UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FFCLRP – DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA E EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

Corpo, subjetividade e experiência-limite:
considerações sobre sujeito e corpo no pensamento foucaultiano

Mauricio Júnior Rodrigues da Silva

Tese apresentada à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da USP, como parte das exigências para obtenção do título de Doutor em Psicologia. Área: Subjetivação, Processos culturais, Linguagem e História

RIBEIRÃO PRETO - SP

2015

MAURICIO JUNIOR RODRIGUES DA SILVA

Corpo, subjetividade e experiência-limite:
considerações sobre sujeito e corpo no pensamento foucaultiano

Tese apresentada à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da USP, como parte das exigências para a obtenção do título de Doutor em Psicologia. Área: Subjetivação, Processos culturais, Linguagem e História

Orientador: Dr. Reinaldo Furlan

RIBEIRÃO PRETO - SP

2015

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Silva, Mauricio Junior Rodrigues da

Corpo, subjetividade e experiência-limite: considerações sobre sujeito e corpo no pensamento foucaultiano. Ribeirão Preto, 2015.

192 p. : il. ; 30 cm

Tese de Doutorado, apresentada à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto/USP. Área de concentração: Subjetivação, Processos culturais, Linguagem e História.

Orientador: Furlan, Reinaldo.

1. Filosofia contemporânea. 2. Ética. 3. Corpo.
4. Subjetividade. 5. Foucault, Michel.

Nome: Silva, Mauricio Júnior Rodrigues da

Título: Corpo, subjetividade e experiência-limite: considerações sobre sujeito e corpo no pensamento foucaultiano

Tese apresentada à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da USP, como parte das exigências para a obtenção do título de Doutor em Psicologia.

Orientador: Dr. Reinaldo Furlan

Aprovado em: 14/10/2015.

Banca examinadora

Prof. Dr. Reinaldo Furlan (Orientador)

Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto — USP/RP

Prof. Dr. Antônio Andrade dos Santos

Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto — USP/RP

Prof. Dra. Giulia Crippa

Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto — USP/RP

Prof. Dr. Hélio Rebello Cardoso Júnior

Faculdade de Ciências e Letras de Assis — UNESP — Assis/SP

Prof. Dr. Fernando de Almeida Silveira

Universidade Federal de São Paulo - Campus Baixada Santista

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer:

Primeiramente àquele que me concedeu este ato primeiro: Deus.

A minha esposa, Giseli Barbeti Silva, presente em todos os momentos da minha vida: dos mais alegres aos mais tristes. Obrigado por fazer parte da minha vida.

A meus familiares, amigos e parentes que ficaram sempre a meu lado. Em especial as minhas tias, Lourdes Hipólito e Laura Santos Silva, que me ajudaram a “segurar as pontas” quando minha mãe se foi.

À Universidade de São Paulo, juntamente com a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, pela possibilidade de desenvolver meu trabalho e aprimorar minha pesquisa; a todos os funcionários; a todos os professores que, de certo modo, me deram sugestões ou fizeram críticas para o aprimoramento da pesquisa.

No campo universitário, agradeço em especial ao professor Dr. Reinaldo Furlan, que no ano de 2010 me autorizou a assistir suas aulas no Programa de Pós-graduação em Psicologia e que posteriormente aceitou me orientar, apresentando importantes obras e decisivas observações, que em muito contribuíram para o desenvolvimento do trabalho. Agradeço também ao professor Dr. Antônio dos Santos Andrade, por aceitar substituir meu orientador em minha banca de qualificação. E aos professores Dr. Hélio Cardoso Junior e Dra. Giulia Crippa, pelas importantes observações feitas no Exame de Qualificação.

A todos os companheiros de pesquisa com quem convivi. Todos eles, sem exceção, foram extremamente importantes para a construção de um espaço agradável para produção do saber.

As minhas funcionárias, Cheyenne Silva, Daiane Rodrigues, Elen David, Roberta Gonçalves e Vanessa Correa, por me ajudarem a “manter de pé” a empresa que minha mãe lutou a vida toda para construir.

Em especial, agradeço à minha mãe Lindaura da Silva Rodrigues, falecida em 2009, que me possibilitou não somente recursos financeiros para realizar meus estudos, mas, sobretudo, ensinou-me hombridade, dignidade e força para vencer na vida. A ela, e a meu pai — também falecido — dedico o presente trabalho.

Por fim, dedico também este trabalho a minha filha, que está prestes a nascer. Que a busca pelo saber possa ajudá-la a construir um mundo melhor.

A todos, o meu *muito obrigado*.

“O papel do intelectual não é mais o de se colocar um pouco na frente ou um pouco de lado para dizer a verdade de todos; é antes o de lutar contra as formas de poder exatamente onde ele é, ao mesmo tempo o objeto e o instrumento: na ordem do saber, da verdade, da consciência, do discurso.” (Michel Foucault, 1993, p. 71)

RESUMO

Silva, M.J.R. (2015) *Corpo, subjetividade e experiência-limite: considerações sobre sujeito e corpo no pensamento foucaultiano*. 192 f. Tese de doutorado, Doutorado em Psicologia, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo.

Malgrado o corpo não seja um dos conceitos fundamentais do pensamento foucaultiano, ainda assim ele está presente em diversos momentos de sua obra. Da arqueologia aos estudos da ética, é possível notar um corpo que apresenta significações distintas, mas que em geral, opera no interstício entre a materialidade e a história. Ao analisar a constituição histórica da sexualidade, Foucault formula a noção de biopoder para se referir a um tipo de poder que se exerce sobre os corpos e sobre a população de modo geral. Para o filósofo, o desenvolvimento do biopoder e suas técnicas são uma verdadeira revolução na história da humanidade, porque a partir deles, a vida passa a ser invadida e controlada pelo poder. Diante dessa forma de poder que intervém sobre a vida, o corpo emerge como uma força vital capaz de resistir e integrar suas múltiplas instâncias de atuação. Se até a década de 1970, essa possibilidade de resistência em geral aparece no pensamento foucaultiano de forma negativa, como replicação do poder, a partir dos estudos desenvolvidos por Foucault na década seguinte (estudos da ética), ela passa a ser concebida de forma positiva. Essa mudança de perspectiva está diretamente relacionada à forma como a subjetividade é formulada nos estudos da ética. Uma das diferenças do momento ético em relação aos anteriores é que nele a subjetividade passa a ser entendida não somente a partir das instâncias de saber-poder, como também a partir um movimento histórico do sujeito consigo mesmo. Diante disso, cumpre-nos em primeiro lugar compreender como corpo e sujeito são abordados no pensamento foucaultiano, analisando tanto textos de sua tríade canônica (arqueologia, genealogia e ética), quanto alguns textos não-canônicos, produzidos ao longo de sua vida. Feito isso, parte-se para um segundo movimento da pesquisa, de questionar acerca da possibilidade de compreender o corpo a partir do conceito de “experiência limite”, que é tratado por Foucault em alguns textos das décadas de 1960 e 1970, e que pode ser entendido como uma experiência capaz de suscitar a diferença por meio da separação do sujeito de si mesmo.

Palavras-chave: corpo; subjetividade; ética; Foucault, Michel.

ABSTRACT

Silva, M.J.R. (2015) *Body, subjectivity and limit-experience: considerations about subject and body in Foucault's thought*. 192 p. Doctoral thesis, Doctorate in Psychology, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo.

Although the body is not one of the central concepts of Foucault's thought, it is still present in many moments of his work. From the archeology to ethical studies, it's possible to realize that the body has different meanings, but generally operates in the interstices between materiality and history. By analyzing the historical constitution of sexuality, Foucault formulates the notion of biopower to refer to a type of power that is exerted on the bodies and the population in general. For the philosopher, the development of biopower and its techniques are a revolution in human history, because from them, life becomes invaded and controlled by power. Against this form of power that operates on life, the body emerges as a vital force capable of resisting and integrating its multiple instances of action. Until the 70's, this resistance appears in Foucault's thought in a negatively way, as the power replication, from the studies developed by Foucault in the 80's (ethics studies), it comes to be seen positively. This change in perspective is directly related to how subjectivity is formulated in ethical studies. One of the differences from an ethical point compared to previous ones is that it subjectivity becomes understood not only from the instances of knowledge-power, but also from a historical movement of the subject itself. Therefore, we must understand how body and subject are covered in Foucault's thought, by analyzing texts from its canonical triad (archeology, genealogy and ethics), as some non-canonical texts produced throughout his life. Then, there is a second movement of the research, to question about the possibility of understanding the body from the concept of "limit-experience", which is handled by Foucault in some texts of the 60's and 70's, and that can be understood as an experience able to raise the difference through the separation of the subject from itself.

Key-words: body; subjectivity; ethics; Foucault, Michel.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 –	<i>Las meninas de Velasquez</i>	47
Figura 2 –	<i>Presidio modelo</i> (inspirado no panóptico de Bentham)	103
Figura 3 –	<i>La trahison des images: ceci n'est pas une pipe</i>	120
Figura 4 –	<i>L'aube à l'antipode : ceci n'est pas une pipe</i>	121
Figura 5 –	<i>Campbell's soup cans</i>	123

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	10
INTRODUÇÃO.....	13

PARTE I O CORPO ENTRE MATERIALIDADE E A HISTÓRIA

1 O CORPO, O SABER E O DISCURSO.....	29
1.1 A SUBJETIVIDADE DO DOENTE MENTAL, SEU CORPO E SUA HISTORICIDADE.....	29
1.1.1 A doença mental, o saber e a história.....	33
1.1.1.1 O corpo em <i>A História da Loucura na Idade Clássica</i> (1966)	36
1.2 A APROXIMAÇÃO ESTRUTURAL: APONTAMENTOS SOBRE UMA ARQUEOLOGIA DO OLHAR	38
1.2.1 O corpo entre o visível e o enunciável: considerações sobre o corpo em <i>Nascimento da clínica</i> (1963).....	42
1.3 ENTRE AS PALAVRAS E AS COISAS, O HOMEM.....	45
1.3.1 O homem, a arqueologia e as epistemes.....	46
1.3.2 A modernidade, seus duplos e episteme contemporânea.....	50
1.3.3 Considerações de um corpo sem homem.....	56
1.4 O DISCURSO, O SABER E O CORPO.....	58
1.4.1 As noções, os domínios e as condições arqueológicas para um corpo-discurso.....	59
2 CONSIDERAÇÕES SOBRE O CORPO E O PODER NA GENEALOGIA FOUCAULTIANA (1971-1979).....	68
2.1 DA APROXIMAÇÃO DO DISCURSO COM O PODER	69
2.1.1 Aspectos de um corpo estratégico e estratificado.....	73
2.2 O BIOPODER, O CORPO-ESPÉCIE E A GESTÃO DA VIDA.....	74
2.3 A SEXUALIDADE E O PODER.....	77
2.3.1 <i>Scientia sexualis</i> e hipótese repressiva.....	78
2.4 A PSIQUIATRIA, A HISTÓRIA E O PODER.....	81
2.4.1 Considerações sobre o corpo-poder em <i>O poder psiquiátrico</i> (1973/2003b).....	84
2.5 NOTAS SOBRE A ANORMALIDADE E O PODER.....	88
2.5.1 Apontamentos sobre o corpo, a anormalidade e a carne.....	91
2.6 O PODER DE VIGILÂNCIA, OS CORPOS E A TECNOLOGIA DISCIPLINAR.....	93
2.6.1 Dos corpos castigados e punidos.....	94
2.6.2 Cuidado não, disciplina sim: o caminho para os corpos dóceis.....	99
2.6.3 O panoptismo e aspectos do corpo encarcerado.....	102

PARTE II
O CORPO ENTRE A POTÊNCIA E O LIMITE

3	SOBRE A EXPERIÊNCIA-LIMITE E SUA RELAÇÃO COM O SUJEITO E O CORPO..	110
3.1	A LINGUAGEM, A ARTE E O LIMITE.....	116
3.2	DA EXPERIÊNCIA-LIMITE COM O CORPO.....	124
3.3	DO PENSAR COMO ATITUDE LIMITE.....	131
4	QUANDO A POTÊNCIA DO CORPO SE CONVERTE EM LIMITE.....	135
4.1	POR UMA REDESCRIÇÃO DAS EXPERIÊNCIAS: NOTAS SOBRE A ÉTICA FOUCAULTIANA.....	136
4.1.1	Do cuidado de si, do conhecimento de si e a espiritualidade.....	139
4.1.2	Do cuidado socrático-platônico: considerações sobre Alcebíades e o cuidado político-pedagógico do si.....	144
4.1.3	A era de ouro do cuidado de si: considerações sobre o cuidado e a prática de si no período helenístico.....	147
4.2	ENTRE A POTÊNCIA E O PRAZER: NOTAS SOBRE O CORPO NA ÉTICA.....	149
4.3	O SUJEITO, A ÉTICA E AS PRÁTICAS DE SI.....	154
4.3.1	Da descontinuidade, da paraskaué, do logos e da escrita de si.....	154
4.3.2	Da conversão, da metanóia, da physiologia e da pahrresía.....	157
4.4	DO OUTRO PARA O OUTRO.....	159
4.5	DA PELEJA AO CUIDADO.....	165
4.6	CONSIDERAÇÕES FINAIS SOBRE A ÉTICA, A POTÊNCIA E O LIMITE.....	171
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	177
	REFERÊNCIAS.....	183

APRESENTAÇÃO

Para mostrar como cheguei ao *corpus* da presente pesquisa é importante começar por minha formação acadêmica. Sou graduado em História pela *Faculdade de Ciências Humanas e Sociais* da *Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho*, UNESP/Franca-SP (2002-2005); em Direito pela *Faculdade de Direito de Franca* (2006-2010); e sou mestre em Linguística pela *Universidade de Franca* (2009-2010). O interesse pelos estudos filosóficos surgiu quando cursei uma disciplina optativa chamada *História e Literatura* (2004) no terceiro ano do curso de História; no curso, tive o primeiro contato com autores como: Roger Chartier, Hayden White, Paul Veyne, Paul Ricoeur e, sobretudo, Michel Foucault.

A partir de então surgiu o interesse por pesquisas que estivessem relacionadas ao pensador Michel Foucault. Embora o *Trabalho de conclusão de curso* da graduação em História não tenha sido sobre o pensador, os estudos desenvolvidos desde então, mesmo em áreas diversas, convergem sobre a filosofia foucaultiana. Assim, na monografia de conclusão do curso Direito, chamada *Entre o Direito e o poder: o conceito de direito no pensamento de Michel Foucault* (2010), busquei perceber de que forma o Direito pode ser entendido epistemologicamente a partir do pensamento arqueogenealógico de Foucault. Na dissertação de mestrado, não abordei Foucault sob o prisma filosófico, mas me utilizei de seu pensamento, sobretudo, arqueológico, como base teórica para os estudos do discurso. Intitulada *A tecnologia e o saber: discursos e representações do intelectual na internet*, a dissertação buscava analisar certos discursos atinentes à intelectualidade provenientes de agências culturais na internet, sob o prisma da Análise do Discurso Francesa, centrada no pensamento de Michel Foucault.

A fim de ampliar meus estudos filosóficos acerca do referido pensador francês, ainda no ano de 2010, entrei em contato com o professor Dr. Reinaldo Furlan para que pudesse assistir a suas aulas no programa de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Ciências e Letras de Ribeirão Preto, da Universidade de São Paulo. No curso ocorrido no primeiro semestre de 2010, foram estudadas obras de autores como Jean-Paul Sartre, Merleau-Ponty e Deleuze. Embora o curso não tratasse em específico dos trabalhos de Michel Foucault, em algumas discussões filosóficas seu pensamento foi suscitado.

A partir de então, apresentei ao referido professor um projeto de pesquisa para empreender um estudo comparativo entre a corporeidade na obra de Deleuze e na ética

foucaultiana. A partir de uma série de discussões teóricas e metodológicas, chegou-se ao consenso de que seria mais coerente, até por meu histórico de estudos, se a pesquisa versasse exclusivamente sobre Michel Foucault. Assim, o projeto de pesquisa foi refeito no segundo semestre de 2010 e passou a tratar exclusivamente do referido pensador francês.

No primeiro semestre de 2011, o trabalho foi submetido ao processo seletivo para Doutorado do Programa de Pós-graduação em Psicologia da USP-RP, sendo aprovado. Desde então, tenho trabalhado na releitura das obras de Foucault e na busca por novas obras que façam referência aos cursos aplicados por Michel Foucault no *Collège de France* na década de 80 do século passado.

No processo de escrita do trabalho, iniciado no ano 2013, chegou-se ao texto da radio-conferência *O corpo utópico* (1966/2010), que por sua relevância teórica foi incorporado ao trabalho. Nesse período, também participei do *III Congresso Nacional Michel Foucault*, ocorrido na Universidade Federal de Uberlândia em Outubro de 2013, que foi de suma importância para contato com outros pesquisadores da área.

Do relatório de qualificação, apresentado no final de 2013, até a presente versão da tese¹, o trabalho passou por importantes mudanças, das quais é possível destacar:

- a) A substituição do termo “corporeidade” por “corpo” e do termo “experimentação” por “experiência limite”: como a proposta de pesquisa primeiramente passava pela comparação entre as obras de Deleuze e Foucault, houve um movimento não forçado no trabalho de relacionar alguns termos utilizados por Deleuze como “corporeidade” e “experimentação” ao pensamento foucaultiano. Após algumas sugestões dadas pela banca do exame de qualificação, e feita devida releitura bibliográfica, observamos que os termos “corpo” e “experiência limite” seriam mais apropriados para a presente proposta do que os termos utilizados anteriormente.
- b) A tentativa de relacionar a conferência *O corpo utópico* (1966/2010) aos textos dos anos 80: no relatório de qualificação havia uma tentativa de relacionar a problematização do corpo, existente na conferência de 1966, a algumas propostas constantes na “estética da existência” (textos dos anos 80). Na presente versão, embora ambas ainda estejam relacionadas com uma ideia de diferença — expressa no trabalho por meio do termo “experiência limite” — na relação sujeito-corpo, não existe mais uma tentativa forçada de correlação entre esses momentos. Até porque houve o entendimento de que eles se referem a momentos distintos dentro do

¹ A apresentação formal desta tese foi orientada pelas normas da *American Psychological Association*, APA, 6ª edição.

pensamento de Foucault. Nesse sentido, o texto de 1966 foi relacionado com outros textos menores que escapam ao cânone teórico do pensador francês.

- c) A revisão da importância do corpo dentro do pensamento foucaultiano: até o exame de qualificação havia um movimento no trabalho, também não forçado, de superestimar a importância do corpo dentro da teoria foucaultiana. Malgrado este seja um importante conceito presente em diversos momentos de sua obra, ele não figura entre os conceitos centrais do pensamento foucaultiano como enunciávamos. Nem por isso, sua problematização deixa de ser relevante para os campos da Psicologia e da Filosofia. Lidar com a questão filosófica do corpo implica suscitar importantes conceitos dentro do pensamento de Foucault, como: subjetividade, limite, poder, saber, história, etc.
- d) Da ampliação do *corpus*: o projeto de pesquisa inicial, apresentado em 2011, trazia uma proposta de análise de *corpus* centrada exclusivamente nos textos dos anos 80 de Michel Foucault. A partir o exame de qualificação, percebemos que alguns textos fora do cânone teórico de Foucault também se apresentam como sendo de suma importância para suscitar a ideia de experiência-limite.

INTRODUÇÃO

D. O indivíduo tem comportamentos excessivos relacionados com a saúde (por exemplo, comprova repetidamente em seu corpo se há sinais de enfermidade), ou apresenta afastamento por má adaptação (por exemplo, evita visitas ao clínico e ao hospital [tradução nossa] (DSM-5, 2013, p. 315).

O excerto acima, que enceta a presente peça, não se configura como um objeto de estudo a ser analisado pela mesma, tampouco prenuncia, por si só, o tipo de estudo a ser desenvolvido, trata-se apenas de uma epígrafe exemplificativa que pode nos ajudar a compreender como o pensamento de Michel Foucault (1921-1984) pode contribuir para o campo da Psicologia. O trecho foi extraído da 5ª edição do *Manual de Diagnóstico e Estatística dos Transtornos Mentais* (2013) — o DSM-5 — produzido pela *Associação Americana de Psiquiatria* (APA). Proveniente de um lugar discursivo clínico-institucional, o manual tem como objetivo nomear e classificar determinados comportamentos entendidos pelo discurso psiquiátrico como “transtornos mentais”, a fim de estabelecer padrões de diagnóstico de supostas anormalidades, e propor tratamentos capazes de saná-las. Como um dos objetos do presente trabalho é o corpo, optou-se por recortar um pequeno trecho no qual o manual faz uma menção específica a ele, trata-se da definição do *Transtorno de ansiedade por enfermidade* (300-7 – F45.21). Esta não é a única abordagem do corpo contida no manual, é possível ainda encontrar alusões ao corpo no *Transtorno obsessivo compulsivo*, nos *Transtornos de comportamentos repetitivos centrados no corpo*, etc.

O que se pode observar pelo excerto é que ele provém de uma positividade médico-psiquiátrica, apresenta um discurso objetivo derivado de uma prática discursiva classificatória. É essa postura objetivo-classificatória, embasada pelo discurso científico, que torna possível definir determinado comportamento, que desvia a um padrão de normalidade ou sanidade, como um transtorno. No trecho em questão, o termo “excessivo” pode ser considerado como um importante traço enunciativo que marca esse desvio no padrão comportamental. O corpo no enunciado emerge como uma prova: é nele que se manifestam os “sinais” do desvio comportamental, da anormalidade, da doença. De acordo com Foucault (2001b), tendo em conta a constituição histórica da Psiquiatria, pode-se dizer que o exame médico-legal se pauta antes pela “gradação entre normal e anormal” do que propriamente entre “doentes e não doentes” (p. 52). Se no discurso médico-legal da Europa do início do

século XIX, ainda é possível notar a existência de “monstros” para designar determinados desvios comportamentais, já no final do referido século, quando a ideia de instinto se torna relevante ao campo da psiquiatria, pode-se perceber a passagem “do grande monstro” para abordagens que contemplem a existência de “pequenos perversos” para designar as irregularidades cotidianas de comportamento (Cf. Foucault, 2001b, p. 165).

A ideia de classificar transtornos mentais não é produto do século XXI, já na primeira metade do século XIX, o governo dos Estados Unidos, por conta da realização do *Censo de 1840 (1840 Census)*, propôs uma classificação entre idiotia e insanidade (*idiocy/insanity*). Quarenta anos depois, um novo Censo (*1880 Census*) propunha uma classificação em sete categorias de saúde mental: “mania, melancolia, monomania, paresia, demência, alcoolismo e epilepsia” (American Psychiatric Association, 20 mar. 2015). Em 1917, a instituição predecessora da APA (1921) — a *American Medico-Psychological Association* — junto com a Comissão Nacional de Higiene Mental dos Estados Unidos, desenvolveram uma proposta de levantamento estatístico dos transtornos mentais ocorridos em hospitais psiquiátricos americanos. Essa proposta estatística veio acompanhada de um manual — *Statistical Manual for the Use of Institutions for the Insane* — que apresentava uma série de nomenclaturas psiquiátricas que pudesse complementar e classificar os diversos desvios comportamentais que foram observados nesses hospitais no início do século XX. Ao final da Segunda Guerra Mundial, alguns psiquiatras ligados ao Exército dos Estados Unidos — liderados pelo general William C. Menniger — propuseram uma nova classificação dos transtornos mentais que pudessem dar conta de transtornos comportamentais de militares que estiveram na guerra. Essa nova proposta de classificação deu origem ao *Medical 203* (1943), um boletim médico proposto pelo Departamento de Guerra dos Estados Unidos que apresentava novas nomenclaturas dos transtornos. Quase uma década depois, inspirada pelo *Medical 203*, a APA publicava seu primeiro DSM (DSM-I, 1952), com o intuito de padronizar as nomenclaturas utilizadas para designar os transtornos mentais. Desde então, foram publicados mais seis DSMs: DSM-II (1968), DSM-III (1980), DSM-III-R (1987), DSM-IV (1994), DSM-IV-TR (2000), e o DSM-5 (2013). Entre essas publicações surgiram importantes alterações: tanto externas, uma vez que esses manuais a princípio dirigidos aos hospitais psiquiátricos norte-americanos foram publicados em diversos países do mundo e são utilizados na contemporaneidade por diversos profissionais do campo da Saúde, da Educação, etc.; quanto internas, uma vez que ao longo dos anos seu conteúdo foi sendo alterado. Um exemplo dessa alteração interna está na questão da homossexualidade, entendida como “comportamento patológico” comparável à pedofilia no DSM-I (1952, p. 39) e retirada dos manuais seguintes.

Mas o que o DSM-5 tem a ver com o pensamento do filósofo francês Michel Foucault? Ora, se o referido manual à Psicologia uma abordagem discursiva classificatória sobre o comportamento e a relação entre sujeito e comportamento, o pensamento foucaultiano, ao contrário, pode propiciar uma abordagem iconoclasta e pirotécnica. Em que uma abordagem como esta contribuiria para a Psicologia? Principalmente no entendimento de que o discurso classificatório do DSM-5, por si só, não dá conta da complexidade do comportamento humano; nem consegue passar ao largo das alterações sócio-culturais que ocorrem ao longo da história, por isso ele é alterado de tempos em tempos. Isso não significa que ele deva ser completamente ignorado pelos profissionais da área, ao contrário, ele pode ser utilizado, mas não deve ser entendido apenas como um instrumento da verdade, mas sim como produto das relações de saber-poder que circundam no campo médico-psiquiátrico de seu tempo.

De modo geral, a abertura da Psicologia ao pensamento filosófico pode propiciar um entendimento da mesma que vai muito além de uma função normatizadora e se vincula à possibilidade de “produzir alternativas saudáveis para a vida” (Furlan, 2012, p. 206). Mais que isso, trata-se de uma “abertura à diferença”, ou nos moldes do pensar foucaultiano, trata-se da “possibilidade de se perceber de forma diferente do se percebia antes” (p. 205). Nesse movimento de suscitar a diferença, o psicólogo, a fim de saber o que ocorre com o indivíduo, deve primeiro operar uma “transformação em si mesmo”; deve promover no si uma “abertura em seus sentidos” (p. 208). Nesse processo “desestabilizador” e “crítico”, o pensamento foucaultiano tem uma importância fundamental, não somente para promover uma “crítica de nossas manifestações subjetivas” (p. 218), mas principalmente “usar as armas do pensamento em favor da vida” (p. 219).

Tendo isso em conta, o presente trabalho busca apresentar aos profissionais e aos interessados em Psicologia o pensamento filosófico de Michel Foucault, analisando principalmente as questões do corpo e da subjetividade. Embora o corpo não seja um dos conceitos centrais do pensamento de Michel Foucault, a reflexão sobre o mesmo integra diversos momentos de sua obra que passam tanto pelo cânone² —

² O termo “cânone” será doravante utilizado para designar as principais obras de Michel Foucault que são agrupadas por muitos analistas (como Machado, 2005, 2009; Dreyfus & Rabinow, 1995) em três momentos teóricos principais: a Arqueologia, designando as obras produzidas por Foucault nos anos 60, que em geral versavam sobre questões do saber e do discurso; a Genealogia, referindo-se as obras produzidas na década de 70 do século passado que em geral versam sobre as questões do poder; e a Ética, fazendo referência aos textos e cursos produzidos por Michel Foucault nos anos 80 do século passado, no qual o pensador analisa questões éticas e morais da cultura greco-romana dos séculos IV a.C. a II d.C.. É importante dizer que essas divisões seguem antes a critérios didáticos do que propriamente teóricos, isto é, embora a reflexão sobre o discurso, por

Arqueologia/Genealogia/Ética — quanto por textos menores, como, por exemplo, uma rádio conferência de 1966, intitulada *O corpo utópico* (1966/2010). Em um primeiro momento de seu cânone teórico, o corpo é abordado como um objeto perpassado por relações históricas de saber-poder. Em obras como *As palavras e as coisas* (1966/2007) e *A arqueologia do saber* (1969/2009a), embora não haja um questionamento específico sobre o corpo, é razoável dizer que ele pode ser pensado em conjunção a práticas discursivas, que por sua vez, estariam alicerçadas a campos de saberes - as episteme - que determinariam a ordem e a viabilidade de um discurso em uma determinada época³. O método arqueológico, contido nessas obras, torna-se a via teórica proposta por Foucault (1966, 1969) para analisar a emergência dos discursos em sua especificidade.

O sujeito do conhecimento que pode ser apreendido dessa busca por diferentes modalidades discursivas está também cingido à instância discursiva, enredado, de modo específico, a práticas e formações, e de modo geral, ao aspecto histórico dos campos epistêmicos que o constituem. A noção de corpo que se desmembra dessa ilação se apresenta é como um produto de campos de saberes distintos, como a Psicologia, a Medicina, etc. Segundo Furlan (2009), essa abordagem revela a subjetividade “do ponto de vista do outro, e não dela mesma” (p. 107).

Quando na década de 70, Foucault propõe um método genealógico, sua reflexão antes circunscrita ao saber passa a englobar as capilaridades do poder que emergem na constituição das subjetividades. Por meio desse suporte analítico, Foucault passa a conjecturar que “não há constituição de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua, ao mesmo tempo, relações de poder” (Foucault, 1996, pp. 29-30, citado por Silveira & Furlan, 2003, p. 175).

Nesse sentido, elementos como o corpo e a sexualidade devem ser analisados sob a dimensão histórica contida no binômio saber-poder. Silveira & Furlan (2003) mostram que os contextos históricos são preponderantes na determinação do corpo e da alma. Logo, “o corpo [seria] o campo de forças múltiplas, convergentes e contraditórias, e o próprio lugar da sedimentação de seus combates”. Em outros termos, “corpo e alma são interpenetrados de história e articulados através de diferentes contextos discursivos, os elementos co-construtores de múltiplos focos de subjetivação” (pp. 174-175).

exemplo, seja prevalente no pensamento foucaultiano nos anos 60, ela não deixa de existir nas décadas seguintes, apenas é subsumida por outras importantes questões como o poder, as prisões, a sexualidade, a ética, etc..

³ No campo da Linguística, em específico em Análise do Discurso, existem diversos trabalhos no Brasil contemporâneo que problematizam a questão do corpo inspirados por essa proposta foucaultiana discursivo-arqueológica. Um exemplo desses estudos pode ser encontrado nos trabalhos desenvolvidos pelo Laboratório de Estudos do Discurso e do Corpo – LABEDISCO – da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia.

No primeiro volume de *História da Sexualidade — A vontade de saber* (1976/1999a) — Foucault (1999a) mostra como as relações de poder, dispostas pelo meio social, integram as diversas formas de subjetivação. Segundo Haber (2006), a obra promove uma “reorganização na teoria do poder” de Foucault (p. 46). Se em *Vigiar e punir* (1975/1999b), o poder pode ser entendido de forma mais institucionalizada, hierarquizada, a partir da obra de 1976, a ideia de resistência se acentua (p. 47). Talvez ainda não de forma positiva, como afirma Furlan (2009, p. 107), mas já de maneira inventiva e estratégica (Haber, 2006, p. 62). Uma das razões para essa mudança na perspectiva do poder pode ser constatada em seu próprio objeto de análise. Centrado em uma análise histórica do cenário oitocentista francês, marcado pelo surgimento das sociedades disciplinares, Foucault (1999) mostra como a imbricação entre subjetividade, vida e relações de poder implica o surgimento de uma nova forma de poder, que incide sobre os domínios da vida dos sujeitos: o biopoder. De acordo com Foucault (1999):

A instalação — durante a época clássica desta grande tecnologia — anatômica e biológica, individualizante e especificante, voltada para os desempenhos do corpo e encarando os processos da vida — caracteriza o poder cuja função mais elevada já não é mais matar, mas investir sobre a vida (p. 152).

Essa forma de poder que intervém sobre a vida, promovendo um investimento político (biopolítica) e orgânico (disciplina sobre os corpos), não só constrange os corpos como também os incita a resistir; produzindo assim uma experiência corporal, imanente à vida orgânica, que se apresenta como potência, como força-vital capaz de replicar o investimento do poder (Cf. Haber, 2006, p. 47). É em nome de uma proteção e regulamentação da vida, surgem nesse contexto diversas práticas (como o controle político dos nascimentos e das mortalidades, da saúde, da longevidade, etc.) que subjugam a mesma de forma sutil e ao mesmo tempo legitimada. Segundo Dreyfus & Rabinow, (1995, p. 142-143), o desenvolvimento do Biopoder e suas técnicas são uma espécie de revolução na história da humanidade, porque a vida passa a ser sistematicamente invadida e controlada pelo poder.

A subjetividade que se depreende da analítica do poder de Foucault pode ser compreendida como uma abertura às forças do “fora”, na qual um interior postigo é forjado (Pelbart, 1989, p.135), e um corpo evidente, explícito, que resiste aos enredos do poder torna-se possível. Diante desse corpo, margeado historicamente pelo saberes e poderes, o problema que se apresenta à presente proposta teórica refere-se à possibilidade do mesmo ser compreendido a par de uma experiência-limite.

O conceito de “experiência-limite” aparece no pensamento foucaultiano em um texto publicado em 1963 na revista *Critique* — contido na coleção *Dits et Ecrits I* (1994a) — no qual o pensador faz uma homenagem póstuma ao escritor francês George Bataille (1897-1962). No texto intitulado *Préface à la transgression*, Foucault (1994a) reflete sobre a possibilidade da linguagem, notadamente artística poder suscitar um discurso que figuraria fora de si mesmo. Nesse sentido, a experiência-limite poderia também ser compreendida como uma “experiência do fora”. Não é a primeira vez que o conceito de “experiência limite” é abordado no campo acadêmico. A presente leitura do corpo e da subjetividade inspira-se na problematização do conceito de “experiência-limite” presente em uma tese defendida recentemente por Marcos de Camargo Von Zuben (2010) no *Instituto de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual de Campinas*. Baseado no referido conceito foucaultiano, Von Zuben (2010) busca verificar a plausibilidade teórica do conceito na ideia de acontecimento histórico e práticas de liberdades, elementos que, segundo o autor, são importantes para uma compreensão da “ontologia crítica” foucaultiana (Cf. Foucault, 1984).

Embora seja possível relacionar a ideia de limite à descontinuidade histórica, e, portanto perceber que este conceito também pode ser suscitado num primeiro momento do cânone de Foucault (Arqueologia-Genealogia), é importante antecipar que esta não se configura como a proposta do presente trabalho. Buscar-se-á problematizar a ideia de “limite” em duas instâncias do pensamento de Foucault, a saber: em um último momento de sua teoria e em alguns textos fora do cânone foucaultiano.

Por que se optou por tal recorte teórico? Em primeiro lugar porque o presente trabalho partilha da premissa de que os textos produzidos pelo pensador francês na década de 80 do século passado, em geral tratados por analistas de Foucault como pertencente a uma “ética” ou uma “estética de existência”, complementam as propostas desenvolvidas anteriormente pelo pensador e, desse modo, apresentam certa peculiaridade no trato da questão da subjetividade. Se antes os problemas do sujeito voltam-se tanto para suas condições de saber (projeto arqueológico), quanto para suas possibilidades de fazer/resistir (projeto genealógico), que de acordo com Deleuze (1988) podem ser entendidas como uma “dobra das forças do lado de fora” (Cf. Furlan, 2009, p. 107), na “ética” a questão do ser torna-se seu problema central. Malgrado a problematização do sujeito tenha sido uma questão recorrente durante todo pensamento foucaultiano — como o próprio pensador assevera em algumas entrevistas — a preocupação do projeto genealógico com os poderes e com as possibilidades de resistência, de acordo com o próprio Foucault, afastaram-no de seu “projeto primitivo” (Foucault, 1984, p. 16, citado por Cardoso Junior, 2005a, p. 32). Dizer que esse momento

teórico apresenta certa peculiaridade frente aos momentos anteriores não significa que com ele Foucault tenha abandonado seus projetos anteriores, ao contrário, a “ética” se apresenta como um “ponto de interseção” entre os dois campos anteriores de seu cânone teórico (Ibid.).

Apesar do projeto de pesquisa inicial ter se voltado exclusivamente para o momento “ético”, durante o processo de escrita da presente peça tivemos contato com alguns textos “menores” dentro da obra foucaultiana, mas não menos importantes para a reflexão de uma “experiência limite”: trata-se de *Raymond Roussel* (1976) de 1963, *O corpo utópico* (2010) de 1966; e *Isto não é um cachimbo* (2008b) de 1973. Embora não haja uma tentativa de vinculação teórica entre esses textos não-canônicos e os textos da “estética de existência”, é de suma importância empreender um exame comparativo entre eles a fim de verificar se a experiência limite, conceito a princípio utilizado para se referir a uma experiência artística da linguagem, pode ser estendido ao corpo em cada uma dessas instâncias teóricas.

Em resumo, diante da importância da “estética de existência” e dos textos não-canônicos para a problematização de uma possibilidade limite para o corpo, três questões principais se colocam ao trabalho: a) como compreender o corpo a partir desse momento teórico em que o pensador francês se propõe a fazer “uma história das formas de subjetivação moral e das práticas de si”; b) segundo, existe a possibilidade de se conjecturar uma “experiência limite” para o corpo a partir das problematizações suscitadas pela “estética da existência”?; c) terceiro, como se dá a relação sujeito-corpo-limite na “estética da existência” e nos textos não-canônicos?

Essa relação “sujeito-corpo-limite” além de se apresentar como um terceiro problema a ser analisado pela presente peça, também evidencia que além do corpo, existe outro objeto a ser problematizado pela mesma: trata-se da subjetividade. Malgrado não tenha sido dado devido destaque à mesma em nosso projeto primevo, não se pode dizer que ela não estivesse presente no mesmo. Até porque não poderíamos tratar da relação entre corpo e processo de subjetivação no “último Foucault⁴” sem tratar da subjetividade. De acordo com Cardoso Junior (2005b) — cuja leitura da subjetividade no pensamento foucaultiano também inspira a presente análise — “[no último Foucault] existe uma ligação extrema entre corpo, subjetividade e o tempo. A ligação da subjetividade com o tempo e o corpo é que a envolve em um processo de subjetivação... visto ser o corpo o elemento que se inclui na heterogeneidade de elementos cuja relação se faz e desfaz com o tempo” (p. 346). Nesse sentido, não é possível pensar na possibilidade do corpo como instância de potência, de

⁴ Utilizaremos doravante o termo “último Foucault” para nos referirmos aos trabalhos desenvolvidos pelo pensador francês nos anos 80 do século passado.

diferenciação, sem abordar a subjetividade, uma vez que juntamente com o tempo, eles são elementos preponderantes aos processos históricos de subjetivação.

Se o *corpus* não-canônico é importante para suscitar a relação corpo-sujeito face à experiência limite, por sua vez o *corpus* do “último Foucault” nos ajuda a refletir sobre aspecto transformacional do corpo. Para redarguir essas questões face à “ética” é preciso percorrer algumas obras produzidas por Foucault nos anos 80. Dentre essas obras encontram-se os dois últimos volumes de *História da Sexualidade* (2007, 2005) e alguns cursos ministrados por Foucault nos anos 80 do século passado no *Collège de France*. Dentre os cursos mais importantes está a *Hermenêutica do Sujeito* (1982/2006). Na obra, é possível observar como Foucault apresenta um importante conceito de sua problematização histórica das formas de subjetivação: trata-se da noção de cuidado de si (*epiméleia heautoû*).

Conforme Foucault (2006), o conceito designa uma “espécie de agulhão que deve ser implantado na carne dos homens, cravado na sua existência, e constitui um princípio de agitação, um princípio de movimento, um princípio de permanente inquietude no curso da existência” (p.11). Esse agulhão, ponta perfurante, é utilizado metaforicamente por Foucault (2006) para designar o caráter inquietante do *epiméleia heautoû* (cuidado de si). O termo não se confunde com uma simples preocupação consigo, tampouco com a busca por uma essência recôndita do sujeito. Ao contrário, o cuidado de si deve ser entendido como um movimento histórico de subjetivação pautado pela necessidade de se fazer da vida uma obra de arte, um projeto em que passaria ao lado das tentativas de racionalização da vida (Dreyfus & Rabinow, 1995, p. 270). O conceito predominou no pensamento helenístico e romano da Antiguidade, estendendo-se até o limiar do Cristianismo. O *cuidado de si* inspirou a Filosofia Antiga, sobretudo Sócrates, e foi perdendo força a partir do estabelecimento da filosofia cartesiana, quando o conceito foi suprimido pela ideia de *gnôthi seautón* (conhecimento de si). Segundo Cavalcanti Junior (2007-2008):

O momento cartesiano seria o responsável por inverter uma primazia que existia na Grécia Antiga, a primazia do cuidado de si sobre o conhecimento de si”. Essa inversão torna-se evidente “a partir do momento em que Descartes convenceu o mundo ocidental de que o acesso à verdade só seria possível através do conhecimento objetivo da realidade (p. 05).

É precisamente contra a primazia do *gnôthi seautón* (enquanto, pois, sua interpretação redutora de conhecimento de si mesmo) que Foucault (2006) desenvolve seu curso; aliás, foi por meio do primado do “conhecimento de si” que a questão da verdade tornou-se mais importante do que o trabalho a ser realizado sobre si mesmo (e isso começou com o

cristianismo). Ao sobrepujar o *gnôthi seautón*, em nome de uma verdade oculta, o momento cartesiano preteriu a possibilidade de um indivíduo resistir de forma positiva contra os desejos e dominações que lhe são impostos pela cultura. Em outros termos, quando o acesso à verdade se dá por meio do conhecimento, ignora-se o denso trabalho a ser realizado sobre a espiritualidade para preconizar um método que seja capaz de fazer emergir uma verdade (Foucault, 2006). Contrário a uma perspectiva fundacionista, Foucault utiliza a *epiméleia heautoû* como forma de recolocar historicamente a questão da subjetivação no centro das reflexões filosóficas.

Inspirado também por uma abordagem teórica deleuziana (Deleuze, 1988), o presente trabalho acredita que algumas abordagens da “estética da existência”, entendidas a partir de uma ontologia histórica do presente, abrem a possibilidade de intervir na racionalização imposta por campos epistêmicos ou jogos de poder, e, desse modo, resistir ativamente dentro do processo de subjetivação e engendrar uma subjetividade que seja distinta da mesma. É importante ressaltar que essa intervenção não implica um desprendimento histórico do sujeito em relação ao campo sócio-cultural, mas a possibilidade “do próprio sujeito tomar por si mesmo a responsabilidade e o cuidado da própria existência” (Furlan, 2009, p. 115). Dito em termos deleuzianos, “é como se as forças do lado de fora se dobrassem, se curvassem para formar um forro e deixar surgir uma relação consigo, constituir um lado de dentro que se escava e desenvolve segundo uma dimensão própria⁵” (Deleuze, 1988, p. 107).

Frente a essa possibilidade, apontada por Deleuze (1988, p. 107) e Furlan (2009, p. 115), de constituição da subjetividade a partir de uma “dimensão própria”, como então deveria ser pensado o corpo? Ele passaria ao largo desse processo histórico de resignificação ou haveria também uma possibilidade de “experiência limite” para o corpo? Como compreender essa abordagem ética frente a alguns textos não-canônicos em que Foucault reflete sobre a relação entre linguagem e arte? É principalmente em torno de tais questões que o trabalho se desenvolve.

Hipóteses e base teórica

⁵ A utilização da expressão “dimensão própria” em Deleuze (1988) não implica a ideia de um caráter subjetivo, pessoal, a-histórico; tampouco refere-se a um sujeito constituinte ou fundador do conhecimento. Diz respeito a um tipo de subjetividade (modo de vida) histórico derivado da relação do sujeito consigo mesmo face aos processos de subjetivação. Como alerta Foucault (1984), “não existe constituição de sujeito moral sem modos de subjetivação” (Foucault, 1984, p. 233, citado por Cardoso Junior, 2001, p. 344).

O que chama atenção no “cuidado de si” analisado por Foucault (1982/2006) é que, embora o preceito da antiguidade não seja a princípio uma atividade específica destinada ao corpo, este é parte precípua do funcionamento daquele. Em outros termos, o corpo é também um objeto de preocupação; “ocupar-se de sua alma é ocupar-se de seu corpo. Tanto no ‘ocupar-se’ como no ‘preocupar-se’” (Damasio, 2007). Desse modo, a partir do momento em que a existência se pauta pela necessidade de se fazer da vida uma obra de arte, o próprio corpo se inscreve nesse projeto histórico de liberdade construído face aos determinantes da vida. Nesse sentido, fazer face à racionalização da vida significa lançar-se à possibilidade de uma “experiência limite”, que escapa à ideia de um organismo simetricamente organizado e que funciona a partir de regras pré-estabelecidas.

A ideia de experiência limite é entendida pelo próprio Foucault (2001a) como um movimento de dessubjetivação, de “arrancar o sujeito de si próprio” (p. 862), produzindo um si como diferença, como possibilidade limite. Contudo, ao longo de sua obra, esse conceito adquire características distintas: no início da década de 1960, ele está relacionado às possibilidades de diferença que a linguagem do louco pode apresentar face à linguagem racional e científica (Cf. Foucault, 1975); na arqueologia, ele se aproxima das múltiplas possibilidades de significação adstritas à descontinuidade do acontecimento histórico (Cf. Von Zuben, 2010); na teoria do poder, que se desenvolve após 1976, o limite está dado na possibilidade do corpo se apresentar como uma força vital de resistência ao poder (Cf. Haber, 2006, p. 66). Como tentaremos mostrar, na ética o limite está posto nas possibilidades de resistência “positiva” (Furlan, 2009) de um “corpo-natureza” (Haber, 2006), inscrito nos processos históricos de “redescrição” das subjetividades (Costa, 1995).

Se atentarmos brevemente à epígrafe introdutória, podemos conjecturar que a busca por uma “experiência limite” na relação sujeito-corpo é o avesso da categorização racional de determinados desvios comportamentais proposta pelos DSMs. Se o tratamento pelo diagnóstico, proposto pela Psiquiatria face aos DSMs, nem sempre obtém os resultados almejados, talvez a abertura a formas de pensar que não vêem o “desvio” como um “transtorno”, mas como uma variável comportamental dada historicamente, talvez seja benéfica ao campo da Psicologia pelo fato de propiciar a seus profissionais e aos da saúde de um modo geral, um entendimento do sujeito histórico e de sua relação com o corpo mais próximo do limite (da arte, do experimento) do que propriamente dos jogos de verdade e da razão.

Dialogar com o limite e fazer da vida e do próprio corpo uma obra de arte significa engendrar um corpo que não estaria restringido à burocracia dos órgãos e que, portanto, seria

muito mais do que uma simples noção ou um conceito; logo, poderia ser compreendido como uma prática de ocupação, de preocupação, de experimentação (Deleuze & Guattari, 1989, p. 08-09).

Desenvolver um exercício histórico-filosófico de prestar atenção em si mesmo, sem o comprometimento apriorístico de buscar uma verdade, demanda uma escuta refinada do próprio corpo. Requer em primeiro lugar não concebê-lo sob uma natureza dual (corpo x alma). Feito isso, é preciso desenvolver esse olhar sobre si sob um enfoque iconoclasta, ou seja, destruidor de imagens. Parafraseando Deleuze & Guattari (1989), “trata-se de superar o fantasma, o conjunto de significâncias e subjetivações” atinentes ao si mesmo (p. 11).

De acordo com Michel Foucault (2008a), mesmo que o discurso, em nosso caso sobre o corpo, possa parecer isento ou pouca coisa, ele é permeado por interdições que o atingem em diversos campos, e que manifestam sua ligação com o desejo e o poder. “Nisto não há nada de espantoso, visto que o discurso [...] não é simplesmente aquilo que manifesta (ou oculta) o desejo; [...] mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar” (Foucault, 2008a).

O referencial teórico da arqueogenalogia foucaultiana abre a possibilidade de suscitar questionamentos histórico-filosóficos acerca de discursos e efeitos de sentido relacionados ao corpo. Por meio do movimento histórico da arqueologia, é possível apreender discursos sobre o corpo, próprios da contemporaneidade, cujas condições de produção se encontram imanentes à textura do *corpus* analisado. Em suma, o próprio aporte foucaultiano “é um instrumental para a análise bélico-estratégica das forças presentes em um campo de batalha discursivo, e não só discursivo, mas também material, na constituição e sucessão do corpo e da alma na história”. (Silveira & Furlan, 2003, p. 192).

Além do próprio referencial foucaultiano, parte da presente leitura sobre o corpo, a subjetividade, a prática de si e “experiência limite” tem influência do aporte deleuziano. Isso não significa que faremos um exame comparativo entre alguns conceitos de Deleuze com aqueles desenvolvidos por Foucault, como se configurava nosso projeto inicial. Foi inclusive para evitar esse expediente comparativo que substituímos o termo “corporeidade” por “corpo” e “experimentação” por “experiência limite”. Nosso *corpus* de análise é principalmente foucaultiano, contudo não podemos negar a influência de Deleuze em duas abordagens específicas no trabalho: a) na possibilidade de tomar as práticas históricas de si, como uma experiência subjetiva; b) no entendimento da experiência limite a partir da abordagem sobre o “outro”, presente em *A Lógica do sentido* (1974), em específico no texto *Michel Tournier e o mundo sem Outrem* (Deleuze, 1974).

Diante dessas hipóteses, e permeado pelo referencial citado, cumpre-nos em primeiro lugar questionar como o movimento de ressignificação histórico da subjetividade, contido nos processos de subjetivação da “ética”, pode ser relacionado ao corpo. Em segundo lugar, como a busca por uma “dimensão própria” ou por uma resistência ativa (“experiência limite”), do corpo se dá nos textos fora do cânone de Foucault. Os demais objetivos encontram-se elencados abaixo.

Objetivos e disposição do trabalho

Para redarguir as questões suscitadas é preciso perpassar grande parte da bibliografia foucaultiana. Em primeiro lugar, faz-se necessário analisar as obras que constituem a chamada fase arqueológica (1961-1969) de Michel Foucault, para perceber como o autor relaciona subjetividade e saber; e também para analisar como o corpo está discursivizado nessas obras. Em algumas delas — como *História da Loucura na Idade Clássica* (1961), *O nascimento da clínica* (1963) — há uma grande preocupação com a questão do corpo, pelo fato de Foucault (1961, 1963) tomar como objetos de análise alguns lugares discursivos relacionados com questões do corpo: como a Psiquiatria, a Psicologia, a Medicina, etc. Em outras obras — como *As palavras e as coisas* (1966) e *A arqueologia do saber* (1969/2009a) — embora o problema do corpo não ganhe destaque, é possível desmembrar um entendimento específico que pode facilmente ser aplicado ao problema do corpo e também à forma como ele é percebido na obra de Michel Foucault. Como já mencionado, existe no Brasil contemporâneo uma série de trabalhos em Análise do Discurso que, inspirados por essa dimensão teórica da arqueologia, refletem sobre a relação entre corpo e discurso.

Apresentadas essas obras da década de 60, parte-se em um segundo capítulo para a análise das questões que envolvem o poder e o chamado momento genealógico (1971-1979) do pensador. Neste capítulo o objetivo é perceber de que modo o autor relaciona o corpo às múltiplas instâncias do poder. Para tal, serão analisadas algumas temáticas presentes nas seguintes obras: *A ordem do discurso* (1971/2008a), *O poder psiquiátrico* (1973-1974), *Os Anormais* (1974-1975); *Vigiar e punir* (1975/1999b) e *História da Sexualidade I: a vontade de saber* (1976/1999a). Além de suscitar a relação entre corpo e poder, essas obras também nos permitem analisar a questão supracitada movimento de volta do corpo para si (Haber, 2006), bem como questionar a possibilidade de pensar o corpo como forma de resistência. Esses dois momentos canônicos — saber e poder, cada um disposto em um capítulo —

compõe a primeira parte a que chamamos de *O corpo entre a materialidade e a história*, na qual tentaremos defender a ideia de um corpo que opera no interstício de sua materialidade e de seu vínculo histórico aos estratos do saber e às capilaridades do poder (Haber, 2006).

Posta a primeira parte, entrar-se-á na parte que resume o mote fundamental da pesquisa: *O corpo entre a potência e o limite*. Nesta parte buscar-se-á replicar os problemas suscitados, bem como defender a ideia de um corpo que é capaz de se apresentar como potência vital nos processos históricos da ética. Para tal, tratar-se-á de analisar as seguintes obras e/ou cursos desenvolvidos por Foucault na década de 80 do século passado: *A Hermenêutica do Sujeito* (1981-1982/2006); a *História da Sexualidade II: o uso dos prazeres* (1984/2007) e *História da Sexualidade III: o cuidado de si* (1984/2005). Embora não haja a princípio uma tentativa de aproximação teórica entre a relação sujeito-corpo que se apresenta nessas obras em relação às referidas obras “fora do cânone”, é de suma importância relacionar esses momentos para verificar como eles lidam com a questão da “experiência limite”.

Outros dois textos importantes que inspiram nossa compreensão da “prática de si” como “experiência limite” e do corpo como de matéria potente são os textos *Qu’est-ce que les Lumières?* (1983; 1984). Ao discutir a interpretação kantiana da *Aufklärung* (movimento iluminista alemão), Foucault (1983) apresenta uma proposta filosófica de uma “*ontologia crítica de nós mesmos*” para se referir uma “atitude, um *êthos*, uma via filosófica ou uma crítica” essencial para problematizar o “presente” e nossa relação com o mesmo (Foucault, 1984, p. 49). Por que essa reflexão é importante para nossa proposta? Porque é principalmente por meio dela que é possível articular a compreensão da prática de si como parte de um processo histórico de subjetivação a uma atitude combativa, de resistência ou transgressão.

Em termos específicos, tratar-se-á de: a) compreender, em primeiro lugar, quais os discursos e representações que se tem do corpo tanto em obras canônicas de Foucault, quanto em outros textos não-canônicos já mencionados; b) evidenciar quais foram as principais modificações a respeito das representações sobre o corpo na filosofia foucaultiana; c) questionar acerca da possibilidade de se compreender o conceito de “cuidado de si”, como uma possibilidade “limite” face ao corpo.

É justamente este último objetivo que dá relevância e singularidade a presente pesquisa, uma vez que em geral as obras ou pesquisas que se detém sobre o problema do corpo em Foucault abordam principalmente a fase genealógica do pensador. A inventividade da presente peça está justamente no fato dela estender esse problema tanto à ética quanto a outros textos não-canônicos do pensador francês.

Metodologia e material de pesquisa

Como método da pesquisa a ser desenvolvida, a princípio buscar-se-á empreender uma análise do *corpus* elencado, problematizando a questão do corpo face aos conceitos de “subjativação” e “prática de si”, no último Foucault; e “experiência limite” nos textos fora do cânone. Feito isso, nossa preocupação converge para o lugar discursivo no qual emergem tais conceitos, justamente para questionar se os mesmos são passíveis de uma articulação conceitual.

A partir da problematização do corpo sob o enfoque filosófico é possível suscitar um questionamento sobre um problema maior e mais denso: do sujeito do conhecimento na contemporaneidade. Dito de outro modo, propor um questionamento acerca das vias possíveis de superação e transgressão de “limites” adstritos ao corpo significa também suscitar, ao menos de forma adjacente, um debate sobre a questão da subjetividade e de um “*ethos* filosófico” na contemporaneidade. Para essa reflexão, as noções de “ontologia crítica” e “estética da existência” em Foucault são de suma importância.

Em termos específicos, o trabalho apresentado fundamentar-se-á estruturalmente no método analítico-discursivo, proveniente da arqueogenealogia foucaultiana, fazendo uso, também, da pesquisa investigativa (indutivo-dedutivo) – que permitirá conhecermos particularidades sobre o assunto – e contará com uma pesquisa de diversas obras publicadas que se relacionem com a questão do corpo na filosofia francesa contemporânea, assim como em obras de áreas distintas do saber como a Psicologia, a História, a Semiologia e a Linguística.

Para o trabalho proposto, hão de ser observados os seguintes critérios metodológicos: a) seleção, localização e importância das fontes de informação referentes ao tema proposto; b) pesquisa bibliográfica e de obras acerca da questão do corpo na Filosofia, para se chegar a uma problematização do corpo na Filosofia francesa contemporânea; c) apreciação de textos relacionados ao corpo, advindos de áreas como a Filosofia e a Psicologia.

PARTE I

O CORPO ENTRE A MATERIALIDADE E A HISTÓRIA

Qual a relação entre o corpo que se move repetidamente, que reverte contra si sua expressão de matéria; com aquele cujas compulsões e obsessões são revertidas contra si; ou ainda com aquele que é simplesmente ignorado pelo sujeito; ou ainda com aquele que é prova do excesso de seu sujeito? Entre eles não está somente o fato de serem descrições de transtornos comportamentais contidos no DSM-5, mas principalmente o fato de se constituírem enquanto materialidades que adquiriram certas singularidades ao longo da história, influenciadas, sobretudo pelos pactos sociais descritos pelos jogos de saber-poder.

Compreender o corpo como uma materialidade significa não somente tomá-lo como subproduto das relações históricas, mas também concebê-lo a partir de uma “animalidade”, de “mecanismos próprios”, nos termos do próprio Foucault (2000, p. 146; 2005, p. 113); ou como um “corpo-natureza”, referindo-se à terminologia utilizada pelo pensador francês Stéphane Haber (2006, p. 76).

Para o filósofo estoico Zenão de Cítio (333-263 a.C.), o corpo também está posto sob um duplo aspecto: o primeiro, passivo, seria sua matéria; o segundo, ativo, seria a ação divina. É na relação do princípio ativo (Deus) sob o passivo (materialidade) que o corpo, matéria passiva, móvel, pode se tornar fértil e produtivo (Cf. Pearson, 1891, pp. 11-12). Nas leituras foucaultianas, o corpo é compreendido de forma diferente. Em primeiro lugar, ele não deixa de ser matéria, contudo sua relevância enquanto tal varia ao longo de sua obra. Como veremos, na arqueologia foucaultiana, por exemplo, a posição do corpo como objeto de saber é, em geral, mais destacada que sua animalidade. Isso não significa que ela não exista, apenas que ocupa posições distintas dentro da ontologia histórica de Foucault. É nesse ponto que surge uma segunda diferença da abordagem foucaultiana em relação a Zenão: a presença do tempo histórico. É no transcurso do tempo que o corpo resiste, faz-se matéria potente, não por meio de uma ação divina, mas por ser parte fundamental dos processos históricos de subjetivação. Como tentaremos mostrar ao longo do trabalho, a potência para esse corpo, sobretudo nos processos éticos, dá-se por meio do jogo entre tempo e natureza, ou ainda, entre materialidade e história.

É justamente essa relação entre corpo, história, saber e poder, que gostaríamos de expor nesta primeira parte. Poderíamos descrevê-la como uma espécie de prolegômenos de

um estudo que visa problematizar a relação entre matéria e possibilidade de “potência” e de “limite”. Contudo, não seria possível fazê-lo sem explicar alguns antecedentes teóricos que existem no pensamento foucaultiano, dentre os quais poderíamos destacar: a relação entre matéria, doença e saber; a relação entre corpo e discurso; e a forma como matéria e seu aspecto potente foram ao longo da história sendo cada vez mais administrados pelas formas de poder que existem no campo social, etc.

Se recorrêssemos ao vocabulário deleuziano contido na obra sobre *Foucault* (Deleuze, 1988), diríamos que esta parte se dedica a problematizar a relação da matéria com as “linhas de fora”, com as “zonas estratégicas” (poder); e com os estratos ou com os quadros (saberes). Deixaremos a relação entre dobra (zona de subjetivação) e corpo para ser discutida na próxima parte. O recorte das obras a serem analisadas nesta parte, como já descrito no intróito, observa uma disposição dos dois primeiros momentos do cânone foucaultiano: os saberes e os poderes. As referidas obras que figuram “fora do cânone” foram deixadas para a segunda parte, quando também serão analisados alguns textos da ética foucaultiana.

1. O CORPO, O SABER E O DISCURSO

O presente capítulo busca mostrar como se dá aproximação da materialidade corporal com a história e os saberes dentro do pensamento foucaultiano. Para tal, a questão do corpo e sua relação com a subjetividade será discutida a partir de algumas temáticas contidas em cinco obras publicadas por Michel Foucault nos anos de 1960, a saber: *Doença mental e psicologia* (1962); *História da loucura na idade clássica* (1961); *O Nascimento da Clínica* (1963); *As palavras e as coisas* (1966) e *A arqueologia do saber* (1969). Segundo alguns analistas (como Deleuze, 1988; Dreyfus & Rabinow, 1995; Billouet, 2003; Machado, 2009), essas obras representam o chamado momento do saber⁶ de Michel Foucault, no qual o pensador busca mostrar como em alguns períodos da história ocidental — sobretudo na época clássica e na modernidade — se deu a relação entre o homem e campos do saber. Malgrado o problema do corpo não se configure como o mote fundamental dessas obras, ainda assim ele está presente, dialogando com os estratos do saber e com a produção histórica de verdades.

Ainda que Foucault não pense a história a partir de uma linearidade temporal, optou-se por utilizar esse recurso nesta primeira parte por uma questão didática e introdutória, uma vez que seria mais fácil apresentar o movimento inicial das reflexões foucaultianas sobre o corpo se fosse considerado o modo como elas se apresentam face à cronologia de suas obras.

Na análise dessas obras, utilizamos alguns termos para descrever melhor a relação entre sujeito, corpo e história, como por exemplo: o corpo-objeto; corpo-discurso, etc. Há que se dizer que essas denominações são meramente alusivas ou exemplificativas, ou seja, servem principalmente para caracterizar algumas abordagens foucaultianas acerca do corpo contidas no período. Não são as únicas possíveis, e não pretendem restringir as possibilidades de entendimento do corpo no período.

1.1 A SUBJETIVIDADE DO DOENTE MENTAL E O CORPO COMO OBJETO DO SABER

⁶ É comum dentre os analistas (VEIGA-NETO, 2007, pp. 35-36) de Foucault considerar a fase do saber, ou ainda seu momento arqueológico, a partir de quatro obras fundamentais da década de 60: a *História da Loucura na Idade Clássica* (1961), *Nascimento da clínica* (1963), *As palavras e as coisas* (1966) e *Arqueologia do Saber* (1969). Contudo, optou-se também por abordar, nesse primeiro capítulo, *Doença mental e psicologia* (1962), a fim de evidenciar todo o percurso teórico e filosófico de Michel Foucault na constituição dessas obras tidas como fundamentais (canônicas); e também pelo fato de se poder extrair dessa obra algumas importantes reflexões sobre o corpo, sobretudo a ideia de um corpo como objeto do saber.

Em termos práticos, *Doença mental e personalidade* (1954) pode ser considerada a primeira obra publicada por Michel Foucault. Dizemos “em termos práticos”, pois ao se levar em conta os aspectos teóricos, a obra simplesmente não coaduna com o conjunto de sua obra. Tanto que a obra da década de 50 foi renegada pelo pensador pelo fato de se pautar por uma abordagem supostamente humanista (centrada no homem); pressuposto que, na década seguinte, o pensador nega com veemência. Em sua segunda edição (1962), Foucault propôs que algumas alterações fossem aplicadas à obra, dentre as quais: uma mudança no título, substituindo o termo “personalidade” por “psicologia”; e uma substituição no pressuposto antropológico por uma análise dos saberes (Moutinho, 2004, p. 190).

Por uma questão de coerência teórica, optou-se por examinar a obra de 1962. Nesta, Foucault (1975) analisa a subjetividade do doente colocando-o em conjunção com a própria doença, ou seja, mesmo quando o doente recusa ou aparentemente ignora a mesma, ainda assim ele está em contato com ela, fazendo emergir uma de suas dimensões (p. 58). Na relação entre doença, sujeito e saber, “o corpo deixa de ser uma referência”, e passa a partilhar uma objetividade. Ao se expor a uma objetividade imposta pelos campos do saber, a positividade do corpo torna-se cada vez mais distante (p. 66); e o corpo por sua vez, torna-se cada vez mais exposto aos estratos do saber.

Diante dessa abordagem, pode-se depreender a ideia de uma subjetividade que é produzida historicamente, que se pauta por padrões de racionalidade, e que prescreve o que é normal e o que escapa a esse padrão. A fuga de um padrão de comportamento proposto pelos campos do saber é um dos principais elementos que constituem a loucura. Para Foucault (1975) “a loucura é muito mais histórica do que se acredita geralmente, [e] muito mais jovem também” (p. 56).

Na Idade Clássica, corpo e alma confluem na manifestação da chamada loucura, ou seja, a loucura perpassa tanto o aspecto psicológico quanto físico. A partir das práticas do médico francês *Philippe Pinel* (1745-1826) e seus sucessores, a loucura passa a referir-se à alma humana, designa um aspecto da interioridade: o “dentro” do sujeito. Nesse sentido, as manifestações corpóreas aparecem como produto de um desígnio mental, que deve ser tratado por um campo do saber específico: a Psicologia.

Foucault utiliza corpo e subjetividade para mostrar como, sobretudo a partir do século XIX, a Psicologia surge como um campo do saber com legitimidade para “tratar” e dizer a verdade. Nesse sentido, “psicologia é somente uma fina película na superfície do mundo ético no qual o homem moderno busca sua verdade” (Foucault, 1975, p. 59). Nessa relação do homem consigo mesmo em busca de uma verdade, a psicologia da loucura tornou-se a ciência

responsável não por empreender o “domínio da doença mental [e buscar seu] desaparecimento”, mas o campo responsável por restabelecer a razão frente a um estado de desrazão (p.60).

A emergência da Psicologia como campo do saber apto para estabelecer uma relação “adequada” do sujeito dito louco com o mundo, não somente se restringiu ao campo patológico como, de modo geral, engendrou uma “psicologização” do homem. Isto é, a psicologia tornou-se a ciência capaz não somente de tratar as patologias dos sujeitos tidos como doentes, como também passou a normatizar a conduta dos sujeitos tidos como normais. Segundo Foucault (1975), uma psicologia da loucura “se dirige obscuramente para o ponto onde suas possibilidades se estabelecem; [com isso] encaminha-se para estas regiões onde o homem relaciona-se consigo próprio e inaugura a forma de alienação que o faz tornar-se homo psychologicus” (p. 60).

Foucault descreve essa constituição histórica e epistemológica da Psicologia a fim de mostrar como o principal objeto de estudo desse novo campo, a loucura, é um perene interdito. Dito em termos foucaultianos (1975), “nunca a psicologia poderá dizer a verdade sobre a loucura, já que é esta que detém a verdade da psicologia” (p. 60).

Outro aspecto destacado pelo pensador, é que a loucura abordada em geral pela Psicologia do século XIX designa a singularidade dos aspectos de seu tempo. Ou seja, a loucura estudada por *Philippe Pinel* (1745-1826) e seus sucessores é produto da sociedade de seu tempo, em geral, caracterizada ou restrita às manifestações do diferente, do insano: da desrazão. Para Foucault (1975), o ideal seria estabelecer um estudo da loucura que não estivesse centralizado na busca de uma origem, mas que concebesse a loucura de um modo global, livre do discurso da racionalidade. Somente a partir de uma abordagem como esta seria possível superar a concepção limitadora e reducionista da doença mental. O que se chama doença mental é apenas “loucura alienada, alienada nesta psicologia que ela própria tornou possível. Será preciso um dia tentar fazer um estudo da loucura como estrutura global, “da loucura liberada e desalienada, restituída de certo modo a sua linguagem de origem” (Foucault, 1975, p. 61).

Pelo trecho fica evidente a abordagem histórica que o autor dá a loucura; ele chega inclusive a aludir que a loucura pode ser concebida como uma “fuga” às contradições contemporâneas do sujeito. De acordo com Foucault (1975):

Quando o homem permanece estranho ao que se passa na sua linguagem, quando não pode reconhecer significação humana e viva nas produções de sua atividade, quando as determinações econômicas e sociais o reprimem, sem que possa encontrar sua pátria neste mundo, então ele vive numa

cultura que torna possível uma forma patológica como a esquizofrenia; estranho num mundo real, é enviado a um "mundo privado", que objetividade nenhuma pode mais garantir; submetido, entretanto, ao constrangimento deste mundo real, ele experimenta este universo para o qual foge, como um destino (p. 67).

Essa fuga do real só se torna patológica porque foi catalogada pelos estratos de um saber racional. Aliás, a partir do que Foucault (1975) expõe na obra, percebe-se que a psicologia só pôde emergir como campo do saber legítimo para enunciar loucura, a partir do momento em que a razão deixou de ser uma ética para se tornar uma natureza. O problema é que, como vimos, a psicologia não consegue dominar a loucura, porque seu objeto, aos olhos de Foucault, é um interdito permanente, quer dizer, constituem-se mutuamente. A partir do momento em que fragmentos de linguagem desse interdito ressurgem na filosofia, por meio dos trabalhos de Artaud, Nietzsche e Roussel⁷ “é a psicologia que se cala e permanece sem palavras diante desta linguagem que toma o sentido das suas palavras desta dilaceração trágica e desta liberdade de que somente a existência dos "psicólogos" sanciona para o homem contemporâneo o pesado esquecimento” (p. 69). Essa é a concepção “romântica” ou artística da loucura.

Tomar a linguagem do louco como reflexão filosófica implica uma primeira aproximação naquilo que a pesquisa chama de experiência-limite. Contudo, ao invés de querermos calar a Psicologia, queremos que a reflexão sobre esse tipo de experiência e sua eventual relação com o corpo, possam propiciar novas abordagens menos classificatórias e mais reflexivas. O excerto que encerra a obra de 1962 não implica somente um elogio ao discurso da loucura, trata-se de uma crítica ao discurso da racionalidade, que classifica a loucura e submete o corpo a uma lógica constritiva: faz do mesmo objeto. A partir da fala de Foucault (1975), recuperar fragmentos do discurso da loucura implica em superar a dicotomia entre razão e desrazão, para postular um processo de subjetivação que se dê a partir da resistência; e um corpo que se não seja mero objeto de saber, mas reencontre sua potência em seu aspecto tópico, e se aproxime de uma experiência-limite, seja proveniente da construção de um corpo-arte, seja na relação com seus desejos e prazeres.

1.1.1 A doença mental, o saber e a história

⁷ No trecho de *Doença mental e psicologia* (1962/1975), Foucault cita escritor e pintor surrealista francês Raymond Roussel (1877-1933); o filósofo alemão Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900); e o poeta e escritor Antoine Marie Joseph Artaud (1896-1948) como expoentes de uma filosofia anti-racionalista, que, dentre outros aspectos, teria se apropriado do discurso da loucura/desrazão. Ao final do trabalho tentaremos mostrar como esses pensadores são importantes para a construção de uma experiência-limite para a linguagem e por que não para o próprio corpo.

A abordagem histórica presente em *Doença mental e psicologia* (1962) torna-se mais evidente nos trabalhos seguintes do pensador. Neles a ideia de um corpo, objeto de saber (corpo-objeto como chamamos), está cada vez mais presente. Em *História da loucura na idade clássica* (1961), Foucault analisa a experiência do sujeito louco sob o viés das práticas epistemológicas que o rodeiam em um dado período histórico. Dito de modo mais preciso, trata-se de perceber como “a doença mental foi produzida por meio do paradigma psiquiátrico em seus saberes e instituições fundantes, [que transformaram] a experiência individual e coletiva da loucura” (Torre e Amarante, n.d., p. 41). Para compreender melhor essa transformação, é preciso antes diferenciar desrazão e loucura.

A fim de estabelecer esta diferenciação, Foucault (1972) inicia seus estudos pelo final da Idade Média, é nesse período que ocorre um “estranho desaparecimento” da lepra no mundo ocidental, deixando sem utilidade certos lugares anteriormente criados para suprimi-la. De acordo com Foucault (1972), seu desaparecimento pode ser entendido como um “resultado espontâneo dessa segregação e a consequência, também, após o fim das Cruzadas, da ruptura com os focos orientais de infecção” (p. 09). Foucault (1972) cita esse acontecimento para mostrar como a partir dessa conjuntura, os leprosos vão sendo paulatinamente substituídos pelos infectados por doenças venéreas e posteriormente por um “novo mal”: a loucura. Segundo Bertagni (2013), em Foucault, tanto “sujeito quanto a loucura se revelam entre as mais poderosas construções discursivas, desenvolvidas em um determinado momento de nossa história”.⁸

A loucura possui contornos históricos interessantes que Foucault (1972) retoma. A partir do século XV, há uma substituição do tema da morte, que até então aterrorizava o imaginário das pessoas, pelo tema da loucura. “Enquanto outrora a loucura dos homens consistia em ver apenas que o termo da morte se aproximava... agora a sabedoria consistirá em denunciar a loucura por toda parte, em ensinar aos homens que eles não são mais que mortos, e que se o fim está próximo” (Foucault, 1972, p. 21). Um exemplo de como a loucura passou a fazer parte da vida dos sujeitos está presente na *Nau dos Loucos*, barcos em geral imaginários, literários, cuja função seria retirar os loucos das cidades e transportá-los a lugares distantes, de modo a isolá-los do convívio público.

Somado a esse isolamento que se torna cada vez mais peculiar nos séculos seguintes, Foucault (1972) destaca uma relação peculiar entre razão e loucura no século XVI.

⁸ BERTAGNI G.. *Michel Foucault - soggetto, sessualità e potere*. Recuperado em 05 de outubro de 2013, de Il Sito di Gianfranco Bertagni, <<http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/filosofiacritica/soggettoses.htm>>.

Influenciados principalmente pelo movimento Renascentista, razão e loucura, passam a nortear juntos os comportamentos dos sujeitos na cultura Clássica. Nesse sentido, “loucura e razão entram numa relação eternamente reversível que faz com que toda loucura tenha sua razão que a julga e controla, e toda razão sua loucura na qual ela encontra sua verdade irrisória” (p. 35). Como consequência dessa integração, a loucura deixa de ser vista como uma figura meramente escatológica para se ter na razão de sua completude. Assim, se no século XV o destino dos loucos seriam as naus, a partir do XVII o hospital passa a ser a melhor opção para os mesmos. A loucura que antes deveria ser escondida, ocultada, agora de ser tratada sob a égide da razão. Nesse sentido, Foucault (1972) cita que o século XVII é “estranhamente hospitaleiro para com a loucura. Ela ali está presente, no coração das coisas e dos homens... mal guardando a lembrança das grandes ameaças trágicas — vida mais perturbada que inquietante, agitação irrisória na sociedade, mobilidade da razão” (p. 55).

Foucault (1972, p. 55) mostra como a partir das práticas do médico francês *Philippe Pinel* (1745-1826), do negociante e filantropo inglês *William Tuke* (1732-1822) e do teólogo alemão *Heinrich Balthasar Wagnitz* (1755-1838), os loucos foram postos em um regime de internamento cada vez severo. Ao citar o Hospital Geral de Paris, fundado em 1656, o autor enfatiza que o mesmo lugar que encarcerava os loucos no século XVII, também o fazia para os criminosos e para os pobres. “Em seu funcionamento, ou em seus propósitos, o Hospital Geral não se assemelha a nenhuma ideia médica. É uma instância da ordem, da ordem monárquica e burguesa que se organiza na França nessa mesma época”. (Foucault, 1972, p. 57).

Para o autor, enquanto o século XVII é marcado por esse grande confinamento dos loucos, o final XVIII marca uma decisiva separação entre loucura e razão. Pautado pela emergência dos discursos científicos e racionalistas, de acordo com Foucault o século XVIII “percebe o louco, mas deduz a loucura. E no louco o que ele percebe não é a loucura, mas a inextricável presença da razão e da não-razão” (Foucault, 1972, p. 207). Pela citação foucaultiana, pode-se perceber como no final do século XVIII a loucura adquire um caráter positivo dentro da sociedade, ou seja, não se trata mais de ocultá-la, afastá-la ou ignorá-la, mas de tratá-la como doença, a fim de recompor a sanidade dos indivíduos pela pretensa virtude do discurso racional. Diante dessa contextura, advém a demanda de um campo específico do saber para tratar a loucura: eis que surge a Psiquiatria.

“Eis às vésperas do século XIX: a irritabilidade da fibra terá sua destinação fisiológica e patológica. O que ela no momento firma no domínio dos males dos nervos é, apesar de tudo, algo bem importante” (Foucault, 1972, p. 327). Com a Psiquiatria esses males ganham um

tom científico e uma decisiva apropriação pelo saber da medicina. Seu corpo e sua subjetividade tornam-se objetos de um saber médico. Se antes a loucura era um desvirtuamento do sagrado, do ordinário e posteriormente do racional, nesse contexto ela se “dessacraliza”, passa a ser vista como um problema científico e certamente um problema de ordem pública; ela passa a ser entendida como doença.⁹

Uma das consequências dessa dessacralização está no fato de que a Psiquiatria positiva do século XIX renunciou toda uma série de práticas advindas do século anterior, e isso implica em uma redução da loucura a uma objetividade patológica. Com isso, as múltiplas possibilidades de se conceber a subjetividade do louco, herança da Idade Clássica, passam a meros sintomas de próprios de uma doença (Foucault, 1972, p. 81). É essa conjuntura que serve como condição de possibilidade para emergência de discursos de diagnóstico e categorização, como aqueles presentes no Censo de 1840, que são embrionários dos primeiros DSMs.

Outra importante característica desse momento histórico é o surgimento dos primeiros manicômios, criados a partir das propostas de *William Tuke* e *Philippe Pinel*. Impulsionados por um sentimento pretensamente filantrópico, Tuke fundou no final do século XVIII o *York Retreat*, um asilo que buscava tratar os doentes mentais de modo mais fraternal, trazendo-os bem-estar, a fim de restabelecê-los ao convívio social. Contemporâneo a Tuke, o médico francês Philippe Pinel foi encarregado da condução do manicômio de *Bicêtre*. Influenciado pelas ideias de *Jean-Baptiste Pussin*¹⁰ (1745-1811) e por tratamento moral dos doentes, Pinel propôs tratá-los sem o uso de correntes, ou de violência. “Nesses gestos simples em que a psiquiatria positiva paradoxalmente reconheceu sua origem, interiorizaram a alienação, instalaram-na no internamento, delimitaram-na como distância entre o louco e ele próprio, instituindo-o com isso em mito” (Foucault, 1972, p. 524). As atitudes de Tuke na Inglaterra e Pinel na França, transmitiram valores¹¹ que a psiquiatria da época tomou como evidências naturais; isto é, um tratamento mais humano pode reconduzir um determinado sujeito a seu estado de racionalidade plena. Mais que isso, o médico e o psiquiatra passam a detentores de

⁹ On n’a pas besoin de rituels alors, mais de mesures administratives. La folie se désacralise, elle est un problème public. Pas immédiatement pourtant un problème de santé publique: plutôt d’ordre public, un problème de police. La folie, ça s’enferme”. In: GROSS, F. Michel Foucault, Folie et déraison. Histoire de la folie à l’âge classique-. LNA, n. 58, s.d. <<http://culture.univ-lille1.fr/fileadmin/lna/lna58/lna58p04.pdf>>. Acesso em: 24 set. 2013.

¹⁰ Jean-Baptiste Pussin foi um superintendente do asilo de *Bicêtre* e posteriormente de *Salpêtrière*, que propôs um tratamento mais humano aos doentes mentais no século XIX.

¹¹ O principal objetivo do asilo de Pinel era fazer com que o louco percebesse que “transgrediu padrões éticos universais da humanidade. Ele deve ser conduzido a confirmação das normas sociais [através] da alteração da consciência e disciplinarização do corpo e do espírito (DREYFUS & RABINOW, 1995, p. 9).

um poder de cura, passam a juízes da sanidade e da loucura, passam a ter o poder de verdade sobre o que é um comportamento normal, são.¹² Em última instância, o discurso do louco ou a “expressão manifesta” da loucura passa a ser proscrito pela sociedade; não pela atitude truculenta das instituições, mas pela brandura alienante da verdade médica ou psiquiátrica. Dito em termos foucaultianos (1972), “desde o século XVIII, a vida do desatino [está relegada] a esse gigantesco aprisionamento moral que se está acostumado a chamar, sem dúvida por antífrase, de a libertação dos alienados por Pinel e Tuke” (pp. 554-555).

Apresentado esse contexto que é embrionário ao surgimento dos DSMs, e da ideia desse corpo-objeto, cumpre-nos analisar o modo como o corpo está posto na obra de *A História da Loucura na Idade Clássica* (1966).

1.1.1.1 O corpo em *A História da Loucura na Idade Clássica* (1966)

Ao analisar a constituição histórica da loucura no barroco, na idade Clássica, e na modernidade, em nenhum momento Foucault ignora um dos motes fundamentais de nossa pesquisa: o corpo. Se o corpo não é o centro de sua obra, nem por isso ela seria menos importante. Presente em diversos momentos de *História da loucura na Idade Clássica* (1961/1972), ela serve em geral para pontuar a forma como o saber médico lida com as manifestações fisiológicas e do espírito, tanto no período clássico, quanto em outros momentos históricos abordados.

Um dos pontos de discussão propostos por Foucault está na separação entre corpo e alma. Para o pensador (1972), “quem diz ‘loucura’ nos séculos XVII e XVIII não diz, em sentido estrito, ‘doença do espírito’, mas algo onde o corpo e a alma estão juntos em questão” (p. 231). Nesse sentido, pode-se afirmar que antes da emergência da Psiquiatria científica enquanto campo de saber, não há uma separação entre corpo e alma para o entendimento da mesma. Como afirma o pensador (Foucault, 1972):

¹² De acordo com Foucault (1961, p. 554), embora a Psicanálise freudiana tenha desmistificado uma série de estruturas próprias do asilo de Pinel, como o silêncio, o julgamento, a condenação, etc. Por outro lado, ela ampliou a onipotência do médico no tratamento do doente. “Trouxe para ele... todos os poderes que estavam divididos na existência coletiva do asilo. Fez dele o Olhar absoluto, o Silêncio puro e sempre contido, o Juiz que pune e recompensa no juízo que não condescende nem mesmo com a linguagem; fez dele o espelho no qual a loucura, num movimento quase imóvel, se enamora e se afasta de si mesma”.

[Antes do século XIX] cabe à metafísica procurar as causas da influência do espírito sobre o corpo, e do corpo sobre o espírito; a medicina penetra menos nesse campo, mas talvez enxergue mais; deixa de lado as causas e detém-se apenas nos fenômenos. A experiência ensina-lhe que tal estado do corpo produz necessariamente tais movimentos da alma, que por sua vez modificam o corpo; ela faz com que, enquanto a alma esteja ocupada em pensar, uma parte do cérebro esteja num estado de tensão; ela não leva suas pesquisas mais adiante e não procura saber mais a respeito. **A união entre o espírito e o corpo é tão forte, que é difícil imaginar possa um agir sem o consentimento do outro.** Os sentidos transmitem ao espírito o móvel de seus pensamentos, pondo em movimento as fibras do cérebro, e enquanto a alma se ocupa disso os órgãos do cérebro estão num movimento mais ou menos forte, numa tensão mais ou menos grande [grifo nosso] (p. 236).

O excerto foucaultiano mostra como o campo do saber médico da época clássica não está preocupado com tais questionamentos. De acordo com o pensador, este é muito mais um problema filosófico e metafísico do que propriamente médico. Para Foucault (1972), “a interrogação sobre a divisão entre corpo e alma não nasceu do fundo da medicina clássica; é um problema importado de uma data bem recente, e que se distingue a partir de uma intenção filosófica¹³” (p. 236).

Essa separação filosófica proposta por pensadores como Voltaire (1694-1778), só se torna evidente no século XIX. “Então, e somente então, serão possíveis uma psiquiatria espiritualista e uma psiquiatria materialista, uma concepção da loucura que a reduz ao corpo e outra que a deixa valer no elemento imaterial da alma” (Foucault, 1972, p. 235). A recusa dessa separação é importante para mostrar como no século XIX a emergência de um campo do saber específico para o estudo da loucura, trouxe como consequência a objetivação de práticas e discursos sobre a loucura.

Embora o entendimento que se tem do corpo na obra não possa ser reduzida a apropriações estritamente discursivas, ao menos ela é fruto de interpelações histórico-epistemológicas que se tem da mesma. Isto é, em *História da loucura na Idade Clássica* (1961/1972), o corpo tem um duplo aspecto: é em primeiro lugar uma materialidade, com manifestações próprias e sensibilidades; e é, sobretudo, produto de saberes historicamente situados, que vão engendrar representações distintas para o mesmo.

Nesse sentido, não se deve nem sobrepujar a influência discursiva sobre o corpo, tampouco ignorá-la, uma vez que para perceber as diversas apropriações epistemológicas que se tem do corpo, Foucault recorre aos textos, aos discursos sobre o mesmo em dada época. O

¹³ Sobre a filosofia da época, Foucault cita Voltaire e sua proposta de separação entre psiquiatria do espírito e da matéria. Para Foucault (1961, p. 235), “o texto de Voltaire [...] não é representativo da experiência da loucura naquilo que ela podia ter, no século XVIII, de vivo, de maciço, de espesso. Esse texto orienta-se, sob a coordenação da ironia, na direção de algo que transborda, no tempo, essa experiência, na direção da posição menos irônica que existe sobre o problema da loucura. Ele indica e deixa pressagiar, sob outra dialética e polêmica, na sutileza ainda vazia de conceitos, aquilo que no século XIX se tornará indubitavelmente evidente”.

que, como já dito, não implica em reduzir o corpo a aspectos estritamente discursivos, uma vez que ela também é influenciada pela ação institucional (Dreyfus & Rabinow, 1995, p. 18).

Outro ponto que deve ser destacado é a discussão empreendida por Foucault em diversos momentos da obra sobre a separação entre corpo e alma. Diferente do filósofo francês Merleau-Ponty¹⁴ (1908-1961), Foucault não está preocupado em questionar o projeto das filosofias reflexivas¹⁵, tampouco a separação entre corpo e alma. Sua abordagem parece mais uma preocupação histórica pautada pela necessidade de se evitar anacronismos e generalizações, do que propriamente uma discussão filosófica sobre a matéria e o espírito. Em outros termos, Foucault inicia tal discussão para mostrar que na prática médica, campo que ele se detinha a estudar, essa separação é própria do século XIX. Nos séculos anteriores esse entendimento não podia ser estendido a toda sociedade, mas deveria ser pensado em consonância a seu ponto de origem: a Filosofia ou metafísica da época.

Posto isto, o importante da obra é perceber o modo como o autor relaciona saber, loucura e corpo, desenvolvendo o que ele chamou de “arqueologia do silêncio”: um método para analisar a loucura que havia sido “emudecida na era clássica” (Frayse-Pereira, 1985, p. 126). Ao dar voz ao louco, Foucault se abre ao discurso do diferente, traço filosófico que pode ser percebido em praticamente toda sua trajetória (Ribeiro, 1985). É justamente essa menção à diferença que faz com que Foucault (1972) não subordine a fala do louco a uma linguagem racional; ao contrário, o que ele pede é que ela seja ouvida, não para ser compreendida, mas para ser experienciada (Moraes, n.d., 2004). Como veremos na segunda parte da presente peça, essa busca de Foucault em perceber o diferente, é preponderante para que o entendimento de uma experiência-limite para o corpo. Por ora, apresentar-se-á o próximo passo metodológico da arqueologia foucaultiana: o olhar.

1.2 A APROXIMAÇÃO ESTRUTURAL: APONTAMENTOS SOBRE UMA ARQUEOLOGIA DO OLHAR

Se em *História da loucura na idade clássica* (1961/1972), as marcas de uma dada época — sejam epistemológicas, discursivas, ou institucionais — se impõem aos objetos, em

¹⁴ Sob o argumento de voltar às próprias coisas, a filosofia de Merleau-Ponty propõe que se evite a distinção entre corpo e alma, entre subjetivo e objetivo, uma vez que as coisas do mundo não se encontram apartadas do sujeito.

¹⁵ “Por filosofia reflexiva, Merleau-Ponty designa o idealismo moderno que ele faz remontar a Descartes e Kant” (MOUTINHO, 2004, p.).

Nascimento da clínica — uma arqueologia do olhar (1963/1977), essas marcas históricas se tornam ainda mais determinantes. Influenciado pela “onda estruturalista que varreu a França na década de sessenta” do século passado, a obra mostra como as figuras do saber e de linguagem obedecem a uma “estrutura que enfatiza as teorias, os discursos, as práticas e a sensibilidade de uma época dada” (Dreyfus & Rabinow, 1995, p. 13).

Talvez a diferença mais determinante de Foucault em relação ao Estruturalismo francês da década de sessenta esteja no fato de que as estruturas propostas pelo pensador francês sejam passíveis de “mudanças descontínuas em certos momentos históricos cruciais”; enquanto aquelas propostas pelo Estruturalismo clássico seriam mais rijas (Dreyfus & Rabinow, 1995, p. 13). Segundo Maniglier (2008), o centro da relação de Foucault com o estruturalismo estaria no fato de que o sujeito, por si só, não daria significado “ao universo na angústia de sua liberdade”; ou seja, as decisões do sujeito adviriam antes da relação entre historicidade e linguagem do que de uma consciência livre, independente e racional (Cf. Moutinho, n.d., pp. 07-08).

Pensar a história a partir de estruturas suscetíveis aos aspectos temporais compõe o mote do método que Foucault introduz: a arqueologia¹⁶. O método arqueológico é por essência descritivo e desconstrutivo, ou seja, busca desconstruir as verdades de uma época a partir da descrição e de um distanciamento das mesmas e de seus significados. Ao fazer isso, Foucault refuta a possibilidade tanto de um fundamento ontológico oculto no discurso quanto da busca de uma inteligibilidade perdida em uma época.

Como tentaremos mostrar mais adiante, a abordagem arqueológica propicia o entendimento de um corpo que se faz a partir da dinâmica discursiva. É importante ressaltar, que entender um corpo enquanto discurso não significa ignorar sua existência enquanto materialidade, apenas perceber que os efeitos de sentido, historicamente partilhados sobre o mesmo, provém das relações discursivas que existem nos estratos históricos dos saberes. Quando utilizarmos o termo “corpo-discurso” para tratar de uma abordagem possível a partir da arqueologia foucaultiana, estaremos ressaltando essa compreensão de um corpo que se forma no quadro dos saberes e por tal razão figura entre a materialidade e história.

Se em *História da loucura na idade clássica* (1961/1972) o objetivo era mostrar como determinadas práticas constantes em campos epistemológicos e tomadas por determinadas

¹⁶ Embora não seja a primeira vez que Foucault cita o termo arqueologia, é certamente a primeira vez que ele o faz sob o prisma de um método definido. Em *História da loucura na idade clássica* (1972, p. 92), o termo aparece para descrever a forma como o filósofo faria uma “história do processo de banimento” da loucura, sem maiores aprofundamentos ou descrições metodológicas como já é possível ver em *Nascimento da clínica* (1963/1977).

instituições produziram discursos específicos sobre a loucura em diferentes períodos históricos, em *Nascimento da clínica* (1963/1977) o objetivo seria mostrar como os discursos, as práticas e a experiência médica podem se apresentar de forma distinta em outro período histórico. Embora os objetivos estejam muito próximos, a diferença entre as obras reside no fato de que na última o autor busca uma “estrutura silenciosa que mantém as práticas, os discursos e a experiência da percepção” (Dreyfus & Rabinow, 1995, p. 17), enquanto na primeira o interesse é muito mais histórico. Outro aspecto que marca decisivamente a obra de 1963 é a presença do olhar na arqueologia. Se posteriormente¹⁷ o autor “parece conceder um primado radical ao enunciado” (Deleuze, 1988, p. 59), na referida obra esse primado ainda não está posto, tanto que em seu prefácio ele diz: “Este livro trata do espaço, da linguagem e da morte; trata do olhar” (Foucault, 1977, VII). Ao tratar da percepção médica no início do século XIX, o autor diz que a “relação entre o visível e o invisível, necessária a todo saber concreto, mudou de estrutura e fez aparecer sob o olhar e na linguagem o que se encontrava aquém e além de seus domínios. Entre as palavras e as coisas se estabeleceu uma nova aliança fazendo ver e dizer”. Pelo excerto, percebe-se esse duplo aspecto é importante na obra. Como veremos, a ideia de corpo que aparece em *Nascimento da clínica* (1963/1977) parece integrar esse preceito histórico-estrutural que tem como base o dizível e o visível.

Em termos de conteúdo, se na obra anterior o objeto foucaultiano era a loucura, na obra de 1963, o pensador se detém ao surgimento da medicina enquanto campo científico no século XIX; estudando seus efeitos na alteração do olhar médico e o surgimento de uma experiência clínica. Para Foucault (1977, p. XIII), o surgimento dessa experiência na modernidade implica, em primeiro lugar, em uma apropriação racional da linguagem pelo indivíduo concreto. Essa apropriação alteraria toda uma semântica médica na relação com o corpo e seus males. Dentre os sintomas dessa alteração estaria o olhar.

Enquanto o a visibilidade do século XVIII torna os corpos mais opacos e obscuros¹⁸, o olhar do século XIX torna-se mais objetivo, científico, coloca o corpo em evidência (Foucault, 1977, p. 12). Embora a percepção seja uma das marcas do discurso médico do século XIX, antes da mesma, há todo um quadro classificatório das manifestações corpóreas, que opera em um espaço essencial. Este “espaço plano do retrato é, ao mesmo tempo, a

¹⁷ De acordo com Deleuze (1988, p. 59) o subtítulo de *Nascimento da Clínica* (1963/1977) foi posteriormente renegado por Foucault como marca de sua aproximação aos estudos do discurso e como uma “reação contra a fenomenologia”. Em *Arqueologia do Saber* (1969/2008), Foucault “parece conceber um primado radical ao enunciado”; neste sentido o equilíbrio entre visível e dizível existente na obra de 1963, perde-se nas obras seguintes.

¹⁸ De acordo com Foucault (1977): “os tratados do século XVIII, instituições, aforismos, nosologias encerravam o saber médico em um espaço restrito: o quadro formado podia não se completar nos detalhes ou, estar em desordem em alguns pontos; em sua forma geral, era exaustivo e fechado” (p. 31).

origem e o resultado último: o que torna possível na raiz um saber médico racional e certo, e aquilo para o qual ele sempre deve avançar através do que oculta da vista” (Foucault, 1977, p. 08). Nessa relação entre o dizível e visível, constante na medicina do século XIX, “quem desejar conhecer a doença deve subtrair o indivíduo com suas qualidades particulares” (Foucault, 1977, p. 14). Isso implica em um condicionamento da subjetividade e do corpo do doente a um saber científico. É possível verificar algo semelhante na classificação dos desvios comportamentais dos DSMs, uma vez que não basta a existência uma formação discursiva sobre um determinado comportamento, é preciso do outro lado, que o olhar (percepção) do Psiquiatra, do Psicólogo atuem na identificação dessas formações. É na convergência entre a dizibilidade (discurso dos DSMs), a visibilidade (manifestação comportamental) e o poder (legitimidade do médico ou do psicólogo) que a subjetividade do doente se constitui.

Essas transformações na relação entre sujeito, corpo e doença não se restringem ao campo do saber ou da linguagem, como também se estendem ao campo do espaço. Se na França do século XVIII, o hospital foi alvo de uma série de críticas pelo fato de trazer muitos gastos ao Estado, no século XIX ele passa a integrar uma série de novas experiências no campo da medicina; é em meio a essas práticas que surge a chama medicina clínica. Enquanto a medicina tradicional concebia a doença a partir de um caráter abstrato, opaco, a medicina clínica propunha um constante “olhar” sob o doente, a fim de estabelecer o tipo de intervenção a ser feita. “Para que a experiência clínica fosse possível... foi preciso toda uma reorganização do campo hospitalar, uma nova definição do estatuto do doente na sociedade e a instauração de uma determinada relação entre a assistência e a experiência, os socorros e o saber: foi preciso situar o doente em um espaço coletivo e homogêneo” (Foucault, 1977, p. 226).

Inspirada pelo pensamento do filósofo grego Hipócrates¹⁹ (480-377 a.C.), a medicina clínica aparece no final do século XVIII como um preceito exclusivamente pedagógico, que centra na percepção o mote de sua análise. Por tal proposta, o médico não poderia analisar o doente a partir de um quadro estritamente abstrato, ao contrário, ele deveria analisar as manifestações corpóreas, buscando primeiramente observá-las, decifrá-las, para então formar um quadro nosológico²⁰. Nesse sentido, “a clínica aparece para a experiência do médico como um novo perfil do perceptível e do enunciável” (Foucault, 1977, p. XVII). Em outros termos,

¹⁹ *Hipócrates de Cós* foi um pensador, geógrafo e médico grego que é tido como o primeiro pensador a conceber a medicina enquanto uma profissão; ao longo de sua vida, o filósofo empreendeu uma série de descrições clínicas sobre diversas doenças. Além disso, ele propõe que a prática médica se desenvolva a partir da análise dos corpos dos indivíduos.

²⁰ Nosologia refere-se ao ramo da medicina que estuda e classifica as doenças (Houaiss, 2005).

além do médico ser o “sujeito decifrador”, responsável por dizer a verdade do doente, ele recorre primeiramente ao olhar e à percepção para posteriormente relacioná-los ao quadro de saberes do campo médico; definindo assim aproximações, parentescos e consequentes formas de intervenções (Foucault, 1963, p. 155).

Ao tratar da articulação dos saberes médicos com as doenças, Foucault discute a relação entre a anatomia e a clínica. Para o pensador, “a anatomia e clínica não têm o mesmo espírito. Assim, para que no interior da clínica estes saberes [se relacionem] será preciso uma mutua reorganização” (Foucault, 1977, p. 144). O grande problema dessa relação está na proeminência que a anatomia clássica dá ao quadro classificatório das doenças, o que seria antagônico ao preceito fundamental da medicina clínica. A partir disso, “o método da nova anatomia é, como o da clínica, a análise: mas uma análise separada de seu suporte linguístico” (p. 150). Trata-se de analisar os cadáveres à margem da percepção que se tem dos vivos, ou seja, complementar as notas das afecções corpóreas dos vivos com análise dos órgãos dos mortos, a fim de fazer “desaparecer a obscuridade que apenas a observação não pudera dissipar” (p. 168).

Ao tratar da relação entre a morte e a anatomia clínica, Foucault (1977) aduz que “a estrutura perceptiva e epistemológica que fundamenta a anatomia clínica, e toda a medicina que dela deriva, é a da invisível visibilidade” (p. 190); isso significa que por mais que a análise e o olhar sejam os pontos fundamentais da anatomia clínica, ela intimamente se relaciona com a morte, com o invisível. O que resta de visibilidade desse invisível é a frágil materialidade do corpo.

1.2.1 O corpo entre o visível e o enunciável: considerações sobre o corpo em *Nascimento da clínica* (1963)

Sobre o corpo, pode-se dizer que ele compõe a obra de 1963 de maneira decisiva, uma vez que analisar a constituição da medicina enquanto campo científico implica em dar destaque a um de seus principais objetos: o corpo. Como a discursividade e a visibilidade²¹ são elementos preponderantes ao desenvolvimento da obra, a análise do corpo não poderia passar ao largo dessa dupla abordagem metodológica.

²¹ De acordo com Deleuze (1988), em *Nascimento da clínica* (1963/1977), Foucault (1977) mostra como a clínica e a anatomia patológica “acarretam distribuições variáveis entre o visível e o enunciável” (p. 58).

Em *Nascimento da clínica* (1963/1977), o corpo, como espaço de origem e repartição de uma doença, possui sim sua materialidade, sua solidez, sua visibilidade²², mas não só isso, de acordo com Foucault (1977), este é somente um dos aspectos com a qual o corpo lida com a doença. Outro aspecto decisivo certamente seria o histórico, uma vez que “a consciência exata do corpo da doença com o corpo do homem doente é um dado histórico e transitório” (p. 01). Nesse sentido, os saberes legitimados em uma época são determinantes para enunciar uma dada manifestação corpórea, classificando-a, representando-a e tomando a mesma como verdadeira. Isso mostra como não possível prescindir da materialidade do corpo para representar uma enfermidade. De acordo com Foucault (1977):

A doença, referenciável no quadro, aparece através do corpo. Neste, ela encontra um espaço cuja configuração é inteiramente diferente: o dos volumes; das massas. Suas regras definem as formas visíveis que o mal assume em um organismo doente: O modo como ele aí se reparte, se manifesta, progride alterando os sólidos, os movimentos ou as funções, provoca lesões visíveis na autópsia, desencadeia, em um ponto ou outro, o jogo dos sintomas, provoca reações e, com isso, se orienta para uma saída fatal ou favorável (p. 09).

O excerto mostra como o duplo aspecto citado é relevante na referida abordagem foucaultiana. Como já exposto, não é possível concebê-lo fora da abordagem histórica proposta por Foucault. Ao discorrer sobre a visibilidade, por exemplo, o pensador (1977, p. XII) mostra como no final do século XVIII “ver consiste em deixar a experiência em sua maior opacidade corpórea; o sólido, o obscuro, a densidade das coisas encerradas em si próprias tem poderes de verdade que não provem da luz, mas da lentidão do olhar que os percorre, contorna e, pouco a pouco, os penetra, conferindo-lhes apenas sua própria clareza”. Essa visibilidade mais opaca torna-se mais clara e direta no século XIX, quando alguns campos do saber — como a medicina — adquirem um caráter mais cientificista. Essa diferenciação é importante para o filósofo francês, para mostrar como a visibilidade também está submetida às partilhas históricas. Nesse sentido, a forma como um Psiquiatra vê os desvios comportamentais hoje não é mesma da década de 1950, por exemplo, quando a homossexualidade era entendida como um desvio comportamental, previsto inclusive no primeiro DSM (1952) como “distúrbio de orientação sexual”.

Sobretudo a partir do século XIX, “não apenas mudaram o nome das doenças e o agrupamento dos sintomas; variaram também os códigos perceptivos fundamentais que se

²² É preponderante ressaltar que visibilidade não se confunde com materialidade. De acordo com Peter Pal Pelbart (1989, p. 131) “visibilidade não diz respeito só a vista, mas ao conjunto de experiências perceptivas, às ações e paixões e reações, complexos multissensoriais que vêm a luz sob um modo específico, segundo um regime de luminosidade analisável”.

aplicavam ao corpo dos doentes”, ou seja, não somente o elemento discursivo estava sujeito à ação do tempo, mas “todo um sistema de orientação do olhar” também ficou exposto a essa ação (Foucault, 1977, p. 59).

Na relação entre corpo e doença, com as mudanças epistemológicas do referido período, a doença deixou de ser um aspecto meramente externo, “com formas e deformações... [a partir disso] não se trata de uma espécie patológica inserindo-se no corpo onde é possível; é o próprio corpo tornando-se doente” (Foucault, 1977, p. 155). O discurso do saber médico realça esse corpo, faz dele organismo e não apenas matéria; atribui-lhe profundidade, compõe com o olhar uma trama mista na qual ouvido e o tato se acrescentam a vista (p. 221; p. 186). Quanto à doença, “ela se torna exaustivamente legível, aberta sem resíduos a dissecação soberana da linguagem e do olhar” (p. 227).

Essa legibilidade abre um espaço de contato entre o saber médico e a morte; é epistemologicamente em contato com ela que se funda este saber científico no campo médico. “É, sem dúvida, decisivo para a nossa cultura que o primeiro discurso científico enunciado por ela sobre o indivíduo tenha tido que passar por este momento da morte” (Foucault, 1977, p. 227). Nesse sentido, tomar a morte como via de saber de um campo científico implica em expor ao indivíduo sua própria precariedade enquanto espécie: “a morte permite ver, em um espaço articulado pela linguagem, a profusão dos corpos e sua ordem simples” (p. 227).

Essa abordagem sobre a morte marca o desfecho de *Nascimento da clínica* (1963/1977), uma obra na qual o corpo está margeada entre o visível e pelo enunciável. O corpo é a princípio tomado como materialidade, e em seguida como visibilidade, assim como também é discurso.

A arqueologia do olhar, que como já dissemos será posteriormente renegada por Michel Foucault, marca a coexistência dessa dupla abordagem, sem subordinação de uma a outra. “Do princípio ao fim da obra, as visibilidades permanecerão irreduzíveis aos enunciados” (Deleuze, 1988, p. 59). Como veremos adiante, se em obras futuras, é possível pensar um corpo mais próxima do discurso, aqui essa redução ou aproximação ainda não está posta. Em *Nascimento da clínica* (1963/1977), o corpo é a imbricação entre discurso e olhar na história; é produto epistemológico dessa relação; é verdade que se diz e que se vê, assim como a morte é partilha dos discursos uma época, mas não só deles, como dos olhares também.

A seguir apresentar-se-á o primeiro passo metodológico de Foucault em busca da primazia do discurso. Em observância a nosso *corpus*, o entendimento de um corpo-discurso não significa a recusa de sua materialidade, apenas o ressaltado de uma dizibilidade.

1.3 ENTRE AS PALAVRAS E AS COISAS, O HOMEM

Publicada em uma época marcada pelo apogeu do pensamento estruturalista²³, *As palavras e as coisas* (1966/2000) problematiza as chamadas ciências do homem, discutindo a relação entre objeto e discurso — coisa e palavra — em alguns períodos históricos fundamentais. Notadamente analítica, sem deixar de ser também descritiva e histórica, a obra analisa como essa relação se deu no campo do saberes humanos em três principais momentos históricos: a Renascença, a Época Clássica e a Modernidade.

Ao mesmo tempo em que suscita a problemática citada, o título dialoga com um excerto clássico de Merleau-Ponty que inaugura a obra *Fenomenologia da Percepção* (1999). De acordo com Merleau-Ponty (1999) é “no silêncio da consciência originária, [que] vemos aparecer não apenas aquilo que as palavras querem dizer, mas ainda aquilo que as coisas querem dizer, o núcleo de significação primário em torno do qual se organizam os atos de denominação e de expressão” (p. 12). Ao contrário de Merleau-Ponty (1999), Foucault não acredita que as coisas possam ser o núcleo central da expressão²⁴, se assim o fossem o discurso restaria neutralizado, seria mero “signo de outra coisa”, lidar com ele seria buscar aquilo se encontra “silenciosamente aquém”, quando o intuito seria outro: “de mantê-lo na sua consistência, de fazê-lo surgir na complexidade que lhe é própria” (Foucault, 2008, p. 53). É justamente por meio do discurso que Foucault busca “desconstruir uma razão de síntese transcendental”, ou seja, ao invés do “há consciência dir-se-ia há linguagem” [tradução nossa] (Bratu, 2000, pp.28-29).

A noção do corpo que aparece nas obras foucaultianas também não se coaduna com tal preceito fenomenológico. Embora a reflexão sobre o corpo em *As palavras e as coisas* (1966/2000) não seja tão constante quanto em *Nascimento da Clínica* (1963/1977), ela pode ser extraída da obra para ilustrar a análise foucaultiana sobre os períodos históricos citados. No entanto, antes de suscitar as análises que podem ser depreendidas sobre o corpo na obra, é preciso apresentar o modo como a reflexão foucaultiana se dá na mesma, para que o entendimento sobre o corpo não fique comprometido.

²³ “O estruturalismo é um método que espacializa uma época, sistematizando suas principais características em um quadro, e pensa a história como a passagem de um quadro a outro” (BILLOUET, 2003, p. 70).

²⁴ “Foucault abandona a fenomenologia transcendental e a existência... contrariamente a Husserl e Merleau-Ponty, não considera a sujeição do discurso aos objetos, que lhe são anteriores, algo que necessite ser fundamentado” (DREYFUS & RABINOW, 1995, p.56).

1.3.1 O homem, a arqueologia e as epistemes

Muito mais importante que o corpo, em *As palavras e as coisas* (1966/2000), a análise sobre o homem ganha papel central. Como afirma Furlan (2009), não se trata da constituição de “um discurso geral sobre o homem” (p. 118), mas de um movimento de problematização de nossos saberes, “sob a perspectiva da vivência das representações” (p. 110). Assim como outros objetos foucaultianos — como a loucura e a doença — o entendimento do que é homem não poderia passar ao largo da história. Para o pensador, também é o homem fruto da imbricação de saberes que ocorrem ao longo do tempo (Foucault, 2000, p. 535).

Como já dito anteriormente, a tarefa foucaultiana é desconstruir esse produto histórico; desmistificá-lo; fazê-lo acordar de um longo sono antropológico por meio de um método que ganha destaque na obra: a arqueologia. Para Bratu (2000), “a tarefa da arqueologia seria restituir a multiplicidade de condições objetivas de formação dos textos” [tradução nossa] (p. 36).

É por meio de uma arqueologia, não mais do olhar, da percepção ou do ser, mas dos saberes e da linguagem, que é possível compreender como vários sentidos sobre o homem foram partilhados na sociedade ocidental ao longo do tempo. Como já aludimos, o recorte temporal para se perceber tal construção se divide em três períodos fundamentais: o Renascimento, a Era Clássica e a Modernidade. É no limiar desses dois primeiros períodos históricos que surge a ideia de representação, assim como é também na passagem para modernidade que emerge a noção de homem tão propalada desde então (Billouet, 2003, p. 63).

Para ilustrar essa primeira passagem, Foucault (2000) cita como exemplo a obra *Las Meninas* (1656) do pintor espanhol Diego Velázquez (1599-1660). A obra (fig. 1) mostra uma 7tela posta às avessas ao olhar do expectador; um pintor — que representaria o próprio Velázquez — pronto para executar sua obra; e nove pessoas que comporiam a família e os empregados: os expectadores daqueles que seriam o objeto do ato de pintar, o rei Felipe IV e sua esposa Mariana de Austria — que por sinal, só aparecem refletidos em um espelho ao fundo da pintura. Para Foucault (2000), a obra marca a representação daquele que representa e não, mormente do representado. Ou seja, na obra:

A representação é representada em cada um de seus momentos: pintor, palheta, grande superfície escura da tela virada, quadros pendurados na parede, espectadores que olham e que são, por sua vez, enquadrados por aqueles que os olham; enfim, no centro, no coração da representação, o mais próximo do que é essencial, o espelho que mostra o que é representado mas como um reflexo tão longínquo, tão imerso num espaço irreal, tão estranho a todos os olhares que se voltam para outras partes, que não é mais do que a mais frágil reduplicação da representação (p. 423).

Figura 1 – *Las meninas* de Velasquez

Fonte: Velasquez, D. (1656). *Las meninas*. Recuperado de <https://pt.wikipedia.org/wiki/As_Meninas_%28Vel%C3%A1zquez%29#/media/File:Las_Meninas,_by_Diego_Vel%C3%A1zquez,_from_Prado_in_Google_Earth.jpg> em 18 de junho de 2015.

Na pintura (fig. 1), aquele que seria, a princípio, o representado pelo ato do pintor — o rei — está praticamente ausente, ou restrito a um mero reflexo no espelho. Para Foucault (2000) essa ausência não implica em lacuna, uma vez que ela é suprida pelo próprio pintor e pelas personagens. O próprio título faz alusão a essa inversão, ou seja, refere-se às “meninas”, ou à “família de Felipe IV”. O mais curioso é que, para o pensador, essa presença, essa visibilidade é ambígua, pois faz delas as figuras mais frágeis que, ao mesmo tempo em que

ordenam, são as figuras mais exposta da obra, é somente no entorno delas que se ocorre a representação. Em outros termos, elas estão ali, postas,

explicitadas, contudo não são o ponto central que os espectadores buscam. Simbolicamente, essa centralidade estaria mais próxima da imagem do soberano e sua esposa, refletidos no espelho, do que das mesmas.

Outro entendimento possível é o diálogo que a obra possibilita com o “fora”, conosco enquanto espectadores. Isso ocorre porque “no quadro o pintor está olhando para um espaço onde nós, espectadores nos situamos” (Dreyfus & Rabinow, 1995, p. 25). Nesse sentido, “no momento em que colocam o espectador no campo de seu olhar, os olhos do pintor captam-no, constroem-no a entrar no quadro, designam-lhe um lugar ao mesmo tempo privilegiado

e obrigatório, apropriam-se de sua luminosa e visível espécie e a projetam sobre a superfície inacessível da tela virada” (Foucault, 2000, p. 05).

Tomar o espectador enquanto participante de uma obra significa perceber a representação em seu aspecto mais puro, em termos foucaultianos (2000, p. 21 e p. 423) trata-se da representação enquanto “pura representação”; eis o porquê de Foucault ter iniciado *As palavras e as coisas* (1966/2000) pela análise de *Las meninas*. A obra de Velázquez, pela forma como está disposta e organizada, traduz as funções da representação, isto é, apresenta ao mesmo tempo: o pintor enquanto produtor da representação; os modelos e seus olhares como o objeto representado; e por fim o espectador, que revela ou ao menos possibilita a presença da visão da representação (Dreyfus & Rabinow, 1995, p. 27).

Como um todo, a pintura²⁵ (fig. 1) serve para “tematizar a estrutura do saber na Época Clássica” (Dreyfus & Rabinow, 1995, p. 21), mostrando como se dá o aparecimento dessa forma de relacionar palavra e coisa, na qual o sujeito deve estar presente, entremeando a relação. Como veremos, não se trata ainda da modernidade ou da separação completa entre signo e matéria, mas estas instabilidades, de certo modo, já prenunciam “o aparecimento do homem” (p. 23). Compreender o corpo a partir dessa leitura inicial da obra implica notar a noção de episteme e o modo como Foucault a aborda na obra.

De acordo com Revel (2005, p. 41), é possível entender uma episteme como um “conjunto de relações que [associa] tipos [discursivos em contextos] históricos”. Em outros termos, trata-se de um fenômeno no campo do saber “onde os conhecimentos, encarados fora de qualquer critério referente a seu valor racional ou a suas formas objetivas, enraízam sua positividade e manifestam assim uma história” (Foucault, 2000, p. XVII).

Por meio do método arqueológico, Foucault (2000) determina três epistemes fundamentais: do Renascimento, da Idade Clássica e da Modernidade. O Renascimento “detinha-se diante do fato bruto de que havia linguagem”, e que esta representava plenamente ou espelhava o mundo. Em termos foucaultianos (2000):

Na espessura do mundo, um grafismo misturado às coisas ou correndo por sob elas; siglas depositadas nos manuscritos ou nas folhas dos livros. E todas essas marcas insistentes demandavam uma linguagem segunda — a do comentário, da exegese, da erudição — para fazer falar e tornar enfim móvel a linguagem que nelas dormitava (p. 107).

²⁵ “Talvez haja, neste quadro de Velásquez, como que a representação da representação clássica e a definição do espaço que ela abre. Com efeito, ela intenta representar-se a si mesma em todos os seus elementos, com suas imagens, os olhares aos quais ela oferece, os rostos que torna visíveis, os gestos que a fazem nascer” (Foucault, 2000, p. 19).

O excerto mostra como na episteme do século XVI havia uma similitude entre palavra e coisa representada, ou seja, elas se apresentavam praticamente juntas, coladas, indissociáveis; à espera de outra linguagem que as traduzisse, as decifrasse. Nesse contexto de similitudes, a representação aparecia como uma mera repetição: “teatro da vida, ou espelho do mundo, tal era o título de toda linguagem, sua maneira de anunciar-se e de formular seu direito de falar” (Foucault, 2000, p. 22).

Se a episteme renascentista é abordada a partir de seus traços de semelhança e similitude, por sua vez, a episteme da Idade Clássica é tomada como a expressão da representação. Mais que isso, para Foucault (2000, p. 58), ela representa “a primeira etapa de uma disposição a qual ainda estamos presos”, na qual as palavras e coisas não andam mais juntas, os signos demandam uma constante significação, e o ser da linguagem tornou-se monótono, primitivo, posto em uma dispersão infinita (p. 58).

Além dessa alteração na relação palavra e coisa e sua implicação com o ser da linguagem, a Idade Clássica trouxe uma mudança no padrão do sistema de signos. Do estoicismo até o Renascimento, esse padrão era ternário, ou seja, constituía-se por um significante, um significado e um contexto. Embora ternária em seu conteúdo, essa relação se dava no processo de significação de forma única, ou seja, o contexto dava suporte para que um significante se encontrasse com o significado de forma direta. A partir da época clássica essa relação torna-se binária, ou seja, constituída por significante e significado. A relação de interdependência entre contexto — mundo — e linguagem se desfaz, criando um hiato entre significante e significado: “a partir do século XVII, perguntar-se-á como um signo pode estar ligado àquilo que ele significa. Questão à qual a idade clássica responderá pela análise da representação; e à qual o pensamento moderno responderá pela análise do sentido e da significação” (Foucault, 2000, p. 59).

Como exemplo dessa busca moderna pela significação, Foucault (2000, p. 62) cita a obra *Dom Quixote* de Miguel de Cervantes, que não propriamente é uma obra da modernidade, mas que, de certo modo, antecipa alguns traços modernos. A princípio, a obra de Cervantes pode ser entendida como uma busca pela decifração do mundo, um diálogo com “jogos antigos da semelhança e dos signos”. Embora o mote de Quixote seja “transformar a realidade em signo”, ainda assim não é possível reduzi-la à episteme renascentista. Ao longo da obra, “a magia, que permitia a decifração do mundo descobrindo as semelhanças secretas sob os signos, não serve mais senão para explicar de modo delirante por que as analogias são sempre frustradas” (p. 66). A partir de então, palavras e coisas não se assemelham mais, e a razão é evidente: a partir de certo momento de seu desenvolvimento a obra não opera mais

pela busca de similitudes, mas das diferenças. Sua relação com a realidade passa ao largo da materialidade contextual para fixar-se no interior das palavras. Em termos foucaultianos, “a verdade de Dom Quixote não está na relação das palavras com o mundo, mas nessa tênue e constante relação que as marcas verbais tecem de si para si mesmas” (pp. 65-66).

Esse autorreferenciamento das palavras, intermediado pela percepção humana, marca de forma substancial a episteme moderna. “Os últimos anos do século XVIII são rompidos por uma descontinuidade simétrica àquela que, no começo do século XVII, cindira o pensamento do Renascimento... esse quadro agora vai por sua vez desfazer-se, alojando-se o saber num espaço novo”: da modernidade e do homem (p. 297).

1.3.2 A modernidade, seus duplos e episteme contemporânea

Por meio das mudanças epistemológicas que ocorreram no final do século XVIII, a representação — marca da episteme clássica — “tornou-se, de súbito, opaca”, isto é, a relação entre palavra e coisa que ocorria de forma linear, por meio da representação, ou do conhecimento, passa a demandar uma intervenção humana, um processo interpretativo e uma nova busca dos sentidos (Dreyfus & Rabinow, 1995, p. 29). Como consequência dessa nova demanda epistemológica, diversas áreas do saber se modificam: a gramática dá lugar à filologia; a história natural à biologia; e a análise das riquezas à economia. De acordo com Lebrun (1985) trata-se de uma mudança na própria abordagem dos objetos que, “desligados da representação”, agora se constituem da seguinte maneira: “vida (para a biologia), a linguagem (para a filologia), o trabalho (para a economia política)” (p. 09).

É importante dizer que “filologia, biologia e economia política se constituem não no lugar da Gramática geral, da História natural e da Análise das riquezas, mas lá onde esses saberes não existiam, no espaço que deixavam em branco, na profundidade do sulco que separava seus grandes segmentos teóricos e que o rumor do contínuo ontológico preenchia” (Foucault, 2000, p. 285).

A filologia ocupa esse lugar no campo da linguagem a partir do momento em que ela deixa de ser entendida como um produto, como o nível de conhecimento de um povo e passa a ser entendida como uma manifestação que dá vida ao homem e a sua coletividade (Billouet, 2003, pp. 73-74). Não se trata de “buscar as funções representativas do discurso”, mas “suas constantes morfológicas submetidas [ao homem e sua] história” (Foucault, 2000, p. 285). Os

trabalhos de Franz Bopp (1791-1835) certamente contribuíram para o desenvolvimento dessa perspectiva no campo da linguagem. O que Bopp fez para a linguagem, David Ricardo (1772-1823) e Georges Cuvier (1769-1832) fizeram respectivamente para economia e a biologia (p. 346).

Ricardo atribui um novo entendimento à noção de trabalho, se para o filósofo Adam Smith (1723-1790), a noção de trabalho estava associada à representação, ou seja, todo trabalho representa “uma constante”, certa quantidade de uma mercadoria, assim como toda mercadoria representa certa quantidade de trabalho; para Ricardo, a relação entre trabalho e mercadoria seria mais complexa, pois envolveria uma atribuição de valor, tomada não como signo, mas como produto de toda uma rede de circulação e distribuição. Dito de outro modo, para Ricardo o trabalho não possui um valor fixo, constante e permutável em qualquer situação, mas o valor do trabalho é fruto de toda uma série de condições de produção, que determinariam ou aferiam sua valoração. Em suma, a teoria da produção deveria sempre preceder a da circulação (Foucault, 2000, pp. 348-350).

Do mesmo modo que Ricardo pensava as riquezas a partir de aspectos históricos que não poderiam ser ignorados no processo de análise, Cuvier se libertou da função taxinômica²⁶, o que trouxe a possibilidade de pensar o ser vivo a partir “das condições de vida, permitindo-lhe ter uma história”. Se para o saber clássico os órgãos dos seres vivos se definiam por sua estrutura e função, a partir dos trabalhos de Cuvier, a função torna-se o elemento mais relevante a ser observado. A representação do órgão por meio de sua estrutura, seu formato, e suas peculiaridades sistêmicas são postas de lado em nome de suas funções de existência, percebida por meio da profundidade da vida dos seres (Billouet, 2003, p.75).

Os trabalhos de Bopp, Ricardo e Cuvier utilizados por Foucault (2000) para evidenciar a episteme moderna certamente não são os únicos do período que apresentam tais características, contudo são abordados pelo pensador por sua relevância no campo dos saberes; pelo fato de romperem com a ordem da representação.

Outro importante componente que marca a crise moderna das representações está dado no fator tempo. A partir do século XIX, com o enfraquecimento da teoria da representação, “uma historicidade profunda penetra no coração das coisas, isola-as e as define na sua coerência própria, impõe-lhes formas de ordem que são implicadas pela continuidade do

²⁶ Taxinomia ou taxonomia diz respeito à “ciência que lida com a descrição, identificação e classificação dos organismos, individualmente ou em grupo, quer englobando todos os grupos (biotaxonomia), quer se especializando em algum deles, como ocorre no caso da fitotaxonomia e da zootaxonomia (HOUAISS, 2009). Dizer que Georges Cuvier se libertou da função taxinômica, significa dizer que ele não se ateve à necessidade de classificação dos seres vivos, que era prática corrente na história natural até o final do século XVIII.

tempo” (Foucault, 2000, p. XX). A introdução epistemológica desse tempo histórico tem implicação direta na constituição dos saberes, como consequência desse processo: “a análise das trocas e da moeda cede lugar ao estudo da produção, a do organismo toma dianteira sobre a pesquisa dos caracteres taxinômicos; e, sobretudo, a linguagem perde seu lugar privilegiado e torna-se, por sua vez, uma figura da história coerente com a espessura de seu passado” (Ibid.).

Essa penetração do “fator tempo” nos campos do saber, marca da episteme moderna, mostra que esse saber não mais se constitui “ao modo do quadro, mas ao da série, do encadeamento e do devir”; por conseguinte:

...o tempo dos calendários poderá certamente continuar; mas será como que vazio, pois a historicidade se terá superposto exatamente à essência humana. O escoar do devir, com todos os seus recursos de drama, de olvido, de alienação, será captado numa finitude antropológica que aí encontra em troca sua manifestação iluminada. A finitude com sua verdade se dá no tempo; e, desde logo, o tempo é finito. O grande devaneio de um termo da História é a utopia dos pensamentos causais, como o sonho das origens era a utopia dos pensamentos classificadores (Foucault, 2000, p. 360).

A partir do momento em que o saber moderno deixa o quadro, a representação e toma o homem como sujeito e objeto do saber, ele também se expõe a uma série fissuras ou paradoxos temporais derivados desse processo. Não existe mais a segurança de um “*Cogito ergo sum*”, ou a equivalência entre pensamento e existência; “a finitude se dá no tempo”; e “desde logo, o tempo é finito” (Foucault, 2000, p. 360). São esses paradoxos que são chamados por Foucault de duplos.

O primeiro dos duplos abordados por Foucault (2000) é o empírico-transcendental, traço fundamental da chamada analítica da finitude. Em *As palavras e as coisas* (1966/2000), Foucault não explicita (Noto, 2011) quais autores ou correntes filosóficas formariam essa analítica²⁷, apenas diz que é a partir dela que “o ser do homem poderá fundar [em sua positividade] todas as formas que lhe indicam que ele não é infinito” (Foucault, op. cit., p. 433). Em outras palavras, trata-se de buscar o aspecto fundante ou transcendental do homem em sua própria empiricidade, o que para Foucault (2000) seria um grande paradoxo e um traço fundamental do pensamento moderno. Dito em termos foucaulianos:

O que há de particular nessas análises é que [elas] podem dispensar todo recurso a uma analítica (ou a uma teoria do sujeito) [e] repousar apenas sobre si mesmas, já que são os próprios conteúdos que funcionam como reflexão transcendental. Mas, de fato, a busca de uma natureza ou de uma história do conhecimento, no movimento em que ela restringe a dimensão própria da crítica aos conteúdos de um

²⁷ Ao que tudo indica essa forma de pensar estaria mais próxima de Immanuel Kant na modernidade e, por conseguinte, do pensamento fenomenológico na contemporaneidade (Dreyfus & Rabinow, 1995, p. 33).

conhecimento empírico, supõe o uso de uma certa crítica. **Crítica que não é o exercício de uma reflexão pura**, mas o resultado de uma série de divisões mais ou menos obscuras [grifo nosso] (p. 439).

O excerto foucaultiano faz menção à Crítica kantiana e sugere que ela não estaria relacionada a uma razão pura, mas a aspectos obscuros. Segundo Foucault (2000), essa obscuridade resultaria do fato da crítica buscar uma verdade em discurso ambíguo que: ou deveria pautar-se por uma verdade empírica dos objetos — e nesse caso ter-se-ia uma abordagem positivista; ou por um discurso escatológico, dado de antemão, cuja verdade objetiva seria proveniente do discurso sobre o homem (p. 441).

Outro problema da analítica estaria no fato dela tentar resolver a ambiguidade citada por meio da análise do vivido. Este seria “o espaço onde todos os conteúdos empíricos são dados à experiência; e também a forma originária que os torna em geral possíveis e designa seu enraizamento primeiro” e por isso também se apresentaria como paradoxal, uma vez que o vivido representa tanto os conteúdos empíricos quanto as formas originárias; tanto a cultura quanto a natureza; tanto a linguagem quanto a matéria; elementos que se entrecruzam e se conciliam sem se definir (Foucault, 2000, p. 443).

Um segundo paradoxo apontado por Foucault, refere-se ao duplo cogito e impensado. O fato do homem “ser no mundo” a partir do duplo empírico-transcendental impede que ele esteja submetido aos ditames de um cogito cartesiano. Pelo fato dessa sujeição e relação não ser possível, o homem fica suscetível ao desconhecido, isto é, ao não se vincular à soberania de um Cogito, ele se expõe àquilo que o escapa. O problema dessa falta é saber como é possível que o homem possua seus juízos, seja sujeito de linguagem a partir de um sistema que lhe escapa. A solução da modernidade para esse impasse seria ressignificar o Cogito cartesiano, transmutando a função de “descoberta iluminadora” do “eu penso” para uma interrogação imanente do “eu sou”. Contudo, essa interrogação imanente ao ser, pautada no vivido, não conseguiria se realizar “sem ramificar o ser do pensamento até na nervura inerte do que não pensa” (Foucault, 2000, pp. 446-447). Com isso, “instaura-se uma forma de reflexão, bastante afastada do cartesianismo e da análise kantiana, em que está em questão, pela primeira vez, o ser do homem, nessa dimensão segundo a qual o pensamento se dirige ao impensado e com ele se articula” (p. 447). Essa forma de pensar, em geral propalada pelos fenomenólogos, traz duas consequências imediatas: a primeira seria a relação entre empírico e impensado, sendo o primeiro providente da descrição fenomenológica do vivido, e o impensado proveniente da ontologia do “eu sou”; uma segunda consequência seria a relação do homem com impensado, que marca todo século XIX, e que mostra ao mesmo a existência de toda uma série possível de significados que simplesmente escapam a sua percepção.

Além dos paradoxos de se buscar o transcendental em um processo empírico e de se configurar enquanto sujeito de linguagem a partir de algo que escapa à percepção, um último duplo tratado por Foucault seria a relação entre origem e recuo da origem. Esse duplo surgiu quando a linguagem deixou de ser transparente, isto é, quando a linguagem deixou de ser um instrumento de decifração dos objetos, ela, por conseguinte, se afastou da origem dos mesmos. Assim, “pensava-se a origem da linguagem como a transparência entre a representação de uma coisa e a representação do grito, do som, da mímica (da linguagem de ação) que a acompanhava” (Foucault, 2000, p. 453). Com a modernidade, esse processo deixa de ser linear e torna-se mais complexo; a partir disso, essa busca pela origem deixa de ter sentido. O problema é que no século XIX surgiram algumas tentativas filosóficas de se retomar a busca pela origem, o que gerou um efeito contrário: ao se buscar restituir o domínio do originário, essas correntes de pensamento acabavam por se afastar do mesmo, resultando em projeto sempre incompleto. Somado aos outros dois paradoxos citados, esses duplos compõem decisivamente o homem da modernidade e um conjunto de saberes que toma o mesmo como centro.

Foucault cita os duplos da modernidade, a fim de mostrar como as ciências do homem se fundaram em aspectos epistemológicos completamente paradoxais. Segundo Furlan (2008), o surgimento das ciências do homem “estaria ligado à crise de representações que os sujeitos fazem de si mesmos e do mundo, como forma de conhecimento, de modo que as razões ou motivações dos atos podem ser outras e mesmo contrárias a essas que lhes são conscientes” (p. 28). Ao mesmo tempo em que suscita essa crise de representações, Foucault propõe uma forma de superá-la, libertando os campos do saber citados do sono antropológico a que se submetem desde a modernidade. Em última instância a solução dada por Foucault passa por três aspectos fundamentais: o primeiro seria recusar que haja um fundamento natural que constitua os objetos e os saberes, ou seja, tanto os objetos quanto os saberes são fruto de processo histórico; nesse processo, o jogo de linguagem teria um papel fundamental, pois seria responsável pela articulação dos saberes, sua organização e a consequente atribuição de legibilidade e legitimidade; o último aspecto proposto por Foucault seria um desdobramento dos anteriores, pois ao dizer que não existe um fundamento e que a verdade seria partilhada por meio de pactos linguísticos, não haveria mais possibilidade de se conceber uma ontologia²⁸ desse saber, o homem deixaria de ocupar o papel central nas referidas ciências

²⁸ “No heideggerianismo, a ontologia seria reflexão a respeito do sentido abrangente do ser, como aquilo que torna possível as múltiplas existências [Opõe-se à tradição metafísica que, em sua orientação teológica, teria transformado o ser em geral num mero ente com atributos divinos]” (HOUAISS, 2005).

para ser pensado enquanto uma posição, uma construção histórica em vias de desaparecer. Eis um dos traços que Foucault (2000) entende como marca da contemporaneidade: a incompatibilidade dos saberes com o homem. Segundo o pensador:

Dentre todas as mutações que afetaram o saber das coisas e de sua ordem... somente um, aquele que começou há um século e meio e que talvez esteja em via de se encerrar, deixou aparecer a figura do homem. E isso não constitui liberação de uma velha inquietude, passagem à consciência luminosa de uma preocupação milenar, acesso à objetividade do que, durante muito tempo, ficara preso em crenças ou em filosofias: foi o efeito de uma mudança nas disposições fundamentais do saber. O homem é uma invenção cuja recente data a arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente. E talvez o fim esteja próximo (p. 535).

O excerto evidencia a concepção histórica que Foucault dá ao homem, ou seja, para o pensador “o homem é uma figura do saber contemporâneo, efeito produzido pelas novas estruturas da episteme surgida no fim do século XVIII, presentes na Filologia, na Biologia e na Economia”. (Bruni, 1989, p. 199). O problema para Foucault é que esse “efeito... impede o pensamento de pensar ou que leva a saberes confusos, heteróclitos e incertos como são os saberes das modernas Ciências Humanas”. Diante disso, a solução apontada por Foucault “seguindo a fórmula nietzscheana da morte de Deus, [seria] a morte do Homem como condição da retomada do pensar e do saber que queira sair fora desta identidade que devora a alteridade” (p.199).

É evidente que essa “morte do homem” não implica necessariamente a ideia de que o sujeito, propriamente dito, não existiria. O problema que se apresenta para Foucault (2001a) é a “remissão teórica a um sujeito constituinte” (p. 1453). Ao recusar uma “teoria geral do sujeito”, Foucault entende a subjetividade como uma forma (Cardoso Junior, 2005b), proveniente da relação histórica com as práticas de saber, poder e de si. Diante dessa perspectiva, o que podemos notar na obra de 1966 é um duplo descentramento: tanto em relação ao Cogito, quanto em relação à consciência das Filosofias da Finitude (Cf. Furlan, 2009, pp. 104-107).

1.3.3 Considerações de um corpo sem homem

Após suscitar esses traços fundamentais de *As palavras e as coisas* (1966), resta-nos compreender o modo como o corpo pode ser entendida na obra e, principalmente, a partir

dela. Certamente esse final apocalíptico para o homem ressurre no entendimento do corpo, afinal o que seria do corpo sem o homem? A princípio, pode-se dizer que, como nas obras anteriores, o corpo certamente deve ser pensado a partir de uma perspectiva histórica. Mais que isso, nessa obra o corpo também deve ser entendido, em parte, de forma estrutural, ou seja, em consonância com as epistemes que possam ser depreendidas ao longo da história. No interior destas, o discurso ocuparia um papel fundamental: de articulação e organização dos objetos em forma de saber.

Como em obras anteriores, Foucault não concebe o corpo apenas em função de aspectos estritamente históricos ou epistemológicos, mas também leva em conta a positividade dos mesmos. Diferentemente de Merleau-Ponty, Foucault (2000) não vê problemas em utilizar a separação entre corpo e alma. Ao tratar da ideia de conveniência no século XVI, por exemplo, ele diz que a alma receberia os movimentos do corpo, que por sua vez seria alterado e corrompido pelas paixões da alma (p. 24). No processo de representação, o corpo seria a espessura externa de materialização ou reprodução do pensamento; a linguagem, por sua vez, seria a ação, aquilo que torna evidente o saber, enquanto o corpo a fala. Sobre essa relação entre natureza e cultura do corpo, Foucault (2000) aduz que:

O que a natureza permite é apenas que, nas diversas situações em que se encontra, o homem faça gestos; seu rosto é agitado por movimentos; ele emite gritos inarticulados — isto é, que não são desferidos nem com a língua nem com os lábios. Tudo isso não é ainda nem linguagem nem mesmo signo, mas efeito e sequência de nossa animalidade (p. 146).

Pela citação, fica evidente que o corpo possui uma animalidade inscrita, possui uma positividade. Ao longo do presente trabalho, essa animalidade será abordada de formas distintas: ora como “corpo-natureza” ou “força vital” para fazer alusão aos termos utilizados pelo pensador francês Stephane Haber (2006); ora como estrutura própria para referir-se a essa dimensão do corpo nos estudos ética.

No caso específico de *As palavras e as coisas* (1966/2000), o que o pensador nos mostra é que essa animalidade não está restrita em si, mas é partilhada em sociedade por meio dos saberes e dos jogos de linguagem. Em cada época ou — em termos foucaultianos — em cada episteme, esse corpo é pactuado de forma diferente; adquire uma discursividade própria, resultante da dinâmica dos saberes de seu tempo. Em uma dada episteme, nem tudo é linguagem, para Foucault, ela só é possível “quando de uma forma combinada, ela destaca de si um signo e se faz por ele representar” (Foucault, 2000, p. 147). Nesse sentido, o corpo é só discurso ao passo que é partilhado, posto na dinâmica dos saberes de uma época. Ao tratar do

corpo, o grande problema de *As palavras e as coisas* (1966/2000) não seria conceber o corpo a partir do discurso, mas pensá-lo a partir do fim do homem. Sobre historicidade do homem, Foucault (2000) afirma:

O homem não é o mais velho problema nem o mais constante que se tenha colocado ao saber humano. Tomando uma cronologia relativamente curta e um recorte geográfico restrito — a cultura europeia desde o século XVI — pode-se estar seguro de que o homem é aí uma invenção recente...

Nesse cenário em que a relação entre homem e campo epistemológico tornou-se problemática e insofismável, a passagem da episteme moderna para uma contemporânea, ou pós-moderna, implicaria na destituição do homem de seu posto privilegiado no campo dos saberes: sua posição enquanto sujeito constituinte dos saberes. A forma proposta por Foucault (2000) para fazer-nos acordar do “sono antropológico” sob o qual estaríamos submetidos, ou ainda, para desnudar o saber das “sujeições antropológicas” tem um ponto claro e que se torna ainda mais evidente na obra seguinte: o discurso (Dreyfus & Rabinow, 1995, p. 49). Dito de outro modo, a teoria discursiva, fundada no método arqueológico, seria a via proposta por Foucault para libertar o saber dos paradoxos da modernidade.²⁹

Pensar o corpo a partir dessa perspectiva implicaria, a princípio, em tomá-lo como um lugar historicamente situado; resultante da imbricação entre discursos e saberes de uma época; marcado pelos traços históricos de uma dada episteme. Em outros termos, o corpo ocuparia uma posição epistemológica, da qual resultariam formas de entendimento possíveis para uma determinada época. Com o fim do homem, o corpo seria tomado a partir dos traços estritamente discursivos, derivados de sua positividade e de sua empiricidade; deixando de lado seu aspecto transcendental e sua origem perdida. Em suma, a partir dessa inferência, poder-se-ia conceber o corpo enquanto uma positividade que é pactuada historicamente por meio de jogos discursivos. Desnudar esses pactos implicaria expor o corpo a seu aspecto mais frágil e temeroso: sua transitoriedade; ao mesmo tempo, a compreensão clara e evidente dessa transitoriedade poderia abrir espaço para se repensar todo corpo. Logo, a ideia de um limite para esse corpo, estaria dada na própria história, mais precisamente na descontinuidade que o acontecimento histórico apresenta³⁰.

²⁹ De acordo com Billouet (2003), “a arqueologia sugere com perguntas cuja possibilidade de serem formuladas abre certamente para um pensamento futuro, que o homem apareceu em supressão do Discurso, e que o presente retorno da linguagem talvez vá remetê-lo de volta” (p. 83).

³⁰ “O acontecimento não é um fato positivo, nem uma coisa, nem o efeito de uma causa que lhe é externa, o acontecimento é um complexo de relações, mais precisamente um composto de jogos de verdade, dispositivos de poder e normalização, e relações consigo” (Von Zuben, 2010, pp. 03-04). De acordo com Von Zuben (2010), é a partir das noções de acontecimento histórico e práticas de liberdade que a experiência limite é possível no pensamento foucaultiano (p. 189).

Para entendermos melhor como corpo e discurso se entrecruzariam no (ou a partir do) pensamento foucaultiano, é preciso analisar com mais afinco a forma como o autor desenvolve teoricamente seu método arqueológico.

1.4 O DISCURSO, O SABER E O CORPO

A Arqueologia do saber (1969/2009a), publicada em 1969, pode ser considerada uma obra formal porque, diferentemente das obras anteriores que são amplamente descritivas, ela se pauta pela revisão de alguns conceitos teóricos até então trabalhados pelo autor. Ao repensar sua teoria, Foucault (2009a) dialoga com uma série de críticas que foram endereçadas a sua obra. As principais críticas remontam ao marxismo da época e ao filósofo francês Jean-Paul Sartre (1905-1980). Para estes pensadores, o problema de *As palavras e as coisas* (1966/2000) estaria no fato de que ao problematizar a relação entre homem e saber, Foucault teria reduzido o sujeito e sua possibilidade de atuação política a nada. Isto é, ao dizer que o homem seria uma invenção moderna e que os saberes seriam produto da articulação entre os discursos de uma época, Foucault teria abreviado a possibilidade de um determinado sujeito alterar sua conjuntura e o rumo de sua história. Chamado de tecnocrata por estes opositores, Foucault teria formulado uma história a partir de “sucessivas camadas sem mobilidade, tornando impossível o engajamento [e a ação] revolucionário”. De acordo com Jean Paul Sartre (1966):

Uma tendência dominante, ao menos, porque o fenômeno não é geral: é a negação da história. O sucesso do último livro de Michel Foucault é característico. O que se encontra em *As palavras e as coisas*? Não é uma arqueologia das ciências humanas. O arqueólogo é algum que procura por vestígios de uma civilização desaparecida para tentar reconstruí-la... O que Foucault apresenta é uma geologia: uma série de camadas sobre um solo... Ele substitui o cinema por uma lanterna mágica, o movimento por uma sucessão de imobilidades [tradução e itálicos nossos] (p. 87).

O excerto sartriano descreve o tom das críticas marxistas que eram endereçadas ao autor e à obra. Das várias formas como Foucault era tratado, a mais comum era ser chamado de estruturalista. Diante dessas críticas, *A arqueologia do saber* (1969/2009a) surge não como uma retomada e descrição exata do que Foucault (2009a) fez nas obras anteriores, mas como uma espécie de revisão teórica, com “diversas correções e críticas internas” (p. 18). Em um primeiro balanço feito na introdução da obra, Foucault (2009a) reconhece que as análises

empreendidas em sua obra anterior, em razão da ausência de uma “balizagem teórica”, conduziram a uma totalidade cultural. Eis o ponto que Foucault busca suprir: o espaço teórico “branco” de onde ele fala.

Curiosamente, para nossa empresa, analisar essa obra não significa buscar um aspecto distinto do corpo em relação à obra anterior, mas, sobretudo complementar; finalidade que se apresenta análoga àquela intentada pelo pensador na obra de 1969. Nesse sentido, enquanto para Foucault (2009a) a explicitação do método arqueológico significaria uma tentativa de dar coerência a suas obras anteriores, para nós, trata-se de apresentar de forma mais pormenorizada como corpo e discurso podem se relacionar sob a via arqueológica. Até porque não há na obra uma referência específica ao corpo, salvo algumas alusões que o pensador faz à ideia de um “corpo do discurso” (“corpo de enunciados”), referindo-se aos componentes discursivos (Foucault, 2008, p. 28; 30).

Aliás, é no entorno do discurso que a obra se desenvolve; não o discurso percebido em termos peculiares e restritos, mas segundo suas grandes unidades, que Foucault (2009a) situa entre noções e os domínios (p. 153). É a partir da análise dessas unidades, que o autor poderia fazer emergir a especificidade e a contingência dos objetos analisados. Diante disso, cabe ao trabalho por ora analisá-las.

1.4.1 As noções, os domínios e as condições arqueológicas para um corpo-discurso

Se recorrermos ao dicionário (Houaiss, 2005) para definir “noção”, teríamos como resposta “conhecimento”, “ideia”, “conceito”; contudo em *A Arqueologia do Saber* (1969/2009a), Foucault (2009a) parece ir além dessas definições. O termo “noção” é entendido como um “conjunto de conceitos situados historicamente” (p. 216). Dentre as várias noções trabalhadas pelo autor na obra, destacamos três: “as formações discursivas, a positividade e o arquivo” (p. 153).

A formação discursiva seria um agrupamento de enunciados postos em um sistema de dispersão em relação a um conjunto de objetos ordenados e regulares (p. 43, p. 131). Segundo Foucault (2009a) esse sistema de dispersão não poderia ser reduzido a termos “carregados de condições” como “teoria”, “ciência”, “ideologia”; melhor seria utilizar palavras como: “objeto, modalidade de enunciação, conceito e escolha temática” (p. 43). Por conseguinte, pode-se dizer que “uma formação discursiva se define (pelo menos quanto a seus objetos) quando se puder estabelecer um conjunto semelhante; quando se puder mostrar como

qualquer objeto do discurso aí encontra seu lugar e sua lei de aparecimento” (p. 50). Nessa relação de enunciação e de trato com a formação, o sujeito não pode ser pensado de forma transcendental, tampouco como um sujeito psicológico; quem enuncia ocupa uma posição ou lugar dentro do discurso. Conforme Jean-Jacques Courtine (1981) uma formação discursiva “se constitui como uma interrogação sobre as condições históricas e discursivas, nas quais se constitui o sistema de saber” [tradução nossa] (p. 33); mais que isso, trata-se de formas de repartição que se colocam entre “a unidade e diversidade, entre a coerência e a heterogeneidade” [tradução nossa] (p. 40).

Pensar um corpo a partir do conceito de formação discursiva implica em primeiro lugar selecionar certos domínios a serem analisados, e posteriormente verificar se a partir desses domínios — tomados obviamente em lugares dispersos — seria possível encontrar uma regularidade na formação dos objetos (os corpos) (Cf. Foucault, 2009a, p. 72). Para tentar evitar uma abordagem totalizante, Foucault (2009a) ressalta que uma formação discursiva não pode abarcar todo o volume possível que se estabelece na formação dos objetos; ou seja, ao situar vários domínios possíveis sobre o “corpo”, e percebê-los a partir de uma regularidade a que alcinha de formação, não implica em eliminar outras possibilidades de enquadramento e delimitação do referido objeto (p. 74). Em outros termos, a formação “não desempenha o papel de uma figura que pára no tempo e o congela por décadas ou séculos, [ela apenas] determina uma regularidade própria de processos temporais, o princípio de articulação entre uma série de acontecimentos discursivos e outras séries de acontecimentos” (p. 83). O que é realmente importante em uma formação seria determinar as diferentes estratégias que circundam um domínio, em um determinado período de tempo. Esse talvez seja o primeiro passo das noções para se chegar a um discurso. O segundo passo seria perceber a positividade que atinge os domínios.

Não é possível pensar as noções que atingem um enunciado, em específico a noção formação discursiva, sem se pensar em positividade. “Analisar uma formação discursiva é, pois, tratar um conjunto de performances verbais, no nível dos enunciados e da forma de positividade que as caracteriza; ou mais sucintamente, é definir o tipo de positividade de um discurso” (Foucault, 2009a, p. 142). A positividade refere-se às relações de exterioridade que atingem certos domínios; trata-se do avesso à transcendentalidade e ao fundamento; trata-se da ode ao contingente, ao transitório. Na obra de 1969, a positividade é tratada como uma unidade que vai muito além dos livros e dos textos, mas que torna possível a comunicação entre eles. Em termos foucaultianos (2009a), trata-se da função de “*a priori* histórico”, ou seja, “uma condição de realidade para os enunciados” (p. 144). Obliterar essa noção

implicaria transformar o pensamento arqueológico em uma teoria analítica, onde tudo seria linguagem; o que para a análise do corpo implicaria negar seu aspecto mais evidente: sua especificidade histórica.

Conceber um corpo sem positividade seria o mesmo que retirá-lo do mundo, de sua historicidade, para pensá-lo em termos estritamente vagos e teóricos, dos quais nem seu aspecto utópico seria possível, uma vez que não haveria nem o referente histórico da materialidade; logo, o corpo seria um mero fato como outro qualquer, um mero referencial fático da linguagem, que não é imposto aos indivíduos, apenas é partilhado; em termos foucaultianos (2010), não haveria “topia para se transmutar em utopia” (p. 01). O aparecimento de uma nova positividade não implica na simples mudança no padrão linguístico, como por exemplo, a mudança de frase; trata-se de algo mais complexo. No nível dos acontecimentos histórico-discursivos, o desaparecimento de uma positividade e aparecimento de outra, implica uma série de transformações, das quais é possível citar: a transformação dos elementos em um sistema de formação, como as variações em taxas de desemprego (e.g.); as transformações nas relações de um sistema, como a mudança no campo perceptivo (v.g.); dentre outras alterações citadas por Foucault (2009a, p. 194).

É importante ressaltar que uma positividade, embora diga respeito à relação entre exterioridades, não se confunde com a materialidade, mas com a relação que esta desempenha no campo do saber ao exercer sua função de *a priori* histórico. Embora as positividades não se refiram por si só a formas de conhecimento, (Foucault, 2009a, p. 203), pode-se dizer que campos do saber como a filologia, a história e economia são entendidos por Foucault (2009a) como positividades, uma vez que apresentam relação com a exterioridade e seus domínios, expondo a relação entre os seres; sua estrutura visível; seus caracteres específicos; suas classificações, e estabelecendo regras a serem pactuadas, etc (pp. 201-202). Em suma, analisar as positividades significa “mostrar segundo que regras [ou relações de exterioridade] uma prática discursiva pode formar grupos de objetos, conjuntos de enunciações, jogos de conceitos, séries de escolhas teóricas” (p. 203). Essas regras que se impõe aos objetos, no processo de a formação dos domínios, atuam em consonância com outra importante noção, uma “lei do que pode ser dito”: o arquivo (p. 147).

O arquivo é um sistema que determina o que pode ser dito em cada contextura; bem como “rege o aparecimento dos enunciados como acontecimentos singulares” (Foucault, 2009a, p. 147). Enquanto a formação discursiva seria o agrupamento dos enunciados, a positividade seria sua regra de formação, o arquivo representaria o sistema de funcionamento dos enunciados, ou seja, aquilo que permite dizer se determinado enunciado é atual ou não.

Por essa importância, o arquivo não poderia ser descrito em sua totalidade, bem como não seria analisável em sua atualidade (p. 148). A análise do arquivo remete a uma posição privilegiada: ao mesmo tempo em que está próxima de analista, ela designa algo que não pertence mais ao pacto de linguagem partilhado em sua época. Nesse sentido, o arquivo remete a uma alteridade, a um lugar outro (diferença) que se apresenta ao arqueólogo, no qual, as práticas discursivas se apresentam de forma distinta de sua atualidade. Nas palavras de Foucault (2009a), “a descrição do arquivo desenvolve suas possibilidades... a partir dos discursos que começam a deixar justamente de ser os nossos; seu limiar de existência é instaurado pelo corte que nos separa do que não podemos mais dizer e do que fica fora de nossa prática discursiva” (p. 148). O que Foucault faz nas obras anteriores é justamente marcar esse fora da prática discursiva de sua atualidade, a fim de mostrar como os objetos são produzidos historicamente.

Situar o corpo a partir do arquivo, significa mostrar apropriações distintas do mesmo, inclusive, suscitar épocas em que certas formas de corpo, como são entendidas na contemporaneidade, sequer existiam; ou ainda perceber um corpo destituído das prescrições médicas ou apropriações do que entendido como saudável (e.g.). Além disso, o arquivo permite situar esses limiares, esses limites históricos de saber onde o corpo passou a ser entendido como objeto de um saber racional e assim determinar o que pode ser dito sobre o corpo em uma dada época. Como já foi explicitado, essa revelação que o arquivo propicia, é sempre inacabada; com o arquivo não se busca suscitar uma origem, tampouco um aspecto metafísico ou transcendental, mas apenas ressaltar a historicidade e contingência contida nos objetos (p. 149).

Partindo dessa finalidade, o que a arqueologia faz por meio de suas noções seria suscitar: o já dito presente no nível de existência dos domínios; as regras que os afetam; as formações discursivas os quais pertencem; e o sistema geral do arquivo dos quais fazem parte (p. 149). Enquanto as noções dizem respeito a um conjunto de conceitos que afetam os domínios; estes, por sua vez, remetem a campos de existência e de funcionamento dos discursos (p. 185). Assim, o principal objeto de análise da arqueologia não seria a estrutura da ciência ou o discurso científico, mas o “domínio... do saber” (Foucault, 2009a, p. 218). Dentre os domínios presentes na obra de 1969, destacaremos três, a saber: as práticas discursivas, o campo enunciativo e o enunciado (p. 153).

As práticas discursivas dizem respeito às formas como o discurso pode ser apropriado ao longo da história. É por meio dessa apropriação que enunciado pode ser pensado como acontecimento ou como coisa. Essas formas de lidar com a linguagem devem ser sempre

pensadas em consonância com um *a priori* histórico (p. 140). É justamente a contingência histórica que determina o modo como a apropriação da função do enunciado se dá em uma contextura. É pertinente ressaltar que a prática não se limita a “uma operação expressiva que um indivíduo formula, [seja] ideia, desejo, [ou] imagem”; tampouco refere-se à atividade de sujeito falante ou a uma atividade racional; as práticas dizem respeito a um “conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiram, em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou linguística, as condições de exercício da função enunciativa” (p. 133). Na relação entre palavra e coisa, essa apropriação ou exercício não ocorre de forma pacífica; as práticas discursivas interferem e modificam os domínios por elas relacionados. Por exemplo, o modo como Medicina moderna se apropriou da noção de corpo e doença foi determinante para a constituição da experiência clínica (p. 83). Nesse sentido, não somente a produção do discurso engendra efeitos de sentido que são partilhados historicamente, como também as formas como esses discursos são apropriados são preponderantes a esse processo. As regras anônimas que compõe as práticas são determinantes também para individualizar um determinado sistema de formação, ou seja, a regularidade existente na apropriação de um enunciado permite determinar seu contexto de produção e de partilha, ou ao menos, excluir certos lugares nos quais esse discurso não poderia ser pactuado (pp. 82-83). É por meio da individualização de determinado sistema de formação, que é possível delimitar uma formação discursiva (p. 76). Dentro dessa formação, há um espaço no qual os enunciados se fazem presentes: o campo enunciativo.

O campo enunciativo refere-se um espaço, “ao mesmo tempo regular e vigilante”, no qual os enunciados se relacionam (p. 165), tornando possível o exercício de suas funções (p. 112); dito de outro modo trata-se de um espaço de presença, no qual os enunciados se imbricam e se tornam inteligíveis por meio de vários processos como: a verificação experimental, a validação, a repetição, etc (Foucault, 2009a, p. 63). A partir disso, determinada sequencia linguística só pode ser enunciada “se estiver imersa em um campo enunciativo, em que apareça como elemento singular” (p. 111).

É interessante mostrar que um enunciado não é “assombrado pela presença secreta do não-dito, das significações ocultas, das repressões” (p. 125); essa falta, esse espaço lacunar atinge o campo enunciativo com o qual os enunciados dialogam. Conforme Foucault (2009a), “todas essas modalidades diversas do não-dito que podem ser demarcadas sobre o campo enunciativo, é necessário, sem dúvida, acrescentar uma ausência, que, ao invés de ser interior, seria correlativa a esse campo e teria um papel na determinação de sua própria existência” (p. 125). A partir disso, se é possível perceber uma raridade dos enunciados, ou ainda uma

apresentação de forma lacunar, é certamente nesse campo de coexistência que elas se manifestam; “o fato de que poucas coisas podem ser ditas, explicam que os enunciados não são, como o ar que respiramos, uma transparência infinita; mas sim coisas que se transmitem e se conservam, que têm um valor, e das quais procuramos nos apropriar; que repetimos, reproduzimos e transformamos” (p. 136).

O domínio enunciativo substitui o espaço ocupado pelo sujeito individual, constituinte, no processo de enunciação, ou seja, “não é mais preciso situar os enunciados em relação a uma subjetividade soberana, mas reconhecer, nas diferentes formas da subjetividade que falta, efeitos próprios do campo enunciativo” (p. 138). Ao suscitar a questão do corpo no processo de enunciação, certamente existem alguns aspectos do mesmo que simplesmente não podem ser enunciados; essa ausência, certamente remete ao campo enunciativo. Assim como na descrição do arquivo, a demarcação do campo enunciativo é sempre inacabada, porque partilha de uma contingência histórica presente no método arqueológico.

O último dos domínios discursivos a ser abordado por nossa empresa teórica é o enunciado. O enunciado pode ser considerado um dos pontos fundamentais da obra de 1969. Quando Foucault (2009a) trata do termo “enunciado”, ele não faz menção àquele advindo da Lógica formal ou Linguística tradicional, que se ocupariam respectivamente das proposições e das frases, mas os enunciados concebidos a partir de uma singularidade histórica, que eventualmente se acumula ou se reproduz. Para Foucault (2009a), o enunciado seria uma espécie de átomo do discurso; o elemento último, “capaz de entrar no jogo de relações com outros elementos semelhantes a ele; um ponto sem superfície que pode ser demarcado em planos de repartição e em formas específicas de grupamento” (p. 90). Segundo Deleuze (1988), em torno desse “ponto sem superfície” existiriam três fatias de espaço: a primeira refere-se a um espaço colateral, no qual outros enunciados se articulam sobre um mesmo domínio, partilhando regras de formação similares (pp. 16-17); contudo, o que forma uma “família” do enunciado não precisamente a repetição ou a regularidade, mas as regras de passagem ou de variação. A segunda fatia citada por Deleuze (1988, pp. 18-19) diz respeito ao espaço correlativo, que seria a relação do enunciado não com outros enunciados, mas com os objetos, os sujeitos, os conceitos. Esse espaço refere-se à ordem discursiva dos lugares de elementos citados dentro de uma mesma família. A terceira e última fatia refere-se ao espaço complementar, ou ainda àquilo que escapa ao discursivo, como os acontecimentos políticos e processos econômicos; sem essa interpelação extradiscursiva, muitos objetos não poderiam sequer existir (p. 21).

Esse aspecto extrínseco ao discurso não atua por si só, mas deve ser sempre analisado em consonância à formação das famílias de enunciados. Dessa forma, um enunciado se repete não em razão das condições externas por ele apresentadas, mas pela singularidade do próprio enunciado em conjunção a estes aspectos externos (Deleuze, 1988). É em contato com esses aspectos externos que o enunciado apresenta sua especificidade, sua peculiaridade. Embora um enunciado seja singular em razão de sua raridade, ele ou um grupo deles é também uma multiplicidade, cuja opacidade está permeada por frases e proposições distintas. De acordo com o próprio Foucault (2008) “o enunciado, a um só tempo, não visível e não é oculto” (p. 124), por isso o método arqueológico não busca extrair sentidos ocultos dos enunciados, tampouco decifrá-los, mas mostrar sua pertinência ou possibilidade em determinado contexto histórico. O arqueólogo dos saberes parte da linguagem estrito senso, ou seja, utiliza, descreve e analisa frases e proposições, assim como também parte da história; no entanto, seu trabalho não se restringe às constantes linguísticas, nem aos discursos celebres da história, mas “busca extrair das palavras, frases e proposições — os enunciados” (Deleuze, 1988, p. 29). Embora arqueólogo dos saberes lide com essas constantes linguísticas, o que ele busca encontrar é a diagonal que as cruza; os interstícios que as permeiam; o regime de enunciação que é instaurado no entorno delas (Pelbart, 1989, p. 131). Para ele, não se trata de encontrar em cada época o significado oculto de um objeto, como o corpo (e.g.), mas perceber porque seria possível enunciar esse corpo de uma determinada forma e não de outra. Trata-se de buscar por meio de uma “neutralidade exterior” do analista, “um espaço de transformações sem significado, que obedecem a certas regras” (Dreyfus & Rabinow, 1995, p. 89). O problema estaria em saber como as práticas discursivas, “tomadas como acontecimentos sem significado num espaço de exterioridade puramente lógico”, poderiam produzir efeitos de sentido nos objetos e nos sujeitos (p. 89).

Além do problema supracitado, entre um acontecimento sem significado e a produção de efeito de sentido, outro, certamente próximo, diz respeito ao processo de interpretação do analista dos saberes. Ora, se no processo de desconstrução histórica dos objetos — se assim pode ser chamado — o analista não pode se valer de regras subjetivas, leis de causalidade objetiva, o que resta para ele seria “uma teoria um pouco modificada da teoria estruturalista” (Dreyfus & Rabinow, 1995, p. 92). O estruturalismo se pauta pela descrição exaustiva dos fenômenos, de forma a evidenciar as regularidades formais que definem as relações entre objetos e as ações. O problema é que em algumas entrevistas³¹ Foucault rejeita ser taxado

³¹ “eu não sou estruturalista, jamais disse que era estruturalista, eu insisti sobre o fato de que não sou estruturalista, e eu repeti isso diversas vezes. Nada, absolutamente nada no que eu publiquei, nada, nem meus

como estruturalista, justamente por seu comprometimento com a história. De fato, para Foucault as regularidades não são tão estanques quanto no estruturalismo, elas se “modificam historicamente [e portanto] não aparecem numa tal eficácia objetiva” (Dreyfus & Rabinow, 1995, p. 93). Apesar de sua apropriação histórica marcar seu distanciamento com o estruturalismo tradicional, ao referenciar o discurso em certas regularidades, certos princípios de raridade, “ele não parece resistir a dar uma explicação quase estruturalista dos fenômenos por ele descobertos” (p. 94). Nessa relação entre história e estrutura, em *A arqueologia do saber* (1969/2009a), há tanto uma concepção de transitoriedade das verdades quanto a rejeição de uma história humanista. O problema é que se não há um significado profundo, uma origem, ao analisar seus objetos, o arqueólogo estaria exposto ao limite de seu próprio discurso. Assim, para Dreyfus e Rabinow (1995), o discurso do arqueólogo seria algo “sem vida, cujo tempo não é o da história que considera seriamente seus progressos, conflitos e declínios” (p. 108).

Tomar o corpo exclusivamente a partir dessa dimensão teórica arqueológica produziria uma compreensão, no mínimo, distinta daquela que proporemos ao final desta peça. Isso ocorre porque no projeto arqueológico, a possibilidade limite está dada antes pelas descontinuidades apresentadas pelo acontecimento histórico (Cf. Von Zuben, 2010), do que propriamente por um movimento histórico de redescrição das subjetividades, no qual um corpo-natureza, obviamente inscrito nos processos históricos da ética, surgiria como matéria potente (Cf. Haber, 2006).

A proeminência discursiva da dobra do saberes, presente na arqueologia, não só limita a compreensão do corpo como também suscita alguns problemas teóricos, a saber: seria possível empreender uma descrição do corpo sem recorrer a qualquer aspecto daquele que descreve? Seria possível uma descrição pura na qual o analista descreve sem interpretar? Seria possível se desvencilhar de seu horizonte de inteligibilidade, para simplesmente descrever? (p. 96). Seria possível descrever um corpo, concebendo-o unicamente como objeto do discurso, sem contemplar a vida? A arqueologia simplesmente não responde tais questões teóricas, por isso se torna um método incompleto, que por si só não nos ajudaria a responder as questões dos limites atinentes ao corpo. Talvez seu maior problema esteja no apego metodológico à descrição pura, uma vez que ao proceder dessa maneira, ela não questiona porque palavra e coisa se relacionam, porque legibilidade e visibilidade se articulam, mas limita-se ao “como”;

métodos nem qualquer um de meus conceitos, lembra, nem que seja de longe, o estruturalismo. É preciso chamar-se Piaget para imaginar que eu sou estruturalista.- De onde vem então a convicção de que o senhor é estruturalista?- Eu suponho que é um produto da ignorância ou da ingenuidade (Foucault, Ditos e escritos II, 2005, p.446-447).

limita-se à perene descrição dessa relação na história. Para suprir esse descritivismo “mudo”, Foucault buscou uma terceira instância, entre o visível e o enunciável, que pudesse dar conta da lacuna que os separa. De acordo com Deleuze (1988), a solução foucaultiana se assemelha à saída kantiana. Enquanto para o filósofo alemão, o esquema da imaginação seria o ponto de inflexão entre o empírico e o transcendental, para Foucault entre as figuras visíveis e os signos existe uma terceira via de combate: o poder.

Como veremos no capítulo seguinte, a partir das análises do poder presentes no pensamento foucaultiano na década de 1970, o corpo torna-se mais evidente; sua possibilidade de resistência se acentua. Torna-se mais vivaz, combativo, incisivo na relação com outro. E assim passa ser entendido como possibilidade de combate, de exercício de poder. Se antes o corpo, objeto dos saberes, submetia-se principalmente à esquemática formal dos discursos, a partir de então ele também se impõe às múltiplas correlações do poder que constroem a vida. E assim, resiste; ainda de modo negativo³², mas já como “força-vital” (Cf. Haber, 2006, p. 47).

³² De acordo com Furlan (2009), “até a ética, a concepção de subjetividade ou de liberdade restringia-se ao poder ou de pontos de fuga. Definiam-se, assim, mais de modo negativo” (p. 107).

2. CONSIDERAÇÕES SOBRE CORPO E O PODER NA GENEALOGIA FOUCAULTIANA (1971-1979)

O presente capítulo finaliza a parte a qual se chamou de *O corpo entre a materialidade e a história*. Nele serão analisadas algumas abordagens sobre o corpo presentes em obras escritas por Foucault na década de 1970, que compõe a chamada fase genealógica do pensador francês. A princípio buscar-se-á apresentar como se dá a aproximação do discurso com o poder no pensamento foucaultiano, para em seguida podermos explorar alguns temas que foram trabalhados pelo pensador no período, como sexualidade, biopoder, anormalidade, etc. Essas temáticas são de suma importância para compreendermos como se dá a relação entre corpo, história e as micro-instâncias de poder.

Nesse período, sob influência do pensamento *nietzscheano*, Foucault propõe um método que pudesse explicar porque os objetos, ao serem submetidos a uma rede discursiva, são tomados por determinados estratos do saber em detrimento de outros. Trata-se de compreender por que os padrões discursivos mudam; por que determinadas formas de saber perduram por décadas, séculos, enquanto outras prontamente sucumbem? A resposta foucaultiana para essas questões passa pela formulação de um método “cinza... meticuloso... que atravessa caminhos tortuosos e confusos”: a genealogia (Foucault, 1971, p. 145).

É sob esses caminhos que as capilaridades do poder se manifestam. Segundo Deleuze (1988), “o poder é uma relação de forças, ou melhor, toda relação de forças é uma relação de poder” (p. 78). A partir disso, pode-se dizer que o “poder não é uma forma” exercida por um Estado (e.g.); não há apenas um caráter repressivo do poder, mas sobretudo positivo, uma vez que ele é produzido por múltiplas instâncias; exercido “tanto pelos dominados quanto pelos [pretensamente] dominantes” (p. 79).

De acordo com Stéphane Haber (2006), no pensamento foucaultiano a reflexão sobre o poder pode ser entendida de duas formas principais: a primeira sob uma perspectiva mais institucional e funcionalista; e a segunda, por meio de uma abordagem “mais complexa” que contempla a possibilidade de resistência dos corpos frente a uma dimensão vital do poder (p. 48). Segundo o autor, o ponto de intersecção entre essas abordagens pode ser observado no primeiro volume de *História da sexualidade* (1976/1999a). Na obra, ao analisar a constituição histórica da sexualidade, Foucault (1999a) formula uma noção de poder que aparece como uma “potência de intervenção sobre a vida” (p. 47). Essa forma “vital” de poder atua tanto na

instância política, por meio da prescrição de práticas coletivas; quanto no espaço particular, por meio do disciplinamento dos corpos.

Essa abordagem que contempla mais a possibilidade de resistência do que propriamente o assujeitamento, também traz implicações diretas para o entendimento dos corpos. A partir dela, o corpo passa a ser compreendido não somente como positividade estratificada por formações históricas, mas também como um poço vital de estratégias; como um emaranhado de forças exercido no interstício entre a materialidade e a história capaz de replicar, ainda de maneira negativa, essa potência vital do poder. Antes de analisarmos mais detidamente essa forma de poder que incide sobre a vida, é preciso antes mostrarmos como se deu a aproximação entre poder e discurso no pensamento foucaultiano.

2.1 DO ENCONTRO DO DISCURSO COM O PODER

Uma das primeiras aproximações do discurso com o poder no pensamento de Foucault está presente na obra *A ordem do discurso* (1971/2008a). Publicada em 1971, a obra se refere a uma aula ministrada por Michel Foucault em 02 de dezembro de 1970, quando sucedeu Jean Hyppolite (1907-1968), na cátedra de *História dos sistemas de pensamento* no *Collège de France*.

No texto, ao mesmo tempo em que expõe seu programa de trabalho, Foucault (2008a) apresenta suas reflexões filosóficas que, de modo geral, versam sobre as relações entre saber e poder no campo acadêmico. Diferente da obra anterior, *A ordem do discurso* (1971/2008a) revela uma preocupação não somente com o enunciado propriamente dito, mas com os espaços em que esses enunciados se distribuem. Analisar esses espaços notar que “em toda a sociedade a produção do discurso é simultaneamente controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos, que têm por papel exorcizar-lhe os poderes e os perigos, refrear-lhe o acontecimento aleatório, disfarçar a sua pesada, temível materialidade” (Foucault, 2008a, p. 09). É principalmente em busca de tais procedimentos que o trabalho de Foucault se desenvolve na década de 70, “quando ocorre um deslocamento de perspectiva no trabalho do autor, a partir de uma reformulação política, teórica e metodológica, na qual o corpo recebe mais destaque, por se constituir em um dos alvos privilegiados das relações de saber e poder” (Machado, 1982, citado por Cirino, 2007, p. 78).

A partir desse deslocamento, o discurso continua presente em suas análises, contudo de forma diversa. Se nos trabalhos anteriores ele era analisado a partir de sua dinâmica

interna, de seus aspectos estruturais e de sua importância na constituição dos saberes; a partir de *A ordem do discurso* (1971/2008a), ele passa a ser analisado como um espaço de exercício e manifestação dos poderes. De acordo com Foucault (2008a), o discurso, aparentemente, “pode até nem ser nada... no entanto, os interditos que o atingem, revelam, cedo, de imediato, seu vínculo ao desejo e o poder” (p. 10).

Embora seja um importante espaço de manifestação do poder, o discurso não se limita a esse aspecto. Isto é, o discurso não é um simples tradutor de lutas ou estratégias de dominação, ele é o próprio objeto e instrumento de dominação; é “aquilo pelo qual e com o qual se luta, é o próprio poder de que procuramos assenhorar-nos” (Foucault, 2008a, p. 10). É nesse espaço bélico-discursivo que certos procedimentos de controle e dominação vão sendo exercidos. Foucault (2008a) os separa em duas esferas principais: interna e externa.

De acordo o pensador, três seriam os princípios fundamentais de controle interno à rede discursiva: o comentário, o autor e as disciplinas. Presente em praticamente todas as sociedades ocidentais, o comentário se apresenta como uma narrativa de algo, que vai se repetindo, alterando e ganhando relevância em uma dada sociedade. São discursos para além de sua formação, que retomam certos atos de fala, os transformam e os reproduzem. Ao retomar o que foi dito, o comentário não só faz reaparecer a palavra, mas cria novas possibilidades para a apropriação da mesma. A partir disso, ele se insere em um paradoxo que se “desloca sempre, mas de que nunca se livra” (Foucault, 2008a, p. 25). Trata-se de ser inventivo a partir do que já foi dito, e de “repetir incansavelmente aquilo que, porém, nunca tinha sido dito” (p. 25). Esse processo de dizer o novo, contudo, “não se encontra no que é dito, mas no acontecimento de seu retorno”, ou seja, a inventividade não estará no dizer propriamente dito, mas na própria retomada de determinado dizer (p. 26). O segundo princípio interno de controle ou rarefação do discurso seria o autor. Complementar ao comentário, o autor não designa o indivíduo pensante que articulou o texto, mas “um princípio de agrupamento do discurso, como unidade, origem de suas significações” (p. 26). Trata-se de uma posição produzida historicamente que em meio à dinâmica dos poderes, que adquire coerência e unidade: o autor. Apesar de ser uma posição, ela não é fixa, ou seja, nos diversos domínios em que atua ela não desempenha o mesmo papel. Foucault (2008a) mostra, por exemplo, que na Idade Média o autor era um princípio de verdade; com a predominância do discurso científico, essa premissa de verdade se relativizou, contudo, não desapareceu. Dizer que o autor é uma posição histórica, não significa ignorar a existência do homem “real”, com sua vida, seus projetos, suas influências; mas tão somente aludir que esse homem não faz escolhas por si só, não é plenamente livre; o modo como conduz sua escrita, suas escolhas

temáticas e textuais certamente são, para Foucault (2008a, p. 29), influenciadas pela função-autor que ressurre em uma conjuntura. Se o comentário dá identidade ao discurso, a função-autor atribui uma individualidade, ou seja, é aquilo que faz relacionar determinados traços e estilos de escrita a um indivíduo. O terceiro aspecto desse princípio de rarefação dos discursos, suscitado em *A ordem do discurso* (1971/2008a), diz respeito às disciplinas. Diferentemente do autor e do comentário que se complementam, as disciplinas se opõem a eles. Destarte, “uma disciplina se define por um domínio de objetos, um conjunto de métodos, um corpo de proposições consideradas verdadeiras, um jogo de regras e de definições, de técnicas e de instrumentos” (Foucault, 2008a, p. 30). A diferença em relação aos anteriores é que na disciplina não há um sentido pressuposto antes da formulação dos enunciados, ou seja, a disciplina é um domínio anônimo que se reproduz a partir de novas proposições; um domínio no qual não há uma necessidade de repetição de identidades. Segundo Foucault (2008a) para que haja uma “disciplina, é preciso, antes, que haja uma possibilidade de formular, e de formular indefinidamente, proposições novas” (p. 30). Quando se diz “medicina” ou “botânica”, por exemplo, remete-se a um plano de objetos determinados; para que uma proposição se acomode a este plano é preciso que ela cumpra certas condições, das quais a relação com a verdade muitas vezes ocupa um papel indistinto.³³

Além dos princípios de dominação internos aos discursos, Foucault (2008a) também cita três importantes princípios que operam no plano externo, são eles: a interdição da palavra, a rejeição da loucura e o desejo de verdade. O primeiro deles diz respeito à impossibilidade de se dizer certas coisas em determinados lugares. Para o pensador, essa interdição deriva: do tabu do objeto, ou seja, pela forma como foram constituídos historicamente alguns objetos são mais difíceis que outros sejam abordados em algumas situações; do ritual da circunstância, em determinadas situações é preciso seguir uma série de formalidades no processo de enunciação; direito exclusivo do sujeito que fala, alguns sujeitos, pela posição de sujeito que ocupam socialmente, são tanto beneficiados quando interditados do direito de dizer. É por meio da articulação desses elementos que o dizer sofre sua primeira interdição externa. Uma segunda forma de rarefação discursiva seria a rejeição da loucura. Para Foucault (2008a), o fato da palavra do louco ser desde a Idade Média rechaçada na cultura ocidental não implica somente uma simples interdição da palavra, mas uma rejeição, isto é, “sua palavra nada vale e não

³³ Segundo Foucault (2008a) uma disciplina não é a soma de tudo aquilo que pode ser dito de verdadeiro a propósito de qualquer coisa; nem mesmo é o conjunto de tudo aquilo que, a propósito de um mesmo dado, pode, pelo princípio de coerência ou sistematização, ser aceite. A medicina não é constituída pela totalidade do que se pode dizer de verdadeiro sobre a doença; a botânica não pode ser definida pela soma de todas as verdades que dizem respeito às plantas (p. 32).

existe, não possuindo nem verdade, nem importância; não podendo testemunhar em matéria de justiça, não podendo autenticar um ato ou um contrato, não podendo sequer, no sacrifício da missa, permitir a transubstanciação e fazer do pão um corpo” (pp. 10-11). O avesso da rejeição seria a partilha, na qual o discurso do louco era tomado a partir de estranhos poderes, como: prever o futuro, dizer a verdade oculta, etc. Ao refletir sobre o contexto de produção da obra (1971), o pensador não está certo se a segregação pela partilha ainda em seus dias não se reproduziria no discurso médico e psicanalista. Um terceiro e último princípio de controle externo dos discursos está posto na relação entre verdadeiro e falso; trata-se do anseio às verdades. Esse último princípio de exclusão emerge da vontade de saber que é partilhada historicamente. Em cada época e, em lugares distintos, essa relação entre verdadeiro e falso adquire certas peculiaridades. O anseio pela verdade está intimamente ligado às instituições; são elas que organizam o modo como os saberes estão dispostos no meio social. Nessa relação, a vontade de verdade tende a exercer sobre “outros discursos uma espécie de pressão e certo poder de constrangimento” (p. 19). Como exemplo dessa relação, Foucault (2008a) mostra como a partir do século XIX, a palavra da lei só passou a ter autoridade por meio dos discursos de verdade que circulavam em alguns estratos do saber, como na psicologia, na sociologia, na medicina, etc. Para Foucault (2008a), dos princípios citados, a vontade de verdade é a que se apresenta de modo mais incisivo e determinante em seu tempo.

Foucault (2008a) cita esses princípios de rarefação do discurso, a fim de nortear suas análises a partir de duas perspectivas fundamentais: uma primeira, “crítica”, pela qual se busca problematizar a rede discursiva e analisá-la não somente a partir de seus aspectos estruturais, mas, sobretudo a partir das formas de exclusão e de limitação da linguagem. E uma segunda, “genealógica”, pela qual se observa como uma série discursiva se articularia com os sistemas de exclusão; quais seriam as normas instituídas em cada uma das séries; e quais as condições de aparecimento a que elas se submeteriam. O que se nota dessas perspectivas não é mais prevalência de um método estritamente discursivo, mas o prenúncio de uma abordagem que contempla as “articulações entre elementos heterogêneos, discursivos e extradiscursivos, tais como práticas jurídicas, projetos arquitetônicos, instituições sociais diversas” (Muchail, 2004, p.15) .

Postas essas questões metodológicas, bem como os aspectos gerais da obra, é preciso analisar a forma como Foucault (2008a) aborda a questão do corpo na mesma.

2.1.1 Aspectos de um corpo estratégico e estratificado

Como já aludido, as reflexões sobre o corpo na obra são diminutas. Em um dos poucos momentos em que aborda a questão o corpo, Foucault (2008a) o faz para designar o acontecimento discursivo. Segundo o filósofo:

O acontecimento [discursivo] não é nem substância nem acidente, nem qualidade, nem processo; *o acontecimento não é da ordem dos corpos*. Mas, mesmo assim, de modo nenhum o acontecimento é imaterial; é sempre ao nível da materialidade que ele adquire efeito, que ele é efeito; e consiste, tem o seu lugar, na relação, na coexistência, na dispersão, no recorte, na acumulação, na seleção de elementos materiais; o acontecimento *não é nem o ato nem a propriedade de um corpo*; produz-se como efeito de uma dispersão material, e produz-se numa dispersão material. Digamos que a filosofia do acontecimento deveria encaminhar-se na direção, à primeira vista paradoxal, de *um materialismo do incorporal* (itálicos nossos) (pp. 57-58).

À medida que tenta explicar o que significa um acontecimento discursivo, e a forma como uma filosofia deveria tratá-lo, Foucault (2008a) acaba por suscitar alguns apontamentos importantes sobre o corpo: em primeiro lugar o fato, já exposto no primeiro capítulo, que um corpo seria a princípio uma materialidade; em segundo lugar, o fato de que o acontecimento não seria um atributo do corpo, tampouco seria da “ordem” do mesmo. O que Foucault (2008a) quer dizer é que o acontecimento, mesmo estando no plano do fora, do incorporal, do sem-forma, do devir (cf. Deleuze, 1988, p. 128), é no nível de sua materialidade que adquire efeito. Ao aplicar um pequeno silogismo ao enunciado, pode-se dizer que Foucault (2008a) afirma que o acontecimento estaria no nível incorporal, por dedução, poder-se-ia dizer que esse “não corporal” seria o devir, logo, chega-se a conclusão que o corpo estaria exposto a outro nível. Como veremos adiante esse outro nível seria determinado “pelos jogos de exterioridade e arrebatamentos, os quais tendem a invadir e a cravar os corpos”, ou seja, o nível histórico dos saberes e poderes (Silveira, 2005a, p. 181).

Posto isso, ao analisar *A ordem do discurso* (1971/2008a) como um todo, é possível estender sua perspectiva genealógica, utilizada na análise dos discursos, para o entendimento dos corpos. Assim sendo, se para Foucault (2008a) os discursos estariam submetidos a procedimentos de limitação e controle, os corpos, por sua vez, estariam sujeitos às capilaridades do poder. De acordo com Rodrigues (2003), este “poder capilar não parte do Estado, como um poder central... trata-se de um poder que está na realidade mais concreta e cotidiana dos indivíduos. Um poder que se exerce sobre o próprio ‘corpo’ dos indivíduos, intervindo diretamente e materialmente sobre ele” (p. 116). Segundo as reflexões sobre Foucault e o poder constantes no site *Figure del potere* (n.d.), o poder teria “seu apogeu de exercício no contato com o corpo” [tradução nossa]. Antes do século XVIII na França, essa relação era materializada pela figura do monarca; sua espada e sua força determinavam o

sentido da vida e morte de seus súditos. A partir de então o poder se transforma, deixa de estar concentrado nas mãos do soberano, para inscrever-se na vida. Ao passo que passa a ser compreendido como mecanismo vital, o poder deixa de ser evidente, torna-se implícito, disperso. É nesse contexto que surgem formas de disciplinar os corpos, enredá-los, torná-los suscetíveis a um tipo de poder que invade escolas, hospitais, quartéis: a vida de um modo geral (Cf. Foucault, 2003a).

Essa reflexão sobre poder e vida ganha relevância no pensamento foucaultiano a partir da segunda metade da década de 1970, quando Foucault inicia seus estudos sobre a sexualidade. Se a aula inaugural de 1971 formaliza a aproximação do pensador com os estudos do poder, esses estudos ganham complexidade principalmente a partir da análise que Foucault faz do biopoder.

2.2 O BIOPODER, O CORPO-ESPÉCIE E A GESTÃO DA VIDA

Quando na Europa dos séculos XVII-XVIII, o antigo sistema punitivo proveniente do poder do soberano de controlar a vida dos indivíduos, torturá-los, dizer quem pode viver e quem dever morrer começa a se enfraquecer³⁴, entra em cena uma forma de poder muito particular, mais tênue, dispersa, mas nem por isso menos incisiva: trata-se do biopoder. De acordo com Cardoso Junior (2005a), o biopoder se apresenta como um “terceiro tipo de racionalidade política”, que substitui um primeiro modelo de herança medieval aristotélica, baseado no “bem-estar do cidadão”, cuja organização política se dava “de acordo com a ordem do cosmo”; e um segundo modelo baseado na relação “poder, governante, Estado”, cujo objetivo principal seria “aumentar o poder do governante” (Cardoso Junior, 2005a, p. 30). Ao contrário dessas formas de racionalidade política, o biopoder se ordena a partir da gestão da vida, isto é, não se apresenta como uma simples força impositiva de trabalho, mas como uma forma de poder que se orienta pela possibilidade científica e racional de gerir a vida, com bem-estar e saúde.

Malgrado o biopoder esteja diretamente relacionado ao corpo, “uma vez que só pode ser garantido à custa da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção” (Foucault, 1999a, p. 153), sua grande finalidade encontra-se na vida de modo geral. Aliás, é sob o

³⁴ De acordo Dreyfus & Rabinow (1995, p. 165), o enfraquecimento do sistema punitivo baseado na violência e na ostentação do poder do soberano no século XVIII coincide com a emergência de um discurso punitivo humanista que tinha como ideal de punição o trabalho social. Contudo, a partir da Revolução Francesa, esses ideais humanistas foram incorporados a um sistema de punição baseado na tecnologia disciplinar.

argumento do bem-estar, do equilíbrio, que biopoder impõe padrões de racionalidade, que afetam a vida e o corpo dos indivíduos. A princípio, esses padrões não são facilmente percebidos porque diferentemente do poder que é exercido pelo soberano, eles não estão expostos, não são explícitos; estão, na verdade, introjetados nos sujeitos, tanto na forma de disciplina de seus corpos quanto por meio do dispositivo da sexualidade. Antes de compreendermos como no século XIX a sexualidade se tornou um importante mecanismo do biopoder é preciso voltar ao século XVIII. Nesse contexto, é possível notar que o biopoder opera em dois polos principais: um primeiro individual, por meio da disciplina do corpo; e um segundo coletivo, por meio de uma biopolítica.

No campo individual a disciplina sobre corpo pode ser entendida como uma “anatomo-política do corpo humano”, e se constitui como uma série de procedimentos passíveis de serem identificados na sociedade europeia dos séculos XVII-XVIII que tomam o “corpo como máquina”, impondo-lhe por meio de suas instituições (como prisão, escola, hospital) uma série de práticas de “adestramento, ampliação de aptidões, extorsão de suas forças e no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade” (Foucault, 1999a, p. 151). Esse corpo-máquina, próprio de uma sociedade disciplinar, constitui-se de forma fragmentada, ou seja, para a sociedade capitalista da época não importa que ele seja completo, com virtudes e desvios, basta que ele seja útil para o funcionamento coletivo.

Segundo Foucault, o que se pode notar a partir do final do século XVIII, é que a ideia de um corpo-máquina foi sendo gradativamente substituída por um corpo-espécie. A explicação para essa convergência no entendimento do corpo deve-se principalmente à passagem de uma anatomo-política do corpo a uma biopolítica. Segundo Foucault (1976), a biopolítica pode ser entendida como:

...um conjunto de processos como a proporção dos nascimentos e dos óbitos, a taxa de reprodução, a fecundidade de uma população, etc. São esses processos de natalidade, de mortalidade, de longevidade que, justamente na segunda metade do século XVIII... constituíram, acho eu, os primeiros objetos de saber e os primeiros alvos de controle dessa biopolítica (p. 289).

A emergência desse conjunto de processos do biopoder coincide com o desenvolvimento do capitalismo, uma vez que esse sistema econômico só pôde se afirmar pelo fato de ter sido amparado por uma forma de poder que controlava, de forma sutil, mas não menos incisiva, a vida dos sujeitos, produzindo relações específicas com seus corpos e padrões de subjetividade (Foucault, 1999a, p. 153). Nesse campo coletivo, o biopoder, por meio da biopolítica, lida com “a população, a população como um problema político, como

problema a um só tempo científico e político, como problema biológico e como problema de poder” (p. 293). A partir dessa abordagem, essa tecnologia de poder, como é entendida por Foucault (1999a), vai implantar uma série de mecanismos políticos e sociais (sejam estatísticos, censitários, etc) a fim de controlar essas populações e as formas como elas se constituem. Nesse campo de atuação, não importa considerar o indivíduo em específico, trata-se de levar em conta os processos biológicos de um homem entendido enquanto espécie, “de assegurar sobre eles não uma disciplina, mas uma regulamentação” (Foucault, 1976, p. 294). A passagem dessa disciplina à regulamentação coincide com passagem de um corpo-máquina para um corpo-espécie.

Com a emergência de um corpo-espécie, “o poder em seu ataque à vida, em seu movimento afirmativo e reprodutivo mais profundo se expõe a ser contestado em seu próprio terreno” (Haber, 2006, p. 55). Se é pela vida que o poder constrange, é também por ela que o corpo resiste. Talvez ainda sem a positividade da valorização dos prazeres no movimento histórico de si, como será possível observar na ética, mas já como uma matéria com potência vital.

Outro importante aspecto para a emergência e afirmação do biopoder está relacionado ao sistema judiciário, centrado na transformação da lei em norma. Antes do século XVII, ou antes do biopoder, era comum que a morte pudesse ser vista como a “arma máxima da lei”, isto é, o último recurso, a ameaça absoluta frente àqueles que cometiam graves transgressões estava posta na morte. A partir do século XVIII, quando o respeito à vida passou a ser um importante argumento para imposição das técnicas de poder, o sistema judiciário precisou se readaptar. É nesse contexto que surgem as normas: entendimentos jurídicos que tornam natural o exercício de um poder normalizador para gerir a vida dos indivíduos. Sob o argumento do justo, do pacífico, do equilibrado, a norma passa a exercer poder sobre o corpo social. Mais que isso, ela integra todo esse movimento do biopoder que constrange os corpos e as subjetividades sob o argumento da vida (Foucault, 1999a, pp.156-158).

É sob esse pano de fundo (século XIX) que o dispositivo da sexualidade se apresenta como fator integrador dos dois eixos sob os quais se desenvolveu toda uma tecnologia política da vida: de um lado, as disciplinas do corpo, a saber, “adestramento, intensificação e distribuição de forças, ajustamento e economia das energias”; de outro, a política como fator de “regulação das populações”; e como elemento aglutinador, desses dois polos está o dispositivo da sexualidade (p. 158).

É nesse cenário que emergem os certos poderes sobre os corpos, como: “as vigilâncias infinitesimais, os controles constantes, as ordenações espaciais de extrema meticulosidade, os

exame médicos ou psicológicos infinitos” (Ibid.). É por meio do dispositivo da sexualidade que se tem acesso “à vida do corpo e à vida da espécie”. A sexualidade torna-se tão importante que passa a ser constantemente exposta a uma série de tecnologias que buscam “disciplinar o corpo e regular as populações” (Ibid., p. 159). Ao congrega corpo e população, esse dispositivo torna-se “alvo central de um poder que se organiza em torno da gestão da vida, mais do que da ameaça da morte” (Ibid., p. 160).

Quando tratarmos do ato de “fazer amor” presente na conferência *O corpo utópico* (1966/2010) veremos como esse ato é entendido por Foucault (2010) como uma possibilidade do corpo “fechar-se sobre si mesmo” e “existir fora de toda utopia” (p. 06). Se a sexualidade, perpassada pelo biopoder, revela um corpo vivente invadido, exposto às filigranas do poder; ela também mostra um corpo-espécie que surge como força vital. “É justamente a vida afirmativa e recalitrante que é capaz, por sua própria natureza, resistir ao poder” [tradução nossa] (Haber, 2006, p. 66). Embora esse corpo seja antes trabalhado e normatizado, por sua energia vital, ele resiste; replica; revela historicamente uma positividade escancarada por micropoderes; um *lato corpus* produtivo, funcional, administrado por essa forma de poder que empreende uma “gestão calculista da vida” (Foucault, 1999a, p. 152). Isso significa que a análise foucaultiana promove uma elisão do biológico? O próprio Foucault (1999a) responde: “longe do corpo ter de ser apagado, trata-se de fazê-lo aparecer em uma análise em que o biológico e o histórico... se liguem... à medida em que desenvolvam as tecnologias modernas de poder que tomam por alvo a vida” (p. 165).

A seguir tentaremos explorar como se dá essa relação entre corpo, materialidade, poder e sexualidade em Foucault.

2.3 O PODER E A SEXUALIDADE

A análise de Foucault (1999a) sobre a sexualidade, presente principalmente no primeiro volume de *História da Sexualidade* (1976/1999a), busca por empreender uma genealogia da sexualidade, ou seja, analisar “as formas segundo as quais os discursos de saber produzem em seu bojo práticas de poder sobre os corpos” (Vasconcellos, 2007, p. 13). A partir dessa perspectiva, a sexualidade seria para Foucault (1999a) um dispositivo; uma “totalidade específica de discursos e poderes historicamente situados” (Peltonen, 2004, p. 04). Dito de outro modo, compreender a sexualidade como um dispositivo, implica tomá-la como uma rede heterogênea na qual “a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a

incitação ao discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço dos controles e as resistências, encadeiam-se segundo grandes estratégias de saber e poder” (Foucault, 1999a, pp. 116-117). Por conseguinte, analisar esse dispositivo significa problematizar um de seus principais objetos: o corpo.

Quando na segunda parte analisarmos o conceito de experiência-limite presente na conferência *O corpo utópico* (1966/2010), veremos como é na relação com outro (diferença) que o sujeito pode ter contato com o aspecto mais estrito de seu corpo, ou seja, é por meio do outro que ele produzir diferença. Diferentemente do que ocorre em seus estudos genealógicos no qual a relação do sujeito e de seu corpo dá-se, de maneira negativa, como replicação das técnicas de poder ou com estratos do saber; na conferência, a diferença se dá em um “lugar absoluto, um pequeno fragmento de espaço, dado em si mesmo” (Foucault, 2010, p. 01).

Quando menciona esse contato com outro, Foucault (2010) não trata especificamente de sexualidade, mas de “fazer amor” (p. 06); este seria um caminho para uma experiência-limite. E há uma razão para isso. A sexualidade, assim como outros objetos no pensamento foucaultiano, também deve ser entendida a par de uma abordagem histórica. Nesse sentido, esse dispositivo é produto das imbricações dos saberes e poderes. O que Foucault (1999a) vai questionar é o poder que é dado à sexualidade por alguns campos do saber, como na psicanálise. Em outras palavras, trata-se de questionar como a sexualidade poderia servir como um parâmetro (sismógrafo) para a definição das condutas humanas, se ela já é uma construção histórica. Nessa problematização genealógica da sexualidade, Foucault (1999a) aborda dois conceitos fundamentais: a hipótese repressiva e o biopoder. Como já tratamos do biopoder, é importante tecermos algumas considerações sobre a hipótese repressiva.

2.3.1 *Scientia sexualis* e hipótese repressiva

A fim de questionar os discursos repressivos acerca da sexualidade, Foucault (1999a) retoma o contexto seiscentista sob o prisma genealógico-discursivo. Para o autor, esse período é visto historicamente na sociedade ocidental como o início de uma atitude repressiva frente à sexualidade. Desde então, “dominar o sexo ficou mais difícil e custoso” (Foucault, 1999a, p. 21). Na modernidade essa relação se torna ainda mais problemática: o “pudor moderno obteria que não se falasse dele”; diante disso, restaria aos indivíduos uma atitude frente ao sexo: o silêncio (p. 21). Outro aspecto que, segundo Foucault (1999a), teria corroborado para que esse discurso repressivo frente à sexualidade se tornasse mais incisivo, estaria no

desenvolvimento da pastoral católica e do sacramento da confissão após o Concílio de Trento. Desde então, a confissão dos pecados da carne teria se tornado cada vez mais constante, com isso, a sexualidade ficava cada vez mais reprimida.

Apesar de esses fatos indicarem a presença de uma repressão, o que se vê a partir do final do século XVIII não é um cerceamento da possibilidade de se falar sobre o sexo, ao contrário, o que se percebe nas sociedades modernas “não é terem condenado o sexo a permanecer na obscuridade, mas sim o de terem se devotado a falar dele sempre, valorizando-o como um segredo” (Foucault, 1999a, p. 42). Esse trecho mostra como Foucault recusa “a chamada hipótese repressiva para denunciar a descoberta dos grandes conjuntos estratégicos relativos ao sexo que desenvolvem dispositivos específicos de saber e poder” (Vasconcellos, 2007, p. 14). Se até o século XVII a discursivização da sexualidade provinha principalmente da confissão religiosa, a partir do século seguinte ela se espalha por contextos distintos como: o familiar, o pedagógico, o médico, o psiquiátrico, o jurídico, o econômico, etc. A partir da constituição desse grande arquivo de discursos distintos a cerca da sexualidade, como alude Vasconcellos (2007), foi sendo formado um conjunto estratégico saberes e poderes sobre o sexo. Um dos passos mais significativos desse processo está na constituição de um discurso verdadeiro sobre a sexualidade; tem-se o surgimento da *scientia sexualis*.

De acordo com Foucault (1999a), a *scientia sexualis*, “desenvolvida a partir do século XIX constituiu, no Ocidente cristão, a primeira técnica para produzir a verdade do sexo” (p. 77). Nesse sentido, ela pode ser entendida como um saber-poder responsável por dizer aquilo que seria legítimo sobre o sexo e o prazer, em observância ao que propõe diversas instituições políticas. Das modificações empreendidas pela *scientia sexualis* no entendimento da sexualidade, está a substituição da análise dos pecados da carne, objeto da confissão, por uma análise dos aspectos patológicos do corpo. A partir dessa abordagem, o corpo deixa de ser tratado como matéria fonte de pecado para ser percebido como um organismo sujeito a doenças e patologias.

Para o pensador, a abordagem do prazer da *scientia sexualis* ocidental contrapõe-se à chamada *Ars erótica* do mundo oriental, pois enquanto a primeira observa o prazer a partir de sua utilidade, a segunda o valoriza por sua qualidade, sua intensidade e pelas consequências desses dois aspectos para o corpo e a alma dos indivíduos (Foucault, 1999, pp. 76-77). Quando analisarmos a ética, veremos que os prazeres são um importante componente de constituição ativa de um corpo como matéria potente. Sem a teoria histórica da subjetivação é problemático buscar essa potência na exortação dos prazeres (Cf. Haber, 2006, p. 56)

Posta essa questão do prazer, é importante retomarmos o problema de repressão. Embora a sexualidade esteja permeada por técnicas de poder, não se pode reduzi-la a um mero padrão repressivo. As proibições, as restrições são apenas um dos aspectos atinentes a sexualidade nos séculos XVIII e XIX. Embora nesse contexto tenham surgido algumas normas para regular o comportamento sexual, a partir da perspectiva genealógica, elas devem ser percebidas enquanto mecanismos estratégicos de poder. As normas que surgem nesse contexto buscam em geral: preservar o poder familiar tradicional por meio dos crimes de adultério, incesto, etc; corrigir desvios da sexualidade infantil³⁵; impor restrições ao uso do corpo, etc.

Ao tratar da sexualidade, Foucault (1999a) esclarece que ela não deve ser tomada somente como um aspecto natural do homem. Nesse sentido, reitera-se a perspectiva que tem sido citada durante todo o capítulo de que no homem inclusive sua sexualidade é uma produção histórica. É evidente que não se deve esquecer que essa sexualidade está perpassada pelas estratégias de poder e pelos estratos do saber. É por meio dessas técnicas de poder-saber que é possível enunciar a sexualidade; mais que isso, o próprio conhecimento da sexualidade, a vontade de saber, já se apresenta como uma estratégia de poder (pp. 17-19).

A forma como o poder é concebido por Foucault (1999a) difere da abordagem tradicional marxista principalmente porque para o filósofo francês não há um ponto central na relação pelo qual o poder se exerce. Nesse sentido, Foucault elenca algumas características desse poder: o primeiro aspecto é justamente esse fato de que não há um foco central no poder, portanto ele se exerce de forma móvel, desigual, dispersa; segundo, não há nas relações de poder uma posição de exterioridade, ou seja, as relações de poder se exercem internamente no corpo social, ou ainda, reciprocamente; terceiro, se no marxismo tradicional o poder viria de cima para baixo, em Foucault ele vêm de baixo para cima, expondo seus emaranhados, suas relações de força múltiplas; quarto, não há intencionalidade, tampouco direcionamento ou causalidade nas relações de poder, elas simplesmente se exercem (Foucault, 1999a, pp. 104-105); quinto, a resistência em relação ao poder “nunca se encontra em uma posição de exterioridade”, ou seja, como todos os elementos de uma rede estão no poder, “as formas de resistência estão presentes em toda rede” (p. 105).

Ao conceber o poder a partir de uma multiplicidade de pontos dispersos no corpo social, Foucault (1999a) inviabiliza a possibilidade de uma teoria que rompa com a repressão ou que liberte o sujeito do efeito repressor que a sexualidade lhe causa; mais que isso, essa

³⁵ Tratou-se da sexualidade infantil porque a partir dessa contextura, a infância em sua relação com a sexualidade passa a ser amplamente estudada.

perspectiva torna inexequível uma revolução sexual, por exemplo. As mudanças que ocorrem nessa rede de poderes seriam mudanças estratégicas singulares. Frente a essa abordagem a psicanálise perderia seus dois argumentos fundamentais: o primeiro de que a sexualidade seria um dos aspectos mais relevantes para se analisar o sujeito; e segundo lugar, de que ela seria o campo do saber legítimo para libertar o sujeito dos conflitos provenientes das repressões³⁶ que lhe foram impostas ao longo de sua vida.

Com base nessa perspectiva e diante do fato da presente peça problematizar a relação entre corpo e diferença, é importante de antemão estabelecermos algumas ressalvas: em primeiro lugar, no pensamento foucaultiano, não há a possibilidade de constituição do corpo sem contemplar a história, o corpo que resiste é um elemento que figura entre a materialidade e a história; a constituição de experiências-limite, ou experiências do fora para o corpo deve contemplar um movimento de diálogo tanto com a história como com a dinâmica de saberes e poderes que circunscrevem esse corpo; por último, o ato resistência, se é possível, deve ser permanente, não há uma emancipação, até porque não um poder central; resistir não implica escapar dos saberes e poderes que nos circunscrevem, mas dobrar-se assim como propõe Deleuze (1988).

Analizada essa relação do poder com a vida e com os corpos, é também tratar do aspecto mais institucional do poder, em geral, presente nos textos da primeira metade da década de 1970. Para começar, buscar-se-á analisar como a Psiquiatria integra essa relação com o sujeito, a história e os poderes.

2.4 A PSIQUIATRIA, A HISTÓRIA E O PODER

A reflexão sobre a Psiquiatria não é exclusiva das reflexões genealógicas de Foucault, como mostramos no primeiro capítulo, é possível perceber já na década de 1960 uma problematização histórica da Psiquiatria. Talvez a inventividade dos anos de 1970, esteja no fato do pensador propor uma relação institucional entre psiquiatria e poder. Assim, no final do ano de 1973, Foucault propôs um curso no *Collège de France* que se estendeu até o começo do ano seguinte, e que de forma geral abordava o poder exercido por esse importante

³⁶ Segundo Dreyfus & Rabinow (1995), é a partir da coroação da hipótese repressiva que surge a psicanálise. Para esse campo do saber, “a conexão entre sexualidade e repressão era absolutamente universal: era o fundamento da civilização. Assim, os desejos incestuosos, que fundaram todas as sociedades no ato da repressão, podiam, via psicanálise, ser seguramente colocados em discurso (p. 156)”.

campo do saber que lida com a loucura e com o corpo. O curso intitulado *O poder psiquiátrico* (1973/1974/2003b) retomava um objeto investigado pelo pensador quase 20 anos antes: a loucura. Ao mesmo tempo em que se aproximava de *História da loucura na idade clássica* (1961) por meio da partilha de um mesmo objeto, o autor impunha à obra uma “descontinuidade com as coisas que havia trabalho nos anos anteriores” [tradução nossa] (Foucault, 2003b, p. 15); isto é, tratava-se de analisar objetos semelhantes sob uma perspectiva teórica diferente. E essa perspectiva tem um nome claro: a genealogia do poder. De acordo com Benini (2008), no curso de 1973/74 o autor busca mostrar “como a prática psiquiátrica ergueu-se como mecanismos de poder e saber diante da loucura” (p. 326).

Se na década anterior, os estudos sobre a loucura centravam-se na busca por representações do indivíduo louco em certos campos de saber, a partir dos estudos da década de 1970, sua pesquisa converge para uma análise das “práticas e enfrentamentos reais que fazem emergir discursos, que determinam o poder psiquiátrico como saber médico teórico e profissional” (Benini, 2008, p. 327). Assim, não se trata somente de analisar como os discursos se articulam aos campos do saber e formam seus objetos, mas perceber por que isso ocorre³⁷.

A fim de compreender como se dá a imbricação entre poder e saber no campo psiquiátrico, Foucault (2003b) dirige sua análise à França do final do século XVIII, período em que ocorre um “pareamento entre o asilo e o dispositivo disciplinar” (Benini, 2008, p. 327). De acordo com Foucault (2003b), “muito mais importante que a cena em que Pinel libera os loucos, é a que se desenvolve nos últimos anos do século XVIII, que diz respeito ao surgimento de uma lei sobre a reclusão e a organização dos grandes hospitais psiquiátricos” [tradução nossa] (p. 43). A partir dessas reformas, o espaço do asilo passa a ser “colonizado por uma espécie de poder disciplinar anônimo e microfísico que [vai registrar e esquadrihar] todos os movimentos da loucura de modo à regular” (Benini, 2008, p. 328). Em outros termos, o asilo se torna “uma espécie de corpo médico que cura através de seus olhos, seus ouvidos, suas palavras, seus gestos (e obviamente) suas engrenagens” (Foucault, 2003b, p. 222).

Para Foucault (2003b), o grande erro de *História da loucura na idade clássica* (1961) foi impor ao modelo familiar uma espécie de prática psiquiátrica; nas palavras de Foucault (2003b), “não é certo que se tome o pai e mãe, bem como as relações características da

³⁷ Quando Foucault (2003b) se pergunta por que os discursos se articulam e representam os objetos de uma dada forma e não de outra, não se trata de buscar um princípio explicativo, uma causa, uma origem, mas tão somente mostrar em torno de quais estratégias os discursos se articulariam para formar os saberes.

estrutura familiar, para aplicá-las à loucura” (p. 43). Assim, a história da psiquiatria só teria relação com a família anos mais tarde, e não na passagem do século XVIII para o XIX (p. 43). Nesse contexto, o que se pode notar é a submissão do chamado louco ao poder médico e psiquiátrico. Ou seja, para que esse indivíduo seja livre da loucura, ou ao menos, possa atenuá-la é preciso que ele admita seu estado, sua verdade, e, posteriormente, se submeta ao poder derivado das práticas psiquiátricas (Foucault, 2003b, p. 189). A primeira parte desse processo de “cura” é de suma importância para o devido enquadramento disciplinar, isto é, para que uma intervenção disciplinar seja legítima é preciso antes que o enfermo reconheça sua identidade, para que seu discurso esteja em consonância com sua realidade individual.

Se a representação da loucura não provém diretamente da estrutura familiar, não se pode dizer que as práticas disciplinares advindas dos asilos psiquiátricos não tenham influenciado tal estrutura. De acordo com Foucault (2003b), a partir do século XIX “gradualmente... pelo menos em famílias burguesas... o olhar familiar... adotou pouco a pouco o aspecto de uma forma disciplinar. [Com isso], a vigilância da passou [a convergir] sobre o normal e o anormal... seu comportamento, seu caráter, sua sexualidade” [tradução nossa] (p. 146). Em outras palavras, se “a prática psiquiátrica se construiu enquanto espaço de dominação e arranjo da loucura, isso só foi possível na medida em que a produção de um poder disciplinar se amalgamou ao funcionamento (soberano) da família, que, por sua vez, funcionou como um suporte ao coletivo” (Benini, 2008, p. 328-329).

Ao mesmo tempo em que adquiriu esse suporte coletivo, a psiquiatria também buscou na medicina determinados componentes teóricos que a ajudaram a complementar suas abordagens e dar continuidade a seu exercício de poder. Como o exercício do poder em Foucault não está posto sob uma só via, ao se firmar enquanto um campo do saber legítimo para dizer a loucura, e impor a ela práticas de sujeição, a psiquiatria também foi exposta a discursos e práticas antagônicas. Dentre elas, Foucault destaca a despsiquiatrização, que se refere à desconstrução de certas práticas psiquiátricas disciplinares, como: dar mais importância à relação médico/paciente do que à estrutura hospitalar; tentar reduzir a enfermidade a sua estrita realidade, desvinculando-a de uma “abordagem teatral sobre a verdade” (Foucault, 2003b, p. 391).

Essa exposição da obra de 1973 serve para termos em conta o caráter histórico e institucional que as práticas psiquiátricas de poder — estendidas também a vários campos da saúde, como a Psicologia — possuem. Apresentada essa abordagem foucaultiana que congrega a loucura, além do saber, o elemento do poder. Cumpre-nos analisar o modo como o pensador aborda a questão do corpo na referida obra.

2.4.1 Considerações sobre o corpo-poder em *O poder psiquiátrico* (1973/2003b)

O corpo como se apresenta no curso de 1973 é tratado sob o viés estratégico, de tensão de forças esparsas que o constroem. Segundo o próprio Foucault (2003b), o corpo na textura asilar do século XVIII, está submetido a “uma ordem que os rodeia, os penetra, os trabalha, que se aplica a sua superfície, mas que também se imprime a seus nervos e nas fibras brandas de seu cérebro” [tradução nossa] (Foucault, 2003b, p. 16). O excerto evidencia um duplo aspecto da concepção do corpo na obra: primeiro, ele é parte dessa imbricação entre saber-poder, que escapa a sua positividade e é partilhada historicamente no meio social; e segundo, como tem sido abordado pelo pensador, o corpo continua sendo materialidade, mas que também não passa ao largo da afetação do poder; que por sua vez “penetra sua superfície e atinge suas fibras” e permite que as mesmas sejam “paralisadas por ele” (p.16). Além dessa paralisia, há também dispersão, pois a ordem asilar “penetra nos corpos, reparte os mesmos, fazendo-os ficar dispersos de tempos em tempos” (p. 17).

Segundo o pensador, essa paralisia/dispersão tem no aspecto físico seu ponto primeiro e último de explicitação. Ponto de partida porque a manifestação do poder tem na presença física do corpo o primeiro aspecto a ser analisado para “tratar o louco”. Assim, o modo como o louco lida com o aspecto físico de seu corpo, é preponderante para que se possa determinar o modo como o poder vai ser exercido sobre o mesmo. Além disso, esse aspecto também é uma forma de se explicitar o poder, torná-lo evidente; não necessariamente pelo uso da violência propriamente dita, mas pelo modo como os corpos são submetidos a certas práticas. Segundo Foucault (2003b), “todo poder tem no corpo sua instância última de aplicação” (p. 31) que se torna evidente na constrição dada a seu aspecto físico. De acordo com Pierangeli (2007-2008), “o corpo fala, o corpo diz... ele é o lugar onde o poder se inscreve, é o domínio espesso de uma torção de sentidos. Se é no corpo mesmo que o poder se encontra exposto, é possível neste corpo encontrar suas regras de formação e seu exercício de domínio” [tradução nossa].

Embora Foucault trate da questão materialidade na obra, seguindo a perspectiva de Haber (2006), pode-se dizer que o aspecto de força vital atribuído ao corpo, presente na obra de 1976, dificilmente se faz notar nos anos anteriores. Malgrado a constrição física seja um importante aspecto para se tornar evidente a manifestação de um poder disciplinar, por si só, ela não é determinante para especificar a afetação do poder como um todo. Isso porque, assim

como os demais objetos abordados por Foucault, o poder também deve estar submetido a uma contingência histórica. Se tomarmos a conjuntura francesa do final da Idade Média até metade do século XVIII, o que vê em geral é uma forma de poder disciplinar, forma “muito específica de nossa sociedade, do que poderíamos chamar o contato sináptico do corpo-poder” (p. 59). Sobretudo a partir do século XIX, com a emergência dos saberes científicos sobre o homem, esse corpo-poder se “converte em um corpo-político individual” (p. 61).

A diferença entre eles é que o último não demanda uma vigília explícita e formal para que o poder se exerça; nele o poder se exerce a partir dos estratos do saber, a vigília é feita pelos próprios membros da sociedade, e, sobretudo, pelo próprio indivíduo; trata-se de uma forma de poder mais tênue, mas nem por isso menos severa aos corpos. O paradoxal é que por mais que essa forma poder se exerça individualmente, ele não tem uma função individualizante, ou seja, não é porque o sujeito vigia seu corpo que este corpo se distingue dos demais; se há uma individualidade, ela se dá tanto na multiplicidade como na reprodução. Em termos foucaultianos, tem-se nessa forma de poder “corpos, mas não individualidades; por outro, uma individualidade, mas somente como multiplicidade dos corpos” [tradução nossa] (Foucault, 2003b, p. 66).

No concerne ao poder disciplinar, o que existia nele era uma captura dos corpos, sobretudo de seu tempo, de sua vida, de sua positividade. Como exemplo, tem-se a emergência da disciplina militar na França dos séculos XVII e XVIII, que buscava transformar a ociosidade em exercício aplicado ao corpo. “O exercício corporal é uma forma de adestramento do corpo; adestramento das habilidades, do caminhar, dos movimentos elementares” (Foucault, 2003b, p. 68). Outro importante elemento de inscrição do poder disciplinar no corpo é a escrita. É por meio dela que no mesmo período, o exército, as escolas, o sistema judiciário e policial irão registrar e codificar normas comportamentais e padrões corporais. Com isso, “a visibilidade do corpo e a permanência da escrita caminham juntas e produzem... o que poderíamos chamar de individualização esquemática e centralizada” (Foucault, 2003b, p. 69).

Como forma de explicitar as manifestações desse poder disciplinar, Foucault (2003b) apresenta um princípio do poder disciplinar que também será abordado na obra de 1975 (*Vigiar e Punir*): o panóptico³⁸. Dizer que o poder disciplinar tem um caráter panóptico,

³⁸ A noção de panóptico será analisada de forma mais detalhada na obra *Vigiar e Punir* (1975). Pela análise do curso percebe-se que Foucault (2003b) já vinha estudando a mesma. Segundo o próprio, “o panóptico é um modelo de prisão inventado por Bentham em 1787, em uma série de penitenciárias europeias” (p. 96). Trata-se de um modelo disciplinar aplicado não somente a prisões como a outras instituições. Pelo modo como foi projetado,

implica dizer que: ele submete os corpos a uma visibilidade constante; “organiza uma polaridade genérica do tempo; efetua uma individualização centrada na escrita; e implica, por último, em uma ação punitiva e continua sobre as virtualidades de comportamento que se projetam sobre o próprio corpo” (Foucault, 2003b, p. 73).

O exercício, a disciplina, a escrita, e o panóptico são importantes traços do poder disciplinar que de forma institucional se amalgamam ao corpo para lançá-lo fora de sua centralidade e para demovê-lo de sua positividade. Trata-se inclusive de impor um regime de funcionamento ao sujeito e a sua singularidade somática, isto é, opor a “seu corpo, seus gestos, seu lugar, sua força, seu tempo de vida” um padrão funcional (p. 77). Segundo Foucault (2003b):

Pode-se dizer que o poder disciplinar, e esta é sem dúvida sua propriedade fundamental, fabrica corpos sujeitos, fixa com toda a exatidão a função sujeito ao corpo... (Nesse movimento) o poder disciplinar é individualizante porque ajusta a função sujeito à singularidade somática por intermédio de um sistema de vigilância... que se projeta por trás de sua singularidade somática... e estabelece a norma como princípio de partição como prescrição universal a todos os indivíduos [tradução nossa] (p. 77).

Nesse processo, descrito por Foucault (2003b), em que corpo e poder se desposam, “a individualidade perde-se no momento mesmo em que aparece” [tradução nossa] (p. 76). Trata-se de um processo diverso daquele que trataremos na segunda parte do trabalho, quando a relação (tópica) do corpo busca resistir e não conformar-se.

No curso de 1973/1974, Foucault expõe alguns aspectos do poder disciplinar sobre os corpos — como a emergência de uma disciplina, as técnicas impostas, a escrita — a fim de mostrar como eles são embrionários de uma forma de controle que será integrada à prática asilar no século XIX e ao saber familiar; e que, de certo modo, é constitutiva do poder psiquiátrico. É no início do referido século que “o saber psiquiátrico se insere no campo médico e se apresenta como uma especialidade” capaz de dizer a verdade e tratar o louco (Labreure, 2004). Para que isso ocorra, o saber psiquiátrico se vale de “táticas de poder dispersas no meio social, para superar e controlar algo que os ameaça. E esse algo é a loucura” [tradução nossa] (Labreure, 2004). Não se pode esquecer que é também por meio dessas transformações que esse saber se torna legítimo para catalogar os desvios comportamentais presentes nos primeiros *Census*, que deram origem aos DSMs.

Nesse sentido, é também nesse contexto que surge aquilo que Foucault (2003b) denomina como função “psi”: “uma função psiquiátrica, psicopatológica, psicossociológica,

o panóptico possibilita uma visibilidade e uma vigilância plena dos encarcerados. Como foi utilizado no texto, o panóptico designa um princípio do poder disciplinar.

psicocrimológica, psicanalítica... que não só atinge o discurso, como as instituições e o próprio indivíduo” (p. 110). Para o autor, essa função é preponderante à relação do sujeito com sua individualidade e com seu próprio corpo, uma vez que no começo do século XX ela se converte em discurso e “passa a controlar os sistemas disciplinares” que incidem diretamente sobre o sujeito como um todo. Como exemplo dessa forma de controle tem-se: o surgimento “da psicopedagogia dentro do sistema escolar, a psicologia laboral dentro do sistema fabril, a criminologia dentro da disciplina carcerária e a psicopatologia dentro da disciplina psiquiátrica e asilar” (Foucault, 2003b, p. 111).

Esse controle que a partir do século XIX passa a ser legitimado por diversos campos do saber, também apresenta reflexos práticos na relação entre materialidade corpórea e produção da verdade. Um exemplo dessa relação prática entre poder e verdade está na emergência daquilo que se pode chamar de instrumentos ortopédicos, cuja função não está na explicitação do poder propriamente dito, mas “no encontro com a verdade do corpo, na busca por sua forma correta, sua garantia... [seu] endereçamento e adestramento” (p. 131). Esses instrumentos produzem uma ação continua sobre os corpos, com o intuito de moldá-los, de determinar o formato apropriado, correto para sua materialidade. Segundo Foucault (2003b), ao se pensar em analogia ao contexto asilar, esses instrumentos representariam aquilo “que Bentham³⁹ havia imaginado com a visibilidade absoluta” (p. 131). Trata-se de um poder que integra o saber para produzir os corpos; não corpos diversos, diferentes, mas corpos normatizados.

Diante desses corpos normatizados por formas de saber-poder racionais, o “diferente”, o “diverso”, passa a ser continuamente acossado; e quando essa perseguição não se dá por meio do encarceramento explícito do outro, como Foucault (2003b) mostra em seu curso, ela se manifesta em suas linhas mais tênues: na relação do sujeito com os saberes. Ao integrar o núcleo familiar no século XIX, a psiquiatria deixa de ser um “mero poder que controla e corrige a loucura para começar a converter-se em algo mais geral e perigoso que é o poder sobre o anormal, o poder de definir quem é anormal, controlar e corrigir” (p. 261). Como consequências desse processo, a psiquiatria passa a se conectar com “uma série de regimes disciplinares que existem a seu redor” (p. 261), e a estabelecer padrões mais gerais de detecção da anormalidade. Para o corpo utópico, que fora arrancado de sua centralidade e exposto aos estratos do saber, o poder passa a ser um fator integrador e normatizador.

³⁹ Jeremy Bentham (1748-1832) foi um filósofo e jurista inglês, que idealizou e promoveu um novo modelo carcerário, chamado de panóptico, por meio do qual era possível ter uma vigilância completa e constante sem ser visto.

A partir do exposto pode-se compreender que não é somente a partir da constituição da psiquiatria como campo do saber legítimo para tratar a loucura que discursos classificatórios, como aqueles presentes no DSM-5, são possíveis. O entendimento do “desvio” e sua relação com o corpo passam por uma constituição histórico-institucional da anormalidade. A seguir tentaremos apresentar uma exposição histórica da anormalidade e sua relação corpo presentes no pensamento foucaultiano.

2.5 NOTAS SOBRE A ANORMALIDADE E O PODER

Além de tentar apresentar algumas formas como o corpo é discursivizado tanto na arqueologia, quanto na genealogia foucaultiana, é também intuito do presente trabalho mostrar que a loucura, a anormalidade, a marginalidade e a diferença estão muito próximas. Principalmente porque elas escapam àquilo que é estabelecido como “normal”, “sadio” e “correto” pelo discurso científico, racional e moral de uma dada época. Assim o que Foucault faz diante desses objetos é mostrar como eles vão sendo constituídos ao longo da história. Foi assim que fez com o louco, com o doente e inclusive com o próprio homem; e é também assim que ele faz — principalmente em seu curso *Os anormais* (1975/2001b) — com aqueles indivíduos que, no século XIX, eram tidos como perigosos: os anormais.

Para melhor analisá-los Foucault (2001b) os separa em três grupos: os monstruosos, aqueles afetados pelas leis naturais e pelas normas da sociedade; os indisciplinados, aqueles que apresentam novos dispositivos de domesticação do corpo; e os onanistas, que propõem uma campanha de disciplinamento da família moderna. O modo como estes indivíduos lidam com seu corpo é preponderante para que se possa determinar a estranheza que causam no meio social. Antes de abordar a questão do corpo em específico, é preciso suscitar alguns traços gerais sobre a anormalidade.

O primeiro dos tipos anormais analisados por Foucault (2001b) seria o monstro. A princípio trata-se de uma noção jurídica que congrega ao mesmo tempo aquilo que é proibido e que também é impossível. Apesar de seu aspecto jurídico, ele também pode ser entendido a partir de seu caráter físico, ou seja, além da figura do monstro remeter à violação das leis da sociedade, ela também diz respeito a um descompasso com as leis da natureza (p. 69). O aspecto paradoxal dessa relação estaria no fato de que o monstro seria uma infração que se colocaria fora dos ditames legais. Embora não haja parâmetro legal explícito, o monstro vai

servir como referencia para corrigir, sobretudo no contexto familiar, determinadas condutas (p.72).

O segundo tipo analisado por Foucault refere-se ao “indivíduo a ser corrigido”; trata-se de um tipo próprio da Europa dos séculos XVII e XVIII, que é permanentemente acossado em razão de seus comportamentos extravagantes. O espaço da sociedade onde essa normatização se impõe é bem mais restrito que o anterior, trata-se do núcleo familiar. Se o monstro era uma espécie de exceção, o indisciplinado é traço constante na referida cultura. Além dessa constância cultural, outro aspecto desse “indivíduo a ser corrigido” é inacessibilidade da correção. Segundo Foucault (2001b), a partir desses indivíduos, “esboça-se um eixo da corrigível incorrigibilidade, em que vamos a encontrar mais tarde, no século XIX, o indivíduo anormal... que vai ser posto no centro de uma aparelhagem de correção” (p. 73).

O último tipo anormal apresentado por Foucault (2001b) refere-se ao masturbador. Trata-se uma figura nova no século XIX, cujo aparecimento estaria associado também ao núcleo familiar. Essa figura se situa entre o silêncio e a suposição: silêncio porque essa prática circula por toda sociedade sem que seja necessário enunciá-la; e suposição, porque se presume que ela esteja ocorrendo. De acordo com Foucault (2001b), para se entender porque o masturbador era tido como um anormal no século XIX é preciso retomar o discurso cristão dos séculos XVI e XVII, no qual o ato de masturbar implicava em deixar se tomar pelos desejos da carne. Para o discurso cristão da época, a “forma primeira do pecado contra a carne_não é ter tido relação com aquele ou aquela com quem não se tem direito. A forma primeira do pecado contra a carne é ter tido contato consigo mesmo: é ter se tocado, é a masturbação” (p. 237).

Nesse processo histórico de constituição da anormalidade, um campo do saber desempenha um papel fundamental: trata-se da psiquiatria. Abordada em outras obras do pensador, em *Os anormais* (1975/2001b), a psiquiatria é tomada principalmente a partir de sua influência no Direito penal. De acordo com Foucault (2001b), a psiquiatria penal é responsável pelo “exame maior” que é dirigido aos indivíduos de uma sociedade, a fim de perscrutar supostos desvios em suas condutas. Trata-se não somente de uma mera investigação, mas de uma “imensa institucionalização do repressivo e do punitivo” (p. 42). Até meados do século XIX, esse campo do saber não se “especificou como um ramo da medicina”, mas como um ramo da higiene pública. Desse modo, seu objetivo primeiro não era buscar a anormalidade, mas perceber a doença ou a possibilidade dela nos corpos dos indivíduos (p. 148). Para que esse ramo da higiene pública pudesse adquirir legitimidade para

determinar a anormalidade foi preciso empreender duas codificações específicas: em primeiro lugar, transformar a loucura em doença, conceber os distúrbios, as ilusões, os erros como patologias; e em segundo lugar, taxar a loucura como um perigo para a sociedade, isto é, “fazer a loucura aparecer como portadora de certo número de perigos”. Com isso, a psiquiatria fez da higiene pública um traço da medicina, bem como fez da cura uma espécie de “precaução social” aos perigos que a sociedade estaria exposta (p. 149).

Além de explicitar como se constituiu a ciência das condutas normais e anormais o autor também analisou de outro importante objeto para a psiquiatria: a infância. De acordo com Vandewalle (n.d., p. 82), a tese de Michel Foucault “consiste em mostrar como a infância anormal é o ponto central da psiquiatria, seu princípio histórico de generalização” [tradução nossa]. Nesse sentido, é a reflexão sobre a criança anormal, seja monstruosa, indisciplinada ou masturbadora, que vai substanciar “a constituição de uma ciência sobre o adulto anormal” (p. 82); ou seja, “é pela infância que a psiquiatria veio a se apropriar do adulto” (Foucault, 2001, p. 386). A partir da análise do comportamento infantil, a psiquiatria do século XIX não precisava submeter a conduta da criança a uma “sintomatologia coerente e reconhecida”, bastava simplesmente lançá-la à inspeção psiquiátrica a fim de perceber pequenos desvios em sua conduta (p. 388). Frente à possibilidade de desvio, o sistema escolar surge como uma espécie de fator regulador, com “a tendência cada vez mais nítida a atenuar a espécie de indiscrição tagarela... [e tentar] apagar todos os incêndios verbais que se acendiam com a própria a análise do desejo e do prazer” (p. 294).

Essa disciplina sobre os corpos, que pode ser percebida na tentativa de se corrigir as anormalidades citadas, representa uma espécie de “poder infinitesimal, de uma coerção constante e tênue, de uma multiplicidade de processos menores” (Vandewalle, n.d., p. 83). Esse poder, que tem no sistema escolar um de seus pontos fundamentais de determinação, está disperso no meio social em diferentes níveis. Enquanto o poder político pode ser entendido como repressivo, por sua vez, o micro poder é produtivo. Segundo Foucault (1993), é preciso “considerá-lo como uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir” (p. 8). Assim, ao passo que o poder disciplinar incide sobre os corpos e a sexualidade dos anormais, o discurso que provem da anormalidade não deve ser entendido como uma reação a um poder central e coercitivo; embora submetida a tecnologias de correção, ao compreendê-la sob o viés genealógico, a anormalidade se apresenta como uma forma de poder que se insere no jogo de forças. A seguir abordaremos como a questão do corpo se relaciona com a anormalidade.

2.5.1 Apontamentos sobre o corpo, a anormalidade e a carne

O corpo é certamente um dos pontos centrais do curso *Os anormais* de 1975, isso porque analisar a anormalidade significa perceber as formas como o sujeito lida com seu corpo; e a repercussão dessa abordagem no meio histórico social. A princípio, o corpo é o campo onde os poderes se inscrevem, onde se manifestam; o local onde ele pode explicitar sua tênue manifestação. Essas instâncias de poder que se inscrevem no corpo não são uniformes, ou seja, não há uma tecnologia específica para determinar seu funcionamento. Desse modo, pode-se dizer que elas operam e lidam com o corpo em dispersão. É por isso que não se pode analisar a constituição da anormalidade apenas sob o aspecto repressivo do poder (Foucault, 2001b, p. 77).

Outra questão presente no curso de 1975 é a relação entre corpo e carne. Segundo o autor, “a carne é o que se nomeia, aquilo que se fala, aquilo que se diz” (p. 257), ela é a portadora do pecado, “a infração à regra da união” (p. 238). A partir do século XVI houve um “aprisionamento da carne no corpo”, ou seja, o pecado que a princípio se restringia ao aspecto carnal passa a integrar a questão corporal. Em outros termos, o pecado carnal passa a integrar o homem e sua relação moral; com isso “houve uma encarnação do corpo e uma incorporação da carne, que fazem surgir no ponto de junção da alma com o corpo, o jogo primeiro do desejo e do prazer no espaço do corpo e na raiz mesma da consciência” (p. 243). Para o pensador, a partir do *Concílio de Trento* (1545-1563), a carne tornou-se convulsiva, ou seja, passou a ser vista como um elemento que causa descontrole ao corpo; este, por sua vez, passou a ser submetida a um exame constante por meio das práticas confessionais. Com o poder disciplinar do século XVII, a carne incorporada passou a ser submetida não somente a um exame, como também a um policiamento. Para o discurso cristão do século XVII era preciso “governar a carne, sem cair na cilada das convulsões” (p. 274). A partir do século XVIII, com a emergência do saber médico, “aquilo que a pastoral cristã organizou como carne... tornou-se um objeto médico” (p. 281). Com isso, o problema da carne passou a se “tornar cada vez mais o problema do corpo, do corpo físico, do corpo doente” (p. 331). Com isso, passa a existir uma constante observância e vigília da carne dentro do próprio núcleo familiar; como vimos anteriormente, a infância passa a ser submetida a um exame constante; os desvios dessa carne incorporada passam não somente a ser submetidos a exame, como passam a ser constantemente acossados. A partir do século XIX, o problema da carne não se reduzia mais ao fato de ser portadora ou não de pecado, mas de sim de cientificidade, de asseio, de higiene.

Além da relação entre corpo e carne, no referido curso o pensador cita a relação entre poder, crime e corpo social. Se para o indivíduo moderno, sujeito às instancias do poder e da ciência, a doença seria um desvirtuamento no padrão de corpo, para corpo social moderno, esse desvirtuamento estaria na figura do criminoso. Segundo Foucault (2001b), “não é o crime que é a doença do corpo social, mas sim o criminoso que, como criminoso, poderia ser de fato um doente” (p. 114). Enquanto para o indivíduo a loucura seria um desvio no padrão de verdade a ser partilhado, para o corpo social a criminalidade ocuparia essa função. As formas como o corpo social lida com as extremidades do poder são preponderantes para se determinar como as formas de saber vão prescrever padrões de comportamento e relações específicas com o corpo.

Como exemplo dessa imbricação, tem-se a relação entre corpo, higiene e psiquiatria. Foi em torno da preocupação sobre os perigos que o anormal poderia trazer ao corpo, que a psiquiatria se institucionalizou, tornando-se o campo do saber apto não somente para dizer a loucura, como também para debelá-la (p. 148). Com uma ampliação na abordagem dos objetos da psiquiatria, toda forma de “agitação, desordem, indisciplina, indocilidade, caráter recalcitrante... tudo isso passa a ser psiquiatrizado” (p. 203). De acordo com autor (2001b), esse alargamento funcional da psiquiatria teria uma ancoragem profunda na medicina dos corpos. Ou seja, no final do século XIX, o saber-poder médico passou a autenticar alguns dizeres sobre o corpo advindos do fio psiquiátrico. Com isso, a medicina fez da psiquiatria um campo com maior legitimidade científica, com maior possibilidade de verdade.

O corpo que emerge dessa relação apresenta um duplo aspecto: torna-se cada vez mais sujeito a um padrão discursivo científico-racional, que prescreve formas específicas de corpo a serem partilhadas; e ao mesmo tempo, não deixa de estar aberta às redes de saberes e poderes que perpassam seu aspecto utópico.

Até o presente momento, a exposição da aula inaugural de 1971, nos ajudou a notar como se deu aproximação entre discurso e poder na obra de Foucault (2001b); como também perceber as primeiras ilações que podem ser depreendidas da relação entre corpo e poder. Por sua vez, as abordagens presentes na obra de 1976 e dos cursos de 1973/1974 e 1974/1975 contribuíram para apresentar um movimento no pensamento de Foucault de concepção de um poder como potência vital no primeiro caso, e sob um aspecto mais institucionalizado nos outros dois (Haber, 2006). A exposição dessas obras também foi importante para introduzir alguns conceitos fundamentais para o período como: biopoder, biopolítica, anatomopolítica dos corpos, corpo-poder, carne, anormalidade, corpo-político, etc.

A seguir buscar-se-á investigar como na obra *Vigiar e Punir* (1975/1999a) se dá o contato do corpo, objeto de saber, com o poder disciplinar.

2.6 O PODER DE VIGILÂNCIA, O CORPO E A TECNOLOGIA DISCIPLINAR

O pensamento genealógico da década de 1970, mais do que contemplar a análise de objetos como a sexualidade, a psiquiatria, a anormalidade, centra-se principalmente na análise das formas como o poder foi sendo exercido ao longo da história. É exatamente isso que ocorre na obra *Vigiar e punir: o nascimento da prisão* (1975/1999b). Embora possa ser entendida como uma obra sobre a delinquência, a emergência das prisões, na verdade ela aborda uma reflexão mais tênue, que toma a tecnologia disciplinar como ponto fundamental. Em última instância, trata-se de uma genealogia do poder disciplinar. Na obra, “Foucault apresenta uma reflexão do indivíduo moderno como corpo dócil, mostrando a inter-relação da tecnologia disciplinar com uma ciência social normativa” (Dreyfus & Rabinow, 1995, p. 158). A partir dessa abordagem mais institucional do poder — Haber (2006) a chama de funcionalista — tanto as ciências sociais quanto os indivíduos modernos devem ser compreendidos como desdobramentos de certas formas de poder. Este, por sua vez, deve ser buscado em suas extremidades:

Em suas últimas ramificações, lá onde ele se torna capilar; captar o poder nas suas formas e instituições mais regionais e locais, principalmente no ponto em que, ultrapassando as regras de direito que o organizam e delimitam, ele se prolonga, penetra em instituições, corporifica-se em técnicas e se mune de instrumentos de intervenção material, eventualmente violentos. Em outras palavras, captar o poder na extremidade cada vez menos jurídica de seu exercício. (p. 182).

A análise das extremidades do poder na obra de 1975 ocorre por meio das intervenções disciplinares que, por sua vez, servem para evidenciar como desde a Idade Média, as sociedades europeias se valem da vigilância e do castigo, seja físico ou intangível; utilizado para normatizar a conduta dos indivíduos, tornando-os dóceis e complacentes. Nesse processo de normatização, os saberes desempenham um papel decisivo, uma vez que é a partir deles que as práticas disciplinares podem ser aplicadas.

A fim de compreendermos como se deu a constituição histórica de uma tecnologia disciplinar voltada principalmente para a administração dos corpos, dividiu-se o presente subcapítulo em três partes: uma primeira para tratar dos corpos castigados e punidos; uma segunda para mostrar como a disciplina é um importante elemento na constituição histórica

dos corpos dóceis dentro do contexto prisional; e uma terceira para tratar especificamente do panoptismo e da constituição dos corpos encarcerados.

2.6.1 Dos corpos castigados e punidos

Segundo Foucault (1999b), na reflexão sobre o corpo e a tortura (o suplício) a história nos mostra como a submissão dos corpos a certos tipos de punição se configura enquanto uma forma recorrente de normatizar e padronizar condutas. Embora essa prática não tenha grande aceitação na contemporaneidade, em razão da prevalência de discursos humanistas, por muito tempo ela foi utilizada. Na Europa setecentista, por exemplo, era comum se valer do suplício como prática punitiva.

A obra de 1975 inicia com a descrição de um suplício. Trata-se da tortura de *Damiens*, sujeito “condenado em 2 de março de 1757... a pedir perdão à Igreja de Paris” por ter assinado os pais com uma faca (Foucault, 1999b, p. 08). Mais do que uma simples punição, o suplício tem um caráter pedagógico, ou seja, é preciso construir um espetáculo punitivo a fim de que novas práticas não se repitam; como consequência dessa prática, o corpo do supliciado é um recurso para se intimidar a população (Cf. Billouet, 2003, p. 127).

No século XVIII, a partir de uma série de reformas na justiça penal, houve uma mudança no modo como a justiça deveria ser implantada. Se no século anterior a punição ainda era a melhor forma de adequar condutas, a partir do final do século XVIII, a correção passa a ser o mote da justiça penal. Com isso, os suplícios, que eram amplamente praticados foram, aos poucos, vão desaparecendo. A partir dessas mudanças, houve uma “supressão do espetáculo punitivo”; o corpo deixou de ser o alvo central das punições (pp. 11-12). Segundo Billouet (2003), a “crítica do suplício não é expressão de uma sensibilidade em relação à humanidade do supliciado, mas uma crítica ao poder ilimitado do soberano. É a necessidade de punir gradualmente o ilegalismo, sempre alerta no povo” (p. 129).

Com a alteração do sistema penitenciário e a inserção do saber científico à prática judiciária, no século XIX, a punição deixa de ter como mote principal o corpo, para convergir sobre a alma. Dito em termos foucaultianos:

Se não é mais ao corpo que se dirige a punição, em suas formas mais duras, sobre o que, então, se exerce?... Pois não é mais o corpo, é a alma... “o corpo e o sangue, velhos partidários do fausto punitivo, são substituídos. Novo personagem entra em cena, mascarado. Terminada uma tragédia, começa a comédia, com sombrias silhuetas, vozes sem rosto, entidades impalpáveis. O aparato da justiça punitiva tem que ater-se, agora, a esta nova realidade, realidade incorpórea”... (Foucault, 1999b, p. 20).

O excerto, ao mesmo tempo em que descreve esse processo de mudança no padrão punitivo do século XIX, permite-nos refletir a respeito da relação entre corpo e alma. Pelo excerto, pode-se notar uma abordagem que concebe a alma como incorpórea e o corpo como materialidade. Malgrado já se tenha evidenciado que, no pensamento foucaultiano, tanto um quanto o outro são interpenetrados pela história, mais uma vez essa separação se evidencia. Embora a prática do suplício tenha sido minorada no século XIX, não se pode dizer que as múltiplas manifestações do poder tenham desaparecido. Com as reformas no sistema judiciário, o poder que antes se exercia de modo explícito sobre o corpo, converge para o incorpóreo. A alma passa a ser o objeto da punição. “A alma do criminoso não é invocada no tribunal somente para explicar o crime e introduzi-la como um elemento na atribuição jurídica das responsabilidades; se ela é invocada com tanta ênfase... é para julgá-la, ao mesmo tempo em que o crime, e fazê-la participar da punição” (Foucault, 1999b, p. 22).

Além dessa punição em direção à alma, no século XIX houve também uma série de rebeliões como forma de protesto à estrutura carcerária, ou como diz Foucault (1999), “ao corpo da prisão” (p. 34). O mais curioso dessas revoltas, é que elas se dirigem ao corpo, ao corpo enquanto materialidade. Segundo Foucault (1999b):

O que estava em jogo não era o quadro rude demais ou ascético demais, rudimentar demais ou aperfeiçoado demais da prisão, *era sua materialidade na medida em que ele é instrumento e vetor de poder; era toda essa tecnologia do poder sobre o corpo*, que a tecnologia da “alma” — a dos educadores, dos psicólogos e dos psiquiatras — não consegue mascarar nem compensar, pela boa razão de que não passa de um de seus instrumentos (p. 34).

A citação de Foucault (1999b) mostra como a reforma judiciária do século XIX, que extingue o suplício e substitui a punição corpórea pela imaterial, não consegue evitar que o poder se exerça sobre o corpo, porque o próprio corpo é “instrumento de poder” (Foucault, 1993, p. 129). Encarcerá-lo, mesmo sob o artifício de um poder imaterial, não implica mascarar a rede de poderes que o atingem, porque esta lhe é própria. Em suma, a prisão, por si só, já consagra uma série de investimentos políticos sobre o corpo; investimentos que a tecnologia da alma simplesmente não consegue ocultar (Billouet, 2003, p. 133).

A despeito da temática que nos compete, o excerto é importante para que se compreenda o corpo como um importante instrumento e vetor de poder; não somente repressivo, pois do mesmo modo que a prisão exerce poder sobre os corpos, estes, por sua vez, também são capazes de replicá-lo. Contudo, sua forma de resistência não ocorre sob uma

instância vital, como se verifica na obra de 1976, mas principalmente por meio de movimentos sócio-institucionais, como é o caso da rebelião.

Se compararmos suplício e punição, podemos notar que o suplício setecentista é uma “técnica” sobre os corpos; uma técnica de fazer sofrer para impor uma verdade. Enquanto isso, a punição jurídico-penal do século XIX introduz uma forma distinta de sofrimento, que não se restringe ao flagelo corporal. Sua relação com a verdade não depende de um ato específico, mas de todo um conjunto de procedimentos, como a produção probatória que deve ser anexada a um processo. Apesar de algumas vezes não deixar marcas corpóreas, o suplício judicial impõe marcas que se estendem por toda vida. Como exemplo disso, Foucault (1999b) cita certos cartazes que na França do século XVIII eram pendurados nos infratores como forma de se explicitar ao corpo social o crime que haviam cometido; outra marca importante diz respeito às retratações públicas solicitadas pela igreja católica diante de algumas condutas (p. 63). Esses atos representam uma espécie de “ritual político”, que prolonga a existência do suplício por certo tempo e faz com que o poder de um soberano seja reiterado por meio da repetição da punição (Foucault, 1999b, p. 66).

No século XIX, para que as práticas penais pudessem ser aplicadas de modo mais efetivo, estabeleceu-se um distanciamento entre produção de verdade e manifestação da violência. “Entre a verdade e a punição só deve haver uma relação de consequência legítima” (p. 74), ou seja, nesse contexto, para que uma punição fosse aplicada seria preciso cumprir toda uma série de requisitos que pudessem enquadrar uma conduta dita criminosa a uma tipificação proposta pelo respectivo campo jurídico do saber. Além desse enquadramento legal, a própria gradação da violência a ser aplicada também deveria estar prevista de antemão.

Outro aspecto importante para que a aplicação da violência tivesse legitimidade se traduz na necessidade do infrator admitir o crime que havia cometido. A partir dessa admissão ou confissão, a aplicação da violência judicial ganharia maior legitimidade. Em termos foucaultianos (1999b), “a justiça precisava que sua vítima autenticasse de algum modo o suplício que sofria. Pedia-se ao criminoso que consagrasse ele mesmo sua própria punição proclamando o horror de seus crimes”. De modo geral, essas manifestações serviam para autenticar a relação do sujeito com a verdade (p. 82).

Posta a questão do suplício e suas implicações na relação entre verdade e corpo, Foucault (1999b) dirige seu estudo para a questão da punição. No século XVIII, ao passo que o discurso humanista ganha força, inicia-se na França uma série de manifestações contra o suplício. Com isso, “o suplício tornou-se rapidamente intolerável. Revoltante, visto da

perspectiva do povo, onde ele revela a tirania, o excesso, a sede de vingança e o cruel prazer de punir” (p. 94). Diante dessa conjuntura, a justiça penal precisou se reformular a fim de assegurar a aplicação de uma punição que não tivesse um cunho de vingança (p. 95). As reformas produzidas no sistema penal na França do século XVIII buscavam de um modo geral distribuir o poder de punição e a decisão de acordo com a forma como este poder seria exercido. Nesse sentido, demandava-se cada vez mais um pareamento entre a decisão do juiz, a tipificação legal e a efetiva comprovação e imputação do crime a um determinado indivíduo. “Não se tratava mais de ajustar o castigo em função da infração, mas em função do infrator” (Billouet, 2003, p. 130).

Ao mesmo tempo em que o suplício perdia força, na justiça penal havia um aprimoramento no sistema policial, nas formas de vigília do corpo social. De acordo com Foucault (1999b) “o verdadeiro objetivo da reforma... não é tanto fundar um novo direito de punir a partir de princípios mais equitativos; mas estabelecer uma nova “economia” do poder de castigar, assegurar uma melhor distribuição dele, fazer com que não fique concentrado demais em alguns pontos privilegiados” (p. 101).

Nessa tentativa de repartir a distribuição do poder, a proporção entre “pena e qualidade do delito” se tornava um elemento fundamental. Era necessário aplicar a pena do crime conforme a repercussão que ela causa no corpo social. Em termos foucaultianos (1999b), “é preciso calcular uma pena em função não do crime, mas de sua possível repetição. Visar não à ofensa passada, mas à desordem futura” (p. 113).

Na relação com o corpo que é submetido ao poder, essas reformas evidenciam uma necessidade cada vez maior da imbricação entre saber e poder. Nesse sentido, para que o poder de punir seja exercido de forma “justa”, é preciso que ele seja anteriormente tipificado. Tipificar não é somente estabelecer regras de conduta, é antes submeter essas regras a uma reflexão jurídico-racional, que possa justificar e tornar “natural” o exercício de um poder punitivo. De acordo com Foucault (1999b), nesse processo se estabelece uma íntima relação com a verdade. Logo:

O julgamento judiciário, nos argumentos que utiliza, nas provas que traz, deve ser homogêneo ao julgamento puro e simples. Como uma verdade matemática, a verdade do crime só poderá ser admitida uma vez inteiramente comprovada. Segue-se que, até à demonstração final de seu crime, o acusado deve ser reputado inocente; e que, para fazer a demonstração, o juiz deve usar não formas rituais, mas instrumentos comuns, essa razão de todo mundo, que é também a dos filósofos e cientistas (p. 117).

Nessa relação entre corpo, poder e verdade, outro importante aspecto a ser analisado diz respeito à mitigação das penas. A partir do processo de racionalização judiciária que é

imposto ao poder punitivo e às formas como ele se exerce sobre os corpos, surge a necessidade de desvincular esse poder das formas de terror. Se “no suplício corporal, o terror era o suporte do exemplo... a partir do século XVIII, o suporte do exemplo, é a lição, o discurso, o sinal decifrável, a encenação e a exposição da moralidade pública” (Foucault, 1999b, p. 129). Nessa abordagem, a pena se torna um elemento corretivo, que tem função de reinserir o indivíduo que praticou o delito ao convívio sociedade, ou seja, é preciso torná-lo dócil e útil ao corpo social.

Nesse processo de construção de corpos dóceis e úteis, o trabalho passa a ter um papel fundamental. Em algumas prisões francesas do período, como na cadeia de *Gand*, foi inserida uma pedagogia do trabalho, isto é, um processo de recuperação moral a partir da atividade laboral. Segundo Foucault (1999b), além dos imperativos econômicos, partilhava-se o discurso de que a ociosidade estaria dentre as principais causas da criminalidade.

No final do século XVIII, existem três formas principais de organizar o poder de punir: a primeira diz respeito ao velho direito monárquico, centrado na ideia do espetáculo, que tinha na punição uma forma de se atestar a presença do soberano e seu poder; as outras duas formas estão relacionadas a uma concepção preventiva e utilitária, ou seja, é preciso que o ato de punir seja reconduzidor da integração do sujeito delituoso ao corpo social. Na primeira forma, “o corpo é supliciado, a alma cujas representações são manipuladas, o corpo que é treinado” (Foucault, 1999b, p. 150); na segunda forma, faz-se necessário criar um corpo útil à sociedade, que seja comportado e ao tempo que possa produzir riquezas.

Nesse processo de recuperação moral dos sujeitos, a questão do tempo tem papel fundamental. Não se trata somente de expor o corpo a uma atividade laboral, mas controlar o tempo dessa exposição. Nesse sentido, “horários, distribuição do tempo, movimentos obrigatórios, atividades regulares, meditação solitária, trabalho em comum, silêncio, aplicação, respeito, bons hábitos... o que se procura reconstruir nessa técnica de correção não é tanto o sujeito de direito... é o sujeito obediente” (Foucault, 1999b, p. 48). Produz-se a ideia de que o indivíduo que está sujeito a “hábitos, regras, ordens, uma autoridade que se exerce continuamente sobre ele e em torno dele”, tende a funcionar automaticamente, ou seja, tende a reproduzir padrões de comportamento; adere a seu corpo uma técnica que tende a se reproduzir automaticamente, porque fora incorporada a seus hábitos. A seguir, trataremos de outro importante elemento à normatização do corpo presente na obra de 1975: a disciplina.

2.6.2 Cuidado não, disciplina sim: o caminho para os corpos dóceis

A problematização da disciplina em *Vigiar e Punir* (1975/1999b) passa por uma comparação entre os soldados dos séculos XVII e XVIII e o modo como cada um lidava com seu corpo. Segundo o pensador (1999), os soldados do século XVII eram corajosos, seu corpo “era o brasão de sua força e de sua valentia” (p. 162). A partir da segunda metade do século XVIII, o soldado se tornou algo que se fabrica; segundo o autor, o mote dessa fabricação estaria na disciplina, ou ainda, “no automatismo dos hábitos” (p. 162).

Foucault (1999b) cita o referido exemplo para mostrar como a partir da época Clássica o corpo se tornou um objeto de poder: algo que se treina, que se manipula, que se modela, que se multiplica. De acordo com o autor, “é dócil um corpo que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado” (p. 163). Essa percepção da docilidade é importante para compreendermos como ao longo do século XVIII, o corpo é exposto a uma série de investimentos “imperiosos e urgentes” (p. 163). Trata-se das relações de poder que o atingem, impondo-lhe limitações, obrigações e proibições que o deixam exposto a novas técnicas de poder. A primeira dessas técnicas é o controle. Segundo Foucault (1999b):

A escala, em primeiro lugar, do controle: *não se trata de cuidar do corpo, em massa, grosso modo, como se fosse uma unidade indissociável, mas de trabalhá-lo detalhadamente*; de exercer sobre ele uma coerção sem folga, de mantê-lo ao nível mesmo da mecânica — movimentos, gestos atitude, rapidez: poder infinitesimal sobre o corpo ativo. O objeto, em seguida, do controle: não, ou não mais, os elementos significativos do comportamento ou a linguagem do corpo, mas a economia, a eficácia dos movimentos, sua organização interna (p. 163).

O excerto foucaultiano mostra como as técnicas de controle não dizem respeito a um cuidado do corpo, mas a um trabalho sobre mesmo. Trabalhar o corpo significa impor a ele determinado padrão, normatizá-lo; impor uma determinada linguagem. Como veremos na segunda parte de nosso trabalho, esse procedimento pode ser entendido como o avesso do cuidado de si, pois não se trata de analisar os processos históricos os quais o corpo estaria submetido; para as técnicas de controle, o que importa é a utilidade, a docilidade e produtividade dos corpos (Foucault, 1999b, pp. 63-64). Nesse processo de admoestação corporal, a disciplina ocupa um papel determinante. É por meio dela que as principais ações são realizadas; diferentemente da escravidão que se apropria dos corpos, a disciplina prescreve práticas para torná-los eficazes, úteis. Diferentemente das práticas da ética, estas não visam desenvolver as habilidades dos indivíduos, mas torná-los obedientes; quanto mais dócil, mais útil o corpo se torna (p. 164).

É por meio dessa relação com os corpos que surge uma política sobre os mesmos: uma política das coerções. Assim, inserir o corpo nesse esquema de docilidades implica submetê-

lo a uma maquinaria do poder “que o esquadrinha, desarticula e o recompõe” (Foucault, 1999b, p. 164). Nos conventos, exércitos, oficinas, o que se vê são corpos submissos, exercitados e funcionais. Corpos que se relacionam de modo paradoxal com as relações de força: ao mesmo tempo em que a disciplina aumenta as forças dos corpos, ao torná-los mais úteis e preparados para o exercício de diversas funções no corpo social, ela também mitiga essa força, ou seja, os mesmos sujeitos que são fortes e funcionais, tornam-se reféns de uma política de obediência (p. 165). Para Foucault (1999b), a disciplina “dissocia o poder do corpo; faz dele por um lado uma aptidão, capacidade que ela procura aumentar; e inverte por outro lado a energia, a potência que poderia resultar disso, e faz dela uma relação de sujeição estrita” (p. 165).

Por mais que se tenha chamado as técnicas de poder de “maquinaria do poder”, como já informado anteriormente, essas técnicas estão postas sob uma microfísica desses poderes, ou seja, espalhadas por todo corpo social. Assim no quadro das escolas, dos quartéis, dos hospitais, das oficinas, essas técnicas impõem padrões de comportamento que, de certo modo, “vão controlar as mínimas parcelas da vida e do corpo” dos indivíduos; em um segundo momento, essas microparcelas de poder submetem a vida e o corpo a uma racionalidade econômica ou técnica (Foucault, 1999b, p. 167).

Dentre os efeitos da disciplina na vida dos indivíduos está a distribuição dos mesmos em diferentes espaços sob um mesmo princípio: a clausura. Na França do século XVIII espalham-se espaços de reclusão. Esses lugares impõem padrões de obediência e formas específicas de ensino que condicionam o aprendizado a uma conduta disciplinar. Um segundo aspecto desse princípio de clausura é que ele se articula de forma flexível e adaptável, colocando “cada indivíduo em lugar e em cada lugar um indivíduo” (p.169). Isso faz com que os corpos se repartam e que a vigília possa ser realizada de modo mais eficaz. O fato de possuir uma estrutura flexível faz com que esses lugares se adaptem às necessidades de vigília. Ao possuir elementos intercambiáveis, esses espaços possibilitam um constante rearranjo das técnicas de controle, que intervém na possibilidade de articulação entre os sujeitos que utilizam esses lugares; conforme sua articulação espacial e funcional, a tendência é que esses procedimentos tornem os corpos cada vez mais individualizados. A partir disso, é possível ter um controle do tempo, das relações, dos gestos, das pequenas manifestações corpóreas desses sujeitos.

Além da distribuição, Foucault (1999b) ressalta a importância do controle das atividades. A primeira forma de controle é o horário: é por meio dele que as atividades são organizadas; é preciso utilizar o tempo com o máximo de eficácia possível; nesse sentido, é

preciso dividi-lo, segmentá-lo, impor a cada atividade um determinado padrão temporal. A segunda forma de controle está presente na gestão temporal do ato, isto é, cada atividade demanda certa quantidade de tempo, que deve ser constantemente observado. A partir disso, surge um esquema anátomo-cronológico do comportamento, pelo qual cada movimento deve respeitar uma direção e, sobretudo, uma duração específica (p. 178). Uma terceira forma de controle diz respeito à correlação entre gesto e corpo, pois como alude o autor, o corpo útil, bem treinado deveria fazer o mínimo de gestos possíveis. Outra forma se refere à articulação entre corpo e objeto, segundo a qual objeto e corpo devem formar uma engrenagem perfeita, que possa ser produtiva e efetiva. Uma quinta forma de controle diz respeito à utilização exaustiva do tempo; ela existe para que não se perca tempo, para que o indivíduo aproveite esse tempo da melhor forma possível, atendo-se a cada segundo; quanto mais se decompõe o tempo, mais é possível aproveitá-lo (p. 180).

Como vimos no início do capítulo, no final do século XVIII, por meio das técnicas de sujeição, surge um novo objeto que vai paulatinamente substituindo o corpo mecânico. Trata-se do corpo natural. Nesse período, a partir dos avanços no saber científico, o corpo que até então está submetido a uma série de técnicas de controle, passa a ser visto a partir do viés da natureza, a partir de uma série de características que lhe são próprias: trata-se do corpo orgânico. Aos poucos, as características desse corpo orgânico vão se impondo às técnicas de poder e construindo uma individualidade “que não é analítica e celular, como também orgânica” (p. 181).

A emergência dessa percepção orgânica do corpo não implica o desaparecimento das técnicas de poder. Tanto que no século XVIII, algumas disciplinas se lançam à organização dos espaços, a fim de que o tempo fosse melhor utilizado. Trata-se de uma tentativa de capitalizar o tempo. Dentre essas formas de otimizar o uso do tempo, o autor cita: a transformação do tempo em segmentos; a utilização desses segmentos de acordo com um sistema analítico; a análise dos termos desses segmentos a fim de se perceber se os objetivos foram alcançados; e por último, a verificação dos resultados de séries em séries, a fim de perceber avanços, retrocessos, e impor formas de atuação específicas (pp. 183-184).

Além da utilização e racionalização do tempo, outra questão importante a ser observada está presente na relação entre disciplina e força. Para que uma disciplina possa ser eficaz é preciso que ela se utilize da força. De acordo com Foucault (1999b), “a disciplina não é simplesmente uma arte de repartir os corpos, de extrair e acumular o tempo deles, mas de compor forças para obter um aparelho eficiente” (p. 189). Essa relação entre disciplina, corpo e força se traduz em três formas específicas: a primeira refere-se à articulação do corpo com

outros corpos, representando o embate, a tensão de forças; a segunda diz respeito à relação entre tempo e relação de forças, por meio da qual é preciso que haja uma adequação temporal para que se possa extrair uma quantidade máxima de força e, por conseguinte, obter um bom resultado; por fim, entre a disciplina e relação de forças é preciso que exista certo comando, a fim de estabelecer as formas de imbricações possíveis entre elas, ou seja, determinar o modo essa relação se dará (pp. 189-191).

Nesse processo de constituição dos corpos dóceis é importante que a disciplina seja aplicada do modo mais efetivo possível, em termos foucaultianos (1999b), é necessário que exista um bom adestramento dos corpos. Diante disso, para que a conduta do indivíduo seja direcionada a determinada finalidade, surge uma vigilância hierárquica. “Ao lado da grande tecnologia dos óculos, das lentes, dos feixes luminosos, unida à fundação da física e da cosmologia novas, surgiram pequenas técnicas de vigilâncias múltiplas e entrecruzadas, de olhares que devem ver sem serem vistos” (p. 196). A partir dessa perspectiva setecentista, o corpo social como um todo passa por uma série de transformações a fim de assegurar uma vigilância constante. A arquitetura deixa de ser meramente contemplativa para possibilitar “um controle interior articulado e detalhado” (p. 197). O hospital converge de mero reduto da miséria para operador terapêutico. Sob os imperativos da saúde, da moralidade, da qualificação, da obediência, a escola passa a ser um importante operador de adestramento. “O próprio edifício da escola [passa a] ser um aparelho de vigiar” (p. 197).

Essa estrutura de vigilância constante, hierárquica e funcional tem na figura da sanção um importante aliado. Tanto na escola, quanto no exército ou na oficina são estabelecidas micropenalidades que incidem sobre o tempo, o discurso, o corpo, a maneira de ser, a sexualidade. “Trata-se ao mesmo tempo de tornar penalizáveis as frações mais tênues da conduta, e de dar uma função punitiva aos elementos aparentemente indiferentes do aparelho disciplinar: levando ao extremo, que tudo possa servir para punir a mínima coisa; que cada indivíduo se encontre preso numa universalidade punível-punidora” (p. 203). A seguir abordaremos um dos expoentes históricos da vigilância constante: o panóptico de Bentham.

2.6.3 O panoptismo e aspectos do corpo encarcerado

Um dos representantes mais expressivos dessa vigilância constante na Europa do final do século XVIII se encontra no sistema carcerário: trata-se do panóptico do filósofo utilitarista inglês *Jeremy Bentham* (1748-1842). O panóptico de Bentham é um modelo

arquitetural (fig. 2)⁴⁰ em formato de circunferência, com uma torre central e com celas ao redor dessa torre. A torre seria o elemento central de vigilância; e celas trariam uma ampla visibilidade dos sujeitos encarcerados, sejam eles “loucos, doentes, condenados ou escolares” (p. 223). Em cada uma das celas, os sujeitos estão expostos a uma luminosidade e a uma visibilidade constantes; ao mesmo tempo, eles não conseguem ver quem os vigia da torre. De acordo com Silveira (2005b), a “característica mais importante do panóptico é propiciar, por meio da visibilidade, o funcionamento do poder de forma automática e constante. O mais interessante é que os detentos estão submetidos a uma relação de poder da qual eles mesmos são portadores” (p. 79).

Figura 2 – Presidio Modelo de Cuba (inspirado no panóptico de Bentham)

Fonte: Wikipédia. (2005). *Presidio modelo*, Isla de la Juventud, Cuba. Recuperado em 20 de junho de 2015 de <<https://en.wikipedia.org/wiki/Panopticon#/media/File:Presidio-modelo2.JPG>>.

No modelo de Bentham (fig. 2), “o princípio da masmorra é invertido. A plena luz e o olhar de um vigia captam melhor que a sombra, que finalmente protegia. A visibilidade é uma armadilha” (Foucault, 1999b, p. 224). Segundo Clement (2010-11), Foucault toma o panóptico como uma “modalidade de exercício do dispositivo do poder disciplinar. É possível considerar essa técnica como uma nova maneira de definir as relações do poder. O panóptico é uma técnica que dissocia o ver do ser visto...” [tradução nossa] (p. 03). Essa dissociação

⁴⁰ Optamos por utilizar a imagem do *Presidio Modelo* da Ilha da Juventude em Cuba para se referir ao modelo do panóptico porque acreditamos que, dentre as imagens disponíveis na rede eletrônica, ele é um dos que melhor ilustra o modelo carcerário de Bentham. Inspirado nesse padrão arquitetônico, o *Presidio Modelo* foi construído em Cuba entre os anos de 1926 e 1928 na *Isla de Pinos* (atual *Isla de la Juventud*), sob o governo (1924-1933) do militar *Gerardo Machado*, e é composto por 4 edifícios circulares, com 93 cabines cada. Hoje os edifícios são utilizados para fins educacionais e de pesquisa.

produz no encarcerado a sensação de estar a todo instante sendo arrebatado pelo poder, mesmo quando este não se exterioriza. Essa vigilância constante é complementada por um sistema bem desenvolvido de registros. Nesse sistema, relatórios são feitos constantemente e repassados aos intendentess, podendo chegar até o prefeito. A observação e a descrição são permanentes; os menores movimentos são controlados. Para que se visite um sujeito doente, por exemplo, é preciso analisar seu registro patológico e verificar a possibilidade de contágio que o referido indivíduo possa oferecer (Foucault, 1999b, p. 220).

Embora provenham de “esquemas diferentes”, o aparato tecnológico utilizado no panóptico não se distancia do tratamento dos leprosos. Tanto em um quanto em outro, seus membros passam a ser excluídos do convívio social: o último por apresentar uma doença infectocontagiosa e o primeiro por realizar uma conduta que é reprovada pelo corpo social. Além da exclusão, ambos são submetidos a um intenso regime disciplinar, que individualiza os excluídos impondo-lhes formas específicas de controle (p. 222).

Seja no asilo, no hospital, nas penitenciárias, nos estabelecimentos educacionais, as instâncias de controle funcionam a partir de um duplo aspecto: da divisão binária, que estabelece se o indivíduo é normal ou anormal, doente ou sadio, etc.; e a marcação, que traz detalhes específicos do encarcerado, como quem é o sujeito, de onde provém, de que forma o poder disciplinar deve ser realizado sobre ele, etc (p. 226).

Além de impor essa permanente catalogação dos encarcerados, o panóptico também permite que experiências pedagógicas possam ser aplicadas aos detentos. Nesse sentido, é possível: aplicar remédios e verificar seus efeitos; ensinar técnicas de trabalho aos detentos, e verificar qual delas é mais útil; fazer diversas experiências a respeito do comportamento dos indivíduos, etc (p. 227). Além dessa padronização de condutas e das formas de vigilância que se configuram como uma espécie de “protótipos de alguns sistemas sociais de controle e vigilância da contemporaneidade” (Sousa & Meneses, 2010, p. 32), o panóptico também possui uma ampla relevância política. Segundo Foucault (1999b) ele seria uma espécie de ovo de Colombo da ordem política, isso porque ele se inscreve no corpo social de forma flexível, podendo ser aplicado em instâncias distintas, como: a carcerária, a educacional, a terapêutica, a da saúde, etc; ademais, o panóptico teria a capacidade de estabelecer relações de poder perenes sobre essas instâncias. De acordo com Foucault (1999b), a relação do panoptismo com o campo político pode ser definida por uma dupla proporção: “mais poder, mais produção” (p. 230).

Ao pensarmos na relação entre corpo e essa modalidade de poder, podemos chegar ao entendimento de um corpo, já evidenciado anteriormente no presente capítulo, que é fruto das

constantes inserções institucionais do poder; isto é, tem-se um corpo seguidamente alvejado por padrões disciplinares, por normas que buscam inclusive normatizar a relação dos sujeitos com o tempo. Como também expusemos, ao longo da história, essas intervenções se tornam cada vez menos necessárias, pois o controle passa a ser introjetado nos próprios indivíduos. A disciplina se torna algo natural; as ações passam a ser cada vez mais racionalizadas. O corpo se expõe a um tipo de poder que se inscreve sobre a própria vida.

A reflexão sobre as prisões encerra a obra de 1975. Por mais paradoxal que pareça, o surgimento das prisões na passagem do século XVIII para o XIX marca o acesso da justiça a uma perspectiva humanista. Embora o fato de restringir a liberdade de outrem em razão de alguma conduta seja anterior a esse período, é a partir dessa contextura que surge uma penalidade no campo jurídica chamada de detenção. Assim, a partir da passagem dos séculos citados, amparado pelo discurso humanista, surge uma modalidade, um tipo particular de poder que passa a ser exercido por uma sociedade que supostamente trataria seus pares de maneira igualitária (Foucault, 1999b, p. 260). Tem-se “aqui um importante passo no desenvolvimento das ciências da sociedade e das disciplinas que mais tarde tratarão os homens como objetos” (Dreyfus & Rabinow, 1995, p. 165).

A partir do final do século XVIII, não se trata de castigar os membros de um corpo social em razão de determinadas condutas, mas submetê-los a um tipo de força a fim de recuperá-los; trazê-los novamente ao convívio social; torná-los úteis e dóceis. Para tal, o espaço prisional ganha um aspecto correccional, por meio do qual é preciso compreender detalhadamente cada aspecto do indivíduo encarcerado, não somente de para restringir sua liberdade, mas para transformá-lo tecnicamente (Foucault, 1999b, pp. 261-262).

Como parte dessas transformações técnicas surgem algumas práticas, como: o isolamento, por meio do qual se busca assegurar que as técnicas se exerçam plenamente frente aos indivíduos; os exercícios e os bons hábitos, por meio dos quais se busca assegurar a construção de um corpo dócil e útil ao corpo social; a vigilância e as regras de silêncio, como forma de garantir a ordem, a estabilidade, e o máximo exercício das técnicas de poder; além do trabalho, que mantém a mente do condenado ocupada, afastando-a dos perigos da imaginação (Foucault, 1999b, pp. 364-370). Para que essas práticas pudessem ser aplicadas de modo eficaz era preciso estabelecer toda uma rotina de atividades; o importante era que os detentos não entendessem as mesmas como uma espécie de castigo, mas como uma maneira de se recuperar, para no futuro fosse possível uma devida reinserção no corpo social. De acordo com Foucault (1999b), quanto mais “o condenado é capaz de refletir, mais ele foi culpado de cometer seu crime; mais seu remorso será vivo, e sua solidão dolorosa; em

compensação, quando estiver profundamente arrependido, e corrigido sem a menor dissimulação” (p. 266).

Nesse cenário oitocentista, a prisão pode ser vista como uma maquinaria capaz de submeter os detentos a determinadas práticas, não só para manter a ordem, mas para torná-los produtivos em uma sociedade industrial. Surge assim o indivíduo máquina, que com seu corpo instrumentalizado, torna-se amplamente produtor (p. 271). Como já aludimos, o corpo que em geral é engendrado nessa contextura está submetido aos estratos do saber e às capilaridades do poder; ou seja, o corpo que é produzido nessa conjuntura é em geral instrumental, útil e dócil.

Um importante elemento no discurso da recuperação dos detentos está na gradação da pena. “A aplicação apropriada da punição correta exigia um objeto que fosse fixado como indivíduo e conhecido em detalhes” (Dreyfus & Rabinow, 1995, p. 165). Além de expor detalhes do indivíduo, a quantidade da pena estipulada não poderia se tornar um mero valor de troca em relação à infração cometida; ao contrário, a pena quantificada deveria representar o tempo hábil e necessário para que o indivíduo adquira certas técnicas que possam fazê-lo ser reintegrado ao corpo social (p. 273).

Malgrado as técnicas de imposição do poder disciplinar constantes no modelo carcerário do século XIX sejam eficazes nesse processo de padronização e normatização das condutas, por vezes, esse processo não se deu da forma esperada. Existem alguns obstáculos que se apresentam à execução plena desse projeto; sobre eles, Foucault (1999b) destaca dois principais: o primeiro diz respeito à personalidade e a maturidade dos confinados, pois dependendo da idade e das experiências de vida desses sujeitos, eles reagiriam de formas distintas — positiva ou negativa — às imposições do poder disciplinar; um segundo aspecto diz respeito ao próprio exercício do poder, uma vez que o poder nem sempre se exerce com eficácia completa, ou seja, existem certas falhas no funcionamento das relações de poder. Frente a essas falhas na aplicação, advém uma série de princípios, que a partir do século XIX devem ser aplicados ao sistema carcerário, a saber: a correção, a classificação, o trabalho, a modulação das penas, etc. Esses princípios revelam muito mais do que o simples traço da repreensão ou do castigo, colocam a penalidade a par da gestão de ilegalidades. De acordo com Foucault (1999b), “a penalidade seria então uma maneira de gerir as ilegalidades, de riscar limites de tolerância, de dar terreno a alguns, de fazer pressão sobre outros, de excluir uma parte, de tornar útil outra, de neutralizar estes, de tirar proveito daqueles” (p. 300). Nessa relação, não se trata de uma simples repressão, mas de construir toda uma economia de estratégias a serem aplicadas. Se existem esses mecanismos de controle das ilegalidades, é

porque as resistências existem; não precisamente como movimento vital dos corpos, mas como recusa de uma exterioridade racional e institucional que constringe os corpos (Cf. Haber, 2006, p. 50).

Segundo Foucault (1999b), o fracasso do sistema prisional deve ser compreendido a partir da gestão dessas ilegalidades. Nesse sentido, a reforma penal iniciada no final do século XVIII, centrava-se no combate às ilegalidades. A partir desse combate, surgiu a utopia de que mecanismos penais funcionariam complementemente e que as ilegalidades seriam extintas. Ocorre que esse período foi marcado por uma série de conflitos políticos, dos quais se destaca a Revolução francesa. A partir desses conflitos, tornava-se cada vez mais difícil fazer a gestão plena das ilegalidades a partir do poder disciplinar e do sistema prisional. Ao mesmo que o sistema prisional fracassa, ele não deixa de atingir um de seus objetivos, ao produzir um tipo de ilegalidade menos perigosa, marginalizada, mas “centralmente controlada”: a delinquência (p. 304). Assim, “o sistema carcerário substituiu o infrator pelo delinquente” (p. 340).

Diante desse novo tipo penal, a partir do século XIX, o judiciário e o sistema carcerário passaram a empreender um recrutamento progressivo da delinquência, por meio da organização do poder de política e de um aprimoramento na vigilância do corpo social. A partir de então, tornou-se legítimo sancionar, ou seja, impor regras, leis, padrões de conduta a serem observados pelo corpo social. (p. 300)

Segundo Foucault (1999b), o grande efeito desse sistema disciplinar, que tratamos nesse subcapítulo, foi naturalizar algumas práticas institucionais como: a imposição da força; o encarceramento; a exposição a certos padrões de conduta; a divisão e o controle do tempo dos indivíduos; a construção dirigida de um corpo; etc. Como vimos, essa naturalidade foi sendo construída sob um discurso do humanismo, da justiça, da igualdade entre os pares no corpo social. Ademais à produção dessa naturalidade, o que se viu nesse processo foi a passagem para uma nova economia do poder, cujo funcionamento não está posto em um aparelho específico ou em centrado em uma instituição, mas disperso nas regras e nas estratégias de saber-poder que circulam pelo meio social, coagindo sujeitos e padronizando seus corpos e condutas.

Por meio da exposição de *Vigiar e punir* (1975/1999b) e dos cursos constantes no presente capítulo foi possível compreender como no pensamento foucaultiano da primeira metade da década de 1970, o corpo está sujeito às técnicas institucionais de poder que o constringem, tornando-o dócil, útil e eficaz (Dreyfus & Rabinow, 1995, p. 171). A partir do momento que esse poder se inscreve na vida, a forma de replicação do mesmo torna-se antes vital do que propriamente institucional.

Na próxima parte, a partir da análise de estudos da ética e de alguns textos “fora do cânone”, veremos como esse corpo pode se apresentar como uma matéria potente, transformacional, não somente que replica, de forma negativa, as investidas do biopoder; mas que integra, de maneira positiva, os processos históricos de subjetivação, exortando seus prazeres, fazendo-se força vital; operando não somente no interstício entre a materialidade e da história, como também entre a potência e do limite.

PARTE II

O CORPO ENTRE A POTÊNCIA E O LIMITE

Em Foucault (2001a), a ideia de uma experiência-limite está presente na interpretação que o autor faz do pensamento de Nietzsche, Blanchot e Bataille. Essa interpretação é recorrente em alguns textos que figuram fora do cânone foucaultiano, publicados nas décadas de 1960 e 1970. Nesses textos, Foucault (2001a) mostra como esses autores, por meio de um projeto de dessubjetivação, “propuseram a ideia de uma experiência que separa o sujeito de si mesmo, ou que entende que ele não é parte do si, ou ainda que o encaminhe para uma dissolução do si” (p. 862). Segundo o pensador, a ideia de se promover uma “separação do si” foi um projeto recorrente em seu pensamento. É diante dessa afirmação que a presente parte se desenvolve, isto é, buscar-se-á questionar se é possível pensar o corpo — em específico aquele proveniente da abordagem ética de Foucault — a partir do conceito de experiência-limite.

Antes, é preciso analisar de forma mais detida como o conceito de experiência-limite se apresenta no pensamento foucaultiano, notadamente em três textos específicos que abordam a questão do limite e sua relação com a linguagem, a arte e o corpo. Feito isso, faremos uma abordagem do corpo a partir de temáticas que figuram em três obras da ética foucaultiana, para por fim questionar a cerca da possibilidade de relação entre os conceitos. A fim de promovermos a passagem entre essas discussões, optamos por inserir uma pequena discussão, no final do terceiro capítulo, sobre como o *ethos* filosófico pode figurar como atitude limite no pensamento foucaultiano.

É bom dizer que ao relacionarmos ética com textos não canônicos não buscamos estabelecer uma congruência teórica entre eles. Trata-se de momentos distintos, com abordagens teóricas específicas, que eventualmente podem ter traços em comum. O importante não é estabelecer os traços de semelhança, mas verificar se o conceito de “limite” é mesmo um elemento recorrente em seu pensamento a ponto de ser relacionado com a ideia de corpo na ética. Em outros termos, é possível pensar o corpo que, figura entre matéria e a história, como um elemento potente? É possível relacionar essa ideia de potência a uma experiência-limite? A experiência-limite para o corpo dá-se do mesmo modo que para a subjetividade? Haveria uma “descorporificação” aos moldes da dessubjetivação descrita por Foucault? São essas as principais questões a serem analisadas a seguir.

3 SOBRE A EXPERIÊNCIA-LIMITE E SUA RELAÇÃO COM O SUJEITO E O CORPO

Confrontar um limite significa explorar um lado de fora de uma experiência possível (Cf. Foucault, 1984); até por isso a experiência-limite é também conhecida como uma “experiência do fora”. Se nos ampararmos ao diagrama deleuziano sobre Foucault, veremos que esse fora não se confunde com uma simples exterioridade, trata-se antes de “forças em relação com outras forças” (Deleuze, 1988) ou ainda um “não estratificado, o sem-forma, o reino do devir e das forças” (Pelbart, 1989, p. 133).

No pensamento foucaultiano é possível encontrar a ideia de uma experiência-limite em algumas abordagens que figuravam tanto no cânone quanto fora do cânone. Na ideia de acontecimento histórico, por exemplo, exposta na primeira parte do trabalho, a experiência-limite dá-se a partir da dimensão descontínua de tempo; é ela que faz com que cada prática de discurso tenha uma singularidade no fluxo temporal, atribuindo assim uma “diferença” aos pactos de saber-poder que ocorrem ao longo da história (Cf. Von Zuben, 2010, pp. 126-127). Na genealogia, sobretudo a partir do primeiro volume de *História da sexualidade* (1976/1999a), a possibilidade de resistência se apresenta como um limite a um poder que investe sobre a vida dos indivíduos; nesse caso, resistir não significa propriamente “apresentar-se” como uma “contra força” externa, em alusão à abordagem clássica do marxismo, mas na atuar na constituição de pequenas “dissidências” que integram a dinâmica (ou o jogo) dos poderes. Como essa forma de poder atua diretamente sobre os corpos, é também nos corpos que a resistência a esse poder ocorrerá (Cf. Haber, 2006, pp. 49-56).

Além dessas abordagens clássicas presentes na arqueogenealogia, outra abordagem que ressalta a possibilidade do pensamento como experiência “limite”, encontra-se na obra *Doença mental e psicologia* (1962), apresentada no primeiro capítulo. Recordemos que, na referida obra, apesar de Foucault mostrar como se dá a constituição do corpo como objeto de saber, ele toma a linguagem do louco como um ponto de reflexão filosófica, não para explicá-la ou para corrigi-la, mas para transgredir uma abordagem racional-científica; para superar a dicotomia entre razão e desrazão e desse modo, compreender a loucura a partir de sua constituição histórica.

Se, em termos gerais, a ideia de uma experiência do fora é recorrente em diferentes momentos de sua obra, ao contrário, a utilização específica do termo “experiência-limite” não é tão recorrente. Em nossa pesquisa, encontramos duas exposições mais diretas do termo: a primeira de 1963, presente no artigo *Prefácio à transgressão*, publicado na *Revista Critique* número 195-196; e a segunda contida em uma entrevista concedida a Dúcio Trombadori em 1978, publicada na primeira edição da revista *Il Contributo*, de janeiro-março de 1980, e também presente no segundo volume da edição francesa da coletânea *Dits et Ecrits II* (1994/2001a).

São alguns trechos desta entrevista que foram utilizados ao longo do trabalho para fazer alusão à referida experiência. Na entrevista Foucault (2001a) discute alguns temas relativos tanto à experiência da loucura presente nas primeiras obras arqueológicas, quanto às questões relativas ao poder e à vontade de saber presentes no primeiro volume de *História da Sexualidade* (1976/1999a). Ao ser questionado sobre como reage diante de certos analistas que tentam enquadrar seu pensamento em determinada corrente filosófica, Foucault (2001a) é taxativo:

Não me considero um filósofo... Os autores mais importantes de minha formação... são pessoas como Georges Bataille, Friedrich Nietzsche, Maurice Blanchot e Pierre Klossowski, que não foram filósofos, no sentido estrito da palavra. O que me fascina nesses autores, e o que eles têm importância capital para mim, é que os problemas apresentados por eles não remetem a construção de um sistema, mas à construção de uma experiência pessoal [tradução nossa] (pp. 861-862).

Após afirmar seu interesse por essa “experiência pessoal”, o entrevistador então o questiona a respeito de uma possível aproximação com a Fenomenologia, é neste trecho que Foucault (2001a) cita o que entende por experiência-limite:

A experiência fenomenológica é, ao fundo, uma certa maneira de colocar um olhar reflexivo sobre um objeto do vivido, sobre o cotidiano em sua forma transitória para capturar as significações. Para Nietzsche, Bataille, Blanchot, ao contrário, a experiência, é a tentativa de alcançar a um certo ponto da vida o que era mais próximo possível de um não-vivido... Em outros termos, a fenomenologia busca alcançar a significação por meio da experiência cotidiana para reencontrar o sentido no qual o sujeito, e eu sou de fato responsável, em suas funções transcendentais, por esta experiência e suas significações. Ao contrário, a experiência com Nietzsche, Blanchot, Bataille tem por função arrancar o sujeito de si-mesmo, ou que ele seja levado a sua destruição ou dissolução. Esta é uma proposta de dessubjetivação. A ideia de uma experiência-limite, que arranca o sujeito de si-mesmo, é o que tem sido importante para mim na leitura de Nietzsche, Bataille e Blanchot, e isso que explica o fato de que por mais chatos ou eruditos que possam ser meus livros, eu sempre os projetei como experiências diretas de me retirar de mim mesmo, para evitar ser o mesmo [tradução nossa] (p. 862).

Esse trecho da entrevista de 1978 nos apresenta duas importantes questões a serem discutidas: primeiro, a relação com a fenomenologia, e segundo o conceito de experiência-

limite. Alguns autores, dos quais podemos citar Marcos Nalli (2003, 2006), entendem que em um primeiro momento do pensamento foucaultiano — proveniente de trabalhos produzidos na década de 1950 e no início da década de 1960 — houve uma interlocução de Foucault com a Fenomenologia, notadamente aquela desenvolvida por Edmund Husserl. Malgrado não seja o propósito do presente trabalho tecer uma comparação aprofundada sobre essas teorias, é importante apresentarmos alguns desses argumentos, principalmente porque parte dos textos, nos quais discutiremos o conceito de experiência-limite, foram produzidos na primeira metade da década de 1960, ou seja, pouco depois dessa “interlocução” defendida por Nalli (2003); portanto ainda sujeitos a eventuais aproximações.

A tese de Nalli (2003) trata em específico de dois textos produzidos por Foucault na década de 1950, descritos por Nalli como protoarqueológicos, isto é, anteriores a sistematização de uma arqueologia no pensamento foucaultiano. Os textos trabalhados pelo autor são: *O sonho e a existência* (1954) e *Doença mental e personalidade* (1954). Segundo Nalli (2003), existem dois pontos principais no qual é possível perceber uma aproximação de Foucault em relação à fenomenologia, notadamente de Edmund Husserl. O primeiro desses aspectos diz respeito à teoria da significação. Em *Investigações Lógicas* (1900-1901), Husserl teria formulado uma teoria da significação que passa pela tríade: significação, índice e expressão. Segundo o autor, em *O sonho e a existência* (1954), ao problematizar a teoria do sonho do psicólogo suíço *Ludwig Binswanger* (1881-1966), Foucault teria constituído uma teoria binária que privilegia o signo e que se pauta por: índice, que seria um signo indicativo (portanto sem significação) dado no âmbito do analista; e significação. O elemento preterido seria justamente a expressão, até porque ao conceber os objetos a par de uma idealidade, o ato expressivo impediria qualquer indicação objetiva, como aquela que Foucault produz em sua teoria binária. O problema apontado por Nalli (2003) é que ao criticar Binswanger, Foucault teria se valido de parte da teoria de Husserl; portanto ele teria utilizado uma “estratégia argumentativa francamente fenomenológica” (p. 48) para criticar Binswanger. A teoria fenomenológica também estaria presente na obra *Doença mental e personalidade* (1954). Ao problematizar a relação entre sujeito e loucura, Foucault teria utilizado dois expedientes teóricos notadamente fenomenológicos: a consciência e o mundo da vida. O primeiro desses expedientes estaria dado na percepção do doente face a seu universo patológico; enquanto a segundo seria proveniente de sua experiência corporal, temporal, espacial e cultural, que constituiria todo seu universo patológico. De acordo com Nalli (2003), ao implicar em uma consciência claramente transcendental e em um conceito de mundo mórbido próximo da

Lebenswelt de Husserl, Foucault teria construído uma “exposição seguramente fundada na fenomenologia transcendental husserliana” (p. 48).

Apesar dos argumentos de Nalli (2003) serem válidos, sua tese se limita à obra de 1961 (*História da loucura na idade clássica*). Diante disso, somente por meio de sua abordagem não é possível atestar se o conceito de experiência-limite, proveniente de textos produzidos na primeira metade da década de 1960, teria um viés fenomenológico. É preciso verificar caso a caso. Por isso, tomaremos o referido conceito antes como um projeto histórico de “desgarrar-se de si mesmo”, do que propriamente como um movimento filosófico de desvelamento do ser. Com isso, não queremos depreender uma ontologia geral a partir do projeto foucaultiano, como algumas vezes pode ser observada na interpretação deleuziana de Foucault (Cf. Furlan, 2009, pp. 115-117). O conceito de limite aqui apresentado observa a proposta foucaultiana de uma ontologia histórica, posta na esteira filosófica do “além do homem” de Nietzsche (2011) e da “fuga de si” de George Bataille (1986). Por conseguinte, a ideia de limite dá-se antes pela tentativa de ultrapassagem histórica de si do que propriamente pela busca de estruturas gerais da existência.

Embora a entrevista de 1978 apresente uma das exposições mais claras acerca da “experiência-limite” que encontramos no pensamento foucaultiano, ela não apresenta a mesma complexidade teórica do texto de 1963, *Prefácio à transgressão*. O texto de 1963 é na verdade uma homenagem póstuma ao escritor francês, *George Bataille* que havia falecido um ano antes. A fim de suscitar algumas questões presentes no trabalho do escritor, Foucault se vale de quatro temáticas principais: a sexualidade, a transgressão, a religiosidade e a linguagem. Em todas elas, a questão da experiência-limite é suscitada, e não seria por menos. A problematização do limite tem grande importância no pensamento de Bataille (1986) e está presente na obra *Experiência Interior* (1944/1986), na qual o autor debate com Blanchot a busca por uma experiência que consiga viajar ao “extremo do possível” no campo da escrita. Essa experiência é entendida por Bataille como uma “metamorfose” entre aquilo que ele chama de experiência interior e o que Blanchot chama de “experiência-limite”.

De acordo com a leitura foucaultiana, os dois primeiros pontos onde o conceito de experiência-limite se apresenta no pensamento de Bataille são a sexualidade e a religiosidade, ou nos termos de Bataille (1986), o erotismo e a morte de Deus. Sobre a sexualidade, Foucault (1994a) argumenta de que não existe uma possibilidade de liberação da mesma. Esse argumento coincide com aquele apresentado no primeiro volume de *História de Sexualidade* que contesta a ideia de uma hipótese repressiva acerca da sexualidade. Ora, se não há repressão, não haveria porque existir liberação. Mas o que há então? Segundo Foucault

(1994a), há justamente uma “possibilidade limite”. Em Bataille (1986), essa possibilidade de um limite para a experiência sexual se relaciona com a morte de Deus. A temática da morte de Deus já foi explorada por Nietzsche em sua obra *A gaia ciência* (1882/2006). Segundo o filósofo alemão, a morte de Deus coincide com a emergência de um pensamento racional e científico principalmente na Europa oitocentista, que converter em diversas atitudes do cotidiano de práticas religiosas (sagrado) em práticas pautadas pelo saber científico. De acordo com Nietzsche (2006), “Deus morreu! Deus continua morto! E fomos nós que o matamos” (p. 129). Diante dessa perspectiva, Bataille (1986) compreende que a morte de Deus no mundo moderno implicaria a retirada de um limite para a existência. Sem esse entrave, a sexualidade, por meio da experiência do erotismo, pode enfim surgir como uma experiência que se “faz e desfaz no excesso que transgride”.

Essa expressão utilizada por Foucault (2001a) para descrever a possibilidade de uma experiência-limite a partir da convergência do erotismo (experiência da sexualidade) com a morte de Deus suscita um segundo tema que é muito importante quando se trata de uma experiência-limite em Bataille (1986): trata-se da transgressão. É ela que “leva o limite até o limite de seu ser”, é também ela que faz o sujeito “experimentar a verdade positiva no movimento da perda, ou ainda no movimento de pura violência”. Nesse sentido, ela é discursivizada por Foucault (2001a) como uma atitude de ultrapassagem de uma linha muito tênue que leva o “ser” ao limite. Há nessa interpretação alguns pontos que convergem com a abordagem foucaultiana expressa na entrevista de 1978 e outros nem tanto. A convergência dá-se no entendimento de que essa transgressão “não se opõe a nada”, isto é, não há um ponto fixo por meio do qual esse ato deva romper. Não há ruptura. Essa abordagem coincide com a leitura do poder proposta por Foucault nos anos seguintes, no qual o poder dá-se em múltiplas instâncias, não havendo um ponto central a ser combatido. O ponto onde essa convergência torna-se problemática é que, segundo Foucault, essa transgressão busca ao mesmo propiciar uma abertura a um mundo “sem sombra, sem crepúsculo”. E nessa expressão talvez tenhamos uma alusão a Nietzsche, a seu *Crepúsculo dos ídolos* e à constituição de uma forma de pensar que não esteja presa aos ideais da modernidade (como razão, ciência, etc). Ao mesmo tempo em que propõe a imergência de mundo sem crepúsculo, conforme Foucault, Bataille teria visto a transgressão como uma forma de atingir uma “verdade positiva do ser”. É nesse ponto que a convergência com a ideia de uma dessubjetivação, exposta na entrevista de 1978, não coincide tanto com esse ato de “despertar um ser”. Ora, se a ideia de experiência-limite como Foucault (2001a) enuncia dá-se por meio da dissolução do si (p. 862), por que então Foucault

fala nesse encontro com “verdade” do ser? A reflexão de Foucault (1994a) sobre a linguagem como experiência-limite nos ajuda a compreender isso melhor.

Segundo Foucault (2010), a linguagem para Bataille não tem como função “recompor uma experiência perdida”, mas produzir uma linguagem não dialética. Em Aristóteles, a dialética, ou a arte das confrontações, pode ser entendida como um procedimento lógico-formal que busca discutir e confrontar opiniões a fim de instaurar uma verdade. Na abordagem crítica kantiana, a dialética deixa de ser o caminho lógico para a verdade para integrar um projeto transcendental. Nesse sentido, a dialética está presente na própria natureza da razão e não visa somente atuar negativamente como uma contraprova em suas confrontações, mas de forma positiva na sistematização do real (Cf. Ferraz Jr., 2011). De acordo com Foucault (2010), apesar de permanecer implicada a uma finitude, a abordagem kantiana, por meio de sua reflexão sobre os limites da razão, promoveu uma “abertura” na reflexão sobre o ser da linguagem (p. 758). Diante dessas abordagens clássicas da dialética, a linguagem para Bataille não busca aceder a uma verdade, tampouco integrar um projeto da razão, mas suscitar a diferença seja em diferentes níveis de fala ou no entendimento da filosofia como um labirinto de ideias. Trata-se de entender o desvio da linguagem ou do pensamento não como uma contradição, como faz a dialética, como um ato transgressivo (Cf. Bimbenet, 2011, p. 24). É nesse sentido que a linguagem se apresenta como uma “abertura no ser”; abertura, não para uma essência recôndita, mas como diferença; tampouco de um ser soberano, mas de um ser perdido, esparso, fora de si. Talvez seja essa a verdade “positiva” a que Foucault se refere: a verdade da diferença, da transgressão e do limite.

É bom dizer que malgrado a linguagem nos possibilite compreender esse encontro com uma verdade do ser como uma diferença, como uma abertura que antecede a superação de si mesmo. Ainda assim, a linguagem foucaultiana, principalmente pelo modo como é expressa em textos fora do cânone pode eventualmente suscitar o entendimento, como aquele expresso por Marcos Nalli (2003), de uma “interlocução” com a fenomenologia.

Diante dessa exposição foucaultiana da experiência-limite, o problema que de fato se apresenta é como perceber esse “não-estratificado”, “esse sem-forma”, esse “desgarrar-se do si” diante de um processo histórico que faz justamente o contrário, isto é, que dá forma aos sujeitos e a seus corpos? Ao ser parte de um processo histórico de subjetivação, como é possível entender o princípio do cuidado de si? Ele integraria esse projeto de ultrapassar a si mesmo ou seria o avesso do mesmo? E o corpo, como se apresentaria diante desse projeto?

Para respondermos essas questões, não basta nos valermos da exposição de experiência-limite contida nos textos acima. A fim de complementarmos essas abordagens,

elencamos três textos que figuram fora da tríade canônica foucaultiana — arqueologia, genealogia e ética — nos quais o pensador reflete sobre a experiência com a arte, com a linguagem, com o corpo, e de modo indireto discute essa relação com o limite e com o “fora”. São eles: a obra *Raymond Roussel* (1976) de 1963, *Isto não é um cachimbo* (2008b) de 1973 e a rádio conferência *Corpo utópico* (2010) de 1966. Os temas contidos nas duas primeiras serão tratados a seguir, enquanto a reflexão sobre o corpo, objeto da presente pesquisa, terá um tópico específico. A problematização presente nesses textos servirá de apoio às discussões empreendidas no próximo capítulo.

3.1 A LINGUAGEM, A ARTE E O LIMITE

O hiato temporal de dez anos que separa as obras *Raymond Roussel* (1963/1976) e *Isto não é um Cachimbo* (1973/2008b) de Michel Foucault, em termos de abordagem teórica produz um efeito dicotômico que, ao mesmo tempo, as separa e as une. As separa porque embora ambas tratem da linguagem, de modo geral, elas convergem para temáticas distintas: no primeiro texto, a linguagem é pensada a partir da experiência literária; no segundo, a linguagem é problematizada a partir da questão da representação. Se essas questões temáticas as separam, existem pelo menos três fatores que as aproximam: primeiro, o fato de refletirem sobre a experiência da arte; segundo, o fato de discutirem a relação entre linguagem, estética e realidade; e talvez a questão que mais nos interesse, o fato de possibilitarem uma reflexão sobre a experiência-limite.

O texto de 1963 se apresenta como uma reflexão sobre a obra do pintor e escritor francês Raymond Roussel (1877-1933). Praticamente contemporâneo à *História da loucura na idade clássica* (1961), há na interpretação de Foucault sobre Roussel algo que, como tentamos mostrar no início da primeira parte, já existia na obra de 1961, a saber: uma aproximação da linguagem e da própria ideia de limite à experiência da loucura. É importante salientarmos que embora a abordagem do limite a partir da loucura tenha grande importância no pensamento foucaultiano, principalmente nos textos do início da década de 1960, ela não fica restrita ao tema. Isso pode ser verificado tanto na entrevista de 1978, quanto no texto de 1963, *Prefácio à transgressão*, no qual o conceito de experiência-limite emerge como um desvio, uma transgressão, um fora, ligada antes à linguagem ou ao sujeito, de um modo geral, do que propriamente adstrita à loucura.

Na leitura foucaultiana de Roussel o limite está presente no jogo das palavras, é esse jogo capaz de descolar o sujeito de sua realidade. Para referir-se ao mesmo, Foucault não utiliza exatamente o termo “limite”, mas se vale de outro: “umbral”. Essa palavra, derivada do espanhol, designa uma espécie de soleira, laje de pedra ou de madeira que é colocada na parte inferior das portas a fim de separar dois ambientes de uma residência. No sentido figurado, o termo umbral passou a ser sinônimo de “limiar”. De acordo com Foucault (1963/1976), a linguagem de Roussel pode ser entendida assim como “um umbral no qual o acesso não está dissociado daquilo que é proibido” [tradução nossa] (p. 14). Se o umbral separa espaços dentro de uma residência, o que a linguagem de Roussel afinal separa? Segundo Foucault (1963/1976), esta separação ocorre entre a certeza e o vazio. É pelo vazio que a obra de Roussel fala, o vazio de uma obra “que não promete nada” e que por isso apresenta uma linguagem “que brilha com a incerteza radiante”, “puramente de superfície” (p. 20). Esses termos que parecem mimetizar a prosa de Roussel são utilizados para introduzir uma experiência de linguagem que Foucault chama de “espaço tropológico”. Segundo Foucault (1963/1976):

La experiencia de Roussel se sitúa en lo que podríamos llamar “el espacio tropológico” del vocabulario. Espacio que no es totalmente el de los gramáticos o, mejor dicho, que es este espacio mismo, pero tratado de un modo diferente; no es considerado aquí como el lugar de origen de las figuras canónicas de la palabra, sino como un blanco inserto en el lenguaje y que abre en el interior mismo de la palabra un vacío insidioso, desértico y lleno de acechanzas (p. 27).

O vocábulo “tropológico”, presente no excerto, refere-se a uma lógica que está em desequilíbrio. É justamente esse desequilíbrio que ressalta a concepção da linguagem que Foucault toma de Roussel: uma linguagem que abre em si mesma “um vazio insidioso” (p. 27). A forma de preenchimento desse vazio é que é problemática, uma vez que Foucault diz que para Roussel esse preenchimento ocorre a partir de uma “invenção pura”, ou ainda uma “concepção”, que não busca duplicar a realidade, mas “descobrir as duplicações espontâneas da linguagem em um “espaço insuspeito”, que por sua vez deve ser “preenchido com coisas nunca ditas” [tradução nossa] (Foucault, 1976, p. 28). Dissemos que seu preenchimento é problemático porque os enunciados citados apresentam certas abordagens que posteriormente foram combatidas pelo autor em seu método arqueológico. A começar pelo termo “invenção pura”, na *A arqueologia do saber* (1969/2009a) Foucault mostra como na ordem discursiva não é possível pensar em “invenção” pura ou “criativa”; não porque a mudança inexiste, mas porque essa mudança não fica a cargo da soberania um sujeito (p. 234). Do mesmo modo, o autor afirma que um enunciado não “é assombrado pela presença do não-dito”, tampouco por

“significações ocultas” (p. 125). Na obra sobre Roussel, a questão da diferença e da dobra da própria linguagem (“duplicações”) para ser importante que a discussão sobre o sujeito. Talvez isso se deva ao fato de o método arqueológico estar apenas no início de seu desenvolvimento e não conter ainda o aspecto anti-humanista presente em *As palavras e as coisas* (1966/2000) e *A arqueologia do saber* (1969/2009a). Nesse sentido, cumpre mais ao pensador analisar a obra de Roussel e ressaltar o aspecto da linguagem enquanto experimento e diferença do que propriamente combater a ideia de um sujeito soberano em um projeto próprio.

Um elemento importante desse experimento com a linguagem está na ideia de máquina, presente nos romances *Impressions d'Afrique* (1910) e *Locus Solus* (1914). Na obra de 1914, Roussel apresenta o personagem Martial Canterel, um cientista que convida alguns colegas para visitar uma região chamada de *Locus solus*. Nesse local, os visitantes são expostos a uma série de experiências que transitam entre a normalidade e o limite.

O conceito de máquina não está dado no roteiro em si, mas na forma como Roussel conduz sua escrita. Segundo Foucault (1976), o escritor escolhia duas palavras quase similares, como *billard* e *pillard* e construía frases que apresentavam uma semelhança estética, mas uma diferença de sentido. Por isso, a linguagem é entendida como umbral, porque expõe o limiar. Ao mesmo tempo em que suscita esse limiar, ela também se apresenta como uma chave, uma vez que é também “um espaço de proteção” (p. 91), uma “máquina tão completa” que ao mesmo tempo subverte e “se apresenta com a simplicidade dos contos infantis” [tradução nossa] (p. 92). Nesse jogo entre repetição e diferença, o que é possível notar é um retorno da linguagem a si mesma, “um retorno que se funde em um espaço labiríntico e vão: que nele se perde... em outro momento se encontra e percebe que já não é a mesma, mas outra, em outra parte” [tradução nossa] (p. 36).

Malgrado a atitude limite pressuponha um “superar a si”, seja enquanto sujeito; seja enquanto linguagem; seja enquanto corpo. O que veremos tanto neste capítulo, quanto no próximo, é que muitas esse “escapar de si” pressupõe uma volta a sua própria positividade. Nesse sentido, a dobra que conforma também exorta. Ou seja, é pelo movimento da linguagem consigo que o limite, o limiar, o umbral se faz possível em Roussel. Como veremos, abordagem semelhante também ocorre na relação do corpo com seu aspecto tópico, ou ainda do “corpo-natureza” com seus prazeres; e por que não na possibilidade de resignificação do si a partir da experiência que a ética suscita?

Além da linguagem, há outro elemento presente na leitura que Foucault faz de Raymond Roussel que também poderia suscitar o limite: trata-se da morte. Conforme Foucault (1976), em Roussel, a “linguagem vive de uma morte que se mantém na vida”, nesse

sentido, a maquinaria inventada por Roussel não tem nenhum segredo, nenhum fora, que não seja sua relação profunda que mantém com a morte (p. 69). A morte é a chave do limiar proposto por Roussel. Assim, em seu texto póstumo *Comment j'ai écrit certains de mes livres* (1935), no qual o autor explica parte de suas técnicas de escrita, a morte desempenha a função de “palavra indutora” e paradoxal, isto é, releva parte de uma linguagem oculta que não existe mais, e “o que fala silenciosamente nela já é o silêncio” (Foucault, 1976, p. 82). Se pensarmos na analítica existencial do filósofo alemão Martin Heidegger, veremos a morte como o “dato temporal mais significativo da existência”. Para o filósofo alemão, é ela que revela a finitude da existência humana, uma limitação ao ser em existência (*Dasein*) e também uma possibilidade de não-ser diante da transcendência humana. A partir do momento em que o ser toma consciência de “ser-para-a-morte” (*Sein-zum-Tode*), ele se livra das ocupações meramente cotidianas e se “coloca radicalmente diante de seu ser” (Cf. Heidegger, 1986, p. 263, citado por Werle, 2003, p. 111). Diferentemente, na abordagem de Roussel, a morte se articula à linguagem no sentido de revelar essa experiência limite, já posta ao silêncio. No pensamento foucaultiano, a morte apresenta distintas possibilidades de sentido que muitas vezes se relacionam à ideia de limite. Na abordagem do *Corpo utópico* (1966/2010), que apresentaremos no subcapítulo a seguir, a morte é uma experiência capaz de revelar um corpo sem maquiagem e sem máscaras utópicas. Em as *Palavras e as coisas* (1966/2000), é na morte (desvanecimento) do homem que está o limiar entre uma episteme moderna e o retorno da linguagem como forma de saber. No primeiro volume de *História da sexualidade* (1976/1999a), a morte se apresenta como um limite ao biopoder: se antes do século XVII, ela era parte integrante do poder do soberano, a partir do momento em que o poder se inscreve sobre a vida dos indivíduos, a morte passa ser um elemento a ser evitado, de modo geral, deixa um campo global de atuação (do poder do soberano, da igreja, do Estado etc.) e passa a uma instância privada (do indivíduo que se submete ao poder para evitar a morte) (Cf. Foucault, 1999a).

O limite/umbral presente na relação linguagem-morte em *Raymond Roussel* (1963/1976) está posto na questão da linguagem como representação em *Isto não é um cachimbo* (1973/2008a). Publicado dez anos após o ensaio sobre Roussel, o texto de 1973 discute a obra de outro artista vinculado ao surrealismo: o pintor belga René Magritte (1898-1967).

Uma das obras mais famosas de Magritte é a pintura *La trahison des images* (fig. 3) produzida em 1928 e atualmente exposta no *Los Angeles County Museum of Art*.

Figura 3 – *La trahison des images: ceci n'est pas une pipe*

Fonte: Magritte, R. (1928). *La trahison des images: ceci n'est pas une pipe*. Los Angeles County Museum of Art, LACMA50. Los Angeles, Estados Unidos. Recuperado em 20 de maio de 2015 de <http://collections.lacma.org/node/239578>>.

A pintura de Magritte (fig. 3), apresenta a imagem de um cachimbo e abaixo a inscrição em francês “*ceci n'est pas une pipe*” (“isso não é cachimbo”). O que chama atenção na pintura não é propriamente a forma como o objeto em questão é representado, mas o pretense contraste existente entre a imagem e a linguagem verbal. Enquanto a primeira designa um objeto representado formalmente, o enunciado verbal em questão supostamente nega ou contradiz a representação expressa pela imagem. É interessante notar que há nessa relação uma inversão na função representativa⁴¹ clássica da linguagem, ou seja, a linguagem que na idade clássica designava coisa, a partir do enunciado verbal de Magritte induz um problema, suscita um desvio. Esse desvio ocorre quando a obra é também entendida a partir de uma abordagem representacionista. É daí que surge uma suposta contradição. Essa suposta contradição pode ser entendida pelo menos de três formas: em primeiro lugar o enunciado verbal poderia estar se referindo a si próprio enquanto materialidade linguística e estabelecendo uma distinção com a imagem; nesse sentido, teríamos o seguinte entendimento: “isto [linguagem verbal] não é um cachimbo”. O segundo aspecto dessa contradição estaria posto na imagem em si; nesse caso, o enunciado diria que “isso [imagem] não é um cachimbo”, apenas uma representação abstrata de um objeto. A terceira possibilidade de interpretação da suposta contradição estaria relacionada aos dois elementos anteriores; assim,

⁴¹ De acordo com Foucault, a partir da Idade Clássica (séc. XVII-XVIII), a teoria dos signos deixou de ser ternária e passou a ser binária, ou seja, deixou de estar mediada pela relação entre significante, significado e conjuntura (mundo), para dar-se principalmente pela relação direta entre significante e significado. Com isso, o signo passou referir-se diretamente a um objeto sem a necessidade de uma mediação empírica. (p. 50)

Figura 4 – *L’aube à l’antipode* : ceci n’est pas une pipe

Fonte: Magritte, R. (1926). Ceci n’est pas une pipe. In: Foucault, M. (2008). *Isto não é um cachimbo*. Coli, J. trad. 5.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra. (Trabalho original publicado em 1973).

tanto o enunciado verbal, quanto o não-verbal (imagem) não seriam “cachimbos” reais, apenas formas abstratas de representação.

Quando se fala em *Ceci n’est pas une pipe* de Magritte, a alusão mais comum diz respeito à obra de 1928, apresentada na figura 3. Contudo, a análise de Foucault (2008a) não se refere em específico à obra atualmente exposta no museu de *Los Angeles*, mas a um desenho (fig. 4) produzido em 1926, presente na obra *L’aube à L’Antipode: carnets de bord tenus sous forme de notes analogiques expéditives*. Publicada em 1966 pelo poeta e escritor francês Alain Jouffroy (1928), a obra trazia uma série de

poemas e algumas ilustrações feitas por Magritte. Dentre as ilustrações estava o desenho rascunhado *Ceci n’est pas une pipe*, que é anterior ao quadro produzido em 1928.

Diante do desenho rascunhado (fig. 4), os problemas que eram vislumbrados na pintura de 1928 não perderam sua validade, mas podem ser complementados por outros. Desta vez não há somente um cachimbo, mas dois: um desenhado dentro de uma moldura e outro fora dela, em tamanho maior. É este que mais interessa a Foucault. Por quê? Devido a sua falta de coordenada e a sua enormidade proporção, ele desconcerta, desvia; apresenta-se como “uma profundidade arrancada, uma dimensão interior [que fura] a tela (ou o painel) e, lentamente, lá longe, num espaço de agora em diante sem limite” (Foucault, 2008a, p. 13-14).

Na abordagem foucaultiana, não existe “contradição entre imagem e texto”; isso se deve ao fato de que Foucault (2008a) entende a obra como um caligrama, isto é, um texto cujas linhas ou caracteres gráficos formam uma figura. Assim, não há contradição porque não há dois enunciados, apenas um: “um caligrama secretamente constituído... em seguida desfeito com cuidado” (p. 21). É no caligrama que estão, ao mesmo tempo, o lugar-comum e a possibilidade de desvio (seu vazio)⁴²; seu limite não está dado na figura em si, mas na forma

⁴² O que Magritte faz em primeira instância é “praticar um caligrama onde se encontrem simultaneamente presentes e visíveis a imagem, o texto, a semelhança, a afirmação e o lugar-comum deles. Depois abrir, de uma

como suscita a questão histórica da representação; na maneira como “pretende apagar ludicamente as mais velhas oposições de nossa civilização alfabética [como]: mostrar e nomear; figurar e dizer; reproduzir e articular; imitar e significar; olhar e ler” (p. 23). Além do caligrama, há também uma inversão na forma como Foucault (2008a) trata o enunciado verbal. Para o autor, as palavras não são meros grafismos, mas desenhos, “imagens de palavras que o pintor colocou fora do cachimbo” (p. 24).

Nessa sucessão de negações — do desenho como imagem, e da frase como linguagem — Foucault (2008a) conclui que “em nenhum lugar há cachimbo” (p. 24), o que há é um questionamento do “lugar-comum [atribuído por nossa cultura] à imagem e à linguagem” (Id.). É nesse ponto que está o limite; o desvio de um modelo de representação que vem no mundo contemporâneo desde o sistema escolar e que nos impele a um padrão representativo e explicativo. Com a obra de Magritte, Foucault (2008a) alerta por meio de metáforas — fazendo referências à herança escolar — que o professor da representação “está confuso, [por isso, ele] abaixa o dedo indicador estendido, [e] dá as costas ao quadro-negro”. Assim, o limite se impõe e “o lugar-comum — obra banal ou lição cotidiana — [fragiliza-se]” (pp. 35-36).

Segundo Foucault (2008a), esse desvio representativo pode ser melhor compreendido na história da pintura dos séculos XIV ao XX a partir de dois princípios: o primeiro seria o princípio de semelhança entre uma representação plástica e uma referência linguística. É principalmente por meio desse princípio que se separa e hierarquiza texto e imagem; ou o texto é regrado pela imagem ou a imagem é regrada pelo texto. Exemplos dessa ruptura de padrão podem ser encontrados nas obras do pintor suíço Paul Klee (1879-1940). “Ao colocar em destaque, num espaço incerto, reversível, flutuante... a justaposição das figuras e a sintaxe dos signos... [Klee mostra que esses elementos] são ao mesmo tempo formas reconhecíveis e elementos de escrita” (Foucault, 2008, p. 40). Um segundo princípio que pode ser observado na história da pintura nessa longa duração apontada pelo pensador está na equivalência entre a imagem e o laço representativo. Como forma de ruptura desse padrão estão os trabalhos do pintor russo Wassily Kandinsky (1866-1944). Segundo Foucault (2008), Kandinsky empreendeu um “duplo apagar simultâneo da semelhança e do laço representativo pela afirmação cada vez mais insistente dessas linhas, dessas cores... que não tomam apoio em nenhuma semelhança e que, quando se lhe pergunta ‘o que é’, só pode responder se referindo ao gesto que a formou: ‘improvisação’, ‘composição’” (p. 42). Malgrado a obra de Magritte,

vez só, de maneira que o caligrama se decompõe imediatamente e desapareça, deixando como rastro apenas seu próprio vazio.” (Foucault, 2008, p. 76).

por sua “exatidão de semelhança” esteja longe dos trabalhos de Klee e Kandinsky, existe entre eles um sistema comum dado no desvio; uma “figura ao mesmo tempo oposta e complementar” (p. 43), que embora Foucault a não nomeie, pode muito bem ser entendida como um limite.

Figura 5 – Campbell's soup cans

Fonte: Warhol, A. (1962). Campbell's soup cans. *Museum of Modern Art, MoMA*. Synthetic polymer paint on thirty-two canvases, Each canvas 20 x 16" (50.8 x 40.6 cm). Recuperada de https://www.moma.org/learn/moma_learning/andy-warhol-campbells-soup-cans-1962, em 10 de junho de 2015. [Obra recortada e adaptada ao presente formato].

Se em 1963 o limite estava dado pela maquinaria linguístico-literária de Roussel, em 1973 o limite continua adstrito à arte, mas volta-se para a questão da representação. Em ambos, o questionamento de um lugar-comum e de uma possibilidade de desvio está presente; não propriamente pela experiência da loucura como em 1961, mas pela experiência da arte. Embora no texto de 1973, Foucault (2008a) não trate em específico do artista americano Andy Warhol (1928-1987), no final da obra ele faz uma possível alusão ao artista (fig. 5) e à possibilidade desconstrução da representação clássica. Dito em termos foucaultianos: “Dia virá no qual a própria imagem, com o nome que traz, é que será desidentificada pela similitude indefinidamente transferida ao longo de uma série. Campbell, Campbell, Campbell, Campbell⁴³” (Foucault, 2008, p. 77).

⁴³ O enunciado “Campbell, Campbell, Campbell”, que finaliza o ensaio de 1973 é uma possível alusão à obra *Campbell's Soup Cans* produzida em 1962 pelo artista americano Andy Warhol. A obra original, adaptada na figura 3, está atualmente exposta no Museu de arte moderna de Nova Iorque (MoMA) e é composta por 32 pequenas telas que foram serigrafadas com uma lata de sopa de uma marca americana tradicional. De acordo com Mobilon (2011), a referida obra de Warhol, ao expor uma série de objetos representados, lida com sua ausência e não com sua presença do mesmo (p. 85). Nesse sentido, se retomarmos o enunciado de Foucault

A seguir veremos como a questão do limite é explorada por Foucault (1966) em uma rádio conferência que trata diretamente do corpo.

3.2 DA EXPERIÊNCIA-LIMITE COM O CORPO

Como já mencionado, uma das abordagens mais diretas sobre o corpo que Foucault (2010) empreendeu em toda sua carreira encontra-se em uma conferência radiofônica realizada no ano de 1966, intitulada *O corpo utópico, as heterotopias* (1966/2010). Contemporânea à obra *As palavras e as coisas* (1966/2000), a texto da conferência apresenta uma problematização do corpo como um lugar de utopia.

Se analisarmos a etimologia do termo utopia, chegaremos à palavra grega *topos*, que significa “lugar”, e que é complementada pelo prefixo “u” que designa uma “ausência” no grego. Portanto, etimologicamente teríamos a ideia de um “não lugar” ou “lugar nenhum” (Cf. Chauí, 2008, p. 7). Se relacionarmos esse aspecto linguístico à história da Filosofia veremos que o termo utopia está em geral relacionado a uma ideia de espaço idealizado, projetado, logo, “não presente”, ou “não-real”, dependendo do discurso filosófico no qual o termo é apropriado. Na leitura que o filósofo inglês Thomas More (1478-1535) faz da obra *A República* de Platão, essa idealidade surge a partir de um duplo aspecto: um primeiro literário, uma vez que se apresenta como “uma narrativa sobre uma sociedade perfeita e feliz”; e um segundo político, uma vez que a cidade utópica seria um espaço de justiça plena na relação entre os diferentes grupos sociais (Cf. Chauí, 2008, p. 7). Aliás, é de More uma das abordagens mais específicas que se tem sobre o termo na história da Filosofia. Essa abordagem se encontra em sua obra *Utopia* (1516). A obra do século XVI reflete sobre uma sociedade fictícia, criada por Morus, que é encontrada e narrada por um personagem explorador *Rafael Hythloday*. A ilha de *Utopia*, “onde tudo é comum a todos”, onde “todo homem sente-se seguro de sua própria subsistência” (More, 2004, p. 127) é descrita como um espaço idealizado composto por 54 cidades, que em quase sua totalidade se distinguem do cenário europeu, seja pela ausência da propriedade privada, pela inutilidade do comércio, pela tolerância religiosa, dentre outros aspectos. Segundo Chauí (2008), há nessa descrição da

(2008) que finaliza referido o ensaio, pode-se notar certa semelhança com a leitura de Mobilon (2011), uma vez que a pretensa similitude dos objetos expostos ao longo de uma série ao invés de recuperar uma representação, produz um processo de desidentificação. Não importa o que o artista quis dizer, mas o desvio que suscita no lugar-comum da representação.

perfeição do outro, uma vontade de “ruptura” com o “existente”. No âmbito social, a “sociedade imaginada pode ser vista como negação completa da realmente existente”, como parece ser o caso de More, ou “como visão de uma sociedade futura a partir da supressão dos elementos negativos da sociedade existente... como foi o caso, por exemplo, das utopias francesas do século XVIII, anteriores e posteriores à Revolução Francesa” (pp. 7-8).

Em Foucault a noção de utopia, de certo modo, coincide com essas abordagens clássicas da Filosofia. Segundo Foucault (2009b), “as utopias são os posicionamentos sem lugar real... que mantêm com o espaço real da sociedade uma relação geral de analogia direta ou inversa. É a própria sociedade aperfeiçoada ou é o inverso da sociedade, mas de qualquer forma, essas utopias são espaços que fundamentalmente são essencialmente irreais” (p. 414-415). Essa definição presente em seu texto *Outros espaços* (1984/2009b), escrito em 1967, mas somente publicado em 1984, apresenta a utopia também como um espaço idealizado. Para melhor situá-lo no vocabulário foucaultiano da época, poderíamos dizer que se trata de espaços irreais discursivizados; concebidos por determinados saberes para a afirmação ou a negação de algo. Na conferência de 1966, veremos uma tentativa de combate a esse corpo idealizado, ou discursivizado como um ideal por determinados saberes. Se recuperarmos brevemente a ideia debatida em nosso intróito, poderíamos questionar se o corpo discursivizado no DSM não seria um tipo ideal que apresenta sintomas e desvios estritamente calculados e classificados pelo saber médico?

Retomando a abordagem de Foucault (2010), podemos dizer que o autor inicia sua rádio conferência citando a recuperação do corpo ao acordar, proposta pelo escritor francês Marcel Proust (1871-1922). Em seu primeiro volume de *Em busca do tempo perdido: no caminho de Swan*, Proust (2003) descreve o adormecer como um processo de regresso “sem esforço a uma era para sempre passada [da] vida” (p. 10). Na volta desse processo de regresso, o corpo se apresenta, e por meio do calor do próprio corpo, o sujeito une-se a ele “e acorda” (p. 10). O excerto exemplificativo demonstra uma abordagem que, de acordo com Foucault (2010), é recorrente no pensamento de Proust, qual seja: a não separação entre sujeito e corpo. “Ao contrário de uma utopia, [o corpo] é o que nunca está sob outro céu, é o lugar absoluto, o pequeno fragmento de espaço com o qual, *em sentido estrito*, eu me corporizo [itálicos nossos]” (p. 01).

Ao contrário da utopia que seria um “lugar fora de todos os lugares”, para Foucault (2010) o corpo é uma “topia desapietada”, um *strictu corpus*, que condena o indivíduo a sua indelével concretude. Dito em termos foucaultianos, “corpo é uma jaula desagradável, na qual [o indivíduo tem que se] mostrar e passear. É através de suas grades que [o sujeito fala, olha e

é visto]. [O] corpo é o lugar irremediável [o qual o indivíduo está] condenado” (p. 01). Pelo excerto fica evidente como nesse momento de sua obra que Foucault entende o corpo como uma das formas de materialização da subjetividade, isto é, a princípio o indivíduo é indissociável de seu corpo. Se o sujeito desvia ou resiste, é também como corpo que o faz. Se retomarmos o pensamento de Nietzsche, podemos notar que existe uma proximidade entre corpo e indivíduo, que Nietzsche (1885/1982) chama de corpo-espírito da seguinte forma:

Tomar o corpo como ponto de partida e fazer dele o fio condutor, eis o essencial. O corpo é um fenômeno mais rico que autoriza observações mais claras. A crença no corpo é bem melhor estabelecida do que a crença no espírito (p. 372).

O excerto de Nietzsche (1982), presente em alguns fragmentos póstumos, mostra o corpo como ponto de partida para uma experiência-limite. Segundo o autor alemão o corpo seria “instrumento e brinquedo da grande razão do homem”. Instrumento capaz de suscitar o desvio, o “fora” do homem que, a grosso modo, no pensamento do filósofo alemão pode ser entendido na busca por um “além do homem” (*übermensch*). Ao contrário de outros textos apresentados no qual o desvio dá-se por transfiguração ou recusa de si, em *O corpo utópico* (1966/2010), o limite dá-se no espaço do próprio corpo, é a partir dele, de seu aspecto tópico, que a diferença torna-se possível. Por que? Porque nessa abordagem o limite para o corpo não se dá por desgarramento, como ocorria com o sujeito. A transfiguração do corpo, ao contrário de suscitar o limite, submete-o às positivities dos saberes. Segundo Foucault (2010), é em razão dessas positivities que surgem as utopias. São elas que buscam tirar esse lugar “rijo” que o corpo a princípio ocupa; transportando-o para um lugar vago, “transparente, infinito em sua duração, desligado... sempre transfigurado” (p. 01). Ao contrário da experiência-limite, a utopia não se dá pela diferença, mas pela idealização.

Assim surgem os corpos utópicos, corpos transfigurados, idealizados. Como exemplo desses corpos, Foucault (2010) cita as múmias, que possuem um corpo transfigurado, que se estende através do tempo. Além destas, o filósofo também cita as estátuas, pinturas, esculturas; e termina por mencionar a mais poderosa de todas as utopias da história ocidental, capaz de relativizar a “triste” topologia do corpo: a alma. Todos esses elementos exemplificativos se tornaram utópicos porque foram expostos em primeiro lugar a uma cultura, que retirou do corpo seu aspecto intrínseco, transpondo-o para uma coletividade, para um lugar vago, aberto. Posto em cultura, esse corpo, agora utópico, passa a produzir efeitos de sentidos no decorrer do tempo, eis seu segundo aspecto: seu caráter histórico. Por ser histórico e cultural e para que possa circular e ser pactuado em diferentes contexturas, o corpo também

precisa integrar os estratos do saber. É por meio das regras de articulação dos discursos que esse corpo é apropriado, submetido a “um agenciamento das práticas”, formalizado, exposto às visibilidades e finalmente pactuado social e historicamente (Deleuze, 1988, p. 60).

Nesse sentido, o corpo idealizado estaria mais próximo da invariância do que propriamente da diferença. Embora a prática da mumificação se apresente como um “fora” em relação às práticas vigentes na relação do corpo com o sujeito e a morte, seu aspecto utópico está dado não na prática em si, mas na pretensão de permanecer perene face à ação do tempo. Lógica semelhante ocorre com a alma. A alma é o elemento capaz de atuar em conjunção com a virilidade do corpo e ao mesmo tempo se desapegar do mesmo quando este apodrecer ou se tornar apático (Foucault, 2010). “A alma é bela, pura, branca. E se o corpo barroso em todo o caso não muito limpo vem a se sujar, é certo que haverá uma virtude, um poder, mil gestos sagrados que a restabelecerão em sua pureza primeira” (p. 02). Assim como o corpo, a alma é também um elemento produzido e partilhado historicamente; no pensamento foucaultiano ela está destronada de “sua compleição metafísica ou divina, ou como entidade abstrata, ou [ainda] como parte da natureza a-histórica do homem” (Silveira & Furlan, 2003, p. 176). Em outros termos, tanto corpo quanto a alma estão “interpenetrados de história, articulados através de diferentes contextos discursivos”, por tal razão, eles atuam como “elementos co-constructores [nos] múltiplos focos de subjetivação, [logo, é] imprescindível associá-los aos processos de edificação da própria identidade histórica do indivíduo” (p. 175).

Diante dessa transfiguração histórica do corpo, representada na conferência de 1966 pela ação das utopias, sobretudo por meio da utopia da alma, o corpo ainda assim possui um “lugar sem-lugar”, algo que lhe é próprio, “mais profundo” (Foucault, 2010, p. 2). Como exemplo desse lugar, o autor cita: a cabeça, “uma estranha caverna aberta ao mundo exterior através de suas duas janelas”; a nuca, que pode ser tocada, mas jamais vista; as costas, acessível em geral por meio do espelho; a doença, que submete o corpo ao imponderável. A imanência desses elementos mostra como corpo e a utopia são na verdade complementares. As “utopias nasceram do corpo, e [somente] depois se voltaram contra ele” (p. 03); por isso, quando um corpo é maquiado ou tatuado, ele é posto em um espaço ideal que se comunica com “universos distintos” (p. 03). Nesse caso, o corpo se apresenta como “grande ator utópico” (p. 04). Para o autor, as tatuagens e as maquiagens são máscaras, que não o fazem “adquirir outro corpo”, mas o fazem ficar “um pouco mais belo, melhor decorado”. Eventualmente suscita a diferença, o desvio; contudo, essa diferença dá-se em transfiguração, na abertura, na comunicação com outros universos e não em sua relação tópica. De acordo com Foucault (2010):

A máscara, a tatuagem, o enfeite coloca o corpo em outro espaço, o fazem entrar em um lugar que não tem lugar diretamente no mundo, fazem desse corpo um fragmento de um espaço imaginário, que entra em comunicação com o universo das divindades ou com o universo do outro. Alguém será possuído pelos deuses ou pela pessoa que acaba de seduzir. Em todo o caso, a máscara, a tatuagem, o enfeite são operações pelas quais o corpo é arrancado do seu espaço próprio e projetado a outro espaço (p. 04).

Ao mesmo tempo em que se sujeita a essas máscaras que o transfiguram e o idealizam, e que eventualmente suscitam uma diferença por meio da abertura, de acordo com Foucault (2010), o corpo pode voltar contra si seu próprio poder utópico. É nesse movimento de dobra que ele atinge seu “ponto limite”, que o faz entrar em “outro mundo”, um “contra mundo”, descrito pelo autor da seguinte maneira:

...se fosse preciso descer mais uma vez abaixo das vestimentas, se fosse preciso alcançar a própria carne, e então se veria que em alguns casos, **em seu ponto limite**, é o próprio corpo **que volta contra si seu poder utópico** e faz entrar todo o espaço do religioso e do sagrado, todo o espaço do outro mundo, todo o espaço do contra-mundo, no interior mesmo do espaço que lhe está reservado. Então, o corpo, em sua materialidade, em sua carne, seria como o produto de suas próprias fantasias. Depois de tudo, acaso o corpo de um dançarino não é justamente um corpo dilatado segundo todo um espaço que lhe é interior e exterior ao mesmo tempo? E também os drogados, e os possuídos; os possuídos, cujo corpo se torna um inferno; os estigmatizados, cujo corpo se torna sofrimento, redenção e salvação, paraíso sangrante (p. 5).

Além desse movimento de dobra do próprio corpo em busca do limite, de acordo com Foucault (2010), existem pelo menos três importantes elementos imanentes ao corpo que podem submetê-lo a sua própria contingência, são eles: o espelho, o cadáver e o amor. O corpo que se projeta no espelho e o cadáver se apresentam como elementos inacessíveis, interditos, por isso são capazes de “ocultar por um instante a utopia profunda e soberana de nosso corpo”. O amor, é um elemento que quando posto em contato com o outro, torna-se sensível, põe-se a existir e “assim como o espelho e como a morte, acalma a utopia do corpo, a cala, a acalma, a fecha como numa caixa, a fecha e a sela” (p. 07).

O espelho é um objeto de nosso cotidiano que há tempos tem despertado o interesse de filósofos e artistas. Por que esse objeto fascina tantos pensadores? Talvez porque ao duplicar os objetos, ele suscite um questionamento entre o que é pretensamente verdade e o que seria ilusão, ou ainda entre uma duplicidade e duplicação. Reflexão semelhante está presente no conto *O espelho* (1882) de Machado de Assis, no qual o personagem principal, Jacobina, reencontra na experiência com o espelho sua alma exterior, que acaba preenchendo sua alma interior. Nesse caso, ao duplicar o indivíduo, o espelho propicia um reencontro com as máscaras do corpo, com suas utopias. Na teoria lacaniana, o contato com o espelho representa

uma das primeiras etapas da constituição subjetiva (função do eu) de um indivíduo; diferentemente de outros animais, o ser humano promove uma identificação com a imagem especular projetada, que o permite reconhecer um si mesmo e o também o outro. No caso de *O corpo utópico* (1966/2010), o espelho ao projetar um corpo inacessível, não possibilita um reencontro com uma alma ou com uma função do eu, ao contrário, o corpo que projeta vê na impossibilidade do projetado sua imanência enquanto topia que fora retirada de si. De forma semelhante, o contato com o corpo morto, inerte, em forma de cadáver, expõe o indivíduo a um duplo movimento do limite: um primeiro, advindo da constatação de que a própria vida possui um limite; e um segundo, consequência do primeiro, a constatação de que enquanto sujeito do conhecimento o homem é limitado. Originalmente, o contato com o espelho e com o cadáver são experiências utópicas, uma vez que conduzem o corpo a outros lugares, inalcançáveis; também por essa razão, esse corpo vê-se impotente, limitado, finito; despojado momentaneamente de suas utopias. É “graças ao espelho e ao cadáver, que nosso corpo não é pura e simples utopia” (p. 6). Além dessas duas experiências, há ainda uma terceira exposta no final da conferência de 1966 que teria uma função semelhante: o amor. É importante ressaltar que nesse texto Foucault (2010) não fala de sexo ou sexualidade, mas de “amor” ou ainda “fazer o amor”. Paradoxalmente, se compreendermos a utopia como uma idealização, o próprio conceito de amor, em sua dimensão histórico-filosófica, pode ser considerado como uma utopia. Em exemplo evidente disso está em *O Banquete* de Platão, no qual o amor seria enunciado por Sócrates como “um meio de tingir a visão do princípio eterno de todas as coisas belas, o belo em si” (Cf. Platão, 1991). Diferentemente do discurso socrático, apresentado por Platão (1991), Foucault não compreende o amor como uma busca pelo belo; nesse sentido, pode-se dizer que sua interpretação estaria mais próxima de Nietzsche (2011) e Bataille (1986) do que da abordagem clássica do platonismo. Em Nietzsche, as abordagens sobre o amor são muito variadas, a grosso modo, o pensador critica a ideia de amor como um princípio metafísico, eterno, capaz de conduzir ao belo. Quando falamos da aproximação foucaultiana à Nietzsche nos referimos à obra *Assim falou Zarathustra* (1885/2011), na qual é possível observar a experiência do amor e da morte como experiência-limite. Segundo o personagem *Zarathustra* da obra de Nietzsche (2011), amar e sucumbir são rimas desde a eternidade. “Vontade de amor: isto é, estar disposto também para a morte” (p. 224). No trecho, a “morte” se refere ao homem, e todas as suas limitações metafísicas; a “vontade de amor” estaria próxima de uma vontade de potência, desejo de desvio, de estar próximo do limite. Em Foucault (2010), o amor também estaria próximo da experiência da morte e, portanto, próximo de um limite às utopias do corpo; contudo seu objetivo não seria produzir

uma vontade de desgarrar-se de si, mas de dobrar-se enquanto corpo. Essa dobra do corpo dá-se principalmente por meio contato do contato com o outro. É “entre as mãos do outro” que o corpo pode “fechar sobre si” e “existir fora de toda utopia”. É “sob os dedos do outro que... todas as partes invisíveis do corpo se põem a existir, [é] contra os lábios do outro [que] os teus se tornam sensíveis, diante de seus olhos semi-abertos teu rosto adquire uma certeza, há um olhar finalmente par ver tuas pálpebras fechadas” (Foucault, 2010, p. 6).

Há nesse trecho de *O corpo utópico* (1966/2010) uma proximidade com o pensamento de Bataille. De acordo com Machado (2005), “os conceitos de limite e transgressão são utilizados por Bataille (1986) para pensar o erotismo como exuberância da vida, como promessa de vida, como ápice da vida”. Nesse sentido, o erotismo seria um “domínio de transgressão”, “uma vitória sobre o interdito”, “uma atividade sexual... que liga o prazer o transgressão” (p. 61). Foucault (2010), por sua vez, não fala em sexo, mas em “amor”, em “fazer amor” (p. 10). Parece evidente que este amor o qual o autor se refere não seria aquele proveniente do platonismo, mas algo próximo do erotismo de Bataille (1986). Talvez a diferença entre eles esteja no fato de que a conferência não pretende apresentar experiências-limites como um projeto de dessubjetivação; o termo sujeito não aparece na rádio conferência de 1966; o que importa é o corpo e sua possibilidade de apresentar experiências que transgridam as utopias que lhe são impostas. Nesse sentido, o limite dá-se no reencontro do corpo consigo, em sua dobra, com seu aspecto tópico. Talvez por essa ideia de “reencontro” seja possível associar algumas abordagens produzidas por Foucault nos anos de 1950 e na primeira metade da década de 1960 à fenomenologia (Cf. Machado, 2005, p. 53). Mas não é este nosso intuito. Como já mencionamos, interessa-nos mostrar como se apresenta a ideia de uma experiência limite em Foucault, sobretudo em sua relação com o corpo. Nesse sentido, há outro aspecto da conferência de 1966 que nos chama atenção: a não utilização do termo sexo. Embora seja prematuro observar uma crítica histórica à sexualidade nesse momento no pensamento foucaultiano, ainda assim é possível compreender o ato de “fazer amor”, que finaliza o rádio conferência, como uma possibilidade de “produzir novas descrições para o prazer”, ou ainda utilizar o corpo “como fonte de prazer” (Costa, 1995, p. 135). Perspectivas que serão relevantes em certo momento de *História da sexualidade III* (1984/2005).

Como veremos, embora a reflexão ética propicie a constituição de um corpo antes como matéria potente do que propriamente como transgressão, o que tentaremos argumentar no próximo capítulo é que ambas passam por uma constituição reflexiva que conjura o pensar a uma referência experimental (Cf. Haber, p. 77). Desse modo, enquanto a ética passa pela possibilidade filosófica de “redescritção das subjetividades” (Costa, 1995, p. 131), a

conferência de 1966 funda seu experimento de pensar em um corpo que suscita a possibilidade reencontrar a si mesmo como forma de intervir nos processos de abertura e agenciamento impostos pelos estratos do saber. Trata-se de uma espécie de resistência ou de limite pela dobra do próprio corpo.

Antes de iniciarmos nossa problematização acerca da possibilidade de entendimento da reflexão ética como atitude limite, é importante mostrarmos como dentro do próprio pensamento foucaultiano o *ethos* filosófico pode se apresentar como uma atitude limite.

3.3 DO PENSAR COMO ATITUDE LIMITE

Conhecido em sua singularidade, em sua contingência, o presente pode em efeito ser imaginado diferentemente do que é. Aqui a teoria é inseparável de um agir: a investigação histórica conduz a uma contingência, quer dizer à possibilidade lógica de ser outro, sobre uma transgressão prática de nossos limites atuais [tradução nossa] (Bimbenet, 2011, p. 22).

O excerto de Étienne Bimbenet (2011) faz referência à interpretação que Foucault dá à Ilustração (Iluminismo) e à abordagem kantiana da mesma. Esta perspectiva pode ser encontrada em dois textos homônimos contidos no segundo volume da edição francesa de *Dits et écrits II: 1976-1988* (1994/2001a): o primeiro chamado *Qu'est-ce les limières?*, publicado na revista *Magazine littéraire* em maio de 1984, e extraído de um curso ministrado por Foucault no *College de France* em 1983, intitulado *O governo de si e dos outros*; o segundo publicado em inglês sob o título *What is Enlighthenment?* está presente na coletânea americana *The Foucault Reader* (1984) organizada por Paul Rabinow. Os textos se apresentam como uma análise que Foucault faz do texto *Was ist Aufklärung?* (1784) do filósofo alemão Immanuel Kant (1724-1804). De modo geral, a partir da referência histórica à *Aufklärung* (Iluminismo alemão) Foucault se questiona acerca das possibilidades de ser, fazer e pensar o que somos na atualidade. Como afirma Bimbenet (2011), trata-se da possibilidade compreender o pensamento como uma forma de “transgressão prática de nossos limites atuais” [tradução nossa] (p. 22). Se relacionarmos o texto com a presente pesquisa, podemos compreendê-lo como um elemento de passagem: do limite como forma de existência ao *ethos* filosófico como possibilidade limite. Daí sua pertinência para encerrar o presente capítulo.

A interpretação foucaultiana da *Aufklärung* passa por um duplo questionamento: primeiro proveniente da compreensão do saber como possibilidade emancipatória na relação histórica entre verdade e liberdade; e o segundo advindo da relação entre verdade histórica e

presente. De acordo com Bimbenet (2011), no polo da verdade, Foucault promove uma substituição do universal pelo singular. Assim, enquanto:

...a crítica kantiana se articulou a um conhecimento dos princípios *a priori* que validam ou invalidam a ciência, a moral e a [estética]... a ontologia histórica de nós mesmos se desviou deliberadamente de todos os projetos que pretendem ser globais e radicais, para apreender não mais o universal, mas o particular (arqueológico), e não mais o necessário, mas o contingente (genealogia) (Bimbenet, 2011, p. 23).

Para Foucault (1984c), a inventividade da leitura de Kant centra-se na problematização do presente; não propriamente dada em uma tentativa de decifrar os signos da atualidade — trabalho dado à hermenêutica — mas como possibilidade de diferenciar o presente do passado. Esse processo de diferenciação não está posto somente em uma relação temporal, como também em relação aos próprios sujeitos. Nesse sentido, a *Aufklärung*, como é entendida por Kant, apresenta-se como um processo de transformação subjetiva que retira os indivíduos “de um estágio de menoridade” (p. 34). Essa menoridade deve ser entendida como “um estágio de nossa vontade que nos faz aceitar a autoridade de outro para nos conduzir em determinadas áreas onde é conveniente fazer o uso da razão” (p. 34). Transpor esse estágio de menoridade implica, para Kant, fazer o uso da razão de modo que o sujeito possa perceber-se enquanto membro de uma sociedade racional e não como uma máquina que somente reproduz determinados comandos prescritos socialmente. Por sua vez, agir como membro de uma sociedade racional significa, de certa maneira, assumir-se enquanto sujeito responsável pelo grupo.

Diante dessa leitura kantiana, o que Foucault (1984c) faz é mostrar como a *Aufklärung* é um acontecimento histórico complexo, que apresenta um conjunto de perspectivas filosóficas distintas. Por isso, seria no mínimo leviano rejeitar por completo suas abordagens filosóficas unicamente em razão de seu vínculo humanista. Para o pensador, “por ser um tema retomado em diversos contextos da história da sociedade europeia”, “o humanismo não se confunde com a *Aufklärung*” (p. 44). “Se o humanismo representa um obstáculo ao pensar... a *Aufklärung* pode ser definida... por meio de uma postulação inversa... [como] uma atitude se utiliza para que possa fazer reviver o trabalho indefinido da liberdade” [tradução nossa] (Bimbenet, 2011, p. 20). Diante dessa perspectiva, seria possível constituir um *ethos* filosófico baseado na abordagem proposta por Kant, mas desprovido do vínculo humanista. É isso que Foucault tenta fazer: uma crítica do sujeito, sem humanismo, autônoma, mas com vínculo histórico; dito em termos foucaultianos: uma “ontologia histórica de nós mesmos” ou “ontologia crítica de nós mesmos” (Foucault, 1984, p. 45; p. 47).

Mas o que essa “ontologia histórica de nós mesmos” tem a ver com a presente discussão sobre o limite? O próprio Foucault (1984) esclarece a seguir:

Esse *ethos* filosófico pode se caracterizar como uma *atitude limite*, mas não como um comportamento de rejeição. Deve-se escapar às alternativas do fora e do dentro: é preciso situar-se nas fronteiras. A crítica se apresenta como uma análise dos limites e da reflexão sobre eles. Mas se a questão kantiana era saber quais os limites que o conhecimento deve renunciar a transpor, me parece que a questão crítica, atualmente, deve retornar por meio de uma questão positiva: naquilo que nos é apresentado como universal, necessário, obrigatório, qual é a parte do que é singular, contingente e fruto de imposições arbitrárias. Trata-se, em suma, de transformar a crítica exercida sob a forma de limitação necessária em uma crítica prática sob a forma de ultrapassagem possível [tradução nossa] [itálicos nossos] (p. 45).

Esse excerto é muito importante para que possamos compreender como se dá a apropriação foucaultiana da crítica kantiana. Se pensarmos nas matrizes teóricas desenvolvidas por Foucault em momentos anteriores de seu pensamento, veremos que suas propostas teóricas arqueológicas e genealógicas já contemplavam respectivamente uma substituição do “universal pelo singular” e do “necessário pelo contingente”. O que a “ontologia histórica de nós mesmos” promove é uma articulação entre essas abordagens. Em outras palavras, o que essa história crítica propõe não é uma pesquisa das estruturas formais de valores universais aos moldes kantianos, mas uma “investigação histórica através dos acontecimentos que nos levaram a nos constituir e nos reconhecer como sujeitos do que fazemos, pensamentos e dizemos” (p. 46). Nesse sentido, essa proposta pode ser relacionada tanto à experiência limite quanto aos estudos da ética; trata-se, assim, de uma “atitude limite”, como o próprio Foucault assevera, porque sua proposta está ligada a possibilidade de produzir um trabalho “experimental” sob os “limites de nós mesmos” (p. 46); trata-se também de um *ethos* porque engloba um questionamento histórico sobre os modos de subjetivação. Dito em termos foucaultianos, trata-se de um questionamento “histórico-prático dos limites que podemos transpor, e então como trabalho de nós mesmos sob nós mesmos enquanto seres livres” [tradução nossa] (p. 47).

A liberdade se apresenta assim como um segundo polo a ser explorado por essa “ontologia histórica”. Segundo Bimbenet (2011), o polo prático da liberdade é assim “transformado a partir da possibilidade de ser, fazer e pensar o que somos, fazemos e pensamos” (p. 23). Desse modo, enquanto para Kant a liberdade do sujeito dá-se em respeito “aos limites prescritos pela razão”, para Foucault, ao contrário, o *ethos* filosófico dá-se “como ultrapassagem possível do limite” (p. 24). Como bem resume Bimbenet (2011), esse *ethos* se apresenta antes:

...como um desejo de agir... para escapar às limitações do presente do que propriamente para fechar-se a seus limites. [Antes como] como uma breve tentativa de emancipação local sob um ato próprio, do que uma garantia de uma essência *a priori* de nossa humanidade; uma verdade e uma liberdade plenamente assumidas; mas basicamente destranscendentalizadas [tradução nossa] (p. 25).

Além de marcar algumas distinções da abordagem foucaultiana face à kantiana, o excerto ainda nos ajuda a compreender como a reflexão foucaultiana da *Aufklärung* pode ser vista como uma “confissão de um pensador sobre o próprio trabalho do pensar” (p. 25), ou seja, trata-se de uma reflexão que toma o pensamento como um movimento, ou ainda, uma “experiência que busca escapar do sistema da própria atualidade”, propondo pactos distintos para “outra sociedade, outra forma de pensar, outra cultura, outra visão de mundo, que não nos reconduza às mais perigosas tradições” (Foucault, 1984, p. 46).

De acordo com Von Zuben (2010), essa experiência do pensar que problematiza o presente para suscitar o outrem — enquanto experiência-limite, ou em termos deleuzianos enquanto “signo não percebido” (Deleuze, 1974, p. 315) — pauta-se por um duplo movimento: “uma análise histórica da constituição do sujeito no presente e uma atitude ética e política de transgressão dos limites” (p. 180). Nesse movimento ético, político e histórico, a liberdade se apresenta como uma “tarefa infinita e indeterminável de nos colocarmos nos limites histórico-ontológicos de nossa atualidade para poder operar mudanças; [mudanças que surgem como] ultrapassagem, como transgressão dos limites ontológicos que constituem nossa atualidade” (p. 181). É importante ressaltarmos que esse movimento não se apresenta como libertação de uma opressão qualquer, mas como um trabalho, uma luta, uma resistência ativa; um jogo das “relações de força que constituem tanto as práticas de subjetivação éticas e políticas quanto a compreensão da liberdade como posição estratégica diante da atualidade” (p. 182). Assim, longe de escapar às determinações estratégico-discursivas que perpassam o sujeito histórico, a “ontologia crítica de nós mesmos” busca se inserir nessas lutas; intervir, lutar, resistir. Resistir não como se resiste a um poder central, mas de forma a lançar-se ativamente ao jogo de micropoderes.

Diante dessa abordagem, fica claro que a ideia de limite não se restringe às experiências da loucura, da linguagem e da arte; embora estes sejam campos mais explorados por Foucault, vê-se que o próprio pensar, enquanto *ethos* filosófico, pode se apresentar enquanto uma atitude limite. Dentre outros fatores, o que a “ontologia histórica de nós mesmos” nos possibilita é pensar a ética, movimento histórico do sujeito consigo mesmo (dobra de subjetivação), a partir de uma possibilidade limite. É isso que tentaremos discutir no próximo capítulo, tento em vista a relação sujeito-corpo.

4 QUANDO A POTÊNCIA DO CORPO SE CONVERTE EM LIMITE

Basta eu acordar, que não posso escapar deste lugar... docemente, ansiosamente, ocupa uma vez mais em cada despertar. Ele está aqui, irreparavelmente, nunca em outro lugar. Meu corpo é o contrário de uma utopia, é o que nunca está sob outro céu, é o lugar absoluto, o pequeno fragmento de espaço com o qual, em sentido estrito, eu me corporizo. Meu corpo, topia desapietada (Foucault, 2010, p. 01).

O excerto acima abre a conferência *O corpo utópico* (1966/2010). Nele, Foucault (2010) apresenta o contato do sujeito com seu corpo; sua dobra, restrita, que se renova a cada dia. Na rádio conferência de 1966, o corpo é abordado como uma topia desapietada: “topia” porque ocupa seu lugar, está posta em si, é *stricto corpus*; “desapietada”, justamente porque é indiferente ao mundo. Aliás, o mundo para ela é o si próprio, restrito a suas entranhas, *stricto corpus*. Contudo, como vimos na parte anterior, essa topia não consegue ficar só em seu espaço porque o homem, seu ponto de inflexão no mundo, não consegue viver só. No contato com o outro, essa topia passa a ser incitada, provocada, perturbada, a tal ponto que se entrega, abre-se, expõe-se “ao lugar fora de todos os lugares”, torna-se corpo “límpido, transparente, luminoso” (p. 02). Abre-se então aos estratos do saber e à rede instável de poderes. Torna-se idealizada, utópica; passa a ser discursivizada e a ser escancarada pelas capilaridades do poder; torna-se corpo útil, corpo-poder, corpo-político; transfigura-se.

Dado esse movimento da topia desapietada rumo a um corpo utópico permeado de saber-poder, cumpre-nos empreender esse último ato da pesquisa para situar a ética dentro do pensamento de Michel Foucault e posteriormente questionar se essa reflexão resultaria em alguma mudança em relação à forma como o pensamento de Foucault está posto nas décadas anteriores, ou seja, em que a ética foucaultiana se difere de sua arqueogenealogia e das abordagens “limites” de Foucault? Seriam formas discursivas complementares? Para tal, buscar-se-á analisar como o corpo e o sujeito podem ser entendidos no movimento da ética. Por fim, questionar-se-á como esse corpo proveniente da reflexão ética de Foucault poderia se relacionar à ideia de limite, exposta no capítulo anterior.

Para a realização dessa empresa teórica, serão analisadas algumas temáticas derivadas da obra *A hermenêutica do sujeito* (1981/1982), que se apresenta como um importante curso ministrado por Foucault na década de 1980. Além do curso, os dois últimos volumes da história da sexualidade, a saber *A história da sexualidade II: o uso dos prazeres* (1984/2007), e *A história da sexualidade III: do cuidado de si* (1984/2005), integrarão o presente capítulo

de modo diverso: não serão tratados diretamente, mas serão referenciados por meio de importantes excertos que seguramente contribuirão para se atingir os objetivos elencados.

O presente capítulo está dividido em seis partes: na primeira abordaremos os aspectos gerais da ética foucaultiana, sobretudo a distinção entre conhecimento e cuidado de si; na segunda abordaremos a relação entre sujeito, ética e práticas de si, citando alguns exemplos presentes em *Hermenêutica do Sujeito* (2006); na terceira trabalharemos com a relação da ética com o outro; na quarta trataremos do cuidado como princípio limite; na quinta buscaremos discutir o papel da ética no pensamento foucaultiano; e por fim, buscaremos relacionar a noção de corpo presente na ética com algumas abordagens presentes no capítulo anterior.

4.1 POR UMA REDESCRIÇÃO DAS EXPERIÊNCIAS: NOTAS SOBRE A ÉTICA FOUCAULTIANA

Quando tratamos da “ética” foucaultiana precisamos ter em conta dois elementos principais: primeiro a abordagem teórico-metodológica empreendida por Foucault na análise de obras e textos da Antiguidade; e segundo, as possibilidades de entendimento filosófico que a referida abordagem engendra. No primeiro caso, podemos compreender que o que Foucault faz em seus dois últimos volumes da *História da Sexualidade* (2007, 2005) e em alguns cursos ministrados na década de 1980 se apresenta como uma história genealógica do sujeito, isto é, trata-se de um projeto iniciado anteriormente que se volta, nesse momento, para um questionamento sobre as formas históricas “pelas quais nos tornamos sujeito” e nos reconhecemos como tal, isto é, os modos históricos de subjetivação (Cardoso Junior, 2005b, p. 343). Se parássemos por aqui, a ética poderia ser compreendida como uma mera co-extensão da genealogia, mas não é exatamente isso que ocorre. Embora ela não se apresente como uma negação das abordagens anteriores desenvolvidas pelo pensador há na ética um componente que vai além do fato dela apresentar uma análise de *corpus* distinto ou uma abordagem dos modos de subjetivação não adstritos às tecnologias de poder: sua possibilidade filosófica de “redescrição”⁴⁴ das experiências (Cf. Costa, 1995, p. 135). Por que dissemos experiências e não subjetividades? Porque acreditamos que os estudos da ética propiciam não somente uma redescrição filosófica dos sujeitos, como também de outros objetos como o

⁴⁴ O termo redescrição é utilizado por Costa (1995), e faz alusão a Richard Rorty e à possibilidade de “transformar o sujeito de forma imprevisível [que] quando são historicamente felizes, funcionam como justificativas para a recriação de novos modos de vida e sistemas morais” (p. 126).

corpo. De acordo com Haber (2006), não há “reinvestimento da subjetividade sem certa reavaliação do corpo-natureza” (p. 76). Assim, embora o sujeito seja um dos motes fundamentais dos estudos éticos, acreditamos que esses estudos apresentem possibilidades filosóficas de redescrição da própria vida. Trata-se de um entendimento de que a “vida, por sua própria natureza afirmativa e recalcitrante é capaz de resistir ao poder” [tradução nossa] (p. 66). É claro que essa resistência não fica a cargo de um ato puramente subjetivo, mas de um processo histórico de inscrição positiva do “si” no jogo dos saberes e poderes. Dessa forma, podemos não somente “desconstruir a descrição de mundo que nos cerca”, como também “propor outras descrições” ou ainda “criar novas metáforas que nos levem a duvidar de nossas crenças” (Costa, 1995, p. 135).

Uma das obras mais importantes desse projeto é *A hermenêutica do sujeito* (1982/2006), curso ministrado por Foucault no ano *Collège de France* no ano de 1982, ela se apresenta como uma das obras que enceta a chamada fase ética de Michel Foucault. Nela estão presentes objetos de estudo semelhantes àqueles trabalhados nos dois últimos volumes de *A história da sexualidade* (2007, 2005), ou seja, essas obras apresentam uma análise das relações éticas entre os indivíduos na Antiguidade greco-latina. Ao tratar da questão da sexualidade nessas obras, Cardoso Junior (2005b) assevera que é possível notar uma “mudança de trajetória (empreendida nas obras) em relação a uma genealogia da sexualidade” (p. 343).

Uma das evidências dessa mudança está dado no próprio conceito ética, que designa não uma resistência (negativa) do sujeito histórico face aos estratos do saber e às capilaridades do poder (Foucault, 2004, p. 276), mas um trabalho (positivo) dirigido ao si, de modo a fazer do mesmo um agente moral na relação que ele deve ter consigo. É precisamente essa relação consigo que pode ser chamada de ética, pois determina como o sujeito vai constituir a si mesmo (dobra de subjetivação) ao longo da história.

De acordo com Gros (2006) existem algumas diferenças metodológicas importantes entre os estudos genealógicos da década de 1970 e os cursos/obras dos anos de 1980. Em primeiro lugar, houve uma mudança no recorte temporal abordado: da modernidade europeia dos séculos XVI ao XIX, para a Antiguidade greco-romana, estendendo-se ao início da era cristã. Um segundo aspecto diz respeito ao direcionamento do estudo: se antes os estudos empreendiam uma leitura política “em termos de dispositivos de poder”, agora se tem uma “leitura ética em termos das práticas de si” (pp. 614-615). Malgrado Foucault já tenha

mencionado⁴⁵ que seu objeto sempre foi o sujeito, nos estudos arqueogenealógicos o que se percebe, em termos metodológicos, é uma preponderância das análises de sistemas, enquanto nos estudos da ética a problematização está centrada no sujeito (Gros, 2006, p. 615). Trata-se de um questionamento sobre as formas históricas pelas quais “o sujeito pode tomar por si mesmo a responsabilidade e o cuidado de sua própria existência” (Furlan, 2009, p. 116). De acordo com Costa (1995), os estudos da ética desconstróem a ideia de que os “dispositivos disciplinares seriam a única matriz das subjetividades modernas” (p. 128).

Para Lelpetier (1985), mais do que estar centrado no sujeito, os cursos dos anos 80 marcam um profundo questionamento no pensamento foucaultiano sobre “quem somos nós”. Na busca por investigar essa questão, Foucault (2006) toma como *corpus* teórico uma série de discursos da antiguidade que lhe permitem ter contato com um sujeito histórico que busca agir sobre si mesmo (dobra de subjetivação) de modo a construir sua existência, tomando sua própria vida como material de trabalho, buscando produzir uma estética a partir de sua existência. Ao analisar a relação entre a arte e a estética da existência sob o prisma filosófico, Salgado (2010) afirma que é possível interpretá-la sob uma perspectiva nietzscheana, não da visão do belo, mas diante do fato de que o trabalho sobre si poderia ser inspirado nos procedimentos dos artistas, “de se tornar um mestre de si mesmo” e fazer da vida objeto para uma arte (p. 87).

Essa estética é analisada por Foucault (2006) a partir dois pontos principais: alguns conceitos fundamentais da ética na antiguidade, como “práticas de si”, “técnicas da existência”, “cuidado de si”; e por meio do discurso de alguns filósofos do período como Epiteto, Sêneca, Marco Aurélio, Epicuro, etc. Se alguns detalhes históricos⁴⁶ importantes do período não foram abordados na obra de 1982, isso se deve a duas razões principais: a primeira é a que *A hermenêutica do sujeito* (1982) é na verdade um curso, e por essa razão, Foucault (2006) não teria que se preocupar em seguir certos parâmetros editoriais que uma obra carrega; além disso, algumas questões históricas não são abordadas justamente porque

⁴⁵ No texto *O Sujeito e o Poder*, publicado por Dreyfus & Rabinow (1995), Foucault diz qual foi seu objetivo nos últimos vinte anos de trabalho: “Eu gostaria de dizer, antes de mais nada, qual foi o objetivo do meu trabalho nos últimos vinte anos. Não foi analisar o fenômeno do poder nem elaborar os fundamentos de tal análise. *Meu objetivo, ao contrário, foi criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos se tornaram sujeitos*” [itálicos nossos] (p. 231).

⁴⁶ Segundo Gros (2006), “o especialista das filosofias helenísticas só pode ficar aqui surpreso, senão irritado: relativamente ao estoicismo não se encontrará nenhuma apresentação histórico-doutrinal das três épocas da escola do pórtico; nada sobre a organização da lógica, da física, da ética em sistema; quase nada sobre o problema dos deveres, Foucault não fala nem do prazer nem da física dos átomos; quanto ao ceticismo, nem mesmo é mencionado” (pp. 630-631).

existe um problema maior a ser analisado: a constituição histórica do sujeito (Gros, 2006, pp. 630-631; Dreyfus & Rabinow, 1995, p. 231).

Por uma exposição didática do tema, optou-se por apresentar algumas temáticas mais relevantes presentes em *A Hermenêutica do Sujeito* (2006) e *História da Sexualidade III: o cuidado de si* (1984/2005). A respeito da análise do corpo, repetir-se-á o procedimento abordado em alguns capítulos anteriores, qual seja: tratá-la em conjunto com as temáticas de cada subcapítulo. A seguir tem-se a análise de três importantes conceitos tratados por Foucault (2006, 1984b) tanto no curso de 1982, quanto no último volume de *História da sexualidade* (1984/2005), a saber: o cuidado de si, o conhecimento de si e a espiritualidade.

4.1.1 Do cuidado de si, do conhecimento de si e a espiritualidade

Foucault (2006) inicia o curso de 1982 com a proposta de questionar “em que forma de história [como] foram tramadas, no Ocidente, as relações que não estão suscitadas pela prática ou pela análise histórica habitual, entre dois elementos, o sujeito e a verdade (p. 04)”. Este havia sido o objeto de um curso que Foucault ministrou um ano antes (1981) no *Collège de France*⁴⁷. De acordo com Foucault/Florence (2001a), a relação entre sujeito e verdade não se restringe aos estudos da sexualidade, mas envolve um questionamento sobre “como o sujeito se apresenta como objeto nos jogos da verdade” (p. 1451). Essa discussão sobre a transformação do sujeito em objeto perpassa praticamente toda a obra do pensador francês, se num primeiro momento essa objetivação é determinada pelos saberes, poderes e partilhas sociais (louco/são; doente/sadio; normal/anormal), na ética essa objetivação é problematizada a partir do movimento histórico do próprio sujeito (si mesmo).

Para analisar como historicamente se forjou a relação entre sujeito e verdade, Foucault (2006) inicia seu estudo pelo “cuidado de si”: “termo que traz uma noção complexa que perdurou longamente na Antiguidade: a *epiméleia heautoû*, que os latinos traduziram como *cura sui*. *Epiméleia heautoû* é o cuidado de si mesmo, o fato de ocupar-se consigo, de preocupar-se consigo” (p. 04). Segundo Foucault (2006), o princípio do cuidado vigorou na

⁴⁷ O curso de 1980-1981 intitulado “subjetividade e verdade”, ainda não foi lançado em língua portuguesa. Consta no site do Laboratório de Estudos Discursivos Foucaultianos — <http://www.foucault.ileel.ufu.br> — da Universidade Federal de Uberlândia, que houve o lançamento em francês pela editora Gallimard no ano de 2012. Contudo, ao se acessar o site da editora não se encontra a obra em catálogo.

cultura greco-romana por praticamente mil anos, dos séculos V a.C. até o V d.C., estendendo-se inclusive ao mundo cristão por meio do termo espiritualidade⁴⁸ (p. 15).

Ao abordar o conceito de “cuidado de si” Foucault (2006) mostra como talvez seja paradoxal tê-lo escolhido, pois em geral a questão do sujeito seria estudada por outro preceito grego: “o conhece-te a ti mesmo” — o *gnôthi seutón* — que segundo o pensador “é sem dúvida fórmula fundadora da questão das relações entre sujeito e verdade” (p. 05). Quando o “conhece-te a ti mesmo” surge, ele se apresenta como uma espécie do “cuidado de si”; há entre eles “uma espécie de subordinação do primeiro ao segundo” (p. 07). Na verdade o *gnôthi seautón* seria uma prescrição de um oráculo para que o sujeito examinasse a si mesmo, para evitar os excessos, agir com parcimônia, com equilíbrio (p. 06). Há na abordagem socrática do conhecimento de si, uma integração com o cuidado; conhecer a si mesmo e ocupar-se consigo, implica ter cuidados com o si, não descuidar do si. Assim, ao interpelar os cidadãos gregos, Sócrates recomendava “ocupai-vos com vós mesmos”, a fim de tornar-se excelente e sensato (p.09). Na relação de Sócrates com o cuidado/conhecimento, Foucault (2006) destaca algumas importantes questões: a primeira se refere ao fato de que a função socrática não seria dada pelo si próprio, mas pelos deuses; o princípio do cuidado observa o outro, e acaba, como Sócrates, esquecendo de si mesmo; acaba por sacrificar a si mesmo (p. 10); outro aspecto seria que o ocupar-se consigo surge no momento do despertar.

Ao tratar desse tema, é importante lembrarmos que na rádio conferência *O corpo utópico* de 1966, o contato do sujeito com seu corpo, dá-se, assim como no cuidado socrático, no momento do despertar: é “exatamente no momento em que os olhos se abrem, em que se sai do sono e se alcança a luz primeira” (Foucault, 2010, p. 11). Embora distantes teoricamente, tanto o contato com a *topia desapietada*, como o cuidado de si, aparecem no primeiro momento da relação do sujeito com o mundo que se renova a cada dia: o despertar (Foucault, 2010, p. 06; Foucault, 2006, p. 11). Ao passo que a *topia* tende a se perder no contato do sujeito com esse mundo, o cuidado incita o sujeito histórico a se transformar. É principalmente por meio dessa incitação, estendida à materialidade do corpo, que o processo redescritção das subjetividades torna-se possível (Cf. Costa, 1995). Por isso, o cuidado de si é entendido por Foucault (2006), como “uma espécie de agulhão que deve ser implantado na carne dos homens, cravado na sua existência, e constitui um princípio de agitação, um princípio de movimento, um princípio de permanente inquietude no curso da existência” (p.

⁴⁸ Segundo Foucault (2004), a espiritualidade pode ser entendida como “aquilo que se refere precisamente ao acesso do sujeito a um certo modo de ser e às transformações que o sujeito deve operar em si mesmo para atingir esse modo de ser” (p. 279).

11). É importante dizer que em *História da Sexualidade I* (1976/1999a), Foucault (1999a) cita o termo “carne” para se referir a uma matéria permeada por pecado. É pouco provável que o pensador tenha usado o termo para fazer referência ao pecado ou a qualquer questão religiosa, o mais provável é que ele tenha utilizado para enfatizar a relevância do cuidado como implicação na materialidade do corpo. Daí o uso da palavra agulhão, que designa um objeto de ponta perfurante.

Embora a noção de cuidado de si perdure até o limiar do cristianismo, “é possível reencontrar a noção... no próprio cristianismo, [representada pelo termo] espiritualidade” (p. 13). Quando é tomado pelo pensamento cristão, o cuidado se torna matriz de uma espécie de ascetismo. Nesse sentido, a espiritualidade cristã é ela implica, “[uma recusa] deste tema do retorno a si. O ascetismo cristão afina tem como princípio fundamental que a renúncia a si constitui o momento essencial que nos permitirá aceder à outra vida, à luz, à verdade e à salvação” (p. 304). Mais adiante, traremos outros aspectos da espiritualidade, por ora, é importante tratar do cuidado de si.

Quando se analisa o cuidado de si, deve-se atentar a algumas questões específicas: em primeiro lugar, a relação com outro; o cuidado de si é uma atitude de estar no mundo, “uma atitude para consigo, para com os outros, para com o mundo” (p. 14). Por isso, essa atitude deve conduzir do exterior para o interior, portanto, não deve estar centrada exclusivamente no si, mas deve tomar o outro como base, para então converter o olhar para si. O cuidado de si é, portanto, uma atitude prática, de ações, de exercícios que devem ser aplicados de “si para consigo”; como exemplo, tem-se “as técnicas de meditação, as de memorização do passado, as de exame da consciência, as de verificação das representações na medida em que elas se apresentam ao espírito” (p. 15).

Esboçados esses aspectos gerais do cuidado, é importante analisarmos por que o “cuidado de si” foi preterido em nossa cultura em nome da prevalência de um “conhecimento de si”. A primeira ilação empreendida por Foucault (2006) a respeito é que o princípio do “cuidado” seria para nossa cultura um tanto perturbador, pois implicaria uma constante “vontade de ruptura ética”, de “afirmação-desafio de um estágio estético e individual intransponível” (p. 17). Isso ocorre porque em nossa cultura a “noção de cuidado perdeu-se na sombra”, ou seja, em nome de um discurso da coletividade e de uma moral, o ato de ocupar-se consigo passou a ser visto como uma atitude egoísta. Segundo Foucault (2006), a principal explicação para essa desqualificação do cuidado está vinculada ao pensamento cartesiano:

A razão mais séria, parece-me, pela qual este preceito do cuidado de si foi esquecido, a razão pela qual o lugar ocupado por este princípio durante quase um milênio na cultura antiga foi sendo apagado, eu chamaria de... momento cartesiano. Parece-me que o momento cartesiano... atuou de duas maneiras, seja requalificando filosoficamente o *gnôthi seauton* (conhece-te a ti mesmo), seja desqualificando, em contrapartida, a *epimeleia heautou* (cuidado de si) (Foucault, 2006, p. 18).

O excerto mostra como esses dois princípios, que na antiguidade poderiam ser pensados juntos, um como desmembramento do outro, a partir do pensamento cartesiano tornam-se antagônicos. Mais que isso, o que se vê é um apagamento de um, em razão da prevalência do outro. Um dos desmembramentos teóricos desse apagamento estaria no preceito da “evidência da origem” constante na obra *Meditações metafísicas* (1641) do filósofo francês René Descartes (1596-1650), pelo qual a dúvida metódica se apresentaria como uma condição para se chegar a evidência das coisas que, por sua vez, seria preponderante para se atingir uma verdade plena. Assim, a evidência seria sempre clara, sem “qualquer dúvida possível” (Foucault, 2006, p. 18). A partir dessa apropriação, diversa da socrática, o “conhecimento de si” ou a busca pela verdade de si, a partir do século XVII, apresenta-se como “fundador do procedimento filosófico” (p. 18).

O avesso dessa busca por uma verdade estaria no que se pode chamar de espiritualidade, ou seja, um “conjunto de buscas, práticas e experiências tais como purificações, renúncias, conversões do olhar, modificações da existência, etc., que constituem não para o conhecimento, mas para o sujeito... o preço a pagar para ter acesso à verdade” (p. 19). A espiritualidade, ou anticartesianismo, poderia ser definida a partir de três características fundamentais: em primeiro lugar, a verdade não se daria ao sujeito de pleno direito, ou seja, a partir do simples ato de conhecer. O acesso à verdade se daria por uma transformação do si, “tal como ele é, ele não é capaz de verdade”. Para tal, “é preciso que ele se torne outro que não ele mesmo” (p. 20). Um segundo aspecto diz respeito ao trabalho sobre si, que faz referência a “uma elaboração de si para consigo” a partir de “longo labor que é o da ascese” (p. 20). É importante ressaltarmos que esse trabalho difere daquele tratado por Foucault (1999a) em *História da Sexualidade I* (1976/1999a), pois aquele fazia referência às formas de imposição dadas pelo poder que incide sobre a vida. Assim, enquanto a transformação vital dá-se pela replicação negativa do biopoder, a transformação espiritual apenas indica o caminho a seguir; cada sujeito o faz a sua maneira. E este é o terceiro aspecto da espiritualidade: para que o sujeito tenha acesso à verdade é preciso que ele se transforme, “não o indivíduo, mas o próprio sujeito no seu ser de sujeito” (Foucault, 2006, p. 21). Enquanto para a modernidade o sujeito é capaz de verdade, para a espiritualidade, a verdade que é capaz de salvar o sujeito (p. 24).

Embora o momento cartesiano tenha sido importante para a desqualificação do cuidado⁴⁹, Foucault (2006) ressalta que isso não poder entendido como um simples corte “no dia em que Descartes colocou a regra da evidência ou descobriu o Cogito” (p. 36). Trata-se de um longo processo histórico iniciado na Idade Média. Um importante marco que antecede o momento cartesiano está na apropriação racional que o filósofo Santo Tomás de Aquino deu à fé. Do século V ao século XVII, o que se vê não é um antagonismo entre ciência e espiritualidade, mas entre teologia e espiritualidade. O pensamento teológico, fundado por Aristóteles e desenvolvido no contexto medieval por Santo Tomás, revela uma “reflexão racional fundante”, ou seja, “um princípio de um sujeito que encontra em Deus seu modelo” (p. 36). Assim, malgrado o momento cartesiano possa ser entendido como o ponto fundamental para a derrocada do “cuidado de si”, no contexto medieval já é possível notar a presença de um tipo de acesso à verdade que não demanda mais uma transformação no si mesmo, apenas o contato com Deus.

Como o autor expõe, durante os séculos XVII e XVIII o que se vê é um apagamento da necessidade de transformação do si para aceder a uma verdade. Essa imanência de ressignificação do si só vai ser vista novamente na filosofia a partir do século XIX quando pensadores como Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Husserl da *Krisis*, Heidegger, dentre outros, vão propor uma transformação no ser do sujeito como forma de atingir o conhecimento de algo. De acordo com Foucault (2006), a filosofia do século XIX é uma “filosofia que coloca, implicitamente ao menos, a velha questão da espiritualidade e que reencontra, sem dizê-lo, o cuidado com o cuidado de si” (pp. 38-39). Em filosofias como o marxismo e a psicanálise, a questão do sujeito e a própria transformação desse sujeito é preponderante para sua relação com o conhecimento. Portanto, é possível também notar alguns traços de espiritualidade⁵⁰ nessas formas de saber. Além dessas filosofias, Foucault (2006) aduz que as análises lacanianas também poderiam ser entendidas a par de uma espiritualidade, uma vez que “a questão do preço que o sujeito tem a pagar para dizer o verdadeiro e a questão do efeito que tem sobre o sujeito e o fato de que ele disse, de que pode dizer, e disse a verdade sobre si próprio” (p. 40).

⁴⁹ “Parecera-me que a filosofia moderna... teria sido levada a fazer recair a tônica inteiramente sobre o *gnôthi seauton* e, conseqüentemente, a esquecer, deixar na sombra, marginalizar um tanto, a questão do cuidado de si. Portanto, é o cuidado de si, relativamente ao privilégio tão longamente concedido ao *gnôthi seauton*, que, neste ano gostaria de fazer reemergir” (Foucault, 2006, p. 86).

⁵⁰ Foucault (2006) enfatiza que é possível perceber traços de espiritualidade entendida como processo de transformação dos sujeitos e forma de acesso a verdade, não como acesso a fé ou a qualquer questão religiosa. Aliás, “assimilá-los à religião é, evidentemente, um total engano” (p. 39).

Apresentadas estas questões gerais sobre a *epiméleia heautou*, *gnôthi seauton* e a espiritualidade, cumpre-nos analisar a estética da existência a partir de dois momentos fundamentais: um primeiro socrático-platônico, onde há a emergência do cuidado; e um segundo que seria a época de ouro do cuidado de si, no qual estaria o pensamento greco-romano do período helenístico.

4.1.2 Do cuidado socrático-platônico: considerações sobre Alcebíades e o cuidado político-pedagógico do si

Foucault (2006) inicia sua análise do *cuidado de si* no curso de 1982 pelos diálogos de Sócrates com Alcebíades⁵¹. A primeira ressalta feita pelo pensador francês é de que o cuidado não é um imperativo de conduta dos filósofos gregos. Trata-se de uma sentença propalada na região da Lacedemônia⁵². O que Sócrates fez foi retomar a questão do cuidado e formulá-la para a sociedade de seu tempo. Dentre os textos desse período, nos quais o princípio está presente, está o diálogo com Alcebíades.

No diálogo, o personagem Alcebíades revela um desejo de morrer do levar uma vida que não lhe traga mais nada. Alcebíades é rico, belo, assediado, contudo, teria dispensado seus enamorados, porque acreditava que pela idade que atingira não poderia mais amá-los. Nesse sentido, ele dialoga com Sócrates a fim de transformar seu *status* em ação política para poder governar os outros. Diante do desejo de Alcebíades, Sócrates diz que é “preciso dar um pouco de atenção a ti mesmo; aplica teu espírito sobre ti, toma consciência das qualidades que possuis, e poderás assim participar da vida política” (Foucault, 2006, p. 44). Em outros termos:

Sócrates mostra ao jovem ambicioso que é muito presunçoso de sua parte querer tomar a seu encargo a cidade, dar-lhe conselhos e entrar em rivalidade com os reis de Esparta ou com os soberanos da Pérsia se não aprendeu anteriormente aquilo que é necessário saber para governar: deve primeiro, ocupar-se de si próprio - e logo, enquanto é ainda jovem, pois com cinquenta anos será demasiado tarde (Foucault, 2005, pp. 49-50).

⁵¹ Alcibíades Clínius Escambónidas (450-404 a.C.) foi um estadista, orador e general ateniense que desempenhou um importante papel de conselheiro estratégico na Guerra do Peloponeso (431-404 a.C.). Dada sua importância, ele aparece como um personagem ficcional em vários diálogos socráticos como O Banquete e Protágoras. Contudo, a análise foucaultiana do Alcebíades se baseia na Apologia de Sócrates, escrita por Platão.

⁵² Lacedemônia ou lacônia é uma unidade regional da Grécia, na região do Peloponeso, cuja cidade mais importante foi Esparta.

Pelo excerto pode-se notar que, diante do desejo de Alcebíades, o que Sócrates faz é problematizar as fragilidades da existência do personagem, a fim de que ele possa se transformar, adquirir as qualidades que não possui, ou que seus rivais possuem melhor que ele, e assim, tornar-se governante. Para tal, torna-se preponderante que ele passe a “ocupar-se consigo” (Foucault, 2006, p. 47). A princípio, ocupar-se consigo, implicava na “vontade do indivíduo de exercer poder político sobre os outros” (p. 48). Para tal, ele deveria ocupar consigo porque haveria uma carência em sua formação educacional. Nesse sentido, o cuidado não se restringe a uma atitude política, como também a uma tentativa de sanar “um déficit pedagógico” (p. 48).

Outra questão presente no curso de 1982 diz respeito à urgência do cuidado para vida; isto é, é preciso cuidar de si antes que se seja tarde, ou seja, antes que o indivíduo seja velho demais. O cuidado surge assim como uma coisa que não pode e não deve esperar. Nesse sentido, “Sócrates afirma: tu ignoras, mas és jovem; tens tempo, não para aprender, mas para ocupar-te consigo” (p. 58). Logo, o cuidado é uma necessidade do “jovem se relacionar com seu mestre, com seu amante, ou entre eles seu mestre e amante” (p. 49). Como se pode perceber pelo penúltimo excerto, essa relação entre mestre e aprendiz não se limita ao fato do primeiro passar os ensinamentos ao segundo, ao contrário, a função primeira do mestre não é transmitir conhecimentos, mas fazer com que o aprendiz se dê conta de sua situação pedagógica e possa assim desenvolver suas potencialidades.

Para o desenvolvimento das potencialidades do sujeito, é preciso aplicar toda uma tecnologia de si, um conjunto de práticas e procedimentos a serem adotados pelo sujeito para ter acesso tanto “a conhecimentos particulares, quanto a uma verdade própria” (p. 59). Dentre essas técnicas, Foucault (2006) destaca quatro principais: primeiro, a prática da purificação, que seria uma forma de livrar a alma das impurezas atribuídas pelo mundo; uma segunda técnica seria a da exposição ao perigo, que representa uma preparação do sujeito para os males que a vida apresenta, e para saber como lidar com a morte; outra técnica seria a do retiro, semelhante à primeira, traduz um desligar-se sem sair do lugar, ou ainda, “ausentar-se do mundo o qual se está situado”, trata-se de uma ausência visível; a quarta técnica seria a prática da resistência, pela qual é preciso resistir às tentações que possam advir para que desse modo o sujeito “consiga suportar as provações dolorosas e difíceis... que possam advir” (p. 60).

É importante ressaltarmos que essas práticas não surgem propriamente com Sócrates. Antes da *epiméleia heauton* existir no pensamento socrático-platônico, algo como o cuidado de si já existia em Pitágoras, por meio de uma série de técnicas de si. No próprio Platão, o

princípio do cuidado existe, mas está reduzido à forma de conhecimento de si. “No *Fédon*, por exemplo, está dito que é preciso habituar a alma, a partir de todos os pontos do corpo, a se reunir sobre si mesma, a refluir sobre si, a residir em si mesma tanto quanto é possível” (p. 62). Na mesma obra, há uma indicação da prática de isolamento, na qual o sujeito deixa o corpo e alma imóveis para que, dessa forma, eles possam resistir às tentações da vida (Oullet, 2009).

Outra importante questão suscitada por Foucault está no objeto do cuidado: o si. O que seria este eu objeto de cuidado? Ao se tomar como base Alcebíades de Sócrates, tem-se que o eu seria a alma. “Na Apologia, por exemplo, quando Sócrates diz que incita seus concidadãos de Atenas e, de resto, todos aqueles que ele se encontra, a se ocuparem com a alma a fim de que ela se torne melhor possível” (p. 67).

Diante do excerto, surge uma importante questão que se coloca à pesquisa: e o corpo, não seria objeto de cuidado? Como veremos no próximo subcapítulo, quando se toma por referência a época de ouro do cuidado de si, a saber as filosofias epicuristas e estoicas, cuidar da alma demanda um igual cuidado do corpo. Contudo, para o pensamento socrático-platônico, esse duplo cuidado parece não se repetir. Segundo Foucault (2006), existe nesse pensamento a ideia de que a alma se serve do corpo e que, portanto, não é possível que o corpo se sirva de si mesmo. Em outros termos, “o sujeito de todas as ações corporais, instrumentais, e da linguagem é a alma: a alma enquanto se serve da linguagem, dos instrumentos e do corpo (pp. 69-70)”. Quando se diz alma não se refere propriamente a uma substância, mas a uma forma histórica, à alma-sujeito, à alma enquanto sujeito de ação. Para o corpo restaria o cuidado médico, para cuidar de seus males e de suas vicissitudes.

Diante da exposição, é preciso impor uma primeira ilação. Se de forma positiva, o cuidado for estritamente compreendido a partir da perspectiva socrático-platônica, o corpo não poderia ser objeto do mesmo. Logo, não seria incitado a transformar-se, a exortar seus prazeres. Desse modo, sua possibilidade de “experimentação” restaria diminuta (Deleuze & Parnet, 1978), porque as formas de abordagem para o corpo estariam postas no campo médico, que por sua vez, buscaria estabelecer um padrão de normalidade orgânica para a mesmo. Logo, o corpo prosseguiria exposto a meros padrões técnicos e às formas negativas de resistência. Contudo, antes de restringirmos nossa pesquisa a esta hipótese é preciso seguir nossa análise, investigando as apropriações do cuidado naquela que Foucault (2006) chama de sua época de ouro: o período helenístico-romano.

4.1.3 A era de ouro do cuidado de si: considerações sobre o cuidado e a prática de si no período helenístico e a relação com o poder

Após apresentar esse primeiro momento da apropriação filosófica do si, Foucault (2006) parte para analisar os dois primeiros séculos da era cristã, observando como marcos filosóficos o estoicismo romano de *Musonius Rufus*, estendendo-se até Marco Aurélio, isto é, o período de “renascimento da cultura clássica do helenismo, imediatamente antes da difusão do cristianismo” (p. 101). Segundo o filósofo francês, essa época pode ser considerada como a idade de ouro⁵³ do cuidado de si (p. 101).

Existem algumas diferenças entre o cuidado socrático-platônico e o do helenismo que devem ser citadas. Primeiramente, como vimos, o cuidado em Alcebiades tinha uma finalidade política, ou seja, o personagem socrático-platônico deseja empreender um aprimoramento de si a fim de adquirir poder político para governar sua cidade. Para época de ouro, não há essa premissa política, ou seja, “ocupar-se consigo tornou-se um princípio geral e incondicional, um imperativo que se impõe a todos” (p. 103). Eis o segundo aspecto a ser tratado, enquanto o cuidado de Alcebiades se dirige a alguns sujeitos capazes de exercer virtuosamente o poder, o cuidado estoico/epicurista se dirige a todos, incondicionalmente, independente do *status* social. Uma terceira diferença diz respeito à relação entre cuidado e conhecimento, pois pela abordagem socrático-platônica cuidar de si significava conhecer-se; já no pensamento helenístico a importância do conhecimento se atenua e o cuidado passa a designar mormente o processo de transformação dos sujeitos. Atenuar-se não significa desaparecer, mas inserir-se “no interior de um conjunto que está atestado” (p. 104). Outra diferença diz respeito à relação entre objeto e finalidade: se para no primeiro o objeto do cuidado é o si, sua finalidade seria outra, a cidade. Assim, o sujeito ocupa-se de si para se tornar uma pessoa melhor e consequentemente para ser um bom governante para a cidade. Já para o cuidado helenístico, o si se apresenta tanto como objeto e como uma finalidade (pp. 102-103).

No contexto helenístico, o cuidado passou a ser tão relevante para essa cultura, que acabou engendrando uma série de comportamentos que eram praticados socialmente e que se

⁵³ Segundo Foucault (2005), “nesse lento desenvolvimento da arte de viver sob o signo do cuidado de si, os dois primeiros séculos da época imperial podem ser considerados como o ápice de uma curva: uma espécie de idade de ouro na cultura de si, sendo subentendido, evidentemente, que esse fenômeno só concerne aos grupos sociais, bem limitados em número, que eram portadores de cultura e para os quais uma *techné tou biou* podia ter um sentido e uma realidade” (p. 50).

pautavam pela transformação do si. Outro aspecto interessante dessa cultura é que para ela, o cuidado passa a ser uma atividade para toda a vida. Diferentemente de Alcebíades, no qual o ocupar-se consigo deveria ser feito enquanto se era jovem, o cuidado dos séculos I e II d.C. se estende por toda vida. “Nunca é demasiado cedo nem demasiado tarde para ter cuidados com a alma⁵⁴” (p. 108). O que é interessante é a equiparação do termo filosofar a ter cuidados com a própria vida, buscar a felicidade. Diante disso, podemos intuir que a vida que é objeto recalcitrante da inscrição do biopoder, serve como elemento incitador nesse movimento histórico de si.

Nesse sentido, é forçoso antecipar que a prática de si, vista no período helenístico tem, em geral, um duplo aspecto observado por Foucault (2006). Primeiro, ela se apresenta como uma atividade crítica. Trata-se de uma atividade realizada por um indivíduo a fim conduzir sua vida a uma reflexão. Nesse sentido, ela apresenta tanto um aspecto corretivo quanto um formador. Desse modo, é preciso que o sujeito submetido à prática reveja seus atos a fim de compreender aquilo que cometeu de errado e adquirir novas habilidades para sua formação. Essa formação não significa uma mera preparação do sujeito ao exercício de uma profissão ou habilidade social, trata-se de uma preparação para eventuais infortúnios ou desgraças que possam ocorrer durante a vida (p. 115). Diferentemente de Alcebíades, no qual o cuidado estava direcionado superação da ignorância, no período helenístico o que tem relevância é o aspecto corretor, libertador dos maus hábitos. Assim, “na prática de nós mesmos devemos trabalhar para expulsar, expurgar, dominar este mal que nos é interior, nos libertar e nos desembaraçar dele” (p. 116).

Não obstante a prática de si possa implicar uma repetição de condutas no meio social, de forma alguma ela deve ser reduzida à normatização de condutas pelo poder disciplinar da modernidade. Ainda que ambas se exerçam sob o argumento de um bem-estar (social no caso moderno e individual no período helenístico), as finalidades de seus modos de atuação são bem diversas. Para o poder disciplinar interessa que determinadas condutas sejam impostas aos indivíduos, a fim de que formas de agir se tornem naturais, e possam reproduzir padrões de atuação no corpo social. Não importa, pois, o modo como cada indivíduo histórico partilha essa conduta, importa sua exaustiva repetição. Para a prática de si, os exercícios e as técnicas estão dispostos no meio social, cabendo a cada indivíduo se apropriar dos mesmos para produzir condutas que possam engendrar a si um bem-estar. Se aqui a palavra de ordem é o cuidado, no contexto moderno, o cuidado é substituído pelo trabalho. É evidente que a partir

⁵⁴ Malgrado o excerto retirado da *Carta de Meneceu* de Epicuro fale de um cuidado da alma, em momento algum, ele nega a possibilidade desse cuidado também ser aplicado ao corpo.

do momento em que essas práticas ganham relevância no meio social, formando uma cultura de si, sua possibilidade de repetição aumenta, contudo reduzi-las às práticas modernas de padronização de condutas, além de ser anacrônico, seria no mínimo contraditório.

É claro que podem existir pontos convergentes⁵⁵, mas o que se afirma na presente pesquisa é que suas finalidades e *modus operandi* são distintos. Assim, o que a prisão dos séculos XVII-XVIII faz com os indivíduos não é recomendar docilmente que eles pratiquem determinadas condutas a fim de corrigir um mal interior para reconduzi-los a um bem-estar; ao contrário, trata-se de impor-lhes padrões de comportamento, formas disciplinares de conduta, controle exaustivo do tempo, a fim de expurgar-lhes o mal interior, volvê-los a uma normalidade e engendrar um bem-estar ao corpo social. Para a prática de si não se trata de recuperar um comportamento que fora executado pelo sujeito anteriormente, tampouco reproduzir um padrão de conduta, ao contrário, trata-se de produzir uma conduta distinta da que fora realizada anteriormente, mesmo que seja uma conduta ideal, ainda assim ela deve ser distinta. Como Foucault (2006) assevera: “tornarmo-nos o que nunca fomos, este é um dos mais fundamentais elementos ou temas da prática de si... Sêneca diz que se conseguimos endireitar vigas grossas quando encurvadas; com maior razão [o faremos com] o espírito humano, que é flexível” (p. 117).

Posto isso, trataremos a seguir de algumas formas como o corpo integrou o cuidado de si. Antes, há que se começar justamente pelo oposto: compreender como o cuidado socrático-platônico estava centrado na alma.

4.2 ENTRE A POTÊNCIA E O PRAZER: NOTAS SOBRE O CORPO NA ÉTICA

Quando se pensa na relação entre a ética e corpo, como em todo pensamento foucaultiano, há que se fazer certas ressalvas. Essas ressalvas certamente se referem a seu aspecto histórico. Para bem explicitar a relação sujeito-corpo, há que se primeiro observar o momento histórico em que se essa relação se dá. Como se expôs até então, os princípios da ética são históricos. Logo, não se pode pensar no cuidado de si como um princípio absoluto, tampouco como uma forma regular para todas as épocas. Malgrado existam alguns traços que

⁵⁵ Embora não compita à presente pesquisa tecer exaustivas comparações entre o poder disciplinar moderno e as práticas de si do período helenístico, é importante tecer breves considerações a fim de que possíveis incongruências conceituais possam ser evitadas.

se repitam e que, portanto, nos permitam qualificar um determinado comportamento como “prática de si”, por exemplo, há que se levar em conta seu contexto histórico de produção. Logo, quando se diz “cuidado de si”, há certas peculiaridades na apropriação socrático-platônica que não se repetem na apropriação epicurista por exemplo.

Como já aludido, o cuidado com o corpo no pensamento socrático-platônico não se configura enquanto um problema filosófico, mas antes como uma questão médica. Dessa forma, se tomarmos por base a perspectiva socrático-platônica, não se pode pensar em um cuidado do corpo aos moldes do cuidado de si. Ao se levar em conta o cuidado dirigido a Alcebiades, por exemplo, não é possível pensar em uma observação do sujeito frente a seu corpo a fim de transformá-lo ou exortá-lo à produção dos prazeres. Para a forma de cuidado dirigida a Alcebiades, o que resta ao corpo é funcionar de modo correto, ou seja, possuir uma funcionalidade. Ao médico, não cabe propor uma transformação do corpo, salvo se esta for para restituir seu bom funcionamento. Para que exista um cuidado a respeito da alma, é preciso antes que o corpo funcione de forma correta e harmônica. Em suma, de acordo com a perspectiva socrático-platônica, o corpo é apenas um suporte, portanto, não pode servir-se de si. É a alma enquanto sujeito histórico da ação, “que se serve do corpo, dos órgãos do corpo, dos instrumentos do corpo” (Foucault, 2006, p. 70).

O interessante, de acordo com essa perspectiva platônica, é que relacionar o cuidado do corpo ao si implicaria em uma forma de “aprisionar a alma ao corpo”; limitá-la; essa seria uma das razões para essa não apropriação (p. 92). Para Platão, o corpo é um limitador da alma, trata-se de “uma prisão, de um túmulo” (p. 258). Por isso, Platão deixa claro que a arte do corpo não se confunde com a arte da alma, a primeira competiria ao âmbito médico, enquanto a segunda poderia ser objeto do cuidado filosófico do si (p. 133). Para o corpo restaria um conhecimento técnico ou uma *tékhnē*. Longo de explorar seus limites, segundo Platão, a medicina seria uma *tékhnē*, uma técnica de saber para conhecer o corpo, lidar com ele, propor formas específicas de intervenção (p. 409).

Se em Platão, o cuidado com o corpo não é um problema filosófico propriamente dito, quando se toma por referência a filosofia do período helenístico nota-se que “o corpo será reintegrado” como objeto de cuidado (p. 133). Segundo Foucault (2006):

Nos epicuristas, de modo muito claro, por razões evidentes, como também nos estoicos para os quais os problemas relativos à tensão da alma/saúde do corpo estão profundamente ligados, veremos o corpo reemergir como um objeto de preocupação, de sorte ocupar-se consigo será, a um tempo, ocupar-se com a própria alma e com o próprio corpo. Isto aparece nas cartas já um pouco hipocondríacas de Sêneca. Esta hipocondria irromperá de maneira flagrante em pessoas como Marco Aurélio, Frontão, Élio Aristides, etc. (p. 133).

Embora já tenhamos antecipado, o excerto foucaultiano mostra como, em geral⁵⁶, para a filosofia greco-romana dos séculos I e II d.C., o cuidado de si se configura tanto como um cuidado do corpo quanto um cuidado da alma. Há nesse sentido “uma imbricação psíquica e corporal que constituirá o centro do cuidado” (p. 134). Nesse sentido, resignificar historicamente as subjetividades, por meio do movimento de ocupar-se de si, significa também reavaliar a dimensão de corpo-natureza implicado nesse processo (Haber, 2006).

Além dessa imbricação, existem outras importantes alterações na apropriação helenística do cuidado si. Uma primeira, também já esboçada, é que o cuidado não se restringe a um dado grupo, não há, portanto, diferença de status, “todos os indivíduos, em geral, são capazes de ter a prática de si próprios, capazes de exercer esta prática” (p. 146). No entanto, o que Foucault (2006) menciona é que embora ela esteja disponível a todos, “poucos são capazes de ocupar-se consigo. Falta coragem, falta força, falta resistência – incapazes de aperceber-se da importância desta tarefa, incapazes de executá-la: este é o destino da maioria” (p. 146).

Em pensadores como Marco Aurélio (121-180) e Marco Cornélio Frontão (100-170) é possível perceber um alargamento do cuidado a contextos que, no pensamento socrático-platônico, não eram tidos como importantes, como: a família, a casa e o amor. Em cada um desses lugares surgem domínios distintos que se entrecruzam, estendendo o cuidado de si à vida de um modo geral, e possibilitando uma melhor aplicação da prática de si. Esses domínios podem ser classificados em: dietética, econômica, e erótica. O primeiro deles, a dietética que designa um “regime geral da existência”, “tornar-se-á de todo modo uma das formas capitais do cuidado de si” (p. 74). Se em Platão ela se encontrava restrita ao âmbito médico e, portanto, apartada do cuidado de si, no referido contexto vê-se que ela passa, não somente a integrar o princípio, como também fazer parte da vida dos sujeitos de um modo geral (pp.199-200). Junto com a dietética, a prática econômica permite aos indivíduos ter um cuidado com seus bens, gerir a sua casa, controlar o modo como a família lida com suas necessidades. Além desses dois domínios, um terceiro que passa a ser extremamente importante para a prática de si, refere-se à erótica. A erótica, ou cuidado do amor, refere-se ao modo de lidar com o outro, com o enamorado. De acordo com Foucault (2006) o que se vê ao longo do período é uma dissociação progressiva entre erótica e cuidado de si, fazendo “cair a

⁵⁶ É importante que ao longo da pesquisa se faça ressalvas a respeito dessas afirmações. Assim, em geral, cuidar do si é para a cultura helenística e romana, também preocupar com o corpo. Contudo, não se pode generalizar. Tanto que existe um trecho em *História da sexualidade III* (2005) em que Foucault (2005) no qual o filósofo estoico Epicteto afirma que “é melhor ocupar-se da própria alma do que manter os cuidados com o corpo” (p.62).

erótica enquanto uma prática singular, duvidosa, inquietante, talvez até condenável, na mesma medida em que o cuidado de si vai se tornando um dos principais temas dessa cultura” (Foucault, 2006, p. 75).

Se em *O corpo utópico* (1966/2010), o amor é abordado como uma forma de intensificar a relação tópica do sujeito com seu corpo, no cuidado de si do período helenístico, embora esses elementos possam emergir juntos, como vimos, eles tendem a se dissociar. O fato é que essa tendência dissociável que o autor enuncia para a relação entre cuidado e amor, salvo na concepção socrático-platônica, não se repete na relação do cuidado com o corpo. Mas esta é uma discussão para o final do capítulo.

Ao tratar do pensamento de Mestrio Plutarco (46-120 d.C.), por exemplo, Foucault (2006) cita a *epiméleia tou sómatos*, ou cuidado com o corpo, que seria uma importante maneira de manter-se ativo, sobretudo nos momentos mais difíceis da vida, como no momento do luto. Cuidar do corpo, manter-se ocupado, torna-se uma maneira de não se entregar ao males da vida, que o sentimento da morte suscita por exemplo.

É importante fazer uma observação que quando dissemos que nos epicuristas e estoicos, o cuidado do corpo é uma forma de cuidado de si e que, portanto, tanto alma quanto corpo poderiam estar sujeitos a um processo de transformação que a ética suscita, não podemos entender como uma afirmação absoluta. É óbvio que existem exceções, mesmo dentro da teoria de um dado pensador. Ao tratar de Sêneca, por exemplo, Foucault (2006) mostra como mesmo sendo considerado um estoico, ainda assim é possível que ele tenha leituras inspiradas na percepção socrático-platônica do corpo. Em sua carta 65, por exemplo, Sêneca mostra como o corpo se apresenta como um peso para a alma. “Ele a oprime, a abate, mantém-na acorrentada”, e esta por sua vez, só é salva pelo pensamento filosófico. É precisamente a filosofia “que convida a alma para respirar em presença da natureza; ela a fez abandonar a terra pelas realidades divinas. É assim que ela se torna livre, é assim que ela se reergue” (p. 342). O excerto de Sêneca deixa claro que, numa concepção positiva, nem todos os pensadores estoicos e epicuristas tomam o cuidado do corpo como coextensivo ao cuidado da alma. De um modo geral, se pensarmos que a ética toma a vida como um de seus principais elementos incitadores, e que a exortação corporal dos prazeres implica uma manifestação da vida, por conseguinte, poderíamos então intuir que potência de um corpo-natureza estaria inscrita nos processos históricos da ética.

Mais do que a relação entre cuidado de si e do corpo, o que essa ilação nos mostra é que o corpo é parte integrante de um processo histórico de subjetivação. Nesse sentido, o fato da construção da subjetividade estar relacionada a uma dimensão histórica, é também uma

forma de dizer que o “sujeito é corpo, que a subjetividade é algo que acontece num corpo e dele não se desvincula” (Cardoso Junior, 2005b, pp. 344-345). Por essa razão, a possibilidade filosófica de redescrever as subjetividades, que a reflexão ética suscita, passa também por uma redescrição do próprio corpo (Costa, 1995). “O corpo é [assim] coextensivo à subjetividade nos remansos do rio do tempo”. (Cardoso Junior, 2005b, p. 349).

Além dessa coextensão corpo-subjetividade no processo histórico de redescrição da própria vida, em algumas abordagens da ética o corpo ainda pode se apresentar como uma resistência ativa, a partir de uma dimensão que lhe é própria. Esse aspecto pode ser observado no seguinte excerto extraído do último volume de *História da Sexualidade* (1984/2005) no qual Foucault (2005) trata do desejo, segundo o pensador:

O desejo não é um simples movimento da alma, nem o prazer uma recompensa dada por acréscimo. Eles são os efeitos da pressão e da brusca expulsão... existe, pois, toda uma disposição anatômica e todo um ordenamento fisiológico que inscrevem no corpo e nos seus mecanismos próprios o prazer com seu excessivo vigor... contra o qual [a alma] nada pode (p. 113).

O excerto em questão provém da leitura que Foucault (2005) faz do médico e filósofo romano Claudio Galeno (129-217 d.C), segundo o qual o corpo estaria permeado de manifestações que escapam ao controle da alma. Essa leitura reitera a hipótese já mencionada de que no pensamento foucaultiano o corpo figura entre a materialidade e história, por conseguinte, ele não seria apenas um fruto passivo e inerte de um processo histórico de subjetivação, mas uma matéria que resiste, principalmente a partir de uma força/lei que lhe é própria. Diante dessa força, o papel da “alma” seria conduzir “o corpo além de sua mecânica própria e de suas necessidades elementares; é ela que o incita a escolher momentos que não são apropriados, a agir em circunstâncias suspeitas, a contrariar as disposições naturais” (Foucault, 2005, p. 136). É essa “sensibilidade particular” que faz do corpo uma matéria potente. Se a alma tem uma função reguladora, o médico, por sua vez, é aquele que intervém nessa dinâmica. Se tomarmos ainda como exemplo o médico romano Galeno, o que ele recomenda é que essa “força própria” seja utilizada com equilíbrio, “num estado exatamente mediano” (Foucault, 2005, p. 120).

Diferentemente da recomendação de Galeno, o que os dois últimos volumes da *História da Sexualidade* (2007, 2005) nos mostram, muito mais do que a amplitude do cuidado de si sobre o corpo, é como ao longo da história esse corpo — matéria potente — foi cada vez mais sendo investido por inúmeros mecanismos de controle (Cf. Cardoso Junior, 2005b). O problema é que a partir do momento em que “cuidado de si” foi sobrepujado pelo

“conhecimento de si” (busca por uma verdade oculta), a atuação desses mecanismos de controle tornou-se cada vez mais sutil e incisiva em nossas vidas. A seguir, buscaremos analisar o papel das práticas de si nesses processos históricos de subjetivação.

4.3 O SUJEITO, A ÉTICA E AS PRÁTICAS DE SI

Conforme Foucault as aborda em *A história da sexualidade II: o uso dos prazeres* (1984/2007), as práticas de si podem ser definidas enquanto “práticas sensatas e voluntárias pelas quais os homens não somente fixam regras de conduta, como também procuram se transformar, modificar-se e fazer de sua vida uma obra” (p. 77). Por ser essa motriz de transformação, as práticas de si expressam uma forma de concretização do princípio do cuidado de si.

Ao analisar a homossexualidade sob a ótica da estética da existência, Albuquerque Junior (2010) diz que as práticas podem servir como uma via de se criar “novas relações com os outros”; relações que poderiam engendrar modelos “alternativos àqueles imperantes na sociedade ocidental contemporânea” (p. 50). Para Tvardovskas (2010), as práticas poderiam engendrar “lugares de criação da vida e si mesmo ainda inexplorados” (p. 65). Esses dois excertos reforçam a perspectiva desenvolvida no presente trabalho de que as práticas de si são fundamentais para “promover novas formas de subjetividade através da recusa de um tipo de individualidade que nos foi imposto há vários séculos” (Dreyfus & Rabinow, 1995, p. 239 citado por Hara, 2010, p. 228).

A fim de mostrar esse movimento transformador das práticas, a seguir abordaremos uma série de práticas descritas por Foucault (2006) em *Hermenêutica do Sujeito* (1981-1982) que contribuem para detalhar o modo como o pensamento foucaultiano concebe o cuidado de si e a estética da existência.

4.3.1 Da descontinuidade, da *paraskaué*, do logos e da escrita de si

No subcapítulo anterior tratamos da importância do cuidado para o corpo. Em *Hermenêutica do Sujeito* (2006) quando Foucault (2006) trata de Marco Aurélio, ele apresenta um importante exercício para desconstrução das referências de saber-poder que tomam o homem diante do corpo-social e que, por certo, constroem seu corpo. Trata-se da prática da descontinuidade. Segundo Foucault (2006) é preciso “penetrar a fundo nas coisas, a fim de desprezá-las” para assim impor “às coisas, a nós mesmos, e a nossa própria vida”, uma

descontinuidade (pp. 367-368). Nesse sentido, é preciso que se compreenda o corpo como algo “sempre descontínuo em relação a nosso ser” (p. 368). É por meio da descontinuidade, manifesta nos “mecanismos próprios do corpo” que se abre a possibilidade limite para o corpo. A descontinuidade seria, assim, uma estratégia de resistência positiva do sujeito e sua relação com o corpo frente às instâncias de saber-poder.

Outra prática importante apresentada por Marco Aurélio é a *paraskaué*, “um conjunto de movimentos” que permitem tanto ao corpo quanto à alma tornarem-se mais fortes e resistentes diante de “tudo que possa acontecer ao longo da existência” (p. 389). Diante dessa prática, Foucault (2006) apresenta as *logói* que seriam “discursos de racionalidade emanados por um mestre” que prescreveriam o que deveria ser feito em alguns momentos difíceis da existência. Diferentemente das condutas prescritas pelo poder disciplinar nos séculos XVII-XVIII, as *logói* seriam uma espécie de socorro, de apelo do “guerreiro diante do perigo” (p. 391). Assim, a relação da *paraskaué* com *logói* torna-se um importante exercício de transformação na atitude dos sujeitos, isso porque “a *paraskaué* é a estrutura de transformação permanente dos discursos verdadeiros - ancorados no sujeito - em princípios de comportamento moralmente aceitáveis. A *paraskaué* é o elemento de transformação do logos em *éthos*” (p. 394). Em outros termos, é essa movimentação que permite a transformação desses discursos em modos de agir. É importante citar os *logói* para retirar uma falsa impressão de nossa exposição, ou ainda evitar a generalização de que toda a prática de si elencada por Foucault (2006) na ética conduziria a uma possibilidade limite. Não é essa a questão que queremos afirmar, tampouco o que se nota na exposição foucaultiana do cuidado. Em primeiro lugar, as práticas de si dizem respeito a um modo de agir, a uma ética. O que queremos demonstrar na presente pesquisa é que alguns desses modos de agir — essas práticas dirigidas ao si e a seu corpo — podem implicar em estratégias dos sujeitos frente a outros; frente aos jogos de saber-poder aos quais dialogam. Elas não são a única forma possível de resistência do indivíduo perante as formas de saber-poder. Conforme alude Foucault (2004) na entrevista a seguir:

Não acredito que o único ponto de resistência possível ao poder político – entendido justamente como estado de dominação – esteja na relação de si consigo mesmo. Digo que a governabilidade implica a relação de si consigo mesmo, o que significa justamente que, nessa noção de governabilidade, visto ao conjunto de práticas pelas quais é possível constituir, definir, organizar, instrumentalizar as estratégias que os indivíduos, em sua liberdade, podem ter uns em relação aos outros (p. 286).

Posta essa importante questão, cumpre-nos voltar a tratar das formas das práticas de si constantes no curso de 1982, suscitando a importância da “ascese”. Diferente da ascese cristã,

a ascese da cultura de si não implica uma simples renúncia, mas “dotar-se de algo que não se tem, de algo que não se possui por natureza. Trata-se de constituir para si mesmo um equipamento de defesa contra os acontecimentos possíveis da vida” (p. 400). Como se pode perceber pelo fragmento citado, a ascese da prática de si está intimamente ligada com a *paraskaué*, uma vez que a abstenção a alguns desejos pode preparar o indivíduo para eventuais males que possam acontecer no curso de sua existência. Por suas características, a ascese pode ser entendida como uma forma de fazer com que o corpo se imponha diante dos jogos que circulam em uma sociedade, ou seja, praticar a ascese significa resistir, imprimir uma resistência de forma positiva, como princípio de conduta, e não como um mero movimento reativo do corpo. De acordo com Foucault (2006), a ascese estaria fundamentada em três aspectos: a escuta, a leitura e a escrita, e a palavra. Nesse sentido, primeiro é preciso ouvir, pois o “ouvir é o único de todos os sentidos pelo qual se pode aprender a virtude. Não se aprende a virtude pelo olhar. Ela é aprendida e só pode ser aprendida pelo ouvido porquanto a virtude não pode ser dissociada do *logos*” (p. 404). Segundo o pensador, em alguns casos, a audição se revela como o sentido mais passivo do corpo, pois se não há uma variação de intensidade, o corpo não consegue distinguir pelo simples ruído o sentido que é emitido. Após tomar a audição como esse guia, e perceber os elementos que podem desarmonizar o homem, é preciso ler, escrever e refletir sobre o problema, designar as atitudes a serem tomadas, para então emitir a palavra. Nessa ascese enquanto prática de si prescrita por Plutarco, o corpo é tão importante quanto a alma, pois “se a alma deve estar completamente pura e sem perturbação para escutar a palavra que lhe é endereçada, é preciso que também o corpo permaneça absolutamente calmo. Ele deve exprimir, e de algum modo garantir, selar, a tranquilidade da alma” (p. 412). Ao mesmo tempo em que deve ficar calmo, o corpo deve lançar alguns sinais a fim de que a alma recolha o *logos* que lhe é posto e transmitido.

Quando Foucault (2006) fala em *logos*, ou *logóis*, ele faz referência a uma “linguagem racional”, que segundo Plutarco mediará a relação entre corpo e alma (p. 404). Ao fazê-lo Foucault (2006) não está defendendo que a relação entre corpo e alma seria gerida pela razão, mas descrevendo uma abordagem histórico-filosófica e, de certa forma, mostrando que o discurso da racionalidade permeia a relação entre sujeito e corpo. Como já aludido, nossa proposta é que por meio de algumas formas de cuidado, essa racionalidade deixe de ser predominante na relação subjetividade/corpo. Sem a predominância dessa perspectiva, o corpo, por meio de seus mecanismos próprios derivados de sua potência vital, poderia suscitar experiências capazes de explorar os limites da dobra histórica de subjetivação a qual o corpo se encontra implicado.

Outra prática importante, agora centrada na atitude do mestre, encontra-se na relação de Epicteto com seus aprendizes. Na busca por não deixar se enfeitiçar por adornos e perfumes utilizados por esses aprendizes, Epicteto rejeitava todos os jovens que estivessem perfumados e/ou adornados. Assim, se a questão era incitar os aprendizes a ocuparem consigo mesmo, era preciso que os jovens não provocassem ou desconcentrassem seu mestre. Trata-se, portanto, de uma “dês-erotização da escuta da verdade no discurso do mestre” (p. 418).

Ademais a essas práticas, nos séculos I-II d.C. surge um importante exercício que reflete tanto na alma quanto no corpo: trata-se da escrita de si. Segundo Foucault (2006), nesse contexto a escrita passa a ser considerada como um importante instrumento de meditação. Em Epicteto, por exemplo, pode-se encontrar a seguinte recomendação: “é preciso meditar, escrever e treinar” (p. 432). É por meio da escrita que é possível assimilar algo que se pensa. Essa prática pode ser implantada tanto na alma, quanto no corpo. Com isso, ela é capaz de reafirmar o hábito, e estabelecer uma virtualidade física (p. 432). A partir dessas características, pode-se dizer que escrita é uma forma de se efetivar no corpo o processo de busca de uma experiência-limite. Dito em outros termos, o sujeito que na relação consigo produz formas distintas de subjetividade, pode, por meio da escrita de si, pode estimular corpo a transformar e a produzir determinadas experiências que podem eventualmente suscitar a imprevisão e o limite.

No que concerne às práticas de escrita da cultura de si, para que essa possibilidade limite seja possível é preciso antes cumprir uma série de atos: primeiro, a escrita deve se apresentar como uma forma de externar os pensamentos; posteriormente os mesmos devem ser colocados por escrito; e por fim, o sujeito deve lê-los para si mesmo. A leitura expõe a fragilidade desses pensamentos, e proporciona ao sujeito uma reflexão sob os meios apropriados de converter esses pensamentos, agora materializados em escrita, em atitudes. Nessa prática da escrita de si, há ainda os *hypomnématas*, que são anotações de conversas, leituras, aulas, etc. Os *hypomnématas* são assim lembranças de práticas realizadas no passado. Ao mesmo tempo em que pode servir ao sujeito, essas anotações podem servir ao outro. Assim, “nesta troca maleável de serviços da alma em que ajudamos o outro no seu caminho para o bem e para ele próprio, compreendemos que a atividade da escrita seja importante” (p. 433). Apresentadas essas primeiras práticas que, em geral, versam sobre a transformação do sujeito. A seguir trataremos de outras tão importantes quanto estas.

4.3.2 Da conversão, da metanóia, da *physiologia* e da *pahrresía*

Como anteriormente se tratou de transformação, outra prática citada por Foucault (2006) que implica em um elogio e a esse princípio de transformação é a conversão. Diferentemente da *epistrophé* platônica que implica um movimento capaz de deslocar o sujeito de um mundo a outro, a conversão presente na cultura helenística e romana se refere a uma transformação do sujeito consigo próprio e com seu mundo, trata-se de uma “liberação interior deste eixo de imanência, em relação a tudo que não dominamos, para alcançarmos enfim aquilo que podemos dominar” (p. 258). Esse processo de autotransformação não se separa do corpo. O corpo não é como no contexto socrático-platônico um obstáculo a ser superado, mas ao contrário deve estar integrado ao processo. Deve ser estimulado a expor sua animalidade, seus mecanismos próprios. Essa conversão deve ser feita naquilo que Foucault (2006) chama de “adequação do si para consigo”, na qual o corpo não se aparta (p. 259).

Esse excerto é importantíssimo para nossa empresa teórica porque ele evidencia aquilo que temos ressaltado: que o corpo em algumas formas de cuidado, sobretudo do período helenístico, pode também se apresentar como essa via de experimentação. No trecho fica evidente como o corpo não pode ser ignorado no processo de conversão, deve estar junto a este processo. Ora, se o sujeito pode eventualmente suscitar experiências limites no movimento de retorno a si mesmo, por que o corpo, que como se vê em alguns casos é parte integrante desse processo, não poderia? Quando o pensador cita a conversão, ele mostra que ela se estende à abordagem do cristianismo, sob a forma de *metanóia*. Nos séculos III, sobretudo IV d.C., a *metanóia* significa em primeiro lugar penitência; uma “mudança radical no pensamento e no espírito” (p. 260). Foucault (2006) mostra como essa transformação implica uma ruptura no ser; é preciso “renunciar a si mesmo, morrer para si, renascer em outro eu, e sob uma nova forma que, de certo modo, nada tem a ver, nem no seu ser, nem no seu modo de ser, nem no seu ethos, com o que o precedeu” (p. 260).

Diante da exposição da *metanóia*, Foucault (2006) faz uma importante ressalva: se tomarmos por base a ética no período helenístico/romano o que se percebe não é propriamente uma ruptura no eu, mas em seu entorno, “para que ele não seja mais escravo, dependente e cerceado” (p. 261). Para que exista essa transformação em seu entorno, é preciso que o sujeito empreenda uma transformação em seu modo de agir, em seu *êthos*. Nesse sentido, advém de Plutarco o termo *êthopoein*, que implica em uma transformação no modo de agir, do modo de existência dos indivíduos, daí a importância das práticas, do agir (p. 290). No movimento que propomos, da possibilidade limite pelo contato com um “corpo-natureza” (Haber, 2006, p. 77) na conferência de 1966, existem pelo menos três situações fundamentais que fazem com que o

corpo se aproxime de seu aspecto tópico, a saber: a relação com o espelho, a ameaça da morte e o ato de fazer amor. Por que o exercício histórico de si não poderia ser uma quarta situação?

Outra importante prática, agora em Epicuro, diz respeito à *physiologia*, ou o estudo da natureza. Segundo essa prática, quem estuda a natureza se aproxima do conhecimento do si. De acordo com Foucault (2006), o conhecimento da natureza referencia a percepção da liberdade no homem, o que faz com que ele possa escolher as práticas apropriadas para “transformar o sujeito em sujeito livre” (p. 294). Embora o conhecimento da natureza seja importante, para que o sujeito seja livre é preciso também que suas fragilidades sejam expostas por seu mestre, conselheiro, etc.. É preciso assim que seu interlocutor seja sincero, é preciso que ele fale franco, que ele utilize a prática da *parrhesía*. Constante em outros cursos de Foucault (2006), a *parrhesía* é “a liberdade existente na relação entre médico e doente, entre mestre e discípulo: é aquela verdade de jogo... pertinente para a transformação, a modificação, a melhoria do sujeito” (p. 295). Àquele que conhece a natureza, já tem a percepção de que o homem deve ser livre, recomenda-se o falar franco, para que assim ele possa expor a seu interlocutor suas fragilidades; para que isso possa implicar em uma mudança de atitude. Embora seja possível ser franco com si mesmo, talvez a *parrhesía* não seja tão importante sem a presença da figura que trataremos a seguir: o outro.

4.4 DO OUTRO PARA O OUTRO⁵⁷

... o cuidado de si implica também a relação com um outro, uma vez que, para cuidar bem de si, é preciso ouvir as lições de um mestre. Precisa-se de um guia, de um conselheiro, de um amigo, de alguém que lhe diga a verdade. Assim, o problema das relações com os outros está presente ao longo desse desenvolvimento do cuidado de si (Foucault, 2006, p. 271).

O excerto acima, proveniente de uma entrevista concedida por Foucault em 20 de janeiro de 1984, mostra como o “outro” está presente na reflexão ética. No pensamento desenvolvido por Foucault nos anos 80, o “outro” pode ser entendido de duas maneiras principais: em primeiro lugar, o outro pode ser compreendido como “diferença”, isto é, como possibilidade de “libertar o pensamento do que ele pensa silenciosamente e pensar de modo diverso” (Foucault, 2006, p. 197); uma segunda maneira de compreender o outro, mais apropriada para o entendimento do excerto, centra-se na ideia de que o “outro” figura como um “outro ser” dentro do processo histórico em que o si está inserido.

⁵⁷ O presente título não quer designar que o processo de transformação seja feito exclusivamente pelo outro. O cuidado é feito pelo si como uma dobra histórica de subjetivação. O que queremos demonstrar no presente subcapítulo é que participação do outro, seja ele mestre, tutor, artista, filósofo, é muito importante para esse processo. Por isso, do outro (indivíduo/sociedade) para o outro (diferença).

No presente subcapítulo, tentaremos abordar tanto a figura do outro como diferença quanto a importância do outro enquanto mestre, tutor, que desempenha importante papel no processo de constituição e transformação histórica das subjetividades. A fim de ampararmos filosoficamente essa discussão, é importante antes apresentarmos brevemente a abordagem sobre o “outro”, proposta por Deleuze em seu texto *Michel Tournier e o mundo sem outrem*, presente na obra *Lógica do sentido* (1974).

O texto de Deleuze propõe uma análise da versão feita pelo escritor francês Michel Tournier (1924) da estória de *Robinson Crusoe*, originalmente escrita pelo inglês Daniel Defoe (1660-1731). A apropriação feita por Tournier, intitulada *Sexta-feira ou os limbos do Pacífico* (1967), não altera a estrutura formal da obra, que descreve a história de um marinheiro que em uma expedição pela África teria sido capturado por piratas e feito escravo. Em sua tentativa de fuga, o barco de Crusoe naufraga e ele acaba chegando a uma ilha onde parece ser o único sobrevivente. Com o tempo, ele descobre que o local já era habitado por uma tribo de canibais, que inclusive já possuíam um prisioneiro: o personagem *Sexta-feira*. A partir dessa descoberta, Crusoe acaba libertando *Sexta-feira* e eles se tornam grandes amigos.

Diante das obras, o que Deleuze faz é mostrar como a versão de Tournier opera um desvio em relação à versão original de Defoe. Enquanto a obra de Defoe se questiona sobre as consequências a um homem que vive sem outrem em uma ilha, a versão de Tournier se pergunta sobre qual a importância do outro na constituição do si. É nesse ponto que a leitura de Deleuze sobre a versão de Tournier nos interessa. Segundo Deleuze (1974):

Outrem é para nós um poderoso fator de distração, não somente porque nos desconcerta sem cessar e nos tira de nosso pensamento intelectual, mas também porque basta a possibilidade da sua aparição para lançar um vago clarão sobre um universo de objetos situados à margem de nossa atenção... outrem para mim introduz o signo do não-percebido no que eu percebo, determinando-me a apreender o que não percebo como perceptível para outrem. (p. 315)

A ideia do outrem como uma “estrutura da percepção” que “nos tira de nosso pensamento intelectual” e nos conduz a um “não-percebido” está certamente mais próxima da leitura de Tournier do que da Defoe. Enquanto Defoe produz um personagem, praticamente assexuado, que lida com um mundo sem outrem de forma a espelhar seu mundo anterior ao naufrágio, o Crusoe de Tournier busca o experimento que a ausência de outrem provoca. Nesse sentido, ele escapa à tentativa de reconstruir um mundo pré-naufrágio, para se lançar a um movimento de desumanização, isto é, deixar a forma de homem civilizado que controla seus instintos, para se abrir a experiências diferenciais, exacerbadas pelos prazeres, pela sexualidade e pela perversão.

É evidente que esse movimento de desumanização presente no *Crusoe* de Michel Tournier está muito próximo da dessubjetivação presente nas experiências-limite, abordadas no capítulo anterior, contudo, o que ele tem a ver com ética? Em primeiro lugar, o fato de se referir ao outro. Apesar da reflexão ética foucaultiana não tomar o outro como uma “estrutura da percepção”, como faz Deleuze (1974) em sua leitura de Tournier, o outro é um componente importante da redescritção ou transformação que pode ser operada no si. Para compreendermos a presença do outro na ética, é importante recuperarmos alguns exemplos históricos citados por Foucault.

Começaremos tratando de uma figura social, abordada por Sêneca, que simplesmente não se preocupa com o cuidado; nesse sentido, deixa se levar pelo outro, nesse caso o corpo-social: trata-se do *stultus*. “O *stultus* é alguém que de nada se lembra... deixa a vida correr, não tenta reconduzi-la a uma unidade pela memorização do que merece ser memorizado... não dirige sua atenção, seu querer, em direção a uma meta precisa e bem determinada” (p. 162). Trata-se de um sujeito histórico que muda de opinião constantemente, conduz sua vida sem memória, sem vontade. Pelo fato do pensador francês não estar interessado em problematizar especificamente as relações de poder nessa conjuntura, não é possível dizer se o fato de “não querer”, de seguir a vida de acordo com o que é dado, seria para Foucault (2006) uma forma de exercício poder. Ao analisar essa perspectiva sob o suporte teórico arqueogenealógico, pode-se conjecturar que como o poder está em toda parte; abster-se de cuidar de si seria uma forma específica de resistir ao discurso do cuidado de si; contudo, em sua dimensão de *ethos* filosófico, não pode ser considerada uma forma de resistência às imbricações de saber e poder que permeiam a vida dos sujeitos. Ou seja, ao estar à “mercê dos ventos”, o *stultus* deixaria “entrar no seu espírito todas as representações que o mundo exterior lhe pode oferecer” (p. 162). Ao mesmo tempo em que se abre ao outro, o *stultus* não converte as representações provenientes dessa abertura a uma problematização do si, isto é, ele não é capaz de fazer a separação dessas representações com o si. Ele as aceita “sem examinar, sem saber analisar o que elas representam” (p. 162). Diversamente, o outrem, como Deleuze (1974) nos mostra, é para o sujeito histórico que cuida de si uma possibilidade de transformação; uma possibilidade de expor sua conduta ao diferente, não para reproduzir ou simplesmente copiar as representações do outro, mas para problematizar sua própria alma e, por que não, seu corpo. Em geral, na ética greco-romana, o outro é aquele que serve de exemplo, no caso da prática de si do período helenístico, na maioria das vezes esse outro é o mestre, o filósofo. É esta figura que deve fazer o indivíduo querer a si mesmo, despertar em si uma vontade de transformação (p. 166). Dito em termos foucaultianos, na prática de si

helenística e romana “a relação com o outro é tão necessária quanto na época clássica.... A necessidade do outro funda-se na ignorância... mas principalmente no fato de que o indivíduo jamais teve acesso... à relação de vontade que caracteriza a ação” (p. 160). De acordo com Foucault (2004):

O *ethos* envolve uma relação com os outros na medida onde cuidar de si possibilita ocupar, na cidade, na comunidade, ou nas relações interindividuais, o lugar que convém; seja para exercer a magistratura, ou para ter relações de amizade. E mais, cuidar de si implica ainda a relação com o outro na medida em que, para cuidar bem de si é necessário escutar as lições do mestre. Ora, é necessário um guia, um conselheiro, um amigo, qualquer um que lhe diga a verdade. Assim, a questão das relações com os outros está presente ao longo de todo o desenvolvimento do cuidado de si (pp. 270-271)

Malgrado o cuidado de si possa ser entendido como na relação histórica dos sujeitos consigo mesmo, o outro, como se vê pelo excerto de *Ditos e escritos V* (2004), representa um papel fundamental para a ética foucaultiana. Em geral, ele é o ponto de referência para que a prática se desenvolva e também o ponto final de seu desmembramento.

Ao tomar como referência a análise do termo *khresis* na apropriação socrático-platônica do cuidado, Foucault (2006) mostra como ocupar-se consigo designa uma prática do sujeito de se posicionar frente ao que “o rodeia, aos objetos de que dispõe, como também aos outros com os quais se relaciona, ao seu próprio corpo, enfim ele mesmo” (p. 71). É importante lembrar que para a abordagem socrático-platônica do cuidado, o corpo não será propriamente objeto de cuidado filosófico. A relação do sujeito com o corpo deve ser somente de atenção, para que ele não se torne um obstáculo aos cuidados com a alma.

Retomando a questão do outro, como se vê pelo excerto, é a partir do outro que em geral a prática de si se desenvolve, seja esse outro um mestre, um filósofo, um conselheiro, etc. É em geral esse outro que vai prescrever práticas e exercícios para que o sujeito problematize a si mesmo. Em alguns casos, como o de Alcebiades, por exemplo, o cuidado de si tem no outro uma finalidade, ou seja, no exemplo citado trata-se de, a partir dos preceitos socráticos, desenvolver habilidades para que se possa ocupar um poder político, isto é, cuidar dos outros. Nesse caso, embora a transformação deva se operar no si mesmo, o outro aparece como ponto de partida e como objetivo a ser alcançado.

Sob essa perspectiva, além do cuidado de si estar direcionado ao outro, enquanto sociedade, ele também se relaciona ao outro, enquanto diferença, ou nos termos deleuzianos, enquanto “signo não-percebido... naquilo que para o outro seria perceptível” (Deleuze, 1974, p. 315). Nesse sentido, o cuidado de si, por meio dos exercícios, das técnicas pode implicar uma transformação das subjetividades em direção ao outro, como distinto, diverso. Segundo

Foucault (2006) a tecnologia de si pode se apresentar como possibilidade “não somente de fixar regras de conduta, como também modificar-se em seu ser singular, fazer de sua vida uma obra” (p. 77). O excerto deixa clara a possibilidade do sujeito histórico, a partir de um movimento empreendido em si mesmo (dobra de subjetivação), produzir o outro (diferença); produzir uma vida enquanto obra de arte.

Nessa relação com o outro, Foucault (2006) mostra a como a *elenktikós* — a arte da discussão — tem um papel fundamental. É por meio da discussão que as opiniões podem ser transformadas; que o sujeito histórico pode exercer poder sobre o outro; que o sujeito, dentro dos modos históricos de subjetivação, pode reafirmar sua liberdade; não uma liberdade que se dá somente por meio de uma resistência negativa, mas uma liberdade que se exerce de forma positiva. Segundo Foucault (2004):

São indivíduos livres que tentam controlar, determinar, delimitar a liberdade dos outros e, para fazê-lo, dispõem de certos instrumentos para governar os outros. Isso se fundamenta então na liberdade, na relação de si consigo mesmo e na relação com o outro (...) em uma sociedade como a nossa — isso é muito evidente, por exemplo, nas relações familiares, nas sexuais ou afetivas —, os jogos podem ser extremamente numerosos e, conseqüentemente, o desejo de determinar a conduta dos outros é muito maior. Entretanto, quanto mais as pessoas forem livres umas em relação às outras, maior será o desejo tanto de umas como de outras de determinar a conduta das outras (p. 96).

É nessa relação quase belicosa que se dá o processo histórico de transformação do si. No decorrer das épocas helenísticas e romanas, bem como na apropriação do cuidado de si como espiritualidade no começo da Idade Média, o que se pode notar é cada vez mais o cuidado aparecer como processo de “transformação do modo de ser do sujeito por ele mesmo” (p. 219). Assim, “cada vez mais a *tékhne tou bíou* (a arte de viver) vai agora girar em torno da pergunta: como devo transformar meu próprio eu para ser capaz de aceder à verdade?” (p. 219). A resposta para isso está certamente nas práticas, nos exercícios, como a escrita, a leitura, a resistência no contexto helenístico, e a ascese no contexto da espiritualidade. Segundo Foucault (2006), a transformação é um dos principais aspectos da filosofia da antiguidade. Salvo em Aristóteles, na filosofia antiga o sujeito tal qual é dado a si mesmo não é capaz de verdade, “a não ser que ele efetue em si mesmo certas operações, certas transformações e modificações que o tornarão capaz de verdade” (p. 234).

A partir dessa perspectiva, se tomamos por base o contexto helenístico no qual o cuidado de si se estende ao corpo, podemos dizer que o sujeito deve se transformar para ser capaz de verdade. O corpo, por sua vez, não passa ao largo desse movimento e também deve se sujeitar a um processo de transformação. O que se defende adiante é: por que essa transformação não poderia se dar no encontro do corpo consigo mesmo? Se o sujeito é capaz

de empreender um movimento em si para produzir o outro (diferença), por que essa diferença do corpo não poderia vir no movimento dado em si mesmo, ou para ser mais preciso, em sua relação tópica?

Se tomarmos por base a ética em sua época de ouro, o cuidar de si não se apresenta como um privilégio, tampouco como um “dever de alguns para o governo de outros”, trata-se de um preceito dirigido a todos, um preceito de transformação. “Cuidar-se não se endereça a uma fase específica da vida, é uma tarefa para todo o tempo, e se há alguma etapa que melhor se destina é a maturidade, principalmente a velhice... cuidar-se não se circunscreve ao vínculo dual e amoroso entre mestre e discípulo, expande-se aos círculos de amizades... de parentesco, de profissão, quer em formas individualizadas (cartas, aconselhamentos, confidências), quer institucionalizadas e coletivas (escolas, comunidades, etc.)” (Muchail, 2011, p. 76, citado por Bolsoni, 2012, p. 04).

Como já aludido, essa mudança de atitude movida pela relação de cuidado consigo mesmo, torna-se um importante aspecto de um tema geral que se define pelo termo de *tékhnē toû bíou*, ou arte de viver. Essa arte parte do princípio de que o real designa “o lugar da experiência de si”, isto é, um espaço com múltiplas referências pelas quais o sujeito pode experimentar a vida. Para que isso ocorra, a *bíos* (a vida) deve estar integrada com a *tékhnē* (da arte, da técnica). Ou seja, o mundo deve ser para o sujeito do cuidado uma prova, como afirmava os estoicos (Gros, 2006, p. 635), um espaço de experimentação, de transformação. Segundo Foucault (2006), a técnica ou o método, não podem suplantam a possibilidade do sujeito experimentar o mundo, conhecer-se no mundo, transformar-se a partir dessa experimentação.

Diante desse atravessamento de uma vida enquanto pura potência (Deleuze, 1995, p. 5), é importante tecermos algumas considerações. Em primeiro lugar, quando se diz transformação do sujeito em nenhum momento estamos pensando em uma “autoconstituição pura, a-histórica” (Gros, 2006, p. 637). Contudo, não se pode ignorar que o estudo da ética abre a possibilidade de se perceber alguns traços distintos na abordagem que Foucault dá à questão da subjetividade (Furlan, 2009, p. 107). Embora em seu texto *O Sujeito e o Poder*, Foucault tenha reafirmado a importância do problema do sujeito como extensivo a praticamente toda sua obra (Dreyfus & Rabinow, 1995), em uma entrevista constante na obra *Microfísica do Poder* (1979/1993), na qual apresenta sua empresa genealógica, Foucault (1993) assevera:

Queria ver como estes problemas de constituição podiam ser resolvidos no interior de uma trama histórica, em vez de remetê-los a um sujeito constituinte. E preciso se livrar do sujeito constituinte, *livrar-se do próprio sujeito*, isto é, chegar a uma análise que possa dar conta da constituição do sujeito na trama histórica. E isto que eu chamaria de genealogia, isto é, uma forma de história que dê conta da constituição dos saberes, dos discursos, dos domínios de objeto, etc., *sem ter que se referir a um sujeito*, seja ele transcendente com relação ao campo de acontecimentos, seja perseguindo sua identidade vazia ao longo da história (p. 7).

Malgrado não seja possível perceber esse sujeito constituinte no pensamento foucaultiano, acreditamos que a ética se apresente como uma possibilidade do sujeito, em sua dobra histórica de subjetivação, intervir “positivamente” (Cf. Furlan, 2009, p. 107) nas relações históricas que o cercam. Como diz o próprio Foucault (2006):

...recusar o recurso filosófico a um sujeito constituinte não significa fazer como se o sujeito não existisse e se abstrair dele em benefício de uma objetividade pura: essa recusa visa a fazer aparecer os processos próprios a uma experiência em que o sujeito e o objeto se formam e se transformam um em relação ao outro e em função do outro (p. 237).

Nesse sentido, não tomamos o cuidado de si, sobretudo em sua época de ouro, bem tampouco a estética da existência, como formas objetivas de resistência negativa do sujeito histórico diante das intervenções do poder. Se assim o fosse, não poderíamos nos valer do termo limite, tão somente utilizar algo como reação ou resistência; termos já utilizados por Foucault na década de 1970.

Expostas as questões fundamentais da ética e suas implicações com o corpo, cumpre-nos tecer algumas considerações sobre o corpo e sua possibilidade de experimentação, não somente no pensamento ético, mas relacionando os três momentos fundamentais do pensamento do autor.

4.5 DA PELEJA AO CUIDADO

O presente subcapítulo se apresenta como um importante articulador dentro do trabalho. É por meio dele que se tentará relacionar outras formas como o corpo foi abordado nos capítulos anteriores com o corpo que emerge na ética. O objetivo não é somente estabelecer contrapontos, mas também tecer possíveis correlações.

Para estabelecer essas correlações e de certa forma justificar as abordagens que foram empreendidas nos dois primeiros capítulos, optou-se por dividir o presente em três partes principais, a saber: uma primeira, que discute a questão do corpo nas obras anteriores à obra *As palavras e as coisas* (1966/2000); uma segunda tratando do corpo na obra de 1966 e em *A arqueologia do saber* (1969/2009a); e por fim, uma parte tratando do corpo na genealogia

foucaultiana. Dada sua importância para a pesquisa, a conferência de 1966, tratada no capítulo anterior não será tratada no presente subcapítulo, mas naquele que fecha a pesquisa.

Ao empreendermos uma reflexão retrospectiva, podemos notar que o primeiro movimento da pesquisa foi questionar o corpo do louco e do doente mental. O que se pode notar a princípio foi um corpo exposto aos estratos do saber; um corpo que deixava de ser uma referência para se tornar uma objetividade (Foucault, 1975, p.66). Como objeto historicamente situado, esse corpo, na ética, continua perpassado pela história, ou seja, ele também é parte dos modos históricos de subjetivação (Cardoso Junior, 2005b, p. 346), no entanto, diante dessas formas históricas de se viver, de dobrar-se, de produzir-se enquanto sujeito histórico, o corpo reage, resiste. Filosoficamente, ele passa de objeto catalogado, partilhado pelos saberes a um objeto de cuidado, a ser modificado, transformado. A mudança, antes formal, legitimada, passa a operar por meio de um movimento do próprio corpo no trato com seus prazeres, eventualmente estimulado pelo cuidado de si. Seria este um movimento limite? A princípio não, uma vez que o corpo na ética estaria mais próximo de uma resistência ativa do que propriamente de uma experiência de desvio ou transgressão. Ao contrário, em *Doença mental e psicologia* (1962), é possível observar a existência de uma experiência-limite que opera por meio do retorno às linguagens de Artaud, Nietzsche e Roussel. Como dissemos no capítulo passado, por meio de reflexões distintas, essas abordagens amparam-se em uma ideia de dessubjetivação, daí uma primeira distinção com a ética que, ao contrário, ampara-se em processos históricos de subjetivação.

O corpo historicamente situado presente em *Doença mental e psicologia* (1962), em *História da loucura na Idade Clássica* (1961), é partilhado sob um duplo aspecto: é uma materialidade, mas continua também sendo produto do saber. Na *Hermenêutica do Sujeito* (1982), algumas vezes esse aspecto material do corpo é suscitado. Quando trata da prática da descontinuidade em Marco Aurélio, por exemplo, Foucault trata do *pneuma*, que nada mais do é “um sopro, um sopro material, um sopro que se renova a cada respiração”. O *pneuma* para exemplificar a descontinuidade, que se estende da materialidade do corpo até o ser. Se a separação entre corpo e alma não é um problema em 1961, vinte anos depois ela tampouco desperta atenção do pensador, que continua falando em cuidados do corpo e da alma.

Um aspecto importante nesse contexto é que a ideia de “diferença” é tomada pelo pensador a partir de algumas condições específicas determinadas pelas formas de saber de uma época. Nesse sentido, o limite pode então ser compreendido como aquilo que escapa às formas estabelecidas por campos do saber e que por isso foram discursivizadas como “normais”. Na estética da existência, a possibilidade de diferença dá-se na dobra do si, isto é,

na “reinvenção de si mesmo e das relações com o outro” (Miskolci, 2006, p. 683). Por estar inserida em um processo histórico de subjetivação, a princípio, a reflexão ética não busca o limite, mas a resistência. Nas abordagens presentes nas obras de 1961 e 1962, o sujeito não escolhe se quer ser louco ou não, simplesmente seu comportamento é catalogado por uma forma de saber racional que define seu estado; na estética da existência, embora as práticas sejam dadas socialmente, cabe ao sujeito histórico escolher se quer partilhá-las ou não. Distintamente, enquanto a experiência-limite da loucura é imposta socialmente, a do cuidado de si deve ser trabalhada nas dobras do si. Ou seja, o que muda é a perspectiva de pesquisa, do movimento do que o poder faz de nós mesmos, para o movimento do que nós fazemos de nós mesmo, em um contexto histórico de forças.

Posta tal questão, há que se tratar de um importante aspecto da obra de 1963: a visibilidade. Em *Nascimento da clínica (1963/1977)*, o corpo é abordado como uma imbricação entre discurso e olhar na história; é produto epistemológico dessa relação. Na ética do cuidado, o olhar não serve para enquadrar, retratar, mas para problematizar. Como afirma Plutarco, é preciso estar atento a si mesmo, metaforicamente falando, é preciso “fechar as janelas, as persianas do lado do pátio exterior e voltar o olhar para o interior da sua casa e de si mesmo” (Foucault, 2006, p. 105). Assim, se no texto de 1963, a percepção do olhar dialoga com os discursos e saberes de uma dada época, na ética, a visibilidade dialoga não somente com as práticas histórico-sociais, mas principalmente com o si.

Se o visível está em pé de igualdade⁵⁸ com o discurso na obra de 1963, três anos mais tarde o discurso começa a se destacar como um elemento decisivo no pensamento foucaultiano, tanto que em *A arqueologia do Saber (1969/2009a)* pode-se dizer que ele se torna predominante⁵⁹ em sua forma de pensar. Assim, quando tratamos de *As palavras e as coisas (1966/2000)*, abordamos um corpo que, em geral, aproxima-se teoricamente de uma perspectiva teórica estrutural, ou seja, malgrado a história ainda persista nesse momento do pensamento foucaultiano, o corpo como objeto de saber torna-se parte das epistemes de uma dada época. Não importa assim o uso que o sujeito dá a seu corpo; o modo como cuida dele pouco importa; o sentido, ou efeito dele desmembrado já estaria dado pela rede de discursos que compõe uma episteme. Como vimos, para o cuidado de si, a questão não é exatamente a

⁵⁸ Dizemos que o visível está em pé de igualdade com enunciável porque segundo Deleuze (1988) Foucault considera que suas obras anteriores às *Palavras e as coisas* “não destacam suficientemente o primado dos regimes de enunciação sobre as formas do ver ou do perceber” (p. 59). Daí o fato do subtítulo de *O nascimento da clínica*, “*uma arqueologia do olhar*”, ter sido posteriormente renegado.

⁵⁹ “A Arqueologia do Saber... parece conceder um primado radical ao enunciado. As regiões de visibilidade agora são designadas de maneira negativa, formações não-discursivas, situadas em um espaço que é apenas complementar ao campo dos enunciados” (Deleuze, 1988, p. 59).

mesma: tomando por base o contexto helenístico, em geral a forma como o sujeito cuida de seu corpo é preponderante para que se possa atribuir determinados efeitos de sentido, seja por meio da construção histórica de experiências por meio das práticas, ou ainda, por meio da transformação do corpo.

Dizer que os sentidos do corpo são atribuídos discursivamente em *As palavras e as coisas* (1966/2000) não significa dizer que Foucault (2000) ignore a positividade do corpo na referida obra. Diversamente, a positividade está dada, está posta, partilhada socialmente por meio dos saberes e dos jogos de linguagem. Produzir um corpo “distinto” implica em produzir uma linguagem, um discurso distinto; o que por si só não é tarefa fácil uma vez que existe todo um campo de legitimação dos saberes pelos quais esse discurso deveria passar antes de ser partilhado. Na ética, produzir um corpo “distinto” implica compreender as práticas históricas de si não somente como meras formas de subjetivação, mas como possibilidade filosófica de resistência ativa frente às dinâmicas do biopoder⁶⁰. Como vimos, essa resistência pode dar-se tanto no próprio espaço do corpo, a partir do uso dos prazeres; como ser incitada pelo cuidado de si.

Na reflexão arqueológica presente em *As palavras e as coisas* (1966/2000), não basta que exista uma transgressão sobre o corpo; tampouco uma sobra de si diante das formas outras de relação com o corpo; é preciso antes integrar esse corpo aos campos epistêmicos sob a via discursiva. Dito de outro modo, o corpo na arqueologia foucaultiana é uma muito mais uma positividade partilhada historicamente por meio da rede discursiva do que propriamente resultado de uma relação histórica do sujeito consigo mesmo. A ideia de limite, presente na experiência da loucura nas obras de 1961 e 1962, em *As palavras e as coisas* (1966/2000) poderia ser entendido antes como um efeito de sentido proveniente da relação discursiva, do que uma atitude de desgarrar-se de si. Nesse sentido, na abordagem arqueológica o corpo seria muito mais uma materialidade discursiva do que um objeto de cuidado da vida.

Embora não exista uma reflexão específica sobre o corpo em *A arqueologia do saber* (1969/2009a), essa perspectiva discursiva não se altera, aliás, torna-se ainda mais associada à rede discursiva. Pensar o corpo diante dessa caixa de ferramentas teórica que compõe a arqueologia implica submetê-lo a uma rede discursiva composta por domínios e noções. Se em *O corpo utópico* (1966/2010) os sentidos do corpo estariam dispersos, “fora de todos os lugares”, na arqueologia essa dispersão dá-se na relação da rede discursiva com o

⁶⁰ Segundo Cardoso Junior & Naldinho (2009), “de maneira semelhante aos antigos gregos, seria legítimo supormos que o indivíduo moderno através do governo de si poderia impor uma resistência ativa e direcionada contra a dominação imposta pelo biopoder” (p. 45).

acontecimento histórico. Nesse sentido, o limite da instância discursiva é instaurado na constituição das próprias práticas discursivas (Cf. Von Zuben, 2010, p. 137), que na arqueologia determinam as regras para o exercício do dizer, dentro de uma descontinuidade histórica. Nesse sentido, o limite emerge na dispersão de sentidos engendrada pela relação entre discurso e descontinuidade histórica. Essa dispersão estaria posta sob a forma de devir uma vez que abriria a possibilidade de desconstrução das representações discursivas que criam e impõe identidades aos sujeitos e suas relações com o corpo. Na reflexão ética, a abordagem discursiva não é deixada de lado, mas é complementada pela interpretação acerca do movimento histórico do sujeito diante do si.

Quando tratamos da questão do corpo no segundo capítulo mostramos como, a partir das análises genealógicas, o corpo passou a ser visto não somente como uma positividade, mas como um conjunto de estratégias, que estão dadas no interstício entre os saberes e os poderes. Embora não seja possível reproduzir na contemporaneidade a estética da existência assim como ela se apresentou na antiguidade, o que se pode compreender, a partir de sua análise histórica, é que filosoficamente ela pode se apresentar como um importante elemento de reflexão para integrar ativamente as relações de poder. Ou seja, se não é possível reproduzi-la tal qual se apresentou, a relação histórica de si para consigo pode se apresentar como uma importante forma de “resistência ao poder político” (Foucault 2006, p. 306). Transpor essa forma de resistência para o corpo implica integrar de modo ativo a relação do sujeito para com seu corpo. Diante disso, o que a presente pesquisa defende é que essa relação não seja percebida como uma mera resposta às implicações do poder, mas que se apresente ativamente⁶¹, de modo criativo (Cardoso Junior & Naldinho, 2009), transformacional (Cardoso Junior, 2005b), capaz de criar novas possibilidades não somente para o uso dos prazeres, mas para a própria experiência de vida (Costa, 1995).

Há que se lembrar que o corpo descrito no panóptico não é um corpo que deve ser objeto de cuidado; para esse corpo há o trabalho. No contexto das prisões dos séculos XVII-XVIII, por exemplo, as práticas sobre os corpos não são sugeridas, são impostas, não visam uma problematização, mas sim uma normatização. Se ambas implicam uma transformação, isso não ocorre da mesma forma: no contexto dos séculos XVII-XVIII trata-se em geral de criar um corpo dócil, útil, produtivo por meio de um aparato institucional; no contexto da Antiguidade, sobretudo no período helenístico, em geral, trata-se de criar um corpo que se

⁶¹ “Agora me interesso pelo fato pela maneira com a qual o sujeito se constitui de uma maneira ativa, através das práticas de si, essas práticas não são, entretanto, alguma coisa que o próprio indivíduo invente. São esquemas que ele encontra em sua cultura e que lhe são propostos, sugeridos, impostos por sua cultura, sua sociedade e seu grupo social” (Foucault, 2004, p. 276).

transforme e seja capaz de suportar os males da existência. Se o bem-estar é um traço comum, ele também se apresenta de modo diverso: nos corpos dóceis da modernidade o bem-estar é muito mais social do que individual; na abordagem da antiguidade trata-se de um objetivo dirigido primeiramente⁶² ao sujeito e posteriormente ao social (Foucault, 2006, p. 196). Seria esse movimento uma busca por uma auto perfeição individual que ignoraria por completo o interesse ao bem comum? Pelo fato de não haver um compromisso primevo com a comunidade, esse questionamento feito pelo filósofo americano Richard Rorty (1931-2007) é coerente para se pensar a ética, contudo preferimos nos fiar à posição de Jurandir Freire Costa (1995), pelo qual a ética, ao questionar o movimento histórico do sujeito consigo e sua relação com os prazeres, abre a possibilidade de construir relações humanas mais ampliadas, que possibilitam uma reinvenção do futuro e a constituição de um “presente mais criativo” como assevera Foucault.

Esse argumento nos conduz a outro aspecto a ser destacado: a questão da transformação. Se no campo da ética, ela é conduzida pelo próprio sujeito dentro dos modos históricos de subjetivação; na abordagem genealógica, ela se pelo menos de duas maneiras: como uma conformação proveniente da ação institucional sobre os corpos; e em como resistência passiva aos jogos de micro poderes. É nesse sentido que Foucault que aborda o corpo-poder como uma forma de corpo que é submetido à tensão de forças esparsas que constroem o sujeito constantemente. Se na ética, a liberdade para o sujeito e para sua relação com o corpo deve ser buscada constantemente, por meio de uma atitude positiva, nos séculos XVII-XVIII é mais importante construir um corpo útil do produzir sujeitos livres.

Mais do que a possibilidade de uma resistência, a ética permite empreender um cuidado do sujeito com seu corpo que não se dê por meio de uma inspeção científico-racional, mas por meio da atenção, do cuidado, da problematização, do movimento histórico do si. O corpo sujeito a formas de poder⁶³ que se inserem na vida pode, por meio do cuidado de si e da estética da existência, pode se valer da própria vida para se apresentar como uma via de combate ativa a essa forma de poder⁶⁴. Em diversos momentos da pesquisa utilizamos o termo “ativo” para mostrar como a resistência engendrada pela ética dá-se por meio da constituição

⁶² “Não se deve fazer passar o cuidado dos outros na frente do cuidado de si; o cuidado de si vem eticamente em primeiro lugar, na medida em que a relação consigo mesmo é eticamente primária” (Ibid., p. 271).

⁶³ A partir da abordagem genealógica, pode-se dizer que a relação do sujeito com sua corporeidade certamente está pautada naquilo que Foucault chama de “*biopoder*, uma crescente necessidade histórica de controlar e disciplinar a vida. E a sexualidade cumpre estrategicamente essa função, ao permitir o acesso tanto ao que há de mais particular no indivíduo, quanto ao controle das populações” (Silveira & Furlan, 2003, p.180).

⁶⁴ Segundo Cardoso Junior & Naldinho (2009) “de maneira semelhante aos antigos gregos, seria legítimo supormos que o indivíduo moderno através do governo de si poderia impor uma resistência ativa e direcionada contra a dominação imposta pelo biopoder” (p. 46).

histórica dos próprios sujeitos consigo (dobra). Contudo, há que se ressaltar que mesmo nas reflexões genealógicas a resistência existe. Porém, ela dá-se antes como resposta ao jogo dos micropoderes, do que propriamente como um movimento de redescritção do si. Segundo Foucault (2004) se existe “relações de poder, é porque há liberdade por todo lado” (p. 277).

Feitas essas considerações que, de certo modo, justificam a especificidade que se deu à ética e a sua relação com o corpo. Para finalizar a pesquisa, é importante retomarmos a discussão que enceta o capítulo e o trabalho de modo geral, que pode ser resumida a partir das seguintes questões: é possível pensar a ética como uma possibilidade limite? Qual a participação do sujeito histórico e do corpo nesse processo? Eis o que discutiremos a seguir.

4.6 CONSIDERAÇÕES FINAIS SOBRE A ÉTICA, A POTÊNCIA E O LIMITE

A partir do exposto, foi possível notar que o corpo desempenha um papel importante na ética: ao mesmo tempo em que pode ser objeto da dobra do si, ele também pode se apresentar como matéria potente em sua relação com os prazeres. Em outros termos, ao integrar um processo histórico de subjetivação, o corpo se submete a um movimento paradoxal: ao mesmo tempo em que objetivado por práticas concernentes ao si, que sobre ele se desdobram e o afetam, é estimulado a movimentar-se, a transformar-se, por meio de alguns princípios da ética como o cuidado de si. Contudo, diante desses processos históricos de subjetivação, o corpo não fica inerte; resiste, foge “à captura de sua potência” (Cardoso Junior, 2005b, p. 347).

Em termos de possibilidade filosófica da ética, ao compreendermos que, em alguns casos, o cuidado do corpo pode ser co-extensivo ao cuidado de si, podemos também afirmar que a redescritção das subjetividades, proposta por Costa (1995, p. 11) a partir da ética foucaultiana, também poderia ser estendida ao corpo. Nesse sentido, a reflexão ética poderia servir como uma via de construção de estratégias de intervenção positiva face à rede de saberes e poderes que cercam tanto as subjetividades quanto os corpos. Em outras palavras, a ética do cuidado de si, centrada em sua abordagem grega na estética da existência, poderia servir como via de produção de relações distintas, entre sujeito e corpo, daquelas que são partilhadas pelo saber-poder em cada época; obviamente, isso não implica ignorar o aspecto histórico do corpo, mas perceber justamente seu aspecto “transformacional ou criativo” (Cardoso Junior, 2005b, p. 347).

Diante dessa perspectiva cumpre-nos questionar se a reflexão ética, presente em *A hermenêutica do sujeito* (2006) e nos últimos dois volumes de *A história da sexualidade*

(2007, 2005), poderia conduzir o sujeito a uma experiência-limite na relação do corpo consigo mesmo, ou ainda, na busca do sujeito pelo aspecto tópico de seu corpo. Para tal, é preciso relacionar alguns pressupostos apresentados na conferência de 1966, trabalhada no capítulo anterior, com os alguns aspectos da ética, abordados até o momento.

Em primeiro lugar é importante reafirmar que a reflexão sobre os corpos tópicos provém de uma conferência radiofônica. Por isso, ao ser “dirigida a um público amplo”, ela prescinde das formalidades conceituais ou rigores expressivos que uma obra acadêmica demanda. Algo ainda não mencionado é que ela é contemporânea a outra rádio conferência chamada *Heterotopias* (1966/2008, marzo). Em *Heterotopias* Foucault defende a “produção de espaços diferentes” e múltiplos no campo arquitetônico. Ora, se quando trata do espaço ele o enuncia na diferença, na diversidade, na experimentação, por que haveria de pensar diferente na reflexão sobre o corpo, em uma conferência que foi emitida 14 dias depois da primeira⁶⁵?

Segundo Foucault (2010), a utopia produz um corpo “sem corpo”, idealizado, isto é, atribui a ele sentidos que a princípio, quando está posto em si mesmo, ele não possui. O que se buscou fazer na primeira parte do trabalho foi mostrar como esses efeitos de sentido podem ser atribuídos tanto pelos estratos do saber, quanto pelas extremidades do poder. O que a ética foucaultiana, por meio da estética de existência propicia é a intervenção positiva nesse processo de atribuição de sentido. Isso implica duas consequências: a primeira seria produzir um relato do corpo distinto dos que são pactuados em uma dada época; a segunda seria perceber a volta do corpo em si, estrito, como uma forma de resistência. Se o sujeito que volta para si mesmo tem a possibilidade produzir estratégias que o permitem participar ativamente desse processo de construção de sentidos, por que a volta ao corpo dado em si mesmo, na exortação de seus prazeres, não implicaria em uma forma de resistência? Segundo o próprio Foucault (2010) o corpo por si só “não se deixa levar tão facilmente pelos campos utópicos, ele possui suas próprias fantasias, seus lugares mais profundos” (p. 02). Nesse sentido, Foucault mostra como o corpo em si já se apresenta como uma forma de resistência. Nesse sentido, é importante relembrarmos o trecho do último volume de *História da sexualidade* (1984/2005) no qual Foucault (2005) cita Galeno para mostrar que desejo e prazer não são simples movimentos da alma, mas “efeitos de pressão” presentes na disposição fisiológica do próprio corpo, que inscrevem sobre ele seus “mecanismos próprios” (Foucault, 2005, p. 113). Diante deles, o sujeito que pratica o cuidado está exposto ao fato de que cuidar do corpo

⁶⁵ A saber, a conferência *As heterotopias* foi emitida em 7 de dezembro de 1966 e a conferência *O Corpo utópico* (1966/2010) foi emitida em 21 de dezembro do mesmo ano.

significa tanto submetê-lo às formas históricas de subjetivação quanto estar sujeito a imprevisibilidade desses “mecanismos próprios” que o corpo suscita. Daí a possibilidade da reflexão ética englobar um duplo movimento de resistência: um primeiro, estimulado pela redescritção históricas das subjetividades que atingem o corpo por extensão; e um segundo proveniente desses “mecanismos próprios” que indicam uma dobra do próprio corpo na exortação de seus prazeres.

Na conferência de 1966, essa dobra do corpo, ou reencontro com seu aspecto tópico, está dada a partir três experiências principais: o ato de fazer amor, o fato de estar ameaçado pela morte e a atitude de se colocar frente ao espelho. É importante lembrarmos o seguinte excerto que Foucault (2006) apresenta na *Hermenêutica do Sujeito*:

Se quisermos saber como a alma, posto que sabemos agora que é a alma que deve conhecer-se a si mesma, pode conhecer-se, tomemos o exemplo do olho. Sob que condições e como um olho pode se ver? Pois bem, quando percebe sua própria imagem que lhe é devolvida por um espelho... quando um olho se olha em um outro olho que lhe é inteiramente semelhante, o que ele vê no outro olho. Vê-se a si mesmo (pp. 87-88).

O excerto acima nos permite conjecturar que espelho, que possibilitava a Platão empreender o cuidado da alma, em *O corpo utópico* (1966/2010) pode suscitar uma experiência-limite para o corpo; mais que isso pode propiciar ao sujeito histórico perceber-se enquanto corpo, como enfim “ensinaram os gregos”; dessa forma, a utopia desse corpo pode momentaneamente “calar-se” no simples fato de se colocar diante de si mesmo (pp. 05-06). Se em Alcebiades, a alma podia olhar no “espelho de si mesma” para perceber suas virtudes, por que o corpo não poderia fazer mesmo? (Foucault, 2006, p. 553).

Nesse movimento do corpo consigo, outro elemento que poderia apaziguar a utopia do corpo seria a morte, ou a ameaça dela. Se em Heidegger, a iminência da morte revela a própria vida, o modo de viver, em *O corpo utópico* (1966/2010), ela revela aquilo que há de fundamental no corpo: sua existência sem “maquiagem ou máscaras” (p. 04); o corpo exposto, estrito, transitório. É importante lembrarmos que em Sêneca há a prática ou o exercício da morte, isto é, um exercício de meditação sobre a morte que permite ao indivíduo perceber o que realmente é importante na sua vida (p. 137). Se aplicássemos o exercício da morte ao corpo poderíamos momentaneamente “apaziguar ou calar” seu aspecto utópico. Se há em Sêneca o “*consummare vitam ante mortem*” (aproveite a vida antes da morte), por que não haveria o “*consummare corpus ante mortem*” (aproveite o corpo antes da morte) em Foucault? Sobre essa meditação sobre a morte, Foucault (2006) aduz que:

Meditar sobre a morte é pôr-se a si mesmo, pelo pensamento, na situação de alguém que está morrendo, que vai morrer, ou que está vivendo seus últimos dias. A meditação não é, pois, um jogo do sujeito com seu próprio pensamento, não é um jogo do sujeito com o objeto ou os objetos possíveis de seu pensamento (pp. 429-430).

O excerto torna evidente como a morte pode se configurar como uma prática histórica de si, como prevenção aos males futuros, como forma de consumir a vida, de produzir de experiências, à luz do corpo. Ao tratar da meditação de Vernant sobre a morte, Foucault (2006) diz que ela seria uma forma de “desprender a alma do corpo” (p. 506). Se aplicada ao próprio corpo, por que não poderíamos desprendê-lo de seu aspecto utópico? Ou ainda encetar formas de redescritção desse corpo a partir da exortação de seus prazeres, enquanto expressão de sua força vital (Haber, 2012) ou experimentação de novas possibilidades de vida?

Por fim chegamos a terceira forma de calar momentaneamente as utopias do corpo: o ato de fazer amor. Segundo Foucault (2010), é por meio do ato do amor que o sujeito pode fazer com que seu “corpo exista fora de toda utopia, com toda sua densidade, entre as mãos do outro” (p. 06). Na ética, em específico no contexto socrático-platônico, o mestre, sujeito incitador do cuidado, muitas vezes se confunde com o amante. Portanto, pode-se dizer que o cuidado de si, muitas vezes se dá por meio dessa relação amorosa (p. 49). Contudo, há que se ter cuidado nessa afirmação: em Alcebiades, por exemplo, Sócrates alerta que o apego ao amor dos rapazes poderia fazer com que o sujeito deixasse de cuidar de si, pois os rapazes não estariam interessados em “ocupar-se com ele”, mas tão somente em seu corpo (Foucault, 2006, p. 48). Se tomarmos por base as filosofias do século I e II d.C., o que se percebe em geral é que a relação consigo “deve estar apoiada na relação com um mestre, um diretor ou, em todo caso, com um outro. Isto, porém, em uma *independência cada vez mais marcada no que diz respeito à relação amorosa*” (p. 603). Diante disso, há entre essas apropriações do amor uma importante diferença a ser explicitada: na ética proveniente do contexto helenístico, embora a presença do outro seja importante ao cuidado, quando se pensa na relação amorosa, em geral, ela não é vista com bons olhos. Em outros termos, o outro (indivíduo) é importante ao cuidado, mas desde que ele não seja um amante. No caso de *O corpo utópico* (1966/2010) e do cuidado no contexto socrático-platônico, tem-se algo distinto, o outro (indivíduo) continua sendo importante, ainda mais se for amante⁶⁶. Há que se dizer que o amante do corpo utópico não aparece necessariamente como um incitador, mas como um referencial de contato; ou seja, o contato do corpo utópico de uma subjetividade com outra, possibilita ao

⁶⁶ No contexto socrático-platônico, “o cuidado de si é antes uma atividade, uma necessidade de jovens numa relação entre eles e seu mestre, ou *entre eles e seu amante*, ou *entre eles e seu mestre e amante*”.

sujeito histórico perceber o aspecto tópico de seu corpo, mesmo que o outro não incite essa percepção. Nesse sentido, esse ato independeria da incitação, do estímulo, para centrar-se, mormente no contato.

Como tentamos mostrar no capítulo anterior, há na reflexão do ato de “fazer amor” em *O corpo utópico* (1966/2010) uma proximidade da experiência-limite com o erotismo proposto por George Bataille (1986). Tanto em Bataille quanto no trecho citado, o “outro” desempenha uma importante função na produção de uma experiência de desvio ou transgressão. Embora na ética, o outro (cultura/sociedade) não objetive a transgressão, ainda assim ele possibilita ao sujeito, por meio dos modos históricos de subjetivação, produzir uma experiência de transformação no si.

A partir da perspectiva da presente pesquisa, acredita-se que o cuidado de si ou a interpretação histórica de si, inserido na relação amorosa, pode se apresentar como um fator estimulante para majorar a percepção do aspecto tópico do corpo. Ou seja, perceber a si mesmo no ato de fazer amor não significa ter uma mera percepção dos próprios prazeres, mas é sentir-se enquanto corpo. É perceber mais facilmente que “no amor, o corpo está aqui” (Foucault, 2010, p. 06).

Embora provenham de momentos teóricos distintos, quando pensado em analogia à conferência de 1966, pode-se dizer que o cuidado do corpo, como prática filosófica, poderia apaziguar o aspecto utópico do corpo e eventualmente revelar um corpo outro (diferença, limite); não propriamente por meio da produção de novas utopias, mas pelo reencontro consigo. É evidente que a reflexão ética conduz antes a um entendimento de um corpo como matéria-potente do que propriamente como experiência-limite, isto é, a princípio as práticas de si não visam o desvio, mas a constituição histórica das subjetividades. Por essa razão, elas são enunciadas como práticas de subjetivação e não propriamente dessubjetivação, como se viu nas abordagens das experiências-limite. Logo, o limite, que tanto reclamamos a elas, não provém exclusivamente de seu funcionamento histórico, positivo, mas principalmente da dimensão filosófica que a reflexão ética engendra, ou seja, a compreensão da ética como possibilidade de pensar. Nesse sentido, pensar o sujeito a partir das formas históricas de subjetivação significa, ao contrário de uma perspectiva cartesiana, implica perceber a subjetividade como um elemento móvel, associado tanto ao tempo quanto ao corpo; inserida em “um processo que participa da potência de diferenciação do corpo; corpo ativo ou transformacional” (Cardoso Junior, 2010). Assim se compreendemos a ética a par de um processo de “diferenciação”, como trata Cardoso Junior (2005b); de “redescrição” como trata Costa (1995); de problematização da vida como trata Furlan (2009); ou ainda, sob uma forma

“histórico/crítica” como trata o próprio Foucault (2001), não vemos por que ela não poderia suscitar o limite. Como esse limite seria possível para o corpo? Acreditamos que de duas formas principais: pela dobra do próprio corpo incitado por “mecanismos próprios” — força vital como trata Haber (2006) — em geral dada pelos prazeres; e pelo movimento filosófico de redescrição de si incitado pela dobra de subjetivação. A partir desse entendimento, sob o prisma filosófico, os exemplos de experiência-limite citados por Foucault ganham amplitude e vão desde a meditação sobre a morte em Sêneca, até o ato de fazer amor proposto na conferência de 1966. Além de uma ampliação na dimensão de limite em Foucault, essa reflexão nos possibilita ainda conceber a morte, o espelho e o fazer amor — experiências-limites — também como práticas filosóficas de si; ou ainda como práticas do corpo, práticas de transformação, de diferenciação, práticas-limite.

Em suma, mesmo o corpo sendo parte fundamental de um processo histórico de subjetivação, acreditamos que seja possível pensá-lo na reflexão ética como uma experiência-limite. É evidente que isso não é regra, uma vez que na ética esse corpo vem antes como uma potência do que propriamente como um desvio. É também evidente que o corpo da ética não necessariamente repete a lógica da experiência-limite aplicada ao sujeito, qual seja: a lógica da dessubjetivação; portanto, o limite para o corpo dentro da reflexão ética de Foucault não se dá em descorporificação; dá-se ao contrário na dobra de si enquanto corpo (dobra dentro da dobra), que por sua vez, está implicado em outra dobra, de si enquanto sujeito. Se acreditamos que filosoficamente a reflexão da ética propicia uma redescrição da vida, porque o corpo, que é parte fundamental dos processos históricos de subjetivação, passaria ao largo desse movimento? Se recuperarmos a discussão sobre outrem em Tournier, redescrever não significa também desviar? Enfim, ante ao exposto, pode-se afirmar que o corpo potente também resiste, e ao fazê-lo eventualmente desvia, transgride, seja incitado pelo movimento histórico do si, ou pela dobra de si-mesmo no processo imprevisto e diferencial de exortação de seus próprios prazeres.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O corpo que “excede”, que “obseda”, que “agita”, está tão próximo do “desvio” quanto de seu próprio limite. Por outro lado, aquele que se acalma e que se normaliza está tão próximo da utopia a ponto se descorporificar, de se tornar “corpo sem corpo”, objeto dócil de um poder que se inscreve na vida e o faz desse corpo um instrumento útil para um sujeito postiço.

A alusão metafórica a esses termos, mais que mimetizar uma prosa foucaultiana, visa descrever o mote fundamental da presente pesquisa: a relação de um corpo matéria-potente com a experiência-limite. Se em Nietzsche, Blanchot, Bataille essa experiência implica uma dessubjetivação, tanto na “ética” quanto na rádio conferência *O corpo utópico* (1966/2010), essa experiência dá-se, ao contrário, no encontro do “corpo-natureza” (Haber, 2006, p. 77) com seus “mecanismos próprios” (Foucault, 2005, p. 113); ou com sua “animalidade” (Foucault, p. 2000, p. 146); ou com seu “aspecto tópico” (Foucault, 2010); seja por meio dos desejos e dos prazeres, seja por meio de experiências de si, como o amor, o espelho ou a morte, presentes na referida conferência.

Isso significa que a interpretação do corpo que aparece na análise de Claudio Galeno (129-217) sobre os prazeres corporais, presente no último volume de *História da Sexualidade*, (1984/2005) é idêntica à exposição que Foucault faz do corpo em *O corpo utópico* (1966/2010)? É evidente que não. Como vimos, elas se referem a momentos distintos e apresentam peculiaridades teóricas que são próprias de cada período. Nos textos da “ética” existe a ideia de um corpo como matéria transformacional, criativa, de acordo com parâmetros históricos da moral; nos textos fora do cânone surge a ideia de um corpo-arte, que pode eventualmente ser entendido a par de uma perspectiva fenomenológica. Essas diferenças não impedem que se compreenda o aspecto potente do corpo, presente nos textos da “ética”, como uma experiência-limite, até porque o corpo criativo da ética é aquele que resiste de forma positiva (Furlan, 2009, p. 107) “ou que foge à captura de sua potência” (Cardoso Junior, 2005b, p. 357). Nesse sentido, ele pode ser entendido como uma nova dobra dentro da dobra de subjetivação proposta por Deleuze (1988), isto é, uma resistência positiva dentro do processo histórico de subjetivação; que assim se faz porque não se pode ignorar a presença do corpo nos processos históricos de subjetivação, até porque “reinvestimento histórico da

subjetividade não ocorre sem uma reavaliação do corpo-natureza” [tradução nossa] (Haber, 2006, p. 77).

Para se chegar a essas conjecturas, foi preciso tecer algumas hipóteses iniciais. A princípio, partiu-se da ideia de que algumas abordagens foucaultianas presentes na ética, como por exemplo, o cuidado de si, revelariam a possibilidade de se conceber o corpo de forma experimental, ou seja, perceber o corpo a despeito das formas de racionalização da vida (Dreyfus & Rabinow, 1995, p. 270). Esse corpo, que por meio do cuidado, deve se movimentar, inquietar-se, agitar-se, também poderia ser experimentado. O problema é que nós não poderíamos condicionar a experiência-limite com o corpo a uma atitude puramente subjetiva, uma vez que isto seria incompatível com o pensamento foucaultiano. Esse problema adveio a partir de uma série de questões, a saber: se cuidado de si propicia uma atitude positiva ou afirmativa perante a vida, por que o corpo deveria passar ao largo desse processo? Se viver sob a égide do cuidado é “fazer da vida um objeto para uma espécie de arte” (Dreyfus & Rabinow, 1995, p. 270), tomar o corpo como parte desse processo não implicaria em concebê-lo como uma espécie de arte? O corpo que integra a chamada estética da existência, também pode ser experimentado como diferença? Se o cuidado de si se faz do si para o outro, por que o corpo também não poderia ser visto a par de uma experiência-limite?

Para responder essas questões tivemos que retroceder aos dois primeiros momentos do cânone foucaultiano, a saber: a arqueologia e a genealogia. Assim, se na arqueologia o corpo poderia ser entendido como resultado de uma articulação histórica⁶⁷ entre os estratos do saber; na ética, a relação entre corpo e sujeito não se apresentava da mesma forma. Do mesmo modo, se na genealogia o corpo seria o resultado da imbricação entre os estratos do saber e as capilaridades do poder⁶⁸, na ética não era possível limitar o corpo a essa imbricação. O corpo sob a perspectiva do cuidado de si, sobretudo epicurista-estoico, deve ser entendido a par do “princípio do movimento, da agitação, da permanente inquietude” que o cuidado de si propicia à existência (Foucault, 2005, p. 11). O problema é que não se pode reduzir a experiência transformacional do corpo ao simples ato de cuidar de si, até porque esse ato é parte de um processo histórico de subjetivação, que em geral observa os preceitos culturais de um período.

⁶⁷ Segundo Silveira & Fulan (2003), “corpo e alma são interpenetrados de história e articulados através de diferentes contextos discursivos, os elementos co-constructores de múltiplos focos de subjetivação” (pp. 174-175).

⁶⁸ Segundo Foucault (1997) as “relações de poder têm alcance imediato sobre [o corpo]; elas o investem, o marcam, o dirigem, o supliciam sujeitam-no a trabalhos, obrigam-no a cerimônias, exigem-lhe sinais” (p. 28).

Diante dessa ilação, foi preciso tecer algumas ressalvas: primeiro, se filosoficamente a ética propicia uma redescritção histórica das subjetividades, de forma positiva, o cuidado com o corpo não é co-extensivo ao cuidado de si em todas as formulações da Antiguidade. Como vimos, em algumas abordagens do cuidado de si, como as de Sócrates e Platão, cuidar de si significa cuidar da alma e não corpo. Segundo, assim como a subjetividade, o corpo é parte integrante dos processos históricos de subjetivação descritos por Foucault, nesse sentido, o fato do sujeito cuidar de si, transformar-se e constituir-se como sujeito moral não significa necessariamente que ele vai produzir um corpo como diferença. Embora o princípio de agitação (transformação) presente no cuidado de si seja importante para se pensar um corpo como um elemento também em transformação, a constituição de uma experiência-limite depende da forma como o sujeito histórico se posiciona face à dobra histórica de subjetivação e do modo como os prazeres desse corpo-natureza vão se desenvolver, nos processos históricos da ética.

Pautado por essa possibilidade limite enquanto manifestação da materialidade do corpo, o trabalho foi concebido em duas partes principais. A primeira, chamada *O corpo entre a materialidade e a história*, apresentava-se como uma releitura das principais temáticas contidas nos dois primeiros momentos do cânone foucaultino. O objetivo dessa parte era introduzir o leitor ao pensamento foucaultiano e mostrar como o corpo que se constitui no pensamento de Foucault como um elemento que figura no interstício entre a materialidade e a história. É importante dizer que essa perspectiva não é abandonada na segunda parte, é apenas complementada, ressaltando o aspecto potente do corpo. A segunda parte chamada *O corpo entre a potência e o limite*, passou por importantes modificações no desenvolvimento do trabalho. A princípio o objetivo era analisar se a relação do corpo com o cuidado de si poderia implicar uma espécie de liberação positiva do corpo, uma abertura à possibilidade de diferença. Contudo, durante o processo de escrita, tomamos contato com um texto até então ignorado em nosso percurso teórico, por ser pouco explorado em pesquisas do gênero e por não ter sido publicado formalmente⁶⁹ no Brasil: tratava-se da rádio conferência *O corpo utópico* (1966/2010), proferida por Foucault no ano de 1966. Por coincidência, na conferência Foucault (2010) tratava justamente dos processos pelos quais é possível experienciar o corpo.

Devido a seu aspecto inventivo e por ser correlato ao tema proposto, *O corpo utópico* (1966/2010) integrou o trabalho de modo decisivo, provocando algumas alterações no desenvolvimento do trabalho. Em primeiro lugar, houve uma tentativa de correlação na

⁶⁹ A versão em português com a qual trabalhamos foi obtida por meio do site da universidade Unisinos de São Leopoldo-RS: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/38572-o-corpo-utopico-texto-inedito-de-michel-foucault>.

interpretação do corpo entre a leitura ética e da referida conferência. Posteriormente, observou-se que o entendimento do corpo, presente na conferência, reportava antes a alguns textos fora do cânone, em que Foucault trabalhava a questão da linguagem com a arte, do que propriamente aos textos da ética. Essa nova perspectiva engendrou uma reformulação nos problemas que norteavam a pesquisa. De início, o objetivo era pensar a questão do corpo em cada uma das três épocas foucaultianas e verificar o que havia de incongruente nessas abordagens; para somente então questionar se haveria possibilidade de conceber o corpo como uma espécie de diferença ou a como uma matéria-potente e criativa (Cf. Cardoso Junior, 2005b). Diante dessa reformulação teórica, outros objetivos foram agregados. A partir de então, não se tratava de depreender eventuais incongruências entre as três épocas, mas questionar como seria possível relacionar as perspectivas presentes nos textos fora do cânone com sua perspectiva sobre o cuidado de si e o corpo, desenvolvidas quase vinte anos depois em sua reflexão ética. Em outros termos, se antes a questão era saber se o cuidado de si, em sua relação com o corpo, poderia implicar em uma possibilidade de experimentação (Deleuze & Parnet, 1978); a questão que efetivamente norteou o trabalho foi outra: saber como o corpo poderia se apresentar como matéria-potente e como experiência-limite.

A partir desse questionamento, e por meio da análise das obras, podemos compreender que tanto a possibilidade de um corpo como matéria criativa, transformacional, quanto a ideia de um corpo capaz de suscitar uma experiência-limite, dá-se na relação do corpo consigo, com sua natureza (Haber, 2006, p. 77), com seu aspecto tópico, ou como diz Foucault na conferência, em seu entendimento como “topia desapietada” (Foucault, 2010, p. 01). Topia porque diz respeito a um corpo posto em si, estrito; desapietado, porque esse corpo estaria em resistência às relações de saber-poder que investem sobre a mesmo. Diante do que foi exposto na última parte, pôde-se perceber que junto com o espelho, a relação amorosa e a morte, o modo como o corpo lida com seus desejos e prazeres, poderia se também se apresentar enquanto uma forma distinta de ter se contato com esse corpo-natureza, posto em si.

Se para tratarmos desse processo no qual o corpo também volta para si mesmo, utilizamos o termo “topia”, para falar do corpo sem lugar fixo, tomado pelos estratos do saber ou capilaridades do poder, utilizamos o termo “utópico”. Recorrente em todo trabalho, o termo designa uma produção histórica de um corpo no âmbito social; corpo que, a partir de seu caráter utópico, estaria sujeito às mais variadas formas de saber-poder que se apropriam do mesmo. Estaria assim “em todos os lugares”: tornar-se-ia corpo útil no contexto das prisões dos séculos XVII-XVIII; tornar-se-ia objeto de saber a partir das apropriações do

saber científico no século XIX; tornar-se-ia objeto de pecado no contexto medieval; tornar-se-ia objeto mumificado no Egito antigo; em suma, tornar-se-ia corpo⁷⁰.

O que se tentou fazer na primeira parte foi justamente suscitar algumas formas possíveis de entendimento desse corpo utópico ao longo da história. No primeiro capítulo, descrevemos o percurso desse corpo utópico dentro do pensamento foucaultiano para se tornar corpo-objeto, corpo-discurso, produto de saber. No segundo capítulo, buscamos suscitar as tensões, as estratégias do poder que poderiam perpassar esse corpo utópico. Sem obviamente ignorar as possibilidades de resistência desse corpo, a análise dessas obras foi empreendida a fim de especificar como em cada uma delas, o corpo utópico poderia ser compreendido de forma diversa.

Espera-se que a presente pesquisa tenha cumprido com o objetivo traçado de suscitar a possibilidade da teoria foucaultiana caminhar em direção a um corpo outro (diferença), transformacional (Cardoso Junior, 2005b), ou experimental (Deleuze & Parnet, 1978). O que ficou evidente em nossa análise é que a experiência-limite não se dá necessariamente por meio de uma destituição formal dos modelos de corpo correntes no corpo social, mas pelo simples reencontro do corpo com o aspecto mais frágil e transitório de sua existência: seu caráter tópico.

A relevância ou inventividade da pesquisa está em suscitar algumas aproximações teóricas que, em geral, não são comuns às abordagens filosóficas de Michel Foucault, saber: a relação entre corpo-matéria, cuidado de si e experiência-limite. Pelo fato da pesquisa destacar um material que foi lançado recentemente⁷¹, não existem muitos trabalhos que versem sobre o tema. No que concerne à Psicologia, esperamos que a pesquisa tenha contribuído no sentido de propiciar uma problematização da relação filosófica do sujeito com o corpo. Em termos específicos, a reflexão sobre a prática de si e sua relação com o corpo, pode propiciar ao psicólogo desenvolver formas de intervenção prática, nas quais o corpo, ou os desvios produzidos pelo sujeito face ao corpo, não estariam restritos a um padrão classificatório como aquele previsto nos DSMs. Como dissemos logo no começo do trabalho, não propomos uma recusa desses tipos de manuais, apenas o entendimento de que eles não somente se constituem como instrumentos da verdade, mas também como produtos das relações de saber-poder que circundam no campo médico-psiquiátrico de seu tempo.

⁷⁰ “Não, realmente, não se necessita de magia, não se necessita de uma alma nem de uma morte para que eu seja ao mesmo tempo opaco e transparente, visível e invisível, vida e coisa. Para que eu seja utopia, basta que seja um corpo” (Foucault, 2010, p. 03).

⁷¹ A versão francesa da conferência *O corpo utópico* (1966/2010) foi publicada pela editora Gallimard no ano de 2009. Os cursos ministrados por Foucault anos 80 começaram a ser publicados em 2001. O primeiro desses cursos foi a *Hermenêutica do Sujeito* (1982/2006).

Enfim, pode-se dizer que o objetivo principal desta peça foi mostrar como a partir de Foucault é possível pensar o corpo como diferença, seja ela potência ou experiência-limite. Se recorrermos à interpretação deleuziana de Foucault, podemos entender que essa força de resistência do corpo deriva da própria vida, ou seja, esse campo de força que exala do corpo advém de uma “potência do fora” que se desdobra na matéria. Como já mencionado, em Foucault, não se pode considerar essa “matéria” sem contemplar a história e as relações de saber-poder que perpassam a mesma. É no lapso temporal da história que ideia de sujeito se fez presente, alterou-se, tornou-se soberana; e reduziu o corpo a mero coadjuvante. Talvez o que Foucault faz, assim como Nietzsche e Merleau-Ponty já haviam feito, cada um a seu modo, seja resgatar essa potência transformacional do corpo, sem submetê-lo à soberania de um *Cogito*.

REFERÊNCIAS⁷²

Obras de Michel Foucault⁷³

- Foucault, M. (2009a). *A arqueologia do saber*. (Baeta Neves, L.F.; trad.). 7.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária. (Trabalho original publicado em 1969)
- _____. (2004). A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: *Ditos & Escritos V - Ética, Sexualidade, Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- _____. (1978). *A história da loucura na idade clássica*. (Coelho Netto, J.T., trad.). São Paulo: Perspectiva. (Trabalho original publicado em 1961)
- _____. (2008a). *A ordem do discurso*. (Almeida Sampaio, L.F.; trad.), 6.ed.. São Paulo: Loyola. (Trabalho original publicado em 1971)
- _____. (2003a). *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU Editora.
- _____. (2000). *As palavras e as coisas*. (Muchail, S.T., trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1966)
- _____. (1975). *Doença mental e psicologia*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro. (Shalders, L.R., trad.). (Trabalho original publicado em 1962)
- _____. (1994a). *Dits et écrits (1954-1988), tome I: 1954-1969*. Paris: Quarto Gallimard.
- _____. (1994b). *Dits et écrits (1954-1988), tome II: 1970-1975*. Paris: Quarto Gallimard.
- _____. (2001a). *Dits et écrits II: 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard. (Trabalho original publicado em 1994c)
- _____. (2003b). *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France*. (Pons, H., trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.

⁷² Segundo as normas da *American Psychological Association*, APA, 6ª edição.

⁷³ Por uma questão de organização optou-se por separar a bibliografia consultada em duas partes principais: a primeira somente com as obras do pensador francês Michel Foucault e a segunda com o restante da bibliografia.

- _____. (2006). *Hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982)*. (M.A. da Fonseca, S.T. Muchail, trads.). São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 2001)
- _____. (1999a). *História da sexualidade I: a vontade de saber*. (M.T.C. Albuquerque e J.A. G.Albuquerque. trads.). Rio de Janeiro: Graal. (Trabalho original publicado em 1976)
- _____. (2007). *História da Sexualidade II: o uso dos prazeres*. 12 ed. Rio de Janeiro: Graal. (Trabalho original publicado em 1984)
- _____. (2005). *História da Sexualidade III: O cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal. (Trabalho original publicado em 1984)
- _____. (2008b). *Isto não é um cachimbo*. (Coli, J., trad.), 5.ed.. Rio de Janeiro: Paz e Terra. (Trabalho original publicado em 1973)
- _____. (1993). *Microfísica do poder*. São Paulo: Graal. (Trabalho original publicado em 1979)
- _____. (2010). *O corpo utópico: texto inédito de Michel Foucault*. Instituto Humanitas Unisinos. CEPAT. Unisinos: 22 nov. 2010. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/38572-o-corpo-utopico-texto-inedito-de-michel-foucault>> e também em: <http://pt.scribd.com/doc/43645006/O-Corpo-Utopico-FOUCAULT-Michel>. Acesso em: 17 set. 2013.
- _____. (2009b). Outros espaços. *Estética: literatura e pintura, música e cinema*. (Barbosa, I.A.D; trad.). 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária. (Texto original publicado em 1984)
- _____. (1977). *O nascimento da clínica*. (Machado, R., trad.). Rio de Janeiro: Forense Universitária. (Trabalho original publicado em 1963)
- _____. (2001b). *Os anormais: curso no College de France (1974-1975)*. (Brandão, E., trad.). São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (1983). Qu'est-ce que les Lumières? *Magazine littéraire*, n. 207, mai. 1984, pp. 35-39. Libertaire. Nouveau millénaire, Défis libertaires. (Extrait du cours du 5 janvier 1983, au Collège de France). Recuperado em 10 de janeiro de 2015, de: <<http://libertaire.free.fr/MFoucault260.html>>.

- _____. (1976). *Raymond Roussel*. (Canto, P., trad.). Buenos Aires: Siglo XXI. (Trabalho original publicado em 1963)
- _____. (1984) *What is Enlightenment?* In: RABINOW, P. *The Foucault reader*. New York: Pantheon Books, 1984, pp. 32-50. Libertaire. Nouveau millénaire, Défis libertaires. Recuperado em 12 de novembro de 2014, de: <<http://libertaire.free.fr/Foucault17.html>>.
- _____. (2008, marzo). Topologías. *Fractal*, n. 18, año XII, volumen XII, pp. 39-40.
- _____. (1999b). *Vigiar e punir: o nascimento da prisão*. (Ponde Vassallo, L.M.; trad.), 14.ed.. Petrópolis, Vozes. (Trabalho original publicado em 1975)

Bibliografia geral

- American Psychiatry Association (n.d.). DSM: History of the Manual. Recuperado em 20 de março de 2015, de <<http://www.psychiatry.org/practice/dsm/dsm-history-of-the-manual>>.
- Albuquerque Júnior, D.M. (2010). Amores que não têm tempo: Michel Foucault e as reflexões acerca de uma estética da existência homossexual. In: Rago, M. (org.). *Revista Aulas*. Dossiê Estéticas da Existência. Campinas, n. 7. ISSN 1981-1225.
- Bataille, G. (1986). *La experiência interior*. (Savater, C., trad.). 4. Ed. Madrid: Taurus Ediciones.
- Benini, E.R. (2008, dezembro). O poder psiquiátrico – Curso do Collège de France (1973-1974) Michel Foucault. *Revista Eletrônica de Ciências Sociais*. CSOnline. Ano 2, Vol. 5.
- Bertagni, G. (n.d.). Michel Foucault - soggetto, sessualità e potere. *Il Sito di Gianfranco Bertagni*. Recuperado em: 05 de Outubro de 2013, de: <<http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/filosofiacritica/soggettoses.htm>>.
- Bimbenet, E. (2011). Comme à la limite de la mer un visage de sable: Merleau-Ponty et Foucault. In: *Après Merleau-Ponty: études sur la fécondité d'une pensée*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

- Blanchette, L.P. (2006, fall). Michel Foucault: genèse du biopouvoir et dispositifs de sécurité. *Lex Electronica*, v. 11, n. 2, Automne. Recuperado em: 05 de maio de 2010, de <http://www.lex-electronica.org/articles/v11-2/blanchette.pdf>.
- Bolsoni, B.V. (2012). *O cuidado de si e o corpo em michel foucault: perspectivas para uma educação corporal não instrumentalizadora*. IX ANPEDSUL, Seminário de Pesquisa da Região Sul. Recuperado em: 30 de outubro de 2013, de <http://www.ucs.br/etc/conferencias/index.php/anpedsul/9anpedsul/paper/viewFile/1577/920>.
- Bratu, F. (2000). Discours et sujet chez Michel Foucault: quand dire c'est (le) pouvoir. Recuperado em: 20 de junho de 2013, de ROCSIR. *Revista Româna de Studii Culturale (pe Internet)*. http://rocsir.goldenideashome.com/archiv/2000_1/3CristianBratu.pdf.
- Bruni, J.C. (1989) Foucault: o silêncio dos sujeitos. *Tempo Social; Rev. Sociol. USP*, São. Paulo, 1(1): 199-207, 1.sem.
- Camargo, J.L. (2004). *O discurso sobre a loucura como instrumento de poder*. Monografia. Westphal, E. (Orientador). Curitiba: Faculdade Arquidiocesana de Filosofia.
- Candiotto, C.. (2008). Subjetividade e verdade no último Foucault. *Trans/Form/Ação*. São Paulo, n. 31, 2008, pp. 87-103.
- Cardoso Junior, H.R. (2005a). Foucault em sobrevôo (texto não publicado, cedido pelo autor).
- _____. (2005b). Para que serve uma subjetividade? Foucault, tempo e o corpo. *Psicologia: Reflexão e crítica*. 18(3), pp. 343-349.
- Cardoso Junior, H.R. Naldinho, T.C.(2009, jan-abr.). A amizade para Foucault: resistências criativas face ao biopoder. *Fractal: Revista de Psicologia*, v. 21 – n. 1, p. 43-56.
- Cavalcanti Junior, I.G. (2007-2008). O cuidado de si: por uma hermenêutica mais próxima do sujeito. *FAP Ciência*. Recuperado em 10 de maio de 2010, de http://www.fap.com.br/fapciencia/002/edicao_2008/007.pdf.
- Chauí, M. (2008). Notas sobre Utopia. *Ciência Cult.* [online]. v. 60, n.spe1, pp. 7-12. ISSN 2317-6660.

- Cirino, O. (2007). O desejo, os corpos e os prazeres em Michel Foucault. *Mental*, 5(8), 77-89. Recuperado em 15 de novembro de 2013, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1679-44272007000100006&lng=pt&tlng=pt.
- Clement, G. (2010-2011). Le panoptique dans une démarche initiatique d'interprétation. Calmes, A. *Penser la sphère médiatique*. Recuperado em 30 de outubro de 2013, de <http://clementgravereauxdotcom.files.wordpress.com/2012/04/le-panoptique.pdf>.
- Cortine, J.J. (1981) Le concept de formation discursive. *Langages*, v. 15, n. 62, pp. 33-48. Recuperado em 18 de outubro de 2013, de http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/lgge_0458-726x_1981_num_15_62_1892.
- Costa, J.F. (1995, outubro) O sujeito em Foucault: estética da existência ou experimento moral? *Tempo Social*, Rev. Social, USP, S.Paulo, n. 6 (1-2), pp. 121-138. Recuperado em 12 de junho de 2015, de <http://www.revistas.usp.br/ts/article/download/85213/8805>.
- Damasio, C.R.H. (2007, junho). Michel Foucault e o cuidado de si. *Revista Espaço Acadêmico*, n. 73, ano VII. Recuperado em 03 de outubro de 2010, de <http://www.espacoacademico.com.br/073/73damasio.htm>.
- Defert, D. (2007). Vedere o sapere. Cometa, M.; Vaccaro, S.. *Lo Sguardo di Foucault*. Roma: Meltemi.
- Deleuze, G. (1988). *Foucault*. (Martins, C.S.A.; trad.). São Paulo: Brasiliense.
- _____. (1974). *Lógica do sentido*. (Fortes, L.R.S.; trad.). São Paulo: Perspectiva.
- Deleuze, G.; Guattari, F. (1989). *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. V.3. Rio de Janeiro: Editora 34.
- Dreyfus, H.L.; Rabinow, P. (1995). *Michel Foucault, uma teoria filosófica: para além do estruturalismo e de hermenêutica*. (Carrero, V.P., trad.). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Duncan, G. (2011). Foucault's Diverse Conceptualizations of Power. *Contemporary Political Theory*. Lecture Notes. Recuperado em 30 de outubro de 2013, de http://www.academia.edu/2491797/Foucault_and_Bio-power.

Ferraz, Jr., T.S. (2011, ago.). O papel, da Dialética em Aristóteles, Kant e Hegel. *Tércio Sampaio Ferraz Jr.* Recuperado em 20 março de 2015 de <<http://www.terciosampaioferrazjr.com.br/?q=/publicacoes-cientificas/12>>.

Figure del potere. (n.d.). *Michel Foucault e il potere*. Recuperado em 15 de outubro de 2013, de http://figuredelpotere.altervista.org/commento_foucault.php.

Frayse-Pereira, J.A. (1985). A loucura antes da história. In: RIBEIRO, R.J. (org.). *Recordar Foucault*. São Paulo: Brasiliense.

Furlan, R. (2006). Fenomenologia e esquizoanálise na Psicologia: um encontro possível? *Psicologia USP*. 17(3), pp. 105-126.

_____. (2009). São pertinentes as críticas de Foucault às filosofias da finitude, particularmente Sartre e Merleau-Ponty? In: Carneiro, M.C.; Gentil, H.S. (orgs.). *Filosofia francesa contemporânea*. 1.ed.. São Paulo: Cultura Acadêmica, pp. 104-119.

_____. (2012). Uma experiência filosófica de um curso de Psicologia. In: Patto, M.H.S. (org.). *Formação de psicólogos e relação de poder: sobre a miséria da psicologia*. São Paulo: Casa do psicólogo.

Gross, F. (n.d.). *Michel Foucault, Folie et déraison*. Histoire de la folie à l'âge classique-. LNA, n. 58, n.d. Recuperado em: 24 de setembro de 2013, de <http://culture.univ-lille1.fr/fileadmin/lna/lna58/lna58p04.pdf>.

Haber, S. (2006). Le vitalisme contraire de La Volonté de Savoir de Foucault. In: *Critique de l'antinaturalisme: études sur Foucault, Butler, Habermas*. Paris, Presses Universitaires de France.

Hara, T. (2010). Liberdade da Ação: as Artes Zen e as Práticas de Si. In: Rago, M. (org.). *Revista Aulas*. Dossiê Estéticas da Existência. Campinas, n. 7. ISSN 1981-1225.

Heidegger, M. (1986). *Sein und Zeit*. Tübingen: M. Niemeyer.

Labreure, D. (2004). Michel Foucault ,Psychiatrie et médecine. *Memoire online*. Paris: Université Paris 1, Sorbonne. Recuperado em 20 de outubro de 2013, de http://www.memoireonline.com/06/07/479/m_michel-foucault-psychiatrie-et-medecine27.html.

- Lebrun, G. (1985). Transgredir a finitude. In: RIBEIRO, R.J. (org.). *Recordar Foucault*. São Paulo: Brasiliense.
- Lelpetier, G. (1985). Transgredir a finitude. In: RIBEIRO, R.J. (org.). *Recordar Foucault*. São Paulo: Brasiliense.
- Machado, R. (2009). *Deleuze, a arte e a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. (2005). *Foucault, a filosofia e a literatura*. 3.ed.. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. (1982). Introdução: por uma genealogia do poder. In: Foucault, M. *Microfísica do poder*. São Paulo: Graal, pp.VII-XXIII.
- Maniglier, P. (2008, 26 de dezembro). La pensée structuraliste. CIEPFC. *Philosophie française contemporaine*. Recuperado em: 05 de outubro de 2013, de <<http://www.ciepfc.fr/spip.php?article64>>.
- Menezes, J.E.X. (2003) *A Psicologia e a Psicanálise sob o exame crítico do primeiro foucault*. Tese de Doutorado. Campinas, SP.
- Merleau-Ponty, M. (1991). *Signos*. (Pereira, M.E.G.G.; trad.). São Paulo: Martins Fontes.
- Miskolci, R. (2006, set-dez.). Corpos elétricos: do assujeitamento à estética da existência. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 14(3): 681-693.
- Mobilon, N. (2011). A dualidade presença/ausência nas imagens impressas de Edvard Munch e Andy Warhol: aproximações possíveis. *ARS* (São Paulo) [online]. 2011, vol.9, n.18, pp. 84-93. ISSN 1678-5320.
- Montaigne (1978). De lós canibales. XXX. (Salamero, C.R.; trad.). *Ensayos de Montaigne*. Tomo primero. Paris: Garnier Hermanos.
- Moraes, E.R. (2004, junho). A palavra insensata. *Revista Cult*. n. 81, ano VI. São Paulo: Bregantini. ISSN: 1414707-6.
- Moutinho, L.D.S. (2004, jul-dez.). Humanismo e anti-humanismo: Foucault e as desventuras da dialética. *Natureza Humana*. 6(2): 171-234.

- _____. (n.d.). Sujeito e crítica do sujeito. *Existencialismo*. Rio de Janeiro: UERJ. Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Recuperado em 05 de outubro de 2013, <http://www.existencialismo.uerj.br/pdf/LDamonMoutinhoSartre.pdf>.
- Muchail, S. T. (2011). *Foucault, mestre do cuidado: textos sobre hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Edições Loyola.
- _____. (2004). *Foucault simplesmente: textos reunidos*. São Paulo: Loyola.
- Nalli, M.A. (2003). *Foucault e a fenomenologia: uma leitura da proto-arqueologia e de Histoire de la folie (1954-1961)*. Tese. Doutorado em Filosofia. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas: Universidade Estadual de Campinas.
- _____. (2006). *Foucault e a fenomenologia*. São Paulo: Loyola.
- _____. (2011). Possibilidades e limites da cura nos textos protoarqueólogos de Michel Foucault. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 34, n. 2, p. 135-152.
- Nietzsche, F. (2006). *A gaia ciência*. (Braga, A.C.; trad.). São Paulo: Escala.
- _____. (2011). *Assim falava Zarathustra*. (Souza, P.C.; trad.). São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (1982). Fragments posthumes: automne 1884 – automne 1885. In: *Oeuvres philosophiques complètes*, XI. Paris: Galimard.
- Noto, C. S., (2011, janeiro). Da ilusão transcendental à ilusão antropológica: Foucault em defesa de Kant. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*. N. 18, 1/2011, p. 74.
- Pearson, A.C.. (1891). *The fragments of Zeno and Cleanthes*. University of Toronto, Canada. London: Cambridge University Press Warehouse. Recuperado em 20 de junho de 2015, de <https://archive.org/details/thefragmentsofze00zenouoft>.
- Peltonen, M.(2004, summer). From Discourse to Dispositif : Michel Foucault's Two Histories. *Historical Reflections*. Vol. 30, no 2, p. 205-219. Recuperado em 30 de outubro 2013 de https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10224/4098/foucault_two_histories_hr2004.pdf

- Pelbart, P.P.. (1989). *Da clausura ao fora da clausura: loucura e desrazão*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- Pierangeli, A. (2007-2008). Aiuto. Se è il corpo a parlare. Michel Foucault o della Corporeità Inquieta. In: *L'Area di Broca*, XXXIV – XXXV, 86 – 87. Recuperado em 30 de outubro de 2013, de <http://criticaimpura.wordpress.com/2011/01/23/aiuto-se-e-il-corpo-a-parlare-michel-foucault-o-della-corporeita-inquieta/>
- Potte-Boneville, M. (n.d.). *Les corps de Michel Foucault*. Université de Genève. Recuperado em 10 de novembro de 2013, de http://www.unige.ch/lettres/philo/ics/576A28D2-E3B5-4545-B1F1-62B47419D6E9/ICS/CE14AFF7-0138-4A4E-8244-BCC19C3489CC_files/foucault_corps_MPB.pdf.
- Platão. (1991). Diálogos. *Os pensadores*. (Souza, J.R.; Paleikat, J.; Costa, J.C.; trads.). 5.ed. São Paulo: Nova Cultural.
- Proust, M. (2003). *No caminho de Swan*. (Py, F.; trad.). São Paulo: Folha de São Paulo.
- Revel, J. (2005). *Michel Foucault: conceitos essenciais*. São Carlos: Claraluz.
- Ribeiro, R.J. (1985). O discurso diferente. In: Ribeiro, R.J. (org.). *Recordar Foucault*. São Paulo: Brasiliense.
- Rodrigues, S.M. (2003, junho). A relação entre o corpo e o poder em Michel Foucault. *Psicologia em Revista*, Belo Horizonte, v. 9, n. 13, p. 109-124.
- Sartre, J.P. (1966). Jean-Paul Sartre Répond. In : *L'Arc*, n. 30, Sartre Aujourd'hui, Okt 66, pp. 87-96.. Recuperado em 20 de Setembro de 2013, de http://www.pileface.com/sollers/IMG/pdf/Sartre_repond_in.
- Silveira, F.A.; Furlan, R. (2003). Corpo e alma em Foucault: postulados para uma metodologia da Psicologia. *Psicologia*, USP, 14(3), p. 171-194. Recuperado em 30 de junho de 2013, de http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65642003000300012&lng=en&tlng=pt. 10.1590/S0103-65642003000300012.
- Silveira, R.A. (2005b). *Michel Foucault, poder e análise das organizações*. Rio de Janeiro: Editora FGV.

- Sousa, N.C., Meneses, A.B.N.T. (2010, junho). O poder disciplinar: uma leitura em vigiar e punir. In: *Saberes*. v. 1, n.4. Natal-RN. Recuperado em 30 de outubro de 2013, de <http://www.cchla.ufrn.br/saberes/Numero4>.
- Storandt, M. (2001). Apresentação. In: *American Psychological Association*, Manual de publicação da American Psychological Association. 4 ed., pp. v-vii. Porto Alegre: Artmed.
- Torre, E.; Amarante, P. (n.d.) Michel Foucault e a “história da loucura”: 50 anos transformando a história da psiquiatria. In: *Cadernos Brasileiros de Saúde Mental*, ISSN 1984-2147, Florianópolis, V. 3, n. 6, p. 41
- Tvardovskas, L.S. (2010). Modos de viver artista: Ana Miguel, Rosana Paulino e Cristina Salgado In: Rago, M. (org.). *Revista Aulas*. Dossiê Estéticas da Existência. Campinas, n. 7. ISSN 1981-1225.
- Universidade de São Paulo. (2005). *Orientação editorial e normas para publicação..* Psicologia USP, 16(1/2), 299-309.
- Vandewalle, B. (n.d.) L'école et les enfants anormaux. L'analyse de Michel Foucault. *IUFM de La Réunion*. Recherche. n. 19. Recuperado em 30 de outubro de 2013, de <http://www.reunion.iufm.fr/Recherche/Expressions/19/Vandewalle.pdf>
- Von Zuben, M.C. (2010). *Entre a história e a liberdade: a ontologia do presente em Michel Foucault*. Tese de doutorado em Filosofia. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas: Universidade Estadual de Campinas.
- Vasconcellos, J. (2007) Foucault, pensador do presente. In: Queiroz, A.; Cruz, N.V. *Foucault hoje?* Rio de Janeiro: 7 Letras.
- Werle, Marco Aurélio. (2003). A angústia, o nada e a morte em Heidegger. *Trans/Form/Ação*, 26(1), 97-113. Recuperado em 16 de junho de 2015, de http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732003000100004&lng=en&tlng=pt. 10.1590/S0101-31732003000100004.