

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

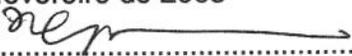
TESE DE DOUTORADO

Da sujeição às experiências de construção de si na função-educador:  
Uma leitura foucaultiana

Autor: Alexandre Filordi de Carvalho  
Orientador: Profa. Dra. Regina Maria de Souza

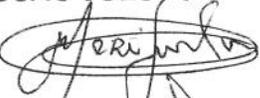
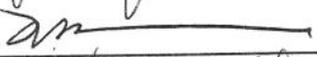
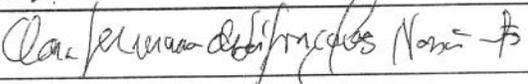
Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida  
por Alexandre Filordi de Carvalho e aprovada pela Comissão  
Julgadora.

Data: 26 de fevereiro de 2008

Assinatura:  .....

Orientador

COMISSÃO JULGADORA:

2008

BIBLIOTECA CENTRAL  
CÉSAR LATTES  
DESENVOLVIMENTO DE  
COLEÇÃO  
UNICAMP

UNIDADE BC  
Nº CHAMADA: C253d  
T/UNICAMP  
V. \_\_\_\_\_ EX. \_\_\_\_\_  
TOMBO BCCL 77284  
PROC 16-129.08  
C \_\_\_\_\_ D X  
PREÇO 11,00  
DATA 20-06-08  
BIB ID 438472

© by Alexandre Filordi de Carvalho, 2008.

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca  
da Faculdade de Educação/UNICAMP

C253d Carvalho, Alexandre Filordi de.

~~M18d~~ Da sujeição às experiências de constituição de si na função - educador:  
aproximações foucaultianas / Alexandre Filordi de Carvalho. – Campinas, SP:  
[s.n.], 2008.

Orientador: Regina Maria de Souza.

Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de  
Educação.

1. Sujeito (Educação). 2. Subjetividade. 3. Educadores. 4. Relações de  
poder. 5. Educação I. Souza, Regina Maria de. II. Universidade Estadual de  
Campinas. Faculdade de Educação. III. Título.

08-087/BFE

Titulo em inglês : From subjection to the experiences of self-constitution in the educator-function : Foucault's  
approaches

Keywords: Subject (Education); Subjectivities; Educators; Relations of power; Education

Área de concentração : Psicologia Educacional

Titulação : Doutor em Educação

Banca examinadora : Profa. Dra. Regina Maria de Souza (Orientadora)  
Prof. Dr. Silvio Donizetti de Oliveira Gallo  
Profa. Dra. Clara Germana de Sá Gonçalves Nascimento.  
Prof. Dr. Márcio Aparecido Marigueta  
Prof. Dr. Márcio Danelon

Data da defesa: 26/02/2008

Programa de Pós-Graduação: Educação

e-mail [afilordi@hotmail.com](mailto:afilordi@hotmail.com)

## AGRADECIMENTOS

À Mariana Barbosa Correa Filordi de Carvalho, por partilhar sua energia comigo neste árduo empreendimento.

Ao Tarciso, Marli, Daniella, Samuel, Camila e Enrico – família como *événement*.

À Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Regina Maria de Souza que me acolheu como orientando, apesar de todas as minhas complicações: pela impecável orientação, presença intelectual, incentivo, dedicação, lucidez e amizade.

À Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Clara Germana, incentivadora primeira dos meus passos em direção ao universo da pesquisa.

Ao Prof. Dr. Silvio Gallo. Por seu intermédio, pela primeira vez – ainda na graduação – tomei conhecimento do pensamento de Michel Foucault.

Aos companheiros de *travessia* no DiS: Lilian Nascimento, Teresa Arruda de Campos, Vanessa Martins, Francisca Paula, Adriana Mariguela e Ricardo Castro, pela acolhida, partilha de seus conhecimentos, sugestões e presença intelectual no desenvolvimento da pesquisa.

200812386

*[...] E tudo é sempre agora. As palavras se distendem,  
Estalam e muita vez se quebram, sob a carga,  
Sob a tensão, tropeçam, escorregam, perecem,  
Apodrecem com a imprecisão, não querem  
manter-se no lugar,  
Não querem ficar quietas. Vozes estridentes,  
Irritadas, zombeteiras, ou apenas tagarelas,  
Sem cessar as acuam. [...]*

**T. S. Eliot**

## RESUMO

O propósito central da pesquisa consiste em investigar a problematização das abordagens voltadas para as experiências de subjetividades na trajetória genealógica do pensamento de Michel Foucault. A hipótese é a de que o sujeito pode mudar de estatuto à medida que seus campos de experiências singulares nos acontecimentos históricos que ele é capaz de produzir e nos quais está envolvido se transformam: da sujeição às experiências de constituição de si. Com isto, problematizar-se-á quais são os canais possíveis para ir além das forças normativas, disciplinares, reprodutivas e de dominação que perpassam as experiências de formação humana. A possibilidade de reposicionamento dos sujeitos nestas experiências está ligada com o questionamento de determinadas posições históricas dos sujeitos envolvidos na educação. Deste modo, procurar-se-á desenvolver a noção de função-educador como indicador reversível da dinâmica operatória em que dois ou mais sujeitos se põem em relação, cujo enfoque de formação prepondera. A função-educador tentará problematizar certas perspectivas que podem ser tomadas como canais de criação e produção de experiências dessujeitantes, a partir do campo da educação. Para tanto, serão analisados o papel dos jogos de verdade presentes nas experiências históricas de constituição dos sujeitos; os processos e campos de subjetividades implicados em certas relações de forças cujos domínios de saber-poder, ao serem questionados, liberam alguns canais para que os sujeitos, envolvidos nas experiências educativas, passem a constituir relações consigo mesmos, ou seja, outras subjetividades. A perspectiva de uma relação educativa *parrhysiasta*, de um posicionamento como intelectual específico, infame e crítico por parte do educador serão preponderantes neste contexto.

## PALAVRAS-CHAVE

Sujeitos, subjetividades, função-educador, educação, relações de forças

## ABSTRACT

The main goal of this research is to investigate the way the approaches to the experiences of subjectivity become issues themselves in the genealogical trajectory of Michel Foucault's thinking. The hypothesis is that the subject can change his condition as the fields of his particular experiences in the historical events he can produce and in which he is involved themselves change: from subjection to the experiences of self-constitution. Thus issues will be made of the matter of which are the feasible channels to go beyond the normative, disciplinary, reproductive, and domination-oriented power that pervade the experiences of human formation. The possibility for subjects to change their position through such experiences is connected with the questioning of certain historical positions of the subjects involved in education. In that way an attempt will be made to develop the idea of the role of educator as a reversible indicator of the working dynamics in which two or more subjects are confronted and whose formation approach preponderates. The educator-function will make issues of certain perspectives which can be taken as channels for creation and the production of desubjectizing experiences starting from the field of education. To that end an analysis will be conducted of the part played by the truth games present in the historical experiences of subject building; the processes and fields of subjectivity implied in some relations of power whose knowledge-power domains, when questioned, open channels for the subjects who are involved in educational experiences to start building relations with themselves, that is, new subjectivities. The perspective of a *parrhysiastic* educational relation, or a position taking as a specific, infamous, and critical intellectual on the part of the educator will be decisive in this context.

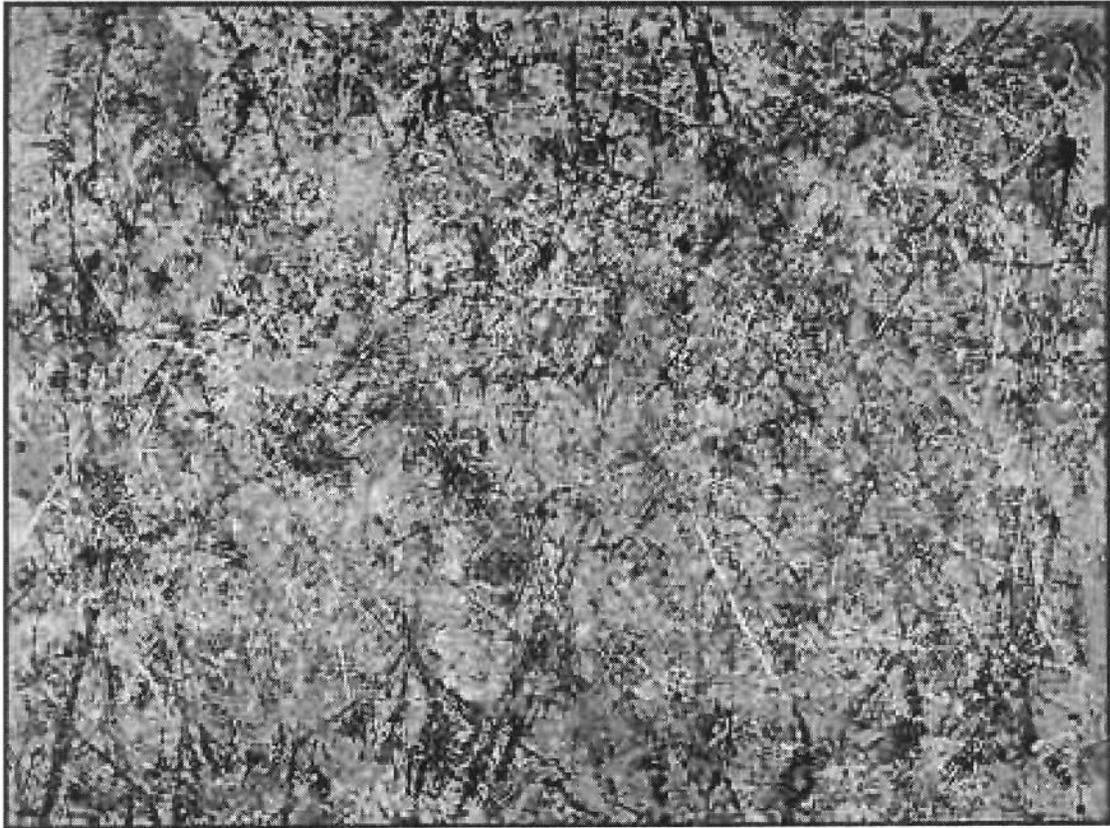
## KEYWORDS

Subjects, subjectivities, educator-function, education, relations of power

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	01
<b>1 A GENEALOGIA E AS EXPERIÊNCIAS HISTÓRICAS DA CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO</b>	07
1.1 Primeiras considerações de travessia	40
<b>2 PROCESSOS E CAMPOS DE SUBJETIVIDADES NAS RELAÇÕES DE FORÇAS</b>	45
2.1 A individuação de forças e seus compostos estratégicos no entendimento das subjetividades: o jogo nominalista de Foucault	46
2.2 Subjetividades como campos de experiências nas relações de forças	56
2.3 Da governamentalidade: uso, aplicação e mutação das forças	70
2.4 Segundas considerações de travessia	111
<b>3 OS PROCESSOS DE DESSUJEIÇÃO NA CONSTITUIÇÃO DE SUBJETIVIDADES ATIVAS: (RE)PENSAR A FUNÇÃO-EDUCADOR</b>	119
3.1 Pistas acerca de uma genealogia das experiências voltadas para a formação de sujeitos históricos	120
3.2 A função-educador: um ensaio aberto nos domínios de formação de subjetividades	133
3.2.1 A função-autor como intercessor da função-educador	133
3.2.2 A função-educador e alguns possíveis operadores de experiências de modificação nos domínios de formação de subjetividades	143
3.3 A função-educador e as problematizações acerca da constituição de subjetividades ativas: em busca de experiências dessujeitantes	162
3.4 Terceiras considerações de travessia	182
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS: PARA OUTRAS TRAVESSIAS</b>	189





## INTRODUÇÃO

*Foi ali também que eu recolhi do caminho a palavra “além-do-homem”, e que o homem é algo que tem de ser superado:*

*— que o homem é uma ponte e não um fim: proclamando-se venturoso, seja de seu meio-dia ou de seu anoitecer, como caminho para novas auroras.*

**F. W. Nietzsche**

*Névoa lavanda, Número 1.* Este é o título da tela de Jackson Pollock. Um labirinto infinito, na expressão de Parker Tyler, que representa uma “estrutura complexa de numerosos labirintos, uns por cima dos outros, cruzando-se, cada um consistindo exclusivamente em becos sem saída” (apud HESS, 2005, p.54). Diante da tela, o expectador se sente desafiado por um constante deslocamento: não há início e fim, como não há também um *meio*; não há um roteiro por onde o olhar possa se guiar, fiado num cenário que o pudesse dar certeza de um lugar. Não há preponderância de cor, forma, nitidez ou expressão – tudo se entrecruza, mistura-se, forma-se e desvanece-se; tudo convida a uma singularização do olhar. A técnica peculiar de Pollock, o *drip-paintings*, gotas aspergidas sobre a tela, testemunha uma originalidade que não quer se corromper por nenhum formalismo repetitivo. Se o expectador olhar a tela infinitamente, mesmo assim, ela não será a mesma e ele o mesmo: as linhas se deslocam, dançam freneticamente em outras direções, tecem uma nova realidade à medida que a percepção também se transforma. Tudo que é dito é dito sem explicação; tudo que é explicado o é sem ser dito.

Tomar o pensamento de Michel Foucault por objeto de análise, pesquisa e produção é como estar diante dessa tela de Pollock. Os desvios são tantos, as linhas tão múltiplas, os espaços explorados encontram-se em todas as dispersões, as possibilidades de entendimento e entrada são tantas, as singularizações de cada movimento tão presentes em outras: uma *névoa lavanda*. Neste registro, esta pesquisa tem a pretensão de apenas seguir uma das infinitas linhas possíveis configuradas na trajetória deste pensador que, como disse Gérard Lebrun, tornou-se um nosso “contemporâneo fundamental” (1983, p.74). Para tanto,

é preciso lembrar que “não é possível uma leitura de Foucault, mas muitas” (BOURDIN, 2006, p.28), tanto pelo caráter de seu “pensamento transversal” (*Ibid.*), de seus campos predominado por uma constante “problematização aberta” (GALLO, 2006), como pelas intersecções temáticas que, de uma forma ou de outra, pulsam ao longo de suas temáticas: verdade (GROS, 2001), sujeito (GALLO, 2006a), modos do ser em diferentes dobraduras (DELEUZE, 1986), para citar alguns exemplos apenas.

Sendo assim, o propósito central deste trabalho consiste em investigar como a problematização do sujeito, configurada no pensamento de Michel Foucault, é fundamental para delinear ao educador contemporâneo um novo campo conceitual como ferramenta e, assim, oferecer-lhe condições para um reposicionamento e experimentação de sua própria constituição de vida enquanto subjetividade em construção e função-educador. É preciso notar bem que o esforço nesta direção é de um trabalho notadamente conceitual e de problematização. Significa que não buscarei respostas acabadas nem soluções para os dilemas atuais da educação, do educador, das temáticas políticas, seja lá o que for, pois além do risco de “levar a voz de Foucault à Educação”, como salienta Sílvia Gallo, também há o perigo de tomar a sua obra como “tom novidadeiro”, à guisa de se querer “enunciar novas certezas pedagógicas, novas verdades a colonizar o pensamento” (2006a, p. 255). Então, a perspectiva na qual me coloco é a de que o pensamento de Foucault pode ser um importante mediador a ser utilizado não como solução, mas como “chaves a serem utilizadas para ir mais longe” (BOURDIN, 2006, p.29). Por conseguinte, a forma conceitual a ser desenvolvida deve sempre vitalizar pontos de “estratégias abertas”, como diria Foucault (1998a, p.11), para se pensar diferentemente a própria educação. Assim, “o conceito existe mas como uma instância prática permitindo a troca de pontos de vistas, o discurso. As idéias são meios para se fazer circular projetos e visões de mundo em potência” (ONFRAY, 1993, p.48), e não reduzir a uma realidade, perspectiva, caminho ou fórmula. Não estou em busca de novos totens para a educação.

A hipótese aqui empalmada é a de que o sujeito, no registro foucaultiano, pode mudar de estatuto ao mesmo tempo em que seus campos de experiências históricas se transformam: da sujeição às experiências de constituição de si. Deste modo, as ofertas universais e normativas, há muito difundidas pelos fundamentos do pensamento ocidental, não são mais suficientes para assegurar ações e práticas que concebam e respeitem a

subjetividade e finitude de cada sujeito<sup>1</sup>. Com isto, penso que esta temática foucaultiana pode contribuir para o que Veiga-Neto designou de “permanente reativação da crítica” (2006, p.17), a fim de fazer emergir novas possibilidades de compreender não apenas este importante elemento conceitual presente na educação, que é o sujeito, como também permitir que o olhar do educador seja confrontado com um pensamento que o desloque de suas representações circulares, de seus “hábitos do direito adquirido” (DARDWICK, 2002 apud ALVES, 2007, p.28), das imagens que congelam a sua criatividade e das experiências que perpetuam as mesmas práticas. Enfim, que a sua função-educador seja aparelhada por uma nova série de ferramentas cujos conceitos devem ajudá-lo na sua constituição vinda-a-ser.

O problema que se coloca a partir disso, é importante frisar, toca profundamente o modo pelo qual a educação lida com conceitos que podem dar à temática do sujeito alguns limites de seu alcance e algumas chaves para a sua transformação. Sendo assim, será preciso investigar como Foucault concebeu, articulou e criticou a relação do sujeito com a verdade, o poder e seus campos derivativos, as relações normativas, os processos históricos de sujeição, notadamente os de condução, e, é claro, os de dessujeição.

Para tanto, serão os registros de Foucault compreendidos, sobretudo, nos anos de 1970 a 1984 a chave para o desenvolvimento do trabalho. Destacariam, neste período, os cursos ministrados no *Collège de France* publicados (1974-1982), *Vigiar e Punir*, a *História da sexualidade I — a vontade de saber*, *História da Sexualidade II — o uso dos prazeres*, a *História da Sexualidade III — o cuidado de si*, e alguns textos elencados nos *Dits et Écrits*. A partir deles, pretendo deslindar a trama conceitual que aporta o fundo do propósito central: como é possível ao sujeito trabalhar a sua constituição para além das relações de forças que o constroem a ser, pensar e fazer? Quais espaços possíveis que

---

<sup>1</sup> Não me proponho a fazer uma discussão do ponto de vista da história da filosofia desta questão. Aqui, apenas indico uma problemática que, direta ou indiretamente, afeta a educação quando, por exemplo, toma-se o sujeito como um conceito universal capaz de fundamentar uma prática pedagógica também universal. Nesta perspectiva, nenhuma substância subjaz ao sujeito como indicador do que ele é, herança cartesiana do século XVII com a *res cogitans*. O que assinalo, como aponta Descombes (2004), é que em Foucault encontraremos uma crítica do sujeito já constituído, dado ou pressuposto transcendentemente. De igual modo, também quero indicar que não se pode pensar a educação pelo viés de uma estrutura de saber que se pretenda universal, ou que ajuíze ou fundamente um tipo de sujeito em um único saber. Um excelente exemplo nesta dimensão encontrei em Silvio Gallo: “a Filosofia da Educação precisa ser um questionar-se sobre as certezas prontas do universo educacional. Para além de ser um dos pilares, um dos fundamentos da Educação, a Filosofia precisa ser para a Educação justamente aquilo que lhe tira o fundamento, aquilo que lhe tira o chão, fazendo com que o pensamento uma vez mais emirja” (2006, p.254).

podem ser construídos nas experiências de subjetividades que rompem com a continuidade do ser e estar nos campos e experiências históricas, notadamente nos campos das experiências educativas? O que estará envolvido em todo este processo e quais serão as suas conseqüências?

Dado o estatuto central que a temática possui na trajetória de Michel Foucault e como se configura em seu pensamento, entendo que é de fundamental relevância articular as questões conceituais a serem urdidas na pesquisa com a capacidade crítica que a obra emerge. O intuito é tocar a problematização atual do estatuto do educador, já que pressuponho que ele é um determinado tipo de sujeito, em uma função-sujeito, mas também um sujeito detentor de uma ontologia aberta: sujeito em vir-a-ser; sujeito que afronta o próprio sujeito. A partir daí, no mesmo instante em que é possível abrir uma nova concepção e entendimento para este foco, abrir-se-á, também, um novo campo para a crítica daquilo que tem sido os elementos das verdades estabelecidas pelos mecanismos de saberes atuais, que buscam articular o sujeito no campo das experiências de finitude da existência. Então, será forçoso construir uma análise mais rigorosa para a ampliação das problematizações de cada estilo de vida, de cada processo de subjetivação, destacados nas estratégias encontradas em Michel Foucault.

Para tanto, articularei o presente trabalho em três capítulos. No primeiro, denominado de *A genealogia e as experiências históricas da constituição do sujeito*, analisarei a posição e o desenvolvimento que a genealogia ocupa no pensamento de Foucault como um operador de questionamento radical da verdade e dos valores advindos da interpretação histórica acerca do sujeito. Em causa, estarão a própria forma que objeto e sujeito são postos em questão pela história crítica do pensamento. Jogos de verdade, o corpo e história efetiva representam pontos centrais que abarcam a relação existente entre genealogia e construção subjetiva.

A especificidade e originalidade das questões suscitadas pela genealogia trabalham em função de desenvolver e apresentar a história dos *Processos de subjetividades*. Assim, o segundo capítulo, denominado de *Processos e campos de subjetividades nas relações forças*, destacará os movimentos presentes no pensamento de Foucault que problematizam, cada um a seu modo, porém, de maneira perpassada, a temática da constituição do sujeito ocidental nas vias das experiências de sujeição. Em questão, as variantes históricas que

exerceram papel crucial como relações de forças constituintes de sujeitos celulares — indivíduos — e sujeitos orgânicos — população ou grupos. Enfim, sujeitos que se relacionam sob um jogo constante de forças.

Mas a história ao revelar este complexo processo está fadada às suas forças e pressões ou pode caminhar no sentido de uma libertação dos domínios? E mais, como o educador pode se colocar como uma ferramenta para si e para outrem de libertação dos domínios sujeitantes? Como aquilatar a função-educador nesta direção? Questões que se referem à constituição e análise da função-educador enquanto *intercessor* na produção de novas experiências subjetivantes. Não se trata de ensinar um sujeito uma função nem indicar como ele aprende ou pode ser educador. Conto mostrar o quanto a função-educador é reversível do ponto de vista da dinâmica operatória em que dois ou mais sujeitos se põem em relação: todos nós ocupamos essas posições, embora na escola tenha um valor singular, já que o enfoque formativo voltado para os sujeitos prepondera. Com isto, será preciso abordar o seu aspecto móvel ou mutante, intercambiável em sua dinâmica processual, já que a função-educador é pontual porque incide sobre e por meio de acontecimentos, portanto, circunscrita a um momento local e irrepitível em natureza e efeito. Assim, levarei em consideração a ordem da imprevisibilidade presente nela, em termos de efeitos para se escapar ao pragmatismo tecnicista e as relações de sujeições que, de um modo ou de outro, tocam as experiências voltadas para a formação humana.

Tendo isto em mãos, a função-educador tentará problematizar certas perspectivas que podem ser tomadas como canais de produção de experiências dessujeitantes a partir do campo da educação. Para tanto, levarei em consideração as posições abertas de criação e ação possíveis a todo sujeito que ocupa a função-educador com relação aos outros sujeitos com os quais ela interage, como os que estão na função-educando. Ao redor disto, serão pertinentes a problemática do franco-falar — o educador *parrhysiasta* — do educador enquanto intelectual específico e do educador infame. Por fim, visando discutir algumas estratégias de constituição de um sujeito de ação nas experiências educativas, serão abordadas as atitudes-limite e experimentais como tensão e força para a escultura de outras subjetividades e práticas, isto é, para instigar à constituição de modos de ser múltiplos cuja estética seja inerente aos diferentes sujeitos envolvidos nas práticas formativas. Assim será

composto o terceiro e último capítulo denominado de *Os processos de dessujeição na constituição de subjetividades ativas: (re)pensar a função-educador*.

Quanto à articulação com a temática educação, a opção foi a de assinalar alguns campos e vertentes no final de cada capítulo, por três razões. Primeiro, como a “Educação não foi uma das áreas às quais Foucault tenha dedicado seu tempo e seu pensamento, a não ser de forma muito marginal” (GALLO, 2006, p.253), seria impreciso tentar encaixar ao longo de um desenvolvimento conceitual rigoroso cunhas temáticas apenas para justificar uma aproximação de campo: Foucault e a Educação. Segundo, a intenção fundamental é escrutinar os conceitos naquele sentido de provocar outro ponto de vista, como já indicamos com Onfray, que seja o apropriado pelo leitor e não o da indicação que, porventura, a pesquisa pudesse fazer. Finalmente, colocando a interlocução no final de cada capítulo, como penso, não se fecha de antemão as margens de discussão e debate: cada pequena conclusão tem a pretensão de ser uma mera abertura, apenas uma dentre tantas. As denominei de: *primeiras, segundas e terceiras consider(ações) de travessia*, já que são três os capítulos a compor este trabalho. Com isto, creio que a pesquisa possa servir como um tipo de forja para aquilo que Foucault designou de “diagnóstico radical” à educação. Ainda que seja por intermédio de fios intermináveis, intercambiáveis e dinâmicos, como nos pingos de Jackson Pollock, que conduzem sempre para outro lugar.

\*\*\*

## 1. A genealogia e as experiências históricas da constituição do sujeito.

*Pensar é experimentar, é problematizar. O saber, o poder e o si são a tríplice Raiz de uma problematização do pensamento.*

Gilles Deleuze

Neste capítulo, conto mostrar como a genealogia pode ser uma ferramenta metodológica útil e precisa para fazer emergir uma série de perspectivas distintas ao pensamento referente aos processos históricos denominados por Foucault de saberes sujeitados. A genealogia, neste sentido, será entendida como uma tática que faz deslocar o destino da verdade para o entendimento do sujeito no Ocidente. Importante dizer, que neste âmbito, verdade correlacionar-se-á com jogos de verdade, no sentido de que há uma gama de interações prático-discursivas que dinamizam as vertentes da verdade em sua constante emersão.

Empalmada essencialmente como uma tarefa crítica, cuja relação com a arqueologia não é descartada, contarei mais em trabalhar a especificidade genealógica que uma possível relação com a arqueologia, embora em alguns momentos isto ocorra. Para tanto, estarei focalizando na interpretação e abordagem que Foucault recepciona, problematiza e desenvolve das questões nietzschianas acerca da *Ursprung* como origem, *Herkunft* como proveniência e *Entstehung* para emergência. O objetivo é mostrar que a problemática do sujeito é notadamente de emergência histórica cuja centralidade é o acontecimento (*événement*) desde a sua região microscópica, entendido como toda irrupção de uma singularidade, não importando se discursiva ou não. Com isto, penso que a genealogia pode ser uma tática fundamental para o reposicionamento dos sujeitos em todos os acontecimentos históricos e, o que é mais importante, para a produção de novos acontecimentos, o que deve ser levado às últimas conseqüências no instante em que tentarei correlacionar os instrumentos conceituais aqui desenvolvidos com a educação.

\*\*\*

De modo muito geral, com os empreendimentos históricos arqueológicos, Foucault buscou criar condições de análises para indagar os lugares e posições a partir de onde falamos e emergem certas continuidades do pensamento. Quer dizer, colocou em causa as maneiras pelas quais a história codificou e organizou, sob a marca geral das Ciências Humanas, as manifestações maciças e homogêneas do espírito ou, como menciona Foucault em *A Arqueologia do Saber* (2002, p.09), dos problemas do pensamento. Desde então, a arqueologia provocou uma inevitável ruptura na forma da descrição histórica, pois instaurou, por meio da análise da emersão do enunciado, a impossibilidade de fixar a própria história e o próprio pensamento. Em suma, para o que me interessa aqui, a “arqueologia representa uma máquina crítica, uma máquina que coloca em questão certas relações de poder, uma máquina que tem uma função libertadora” (FOUCAULT, 1974, p.1512). Mas nos libertar do quê? Justamente dos jogos de relações históricas desenhadas ao longo da história do Ocidente, responsáveis pela visibilidade das séries de experiências atinentes à constituição de certas subjetividades, das distribuições dos papéis e arranjos das cenas onde os sujeitos foram situados para saber e pensar, serem sabidos e pensados; onde os comportamentos individuais e coletivos foram meticulosamente urdidos, as expectativas políticas de subjetividade subsumidas a um controle predefinido de ações discursivas e não discursivas. A arqueologia, enquanto máquina crítica, tornou-se indispensável para se pensar as transformações nos cenários por onde orbitam as condições a efetivar o nosso modo de ser.

Pois bem. A genealogia verticalizará o aspecto crítico da arqueologia, retomando a problemática e levantando novas questões acerca da relação do objeto, sujeito e temporalidade na história. Contudo, cercando essas questões com o foco do valor encontrado na verdade e interpretação históricas, no intuito de forjar uma história efetiva. Foucault quer aprofundar e dilatar o alcance do projeto inicial, respaldado no procedimento arqueológico: “fazer uma história inteiramente diferente daquilo que os homens disseram” (2002, p.159). Para tanto, há um múltiplo acumulado de questões que não atuam de maneira linear, como se fosse possível encontrar apenas um fio condutor que amarraria todo empreendimento foucaultiano; muito menos de forma contínua, pressupondo graus idênticos rumo a uma evolução progressiva de uma tarefa qualquer; ou, sob outro prisma,

engendrando uma total ruptura interna cujos caminhos de ligação ficariam prejudicados por uma total novidade de atuação, negando o que até o momento foi pensado.

A genealogia, ao que parece, não surge como um novo sol abrupto a iluminar a história crítica do pensamento, pois é devedora de toda herança arqueológica que instaurou a descontinuidade na história, dando condições de visibilidade a uma série de práticas heterogêneas que, desde então, podem ser avalizadas de uma outra perspectiva<sup>2</sup>. Quer dizer, se a problemática da história é um dos eixos centrais por onde o campo do pensamento de Foucault circula, penso que este eixo permite uma rotação e um movimento pendular constantes, dispondo-se em transversalidades diferentes. Nada impede de designar essa dinâmica de transmutação arqueológica, isto é, a maneira distinta, múltipla, renovada e exigente de uma demanda crítica que continuará a colocar a história do que até o instante os homens disseram sob constante suspeição. Sendo assim, a genealogia incide como marca dinâmica desse movimento não para negar ou superar a demanda arqueológica, mas para intensificar os modos de extrair visibilidades das formações históricas e, por conseguinte, de nossa própria constituição. De fato, se as perguntas da genealogia podem ser novas, como assim podem ser seus olhos, isso se deve ao trabalho de desmoronamento que a arqueologia já fez à história contínua, compacta, progressiva, de força invisível, globalizante e unificadora. A genealogia, contudo, entendida na direção de um procedimento-método, leva às últimas conseqüências o tipo de pensamento que toma a história como o que nos separa de nós mesmos, “e o que devemos transpor e atravessar para nos pensarmos a nós mesmos” (DELEUZE, 1992, p.119)<sup>3</sup>.

O importante é partir da clareza proposta pelo próprio Michel Foucault ao situar o que ele mesmo designou de seu “projeto geral” sob os seguintes termos: “enquanto a arqueologia é o método próprio à análise da discursividade local, a genealogia é a tática que, a partir da discursividade local assim descrita, ativa os saberes libertos da sujeição que emergem desta discursividade”(1996, p.172). Deve-se notar que o movimento que ocorre

---

<sup>2</sup> Judith Revel soube colocar esta questão com grande clareza e aproximo-me desta intérprete, para quem, “antes de ser ‘genealógico’, o pensamento foucaultiano já é descontínuo; ou mais exatamente, é a pesquisa de um modelo de descontinuidade que tornará inevitável a assunção da dimensão genealógica” (2005, p.71).

<sup>3</sup> Neste sentido, Deleuze ainda afirmará que “a arqueologia, a genealogia, são igualmente uma geologia” (1992, p.120). Ao que me parece, vemos nisto a perspectiva de remontar à idéia de níveis que se entrecruzam, se interpõem e só podem ser analisados por recortes: amostragens. Penso ser isto um modo interessante de também conceber o que poderia ser chamado de múltiplo acumulado, quer dizer, o número de questões que vão se inter-relacionando no pensamento de Foucault.

do método para a tática não prescinde de um modo de experiência historicamente singular, ambos, é preciso ressaltar, atinentes à discursividade. Pouco importa, no caso, se se diz respeito às suas vertentes discursiva e/ou não-discursiva. A arqueologia descreve o *arquivo* que condensou as relações do discurso, quer dizer, a sua pontualidade que está manifestada em uma regra, norma, numa verdade, mas que também pode estar numa instituição, em um hospital, asilo, ou prisão. Mas se a arqueologia é método, como assumiu Foucault acima, é a partir dele que se coloca em ação a tática de ativar o que a descrição dá visibilidade com o intuito de se saber como ocorreu a emergência de determinada discursividade que agora pode ser materializada pela própria descrição. Então, arqueologia e genealogia operam em conjunto como investigação histórico-crítica do pensamento, abrangendo, para utilizarmos uma expressão já situada na *História da Loucura*, “o interior e o exterior” por onde a história procura interrogar o fato e as condições da aparição manifesta de toda discursividade. A rigor, contudo, isto não significaria negar a genealogia enquanto método. Ela é um método associado, como argumentou Foucault, a um tipo de procedimento que de tanto alargar o horizonte valorativo que há na história, implode a possibilidade de qualquer tipo de neutralidade que um método pressupõe. Não é à toa que Foucault, inaugurando uma acepção própria, portanto, apela para o peso do termo tática, que esclarecerá a peculiaridade metodológica da genealogia<sup>4</sup>.

Sob esse horizonte, a tática local, por assim dizer, funciona como lente de aumento para o trabalho histórico que inaugurou a sua descontinuidade e do que se pode pensar à sua guisa. Contra as raízes calcinadas do sentido, o foco desta lente consegue enxergar desde a menor capilaridade histórica, o que ocultava ao pensamento a sua efetiva história, não pelo fato de ser ideologia, inversão para o pensamento da verdade a ser purificada, muito menos por criar mentiras pelas quais os homens pudessem tomar como verdade, porém, a genealogia como tática local faz ver que a história é verdade, que o que ela diz e faz são as suas práticas mesmas, não, contudo, sem indicar que “toda verdade tem como função recobrir” (FOUCAULT, 1997, p.24). Por este viés, a especificidade da obra de Foucault dissolve todo maciço histórico, sob o efeito da dissipação, ou da raridade que compõe o

---

<sup>4</sup> Seria nesta direção que eu interpretaria a afirmação de Deleuze ao sustentar que em Foucault “a história faz parte de seu método” (1992, p.118). É óbvio que está também em jogo um tipo de especificidade de trabalho devedor das abordagens arqueológicas. Ainda a este propósito, coloco neste mesmo horizonte a recepção dos termos de Judith Revel para quem “o método genealógico é na realidade uma tentativa de dessujeitar os saberes históricos, isto é, torná-los capazes de oposição e luta contra a ‘ordem do discurso’ que é também uma ordem do saber” (2005, p.76).

grão deste maciço, com o intuito de pontuar ainda mais a tarefa crítica. Assim, a genealogia tratará de colocar em xeque o valor de todas as relações e práticas históricas cujos contornos se forjaram pela película da verdade histórica que deve ser vista sob outro foco; pela lente de aproximação da genealogia.

Sendo assim, Foucault assinala de maneira clara a região de prospecção em que a tática genealógica se colocará:

a história crítica do pensamento não é nem uma história das aquisições nem uma história das ocultações da verdade; é a história da emergência dos jogos de verdade: é a história das veridicções (*véridictions*), entendidas como as formas segundo as quais se articulam sobre um domínio de coisas, dos discursos suscetíveis de serem ditos verdadeiros ou falsos: quais foram as condições desta emergência, o preço com o qual, de todo modo, ela [a emergência] pagou, seus efeitos sobre o real e a maneira pela qual, ligando um certo tipo de objeto à certas modalidades do sujeito, ela constituiu, para um tempo, uma superfície e indivíduos dados, o *a priori* histórico de uma experiência possível (1994b, p.632).

É significativo, aqui, o fato de toda experiência possível ter a sua visibilidade por intermédio de um campo emergencial. Ao se colocar como perspectiva de ação da história crítica do pensamento, a genealogia continua a desferir golpes sobre o reino das verdades que entronizavam um conjunto de práticas históricas — exterioridades — a partir de uma plenitude espaço-temporal cuja gênese linear era inerente ao próprio campo da verdade. Mas se as condições de emergência de toda exterioridade se condicionam à própria possibilidade de seu surgimento, o que lhe é latente, poderia afirmar que a genealogia aceita a descontinuidade, quer dizer, põe-se a perseguir o fio das transformações históricas.

Então, quando Foucault diz que “a genealogia é cinza; ela é meticulosamente e pacientemente documentada” (1996, p.15), está assinalando para as transformações históricas que não podem ser compreendidas distantes de tudo o que o *arquivo* histórico abarca. O *cinza* da genealogia<sup>5</sup> também nos lembra a cor cinzenta do arquivo que o método arqueológico tentou descrever evidenciando as maneiras pelas quais os enunciados históricos apareciam, eram conservados, estabelecidos, assumindo este ou aquele papel num jogo intermitente de valores, investindo sobre práticas ou condutas, princípios que

<sup>5</sup> A expressão utilizada por Foucault pertence, originalmente, a Nietzsche. No prólogo de *Genealogia da Moral*, o filósofo alemão argumenta no fragmento 7: “Pois é óbvio que uma outra cor deve ser mais importante para um genealogista da moral: o *cinza*, isto é, a coisa documentada, o efetivamente constatável, o realmente havido, numa palavra, a longa, quase indecifrável escrita hieroglífica do passado moral humano!” (2001, p.13).

deveriam circular ou ser afastados, esquecidos, destruídos ou reativados. Posto dessa forma, suponho que o arquivo não se encerra na arqueologia; ele é amplificado pela lente genealógica dotada de um questionamento próprio que sabe que as palavras não guardam seu sentido, os desejos a sua direção, nem as idéias uma lógica perfeita. Daí o gosto de Foucault pelos fatos negligenciados, pelos objetos históricos que não resguardam nenhum tipo de evidência meritocrática: loucos, monstros, anormais, prisioneiros, homens e mulheres vexados; de perto, os acontecimentos, fatos e coisas invisíveis, o que foi deixado à beira do caminho, ganham um outro valor, mas também fazem revelar o que não se via.

Concernente a tal perspectiva, e de modo mais preciso, a genealogia põe em ação um procedimento, já que é uma tática também a operar sobre o arquivo, permitindo à ação do pensamento uma postura que irradiará na história, produzindo o que se poderia chamar, para utilizar uma expressão do filósofo, “insurreição dos saberes dominados” (1996, p.170). Esta insurreição é ação histórica disjuntiva que ganha força para se antepor não somente à gênese linear dos fatos históricos, mas também para se antepor a toda finalidade monótona cuja curvatura histórica ansiava fechar sobre si mesma debaixo de uma contínua evolução. Em busca da singularidade dos acontecimentos, a genealogia opera para reencontrar as diferentes cenas onde o que se deu como saber histórico se encontra limitado, melhor dizer, dominado.

O saber histórico dominado é o princípio ativo do valor de verdade que a história fez emergir. Aliás, é o fato histórico tomado por verídico, quer dizer, como experiência fundamental que se desenvolveu no tempo e no espaço de um saber complexo em que passam a ser dominados uma vez que “os conteúdos históricos que foram sepultados, mascarados em coerências funcionais ou em sistematizações formais” (*Ibid.*) passaram a ligar a história a uma determinada situação de origem. Mas ao buscar nos conteúdos históricos o que pode permitir enxergar uma clivagem dos confrontos históricos, das lutas, das diferenças; o que, como não é mais possível ignorar, experimentou e “conheceu o mundo das invasões, lutas, rapinas, disfarces, astúcias” (FOUCAULT, 1996, p.15); o que foi tomado por indigno e tido como não possuidor de uma história, doravante, a genealogia passa a abordar como realidade histórica suscetível de transformação e capaz de provocar transformação. Portanto, tudo se torna conteúdo histórico. E desta maneira, ela arma a sua tática para que o pensamento faça a sua prospecção nos saberes dominados, entendidos,

neste nível, como Foucault argumenta, por “blocos de saber histórico que estavam presentes e mascarados no interior dos conjuntos funcionais e sistemáticos e que a crítica pode fazer reaparecer” (1996, p.170). Ora, o que Foucault designa de conjuntos funcionais ou sistemáticos são justamente o que a partir dos enunciados discursivos e não discursivos se situou como verdadeiro. A verdade colocada no discurso e na prática do sistema penal não vai ao encontro da correção; todavia, pela lente genealógica, por exemplo, vê-se ali a instituição das práticas de punição, de cerceamento de liberdade, de contenção de um exército de reserva, enfim, de tudo, menos de intenção correcional. A genealogia revira as verdades cujas organizações funcionais ou sistemáticas tiveram e têm por objetivo mascarar<sup>6</sup>.

Mas há ainda outro nível na forma desse saber dominado. Se de um lado, o saber dominado se apresenta pelo viés de conteúdos históricos que tratam a verdade como o efeito de uma máscara, de outro, e em certo sentido diferente, o saber dominado também será tomado como “uma série de saberes que tinham sido desqualificados como não competentes ou insuficientemente elaborados: saberes ingênuos, hierarquicamente inferiores, saberes abaixo do nível requerido de conhecimento ou de cientificidade” (FOUCAULT, 1996, p.170). A partir disto, estou concebendo que a herança do trabalho pontual exercido pela arqueologia não estará ausente na perspectiva genealógica, de sorte que a força mais evidente da história crítica do pensamento dar-se-á pelo rigor que a lente da genealogia, lentamente ou com a persistência demorada a ela inerente, incidirá sobre o foco histórico. Tanto é assim que, como atesta Foucault,

foi o reaparecimento destes saberes que estão embaixo — saberes não qualificados, e mesmos desqualificados, do psiquiatrizado, do doente, do enfermeiro, do médico paralelo e marginal em relação ao saber médico, do delinqüente, etc., que chamarei de saber das pessoas e que não é de forma alguma um saber comum, um bom senso mas, ao contrário, um saber particular, regional, local, um saber diferencial incapaz de

---

<sup>6</sup>É de boa monta explicitar o seguinte aspecto: mais adiante mostrarei que a “máscara”, de fato, será metáfora marcante acerca de determinada função tangente à genealogia. Contudo, especificamente no contexto em que o texto se encontra, aceno para o comentário de Gilles Deleuze quando indica que toda “interdição, exclusão, limites, liberdades, transgressões estão ligadas a uma prática discursiva determinada, relacionada com os meios não discursivos” (1986, p.251), o que me leva a pensar no trabalho de investigação relacionado aos acontecimentos, instituições e outras práticas que Foucault obstinadamente persegue para revelar as discursividades. Com isso, mantém-se em cena a importância de não restringir o conjunto de temáticas referente ao discurso no campo arqueológico. Destarte, a genealogia também acena para a importância desse saber. Tanto é que a genealogia irá justamente acentuar que o maior distanciamento histórico nada mais é do que, conforme ainda assevera Deleuze, “superfícies superpostas, arquivos e estratos” (*Ibid.*, p.128)

unanimidade e que só deve sua força à dimensão que o opõe a todos aqueles que o circundam — que realizou a crítica (*Ibid.*, p170).

É possível aduzir desta relação um fator importante. De um lado, encontra-se um saber dominado posto no registro das organizações ou das sistematizações dos discursos, práticos ou não, operando como salvaguardas de uma verdade instituída. De outro lado, um saber dominado que, diferentemente daquele, é desqualificado ou rejeitado pelo domínio do que está instituído. Ao primeiro, Foucault irá designá-lo de saber do instrumento da erudição, cuja categoria se insere nos “conteúdos do conhecimento histórico, metucioso, erudito, exato” (*Ibid.*, p.170); ao segundo, o filósofo irá designá-lo de saber desqualificado, cuja categoria se insere nos “saberes locais, singulares, estes saberes das pessoas que não são saberes sem senso comum e que foram deixados de lado, quando não foram efetivamente e explicitamente subordinados” (*Ibid.*, p.170). Certamente que o primeiro escreve a história dos vencedores, o que se narra como verdade oficial; já o segundo é o *locus* de onde é possível encontrar a memória de todos os combates e de todas as vozes sufocadas — grupos multivocais — que põem em marcha uma realidade histórica que é de luta e de conflito, melhor dizendo, de relações de força. Levando em consideração essa dinâmica inerente ao saber dominado, a genealogia se propõe a uma série de pesquisas múltiplas cujos fatores históricos não podem ser mais ignorados, pois pretendem emergir as engrenagens mais esquecidas e desconsideradas de todo saber que ainda se impõe ao que cada um de nós é.

Com efeito, sob este horizonte creio que se encontra o balanço dinâmico e inquietante que ocorre na história crítica do pensamento. É importante notar que a arqueologia travou a sua luta contra a perspectiva contínua da história, contra o que banalizava e tornava anacrônico os níveis de práticas sucessivamente históricas. Pois bem, a “genealogia, como acoplamento do saber erudito e do saber das pessoas, só foi possível e só se pôde tentar realizá-la à condição de que fosse eliminada a tirania dos discursos englobantes com suas hierarquias e com os privilégios da vanguarda teórica” (FOUCAULT, 1996, p.171).

Sendo assim, fica mais evidente que a genealogia se dispõe aos efeitos do trabalho arqueológico inaugurado por Foucault, sempre tendo em mente aquele ponto obsedante “no campo em que se manifestam, se cruzam, se emaranham e se especificam as questões do ser

humano, da consciência, da origem e do sujeito” (FOUCAULT, 2002, p.19). Donde, então, algo se deixa avistar como empreendimento para liberar da sujeição os saberes históricos, para utilizar uma expressão de Foucault:

não é um empirismo nem um positivismo, no sentido habitual do termo, que permeiam o projeto genealógico. Trata-se de ativar saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra a instância teórica unitária que pretendia depurá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência detida por alguns. As genealogias não são portanto retornos positivistas a uma forma de ciência mais atenta ou mais exata, mas anti-ciências (1996, p.171).

Julgo encontrar neste contexto a real dificuldade que o empreendimento filosófico de Foucault traz ao próprio pensamento, pois não podemos desprezar que, em sua perspectiva genealógica, a história não conta mais com os discursos meramente teóricos, unitários, formais, globalizantes e, porque não dizer, científicos.

Situada desta maneira, a tática genealógica não se contentará com nenhum tipo de forma histórica que esteja atrelada ao discurso condizente de um só saber. É preciso fazer vir à tona as suas diferentes formas: saberes. Porque a arqueologia dissolveu a história em um campo múltiplo de problematização, donde se configura a própria essência da história crítica, com a genealogia não poderia ser diferente. Quando Foucault argumenta que gostaria de “fazer a genealogia de *problemas*, de problemáticas (*problématiques*)” (1983, p.386) está caminhando na direção de um conjunto de temas que não se colocam antes da investigação histórica. Ou seja, a arqueologia põe-se em movimento no sentido de superar o objeto e o sujeito dados, antes mesmo que a história pudesse dizer que se tratava de coisas diferentes ou de resultados distintos de todos aqueles que já se encontravam decalcados ao que um tipo determinado de sujeito pudesse fazer ou um tipo determinado de objeto pudesse revelar. Mas sob a dinâmica da problematização é preciso respeitar os desvios, os corredores obscuros, o que não foi povoado, a dimensão mais longínqua que não deixa de estar tão próxima de nós quando se torna visível. Mesmo que haja uma intenção real e honesta a partir do que o historiador queira mostrar ao pensamento como fato, dado ou prática histórica, ele tem de saber que há sempre o risco de encontrar o que não imaginava ser possível encontrar, de ver o que ele julgava inexistente e de ouvir o que ele suspeitava como registro inaudito. A genealogia assume a forma de história crítica do pensamento na

medida em que se coloca diante desta fresta aberta, metáfora em constante dilatação para a história, sem a pretensão de querer fechá-la.

Ora, penso que podemos evitar certos equívocos se puder afirmar que a trajetória de Foucault vai se constituindo à guisa de um fazer histórico que não abre mão de ser mais potente e detalhista na forma pela qual se debruça sobre a constituição de seus temas-objeto. A força ativa da história terá na genealogia o seu catalisador mais poderoso, pois se põe em atividade a fim de ver como os problemas que podem ganhar visibilidade são constituídos, ou melhor, “ver como estes problemas de constituição” podem “ser resolvidos no interior de uma trama histórica” (FOUCAULT, 1996, p.07). Para tanto, fez-se necessário focalizar a tática da genealogia numa direção que não somente tratou de se “livrar do sujeito constituinte”, mas de “chegar a uma análise que possa dar conta da constituição do sujeito na trama histórica” (*Ibid.*, p.07), o que não é tudo. Por mais estranho que possa parecer, a especificidade genealógica é ampla, quer dizer, não reconhece os limites de nenhuma passividade histórica. Assim, nas palavras de Foucault,

é 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 (FOUCAULT, 1996, p.07).

Salta aos olhos, colocada a questão neste nível, que, de fato, a genealogia não trata de superar as questões que vêm sendo delineadas pelo pensamento de Foucault desde a arqueologia. Ao contrário, encontra-se desenhada, mesmo que de modo incipiente, no conjunto do método arqueológico, trabalha a seu favor e não contra ele uma vez que, não importando onde se situa a dimensão do objeto, a genealogia o faz vir à luz a partir de sua constituição, certamente, não de modo unívoco, mas com a ascendência múltipla que só foi possível em virtude do trabalho do arqueólogo. Fato que, para a interpretação forjada por mim, mais uma vez, coloca à prova o sentido da *prática* relacionada à especificidade do pensamento de Foucault. Não sem sentido, é fundamental a seguinte afirmação advinda da

introdução geral da *História da sexualidade*, de 1983<sup>7</sup>, portanto, distantes de todo o foco da história concentrada nas *práticas* como exigia, *ab ovo*, *A arqueologia*:

por genealogia eu não quero dizer uma história das concepções sucessivas do desejo, da concupiscência ou da *libido*, mas analisar as práticas pelas quais os indivíduos foram levados a prestar atenção a eles próprios, a se decifrar, a se reconhecer e se confessar como sujeito de desejo, estabelecendo entre eles mesmos e para eles mesmos uma certa relação que lhes permite descobrir, no desejo, a verdade de seu ser, seja ele natural ou decaído (1983a, p.541).

Nessa configuração, fica patente o quanto a genealogia também operará dentro do campo das práticas históricas. Então elas não ficam restritas a função do método arqueológico, o que permite um acúmulo de ferramentas a ser utilizadas na tarefa de situar o próprio pensamento dentro da história. Assim, as práticas autorizam a genealogia partir de um “como” para atingir um “para”, mas cuja pretensão não se fecha num contexto teleológico, ao contrário, se abre numa sucessão de problematizações, donde prática e problematização não se separam<sup>8</sup>.

No entanto, uma diferença é fundamental e necessita ser indicada. Mesmo assim, esta diferença não coloca em risco o que poderia ser chamado de fator aglutinador deste

---

<sup>7</sup> Esta introdução consistia numa abordagem geral que conduziriam as questões a serem desenvolvidas nas seguintes obras: *O uso dos prazeres*, *O cuidado de si* e as *Confissões da carne*. As duas primeiras obras foram publicadas, correspondendo aos volumes II e III da *História da Sexualidade*. Contudo, o terceiro volume não foi publicado. A introdução contida no volume II da *História da Sexualidade* sofreu sensível modificação. O fato de utilizar aqui a introdução de 1983 é que ela já indica a prática como elemento fundamental da genealogia o que é importante, pois demonstra que a genealogia não causa uma ruptura traumática na obra de Foucault, mas a conduz para um amadurecimento lento e profundo acerca do trato com a história e a problemática da subjetividade.

<sup>8</sup> Ao mover-me na direção da prática, sob o comentário de Paul Veyne, trago à tona o impacto revelador de que “[...] não existe verdade transistórica concreta, natureza humana material, retorno de um recalque, pois a idéia de uma inclinação natural recalçada só tem sentido no caso de um indivíduo que teve sua própria história; no caso das sociedades, o recalque de uma época é, na realidade, a prática diferente de uma outra época, e o eventual retorno desse pretensão recalque é, na realidade, a gênese de uma nova prática” (1998, p.272). Munido disso, afasto-me da argumentação de Luc Ferry e Alain Renaut que vêem no projeto da obra de Foucault “uma das mais singulares características da filosofia francesa”, a saber, um “refrão da cançoneta anti-repressiva” (1988, p.107 e 108). A noção de prática não viabiliza tal interpretação, além do que, toda “hipótese repressiva”, hipótese reich-marcusiana, por assim dizer, vai ser contestada por Foucault: o poder não reprime, não oculta, revela a sua extensão e estratégias; o sexo não é castrado, ao contrário, incita-nos a falar dele e nele a todo momento. Toda instituição é muito mais constitutiva da sexualidade do que repressiva. Para melhor colocar-me, lanço mão do comentário auspicioso de Gérard Lebrun: “Não é verdade que existia a infra-estrutura sexo, em cima da qual se construiria uma sexualidade que, finalmente, seria coroada por um poder repressivo (a Lei, os “tiras” dos costumes, as mães castradoras, sei lá o que mais...) A verdade é exatamente o inverso: o sexo é uma objetivação da prática sexualidade, quer dizer, do conjunto dos efeitos produzidos nos corpos, nos comportamentos, nas relações sociais por algumas grandes estratégias de saber e poder. É o poder que produz a sexualidade, e esta lentamente delineou a imagem do sexo, que tomamos ingenuamente por uma idéia clara e distinta, bons cartesianos (ou bons freudianos) que somos” (1983. p. 80).

múltiplo acumulado que é a história crítica do pensamento, talvez pelo fato de ter, com as palavras de Michel Foucault, a convicção de que “os estudos que seguem, assim como outros que anteriormente empreendi, são estudos de história pelos campos que tratam e pelas referências que assumem” (1998b, p.13). Certo, arqueologia e genealogia são estudos de história, mas não perdem de vista a tarefa eminentemente de instrumento de pensamento que Foucault passa a oferecer a seus leitores e a tratar em seus estudos. De uma maneira simples, trata-se de um tipo de *um exercício filosófico*, em que “sua articulação foi a de saber em que medida o trabalho de pensar sua própria história pode liberar o pensamento daquilo que ele pensa silenciosamente, e permitir-lhe pensar diferentemente” (1998b, p.14). Ora, é justamente para pensar de maneira diferente que se pode vislumbrar os focos distintos que se colocam no âmbito da problematização histórica.

Assim, a minha postura sustenta que tanto a arqueologia quanto a genealogia se concentram como tarefa de “definir as condições nas quais o ser humano ‘problematiza’ o que ele é, e o mundo no qual ele vive” (1998b, p.13). Se há, porém, um certo distanciamento de consecução e alvo entre elas, creio que será da ordem de uma fronteira punctilinear interseccional. Quer dizer, há uma arqueogenealogia. Ela comportará um conjunto de interesses e ações coextensivas que encontram seus caminhos intercambiantes através dos pontos abertos de uma fronteira que não é rígida. É assim, a meu ver, que toda a possibilidade problematizada se encontra relacionada a um conjunto de práticas, que de maneira interconjugada, procura analisar, nos termos de Foucault, “as *problematizações* através das quais o ser se dá como podendo e devendo ser pensado, e as *práticas* a partir das quais essas problematizações se formam” (FOUCAULT, 1998b, p.15). Mas justamente por se pensar em interconjugação é que devemos respeitar as diferenças que não vão acentuar exclusões na tarefa do pensamento histórico; diferentemente, porão à prova toda e qualquer problematização justamente por se tratar de uma história crítica. Assim, enquanto “a dimensão arqueológica da análise permite analisar as próprias formas da problematização; a dimensão genealógica, sua formação a partir das práticas e de suas modificações” (FOUCAULT, 1998b, p.15). Eis, então, porque é possível falar em história serial; eis, melhor ainda, porque são séries de pesquisas distintas que tecerão, pouco a pouco, a dimensão do conjunto da obra de Foucault. Como ele mesmo ressalta,

problematização da loucura e da doença a partir de práticas sociais e médicas, definindo um certo perfil de “normalização”; problematização da vida, da linguagem e do trabalho em práticas discursivas obedecendo a certas regras “epistêmicas”; problematização do crime e do comportamento criminoso a partir de certas práticas punitivas obedecendo a um modelo “disciplinar” [...] [problematizações] através de práticas de si, pondo em jogo os critérios de uma “estética da existência (1998b, p.16).

Levando em conta este horizonte, desenha-se um campo cujo espaço de relação histórica se avoluma, cada vez mais, em direção a um trabalho de constante reformulação que não enceta nenhum tipo de acabamento. A rigor, o encontro da história com a filosofia haurida no pensamento de Foucault só é possível na medida em que arqueologia e genealogia se colocam em constante dinâmica com o propósito de elaborar “o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento”, que, por sua vez, “consiste em tentar saber de que maneira e até onde seria possível pensar diferentemente em vez de legitimar o que já se sabe”(FOUCAULT, 1998b, p.13). E isto não é de pouca monta quando se pode colocar em jogo os meios que cada um tem para pensar as suas experiências subjetivantes. Deste modo, é contra as possibilidades de qualquer tipo de legitimação que a genealogia não prescindirá das relações discursivas. Embora tal expressão marque a dimensão arqueológica, por vezes quase de maneira identitária, a genealogia não deixará de tocar o ponto do saber que acaba lhe garantindo a sua identidade verdadeira: o discurso; justamente para colocar a sua identidade em questão, ou seja, para pôr à prova o valor da história, o valor colocado na verdade da história da verdade. É assim, portanto, que a genealogia, de uma vez por todas, por se aportar em um método de característica e função essencialmente tática, defronta-se com a história da verdade. Mas para tanto, tem de estabelecer a sua crítica à ordem histórica que só ganha contornos em virtude do discurso, e neste ponto verdade e discurso se imbricam.

Ora, é preciso, aqui, deixar claro de onde Foucault parte. Refiro-me a uma suposição fundamental característica de seu pensamento:

suponho que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade (FOUCAULT, 2004a, p.09).

É preciso ressaltar que são os procedimentos as condições produzidas com o intuito de fazer valer um discurso qualquer. Deste modo, a interdição efetiva um tipo de procedimento que faz valer, sobretudo pelo fato de operar pela exclusão, os discursos que podem ou não ser reconhecidos como verdadeiros. Assim, “sabe-se bem que não se tem o direito de dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância, que qualquer um, enfim, não pode falar de qualquer coisa” (*Ibid.*, p.09). Por conseguinte, decorre deste procedimento aquela separação encontrada entre o saber dominado no âmbito institucional e o saber dominado no âmbito da desqualificação, quer dizer, a separação deflagra o processo discursivo que se principia na verdade, isto é, no conjunto de procedimentos, falas, normas, regras, práticas que reconhecem o falso distintamente do verdadeiro, conforme o que se pode dizer, por quem diz e quando se diz. Fato este, por exemplo, encontrado na loucura, já que “o louco é aquele cujo discurso não pode circular como o dos outros” (*Ibid.*, p.10). Daí o fato de, incansável recorrência, o filósofo pensar nas práticas. A instituição, materialização da prática não discursiva, incorpora o discurso de forma bruta, pois além de identificar os sujeitos, os segrega, os separa, os restringe. Isto significa dizer que a verdade não se dá numa pureza ontológica. Além, é claro, de necessitar do canal móvel de toda discursividade para fazer que a fala seja reconhecida e dita por meio de um discurso que possa ser reconhecido como verdadeiro, a verdade também “apóia-se sobre um suporte institucional: é ao mesmo tempo reforçada e reconduzida por todo um compacto conjunto de práticas” (FOUCAULT, 2004a, p.17). A verdade, então, é imanente à ordem dos enunciados discursivos e não discursivos, e das práticas aduzidas do espaço que esta ordem produz.

É evidente, e não poderia deixar de ser diferente, que a verdade sob a qualificação discursiva não pode abrir mão de uma relação de poder, já que vai criando determinados campos sobre os quais as relações históricas podem ser vistas como verdadeiras. Contudo, é forçoso levar em consideração que

a verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua “política geral” de verdade: isto é, os tipos de discursos que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro (FOUCAULT, 1996, p.12).

De minha parte, então, penso que a genealogia opera como elemento histórico capaz de revelar a verdade posta na engrenagem do mundo real, ou seja, neste mundo que possui uma história e que faz circular os feitos e efeitos humanos a partir de verdades consignadas a uma série de condições e estruturas autorizadas historicamente de modo a produzir e regulamentar a própria verdade. Com isso, é inevitável que se estabeleça uma relação de forças, ou melhor, de poder, por que, como argumenta Foucault, “não nos encontramos no verdadeiro senão obedecendo às regras de uma ‘polícia’ discursiva que devemos reativar em cada um de nossos discursos” (2004a, p.35). Conseqüentemente, na história pode-se encontrar uma vontade de verdade de constante reposição. Todavia, nela também haverá uma contra-força, potência que deseja incendiar por dentro a própria verdade, que vem pela crítica da genealogia contra toda verdade. Se numa direção, a história “só aparece aos nossos olhos”, sob os termos de Foucault, como “uma verdade que seria riqueza, fecundidade, força doce e insidiosamente universal”; a genealogia, em contrapartida, mas sob o mesmo fluxo argumentativo, quer fazer aparecer o que ignoramos: a “prodigiosa maquinaria destinada a excluir todos aqueles que, ponto por ponto, em nossa história, procuraram contornar essa vontade de verdade e recolocá-la em questão contra a verdade” (*Ibid.*, p.20).

Não sem sentido Foucault dirá que a “genealogia exige, portanto, a minúcia do saber, um grande número de materiais acumulados, exige paciência” (1996, p.15). Este conjunto de exigências faz-se necessário devido à própria demanda genealógica: evidenciar alguns elementos para que a história empreenda uma libertação dos saberes históricos, até então, sujeitados sob determinadas formas discursivas, pois “somos julgados, condenados, classificados, obrigados a desempenhar tarefas e destinados a um certo modo de viver ou morrer em função dos discursos verdadeiros que trazem consigo efeitos específicos de poder” (FOUCAULT, 1996, p.180). Decorrência bruta: a história não é impune e não vivemos sob a sua tutela impunemente. Ao indagar pelos sistemas de sujeição discursiva, práticos ou não, a genealogia traz à luz os jogos de verdade que se encontram no esteio de uma história da verdade.

Mas qual é o entendimento dado à noção jogo de verdade? Ela se define a partir da própria concepção da verdade. No entanto, por jogo, Foucault refere-se a “um conjunto de

regras de produção da verdade” (1984, p.725) que ocupam e fazem preencher numa determinada produção do discurso, fixando-lhe uma identidade que tem forma, localização e campo de atuação. Além disso, este conjunto de regras se encontra situado em certos procedimentos que “conduzem a um certo resultado, que pode ser considerado em função de seus princípios e de suas regras de produção” (*Ibid.*, p.725). A genealogia persegue o “quem” que compõe o jogo de verdade: quem alavancou a verdade? Um grupo, um indivíduo, um conjunto de controles de produção do discurso? Definir o jogo, no sentido de colocá-lo à mostra, forjar-lhe uma história, é levar em consideração a multiplicidade de jogos de verdade que permeiam as condições de funcionamento dos discursos: a identidade da regra do que é dito; o seu pronunciamento; os sujeitos que falam e não podem falar, já que “ninguém entrará na ordem do discurso se não satisfizer a certas exigências ou se não for, de início, qualificado para fazê-lo” (FOUCAULT, 2004a, p.37); os rituais que definem as falas, ou melhor, a qualificação que devem possuir os indivíduos que falam; que definem “os gestos, os comportamentos, as circunstâncias, e todo o conjunto de signos que devem acompanhar o discurso” (*Ibid.*, p.39); enfim, o que nos leva a responder a indagação: quem diz a verdade? Contudo, ao se debruçar sobre esta indagação fundamental, a genealogia opera, exercendo a sua crítica, levando em consideração que “sempre há a possibilidade num jogo de verdade dado de descobrir alguma outra coisa e de mudar mais ou menos tal e tal regra, e, algumas vezes, todo o conjunto do jogo de verdade” (FOUCAULT, 1984, p. 725-726). Com isso, evidentemente, a genealogia não faz da busca histórica uma reprodução a partir de suas verdades nem quer deixar no sussurro milenar das pegadas anônimas o traço invisível que se perdeu na vertigem da história, mas intenta fazer de suas marcas os traços conseqüentes que ainda persistem no espaço do que somos.

Posto assim, a genealogia não quer reproduzir uma forma transparente de verdade que estaria presente em qualquer tipo de conhecimento histórico aguardando o seu esgotamento. Muito menos pretende determinar qualquer tipo de conhecimento a repousar no fundo daquela transparência. Ora, quando menciono jogo, tenho em mente, sobretudo, as condições de forças que não são deterministas da história, mas que se conjugaram numa especificidade qualquer a fim de dar ao ser histórico uma composição que somente se deu por experiência. Se é assim, todas as formas históricas concebidas por intermédio da noção

de jogo de verdade podem ser pensadas sob as diferentes nuances das condições de forças. É possível, daí, Foucault conceber uma

história que não seria aquela do que poderia haver de verdadeiro nos conhecimentos; mas uma análise dos 'jogos de verdade', dos jogos entre o verdadeiro e o falso, através dos quais o ser se constitui historicamente como experiência, isto é, como podendo e devendo ser pensado (1998a, p.12)<sup>9</sup>.

Outrossim, não surpreendente o fato de Michel Foucault situar o projeto de sua obra dentro deste campo de relações, isto é, a partir da história que indaga de modo genealógico o valor da verdade sedimentado, oxidado e situado naquilo e daquilo que se pode dizer. Revirar o campo sedimentado, eliminar a oxidação, recompor o que se situou desde longe como valor verdadeiro é possível, tão somente, pelas lentes da genealogia que se põe a indagar sob a seguinte ótica:

através de quais jogos de verdade o homem se dá seu ser próprio a pensar quando se percebe como louco, quando se olha como doente, quando reflete sobre si como ser vivo, ser falante e ser trabalhador, quando ele se julga e se pune enquanto criminoso? Através de quais jogos de verdade o ser humano se reconheceu como homem de desejo? (*Ibid.*, p.12).

Seria possível indicar que o tema do jogo de verdade, sob este delineamento, começa a suscitar uma outra dimensão temática, porém, pertinente à genealogia, a saber, a da experiência originária do ser que se constitui historicamente. Experiência originária, sobretudo, referente ao conhecimento da verdade. Ora, aqui é preciso admitir “que o que dá acesso à verdade, as condições segundo as quais o sujeito pode ter acesso à verdade, é o conhecimento, e o conhecimento somente” e, com isso, ainda seguindo o raciocínio de Foucault, admitir um problema que se coloca ao conhecimento da verdade, já que a “história da verdade”, na perspectiva foucaultiana, “começa a partir do momento onde o que permite acessar a verdade, é somente o conhecimento e ele próprio” (2001a, p.19). Impõe-se a toda possibilidade do conhecer histórico, de maneira subtendida, a indagação pelo preço pago aos modos de objetivação e subjetivação que fazem e fizeram valer as condições históricas existentes dadas ao pensamento. Assim, a genealogia que Foucault faz operar busca alargar os horizontes das possíveis experiências originárias que podem ser

<sup>9</sup> A meu ver, François Wahl acerta a mão ao dizer que a análise dos jogos de verdade é uma “maravilhosa formulação onde se marca toda a diferença: não a verdade como a especulação a coloca, *antes* (e ao lado da) experiência, mas como ela se exerce nas práticas e através de sua interpretação” (1989, p.91.)

focadas de múltiplas formas ao conhecimento que conhece, entretanto, atrelado a um trabalho histórico. São esclarecedoras as suas palavras :

minha questão é esta: sob qual preço o sujeito pode dizer a verdade sobre ele mesmo? Sob qual preço o sujeito pode dizer a verdade sobre ele mesmo enquanto louco? Como se pode dizer a verdade sobre o sujeito doente? Como se pode dizer a verdade sobre o sujeito louco? Sob qual preço se pode problematizar e analisar o que é o sujeito que fala, o sujeito que trabalha, o sujeito que vive? Como dizer a verdade sobre si mesmo enquanto que se pode ser um sujeito criminal? Como o sujeito pode dizer a verdade sobre ele mesmo enquanto sujeito de prazer sexual, e sob que preço? (1983b, p.442-443).<sup>10</sup>

No horizonte de interpretação sustentada por mim nesta pesquisa, a resposta, melhor ainda, as respostas estão impressas no decurso do desenvolvimento desta problemática que se repõe fazendo circular história e subjetividade coextensivamente. Assim, não se trata de revelar tão somente o preço teórico a partir do que a relação com a verdade se impõe. Muito mais do que isso, é preciso mostrar que o preço a ser pago à história da verdade é o que está vinculado ao louco, interno, demente, transgressor, atravessados pelo discurso da verdade, desde então, constituídos como o outro absoluto, fenômeno superficial de um sistema de operações subterrâneas que não podem ficar desconhecidas. Eis, para tanto, a história que evidencia o preço institucional a ser pago: a organização dos espaços se dá em função da organização da verdade e de seus anúncios; espaço, regime de verdades em pura visibilidade.

Sob esta perspectiva o foco tanto da arqueologia quanto da genealogia se concentra de modo mútuo, como bem sustentou Foucault, para “tentar perceber como se realizou, mas também se repetiu, se reconduziu, se deslocou essa escolha da verdade no interior da qual nos encontramos, mas que renovamos continuamente” (2004a, p.62). Dessa forma, ponto a ser ressaltado, a crítica que advém da arqueologia se posiciona com o intuito de procurar cercar as *formas* da exclusão, da limitação, da apropriação da verdade, certamente, a fim de “mostrar como se formaram, para responder a que necessidades, como se

<sup>10</sup> Fato curioso e não despiciendo é apontado por Frédéric Gros na *Situation du cours* referente ao curso *A hermenêutica do sujeito*, proferido por Foucault (1981-1982), em que revela uma passagem inédita do manuscrito que serviria ao filósofo de suporte para seu curso. Chamo a atenção para o seu primeiro aspecto: “Três questões que de uma certa maneira vão atravessar todo o pensamento ocidental: – o acesso à verdade; – a articulação do sujeito por ele mesmo no cuidado (*souci*) que ele faz de si; – o conhecimento de si” (FOUCAULT, 2001a, p.504). O acesso à verdade é, ao que me parece, a grande questão de valor que promana de toda problematização genealógica. Além do que, assinala como marca indefectível o pensamento ocidental que, de fio a pavio, Foucault tematizou sob diferentes ângulos, formas e com instrumentos mais variados.

modificaram e se deslocaram, que forças exerceram efetivamente, em que medida foram contornadas” (FOUCAULT, 2004a, p.60), ao passo que o conjunto genealógico, além disso, irá se defrontar com os princípios que “se formaram, através, apesar, ou com o apoio desses sistemas de coerção, séries de discursos; qual foi a norma específica de cada uma e quais foram suas condições de aparição, de crescimento, de variação” (*Ibid.*, p.60-61).

Sendo assim, a genealogia acaba por responder à dimensão da história crítica do pensamento com a mesma força e necessidade que responde a arqueologia. “Na verdade”, como deixa claro Foucault, “estas duas tarefas não são nunca inteiramente separáveis” (2004a, 66)<sup>11</sup>. Postas em ligação com o descortinar histórico que se ergue ao passo e ao preço das relações discursivas que circularam a verdade, deflagram a operação crítica para que o pensamento, condenado ao acesso da verdade, empreenda a sua própria história, não, porém, sem deixar de pagar o preço atinente a esta descoberta. Então, e por isso mesmo, Foucault dirá que

a crítica vai se exercer [...] como investigação histórica através dos acontecimentos que nos têm levado a nos constituir, a nos reconhecer como sujeitos do que nós fazemos, pensamos, dizemos. Nesse sentido, esta crítica não é transcendente, e não tem por finalidade tornar possível uma metafísica: ela é genealógica em sua finalidade e arqueológica em seu método. Arqueológica — e não transcendental — no sentido em que ela não procurará liberar as estruturas universais de todo conhecimento ou de toda ação moral possível; mas a tratar os discursos que articulam o que nós pensamos, dizemos e fazemos na mesma proporção dos acontecimentos históricos. E esta crítica será genealógica no sentido em que ela não deduzirá da forma do que nós somos o que nos é impossível de fazer ou de conhecer; mas ela liberará da contingência que nos tem feito ser o que nós somos, a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar o que nós somos, fazemos ou pensamos (1984a, p.574).

Desse ponto de vista, é possível entender o motivo pelo qual Foucault alega que as tarefas arqueológica e genealógica, engrenagens conjuntas da história crítica do pensamento, não podem ser inteiramente separáveis. Não obstante, na interpretação que estou forjando aqui,

---

<sup>11</sup> Para melhor ressaltar a importância da dinâmica existente entre arqueologia e genealogia, remeto o leitor a esta irrefutável passagem de Foucault: “Assim, as descrições críticas e as descrições genealógicas devem alternar-se, apoiar-se umas nas outras e se completarem. A parte crítica da análise liga-se aos sistemas de recobrimento do discurso; procura detectar, destacar esses princípios de ordenamento, de exclusão, de rarefação do discurso. Digamos, jogando com as palavras, que ela pratica uma desenvoltura aplicada. A parte genealógica da análise se detém, em contrapartida, nas séries da formação efetiva dos discursos: procura apreendê-lo em poder de afirmação, e por aí entendo não um poder que se oporia ao poder de negar, mas o poder de constituir domínios de objeto, a propósito dos quais se poderia afirmar ou negar proposições verdadeiras ou falsas”. (2004a, p.69-70).

fica patente que o foco para o qual tais tarefas estão direcionadas vai ao encontro da dilatação de uma série de problemáticas que se situam no campo histórico contingencial. Assim, ao se dirigir à contingência como tática, a genealogia se coloca em operação para reencontrar as diferentes cenas que exerceram papéis distintos em toda contingência histórica e, com isso, a genealogia “se opõe aos desdobramentos meta-históricos das significações ideais e das indefinidas teleologias” (FOUCAULT, 1996, p.16). Ademais, ela instilará na história a persistente interrogação sobre a obscura memória que acompanha o surgimento das coisas. Onde tudo não se passava de retorno sobre si mesmo, a genealogia torna a história pródroma, isto é, sinal anunciador que se coloca ao pensamento como primeiros indícios de algo que ainda é vir-a-ser. Portanto, a genealogia, acrescenta Foucault, “se opõe à pesquisa da ‘origem’” (*Ibid.*, p.16).

Mas ao colocar a questão da origem em cena, o filósofo da descontinuidade histórica elaborará um profundo trabalho de recusa concentrado em determinados postulados concernentes à tal problemática. Associada a esta empreitada, estará o aprofundamento das rupturas históricas arquitetadas desde a mais incipiente tarefa arqueológica. Para tanto, Foucault se valerá da interpretação-apropriação que faz do pensamento de Nietzsche, especificamente, quanto à noção de genealogia, sobretudo, com o intuito de marcar melhor o objeto próprio da genealogia em sua perspectiva, é dizer, ao seu modo. Trata-se, neste caso, da análise que Foucault faz dos termos *Ursprung* para origem, *Herkunft* para proveniência e *Entstehung* para emergência<sup>12</sup>.

O valor da verdade que Foucault faz vir a lume tem em sua postura de refutação dos postulados da origem um papel, mais do que nunca, de fundamental importância. Levando

---

<sup>12</sup> É preciso, a essa altura, sublinhar o modo pelo qual Foucault abordava o pensamento de outros filósofos. Sem a pretensão de querer ser comentador ou fiel exegeta, apropriava-se aberta e reconhecidamente do pensamento de outros filósofos como instrumentos de pensamento (*instruments de pensée*). A expressão possui data tardia, o que revela, de acordo com o meu juízo, uma postura marcante do filósofo, e pode ser encontrada numa entrevista de 29 de maio de 1984, quase dois meses antes de sua morte, intitulada *Le retour de la morale* (1984b, p.696-707). Nela, deparamo-nos com a seguinte trama: “todo o meu futuro filosófico foi determinado pela minha leitura de Heidegger. Mas eu reconheceria que foi Nietzsche que prevaleceu” (*Ibid.*, p. 703). Então, a seguir, Foucault acrescenta: “Talvez eu escreva sobre eles um dia, mas até o momento eles somente serão para mim instrumentos de pensamento” (*Ibid.*, p.703). Assim, ao tratar dos termos essencialmente advindos do pensamento de Nietzsche não o faço no intuito de situá-los dentro de sua filosofia, contudo, o faço a partir da interpretação colocada pelo próprio Foucault, ou melhor, a partir da maneira pela qual Foucault utilizou o pensamento de Nietzsche como instrumento para fazer operar, ao seu modo, a sua tática genealógica. Ainda nesta direção, é de extrema valia o comentário de Scarlett Marton: “Talvez Foucault encare Nietzsche menos como objeto de análise do que como instrumento; talvez se relacione com ele menos como o comentador com seu *interpretandum* do que como o pensador com sua caixa de ferramentas” (2000, p.170).

em consideração que a verdade e o seu reino, não deixando escapar toda relação com os jogos de verdade, tiveram sua história na história, quando, ademais, se concebe a história a partir de uma perspectiva originária, a verdade, nos termos de Foucault, embora “espécie de erro que tem a seu favor o fato de não poder ser refutada, sem dúvida porque o longo cozimento da história a tornou inalterável” (1996, p.19), continuará a induzir o pensamento aos erros históricos fundamentais<sup>13</sup>. Para que isto não ocorra, com efeito, “o genealogista necessita da história para conjurar a quimera da origem” (*Ibid.*, p.19) e, daí, permitir que uma nova valoração acerca da própria verdade tenha visibilidade para que o pensamento saiba avaliar as próprias avaliações históricas que estipularam certos critérios e valores também históricos, em contrapartida, utilizando novas perspectivas ou novos critérios. Todavia, para que isso ocorra três postulados da origem, por assim dizer, são suspensos, ou melhor, recusados pelo trabalho do genealogista.

Nesse ponto, Foucault apresenta uma indagação-resposta crucial:

se o genealogista tem o cuidado de escutar a história em vez de acreditar na metafísica, o que é que ele aprende? Que atrás das coisas há ‘algo inteiramente diferente’: não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas (*Ibid.*, p.17-18).

Ora, não custa muito perceber que Foucault persegue, de fio a pavio, essas figuras estranhas, dantes totalmente renegadas à primazia da ciência História, porém, agora emersas como peças fundamentais para a compreensão do que fazemos, pensamos e somos. O que está em jogo é um outro tipo de história que atravessa a História. Mas tal intento se põe em marcha somente na proporção em que o fundamento originário passa a ser recusado como condutor de toda verdade histórica.

Assim, numa primeira instância, Foucault rejeita a história calcada na busca de uma origem (*Ursprung*) porque “a pesquisa, nesse sentido, se esforça para recolher nela a essência exata da coisa, sua mais pura possibilidade, sua identidade cuidadosamente recolhida em si mesma, sua forma imóvel e anterior a tudo o que é externo, acidental,

<sup>13</sup> Quando Deleuze afirma que “a verdade é inseparável de um procedimento que a estabeleceu” (1986, p.70), acaba por ressaltar o aspecto fundamental situado na base da verdade, tal como Foucault quer trabalhar, com a finalidade de que a história não mais confunda “*ser e representar* como se eles fossem equivalentes, como se um desenho fosse o que ele representa” (FOUCAULT, 2001, p.636). Então, voltando-se contra a quimera da origem, Foucault revelaria que “o verdadeiro não se define nem por uma conformidade ou uma forma comum, nem por uma correspondência entre as duas formas. Há uma disjunção entre falar e ver, entre o visível e o enunciado: *o que se vê jamais se aloja no que se diz*”. (DELEUZE, 1986, p.71).

sucessivo” (1996, p.17). De fato, isto era essencial para se forjar uma continuidade histórica, ou seja, mostrar e se mover na tentativa de encontrar o sentido inequívoco dos encadeamentos históricos. No entanto, quando a genealogia direciona seus instrumentos para a origem, não deixa transparecer nenhuma dúvida de que ela não possui fonte limpa ou forma de dimensões exatas a se encaixar numa representação qualquer. Na verdade, “o que se encontra no começo histórico das coisas não é a identidade ainda preservada da origem — é a discórdia entre as coisas, é o disparate” (FOUCAULT, 1986, p.18).

E por ser inevitável o encontro com o desatino, por exemplo, com a Não-Razão que “formava um tipo de perigo aberto em que as ameaças poderiam, ao menos juridicamente, comprometer as relações de subjetividade e da verdade” (FOUCAULT, 2000, p.70) de uma Razão, a história em sua tática genealógica ensina, na expressão de Foucault, “a rir das solenidades da origem” (1996, p.18). Assim, numa segunda instância, Foucault rejeita a alta origem das coisas, a nobreza de um princípio que, depositado num fato primeiro e inaugural, pudesse selar os fatos históricos que de sua origem, porventura, proviessem. Embora seja mais conveniente “acreditar que as coisas em seu início se encontravam em estado de perfeição; que elas saíram brilhantes das mãos do criador, ou na luz sem sombra da primeira manhã” (*Ibid.*, p.18), a genealogia, contudo, se moverá no sentido de mostrar que o começo histórico é baixo. De acordo com Foucault, “não no sentido de modesto ou de discreto como o passo da pomba, mas de derrisório, de irônico, próprio a desfazer todas as enfatuações” (*Ibid.*, p.18). A história não é mais a face cristalina da superfície do lago, em espelho, para refletir a beleza do próprio homem; a história é desde a mais superficial face, turva; e se reflete alguma imagem será a de feridas inextinguíveis e cruéis: “o homem começou pela careta daquilo em que ele ia se tornar” (*Ibid.*, p.18)<sup>14</sup>.

Sendo assim, uma nova perspectiva se abre, pois uma outra postura é exigida na compreensão do que se tornará, finalmente, a quimera da origem. A origem sempre teve a pretensão de ser a emanção da verdade. Vista, no entanto, como “ponto totalmente recuado e anterior a todo conhecimento positivo ela tornará possível um saber que contudo a recobre

---

<sup>14</sup> Em *Nietzsche, Freud e Marx*, Foucault menciona três grandes feridas narcisistas na cultura ocidental: “a ferida imposta por Copérnico; a feita por Darwin, quando descobriu que o homem descendia do macaco; e a ferida ocasionada por Freud quando ele mesmo, por sua vez, descobre que a consciência nasce da inconsciência” (1997, p.17). Ora, na mesma linha argumentativa, poderia supor que Foucault dilacera ainda mais esse núcleo de feridas ao desenvolver um conjunto de análise histórica que não mais nos permitirá falar de nossa origem, de uma matriz potencializadora da conjugação humana. Quanto mais homens históricos, mais distantes de nós mesmos nos encontraremos. A nossa história não é uma grande verdade, portanto.

e não deixa, na sua tagarelice, de desconhecê-la” (1996, p.18), seguramente pelo fato de a origem ser tão somente uma interpretação não acabada, uma vez que “ela estaria nesta articulação inevitavelmente perdida onde a verdade das coisas se liga a uma verdade do discurso que logo a obscurece, e a perde” (*Ibid.*, p.18-19). Mas ao ser relacionada ao discurso, a origem se torna interpretação; e na medida em que se torna interpretação há uma interdição ao significado original, por que *quem* propôs a interpretação, a que prevaleceu e venceu, fez circular a predominância de um sentido verdadeiro que, para existir, teve de entregar ao sacrifício outros sentidos, donde “o princípio de interpretação não é mais do que o intérprete” (FOUCAULT, 1997, p.26). Por conseguinte, o último postulado a ser rejeitado referente à *Ursprung* é o do lugar da verdade. Desde então, Foucault nos autoriza a pensar que

fazer a genealogia dos valores, da moral, do ascetismo, do conhecimento não será, portanto, partir em busca de sua “origem”, negligenciando como inacessíveis todos os episódios da história: será, ao contrário, se demorar nas meticulosidades e nos acasos dos começos; prestar uma atenção escrupulosa à sua derrisória maldade; esperar vê-los surgir, máscaras enfim retiradas, com o rosto do outro; não ter pudor de ir procurá-las lá onde elas estão, “escavando os *bas-fonds*”; deixar-lhes o tempo de elevar-se do labirinto onde nenhuma verdade as manteve jamais sob sua guarda (1996, p.19).

Por certo, é tendo em mente esse “rosto do outro” que se torna possível entender a condução existente da história crítica do pensamento. História, aliás, que não se fixa e nem se justifica num movimento de retroação; ao contrário, pela lente da genealogia, pois que não se prescinde mais da interpretação, “a história, com suas intensidades, seus desfalecimentos, seus furores secretos, suas grandes agitações febris como suas sínopes, é o próprio corpo do vir-a-ser” (FOUCAULT, 1996, p.20). Desse ponto de vista, portanto, Foucault nos conduz a um bom termo: “é preciso ser metafísico para lhe procurar uma alma na idealidade longínqua da origem” (*Ibid.*, p.20).

O rigor da crítica que vemos Foucault estabelecer à origem prepara o campo para a análise e investigação dos termos proveniência (*Herkunft*) e emergência (*Entstehung*), que colocam em jogo outra perspectiva na forma pela qual os objetos históricos serão constituídos geneticamente. Se ordinariamente *Herkunft* e *Entstehung* puderam ser tomados como correlativos de *origem*, isso se deveu ao fato de a história, sob os mantos da verdade, não ter permitido a reconstituição da própria articulação da história da verdade, uma vez

que estava assimilada pelos vícios que conduziam o pensamento na busca de uma origem fundante qualquer. Mas sob a dimensão da genealogia, a tomada de tais termos concorre para a reconstituição e re colocação do próprio papel da história, por conseguinte, das formas pelas quais o pensamento permite conhecer determinado objeto e, no mesmo nível, fazer-se conhecer como objeto.

Uma mudança de direção e de propósito, assim, é claramente constatada. A princípio, a genealogia toma a proveniência a partir de um entrocamento de fatos, perspectivas, forças que afastam qualquer possibilidade de identidade ou de fundo original. Dessa maneira, a *Herkunft*, nos termos de Foucault,

não se trata de modo algum de reencontrar em um indivíduo, em uma idéia ou um sentimento as características gerais que permitiram assimilá-los a outros — e de dizer: isto é grego ou isto é inglês; mas de descobrir todas as marcas sutis, singulares, subindividuais que podem se entrecruzar nele e formar uma rede difícil de desembaraçar; longe de ser uma categoria da semelhança, tal origem permite ordenar, para colocá-las a parte, todas as marcas diferentes (1996, p.20).

Aqui, o que faz pesar o sentido da busca de todo o entrecruzamento, presente na proveniência do plano histórico, é o fato de a análise calcada na proveniência permitir, como marca fundamental, a dissociação de um *Eu* que, agora, pulula numa multiplicidade sem fim em lugares e recantos distintos, porém, não mais associado a uma origem. A admissão dessa perspectiva, ao que me parece, já está contida na *crítica do documento*, postura fundamental inerente ao método arqueológico que provocou um colapso na certeza de que o objeto histórico seria *dado* ao pensamento e de que atingi-lo permitiria ao pensamento o acesso tranqüilo a toda verdade.

Além disso, a proveniência permitirá que a genealogia reencontre “sob o aspecto único de um caráter ou de um conceito a proliferação dos acontecimentos através dos quais (graças aos quais, contra os quais) eles se formaram” (FOUCAULT, 1996, p.20-21). Contudo, ao buscar a formação dos acontecimentos, o que equivale pensar em constituição e meios para intermediar a visibilidade de cada acontecimento, não se pode perder de vista a ruptura fundamental já colocada na história pelas conseqüências advindas da arqueologia, notadamente sob as condições de descontinuidades que pairam sobre a própria história. Então, calcado nas considerações de Michel Foucault, é permitido constatar que

a genealogia não pretende recuar no tempo para restabelecer uma grande continuidade para além da dispersão do esquecimento; sua tarefa não é a de mostrar que o passado ainda está lá, bem vivo no presente, animando-o ainda em segredo, depois de ter imposto a todos os obstáculos do percurso uma forma delineada desde o início. Nada que se assemelhasse à evolução de uma espécie, ao destino de um povo. Seguir o filão complexo da proveniência é, ao contrário, manter o que se passou na dispersão que lhe própria: é demarcar os acidentes, os ínfimos desvios — ou ao contrário as inversões completas — os erros, as falhas na apreciação, os maus cálculos que deram nascimento ao que existe e tem valor para nós; é descobrir que na raiz daquilo que nós conhecemos e daquilo que nós somos — não existe a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente (1996, p.21).

Vista sob essa dimensão, a genealogia não repara a potência de uma história que se codificou em um ato qualquer. Ao contrário, a exterioridade é justamente o aspecto mais acidental da história, quer dizer, é a força exercida pela interpretação que capta e coloca em cena o que não possui finalidade definida. Fato, portanto, que situa a *Herkunft*, forçosamente, numa perspectiva crítica: ela parte do princípio de que a mais vertiginosa e profunda linha histórica “não é senão um jogo e uma ruga da superfície” (FOUCAULT, 1996, p.19). Gostaria de ressaltar aí o aspecto crítico principiado na arqueologia: é a ação deliberada do historiador que faz emergir a própria história, isto é, essa persistente exterioridade acidental que não carrega nenhuma essência, nenhuma finalidade a ser cumprida: a história não alcança o acontecimento inaugural, no limite, resvala um conjunto de falhas, de fissuras, de camadas heterogêneas e heterotópicas que a tornam instável. Por conseguinte, a seguinte constatação esclarece que “a pesquisa da proveniência não funda, muito pelo contrário: ela agita o que se percebia imóvel, ela fragmenta o que se pensava unido; ela mostra a heterogeneidade do que se imaginava em conformidade consigo mesmo” (FOUCAULT, 1996, p.21).

Entretanto, além da perspectiva da exterioridade do acidente, a proveniência expressa a superação da história metafísica na medida em que toma o corpo como a mais palpável superfície de inscrição dos acontecimentos. A rigor, o desenvolvimento da obra de Michel Foucault passa e toca o corpo como superfície dos acontecimentos que foram e continuam sendo inscritos sobre eles: loucura, demência, doença e anormalidade, castigo, punição, violação e dilaceração do corpo — afinal, quem é *Pierre Rivière*? quantos são? — controle da vida, biopoder, sexualidade: jogos de produção de subjetividade cujos corpos são flexionados numa maquinaria de jogos de verdade. Pois bem, o corpo é o lugar da

*Herkunft*, território imanente da subjetividade. Tanto é que a seguinte argumentação auxilia este entendimento:

o corpo — e tudo o que diz respeito ao corpo, a alimentação, o clima, o solo — é o lugar da *Herkunft*: sobre o corpo se encontra o estigma dos acontecimentos passados do mesmo modo que dele nascem os desejos, os desfalecimentos e os erros; nele também eles se atam e de repente se exprimem, mas nele também eles se desatam, entram em luta, se apagam uns aos outros e continuam seu insuperável conflito (FOUCAULT, 1996, p.22).

Ora, a meu ver fica claro, a partir desse delineamento, que o corpo é acontecimento incontornável de toda inscrição histórica, o que põe em xeque, mais uma vez, a unidade substancial de qualquer *Eu*. O corpo pulveriza toda identidade por ser múltiplo e multiplicado, donde “a genealogia, como análise da proveniência, está portanto no ponto de articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo” (FOUCAULT, 1996, p.22).

A admissão do entroncamento de distintas raízes, acidentes e dispersões heterogêneas, que marcam a proveniência, acentuarão, de maneira obtusa, o campo crítico de onde a genealogia se posiciona para se dirigir ao ponto de surgimento dos movimentos que marcam a história. Com o intuito de se distanciar cada vez mais da busca exaustiva de uma *Ursprung* a genealogia somará ao campo da proveniência (*Herkunft*) o que pode ser considerado como o princípio e a lei singular de uma aparição, o seu ponto de surgimento, que se situará numa *Entstehung*, quer dizer, numa emergência. Contudo, isto não significa que seja possível encontrar qualquer explicação pelo termo final do acontecimento, do fato, do que se vê, enfim, do que emergiu. É preciso, antes de mais nada, ter em conta que não é possível enxergar na emergência *fins* acabados: “esses fins, aparentemente últimos”, diz-nos Foucault, “não são nada mais do que o atual episódio de uma série de submissões” (*Ibid.*, p.23). Decorre, daí, a suspeição de que o presente emana de uma origem, de uma continuidade sem interrupção, forçando uma destinação que procuraria a sua emergência desde o primeiro momento. Mas como se trata de não ignorar a dispersão dos acontecimentos, fato já delineado desde a *rarefação* arqueológica, o que põe em evidência a constante questão da descontinuidade, “a genealogia restabelece”, por intermédio do viés da emergência, “os diversos sistemas de submissão: não a potência antecipadora de um sentido, mas o jogo casual (*hasardeux*) das dominações” (*Ibid.*, p.23).

Posto desta forma, Foucault nos leva a compreender que “a emergência se produz sempre em um determinado estado das forças” (*forces*) (1996, p.23). Seu estado, contudo, não remete ao que existe primariamente, o dado mais original, a marca coerente assinalada na fixação de um signo qualquer; tal estado muda a sua representação pelo fato de ser acidente, quer dizer, livre de uma coerência fechada, portanto, pode ser visto de maneiras distintas. Assim, ao conceber a emergência em relação ao estado das forças entendo que Foucault pretende destacar que

a análise da *Entstehung* deve mostrar seu jogo, a maneira como elas lutam umas contra as outras, ou seu combate frente a circunstâncias adversas, ou ainda a tentativa que elas fazem — se dividindo — para escapar da degenerescência e recobrar o vigor a partir de seu próprio enfraquecimento (*Ibid.*, p.23).

Em outras palavras, somos incitados a perseguir o que se situa fora de um campo de condições constantes, mas que pode ser apreendido pelo entrecruzamento da entrada em cena de forças que, para utilizar uma metáfora, passam dos bastidores para o teatro, para a cena histórica cujo vigor de sua visibilidade menos fala da cena em si do que de sua condição. De seu lugar, como nos autoriza Foucault, “ninguém é portanto responsável por uma emergência; ninguém pode se autoglorificar por ela; ela sempre se produz no interstício” (1996, p.23), quer dizer, entre o que foi considerado falha, perdido, invisível, menor.

Ora, se a emergência situa a genealogia na dimensão das forças, não há como ignorar o fato de relação que a força estabelece entre quem dominou e foi dominado. Deste modo, por exemplo, “enquanto que a proveniência designa a qualidade de um instinto, seu grau de desfalecimento, e a marca que ele deixa em seu corpo, a emergência designa um lugar de afrontamento” (*Ibid.*, p.23), sem dúvida, em decorrência do estado das forças. Foucault situa melhor tal questão da seguinte forma:

homens dominam outros homens e é assim que nasce a diferença dos valores; classes dominam classes e é assim que nasce a idéia de liberdade; homens se apoderam de coisas das quais eles têm necessidade para viver, eles lhes impõem uma duração que elas não têm, ou eles as assimilam pela força — e é o nascimento da lógica. Nem a relação de dominação é mais uma “relação”, nem o lugar onde ela se exerce é um lugar. E é por isto precisamente que em cada momento da história a dominação se fixa em um ritual; ela impõe obrigações e direitos; ela constitui cuidadosamente procedimentos (*Ibid.*, p.23).

Nada mais claro do que esta colocação para fazer ver que a tarefa do pensamento foucaultiano se circunscreve aos múltiplos rituais dessa história de dominação, claro, dando sempre visibilidade às formas pelas quais os jogos e suas regras permitiram que determinadas forças se plasmassem naquilo que passamos a conhecer por histórico. De acordo com a minha abordagem, conceber a história na perspectiva de um estado de forças é sustentar que, doravante, ela não pode se limitar a repetir a própria linguagem, já que interpretar a relação das forças é assinalar na direção da multiplicidade, sobretudo, porque o intérprete não é o mesmo. Então, a história pensa a condição de pensar o presente sem plenitude e o eterno — passado e vir-a-ser — sem unidade.

O que decorre deste quadro, pois? Desse ponto, a multiplicidade do conjunto da obra de Foucault, concebida sob a irradiação da problemática da história crítica do pensamento, deixa evidenciar os distintos atos de uma peça única: a história coloca em cena o jogo da interpretação de sua própria história. Vista sob a esfera das forças, a emergência será irrefutavelmente dinâmica e múltipla. Doravante, a história tem de falar sobre as diferentes emergências, contudo, sem negligenciar que as suas demarcações “não são figuras sucessivas de uma mesma significação; são efeitos de substituição, reposição e deslocamento, conquistas disfarçadas, inversões sistemáticas” (FOUCAULT, 1996, p.26). Então, a história não pode mais dar-se à tarefa de colocar em foco uma significação única e oculta na verdade de uma origem e tomar tal fato por interpretação. Uma vez que a emergência levou em consideração a relação das forças, trazendo para o jogo histórico os procedimentos de dominação, interpretação passa a ser, nos termos do filósofo francês, “se apoderar por violência ou sub-repção de um sistema de regras que não tem em si significação essencial, e lhe impor uma direção, dobrá-lo a uma nova vontade, fazê-lo entrar em um outro jogo e submetê-lo a novas regras” (*Ibid.*, p.26). Eis, em cena, um labor infinito ciente de sua limitação à medida que toma consciência de que não há mais do que interpretações, pois um horizonte se lhe apresenta cada vez mais distante: o da conclusão essencial de interpretação. Se ninguém é mais autorizados a buscar a conclusão do passado, também não o é para encontrar a do futuro, nem a chave de uma saída revolucionária qualquer, donde, “o devir da humanidade é uma série de interpretações” (*Ibid.*, p.26).

Na verdade, ao relacionar a pesquisa de proveniência e de emergência, a genealogia passa a colocar em foco um determinado sentido histórico que critica a “forma histórica que reintroduz (e supõe sempre) o ponto de vista supra-histórico”, quer dizer, opõe-se a

uma história que teria por função recolher em uma totalidade bem fechada sobre si mesma a diversidade, enfim reduzida, do tempo; uma história que nos permitiria nos reconhecermos em toda parte e dar a todos os deslocamentos passados a forma da reconciliação; uma história que lançaria sobre o que está atrás dela um olhar de fim de mundo [...] que supôs uma verdade eterna, uma alma que não morre, uma consciência sempre idêntica a si mesma (FOUCAULT, 1996, p.26).

Mas se a genealogia, de uma maneira bem diferente, não se apóia sobre nenhum absoluto, um outro sentido é possível de ser forjado ao passo que, na proposta de Foucault,

ele [o sentido] deve ter apenas a acuidade de um olhar que distingue, reparte, dispersa, deixa operar as separações e as margens — uma espécie de olhar que dissocia e é capaz ele mesmo de se dissociar e apagar a unidade deste ser humano que supostamente o dirige soberanamente para o seu passado (*Ibid.*, p.26).

Não sem propósito a interpretação focaliza o vir-a-ser, já que fica evidente que o sentido histórico, doravante, toma o que se tinha acreditado imortal no homem como aspecto a ser indiciado pela história. Em outras palavras, pela genealogia os sentimentos mais desinteressantes possuem uma história; os instintos não atuam de uma mesma maneira; o corpo não se circunscreve aos limites e às leis fisiológicas, como se escapassem à história; nenhuma constância é empalmada, bastante fixa “para compreender outros homens e se reconhecer neles” (FOUCAULT, 1996, p.27). Ao contrário, a partir do momento em que Foucault situou a descontinuidade como marca indelével da história, procurou aprofundar na genealogia essa descontinuidade identificando-a na busca de uma história “efetiva” — à luz de Nietzsche, Foucault diria *wirkliche Historie*. Com isso, gostaria de chamar a atenção para a farta argumentação do filósofo:

tudo em que o homem se apóia para se voltar em direção à história e apreendê-la em sua totalidade, tudo o que permite retraçá-la como um paciente movimento contínuo: trata-se de destruir sistematicamente tudo isto. É preciso despedaçar o que permitia o jogo consolante dos reconhecimentos. Saber, mesmo na ordem histórica não significa “reencontrar” e sobretudo não significa “reencontrar-nos”. A história será “efetiva” na medida em que ela reintroduzir o descontínuo em nosso próprio ser. Ela dividirá nossos sentimentos; dramatizará nossos instintos; multiplicará nosso corpo e o oporá a si mesmo. Ela não deixará nada abaixo de si que teria a tranquilidade asseguradora da vida ou da natureza; ela não se deixará

levar por nenhuma obstinação muda em direção a um fim milenar. Ela aprofundará aquilo sobre o que se gosta de fazê-la repousar e se obstinará contra sua pretensa continuidade. É que o saber não é feito para compreender, ele é feito para cortar (*Ibid.*, p.26-27).

Por meio desse movimento argumentativo, todos são convidados a tomar parte no sentido necessário à capacidade de “destruição sistemática” advinda das operações que a história efetiva, estrategicamente, põe em marcha. Mas nisto, é necessário assumir o ímpeto inexorável que faz ecoar a argumentação maior do filósofo desde a arqueologia, de onde toda tradição da história, continuidade, teleologia, racionalismo, encadeamento natural para citar alguns exemplos, passam a ser suspeitados e superados. A razão disso se dá pelo fato de Foucault aprofundar, em boa medida, o caráter estocástico da história, notadamente, ao associar a descontinuidade às forças que se encontram num jogo histórico qualquer, fato evidenciado pela genealogia, pois ela reconhece que “as forças que se encontram em jogo na história não obedecem nem a uma destinação, nem a uma mecânica, mas ao acaso da luta” (1996, p.28). Luta que não cessa de acontecer e de questionar o sentido da verdade e de seus jogos, melhor ainda, operação beligerante a favor da história que não repõe, para nós que vivemos, referências e coordenadas originárias: signos presentes num mapa que aliviariam o medo de se perder numa rota desconhecida. É por isso, com efeito, que ao serem reconhecidas na história as forças “não se manifestam como formas sucessivas de uma intenção primordial; como também não têm o aspecto de um resultado. Elas aparecem sempre na álea singular do acontecimento” (*Ibid.*, p.28). Mas que não confundamos, aqui, a singularidade do acontecimento com a sua monotonia. Ao contrário, a singularidade expressa a capacidade que a genealogia traz de poder interverter a relação entre o próximo e o longínquo no sentido de invadir a fidelidade causal dos acontecimentos e substituí-la pela fidelidade casual. Outrossim, a singularidade não é o fato simples, irrisório, porém, efetividade que faz circular um saber histórico perspectivo, pois, como assinala Foucault, “o mundo tal qual nós conhecemos não é essa figura simples onde todos os acontecimentos se apagaram para que se mostrem, pouco a pouco, as características essenciais, o sentido final, o valor primeiro e último” (1996, p.29). Mais do que isso, a singularidade permite ao pensamento um espanto à medida que põe em visibilidade o verdadeiro sentido histórico a reconhecer, para valer-me de uma expressão de Foucault, “que nós vivemos sem referências ou sem coordenadas originárias, em miríades de acontecimentos perdidos” (*Ibid.*, p.29).

Desde o instante em que Foucault trouxe à baila a sua crítica à origem, delineando com a proveniência e emergência um sentido histórico efetivo, no mesmo passo estava esboçando três conseqüências marcantes para a história crítica do pensamento, sob o prisma do que pretende ser a análise genealógica, que agora ele leva a cabo. Mas é importante ter em mente que foi a partir desse conjunto de questões, ressalte-se, tomando a noção de genealogia empreendida por Nietzsche e utilizando-a de modo instrumental, que Foucault esquadrinha o uso que a história pode, então, fazer da análise genealógica. Foucault visa um uso específico atinente à história a fim de libertar-se da história supra-histórica.

Sendo assim, em primeira mão, a análise genealógica instaura o que Foucault designou de uso paródico e burlesco da história. Longe da ingênua intenção de atingir o fundo original da história, de encontrar o reconhecimento primordial que pudesse justificar um tema assentado numa “história-reminiscência”, apoiando-me em uma expressão do filósofo, o uso paródico e burlesco da história reconhece todo o jogo de máscaras que não instila o fato real, ao contrário, aponta para a irrealidade que não assegura nenhum reconhecimento duradouro simplesmente porque a história é apenas um disfarce. Então, devido a isso, vem à tona a relação que a genealogia umbilicalmente tem com a discursividade, jogos de verdade e a própria vontade de verdade ínsita à própria história, porém, desde o momento cujas questões foram contempladas pela rejeição da quimera da origem, não se perdeu mais de vista o fato de que “a vontade de verdade, essa que se impõe a nós há bastante tempo, é tal que a verdade que ela quer não pode deixar de mascarar-la” (FOUCAULT, 2004a, p.20). Assim, fazendo o uso paródico e burlesco da realidade, Foucault “em vez de identificar nossa pálida individualidade às identidades marcadamente reais do passado”, tratará “de nos irrealizar em várias identidades reaparecidas” (1997, p.32), justamente porque o genealogista compreende que as identidades disponíveis na história, todas elas, não passaram de uma grande mascarada. Por essa razão, a análise genealógica questiona a nossa vontade de verdade; não toma o discurso pela versão que intenta instituir, mas restitui a ele seu caráter de acontecimento; ademais, suspende a soberania do significante, pois já tem em consideração que “a genealogia é a história como um carnaval organizado” (FOUCAULT, 1996, p.34).

O outro uso da história será denominado por Foucault de uso dissociativo e destruidor da identidade. À guisa da genealogia, subtende-se que a história como carnaval

organizado possui as suas séries diferentes — cada bloco carrega a sua alegoria, a sua identidade distinta — ; mais ainda, suas “evoluções” não são as mesmas, metáfora para a história serial que fez sucumbir a continuidade. Dessa maneira, a “identidade, bastante fraca contudo, que nós tentamos assegurar e reunir sob uma máscara, é apenas uma paródia: o plural a habita”, evidentemente pelo fato de se partir da relação de forças existentes na *Herkunft e Entstehung*, além disso, “almas inumeráveis nela disputam; os sistemas se entrecruzam e se dominam uns aos outros” (FOUCAULT, 1996, p.34). Sob esse prisma, torna-se cada vez mais aguda e vertiginosa a dimensão descontínua e dissipada da história, pois mediante a dissociação, “a história não descobrirá uma identidade esquecida, sempre pronta a renascer, mas um sistema complexo de elementos múltiplos, distintos, e que nenhum poder de síntese domina” (*Ibid.*, p.34). Posto assim, fica claro, cercado-me dos termos do filósofo francês, que

a história, genealogicamente dirigida, não tem por fim reencontrar as raízes de nossa identidade, mas ao contrário, se obstinar em dissipá-la; ela não pretende demarcar o território único de onde nós viemos, essa primeira pátria à qual os metafísicos prometem que nós retornaremos; ela pretende fazer aparecer todas as discontinuidades que nos atravessam (*Ibid.*, p.34-35).

Sabendo que a discontinuidade golpeia e invalida as identidades, sobretudo, a do instante e a do sujeito, a genealogia, então, quer clarificar as múltiplas heterogeneidades que, sob a máscara de qualquer Eu, proíbem a engrenagem perpétua de toda identidade, pois nada ocupa para sempre o mesmo lugar, muito menos o lugar que se imagina.

Desse ponto, objeto e sujeito são problematizados a partir da perspectiva que consente com a variação da manifestação e do alcance heteromorfo da história. Em outros termos, o terceiro uso da história catalisa o sacrifício do sujeito do conhecimento, pois se valerá da dimensão interpretativa que a genealogia inaugurou para destruir a verdade depositada no fundo identitário e original, opondo-se, assim, à história do conhecimento, é dizer, à unidade de representação que, doravante, quer se referindo ao objeto ou ao sujeito será cindido, não mais soberano, mas dependente – posto em relação à toda constituição, sem origem absoluta, todavia, aberto às certas funções que não cessam de se modificar. *Quem* propôs a interpretação? Indagação fundamental que cumpre a função do autor do enunciado, mas também a função do autor da história, sem perder de vista que “a função

autor é a característica do modo de existência, de circulação e de funcionamento de certos discursos no interior da sociedade” (FOUCAULT, 1969, p.798). Eis o resultado mais violento da interpretação que fraturou a consciência histórica, ademais, também pelo fato de desviar do querer-saber o fundamento de toda análise histórica. Então, se a interpretação

interroga-se e se de uma maneira mais geral interroga toda consciência científica em sua história, ela descobre, então as formas e transformações da vontade de saber que é instinto, paixão, obstinação inquisidora, refinamento cruel, maldade; ela descobre a violência das opiniões preconcebidas: contra a felicidade ignorante, contra as ilusões vigorosas através das quais a humanidade se protege, opiniões preconcebidas com relação a tudo aquilo que há de perigoso na pesquisa e de inquietante na descoberta (FOUCAULT, 1997, p.35).

Creio encontrar nessa perspectiva, o afastamento de toda verdade que se queira universal. Além disso, a longínqua aventura de confiabilidade do homem em sua razão a fim de controlar a natureza histórica da verdade que deve estar presente nos arranjos de sua segurança, notadamente das previsibilidades necessárias que prolongam a sua própria finitude, ficarão abaladas, pois, a partir do sacrifício dessa estabilidade, a história não cansará de “multiplicar os riscos”, de fazer “nascer os perigos”, abatendo as “proteções ilusórias”. Destarte, a genealogia tem o primor em “desfazer a unidade do sujeito; liberando nele tudo o que se obstina a dissociá-lo e a destruí-lo” (FOUCAULT, 1997, p.36).

Após esse percurso, em certo sentido, não seria exagero de minha parte afirmar que atraída pela força questionadora acerca da idéia de um método imutável, sistemático e universalmente aplicado ao pensamento, montante da arqueologia; a genealogia, tática operacional que ativa os saberes libertos da sujeição, pode ser concebida como a jusante da arqueologia a fim de ativar ao pensamento histórico a transformação do seu campo de experiência. Não se trataria, nesse nível, de querer somar ou subtrair arqueologia e genealogia, mas tomá-las a partir de suas características peculiares, com efeito, focalizadas na tentativa de passar em revista não somente os discursos aquinhoados nos mais diferentes cenários — “nós vivemos cercados de cenários” (1996, p.32), diria a nós Foucault —, como também fazer circular a provisoriabilidade de toda análise fincada na positividade do que somos, pois essa nossa condição de ser histórico se limita pelo ilimitado da história. Objeto e sujeito são erodidos num questionamento recíproco, pois estão ligados. Cercados pela dimensão da história crítica do pensamento, uma das mais vertiginosas originalidades de Foucault, vejo ocorrer um movimento que desenraiza e fragmenta o solo de suas certezas,

pois as suas relações são costuradas em práticas históricas e, nesse ponto, “a História mostra que tudo o que é pensado o será ainda por um pensamento que ainda não veio à luz” (FOUCAULT, 1999, p.515).

\*\*\*

### 1.1 Primeiras consider(ações) de travessia

Quando Deleuze afirmou que “as pessoas estão sempre no meio de um empreendimento, onde nada pode ser assinalado como originário”, pois “sempre há as coisas que se cruzam, nunca, porém, coisas que se reduzem” (1996, p.133), acabou traduzindo a forma pela qual recepciono a idéia de travessia aqui. Como chave de leitura, penso que esta argumentação é ímpar para as correlações que tento, doravante, elaborar entre *A genealogia e as experiências históricas da constituição do sujeito* e o campo da educação. Mas quero deixar claro que este campo se limitará no terreno de diagnósticos de questões cuja geografia se dará maciçamente para o educador enquanto sujeito histórico. Penso que este viés é de suma importância, senão prioritário, para problematizar a educação que, a meu ver, não ocorre *a priori* às séries de práticas, posturas, medos, experiências, coações, submissões legais e institucionais, relações afetivas, sonhos, desejos, ansiedades, angústias, derrelições, finitude material, – outras e todas travessias – cujo epicentro é o sujeito antes de ser educador. Tudo é esta travessia bem definida por Deleuze, pois ele sempre é/será esta pessoa em meio a um empreendimento: a cada produção, aprendizado, ensino, acontecimento, em suas lacunas, enfim, portador de toda transitoriedade, como é próprio da história – *o tempo devora a vida*, não o deixa esquecer Baudelaire (1985, p.131) – tem a origem das coisas dissolvidas, pois tudo pode emergir de múltiplas relações – tarefa notadamente genealógica de ser; está sempre na frincha das coisas que cruzam: todas (mu)danças implicadas em sua prática – LDB, PPP, ACC, HTPC, APP – sopa de

letrinhas<sup>15</sup>. Mas o que pode, de fato, *atravessar* o empreendimento foucaultiano aquilatado aqui e esta dimensão do educador?

Desconfio que a genealogia ensina ao educador a não submeter-se e temer todos os discursos de planificação, qualificação e dominação. Pois, por ela, Foucault colocou a identidade dos discursos em profunda crise e cisão ao demonstrar que na *origem* de todas as coisas residem diferentes forças que devem ser pensadas em sua emersão constante e transmutável, e não por uma única e transparente origem. Por este viés, é possível confrontar toda ordem histórica das coisas, logo, toda ordem histórica das práticas educacionais. Questionar a origem é questionar como tudo teve uma proveniência e se articulou como verdade; é pôr em causa a predominância do que se quer como *um* sentido, ou melhor, é tentar revirar tudo que se congela como perspectiva de “fusão e difusão do unidimensional” (ONFRAY, 1993, p.61), e de tudo que é mediado pela certitude do mesmo.

É nesta direção que o papel exigente ao educador irá se coadunar com a perspectiva em que aprender-ensinar não pode ser reduzida e redutível. A genealogia é um convite a pensar toda sua prática na especificidade do acontecimento, quer dizer, do que emana em toda ruptura, singularidade, pontuação, pequeno evento, (in)significante ação fora “das capas concêntricas do mesmo e do único” (SKLIAR, 2003, p.72). Chiara Zamboni (1996) desenvolve um argumento muito interessante a este propósito:

Um acontecimento imprevisto é o que mais facilmente provoca o pensamento: irrompe na continuidade temporal e atrai nossa atenção. Rompe com nossa tendência a um saber já dado. Obriga-nos a começar desde o início. O que já foi pensado é insuficiente para dizer o que aconteceu. É algo que não encontra palavras para ser reconhecido. O pensamento será essas palavras (ZAMBONI, 1996 apud SKLIAR, 2003, p.47).

É preciso lembrar que o educador tem na palavra seu instrumento mais afiado, preciso e útil para exercer a sua função. Mas a palavra invocada, mesmo em sua inaudita articulação, já principia um acontecimento novo: “enunciação é um acontecimento” e, enquanto tal, diz Foucault, “não se repete”, aliás, “tem uma singularidade situada e datada que não se pode reduzir” (2002, p.116). Deste modo, o acontecimento é singularidade que, vista sob o ângulo da particularidade, remove os canais contínuos por onde o educador estava

<sup>15</sup> LDB – Lei de diretrizes e bases; PPP – Projeto político-pedagógico; ACC – Atividade curricular complementar; HTPC – Hora de trabalho pedagógico coletivo; APP – Atividade de pesquisa programada.

condenado a ver a necessidade das coisas. Já que “a continuidade é uma construção do tempo que serve para proibir o seu contrário, isto é, proibir a descontinuidade, o salto, a irrupção, a ruptura; em síntese, um tempo que serve para proibir a diferença” (SKLIAR, 2003, p.43), enquanto que “proibir a diferença supõe unicamente afirmar a mesmidade” (*Ibid.*) [...]. Desta maneira, o acontecimento quer mostrar ainda “que não era ‘tão necessário assim’” e nem evidente: “não era tão evidente que os loucos fossem reconhecidos como doentes mentais; não era tão evidente que a única coisa a fazer com um delinqüente fosse interná-lo; não era tão evidente que as causas da doença devessem ser buscadas no exame individual do corpo etc” (FOUCAULT, 1980, p.23). O que produz o delicado ponto no tempo é o acontecimento: mudar o tempo, talvez, é mudar o acontecimento, forjar o não evidente.

É neste horizonte que Foucault (1977) insistia, para o desespero dos que almejam toda sorte de segurança e repouso, que não há método que se aplica do mesmo modo em domínios diferentes. Eis então uma situação-limite para toda sorte de formatação cuja finalização é a expressão do mesmo e a reprodução, em círculo vicioso, das mesmas experiências e expectativas. À medida que o acontecimento revela que educadores, alunos, escolas são domínios inequivocamente diferentes porque únicos, deve ficar claro que, apesar de termos todos nós, em maior ou menor grau, que “tomar parte e partido” na produção da educação-educador como acontecimento, não devemos “cair na armadilha da identidade” do acontecimento (FOUCAULT, 1979, p.786).

Eis, aí, a possibilidade de, tal qual na história, ver a educação e toda a sua dimensão como um “carnaval organizado”. Em outras palavras, na mesma dimensão que a genealogia revela que a emersão do sujeito se dá na perspectiva do burlesco, pois o fato é apenas uma máscara; que se deve proceder com a destruição da identidade e que todo universalismo é contradito, pois a ele é indagado *quem propôs?*, o mesmo deve ocorrer no âmbito da relação pedagógica. No fundo, o que está em questão é o suspeitar do que está à tona, pois o que emergiu derivou de algum ponto de vista que prevaleceu e tornou-se verdade. Contradizer esta verdade é assumir que descontinuidade pedagógica, ou seja, que tudo, tal qual o micro-acontecimento na história, é interessante e necessário como forma de variação, criação e promoção de novas singularizações educativas.

Graças à genealógia, o educador como sujeito histórico é incitado, nestas proporções, a tomar o seu próprio corpo como superfície de um acontecimento a defrontar-se, pois as relações de forças são inevitáveis, com o mundo do desencantamento criativo. Onde é mais fácil reproduzir que produzir, em Foucault, a meu ver, podemos encontrar três tomadas de posição no modo de ser do sujeito que devem desembocar no papel do educador numa tríplice e indissociável dimensão: a de mobilidade geral num trabalho infinito; a crítica permanente e postura de intelectual específico<sup>16</sup>.

A mobilidade geral diz respeito à capacidade do educador produzir rupturas que não são da ordem da contestação abstrata, ingênua e inconseqüente. Atrelada ao acontecimento, ela pretende focalizar-se nos momentos de modificação. Ou seja, a todo instante é possível que uma criação emerja a partir de “deslocamentos, deslizamentos, fendas, pontos de vistas que desviam, distâncias que aumentam e diminuem, caminhos que se afastam” para não se “erigir a si mesmo em ponto fixo” (FOUCAULT, 1979, p.784). É nesta dimensão que toda referência teórica que auxilia a tarefa da educação, os métodos, os currículos, a políticas públicas, os planejamentos, devem mais autorizar o estatuto incoativo do educador como sujeito, onde tudo pode recomeçar. “Experiência com... mais que engajamento em...”, como disse Foucault (*Ibid.*, p.785).

Mas para tanto, é requerida aquela postura de crítica permanente. A não repetição da história do ponto de vista genealógico é um testemunho e convite a isto. “Fazer a crítica”, argumenta Foucault, “é tornar difícil os gestos muito fáceis” (1981, p.180). A aceitação pacífica que, em nome de todas as facilidades, estabiliza e paralisa as formas de se experimentar novas relações e formas da/na função-educador é questionada em todos os seus níveis, pois não se pode fazer nenhum “trabalho de transformação profunda fora do ar livre e sempre agitado de uma crítica permanente” (*Ibid.*, p.181). Toda demanda do educador, para não cair na vala comum da hipocrisia, é convidada a passar pelo fio afiado da crítica, o que exige, certamente, uma transformação de postura no âmbito de todo conforto que, às vezes, é invocado e desejado.

Neste ponto, há uma transmutação de papel do âmbito reprodutor para o da ação intelectual que presume a necessidade tanto da mobilidade quanto da crítica. De forma bem singela, ao mesmo tempo difícil: “o intelectual é competente” (FOUCAULT, 1978, p.594)

---

<sup>16</sup> Limitarei-me, por ora, a um dos aspectos do intelectual específico, pois no capítulo terceiro ao desenvolver a questão função-educador este tópico será contemplado com maior propriedade.

não no sentido que vai ressaltar uma incompetência e que porta um nível numa hierarquia que o distinguiria ou o qualificaria por oposição ao desqualificado ou o ordinário. A competência, neste viés, relaciona-se à capacidade de o educador “intervir para fazer saber o que se passa”. Ele é capaz de “fazer o diagnóstico, para anunciar os perigos” (*Ibid.*, p.594) presentes em tudo que é, foi e será sistematizado, incondicionado, posto de modo global. Como disse Mariano Enguita, se as “escolas têm em comum a obsessão pela manutenção da ordem” (1989, p.163), o educador enquanto intelectual, na acepção foucaultiana, “pode ter o papel de ser aquele que transforma o saber que reina como o inconsciente de nossa sociedade em uma consciência” (FOUCAULT, 1978, 595), já que “o saber em nossas sociedades é agora algo de tão amplo e complexo que se tornou verdadeiramente o inconsciente de nossas sociedades” (*Ibid.*, p.595). Inconsciente que resguarda, por vezes, que tal postura, prática, discurso, apostila, faculdade, aluno, professor, autor, seja o melhor: reprodução de um fundo perdido e invertido.

Eu diria que foi pelo trabalho da liberação de todo saber dominado e desqualificado operado pela genealogia que, de um modo ou de outro, temos (nós educadores) a liberdade de buscar novas dimensões de *experiências históricas da constituição do sujeito*, da constituição do sujeito em sua função-educador. Não se trata aqui de fechar as pistas. Muito menos de tomá-las como precisão inconteste. Mas de problematizar: “quem somos nós neste exato instante? Qual é, portanto, o momento tão frágil em que podemos desprender nossa identidade e que será levada com ele?” (FOUCAULT, 1979, p.785). E é ainda necessário não esquecer: “o mais importante e bonito, do mundo é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas – mas que elas vão sempre mudando. Afinam ou desafinam” (ROSA, 1972, p.20)

\*\*\*

## 2. PROCESSOS E CAMPOS DE SUBJETIVIDADES NAS RELAÇÕES DE FORÇAS

*Quem quer manter a ordem?  
Quem quer causar desordem?*

Titãs

Subdivido em três tópicos, este capítulo pretende desenvolver a idéia de que o sujeito é uma forma terminal, mas sempre mutante, pois sofre ações de forças e produz outras. O sujeito possui uma relação sináptica, portanto indissociável, com as possíveis subjetividades que se efetivam em todos os seus processos de constituição. Com o intuito de desenvolver esta perspectiva, pretendo demonstrar, neste primeiro tópico, a importância que a questão do nominalismo desempenha para o entendimento do sujeito e de suas subjetividades, já que o nominalismo põe em evidência o campo das situações estratégicas que estão em jogo neste processo. Desta forma, será sublinhado o sujeito como experiência histórica mas que, por estar imerso num campo de relações de forças, terá forçosamente uma implicância política em seu modo de ser. Onde o segundo tópico intitulado de *Subjetividades como campos de experiências nas relações de forças*, pretende argumentar que o âmbito da força permitirá a mobilidade do sujeito na direção de afrontamentos como estratégia e tática de criação de novas experiências, onde modificar a história é um convite para modificar a si mesmo. Mas para tanto, é preciso ainda mostrar que certo uso, aplicação e mutação da força se convergem no Ocidente para a direção do homem nos campos múltiplos da governamentalidade. Assim, o último tópico, *Da governamentalidade: uso, aplicação e mutação das forças*, tentará mapear os processos que houve por bem julgar como os mais relevantes para a produção de sujeitos na dimensão da sujeição, condução e cálculo da existência. *Saber* esta dimensão é *poder* afrontá-la: forjar modos de ser que não sejam mais os mesmos.

\*\*\*

## 2.1 A individuação de forças e seus compostos estratégicos no entendimento das subjetividades: o jogo nominalista de Foucault

Na década de setenta, Michel Foucault assume e firma uma formulação teórica crucial, mas nem sempre percebida como fundamental. Sua importância e *status*, contudo, se somam para compor uma chave imprescindível de elucidação deste domínio brumoso e problemático que são as relações de força nos processos históricos de constituição das subjetividades, e a formulação um pouco enigmática acerca do sujeito. Trata-se da questão do nominalismo<sup>17</sup>.

A afirmação de que, “sem dúvida, devemos ser nominalistas” (FOUCAULT, 1998, p.89) emerge do contexto cuja preocupação central são “as relações de força desequilibradas, heterogêneas, instáveis, tensas” (*Ibid.*). Assim, o nominalismo de Foucault engendra em sua particularidade mais do que um ceticismo sistemático em relação a qualquer universal antropológico. Leva às últimas conseqüências o caráter constitutivo de qualquer objeto relacionado, imprescindivelmente, com certos dispositivos históricos<sup>18</sup>. Na lição de 8 de fevereiro de 1978, do curso *Sécurité, Territoire, Population* (2004), descortina-se a sentença de que “a loucura não existe”. Mas tal sentença testemunhar a exemplificação contundente não da negação da loucura, mas de sua afirmação por processos diversos que não pretendem imobilizar, em torno da loucura, uma identidade contínua, mas permitir a concepção de sua modificação por inúmeros fatores de ação sob a dimensão *mutatis mutandis* dos dispositivos históricos<sup>19</sup>. Isto representa o tratamento

<sup>17</sup> A questão é retomada por Foucault no último curso ministrado no *Collège de France*. Na aula de 5 de janeiro de 1983 de *Le gouvernement de soi et des autres* encontramos na parte do manuscrito uma importante e esclarecedora menção de Foucault. Por ela, vê-se que o nominalismo não é uma questão menor e destituída de significado em sua trajetória. Longe de ser uma vala comum por onde os problemas e dificuldade da interpretação e da linguagem se reduziriam, o nominalismo, no caso, pretende ser um tipo de negativa. Foucault esclarece: “um negativismo nominalista, uma vez que se trata de substituir universais como a loucura, o crime, a sexualidade por análises de experiências que constituem formas históricas singulares” (2008, p.7).

<sup>18</sup> Tamanha a complexidade desta noção, ao longo deste trabalho entenderei por dispositivo, à luz de Foucault, todo conjunto eminentemente heterogêneo “comportando discursos, instituições, organizações arquiteturais, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, filantrópicas, proposições filosóficas, morais”, de modo que deve ser concebido como uma “rede que se estabelece entre estes elementos”(1977a, p.299). Rede: pois a proeminência do dispositivo não evidencia o ponto de partida ou de origem das forças que o compõem de modo conclusivo e unívoco, pois estão sempre em transformação.

<sup>19</sup> Antes disto, Foucault também chegou também a afirmar: “o poder, isso não existe” (1994a, p. 302), o que comprova que a loucura é só mais um exemplo no horizonte nominalista.

vertiginoso dispensado aos objetos em consonância aos campos de verdade que cada um deles ocupa e, nessa trama, concomitantemente, porém, modificando as suas próprias manifestações. Assim, cada recorte tomado como foco de análise está permeado por processos diversos segundo grandes estratégias de saber e poder que extrapolam o seu sentido meramente material: várias relações estão em jogo, em um momento dado, resguardadas pela singularidade de um nome que não é nem frio, passivo, quieto e estático; é estratégico.

E isto não é surpreendente, pois, de fato, a questão não apenas revelará o quanto é ingênuo buscar na expressão de um nome um conceito contínuo que não seja a formulação constante de um problema, portanto, passível de transitoriedade, como também selará mais a preocupação com os efeitos advindos de qualquer forma terminal que possa ser analisada. Loucura, sexualidade, vida, poder, governo, sujeito, enfim, são apenas formas terminais cujos efeitos de força são incansáveis nas ações de exercício de modificação constante de qualquer um desses nomes dados “a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada” (FOUCAULT, 1998, p.89).

É sob esta dimensão, então, que nada existe em si mesmo, fora de uma relação, cuja existência primeira se fundamentaria em um ponto central e não em pontos de dispersão. O nome resguarda, no máximo, a estabilidade fugaz, que em breve já encontrará a aurora de sua modificação, no plano da inteligibilidade. Na dimensão da história, esta inteligibilidade “residiria, talvez, em algo que se poderia chamar de a constituição ou a composição dos efeitos” (FOUCAULT, 2004, p.244). Efeitos, por sua vez, consignados às certas funções que deflagram, ocupam e dissipam outros efeitos. A sexualidade é exemplo ímpar, irradiando para as outras temáticas a mesma dimensão. A este propósito, diz Foucault:

a sexualidade é nome que se pode dar a um dispositivo histórico: não à realidade subterrânea que se apreende com dificuldade, mas à grande rede da superfície em que a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências, *encadeiam-se uns aos outros, segundo algumas grandes estratégias de saber e de poder* (1998, p.100. Grifos meus).

Ora, são as diferentes formas de encadeamento e o fluxo de suas manifestações no espaço de certas perspectivas estratégicas de saber e poder, o conjunto da forja que trabalhará caracterizando, ao mesmo tempo em que distingue, as séries de práticas distintas

cujos nomes comportam efeitos singulares, pois a inevitabilidade de cada prática suscita a diferença crucial que cada uma delas ocupará na realidade. Deste ponto de vista, gostaria de acrescentar que o nominalismo representa o nome dado a um dispositivo histórico fecundo, desde o gérmen, por forças que se conjugam na ordem do *événementiel*.<sup>20</sup> Talvez seja possível pensar na direção das conseqüências finais da tese lançada desde *As palavras e as coisas* (1999): habitamos, cada um, num espaço de relação de situações estratégicas onde seus efeitos não são sentidos e vividos da mesma maneira. “A loucura, a doença, a delinqüência, a sexualidade”, como também o poder, não se tratam das mesmas coisas, pois há um regime de verdade tão múltiplo e dissímil que coordena e interfere em qualquer série de práticas que, apesar de “não existir, torna-se alguma coisa, alguma coisa que, contudo, continua a não existir”, ainda que forme “um dispositivo de saber-poder que marca efetivamente no real o que não existe e o submete legitimamente à divisão do verdadeiro e do falso” (FOUCAULT, 2004b, p.21-22)<sup>21</sup>. Imagino encontrar aqui um indicador relevante para se pensar em quais são os regimes deste jogo de força, cuja divisão entre o verdadeiro e falso é apenas uma incipiente forma, que perpassa os campos da existência individual e social fazendo-nos recepcionar, crer e agir à guisa de um universo de legitimações que,

---

<sup>20</sup> Com isto, a perspectiva que tento assumir aqui encontra-se na direção contrária àquela que pensou François Wahl. Embora comentando acertadamente que “nem transcendente nem transcendental” mas que “a função do discurso é de verter-se em uma *prática*”, creio que é muito problemático, contudo, sustentar que a prática estritamente sob a perspectiva de um *pragmatismo* debilita o nominalismo de Foucault: “a topografia da escolha ‘filosófica’ não seria”, argumenta Wahl, “do lado do nominalismo, mas do *pragmatismo*”. (WAHL, 1989, p.89). Nesta pesquisa, tenho a tendência a sustentar que a própria perspectiva histórica baseada no *événement* não nos permite enxergar a prática fora de uma relação igualmente transitória e descontínua que não se fixa na estabilidade de um nome. Nesta perspectiva, aproximaria-me mais da interpretação de Paul Veyne, que, aliás, Foucault abertamente presta homenagem e reconhece influência quanto à questão do nominalismo. Diz-nos Veyne: “Em vez de acreditar que existe uma coisa chamada ‘os governados’ relativamente à qual os governos se comportam, consideremos que os ‘governantes’ podem ser tratados seguindo práticas tão diferentes, de acordo com as épocas, que os ditos governados não têm senão o **nome em comum**”. Ora, a possibilidade de um nome é “em certa época, o conjunto das práticas que engendra, sobre tal ponto material, um rosto histórico singular em que acreditamos reconhecer o que chamamos, com uma palavra vaga, ciência histórica ou, ainda religião; mas, em outra época, será um rosto particular muito diferente que se formará no mesmo ponto, e, inversamente, sobre um novo ponto, se formará um rosto vagamente semelhante ao precedente. Não existe ‘loucura através dos tempos’, religião ou medicina através dos tempos” (VEYNE, 1998, p. 243 e 268. Grifos meus.) Ainda neste propósito, John Rajchman compreendeu muito bem o ponto crucial que exerce o nominalismo, pois bem identificou que Foucault “usa a história para dissipar a espécie de rotina, a autoconfiança instituída que as pessoas alimentam a respeito da realidade de entidades tais como as desordens mentais, de que temem estar sofrendo, ou as necessidades sexuais internas que acreditam ter que descarregar. Ao questionarem essa realidade, as histórias de Foucault são nominalistas”. (RAJCHMAN, 1987, p.47-48).

<sup>21</sup> Aqui recorto parte da argumentação que Foucault retoma quando no curso do ano precedente, *Sécurité, Territoire, Population* (1977-1978) havia lançado a questão “a loucura não existe”, como já foi indicado acima.

desde a ciência, passando pela política, valores morais, e instâncias de governamentalidades, define e retroalimenta o que pode ser verdadeiro e falso a partir de então.

Mas se Foucault permanece implacavelmente nominalista, conforme Davidson (2004) é porque enxerga nesse ponto a incontornável presença de conjugações de força na história cujos termos, do mais simples aspecto no âmbito do *acontecimento insignificante* até a ruptura maior de uma virada epistemológica, circunscrevem-se na figura transacional de uma realidade transitória. Embora a formulação seja um pouco obscura, trata-se de tornar absolutamente indiscernível o incontestável rigor da postura descontínua acerca das temáticas foucaultianas, onde, então, “a realidade de transação” é aquela imersa “justamente no jogo e nas relações de poder e naquilo que incessantemente lhe escapa, de tudo isto que nascem as figuras transacionais e transitórias que, mesmo não tendo existido a todo o tempo, não são menos reais” (FOUCAULT, 2004b, p.301). Tais figuras são assim, pois participam de uma multiplicação causal segundo os processos diversos de sua constituição. A realidade, então, é transitória à medida que também é dependente de um polimorfismo crescente de forças; por isso mesmo, é transacional, ou seja, depende dos modos pelos quais as forças conseguem transigir, isto é, negociar formas e efeitos para num momento dado fazer surgir o que se singularizará, para novamente ser transigido e assim sucessivamente. Portanto, o nominalismo indica não apenas o nível geral de como a realidade, os conceitos, as idéias, os acontecimentos, enfim, são da ordem da fratura como também o são da ordem da experiência a devorar a própria experiência em constantes transações de força: o nominalismo arrefece o que desde sempre está instaurado no pensamento de Foucault – o registro da *constituição* histórica de tudo.

Não me pareceu possível passar ao largo desta questão por julgar ser ela um dos caminhos mais seguros e relevantes para colocar a problemática da subjetividade justamente em sua constituição histórica. Pois para esclarecer o deslindamento da concepção de sujeito, antes seria mais apropriado lançar as bases para antever *ab ovo* os limites e os ganhos acerca de um termo cuja forma exprime uma “ficção extorquida”<sup>22</sup>,

---

<sup>22</sup> Esta expressão tomo de empréstimo de Axel Honneth que, embora não se expressando conscientemente pela via do nominalismo, como aqui faço, acaba fornecendo um sólido argumento nesta direção, ao atestar que “Foucault se apóia, no plano teórico, em uma crítica principal do sujeito enquanto sujeito constitutivo do sentido a fim de mostrar que o indivíduo moderno nada é a não ser uma ficção extorquida” (HONNETH, 1986. p. 812).

certamente, mas que, nem por isto, deixará de ter as suas implicâncias referentes às forças que carrega. É preciso ver, então, como o sujeito emerge e apresenta-se, como resultado incompleto, constituindo-se, alojado entre relações de forças e história, codificando e codificado em certos campos de situações estratégicas cujas deflagrações fazem-no subsistir, ruir-se, transformar-se, para novamente subsistir e assim sucessivamente.

A meu ver, a concepção de sujeito presente no pensamento de Michel Foucault é construída num campo muito específico e decisivo em torno do qual se orientam as condições precípuas a evidenciar como cada um de nós, indivíduos históricos, chegamos ao ponto em que nos encontramos; e sob quais formas seria possível, se é realmente possível, transgredir e superar este ponto inevitável no qual nos encontramos, e a que preço e propósito? Ora, o giro insistente ao redor desta problemática consiste em “desembaraçando-se do sujeito constituinte, desembaraçar-se do próprio sujeito, quer dizer atingir uma análise que possa dar conta da constituição do sujeito na trama histórica [...] sem se referir a um sujeito, que seja transcendente em relação ao campo de acontecimentos ou que circula em sua identidade vazia ao longo da história” (FOUCAULT, 1977b, p.147). Mas com isso estaria Foucault defendendo um determinado tipo de identidade concernente ao sujeito? Isto é, se é imperativo evitar qualquer princípio de ordem constitutiva, quais implicâncias acarretariam esta menção à identidade que, embora não podendo ser vazia, faz a sua ligação com a história, então, portaria uma identidade? Afinal, esta identidade histórica identifica o sujeito com o que, se é óbvio que estamos longe de qualquer princípio de identidade? Apesar de Foucault deixar claro que a identidade deste sujeito não é vazia, há um preenchimento, um tipo de relação de conteúdo, talvez, cuja ordem deve ser o possível sentido para o próprio entendimento deste sujeito?

Para além da “querela do sujeito”, na ambiência foucaultiana, o sujeito, tal como tento conceituar, traz à tona uma ligação sináptica com a questão da subjetividade, embora não no estatuto da equivalência sinonímica, mas da ordem direta e incontornável com as implicâncias dos processos históricos de subjetividade<sup>23</sup>. Esta decisiva relação porta marcos

---

<sup>23</sup> Quando menciono querela neste contexto, levo em consideração a ampla discussão que Vincent Descombes elabora acerca do que ele mesmo designou de “Querela do sujeito”, com o intuito de apontar as amplas dificuldades de uma discussão em torno da questão. Desde o ponto em que se procura sustentar se o sujeito é uma marca da filosofia moderna, notadamente a partir do século XVII ou se, por outro lado, nos Antigos Gregos o homem já tinha se tornada sujeito. Enfim, não estou interessado nas linhas de constituição, afastamentos e diferenças que a História da Filosofia poderia abarcar referente à discussão do sujeito tomando diferentes pontos de vista e concepções. Se é verdade que “nós temos necessidade do conceito do sujeito para

definíveis, a meu ver, extraídos de uma localização deslocante a fim de viabilizar níveis de problematização acerca dos efeitos das relações de forças existentes na própria aceção do sujeito. Isto quer dizer que não se trata de uma titularidade enunciativa fora das implicações condicionais de onde se fala ou enuncia, ou seja, das constrições inevitáveis forjadas num jogo de verdade onde somente determinados tipos de sujeitos podem aparecer sob determinadas formas, isto é, constituírem-se como sujeitos sob formas determinadas. Já se tem consciência demasiada, sobretudo na educação, das referências indicativas de quanto os discursos estão implicados em amplos “sistemas de sujeição” que “garantem a distribuição dos sujeitos que falam nos diferentes tipos de discurso e a apropriação dos discursos por certas categorias de sujeitos” (FOUCAULT, 2004a, p.44). Se alguém pensar o sujeito tão somente pela sua capacidade de afirmar o seu *Ego*, pela ilusão do que anuncia, veria o quanto ele escaparia de si mesmo pelo fato de ele fundir-se com a transitoriedade de uma função-sujeito dependente de sua própria movimentação transitória nas fendas de onde se encontra, coloca-se para falar, coloca-se para ser falado.

Muito além disto, entretanto, delinea-se um horizonte cujo aspecto amplia as possibilidades, ou até mesmo as generalizam, para a compreensão do sujeito que, curioso notar, desemboca-se em um interessante oxímoro. Aliás, até seria permitido sustentar que isto não deixa de ser uma componente sintética de chave de leitura do pensamento de Foucault. Quer dizer, o sujeito carrega, desde sempre, a fratura das relações de forças fundamentais à sua constituição. De um lado, já desde à guisa das categorias de sujeição enunciativa, ele é experiência sujeitada. Quando múltiplas formas de dominação ocupam a totalidade do interior da sociedade, desde “formas regulares, permissões e interdições que regem regularmente nosso cotidiano” (FOUCAULT, 2006, p.48-49), circunscritas pela inevitabilidade operacional das técnicas e tecnologias minuciosas e calculadas de sujeição a produzir regularidades, como será aduzido adiante, aprofunda-se o nível do procedimento de sujeição que pode ser encontrado “nesses processos contínuos e ininterruptos que sujeitam os corpos, dirigem os gestos, regem os comportamentos” (FOUCAULT, 2002a, p.33). Este sujeito é semelhante ao *subiectus*, a latente ressingularização daquilo que está embaixo, pois sofre a ação permanente de um cálculo de forças constantes, embora não

---

contar, numa história escrita sob o modo filosófico, a grande mutação pela qual as sociedades ocidentais acessaram a época moderna”, é verdade também que o modo sob o qual estamos focados é estritamente o de Foucault, o que já não é de pouca monta. (DESCOMBES, 2004, p.29).

sendo as mesmas, cujos efeitos são sentidos em sua individualização. A argumentação própria de Foucault não deixa engano neste sentido: trata-se “do sujeito submetido ao outro pelo controle e a dependência”, ou ainda, a “essa forma de poder que se exerce sobre a vida cotidiana imediata, que classifica os indivíduos em categorias, os designa por sua individualidade própria, os ata à sua identidade, lhes impõem uma lei de verdade que ele deve reconhecer em si e que os outros devem reconhecer nele” (FOUCAULT, 1982, p.227). Neste sentido, busca-se é pensar o sujeito como objeto historicamente constituído sobre a base de forças que lhe são exteriores, mas que pelo fato de constituí-lo, e portanto, fazerem parte do que o sujeito vai se tornando, são passíveis de transformação.

Em decorrência disto, então, o outro lado se revela. O sujeito enquanto experiência sujeitada pode se abrir para uma relação de afrontamento ao que não quer mais pertencer para sempre, procurando, assim, contornar estrategicamente toda trama de objetividade à qual sempre pertenceu. Ele seria capaz de tentar constituir-se a si mesmo como sujeito de sua própria existência. É sob esta ótica que Foucault enxerga um tipo de “sujeito ligado à sua própria identidade pela consciência ou a consciência de si”, no limite, um sujeito de ação. Nos dois casos, contudo, “a palavra [sujeito] sugere uma forma de poder que subjuga ou sujeita” (FOUCAULT, 1982, p.227)<sup>24</sup>. Todavia uma pela objetividade do *dehors* e outra pela subjetividade do *dedans*. Ora, mas ao invocar as relações de força, torna-se fundamental manter-me adstrito ao fato de que o “sujeito é uma forma, e esta forma não é sobretudo nem sempre idêntica a ela mesma”, pois “há, sem dúvida, relações e interferências entre essas diferentes formas do sujeito, mas não se está na presença do mesmo tipo de sujeito” (FOUCAULT, 1984, p.719)<sup>25</sup>. Portanto, o sujeito liga-se a uma

<sup>24</sup> Interessante notar que nisto faz muito sentido a observação de Hélène Védrine, na obra *Le Sujet éclaté*, ao destacar que “a noção de sujeito, maltratada há um século, parece se manter” [...] “O sujeito subsiste sob a dupla forma da tomada de consciência e de um projeto de criação de si para si” (2000, p.177 e 187). E apesar da possível contradição que muitos vêem na concepção que ora tento esquadrihar aqui, gostaria de ter em mente, postando-me ao lado de Judith Revel, que é perfeitamente concebível entender que “todo trabalho de Foucault consistirá precisamente em arranjar o movimento de objetivação no qual os indivíduos são necessariamente submetidos – para ser reconhecidos como sujeitos – e os processos de subjetivação que permitindo a estes mesmos sujeitos de se tornar atores de sua própria invenção, cesse de se apresentar como contraditório; ou mais precisamente que a sujeição a uma objetivação suportada, de um lado, e a resistência por meio de uma subjetivação percebida como ruptura desta objetivação, de outro, não sejam apenas identificadas como contraditórias mas, ao contrário, intimamente ligadas” (2005, p.174). Mas isto, a meu ver, só é possível de ser compreendido dentro do contexto das relações de forças onde, é claro, o sujeito dá-se em incessantes zonas de forças que o produzem.

<sup>25</sup> A interpretação de Gilles Deleuze a este respeito é primorosa. Mesmo que ainda não tenha chegado ao ponto de apresentar os campos definidores das relações de forças, fica claro os seus sinas na presença da constituição do sujeito, ou melhor, nos possíveis compostos que as forças são capazes de resultar, mesmo

conotação bifronte, portador tanto da sujeição às forças históricas, a certo número de saberes sobre ele, às práticas de dominação e estratégias de governo sob as quais, de um modo ou de outro, todos somos tocados, quanto às possibilidades de constituir a si mesmo, de sujeitar-se à si mesmo relacionando-se com determinadas formas de forças que ele procura aplicar sobre si mesmo.

É preciso, por conseguinte, notar a inexistência do *Sujeito* e ressaltar as variantes pluralizadas e heteromorfas abrigadas numa mera forma terminal — sujeito — cuja localização será sempre deslocante, pois dependente dos compostos de forças. Toda relação com estes compostos pode ser designada de subjetividade, daí o aspecto friável e coexistente, peculiaridade foucaultiana, da ligação sujeito-subjetividade. Ocorre, contudo, serem estas forças de ordem histórica, subsistentes às séries de acontecimentos e dispositivos que singularizarão a história dentro de um jogo de probabilidades. À medida que se efetiva esta trama, e de dentro dela, é que haverá uma produção de subjetividade, um arsenal de condições determinantes para se constituir cada tipo de sujeito. Esta tomada, ao que me parece, traz uma implicação política inconfundível e inescapável. Assim, a fundamentação do ser do sujeito aqui é estritamente política: o ser é político, pois é produzido a partir de formas de constrição cuja existência depende de um jogo de verdade estabelecido na produção e circulação de enunciados, práticas, instituições, enfim, que para se consolidarem tiveram de chegar a uma visibilidade vitoriosa. Quer dizer, impondo-se sobre outras formas de verdade, criando uma divisão entre o verdadeiro e o falso, reforçando tanto um quanto outro, o que pode ser denominado de estratégia de veridicção, um tipo de verdade tornou-se pivotante, mas porque teve força para isto. Eis os termos de Foucault, neste sentido: “só pode haver certos tipos de sujeito de conhecimento, certas ordens de verdade, certos domínios de saber a partir de *condições políticas que são o solo*

---

transitoriamente, tipo de formas distintas: “O princípio geral de Foucault é: toda forma é composta de relações de forças. As forças no homem supõem somente lugares, pontos de aplicação, uma região da existência. Trata-se de saber com quais outras forças as forças no homem entram em relação, sobre tal ou tal formação histórica, e qual forma resulta deste composto de força. Já se pode prever que as forças no homem não entram necessariamente na composição de uma forma-Homem, mas podem se investir de outra maneira, numa outra composição, numa outra forma: mesmo em um curto período, o Homem nunca existe, e nem existirá. Para que a forma-Homem apareça ou se desenhe, é preciso que as forças no homem entrem em relação com as forças do *dehors* muito especiais.” (DELEUZE, 1986, p.131).

em que se forma o sujeito, os domínios de saber e as relações com a verdade” (1974, p.1421)<sup>26</sup>.

Estas condições políticas se espriam indefinidamente em qualquer tipo de situação e posição na qual o sujeito se encontra. No Ocidente todos são e sempre serão objetos de um determinado saber, do nascimento à morte que, aliás, precisam ser reconhecidas por um tipo de certificado; todos estão no horizonte da funcionalidade e legitimação de certas verdades que, mesmo imperando para um só indivíduo, exercerá a sua precisão como e com força. Seja como for, pensar em sujeito é também pensar na individualidade das configurações de forças arregimentadas sob tal e tal perspectiva, capazes de tornar o sujeito em célula, indivíduo; ou em sujeito orgânico, classe, população, grupo. Quando se é possível falar, então, de um sujeito, é possível se falar de uma individuação de força:

o indivíduo é o resultado de algo que lhe é anterior e que é este mecanismo, todos esses procedimentos que fixam o poder político sobre o corpo. É porque o corpo foi “subjetivado”, quer dizer que a função-sujeito se fixou sobre ele, é porque ele foi psicologizado, porque ele foi normalizado; é por causa disso que algo como o indivíduo apareceu, a propósito do que se pode falar, se pode ter discurso, se pode tentar fundar ciências (FOUCAULT, 2003, p.58).

Esta dimensão é muito importante pois revela que ninguém se torna o que se é fora de uma implicação de procedimentos que fixa e circula o poder político desde o corpo, unidade essencial de união de forças. Há sempre em todos nós muito mais possibilidades de relações de forças do que a força nos faz crer.

A este respeito, então, tem de se levar em consideração a presença de uma arquitetônica política na fabricação do sujeito. Esta fabricação está diretamente associada, como ainda tentarei mostrar mais adiante, às condições mais elementares de aplicação da tecnologia política do corpo. Melhor dizendo, o sujeito só é sujeito ao passo de um exercício constante e atuante sobre seu corpo que é produzido politicamente, sob a dimensão de um modo específico de sujeição. Isto é crucial, pois quando Michel Foucault disse que o que estudava era uma arquitetura, creio tratar-se menos da questão das bases e mais dos territórios e de suas condições por onde foram e são traçados os edifícios que

---

<sup>26</sup> Ainda a propósito do Ser político, não seria inoportuno lembrar que o próprio Deleuze, ao elaborar uma série de comentários acerca da obra de Foucault, por ocasião do lançamento de seu livro em homenagem ao próprio Foucault, tenha dito: “nomear as potências impessoais, físicas e mentais que enfrentamos e combatemos quando tentamos atingir um objetivo, e só tomamos consciência do objetivo em meio ao combate. Neste sentido, **o próprio Ser é político**” (DELEUZE, 1992, p.111. Grifos meus).

abrigam em seus dispositivos as estratégias de forças para a fabricação dos sujeitos, a começar pela fabricação do corpo do sujeito. É preciso citar aqui um trecho bastante longo e conhecido que perderia grande parte de sua força se fosse de todo resumido:

o corpo também está diretamente mergulhado num campo político; as relações de poder têm alcance imediato sobre ele; elas o investem, o marcam, o dirigem, o supliciam, sujeitam-no a trabalhos, obrigam-no a cerimônias, exigem-lhe sinais. Este investimento político do corpo está ligado, segundo relações complexas e recíprocas, à sua utilização econômica; é, numa boa proporção, como força de produção que o corpo é investido por relações de poder e de dominação; mas em compensação sua constituição como força de trabalho só é possível se ele está preso num sistema de sujeição [...] Essa sujeição não é obtida só pelos instrumentos da violência ou da ideologia; pode muito bem ser direta, física, usar a força contra a força, agir sobre elementos materiais sem no entanto ser violenta; pode ser calculada, organizada, tecnicamente pensada, pode ser sutil, não fazer uso de armas nem do terror, e no entanto continuar a ser de ordem física (FOUCAULT, 1987, p.28).

Em minha interpretação, este excerto principia três movimentos imprescindíveis a funcionar como chave de problematização e alcance da relação sujeito-subjetividade. Em primeiro lugar, mostra que o corpo é a matéria primeira e essencial que consubstancia no sujeito certas funções atreladas ao rigor de práticas fundamentadas num envergado sistema de ações e práticas agentes, ou seja, o corpo é o sinal primeiro do sujeito; o efeito revelador do sujeito. Em seguida, revela que nenhuma ação de sujeição pacifica seus termos, mas cria produção. A sujeição é círculo vicioso intensificado; dá-se à medida que é produzida e produz à medida que talha o sujeito: a presença e qualidade da força, apesar de variantes, são sempre inexoráveis. Finalmente, há uma dependência de uma gama heterogênea de instrumentos-agentes que, flexionados sobre a matéria corpo, produzem o efeito da constituição de uma experiência de função-sujeito que estorna ao próprio corpo novos efeitos e, portanto, um novo corpo. Eu diria que o sujeito se finaliza por determinados tipos de objetivo; donde a subjetividade se singularizará, como experiência, entre o intervalo da força a acionar um objetivo e o efeito real que esta ação produz sobre o próprio sujeito.

Desde este cenário, há sentido, por conseguinte, em Foucault afirmar o quanto “é perigoso considerar a identidade e a subjetividade como componentes profundos e naturais, que não seriam determinados por fatores políticos e sociais” (1980a, p.37). Importa, contudo, indagar como essa identidade é produzida e consubstanciada no sujeito; que tipos de instrumentos podem ser utilizados neste incansável processo; pôr em evidência a própria

força, mostrar seus mecanismos politizadores; os cálculos sociais determinantes — a pura exterioridade — na constituição do sujeito. Mas, por outro lado, se “os homens nunca deixaram de construir a si mesmos, isto é, deslocar continuamente sua subjetividade, de se constituir numa série infinita e múltipla de subjetividades diferentes e que jamais terão fim e nunca nos colocará face a face com algo que seria o homem” em um fundo sereno, homogêneo e unívoco, será preciso, de igual modo, avançar para uma frente de contra-força, de outras composições, a impelir o sujeito, para além desta espécie de “sono dogmático” que é a sujeição. Sono que o próprio Foucault dele se despertou a partir de suas ênfases na constituição e experiência de si como plano de subjetividade embalado pelas relações de forças no governo de si e para si, digital inconfundível dos anos oitenta. Então as condições de um vir-a-ser distinto para o sujeito deverão ser pensadas e trabalhadas sob as regiões de embates a se interpor através, em face e por trás da forças. Afinal, complementa o filósofo francês, “os homens se engajam perpetuamente em um processo que, constituindo-os em objetos, ao mesmo tempo o desloca, o deforma, o transforma e o transfigura como sujeito” (FOUCAULT, 1980b, p.75) Toda esta tarefa permitirá implodir, com o intuito de apreender os cacos e seus efeitos, o conjunto geral, ao que me parece, das engrenagens que trabalham sob a falsa aparência de que o sujeito sugere permanência; ao contrário, sobre ele paira a frenética e contínua movimentação das situações estratégicas.

\*\*\*

## **2.2 Subjetividades como campos de experiências nas relações de forças**

A noção de força em Foucault não é esboçada de maneira clara e contínua. Sua disposição, contudo, pode ser encontrada em todos os níveis das relações entre indivíduos e grupos, em todas as formas de campos estratégicos de constituição de sujeitos, pois a força não é apofântica, é causa qualquer a modificar um estado de relações cujos efeitos não podem ocultar a sua presença; a força é tipo e forma de produção. A abordagem que tento construir neste sentido supõe que para chegar ao seu entendimento é imprescindível seguir as linhas que ativam o seu composto por intermédio de um núcleo de questões que, apesar

de imbuídas de correlações de desequilíbrio, heterogeneidade, instabilidade e tensão, tramitam nos acontecimentos históricos como marca das perpétuas transformações operadas sob o seu registro. Outrossim, ainda é preciso voltar ao que a torna possível, pensando que ela está dentro mesmo de um saber, isto é, é dependente de condições enunciativas. É ao longo, então, das operações realizadas pelas forças — questões de cálculo, estratégia e manobra — apreendidas nas situações históricas problematizadas por Foucault, que ela ganha seu vigor, enquanto também é por onde é possível circunscrevê-la com o intuito de melhor elucidar as condições produtivas de subjetividades.

Em si, a força não é cognoscível; também não é possível acessar a forma bruta de seu *quantum*. Em *Vigiar e Punir*, Foucault mencionava “o ronco surdo da batalha” (1987, p.279) que nos rodeia pelo fato de a todo instante um tipo de força se apresentar não em “um núcleo, mas em uma rede de elementos diversos — muros, espaços, instituições, regras, discursos” (1987, p.268), enfim, sob uma realidade mesclada pela qual o pensamento não pode apreendê-la a um só golpe. Cada um desses elementos, por sua vez, diz respeito à série incontornável de embates necessários para que se firmasse a direção de um propósito e efeito. Mas por que há o muro, o espaço assim e assim, tal instituição e não outra, tais regras e discursos? Pois o que a força firmou, melhor ainda, efetivou, deveu-se aos arranjos e às interações que foram capazes de elaborar debaixo de certas condições, exigências, intenções e movimentos. Com isto, a força delineia efeito próprio cuja dimensão é imanente à complexa emersão e extensão do poder. Ela é o composto múltiplo, abrangente, polimorfo, reticular e inexorável do poder. A força está em campo; mas também define o campo, não qualquer tipo de campo, porém, um campo semelhante ao de batalha. Assim, dotar a força de sentido é dotar o poder de sentido. Fartamente é o que creio dizer Foucault:

parece-me que se deve compreender o poder, primeiro, como a multiplicidade de correlações de força imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que, através de lutas e afrontamentos incessantes as transforma, reforça, inverte; os apoios que tais correlações de força encontram umas nas outras, formando cadeias ou sistemas ou ao contrário, as defasagens e contradições que as isolam entre si; enfim, as estratégias em que se originam e cujo esboço geral ou cristalização institucional toma corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais (1998, p.88-89).

Julgo encontrar aí um foco central que precisa ser olhado de mais perto. Para além da óbvia envergadura das relações de forças, a questão da perspectiva do confronto é crucial, sobretudo porque retoma o canal da ligação política do sujeito com as forças, senão da própria característica política que a força é portadora à medida que se instala numa forma terminal momentânea, mas cuja deformação não demorará ocorrer por conta de outras correlações de forças. Para tanto, o contexto do curso de 1976 denominado *Em defesa da sociedade*, avizinhandose com as teses fundamentais de *Vigiar e Punir*, de 1975, torna-se chave importante nesta direção, pois ali será levado às últimas conseqüências a forma porosa e ubíqua das forças na presença dos vínculos humanos em que toda forma de relação se politiza.

Para tanto, o que aqui me interessa especialmente encontra-se em uma formulação cuja expressão é capaz de escandalizar tanto os espíritos humanistas mais sensíveis quanto aos mais pessimistas, como também pode constranger os adeptos das tentativas de se fazer vingar um tipo de *paz perpétua* na história, pra não dizer no mundo. Diz, então, Foucault: “o poder é mesmo, em si, emprego e manifestação de uma relação de força [...] se deve analisá-lo antes e acima de tudo em termos de combate, de enfrentamento ou de guerra. O poder é guerra, é a guerra continuada por outros meios. A política é a guerra continuada por outros meios” (2002a, p.22). Menos que definir política, enxergo nesta passagem uma relação fundamental existente no emprego de forças com propósitos políticos, isto é, como ligação imprescindível e conseqüente que a aplicação da força traz a partir de um campo de ação que, sob determinadas condições, produz uma série de efeitos a se desdobrar sobre novas ações.

Ora, a inversão operada por Michel Foucault no aforismo de Clausewitz, como salta aos olhos, “a guerra não é mais que a continuação da política por outros meio” (2002a, p.22), chegando, então, na hipótese avessa em que a política é a guerra continuada por outros meios, impele a argumentação para a uma compreensão que não pode se limitar ao episódio guerra propriamente dito. A guerra ganha um sentido “menor”, como talvez diria Deleuze. Melhor ainda dizer microfísico, pois é o registro mais agudo a colocar a olho nu a implicância das relações de forças a perpassar o todo social e como essas forças são, visíveis e invisivelmente negociadas, circuladas, efetivadas numa amplitude que escapa dos tratados políticos, mas que sublinham todas as relações onde há menos mando e obediência

direta que estruturas a chancelar e pulverizar as ordens onde situarão os que podem mandar e os que podem obedecer; os que podem criar a lei e os podem segui-la; os que podem punir e os que podem ser punidos, enfim. “O poder político, nessa hipótese, teria como função reinserir perpetuamente essa relação de força, mediante uma espécie de guerra silenciosa e de reinseri-la nas instituições, nas desigualdades econômicas, na linguagem, até nos corpos de uns e de outros” (FOUCAULT, 2002a, p.23). A política, com tanto maior vigor, faz sobressair os movimentos inexoráveis a animar indivíduos e grupos nas tramas históricas, conferindo, até mesmo, sentido nas relações que têm com lugares, discursos, práticas, enfim, todo um conjunto de forças expressivas desta politização geral da existência.

Gostaria de sublinhar que vejo nesta operação realizada por Foucault um importante passo, dentre outros, para balizar o seu afastamento do viés político da soberania, e porque não dizer profissionalizada, cujo sentido de guerra, por exemplo, focalizaria as dimensões do interesse de um Estado contra um outro. Foucault se coloca para além desta perspectiva. A guerra representa a relação belicosa imanente à força e ao poder: “o fundamento da relação de poder é o enfrentamento belicoso das forças” (*Ibid.*, p.24). Visto sob este ângulo, é preciso notar bem, nada impede de conceber a força, necessariamente, um campo de afrontamento como condição essencial de seus deslocamentos enquanto os de seus efeitos também. Isto significa, como diz o próprio Foucault, que se “as relações de poder são relações de força”, serão, concomitantemente, relações de “afrontamento, portanto, sempre reversíveis”, pois “não há relações de poder que sejam completamente triunfantes cuja dominação seja incontornável”. Donde, ele conclui, “estamos em toda parte em luta” (FOUCAULT, 1983, p.407).

Esta concepção, entretanto, não soaria velha demais à luz de Hobbes, cuja constatação da *guerra de todos contra todos* ocupava lugar proeminente no entendimento também das relações humanas, e não apenas na condução do Estado? Não é o que me parece quando se busca um posicionamento da questão sob o fluxo da interpretação foucaultiana. O sentido com o qual Foucault leva o seu leitor a se deparar com a luta em toda parte, tem por objetivo causar sérias rachaduras na permanência da ação do poder e em seu próprio *status*, tendo em vista a sua ligação com forças cuja latência é da ordem incansável das modificações. Três implicações decorrem disto. Primeiro, é preciso notar

que há uma estratégia em Hobbes cuja enunciação acaba acentuando, segundo a interpretação de Foucault, “o discurso do contrato e da soberania, ou seja, o discurso do Estado”, donde, sob esta ótica, “o inimigo — ou melhor, o discurso inimigo ao qual se dirige Hobbes — é aquele que se ouvia nas lutas civis que fissuravam o Estado” (2002a, p.114). Assim, há uma tentativa de se regulamentar o poder em que uma soberania pudesse assumir a vontade e personalidade de todos. Esta regulamentação, seu “jogo discursivo, certa estratégia teórica e política” (2002a, p.112-113) eliminaria e tornaria impossível qualquer tipo de *vis-à-vis* estratégico no sentido de um embate real de forças. Tendo em vista a centralização de forças em um soberano, simbolizando as “representações calculadas”, o estado de forças em Hobbes “não é em absoluto um estado natural e brutal, no qual as forças viriam se enfrentar diretamente: há representações, manifestações, sinais, expressões enfáticas, astuciosas, mentirosas; há engodos, vontades que são disfarçadas em seu contrário, inquietudes que são camufladas em certezas” (FOUCAULT, 2002a, p.105-106) porque se busca pacificar, função essencial do contrato, para não permitir a reivindicação constante daqueles que fazem e estão na trama dos jogos de força. Foucault busca, de fato, as estratégias de luta.

Então, em segundo lugar, o objetivo das forças não é fazer a guerra parar, estabilizarem-se até se pacificar um Estado, num estado, evidentemente sob o equilíbrio constante e prolongado das forças, num tipo de equação simplificada numa igualdade. Ao contrário, aliás, é ampliar a sua capacidade para que haja múltiplas sortes de enfrentamentos e afrontamentos que não podem ser negados desde a microporosidade dos acontecimentos. Hobbes forjou muito bem meios de afastar os inimigos da terminal de forças contidas no Estado. Foucault quer criar meios para ampliar as ações dos “inimigos”, pois sob as relações de força, temos consciência da frente de “batalha que perpassa a sociedade inteira, contínua e permanentemente, e é essa frente de batalha que coloca cada um de nós num campo ou no outro”. Levando isto em conta fica, então, patente que “não há sujeito neutro. Somos forçosamente adversários de alguém” (FOUCAULT, 2002a, p.59)<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> Penso que, talvez, seja esta perspectiva que Yves Charles Zarka deixou um pouco escapar. Ao interpretar toda esta conjuntura de Foucault, ele toma o partido da crítica por julgar que Michel Foucault estaria sustentando um princípio político fomentador da “continuação da guerra por outros meios” quando, à luz de Zarka, melhor é “fazer a guerra parar” para que “a paz civil seja outra coisa que uma guerra silenciosa e contínua”. Ocorre, contudo, que Zarka se coloca ao lado de um conceito jurídico de poder, como ele mesmo afirma, com a “função inversa de nos permitir pensar e crer que a guerra pode cessar” (ZARKA, 2001, p.156). Todavia, Foucault está do lado de uma concepção não jurídica de poder, cujos mecanismos polimorfos,

Sendo assim, não haveria como conceber uma vontade soberana sem se pensar na anulação das atividades de forças. Por isto mesmo, o sonhado “fim que conduz à paz perpétua” de Kant, levando em conta “a totalidade da sociedade civil” (KANT, 2003, p.80) também não pode ser concebido sem levar em consideração a minoração do campo de forças. Minorada, aí sim, a força pode ser pacificada e, portanto, estabilizada.

Mas, finalmente, dentro deste contexto, a latência universal das forças marcará a onipresença do poder em toda e qualquer relação, “não porque tenha o privilégio de agrupar tudo sob sua invencível unidade, mas porque se produz a cada instante, em todos os pontos, ou melhor, em toda relação entre um ponto e outro. O poder está em toda parte; não porque englobe tudo e sim porque provém de todos os lugares” (FOUCAULT, 1998, p.89). E sendo assim, é difícil deixar de pensar, então, que “onde há poder há resistências” (FOUCAULT, 1998, p.92)<sup>28</sup>, pois os choques no curso de seu fluxo são inevitáveis. Ora, o plural aqui é valioso, pois amplia a contundência das forças em todos os âmbitos cabíveis ou não de ocorrência, quer dizer, situa imperativamente no nível da relação a força. Em tal caso, é relevante pensar o aspecto inerente das resistências às ações políticas, porque comprova ainda mais a perspectiva belicosa proposta por Foucault. Assim, as resistências

---

distendem, inevitavelmente, em horizonte e profundidade, as implicâncias inerentes ao poder, e dentre elas estão as relações de forças. É claro que Foucault não promove a guerra; mas entende a vida num aspecto beligerante, já que a verdade no Ocidente, como já tentei demonstrar no capítulo anterior, é preponderância vencedora de uma ordem prático-discursiva cuja vitimização não pode deixar de ser considerada. Ora, contrariamente a Zarka, creio que é melhor insistir que não há como negar o aspecto beligerante das forças na história simplesmente, e daí, fruto do viés nietzschiano de Foucault e não do hobbesianismo de Zarka, é preciso levar em conta que “a lei nasce das batalhas reais, das vitórias, dos massacres, das conquistas que têm sua data e seus heróis de horror; a lei nasce das cidades incendiadas, das terras devastadas; ela nasce com os famosos inocentes que agonizam no dia que está amanhecendo. A lei não é pacificação, pois, sob a lei, a guerra continua a fazer estragos no interior de todos os mecanismos de poder, mesmo os mais regulares. A guerra é que é o motor das instituições e da ordem: a paz, na menor de suas engrenagens, faz surdamente a guerra” (FOUCAULT, 2002, p.59). Opor-se, questionar, mesmo que incipientemente, qualquer lei, já é circunscrever-se no âmbito de uma resistência. É disto, cremos eu, que se trata a aforismática expressão de que “a política é a continuação da guerra por outros meios”, trata-se de uma política *événementiel*, sob a mesma equação da concepção de história e suas implicâncias. Eis, mais uma vez, o sentido de afirmarmos que o ser é político.

<sup>28</sup> François Ewald situa com muita lucidez este aspecto de resistência desde a produção do corpo. Lembra-nos que “as táticas de dominação e sujeitamento não visam tanto a tornar os corpos passivos, mas torná-los ativos, capazes de um certo tipo de produção. Submeter, portanto, não para reduzi-los, mas para produzir e tornar produtivos”. Por isto mesmo, “toda produção de corpo é produção de poder para o corpo. O que coloca para o poder um problema fundamental: produzir corpos, os submeter, é, ao mesmo tempo, dotá-los de poder. De onde a possibilidade permanente de retorno e de desvio do poder, a necessidade da batalha perpétua, o princípio da gestão das ilegalidades e das resistências” (EWALD, 1975, p. 1257-1258). Eis aí uma importante chave a antever a dimensão móvel da subjetividade. A própria mecânica de produção de sujeição fornece engrenagens de contra-sujeição, espécie de linhas de fuga, que ainda mais dão sentido às operações beligerantes da força.

serão sempre “possíveis, necessárias, improváveis, espontâneas, selvagens, solitárias, planejadas, arrastadas, violentas, irreconciliáveis, prontas ao compromisso, interessadas ou fadadas ao sacrifício” (1988, p.91), mas estarão sempre imbricadas com a força.

Tanto mais convincente se torna, por isto, a perspectiva de que a política é a continuação da guerra por outros meios. Nisto, guerra não será acontecimento bruto da batalha; mas *fluxo perpétuo* cuja composição abrange os cacos menores dos “episódios, fragmentações, deslocamentos da própria guerra” em múltiplas batalhas cuja generosidade da presença da força é incansável. Em outros termos, a guerra torna-se inteligibilidade da constituição do campo histórico-político dos sujeitos históricos porque não somente permite ao pensamento analisar e decifrar as forças envolvidas nesta trama, conquanto produzir chaves importantes da compreensão deste jogo, mas autoriza a fazer enxergar os lugares que os sujeitos vêm a ocupar em posições estratégicas decisivas, podendo ser, assim, um modificador nas relações de forças. Não é à toa que Foucault concebe “as relações de força e o jogo de poder como a própria substância da história” (2002a, p.202). Então duas conseqüências de longo alcance se depreendem daí. De um lado, “se há história, se há acontecimentos, se ocorre alguma coisa cuja memória se pode e se precisa guardar, é precisamente na medida em que atuam entre os homens relações de poder, relações de força e certo jogo de poder” (*Ibid.*). Em virtude disto, a necessidade do entendimento dos sujeitos históricos não prescinde da própria força inerente à história. Estamos todos nós em uma espécie de nó, uma dependência incontornável das forças na história e, reciprocamente, da história nas forças. Por outro lado, “por mais longe que vá, o saber histórico só encontra o indefinido da guerra, isto é, as forças com suas relações e enfrentamentos, e os acontecimentos nos quais se decidem, de uma maneira sempre provisória, as relações de força: a história nunca pode decifrar senão uma guerra que ela própria faz ou que passa por ela” (FOUCAULT, 2002a, p.206). A afirmação de toda esta perspectiva implica em pensar que as relações de forças não podem ser restabelecidas a partir do nada; outrossim, é de onde e como são estabelecidas que as relações se darão. Parece-me que, assim, Foucault nos faz experimentar também o seu *mais pesado dos pesos*: pois só se pode restabelecer a força “se existir algo como um movimento cíclico da história, se existir, em todo caso, algo que permita fazer a história girar em torno de si mesma e trazê-la de volta ao seu ponto inicial” (2002a, p.230). Certo, o ponto inicial será sempre o dos embates, da beligerância,

da guerra, das forças e seus efeitos. Mas o que não é o *nada* que pode restabelecê-la, fazê-la girar?

Entrementes, antes de abordar esta questão, não me parece possível deixar passar em silêncio uma problemática que se processa, a meu ver, no interior do esquadramento geral de todo o percurso elaborado até este ponto. Ora, se é inegável a estreita aproximação, e porque não dizer entrelaçamento irrevogável, dos enfrentamentos e resistências com as relações de forças, não seria, deste modo, uma grave aporia defender a interpretação da constituição dos sujeitos históricos a partir dos cenários da sujeição? Quer dizer, como o sujeito pode ser constituído no vai-e-vem das contundentes ações de sujeição se inerente a esta possibilidade estão as forças belicosas descontinuando as ações do poder? E mais, se o sujeito pode se colocar na perspectiva de enfrentamento como poderá ser sujeitado? É preciso uma grande lucidez, aliada a uma visão de conjunto da questão, para não cair numa simplificação ligeira e deficitária de sentido. Para tanto, vale à pena apontar que mesmo para as formas de sujeição mais vis, não se é descartado os níveis de enfrentamentos ardilosos, improvisados, subterrâneos, micropotentes, rasteiros, até mesmo invisíveis, cuja aparição só pode ser apreendida dentro da ordem do acontecimento minúsculo. O fato de nestas relações prevalecerem as forças que se *dispositivaram* por intermédio de operadores de dominação não significa obter garantia de sua prevalência constante, do contrário os tipos e efeitos determinados de poder poderiam ser eternos, e não os são. Como a incidência é sempre da força, mesmo variando a sua intensidade, constância e pontos de aplicação, ela sempre parte do que “tem de factual, efetivo” (FOUCAULT, 2002a, p.51), isto é, dos elementos sobre os quais ela incide. Então, a sujeição, fruto da ação da força sobre determinados elementos, quanto mais intensa for, expressará a maior intensidade de força; e para expressar a sua maior intensidade terá necessidade de constranger cada vez mais os espaços de mobilidade do sujeitado a fim de concentrar a ação de seus domínios. É por isto, como creio, que será necessário a Foucault mostrar as técnicas e tecnologias implicadas nos dispositivos responsáveis por canalizar a força, quer dizer, evidenciar quais são os instrumentos técnicos e cálculos que permitem garantir certas dominações, certas sujeições. E ao fazer isto, deixará claro o quanto a força está sujeita aos desequilíbrios e rearranjos. Entre um desequilíbrio e outro; entre um rearranjo e outro, o sujeito irá se

movimentando, contrapondo-se às margens constritoras, galgando espaço, enfim, armando a suas guerras, constituindo-se.

Em que pese este viés, é necessário sempre lembrar que a força se restabelece, forja-se em seus pontos de apoio, efetivar-se-á nos variados canais de irradiação antes mesmo de se restabelecer novamente como força modificada e refazer o seu *ciclo* sob novas dimensões de efetividade. Para tanto, ela conta, na interpretação que forjo aqui, com quatro grandes elementos englobantes capazes de precipitar, em série, seus novos rearranjos, de mantê-la sempre viva e atualizada e que, além disto, permitirão entender porque a força é poder. Trata-se, em primeiro lugar da verdade — jamais apreendida de uma só vez em Foucault, sobretudo porque no âmbito da genealogia relaciona-se com uma *história política da verdade*<sup>29</sup> —; em segundo, do sempre presente espectro da enunciação em sua forma de comunicação; em terceiro, das estratégias e dispositivos de poder; e, *last but not least*, das artes de governar tanto indivíduos como grupos ou populações.

Então, em primeiro lugar, a força está recoberta pela pátina da verdade. É possível considerar a sua relação direta com a constituição do sujeito nas modalidades distintas contempladas pelo pensamento foucaultiano. De um lado, a verdade que produz efeitos de separação, divisão e afastamento a partir dos saberes sustentados por ela, pelas normas engendradas por suas ações, enfim, aportadas nos discursos que respaldarão práticas como a psiquiatria, a medicina clínica ou corretiva cujo foco é o tratamento de toda sorte de sujeito desviante, podendo ser designado como louco, doente, delinqüente, pervertido, anormal. De outro lado, encontra-se a verdade cunhada indelevelmente nas constituições dos discursos cujo *status* científico, notadamente no âmbito das ciências humanas, produzem uma gama de saberes abrangendo o homem que vive, trabalha e fala, ou seja, verdades cujas matrizes projetam e pavimentam os caminhos com os quais o sujeito é

---

<sup>29</sup> Ainda mais uma vez, indico o quanto não é sem motivo Frédéric Gros conceber a verdade como a questão central na obra de Michel Foucault. Para Gros, a verdade é pensada como “produção, ritual, processos reguladores, ou ainda crise, guerra, relação de forças, vitória”, um tipo de “geografia precisa”, com a qual a verdade “se revela apenas em certos lugares e em certos quadros. Ela não pode ser pronunciada ou proferida senão por sujeitos qualificados. Ela depende de rituais corretamente executados, de dispositivos determinados, de circunstâncias e de momentos precisos. Ela supõe um jogo de forças móveis. Em suma, ela deve ser refletida como *acontecimento produzido (événement produit)* mais que como *natureza descoberta (nature découverte)*” (GROS, 2004, p. 18-19).. Visto assim, de fato, a verdade perpassa da *História da loucura* até *O cuidado de si* a trajetória foucaultiana. Mas, para esta pesquisa, mais interessa notar a verdade em sua real efetivação e penso, em todo este jogo, ser o sujeito o elemento terminal de maior concentração da geografia da verdade, ou como o próprio Gros (2004) enfatiza, da *história política da verdade*.

entendido e concebido nos limites de sua finitude existencial, a vida; finitude material, o trabalho; e finitude de saber; o conhecimento. As verdades produzidas pelas ciências que tocam a vida, o trabalho e o saber são as mesmas que interferirão, produzindo efeitos diferentes, na vida, nas condições de trabalho e no saber sobre e do homem. Estas duas frentes, no que defendo, dizem respeito às forças que acionam os processos de sujeitamentos históricos, pura exterioridade que objetifica o homem como massa bruta para moldá-lo sob tais condições. Mas há a ligação da verdade também com a constituição do sujeito como objeto para ele mesmo. Ali, ele pode moldar-se a si mesmo de acordo com uma teleologia transitória, portanto subjetiva, que diz respeito apenas a si próprio. Neste quadro, a verdade é força constitutiva de um sujeito cujas experiências de força não advêm de um *dehors*, mas de um si para si. Eis neste cenário certa ordem lógica recoberta pelas obras *História da loucura*, *O nascimento da clínica*, *Vigiar e Punir* e *A vontade de saber*, numa via; em outra, *As palavras e as coisas*; e, finalmente, *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si*, volumes derradeiros da *História da sexualidade*. Seja como for, encontraremos nesta conjuntura sempre a presença das relações de forças a se exercer sobre uma multiplicidade em movimento cuja trama final é a subjetividade do homem ocidental.

Na prática, porque “não há exercício do poder sem uma certa economia dos discursos de verdade, que funcionam nesse poder, a partir e através dele” (FOUCAULT, 2002a, p.28). Assim, é patente a estreita ligação entre força e verdade pois “numa sociedade como a nossa — mas, afinal de contas, em qualquer sociedade — múltiplas relações de poder perpassam, caracterizam, constituem o corpo social” (*Ibid.*). Contudo, para isto ocorrer as múltiplas relações de força “não podem dissociar-se, nem estabelecer-se, nem funcionar sem uma produção, uma acumulação, uma circulação, um funcionamento do discurso verdadeiro” (*Ibid.*). E, por isto mesmo, sempre “somos submetidos pelo poder à produção da verdade e só podemos exercer o poder mediante a produção da verdade” (FOUCAULT, 2002a, p.28)<sup>30</sup>. Tão logo seja assim, é inevitável que o tom do

---

<sup>30</sup> A interpretação de François Ewald é impecável neste sentido e, para mim, acaba ressaltando a ligação da verdade com a força, em sua dimensão do poder, dentro da perspectiva assinalada ao longo deste trabalho de um fluxo que volta sobre si mesmo, contudo, à medida que se modifica. Diz Ewald: “O que Foucault nos ensina? Que não é mais possível separar a verdade dos procedimentos de sua produção, e que esses procedimentos são enquanto procedimentos de saber procedimentos de poder. Que não há relação de verdade(s) independente das relações de poder que a suportando, ao mesmo tempo, a reconduz e a reforça, que não há verdade sem política da verdade, que toda afirmação da verdade é indissociavelmente peça, arma ou instrumento nas relações de poder” (EWALD, 1975, p. 1230).

enfrentamento apareça mais uma vez, pois ao mesmo tempo em que somos – cada um de nós – forçados a produzir verdade pelo poder, desde onde ele se institucionaliza, se profissionaliza e busca recompensar a verdade, concomitantemente somos submetidos à verdade por uma série de forças pelas quais, sob diferentes aspectos. Como diz Foucault, “somos julgados, classificados, obrigados a tarefas, destinados a uma certa maneira de viver ou a uma certa maneira de morrer, em função de discursos verdadeiros” (2002a, p.29). Entre produção e submissão, não se pode ignorar que a presença da verdade é sempre um discurso de perspectiva. Então, na farta argumentação do filósofo francês,

se a relação de força libera a verdade, a verdade, por sua vez, vai atuar, e em última análise só é procurada, na medida em que puder efetivamente se tornar uma arma na relação de força. Ou a verdade fornece a força, ou a verdade desequilibra, acentua as dissimetrias e finalmente faz a vitória pender mais para um lado do que para o outro; a verdade é um mais de força, assim como ela só se manifesta a partir de uma relação de força. O pertencer essencial da verdade à relação de força, à dissimetria, à descentralização, ao combate, à guerra, está inserido neste tipo de discurso, (*Ibid.*, p.62).

ou seja, no discurso da perspectiva.

Na abordagem em construção neste trabalho, a expressão de que a verdade é um mais de força faz sentido senão por sua ligação com a perspectiva a ser assumida pela própria verdade. Isto equivale dizer, que, associada aos efeitos da força enquanto acontecimento, além de ela possuir uma geografia determinada, isto é, um espaço onde circula e age, lança mão de “mensageiros e operadores privilegiados e exclusivos” (FOUCAULT, 2003, p.237) cujos vínculos com a verdade ocorre pelo fato de ser “o conjunto de processos que permitem a cada instante e a cada um pronunciar enunciados que serão considerados como verdadeiros” (FOUCAULT, 1983, p.407). Mas isto jamais se efetiva sem o emprego dos mecanismos de forças, quer dizer, é necessária a ação de saberes, práticas, suportes institucionais interligados pela complexidade dos dispositivos que produzem o campo de força real, ou seja, uma espécie de sítio onde vencedores e vencidos não estão do mesmo lado, ocupando os mesmos papéis, sofrendo os efeitos das mesmas forças, sendo entendidos sob a mesma perspectiva. E isto não é nada grandioso, pois é da ordem do acontecimento. Logo, em todos os instantes isto ocorre. A verdade-acontecimento, como Foucault ressalta, encontra-se plenamente ritualizada, engendrada numa teia de forças que se aplica sobre todo o corpo social, está na base dos jogos de

qualificação e desqualificação, é microplástica, pois seus pontos de aplicação são dispersivamente infinitos.

Por isto mesmo, como segundo elemento da constituição da força enquanto efetivação de poder, será impossível conceber por intermédio dos vínculos de comunicação por onde circulam a verdade, não importando qual, uma forma de entendimento pacífico e cristalinamente emancipadora para a movimentação do pensamento e das ações humanas. Quer dizer, toda dependência e ligação com a comunicação é uma expressão de força, pois a própria força é que se comunica. Para haver o menor entendimento entre fluxos de signos e sentidos enunciativos, uma força teve de ser evocada ao menos para suprimir as barreiras que afastavam as discordâncias, os escolhos no ato da comunicação. Há uma semiótica da força na comunicação. Há uma beligerância na comunicação, pois supor que o papel de quem anuncia é equivalente ao de quem recebe o enunciado seria ignorar completamente o sentido idiossincrático de verdade construído no pensamento foucaultiano. Não sem motivo, o próprio Foucault argumentará o quão é inegável a presença das “relações de poder nos vínculos de comunicação que transmitem uma informação através de uma língua, um sistema de signo ou qualquer meio simbólico”. E acrescenta a este propósito: “sem dúvida comunicar é sempre uma certa maneira de agir sobre o outro ou os outros” (1982, p.233)<sup>31</sup>.

A esta altura, em terceiro lugar, a força carecerá do aparato de um conjunto de estratégias e táticas, para ser mais exato, de manobras à guisa de sua consecução, pois o vínculo fundamental da verdade com as forças traz à tona a peculiaridade operacional de seu poder no poder. Este, por sua vez,

será garantido por uma multiplicidade, por uma dispersão, por um sistema de diferenças e hierarquias, porém mais ainda precisamente pelo que se poderia chamar uma disposição tática na qual os diferentes indivíduos ocupam uma

---

<sup>31</sup> Salta aos olhos o quanto esta perspectiva é totalmente contrapelo àquela propugnada por J. Habermas. Para este pensador, na competência lingüística podemos encontrar a condição necessária e suficiente da racionalidade humana com o intuito de se chegar não somente a uma auto-reflexão individual vinculada a um tipo de educação social, digamos na direção de uma emancipação da consciência e ação humana. Mas tal competência seria irrevogável nas produções de relações inter-pares também emancipadas, donde o agir comunicacional seria imprescindível à guisa de uma “situação ideal de fala”, cuja situação exclui deformações e imposições. Ora, para Foucault, desde a mais incipiente forma de comunicação há uma força que prepondera e engendra a comunicação. Além disto, pressupor um tipo de fala ideal seria inconcebível, a não ser se nos fizéssemos de cego para todo tipo de *ordem discursiva* que está em jogo quando se pensa em “fala ideal”. Seja como for, é no sentido da força que estou entendendo este contexto aqui citado, ou seja, que comunicar é agir, exercer uma força de sentido, representação, verdade; comunicar é poder. Não é à toa que para Foucault nenhuma interpretação, nenhuma hermenêutica será neutra.

localização determinada e garantindo um certo número de funções precisas (FOUCAULT, 2003, p.08).

A rigor, para prevalecer, alguém, em algum lugar, imantado por certos discursos e apoiado por determinados canais, lutou pela verdade até que esta vencesse e se firmasse como força maior. Para tanto, o fundamento das manobras foram imprescindíveis na fixação deste jogo. Se correlaciono, na especificidade deste contexto, manobras com meios e instrumentos, como creio ser possível, é possível deduzi-las a partir das formas de saber formal e informal constituídas no Ocidente — da ciência à superstição — atuantes na canalização de certas perspectivas e concepções que bem delimitaram os campos de circulação e ocupação de uma série de indivíduos e grupos. Mas estariam também acampadas em toda prática destinada a otimizar o comportamento humano sob determinados fluxos de ordem, classificação, distinção, comparação, homogeneização e diferenciação a ponto de categorizar e quantificar não somente o plano subjetivo da personalidade individual — boa ou má — como a enquadrar as ações humanas sob certas expectativas. Ademais, não se pode passar ao largo das operações de extrema aniquilação da visibilidade existencial de grupos e traços inteiros de indivíduos, cujas vozes foram e são insistentemente silenciadas pelos constrangimentos das verdades impositivas da vida legal, cujos testemunhos da ordem burocrática, da precarização material das condições humanas de subsistência e da rarefação de sua dignidade são meros exemplos de uma inebriante força. Não à toa, Michel Foucault sublinha que quando fala de estratégia, está levando “o termo a sério”, pois “para que uma certa relação de força possa não somente se manter, mas se acentuar, se estabilizar, ganhar extensão, é necessário que haja uma manobra” (1977a, p.309).

Finalmente, a fim de compreender bem o sentido e o alcance deste cenário é primordial abandonar o plano geral da manobra e precisar melhor a sua especificidade vinculada ao exercício da força. É sensato, então, cotejar a eficácia da manobra como meio efetivo de força. Dentro do que estou a sustentar, parece-me ser a problemática da arte de governar o vórtice mais potente da visibilidade das forças na constituição da subjetividade. Sem dúvida, pelo fato de ser um meio muito eficaz por onde todo tipo de verdade assumiu corpo e efeito, em que as formas de comunicação foram imprescindíveis e, não menos importante, por expressar e demonstrar os canais de manobras usados para se efetivar a força a ser finalizada na condução de indivíduos e grupos em todo corpo social. A arte de

governar consistirá em “manipular, manter, distribuir, restabelecer relações de força”, ou ainda, “se desdobrar num campo relacional de força” (FOUCAULT, 2004, p.319). Isto equivale às formas de tecnologia política que, no curso do tratamento desta questão, abrange os tipos fundamentais de práticas incrustadas na longa história de condução e sujeição ocidental, desde a *pastoral cristã* até a *biopolítica*. Mas também, de um outro lado, equivale às técnicas voltadas para a condução do sujeito a partir das forças que ele pode aplicar sobre si mesmo. Pouco importa, há uma trama persistente ou um tipo de cadeia cujas relações de forças são consubstanciadas nas práticas de governo. Nestas práticas encontraremos os meios, destino final e catalítico da força; as estratégias na preparação de corpos, indivíduos, populações à guisa da eficiência da força, eficácia da verdade, da efetivação do poder. Assim, mesmo que existam linhas de forças que nunca se encontrem, contudo, em sua ramificação final está a própria expressão terminal da força. Em cada forma uma força; em cada força uma forma de conduzir, governar, de ela se efetivar. “Devemos considerar que relações de poder/governamentalidade/governo de si e dos outros/relações de si para consigo compõem uma cadeia, uma trama e que é em torno destas noções que se pode articular a questão da política, a questão da ética” (FOUCAULT, 2001a, p.242). Ora, sob este horizonte o sujeito é condicionado às formas pelas quais a sua constituição foi e continua sendo armada desde as forças que agem sobre ele para governá-lo, extrair dele a sua própria força, inculcar nele outras forças, situá-lo em certas demandas e finalidades.

Eis, então, ao longo do contexto destes quatro tópicos – a relação com a verdade, comunicação, estratégias e táticas, a especificidade da arte de governar – o que eu consideraria ser os pontos vitais das relações de forças. Não há definição prévia ou essencialista. Há um deslindamento condicionante aos próprios exercícios de poder, equivalente material e subsistente da força que, por não ser estável, a coloca no registro dos embates, das guerras, dos enfrentamentos. Outrossim, há, concomitantemente, na própria força uma força motriz; o seu mecanismo consiste na interação dos componentes que a sustenta e, por mais paradoxal que possa parecer, também dela emanam, pois verdade, comunicação, manobras e a arte de governar não somente criam e atualizam a força, porém, dependem dela para se efetivarem. O mapeamento revela mesmo uma truncada trama a provar que a nossa história continua sendo a história das relações de forças. Mas aí,

precisamente por isto, é que se tem condições de conceber a subjetividade como experiência política intercambiante, a fazer dos processos de sujeição um jogo para a sua dessujeição. Neste ínterim, entretanto, uma indagação vem à tona seguida de uma resposta cujo entendimento nos lança para uma perspectiva a compreender:

não é, depois de tudo, um dos traços fundamentais de nossa sociedade que o **destino** toma a forma da relação de poder, da luta com ou contra ele? O ponto mais intenso das vidas, aquele onde se concentra sua energia, está bem aqui onde elas se chocam com o poder, com ele se debatem, tentam utilizar suas forças ou escapar de suas armadilhas (FOUCAULT, 1977c, p.241).

\*\*\*

### 2.3 Da governamentalidade: uso, aplicação e mutação das forças

Dentre as diversas possibilidades de recepção e tratamento que a problemática do poder com relação ao aspecto das forças existentes no pensamento de Foucault, julgo ser a relação com o registro das artes de direção ou condução dos homens, ou simplesmente de governar os homens, a mais interessante para o conjunto da temática engendrada neste trabalho. Em meu juízo, é por este viés que o sujeito ganha contornos por causa das forças históricas que agem e são direcionadas sobre ele como canais de sua constituição. Neste quadro, o uso e aplicação das forças além de mais evidentes tornam-se mais eficazes, de certo, porque “governar é estruturar o campo de ação eventual dos outros” (FOUCAULT, 1982, p.237). E desta maneira, é preciso deixar bem claro, “o modo de relação própria ao poder não estaria do lado da violência ou da luta, nem do lado do contrato e da ligação voluntária”, mais do que isto, do lado de um “modo de ação singular que é o governo”, isto é, de uma ação produtiva a designar “a maneira de dirigir a conduta dos indivíduos e dos grupos” (*Ibid.*, p.237). Mas sob que tipo de solo este campo de ação foi estruturado a ponto de coadunar ação singular com governo? Quais as forças implicadas aí? Que horizonte se delinea sob tal ótica, ou melhor, todo este campo nos conduz onde?

A diferença sensível entre a idéia de uso e aplicação das forças se faz notar não somente por intermédio de uma semiótica distinta que ocorre entre ambas, tanto mais,

porém, por ressaltar os umbrais distintos cujos caminhos, embora tocados por nódulos de contato, conduzem a horizontes da ordem das condições ou causas, de um lado, e das recepções ou efeitos das forças, de outro. Aquelas se confundem com um aspecto geral e ubíquo das forças, pois se encontram em todos os tipos e níveis de relações não apenas humanas, mas nas ligações dos saberes, em seus vínculos institucionais, nas suas maneiras de alcançar circulação, contornos e difusão, enfim, entranhadas e indissociáveis do que já denominamos pontos vitais da força. O uso da força é amplo e recobre todo corpo social e os acontecimentos. Seu uso é político ao passo que com a política se imiscui, pois pressupõe os embates ocorridos, mesmo que sub-repticiamente, a fim de consolidar certo uso e não outro de força. Já suas aplicações, contudo, dão-se no âmbito de pontos particulares. O uso da força é engendrado com o intuito teleológico de atingir relevância a partir de uma aplicação contundente, do contrário perderia o seu vigor e se espraíaria até não mais provocar efeito ou de efetivar-se, correndo o risco, assim, de não alcançar forma. Não significa, apesar disto, que a aplicação das forças não se generalize ou se restrinja em demasia. Ao contrário, são amplos e nada exíguos os pontos de suas aplicações. Todavia, ocorrem por pontos: por exemplo, o saber é um uso geral da força, pois se vincula à verdade; como se canaliza a fim de ser aplicado, contudo, dependerá de sua finalidade última, portanto, bem delimitada. Enfim, poderia dizer que o uso das forças é global; e a aplicação serial, a depender de cada ponto.

Como ocorre com a própria força, as conjugações e combinações de uso e aplicação, pelo fato igual de serem históricos, são potencialmente inesgotáveis porque se renovam na dinâmica do curso dos acontecimentos, práticas, discursos, nos dispositivos e na própria esfera dos enfrentamentos consuetudinários aos da politização da existência. De minha parte, assumirei que tomar a ligação, sempre no registro de fluxo, do saber com o poder, perscrutando a inegável conseqüência com as técnicas e tecnologias políticas envolvidas nesta dimensão, auxiliará a aquilatar as conseqüências adstritas ao uso e aplicação das forças concernentes à constituição dos sujeitos e das subjetividades implicadas nestes processos. Nisto, contudo, convém sublinhar a dependência indissociável desta problemática com os campos de sujeição que, a rigor, são os determinantes iniciais no delineamento do sujeito, justamente porque as cenas históricas serão *démarches* do uso e da aplicação de forças.

À guisa desta vertente adotada, é preciso operar um reposicionamento em face do saber. Nele, é possível encontrar pontos de sutura tão fortes a condicionar a estrutura do encaminhamento das forças, pois para Michel Foucault, e isto não é nenhuma novidade, toda instância de saber funciona antes como instância de poder cuja engrenagem também funcionará sob dependência do saber. Então, é preciso buscar nele, já que o saber não deixará de envolver o poder, os pontos de aplicação pelos quais, vis-à-vis, “as relações de poder dão lugar a um saber possível, e o saber reconduz e reforça efeitos de poder” (FOUCAULT, 1987, p.31).

A julgar pelas peculiaridades da trajetória da história ocidental, o saber assume estratégias hiperbólicas em sua eficiência chegando mesmo a regular todos os planos, encadeamentos e experiências das coisas, enquanto produção objetiva, e das relações e práticas humanas, enquanto produção subjetiva. Neste nível, o saber, a título esquemático, arma-se e se apresenta na positividade da verdade científica, na positividade dos dispositivos e na positividade das ações, pois ele incita à verdade, a tudo que o poder acampa e às manifestações de conduta. No limite, faz-nos ver que toda produção histórica é regulada, pois tipos diferentes e determinados de saber estão aplicando as suas forças nesta produção.

Voltada para este contexto, há uma relevante passagem de *As palavras e as coisas* que introduz de maneira muito esclarecedora o âmbito do saber como operador dos mecanismos da progressão da verdade, portanto, em seus planos reguladores. Sem deixar de lado o vasto contexto com o qual Foucault situa como historicamente o sujeito pode tornar-se numa dada época objeto de conhecimento e, inversamente, como este estatuto do objeto de conhecimento teve efeito sobre as teorias do sujeito enquanto ser que vive, fala e trabalho, é possível enxergar, por intermédio do exemplo das ciências humanas — o homem já como objeto dissolvido pois dependente da relatividade de perspectivas com as quais é tomado por objeto — o peso do saber como verdade reguladora. Melhor ainda, o peso do saber engendrado pelo poder inventivo, pois nenhum poder está ligado ao desconhecimento, “mas que, ao contrário, só pode funcionar graças à formação de um saber” (FOUCAULT, 2001, p.64). Eis a passagem:

as ciências humanas não tratam a vida, o trabalho e a linguagem do homem na maior transparência em que se podem dar, mas naquela camada de condutas, de comportamentos, de atitudes, de gestos já feitos, de frases já pronunciadas ou

escritas, em cujo interior eles foram dados antecipadamente, numa primeira vez, àqueles que agem, se conduzem, trocam, trabalham e falam (FOUCAULT, 1999, p.490).

Os efeitos contidos nestes termos são tão evidentes quanto assustadores. A começar pelo aspecto englobante presente nas ciências humanas, menos, talvez, por marcar a sua pretensão de abordagem e entendimento do homem em suas fundamentais positivities, que a presença rarefeita de tipos diversos de saberes os quais não abrem mão de atuarem sobre o próprio homem sob formas reguladoras. Ocorre, contudo, que esta atuação se dá, notadamente, no registro das condutas, aliás, no âmbito das empiricidades mais essenciais. Neste caso, note-se a armadilha, um tipo de saber foi necessário como engrenagem antecipada para fazer mover as condutas. Donde, então, é possível encontrar desde o nível do saber em seu aspecto científico, ou melhor, em suas verdades científicas, as expressões de forças reguladoras a agir constantemente nas coletâneas discursivas que caracterizarão esta ou aquela ciência quanto esta mesma ordem científica redobrará em ação, já antecipada pois teorizada, as formas práticas capazes de suscitar e formar o próprio tecido das experiências quanto elas próprias. No limite, ao falar em sujeito, encontraremos neste recorte a expressão de reposta mutabilidade a indicar que não há forma terminal acabada para ele, pois jamais deixará de ser alvo e reverberação das constantes aplicações do saber.

A meu ver, entretanto, é preciso dilatar para níveis mais corriqueiros e ordinários, para a porosidade mais extensiva das camadas de condutas, que extrapolam o saber, à medida que o pulveriza, em sua eficiência reguladora. Mais do que isto, chegar à órbita das “imensas possibilidades de discurso”, “discursos da banalidade”, como também das práticas com elas interligadas, a fim de não ignorarmos o uso e aplicação de “um certo saber do cotidiano, ao menos parte de sua origem, e com ele, uma grade de inteligibilidade que o Ocidente começou a colocar sobre nossos gestos, sobre nossas maneiras de ser e fazer” (FOUCAULT, 1977c, p.248-249), amalgamando desde o silêncio mais cálido “a mesquinha tão vergonhosas de suas intenções” (*Ibid.*, p.244)<sup>32</sup>. Que concebido desta

<sup>32</sup> Ter em mente, a este propósito, a interpretação de Deleuze é não abrir mão de uma importante chave esclarecedora de análise do saber. Levando em conta que “o saber é um agenciamento prático, um dispositivo de enunciação e de visibilidade”, então, poderia pôr em relevo que o saber além de não ser a ciência, está orientado para toda e qualquer prática: “Apenas existem práticas, ou positivities, constitutivas do saber: práticas discursivas de enunciado, práticas não-discursivas de visibilidades”. (DELEUZE, 1986, p.58-59). Isto ajudará a buscar no saber os procedimentos estabelecidos por certas práticas cujos exercícios e domínios chancelam processos e procedimentos indissociáveis a certos agenciamentos de forças necessários para a formação do sujeito como função derivada destas práticas.

forma, é inegável dizer, torna-se absolutamente impossível e insensato intentar atingir o saber em seu fundo. Recoberto e entrecruzado com a trama do cotidiano, ele se perde e se confunde com as infinitas histórias minúsculas a latejar em rotas desconhecidas.

Todavia, ao tomar a idéia de grade de inteligibilidade do saber a partir de suas intenções, é permitido ver emergir um saber que “não toma corpo somente em textos teóricos ou nos instrumentos de experiência, mas em todo um conjunto de práticas e de instituições” (FOUCAULT, 2001b, p.844). Desta maneira, a sua condição de existência depende do que Foucault designou de “maquinaria”, isto é, uma série de aparatos que “incita, suscita, produz; que faz agir e falar” (FOUCAULT, 1977c, p.251). Outrossim, há um processo de convergência do saber para si mesmo dentro desta maquinaria. Uma vez que ele é inseparável dos procedimentos que o estabelecem, como se isto não bastasse, também é capaz de criar novos procedimentos para efetivar suas aplicações. E será no âmbito dos processos de seu ordenamento, no alcance de sua homogeneização, condição *sine qua non* de toda regulamentação, acrescida de sua relação com a norma, que o saber atuará, desdobradamente, se efetivando na direção da ordem das coisas, dos indivíduos e grupos humanos, enfim, conectando-se diretamente com as técnicas e tecnologias aplicadas à condução de tudo e todos, portanto, ao ponto fundamental da constituição dos sujeitos: o da disciplina.

Na realidade, o entendimento do saber permite antecipar a estrutura fundamental do poder disciplinar porque, aliás, ele não viria a ser se não fosse imanente à formação, à organização e à circulação de um saber. Para ser mais preciso, de aparelhos de saber, quer dizer, de instrumentos efetivos a viabilizar a sua acumulação, “de técnicas de arquivamento, conservação e registros, de métodos de investigação e pesquisa, de aparelhos de verificação” (REVEL, 2002, p.56), enfim, uma série amplamente contundente capaz de dar-lhe visibilidade e circulação desde estas intervenções<sup>33</sup>. Mas como o saber tornou-se

---

<sup>33</sup> Aqui, além de seguir uma importante argumentação de Judith Revel, julgo interessante citar a interpretação dispensada por ela referente a tal ponto. Diz Revel: “ora, o poder não pode disciplinar os indivíduos sem produzir igualmente, a partir deles e sobre eles, um discurso de saber que os objetiva e antecipa toda experiência de subjetivação. A articulação poder/saber(es) será então dupla: ‘poder de extrair dos indivíduos um saber, e de extrair um saber sobre estes indivíduos submetidos ao olhar e já controlados’” (REVEL, 2002, p.56). Apesar da antecipação temática da disciplina concernente ao poder, imagino que a indicação é válida para ressaltar o envolvimento do saber na constituição de subjetivação, ou seja, de experiências pelas quais se obtém a constituição de um sujeito ou de uma subjetividade. O registro da norma, ao que me parece, será o mais vertiginoso responsável por esta relação de constituição com o saber, e será melhor abordada adiante.

disciplinado a ponto de desdobrar a disciplina a partir dele mesmo, isto é, de infligir e atuar disciplinando?

Quando certos procedimentos intervieram a fim de organizar cada saber como disciplina, processou-se, nas dobras epistemológicas do século XVIII, do qual, concernente a isto, ainda somos herdeiros, um tipo de empreendimento que desenvolveu junto a todo saber novas regulamentações com o propósito distributivo de equivalências e exclusões. É possível dizer que as formulações de problemas específicos advindos de um saber que se especializa como ciência, como domínio geral regulador de diferentes saberes irão se desdobrar “no século do disciplinamento dos saberes” imbricado com os problemas de “homogeneização, normalização, classificação e centralização” (FOUCAULT, 2002a, p.216). E nisto, já pouco importa o tipo de objeto que a ciência focaliza ou enquadra, sobretudo ao pensar em referências ou quadro teórico de compreensão, raramente ela se desvirtua da “organização de cada saber como disciplina”, do “escalonamento desses saberes” e de sua “intercomunicação, sua distribuição, sua hierarquização recíproca numa espécie de campo global ou de disciplina global a que chamam precisamente a ‘ciência’” (*Ibid.*, p.217-218). E não seria, assim, toda concepção possível de um objeto chamado sujeito passivo de um entendimento já tão disciplinado e arraigado nas regras que subsistem, explícita e implicitamente, em qualquer forma de saber? A dependência de sua enunciação, *a priori*, já indicaria isto. Contudo, isto não é tudo.

Para se processar o saber desta maneira, seria interessante ter em mente o eixo prática discursiva-enfrentamento de poder, por onde Foucault concebe “um imenso e múltiplo combate *dos* sabres uns contra os outros — dos saberes que se opõem entre si por sua morfologia própria, por seus detentores inimigos uns dos outros e por seus efeitos de poder intrínsecos” (*Ibid.*, p.214). São no mínimo curiosos, embora as conseqüências sejam mais amplas, os resultados advindos desta forma de combate. Além dos enfrentamentos inevitáveis ao redor das disputas pela fixação dos discursos a fim de lograr a melhor chave de entendimento acerca das positivities e das coisas entrelaçadas a elas, a dependência incontestada do sujeito como fragmento conseqüente de um saber dispensado à sua visibilidade, concomitantemente, vai lhe negar a luminosidade extraviante quando não é encontrada em nenhum tipo de saber. As forças que agem sobre ele, deste ponto de vista,

são as forças que permitirão, inicialmente, seus modos de ser. Incontornável destino sob o qual está sujeito e o qual pouco pode controlar.

Não é sem sentido, além de tudo isto, que Michel Foucault localiza muito bem quatro procedimentos responsáveis por movimentar a fortuna desta morfologia do saber, cujas conexões, se articularão como delineadores de sua instância disciplinadora, nesta ordem: processos de seleção de saberes, normalização, classificação e homogeneização. Tangendo o primeiro procedimento, foi necessário que houvesse ou que se processasse um tipo de “eliminação, a desqualificação daquilo que se poderia chamar de pequenos saberes inúteis e irreduzíveis”, até mesmo, “economicamente dispendiosos” (2002a, p.215). Em jogo, a emersão de linhas delimitadoras, portanto constritoras, responsáveis pela elaboração de uma espécie de seleção de saberes cuja homogeneização a se firmar estaria sempre em consonância com a estabilidade capaz de produzir, ou seja, de fornecer um estatuto reconhecido acerca do que se pretende. É assim que o louco não está mais preso à sua loucura, mas ao saber que produz a sua loucura; o preso não estará limitado às grades, mas ao Direito-Medicina legal que passa atribuir e determinar a sua periculosidade; o doente não mais fadado ao destino de sua doença, mas à toda sorte de manipulação de um saber que a clínica dispensa à sua doença; o sujeito não mais detido em sua subjetividade inefável, mas nos limites dos saberes que estabeleceram todas as suas finitudes, enfim, os terrenos de suas ações sob alguns campos de experiências.

Em decorrência deste estatuto, em segundo lugar, vê-se cristalizar o veio da normalização do saber. É dizer, “normalização dos saberes dispersos”, permitindo “ajustá-los uns aos outros, fazê-los comunicar-se entre si, derrubar as barreiras do segredo e das delimitações geográficas e técnicas, em resumo, tornar intercambiáveis não só os saberes, mas também aqueles que os detêm” (FOUCAULT, 2002a, p.215). Expressão mais contundente da homogeneização, a normalização do saber eleva à última potência a capacidade de certas áreas do conhecimento científico penetrar ubiquamente em todos os níveis da existência, como vai se processar com “a medicalização geral do comportamento, das condutas, dos discursos, dos desejos, etc” (*Ibid.*, p.46)<sup>34</sup>, não sem, contudo, se valer do

<sup>34</sup> A este propósito, se lembrarmos de como Foucault prezava os acontecimentos no prisma da atualidade, sobretudo concernente a uma visão crítica que não se conforma ao atual, mas que distende nele outras forças a fim de provocar novas experiências, ficaríamos ainda mais sensibilizados pelo diagnóstico preciso, elaborado por François Ewald, referente a atualidade dos processos de medicalização nos quais estamos, independentemente de nossa vontade, envolvidos. Assim argumenta Ewald: “É preciso constatar que, hoje, a medicalização nunca foi tão forte e nem incitante. O que significa dizer que é no seio do exercício da

par siamês de toda disciplina que é a vigilância desses mesmos comportamentos, condutas, discursos, desejos, enfim. A medicina, assim, é o exemplo mais acabado da normalização do saber em seu nível de aplicação. Por ele, os cenários da seleção, da qualificação, da utilização da vida e morte, do controle, do policiamento dos instintos e dos prazeres, enfim, dos enquadramentos quantitativos e qualitativos do que será prejudicial ou não, passarão a atuar como força de sujeição, como força difusora a exigir a correta justificativa a tudo que se faz. O sujeito, assim, também vai se constituindo como espectro deformado da ação deste saber normalizado.

Entretanto, ainda há mais. Em terceiro lugar, com o intuito de canalizar eficazmente o aspecto normalizador do saber, ou seja, de otimizar a sua aplicação, uma classificação hierárquica será acionada. Doravante, como argumenta Foucault, é permitido, de certo modo, encaixar os múltiplos saberes “uns nos outros, desde os mais específicos e mais materiais, que serão ao mesmo tempo os saberes subordinados, até as formas mais gerais, até os saberes mais formais, que serão a um só tempo as formas envolventes e diretrizes do saber” (2002a, p.215-216). Não apenas de onde se fala, como e por que se fala evidenciará a rede hierárquica na qual todos estamos implicados. Além disto, é claro, o que se é permitido fazer, sob a chancela de um saber que difunde as suas regras homogêneas nos espaços acolhedores e que significam, dando vigor, a sua expressão, se aplicará em todos os níveis de condutas hierarquizando, assim, tanto o agente quanto a ação. Mas para esta possibilidade não correr o risco de perder a força de seus efeitos numa eventual falta de referência ou de diretriz, ao mesmo tempo que hierárquica, uma outra operação se processará com o intuito de permitir o “controle desses saberes”. Estou falando da centralização. Deste modo, a centralização “assegura as seleções e permite transmitir a um só tempo de baixo para cima os conteúdos desses saberes, e de cima para baixo as direções de conjunto e as organizações gerais que se quer fazer prevalecer” (FOUCAULT, 2002a,

---

medicina que hoje se encontra os lances de poder mais graves, mais fundamentais. E a medicina que desponta, a medicina genética, é uma medicina cujo anúncio é um império terrível. Temível porque é uma medicina que tem uma característica previsível: a partir de agora tem-se a possibilidade, ao menos potencialmente, de saber para cada um de nós, antes mesmo de nascermos, nossas predisposições à doenças que teremos” (EWALD, 1997, p.210). Incrível notar, a julgar por estes termos, como se delineia uma possibilidade de sujeição *in vitro* não a um saber, mas ao mapeamento de experiência que não mais fugiriam ao nosso espanto, ao desconhecido — experiência determinante, experiência apreendida *a priori*. A vida a ser concebida, de antemão, passa a ser selada à guisa de um saber controlador de suas reais potencialidades. Como tentarei abordar adiante, o saber soube muito bem se permutar para expandir as suas aplicações até chegar ao ambicioso nível da biopolítica ou do biopoder. Melhor dizer, o saber soube se *emancipar*.

p.216). Mas algo, nisto tudo, não está claro: quem ou o que é o responsável por todas estas operações realizadas a fim de disciplinar o saber?

Finalmente, a notar pelos termos postos na explicação da centralização do saber, sobretudo por sua relação com as organizações gerais que o fazem prevalecer, não se trata de buscar a nascente determinante destas disposições; a origem transparente. Mesmo que as relações de controle impostas pelo Estado a partir do século XVIII sejam fundamentais, como o próprio Foucault argumenta no contexto destas questões, sou da opinião de que, sob o manto do dispositivo, da implicação permanente entre saber-poder e das relações de forças, estas operações são como processos de racionalização do saber. São as interações que contam para a sua eficácia. Impossível não dizer, assim, que “os níveis, cortes, estratos, ao mesmo tempo quantitativos e qualitativos, entre os diferentes saberes” não se tocariam numa forma de “saberes múltiplos, independentes, heterogêneos e secretos, e não no progresso constante do dia sobre a noite” (FOUCAULT, 2002a, p.215). Que haja certa astúcia do saber aí me parece evidente, pois, no fundo, mesmo o excluído pelo jogo da homogeneização o foi para trazer à tona uma forma correlata à exclusão: por exemplo, o desqualificado. Pode-se ver que as engrenagens responsáveis por essas operações são mediações históricas que não escapam ao micro-acontecimento. O triste destino nosso no Ocidente é o de depararmos em qualquer canto com qualquer tipo de saber agente de uma construção de inteligibilidade, arraigado, desde a sua constituição, nesta trama tão complexa e apertada que perpassa o saber da ciência, do Estado, das práticas, o saber ignorado, enfim, o saber pautado numa relação de força. Saber que compele a um umbral de passagem, de situação, de condições para o vir-a-ser, contanto que a sua fundação mesma não escape às suas regras.

Em que pese tais termos, na prática, é possível ver o que acarreta todo este contexto indubitavelmente abrangente, notadamente em dois níveis. No primeiro, torna-se inegável que a própria maneira pela qual o saber foi estruturado no Ocidente revela os aspectos de suas aplicações como estratégias cujos propósitos vão ao encontro de um “mundo do regulamento indefinido, do regulamento permanente, do regulamento perpetuamente renovado, do regulamento cada vez mais detalhado” (FOUCAULT, 2004a, p.348). O refinamento e progressão desta vitalidade regulamentar não se explicam somente pela disposição de um saber que se orienta numa direção concreta, porém ainda mais por

qualquer princípio, regra, lei ou discurso cujos funcionamentos móveis, permanentes, parciais ou detalhados são voltados para uma realização qualquer. Em um segundo nível, o saber disparará um tipo de agenciamento tão eficaz que será capaz de criar condições para um ordenamento tão profundo e permanente do tempo, das atividades, gestos e das aplicações distintas dos saberes. A regulamentação, assim, nos colocará no mundo da ordem; de “uma ordem pela qual os corpos não são senão superfícies a atravessar e volumes a trabalhar, uma ordem que é como uma grande nervura de prescrições, de sorte que os corpos sejam assim parasitados e perpassados pela ordem” (FOUCAULT, 2003, p.04). É deste prisma, aliás, que confluirão as técnicas e tecnologias políticas como instrumentos de toda ordem sob a qual a matéria potencial a ser trabalhada em favor de uma subjetividade, os corpos individuais e coletivos, sofrerão as efetivações determinantes de forças. Não obstante, também é sob esta perspectiva que Foucault nos incita a manter vivo o caráter problematizador da sujeição interminável inerente a estes processos.

A julgar que se coaduna com o saber um sistema de *nervura de prescrições*, seguindo o pensamento de Michel Foucault, poderia dizer, imantado pela força da mesma metáfora, que a norma seria a parte central, a própria medula espinhal de onde se irradiam as relações produtivas do saber-poder, das mais evidentes até as mais capilares formas de vínculos prescricionais. Sem dúvida regulamentação, ordem e disciplina são costuradas pelo idêntico alinhavo. Tanto é assim que “a norma é o que pode tanto se aplicar a um corpo que se quer disciplinar quanto a uma população que se quer regulamentar” (FOUCAULT, 2002a, p.302). Donde, ainda a este propósito, “a sociedade de normalização é uma sociedade em que se cruzam, conforme uma articulação ortogonal, a norma da disciplina e a norma da regulamentação” (*Ibid.*). Importa notar nesta passagem o caráter de ligação, espécie de dobradiça viva, a partir de um elemento que circula entre o disciplinar e o regulamentador, ou seja, a norma se aplicando tanto ao corpo quanto à população; ainda mais, atuando no âmbito das técnicas tanto como das tecnologias, pois aquelas se referirão a todos os tipos de processos imbuídos na relação produtiva com corpos individualizados; enquanto estas, aos arranjos e ordenações coletivas que dão sentido a um grupo implicado nas conseqüências de uma ordenação.

Então deve estar claro, neste sentido, que a norma se exerce em relação aos domínios a que se aplica. Mas para esta empreitada subjaz toda série de exigências e até

mesmo coerções que, respaldadas pela situação disciplinadora do saber, de antemão, projeta a norma para a congruência do poder, melhor dizer, de ações produtivas, pois se tratarão de ações qualificadoras, restritivas, incitantes, disciplinares, veridicionais, corretivas, enfim, ações que dão azo ao uso e aplicação de uma força formadora. Esta perspectiva, sem dúvida alguma, invoca outra vez a dimensão política na qual estamos envoltos, pois a norma, por conseguinte, “não é simplesmente um princípio, não é nem mesmo um princípio de inteligibilidade; é um elemento a partir do qual certo exercício do poder se acha fundado e legitimado” (FOUCAULT, 2001, p. 62). Todavia, isto não representa o estatuto de legitimação consignado às equações de racionalização política no aspecto do reconhecimento legítimo de determinado exercício do poder. Ademais, não é do viés da identificação autêntica interposta nas práticas contratuais que se trata; muito menos ainda de um tipo de emanção de poder soberano. Diferentemente de tais proposições, a minha interpretação tenta contemplar o estatuto original do saber como a instância responsável por engendrar um tipo de poder que se legitima por intermédio da aplicação do próprio saber. Como o saber é o canal livre para o tráfego da norma, ali ela não apenas encontra a sua fundação como se legitima à medida que o saber se aplica, ou seja, opera um jogo de forças. Para mim, aliás, é esta tomada que permitiu Foucault construir toda uma analítica autêntica do poder, já que pressupõe o intercâmbio incessante entre saber-norma-poder.

Como, contudo, chegar a um bom termo para a norma? Se as possibilidades são tantas no entalhe de sua definição, não é por inconsistência ou articulação precária de sua formação, mas pela abrangência de seu domínio. Ou sob uma expressão original: devido a ampla e singular inflação normativa implicada na própria norma<sup>35</sup>. Há, contudo, no contexto do curso de 1974-1975 denominado de *Os anormais*, uma importante referência à norma que para mim é bem completa e clara. Antes, porém, de chegar a ela, é fundamental manifestar aqui como acolherei esta proposição. Na minha ótica, a década de setenta marcará o pensamento de Foucault pela dupla e sináptica questão de como os indivíduos e grupos são conduzidos no Ocidente. Quer dizer, como há uma rede de construção de apoios, formas, mecanismos, instituições, saberes, valendo-me de apenas algumas indicações, que

<sup>35</sup> A expressão é de François Ewald e julgo enriquecedor trazer aqui a interpretação dele. Por ela, pode-se bem notar a norma como princípio de valoração a nos situar numa “singular inflação normativa que vai cortar uma multiplicidade de domínios técnicos e econômicos, como o conjunto das ciências morais, jurídicas e políticas que vão se refletir como ciências normativas”. Deste modo, “a higiene, o urbanismo, a segurança, em matéria de poluição ou de energia nuclear, a qualidade dos produtos como a proteção dos consumidores, tudo isto procederia, indefinidamente, das decisões normativas” (EWALD, 1992, p. 202 e 203).

se voltam para o controle, o cuidado, a otimização das forças produtivas, a disciplina, enfim, para o governo/condução que implicam em submeter indivíduos e populações a certas condições e regras. Concomitantemente, e mesmo para amadurecer tal enfoque, Foucault começa a sublinhar insistentemente a indissolubilidade do saber com o poder, como o curso de 1973-1974 demonstrará à guisa de toda argumentação que toca *O poder psiquiátrico*. A medicina psiquiátrica, tal como as demais, estatuem um tipo de saber cujo respaldo prático vai ao encontro de medidas comuns. Por isto mesmo, a definição de norma trará a lume a aplicação de um saber cujo estatuto científico incide completamente sobre as “condutas normais e anormais” (FOUCAULT, 2001, p.391).

Sendo assim, a norma se traduz como senha polivalente cujo alcance se fia e se dispõe “como regra de conduta, como lei informal, como princípio de conformidade” (*Ibid.*, p.204). E justamente por se tratar de regra, a sua razão de ser, sempre como referência que se institui de modo objetivado, confronta-se com “a irregularidade, a desordem, a esquisitice, a excentricidade, o desnivelamento, a discrepância” (*Ibid.*, p.204). Seja qual for o seu aparato, a norma age e reage “como regularidade funcional, como princípio de funcionamento adaptado e ajustado” (FOUCAULT, 2001, p.204). É desta concepção, então, que submerge todo tipo de “normal” a que se oporá o patológico, o mórbido, o desorganizado, a disfunção” (*Ibid.*, p.204)<sup>36</sup>. A norma permite a aplicação constante de um exame perpétuo visando um campo de regularidade, no interior do qual vai se avaliar sem cessar cada indivíduo para saber se está conforme a regra, à norma que definiu a sua

---

<sup>36</sup> Embora o foco encontrado na obra de Georges Canguilhem, *O normal e o patológico*, seja totalmente distinto daquele trabalhado por Michel Foucault, acentuando “que não se ditam normas à vida” dada a inexistência de uma patologia objetiva, pois a “vida é essa atividade polarizada de conflito com o meio, e que se sente ou não normal, conforme se sinta ou não em posição normativa”, donde o “homem normal é o homem na natureza”, julgo que podemos encontrar algo que nos ajuda a iluminar esta problemática da norma mesmo em Foucault (CANGUILHEM, 2006, p.174 e 234). Cerca de vinte anos após a publicação de *O normal e o patológico*, Canguilhem elabora algumas *Novas reflexões referentes ao normal e ao patológico*. Em uma delas, intitulada *Do social ao vital*, lemos algo de extrema importância: “quando se sabe que *norma* é a palavra latina que quer dizer esquadro e que *normalis* significa perpendicular, sabe-se praticamente tudo o que é preciso saber sobre o terreno de origem do sentido dos termos norma e normal, trazidos para uma grande variedade de outros campos. Uma norma, uma regra, é aquilo que serve para retificar, pôr de pé, endireitar. ‘Normar’, normalizar é impor uma exigência a uma existência, a um dado, cuja variedade e disparidade se apresentam, em relação à exigência, como um indeterminado hostil, mais ainda que estranho” (*Ibid.*, p.201). Ora, conforme Potte-Bonneville (2004) são as normas presentes nos tecidos sociais, inventadas e aplicadas com o intuito de impor uma exigência a uma existência, que faz da norma uma peça mais do que fundamental para se chegar à compreensão de que o sujeito na história ocidental é tramado sob as longas e contínuas linhas que multiplicam as regras aplicadas sobre ele. Poderíamos ainda dizer que as normas revivem a história dos *limites* de nossa cultura. História, por sua vez, que “traça um limite”, “uma divisão original”, como Foucault já colocava em 1961 no prefácio original à *História da Loucura*.

finalidade. Dada a sua capacidade de produzir uma finalização que foi trabalhada pelas aplicações rigorosas de controle e disciplina, a norma também institui uma referência regular com o intuito de fazer conformar a esta referência um grupo qualquer. Assim, a compreensão sinalética da finalização da norma, ou seja, os efeitos que ela obtêm, será ou a normação (*normation*), no primeiro caso, ou a normalização (*normalisation*), no segundo, pois a norma está para a invenção e aplicação tanto das técnicas e quanto das tecnologias positivas de poder. E isto representa duas situações distintas, embora não totalmente estranhas uma à outra.

Com efeito, normação se dá por meio de todos os processos disciplinares que, apoiados, interpenetrados, margeados pela norma — sem ignorarmos que toda “lei se refere a uma norma”, que “a lei tem um papel e função de codificar a norma, de operar em relação a norma uma codificação” (FOUCAULT, 2004, p.58) — forja e alcança para seus objetos o estatuto de normal. Assim, “a disciplina normaliza”, por quatro motivos. Primeiro, porque ela “analisa, decompõe, decompõe os indivíduos, os lugares, os tempos, os gestos, os atos, as operações. Ela os decompõe em elementos que são suficientes para serem percebidos de um lado e modificados de outro” (*Ibid.*, p.58). Segundo, “a disciplina classifica os elementos assim percebidos em função de objetivos determinados” (FOUCAULT, 2004, p.58). Isto quer dizer que ela se instala por adestramento para obter os melhores gestos, posturas, atividades a fim de empalmar os melhores resultados. Então, e por conseguinte, a “disciplina estabelece as seqüências ou as coordenadas melhores possíveis” a se fazerem sentir no “encadeamento de uns gestos com outros: como repartir os soldados para uma tarefa, como distribuir as crianças escolarizadas nas hierarquias e no interior de uma classificação” (FOUCAULT, 2004, p.59), ou seja, como comparar, diferenciar, hierarquizar, homogeneizar, excluir. Finalmente, “a disciplina fixa os procedimentos de adestramento (*dressage*) progressivo e de controle permanente e, enfim, a partir daí, estabelece a divisão entre aqueles que serão considerados como inaptos, incapazes e os outros” (*Ibid.*, p.59). Em termos simples, ela faz a divisão do normal e do anormal. Trata-se, portanto, “mais de uma normação que de uma normalização” quando o “fundamental e primeiro na normalização disciplinar não é o normal e o anormal, mas a norma”, ou seja, o caráter primitivamente descritivo da norma que, por ser concebida assim, “a determinação e o reconhecimento do normal e do anormal se torna possível” (*Ibid.*, p.59).

Ao contrário, se os processos de disciplinas partiam de uma norma e relacionadas às formas de *adestramento* efetuadas pela norma, chega a distinguir o normal do anormal, no caso da normalização observamos exatamente o inverso a propósito das disciplinas. Situando o normal e o anormal a partir da ação da norma que reflete um tipo de identidade produzida, vem à tona um segmento sem continuidade e sem ruptura, portador de um coeficiente de distribuição e organização que forma um tipo qualquer de população. Nada impede, de tal modo, sustentar que a população em Foucault representa “a curva normal” estatuída globalmente a incidir sobre os portadores das condições que se avizinham, que se enquadram nas mesmas estatísticas, sob as valorações aproximativas, no mínimo. Populações diferentes resultam das coabitações diferentes associadas às latitudes estranhas ou afins umas das outras. Aqui, em termos foucaultianos,

vamos ter uma marcação do normal e do anormal, vamos ter uma marcação das diferentes curvas de normalidade, e a operação de normalização consistirá em fazer jogar uns em relação aos outros estas diferentes distribuições de normalidade e a fazer de modo que os mais desfavoráveis sejam conduzidos àqueles que são os mais favoráveis. Temos então aqui algo que parte do normal e que se serve de certas distribuições consideradas como mais normais que as outras, mais favoráveis, em todo caso, que as outras (*Ibid.*, p.65).

Os processos de normalização, portanto, partem do que se estabilizou como normal para se deduzir uma norma, quer dizer, um princípio ou prática por intermédio do qual a norma se fixa e desempenha um papel operatório focalizado nas divisões dos indivíduos que figurarão no interior de uma certa população, de uma curva normal.

Por esta via é possível apreender a força onicirculante da norma. Embora seja capaz de plasmar todo tipo de processos negativos, melhor dizer, excludentes, pois tanto o normal quanto o anormal se descolam um do outro, porém, sob outra perspectiva, a norma se instaura também por um processo positivo que será todo aquele concernente a inclusão que ela é capaz de produzir. Sem demora, então, faz sentido pensar que, de fato, “tornamo-nos uma sociedade essencialmente articulada sobre a norma” (FOUCAULT, 1976, p.75). De um lado, porque a norma “implica um sistema de vigilância, de controle. Uma visibilidade incessante, uma classificação permanente dos indivíduos, uma hierarquização, uma qualificação, o estabelecimento de limites, uma diagnosticabilidade” (*Ibid.*, p.75). Logo, para que este círculo se feche, “a norma torna-se o critério da divisão dos indivíduos” (*Ibid.*, p.75). Entrementes, porque os indivíduos são imantados sob círculos de normalidades, tem-

se uma norma que faz reproduzir estes mesmos círculos à medida que denotam a conjugação dos que se situam nas mesmas condições. É a norma aplicada a populações distintas. Assim, Foucault argumenta que

na época atual, todas essas instituições — fábrica, escola, hospital psiquiátrico, prisão — têm por finalidade não excluir, mas, ao contrário, fixar os indivíduos. A fábrica não exclui os indivíduos; liga-os a um aparelho de produção. A escola não exclui os indivíduos, mesmo fechando-os; ela os fixa a um aparelho de transmissão do saber. O hospital psiquiátrico não exclui os indivíduos; liga-os a um aparelho de correção, a um aparelho de normalização dos indivíduos. O mesmo acontece com a casa de correção ou com a prisão. Mesmo se os efeitos dessas instituições são a exclusão do indivíduo, elas têm como finalidade primeira fixar os indivíduos em um aparelho de normalização dos homens (1974, p.1482).

O fundamental, aqui, a meu ver, é evidenciar que o papel da relação norma-disciplina foi crucial para que se estabelecessem as estratégias e táticas presentes nos mecanismos aplicados com o intuito de se conduzir indivíduos e de se formar grupos a partir dos coeficientes de homogeneização. De tal modo, o que deve ser sublinhado é a profusão do poder de normação e normalização presente na extensão social da norma. Tanto é, que o próprio Foucault argumentará que “a disciplina não foi tão importante e tão valorizada a não ser a partir do momento onde se tentava gerir a população” (FOUCAULT, 2004, p.110). E o significado disto, ainda a ser apreendido, nos faz pensar não simplesmente em “gerir a massa coletiva dos fenômenos ou geri-los no nível de seus resultados globais; gerir a população significa geri-la igualmente em profundidade, geri-la sutilmente e geri-la no detalhe” (FOUCAULT, 2004, p.110).

Tendo isto em mente, creio que um momento decisivo se impõe. A experiência do sujeito ocidental se constitui na dependência de situações estratégicas em duas frentes: sob a dimensão das forças que individualizam por técnicas e das forças que pluralizam — no sentido de reduplicar o que é celular na abstração de um organismo-população — por tecnologias de poder. A experiência da subjetividade emerge das circunscrições históricas determinantes cujas séries limitaram as condições sob as quais um sujeito pode ser produzido. Do saber, creio que foi indicada a sua importância neste sentido; mas do poder, não o suficiente. E será justamente por intermédio dele que as relações de forças circularão avidamente criando, destruindo e recriando os níveis, os aparelhos, os terrenos, as engrenagens, os dispositivos, os indivíduos e as situações responsáveis como condições

inexoráveis que se aplicarão na consubstanciação do que se efetivou e do que está para se efetivar, inclusive sob a perspectiva de um vir-a-ser transgressor e disjuntivo. Pelo poder e a despeito dele, o sujeito enquanto forma terminal de força poderá empreender uma aplicação de força sobre si, tentado se dessujeitar. Mas até lá, porém, ainda prevalece o reconhecimento das inegáveis forças que transitam como constituintes históricas de nosso modo de ser. Eis, desta maneira, o horizonte do poder.

A tomada destas questões compele a uma análise crucial de um recorte histórico que, como intento sustentar aqui, se dispôs em sua anatomia como base irrevogável das futuras técnicas e tecnologias políticas de condução atuais e, concomitantemente, se estabeleceu como a engrenagem primeira de toda esta arte que se instala no Ocidente e que, por conseguinte, agirá diretamente como força de produção de poder. Refiro-me à pastoral cristã. Em última instância, por esta temática, Foucault fornece acesso a uma chave relevante para se compreender as razões pelas quais “o homem ocidental aprendeu durante os milênios a se considerar como uma ovelha dentre as ovelhas” (2004a, p.134). Mas isto não significa conceber uma continuidade ou sobreposição entre a pastoral cristã e o registro das governamentalidades que se desdobram a partir do século XVI, como é bem sabido. Apesar disto, e mesmo assim, é possível, segundo Foucault, defrontar com uma série de “intensificação, multiplicação, proliferação geral” do aspecto emblemático da pastoral que, inaugura, refina e multiplica as técnicas de condução, exercendo o seu direito de direção das condutas e pensamentos humanos. E isto tem um alcance significativo, já que “com o século XVI se entra na era das condutas, na era das direções, na era dos governos” (FOUCAULT, 2004, p. 237). Se é claro que a nossa atualidade ainda é completamente eivada pelas conseqüências deste contexto, ou seja, da indelével presença de uma constante governabilidade, ao indagar-me sobre a trajetória das técnicas de condução pelo viés da pastoral creio que emerge um fio essencial do que eu gostaria de designar de genealogia de nossa sujeição.

Tomada por Foucault como “a arte de todas as artes, o saber de todos os saberes”, a pastoral cristã se estabelece como a “arte pela qual se ensina as pessoas a governar os outros, ou se ensina aos outros a se deixar governar por alguns”<sup>37</sup> (2004, p. 154). Ora, o

<sup>37</sup> É importante dizer que a expressão “a arte de todas as artes, o saber de todos os saberes” referindo-se como a arte de governar os homens pela pastoral Foucault atribui a Gregório de Nazianzo (329-389/390). Na nota 46 referente à lição de 15 de fevereiro de 1978 do curso *Sécurité, Population et Territoire* (2004) nos é apresentado o contexto no qual se encontra a expressão de Gregório, subtraído de seus Discursos: “Na

registro da arte, melhor dizer desta *technè*, revela tanto as habilidades em jogo na produção da pastoral quanto o seu produto finalizado. Para se exercer diretamente como forma de dirigir os homens, a pastoral produzirá táticas e estratégias regulares e englobantes capazes de acessar aos mais variados tipos de condutas, a fim de extrair delas algum tipo relação, de produção de força. Para tanto, e *grosso modo*, produzirá “uma intervenção permanente na conduta cotidiana, na gestação das vidas, mas também nos bens, nas riquezas, nas coisas” (*Ibid.*, p.157). E a forma de se obter a sua intervenção consistirá na ativação de três campos distintos que, apesar de suas especificidades, forjam uma zona comum por intermédio da qual a condução torna-se uma arte de governar, sendo elas: primeiro, a relação dominação e obediência; segundo, o reconhecimento da relação de dependência pelo fato de quem é guiado se portar como humilde, errado e desviante; e, finalmente, a confissão como arte de acessar e produzir uma verdade a ser reconhecida numa espécie de fisiologia moral.

Assim, em primeiro lugar, é preciso levar em consideração que a pastoral cristã põe em xeque um tipo de relação de poder em construção, pois pressupõe um poder de uns sobre outros consignados a um rebanho. A pastoral se exerce, deste modo, essencialmente a partir de alguém que, sob a figura do *pastor*, conduz aplicando a sua força não estritamente sobre um território bem delimitado, mas sobre uma multiplicidade em movimento: o rebanho. O poder pastoral, com isto, acompanha os deslocamentos dos seus. Então, como Michel Foucault argumenta, “o rebanho existe pela presença imediata e a ação direta do pastor” (1981a, p.138), daquele que conduz. Por extensão, vejo emergir um tipo de relação de dimensão submissão e servidão integral, já que é o condutor quem porta o saber necessário para conduzir aquele que não pode se perder. Ele escolhe e intermedeia a finalidade a se completar. Um tipo de conhecimento começa a ser processado com o intuito de não permitir que a ovelha se desgarre, abandone o seu território, a trajetória, o vínculo estabelecido com o grupo e o guia. Sendo assim, aquele que dirige não abre mão de uma

---

verdade, parece-me que é a arte das artes (*technè technón*) e a ciência das ciências (*epistemè epistemón*) de conduzir o ser humano que é o mais diverso e o mais complexo dos seres”. Embora o tradutor do fragmento, J. Laplace, opte por “ciência das ciências” (*science des sciences*) para *epistemè epistemón*, o que de fato é mais próximo do sentido grego, Foucault, ao optar por “saber dos saberes”, mais uma vez, põe em relevo a sua forma de instrumentalizar o pensamento. Poderia até mesmo dizer que Foucault força um sentido ou o forja com a intenção de fazer encaixar na *ordem* de seu pensamento a expressão de Nazianzo. Talvez esta seja mesmo uma crítica possível a ele. Contudo, ao levar em consideração o sentido maior que Michel Foucault atribui ao *saber* e as implicações decorrentes de suas análises, veremos que, de fato, a sua apropriação do termo se justifica no horizonte da singularidade histórica que propõe. Quer dizer, os saberes atinentes às formas de poder não são instâncias superficiais em nossa constituição, residem nas camadas profundas de séries históricas que, apesar de longínquas, não deixam de ser latentes.

relação de dependência integral, portanto, de uma relação de submissão. Aqui é sublinhada a submissão de um indivíduo a um outro indivíduo e não a uma lei, a um princípio ou injunção racional tirada da razão. Mas, independentemente disto, “quem é dirigido deve aceitar, deve obedecer” (FOUCAULT, 2004, p.179). Na forja de toda esta dependência, e paralelamente, “toda vida integralmente deve ser codificada pelo fato que cada um de seus episódios, cada um de seus momentos deve ser comandado, ordenado por alguém” (*Ibid.*).

Em virtude desta relação dependência integral/submissão, e até mesmo com o intuito de vigorá-la, uma segunda perspectiva se abre com um duplo papel. O estado de obediência devota inaugura um tipo de relação cujo pressuposto fundamental para o seu funcionamento é o reconhecimento humilde de que a vontade própria do indivíduo é sempre equivocada, errônea e desviante. De um modo original, a pastoral cristã, mesmo porque parte da concepção de que o homem é essencialmente mau — de São Paulo ao recrudescimento teológico de Santo Agostinho — tornará evidente que “ser humilde é, no fundo, e sobretudo, saber que toda vontade própria é uma vontade má” (*Ibid.*, p.181). Se há, portanto, uma peculiaridade neste tipo de saber que se produz pela necessidade inerente à submissão de obediência, se deve pelo fato de que se há um propósito na obediência é o da ordem de “um estado de obediência definida pela renúncia, a renúncia definitiva a toda vontade própria” (*Ibid.*, p.181). Mas penso que o campo generalizado desta obediência a caracterizar o espaço no qual vão se desdobrar as relações pastorais não seriam possíveis sem o papel de um poder benfazejo, ao menos em sua promessa e idealização. Manifestando-se por intermédio de um cuidado, zelo, devotamento e aplicação indefinidos voltados para o rebanho, importará ao pastor cuidar de sua salvação, entendida aqui como a capacidade de o rebanho receber e lhe ser garantida a subsistência, a proteção contra qualquer perigo e maldade. Então o pastor deve ser considerado como superior e, sendo assim, ele é o que velará pelo bem-estar dos seus. E a esta altura Foucault antecipa, por ligação, o longo alcance deste aspecto e nos diz: “o pastor é aquele que vela. ‘Vela’ no sentido evidente de vigilância (*surveillance*) do que pode se fazer de mal, porém, e sobretudo, como vigilância (*vigilance*) a propósito de tudo o que pode acontecer de infelicidade” (2004, p.131).

Aparentemente os termos poderiam se equivaler, mas não é o caso. Embora seja exigido do pastor dirigir a sua atenção a todo o rebanho, ele não pode permitir que uma só

de suas ovelhas lhe escape. Para haver uma *vigilance* que é a atenção dispensada a todo o rebanho será necessária uma *surveillance* como controle individual. Então, “o poder pastoral é um poder individualizante” (*Ibid.*, p.132) pois “supõe uma atenção individual a cada membro do rebanho” (FOUCAULT, 1981a, p.139). Eu diria que reside nesta dinâmica uma paradoxal equivalência da ação pastoral, pois se de um lado o pastor deve ter o olho sobre o todo, de outro, o mesmo deve ocorrer sobre cada um. O pastor “presta atenção a todos, sem perder de vista ninguém dentre eles. Ele é levado a conhecer o seu rebanho no conjunto e no detalhe” (*Ibid.*, p.139). É pela expressão latina *omnes et singulatim* que Michel Foucault se apropria desta característica do poder pastoral para nos levar a ver que, de fato, a aplicação infinita de vigilância presente em todo tecido social é devedora desta arte que, antes de tudo, procurou agir de modo particularizante. Não à toa, o argumento foucaultiano sustentará, não sem ousadia, que a questão do *omnes et singulatim* “será precisamente o grande problema das técnicas de poder no pastorado cristão e das técnicas de poder modernas”, notadamente, as que nos conduziram às “tecnologias da população” (FOUCAULT, 2004, p.132)<sup>38</sup>.

Ora, ainda a este propósito, não se pode então ignorar que se processou desde a mais incipiente forma deste tipo de poder “um modo de individualização que não somente não passa pela afirmação de um eu (*moi*)” (FOUCAULT, 2004, p.132) do indivíduo, uma vez que a vontade de quem guia prevalece como prescrição de lei com o intuito de garantir o cuidado do outro pela via da submissão constante, mas além disto, aliás, todo este processo também acarretou na constante “destruição do eu” (*Ibid.*, p.183). Com efeito, é o problema

---

<sup>38</sup> É preciso esclarecer alguns aspectos para se ter o cuidado de não colocar numa vala comum nem a diversidade implicada na noção de *pastoral cristã* nem no risco de uma sobreposição imediata e tomada como totalidade à guisa da tecnologia de poder modernas, que para Foucault significa atuais. É claro que Michel Foucault tem consciência que o “termo cristianismo não é exato e recobre uma série de realidades diferentes”, o que equivale dizer o mesmo para a questão da *pastoral cristã*. Mas ao ressaltar a *pastoral* como o faz, leva em conta, sim, “que a *pastoral* começa com um certo processo que é absolutamente único na história e que não se encontra outro exemplo em nenhuma civilização: processo pelo qual uma religião, uma comunidade religiosa se constituiu como Igreja, quer dizer, como uma instituição que pretende governar os homens em sua vida quotidiana sob o pretexto de conduzi-los a uma vida eterna em outro mundo, e isto em uma escala não apenas restrita a um grupo definido, não apenas a uma cidade ou um Estado, mas à humanidade inteira”. Dado este estatuto, Foucault julga que a *pastoral cristã* representa um dos traços mais marcantes na história da sociedade, e que, justamente por esta forma, “representa um dispositivo de poder encontrado em nenhuma outra parte, um dispositivo de poder que não cessou de se desenvolver e de refinar durante quinze séculos, digamos desde o II e III séculos depois de Jesus Cristo até o século XVIII de nossa era”. Logo, “o poder pastoral em sua tipologia, em sua organização, em seu modo de funcionamento, o poder pastoral que se exerceu enquanto poder é sem dúvida algo do qual nós ainda não nos livramos” (FOUCAULT, 2004, p.151-152).

da verdade que doravante se ritualiza. Enquanto técnica, ou melhor, arte, o poder pastoral atua sobre o indivíduo e a coletividade necessariamente para ensinar, isto é, para assegurar o acesso a tipo de verdade. O uso deste dispositivo se dá pela construção de uma rede de alianças, de comunicações e de pontos de apoios que modularão o cotidiano dos que se submetem “a uma observação, uma vigilância, uma direção exercida a cada instante e de maneira menos descontínua possível sobre a conduta integral, total, das ovelhas” (*Ibid.*, p.185). Isto ocorre porque um saber perpétuo que será o saber do comportamento e das condutas se organiza de modo exaustivo a fim de assegurar a “direção da consciência” ininterruptamente. Embora esta temática não seja exclusiva do cristianismo, tampouco por ele inventada, a direção da consciência cristã se distingue da Antiguidade, por exemplo, pelo fato de não se dar no registro da voluntariedade do indivíduo. Na pastoral, este tipo de direção se instaura de modo obrigatório, portanto não voluntário; contínuo, ou seja, não é meramente circunstancial, pois atravessa todos os aspectos da existência; de igual modo, “não tem por função garantir ao indivíduo o domínio sobre si mesmo” (*Ibid.*, p.186), ao contrário, irá circunscrevê-lo à dependência constante do condutor ou guia: o diretor de sua consciência. Sob esta ótica, vemos formar um tipo de exame ininterrupto a extrair e forjar certos discursos de verdade sempre intermediados por quem exerce a função de conduzir. Por conseguinte, a verdade estará sempre ligada àquele que dirige a consciência. Então a pastoral cristã, valendo-nos dos termos foucaultianos, inova completamente ao colocar em foco

uma estrutura, uma técnica ao mesmo tempo de poder, de investigação, de exame de si e dos outros pelo qual uma certa verdade, verdade secreta, verdade do interior, verdade da alma escondida, será o elemento pelo qual se exercerá o poder do pastor, pelo qual se exercerá a obediência e será garantida a relação de obediência integral (*Ibid.*, p.186).

Finalmente, é preciso acrescentar que o instrumento primordial na consecução tanto da extração da verdade quanto de uma pedagogia da verdade, ou seja, a intenção produzida e atingida por intermédio de uma direção que, de fato, ensina de sua exterioridade como o modo de ser correto é objetivado, encontrará o seu acabamento na modalidade de poder mais vertiginosa e refinada da pastoral: a confissão. O que interessa aqui não é toda série histórica em suas continuidades e descontinuidades que se interpõe na história da confissão. Mas a percepção de como este procedimento tornou-se a chave fundamental de toda

cartografia do corpo do homem ocidental à medida que o incitava à busca da verdade, a um tipo de relação costurada entre o desnivelamento da qualificação do próprio confessor e da desqualificação do confessante — proto-especialização do saber —; à constante dependência do outro para se chegar ao remédio cuja dor, mal, pecado, medo, fantasia, desejo se revelavam em meio ao “imenso relato total da existência” — protomedicalização ocidental —; enfim, confissão como fisiologia moral da carne, investimento vigilante, policiamento a incidir como controle desde a obrigatoriedade da confissão, que opera os seus códigos, as chaves de acesso ao que está velado, desconhecido. Pela confissão emerge uma técnica cuja regularidade, continuidade e exaustividade, segundo a interpretação de Foucault, fará deste modo de exercício de poder uma importante peça para se produzir da condução como arte de governo à ciência como saber qualificado “procedimentos para analisar, reconhecer, guiar e transformar” (2001, p.242)<sup>39</sup>.

Se, contudo, impõe-se a necessidade da definição, eu diria que a confissão se organizou e se estruturou como a

[...] obrigação de fazer passar regularmente pelo fio da linguagem o mundo minúsculo de todos os dias, as faltas banais, as falhas mesmo imperceptíveis e até o jogo problemático dos pensamentos, das intenções e dos desejos; ritual de confissão em que aquele que fala é ao mesmo tempo aquele de que se fala; apagamento da coisa dita por seu próprio enunciado, mas igualmente aumento da confissão por ela mesma que deve permanecer secreta, e não deixar atrás dela nenhum traço a não ser o arrepende-se e as obras da penitência (FOUCAULT, 1977c, p.245).

Ora, é desta estridente relação de poder, amparada na rede inevitável de uma discursividade que se produz pelo incitamento, que a confissão se torna marca inconfundível de nossa cultura. Claro, não era o ato em si de se enunciar pela fala que contava, mas a realidade que se atingia por esta estratégia. A confissão nos colocou no âmbito da produção de realidade. Aquilo que cada sujeito enuncia o faz criando não apenas a si próprio à medida que pode revelar o que é, o que tem; além disto, e por isto mesmo, cria a sua realidade no instante que a invoca. A confissão é, assim, um procedimento incontornável das produções de verdade. Melhor dizendo, “a confissão da verdade se inscreveu no cerne dos procedimentos de

---

<sup>39</sup> A argumentação desenvolvida neste parágrafo acompanha o pensamento de Michel Foucault na lição de 19 de fevereiro de 1975 do curso *Em defesa da sociedade* (2002a).

individualização do poder, desde então nos tornamos uma sociedade singularmente confessada” (FOUCAULT, 1998, p.58-59)<sup>40</sup>.

Situada desta maneira, julgo encontrar na pastoral uma série de técnicas e procedimentos tanto visando a individualização quanto a totalização em seus efeitos inevitáveis cuja finalidade inexorável se dirigiu para a condução dos homens. Três conseqüências ganharão terreno desde esta perspectiva histórica que se impôs. De imediato, e faço questão de insistir neste ponto, a pastoral se orientou e deu lugar

a toda uma arte de conduzir, de dirigir, de levar, de guiar, de ter em mão, de manipular os homens, uma arte de segui-los e de forçá-los passo a passo, uma arte que tem esta função de tomar sob sua responsabilidade os homens coletivamente e individualmente ao longo de toda vida e a cada passo da existência (FOUCAULT, 2004, p.168).

Com isto, estou assinalando para uma importante genealogia da sujeição ocidental, inegável em seu papel nas distribuições de forças presentes nas relações que envolviam a perspectiva que cada um passou a ocupar, função subjetivante, portanto; e notável em sua presença mutante ao longo das formas assumidas a fim de garantir a sua proeminência nas formas de dependência/submissão integral, exame perpétuo e produção de verdade pela confissão exaustiva, vigilância e ordenação ininterruptas.

Em segundo lugar, há uma conseqüência de fundo que toca a questão central mesmo da história do sujeito. Como a pastoral inaugura uma forma de poder absolutamente original

<sup>40</sup> Mais do que uma sociedade confessada, Michel Foucault pensa que “o homem, no Ocidente, tornou-se um animal confidente”. Atento aos efeitos gerais da confissão, o nosso autor sustentará que a confissão difundiu seus efeitos “na justiça, na medicina, na pedagogia, nas relações familiares, nas relações amorosas, na esfera mais cotidiana e nos ritos mais solenes; confessam-se os crimes, os pecados, os pensamentos e os desejos, confessam-se passado e sonhos, confessam-se a infância; confessam-se as próprias doenças e misérias; emprega-se a maior exatidão para dizer o mais difícil de ser dito; confessa-se em público, em particular, aos pais, aos educadores, ao médico, àqueles a quem se ama; fazem-se a si próprios, no prazer e na dor, confissões impossíveis de confiar a outrem, com o que se produzem livros. Confessa-se — ou se é forçado a confessar” (1998, p.59). Poder-se-ia argumentar que encontramos nesta formulação uma espécie de cunho estruturalista pois nos conduz à incontornabilidade da presença-ação da confissão. Contudo, este não é o ponto aqui a ser ressaltado. É preciso levar em consideração, e isto confirma ainda mais a linha argumentativa desta pesquisa, que Foucault está levando às últimas conseqüências as mediações de sujeição nas quais estamos implicados. É possível enxergar isto na interpretação que Frédéric Gros dispensa à questão. Para este comentador, a confissão enquanto “maneira de submeter o indivíduo, requerendo-se dele uma introspecção indefinida e o enunciado exaustivo de uma verdade sobre ele mesmo” põe à mostra que “o destino do sujeito verdadeiro no Ocidente estará fixado, e procurar sua verdade íntima será sempre continuar a obedecer. Mais genericamente, a objetivação do sujeito em um discurso verdadeiro não adquire historicamente sentido senão a partir desta injunção geral, global, permanente de obedecer: *somente sou sujeito da verdade, no Ocidente moderno, no princípio e no termo de uma sujeição ao Outro*” (GROS, 2001, p.492. Grifos meus). Então, do meu ponto de vista, será um tipo de afrontamento a ser produzido diante de toda esta estrutura que nos permitirá vislumbrarmos a possibilidade de um sujeito que constitua a sua subjetividade não pela força deste Outro, mas a partir de si mesmo, como pretendo ainda abordar no item 3.3 do capítulo final deste trabalho.

que, a rigor, produzirá por suas técnicas um modo específico de individualização, ou seja, o indivíduo sob ações de força como pressuposto idiossincrático da subjetividade ocidental, define-se uma “identificação analítica” do indivíduo sob a dependência de um exercício de poder desnivelado pela qualificação e desqualificação de quem conduz e quem é conduzido. Isto representa que a individualização não é “definida pelo estatuto do indivíduo ou por seu nascimento ou pela explosão de suas ações”, ao contrário, por um “jogo de decomposição” (FOUCAULT, 2004, p.187) a definir a cada instante o que ele merece ou não, pois foge de seu alcance o saber conduzir-se. Como nisto estará subsumido não mais “uma afirmação de si sobre si, mas toda uma rede de dependências (*servitudes*), que implica a dependência geral de todo o mundo em relação a todo mundo” (*Ibid.*, p.187), e, ao mesmo tempo, como se isto não bastasse, “a exclusão do eu, a exclusão do ego, a exclusão do egoísmo como forma central, nuclear do indivíduo”, então sob este horizonte, poderia ser dito, deparamo-nos com uma “individualização por sujeitamento” (*Ibid.*, p.187). Com efeito, sendo assim, salta aos olhos que a individualização como condição prévia do governo dos vivos não vai ser “obtida por uma verdade reconhecida” a partir do próprio indivíduo, já que este é produto de uma força que age sobre ele. Será obtida, outrossim,

pela produção de uma verdade interior, secreta e escondida” cuja a forja, porém, coincide com os mecanismos de sua extração. Processo, assim, de subjetivação, designado aqui como a obtenção de um sujeito, ou de uma subjetividade implicada sob relações determinadas de força, pois “um sujeito é subjetivado pela extração de verdade que se lhe impõe (*Ibid.*, p.187) .

Posto isto, pode-se afirmar ainda com Foucault:

identificação analítica, sujeitamento, subjetivação caracterizam os procedimentos de individualização que vão ser efetivamente colocados em obra pela pastoral cristã e pelas instituições da pastoral cristã. Portanto, é toda a história dos procedimentos de individualização humana no Ocidente que se encontra introduzida pela história da pastoral. Digamos ainda que é a história do sujeito (*Ibid.*, p.187).

Enfim, a posição cardeal da pastoral como arte de conduzir, hipótese ao mesmo tempo ousada e original de Foucault, ajuda a situar o sujeito no eixo das transformações históricas do uso e aplicação das forças nas formas técnica e tecnológica do poder. Desde longe, a pastoral esboça, constitui o prelúdio, aliás como momento decisivo, das condições

marcantes das posições de poder inevitavelmente ligadas ao problema político que é aquele de nossa relação *omnes et singulatim*. Como nos tornamos sujeitos celulares? Como nos tornamos sujeitos orgânicos? Dispendiosas conseqüências não se cansarão em suas reposições de força. Nisto, a atualidade desta problemática não deve enganar ninguém.

Mas do ponto de vista fundamental de que é preciso “compreender por quais mecanismos somos reencontrados prisioneiros de nossa própria história” (FOUCAULT, 1982, p.225), a constituição do sujeito celular, ou seja, das táticas individualizantes, indicará, desde a pastoral, o solo no qual estamos aterrados, recepcionado aqui como senha de uma remarcação híbrida a ressaltar os tipos possíveis de relação de poder que “passa por nossa carne, nosso corpo, nosso sistema nervoso” (FOUCAULT, 1974, p.1508), constituindo-nos. Trata-se, em último caso, de uma situação de diagnóstico limite cuja moldura pôs em relevo a inseparabilidade do exercício visível do poder com táticas individualizantes cujas relações de força focalizaram o corpo como centro das experiências de seus domínios, táticas e estratégias. Assim, movo-me defendendo que com a pastoral já há uma rede indispensável de apoio e difusão de poder, todavia, sustentadas por dispositivos que acenaram para o engendramento do que Foucault denominou de anatomia política. A este propósito, é preciso considerar que

a “invenção” dessa nova anatomia política não deve ser entendida como uma descoberta súbita. Mas como uma multiplicidade de processos muitas vezes mínimos, de origens diferentes, de localizações esparsas, que se recordam, se repetem, ou se imitam, apóiam-se uns sobre os outros, distinguem-se segundo seu campo de aplicação, entram em convergência e esboçam aos poucos a fachada de um método geral (FOUCAULT, 1987, p.127).

Na interpretação que estou construindo, creio que o autor de *Vigiar e punir* recorre a esta idéia de método geral para a questão da anatomia política pelo fato de ela incidir — não importando o nuançar de sua localização, multiplicidade e registro — sobre o corpo tomado como unidade individual a sofrer as ações de certas forças. Estas ações estarão sempre no registro da técnica, ou seja, de uma arte produtora do “corpo humano” que entra, doravante, “numa maquinaria de poder que o esquadriha, o desarticula e o recompõe” (*Ibid.*, p.127). O corpo não é, deste modo, pressuposto para a ação do poder, mas inversamente, torna-se o veículo de sua força à medida que é constituído por ele a partir de processos empíricos e refletidos para controlar ou corrigir as suas operações. Assim, o corpo é efeito das

incidências de forças articuladas sobre ele. Tanto é que com as técnicas de controle é possível trabalhar o corpo em seus detalhes, ou em termos mais precisos, “de exercer sobre ele uma coerção sem folga, de mantê-lo mesmo no nível da mecânica — movimentos, gestos, atitude, rapidez: poder infinitesimal sobre o corpo ativo” (FOUCAULT, 1987, p.126). É claro que se depreende deste tipo de ação uma espécie de economia cuja finalidade repousará não apenas na eficácia das intenções a serem atingidas, mas nos meios otimizados a fim de assegurar a sua melhor utilização. A chave da anatomia política reside na arte da produção do corpo humano em todos os seus detalhes. É a partir justamente das séries de técnicas sempre minuciosas e por vezes íntimas que definem certo modo de investimento político e detalhado do corpo que a expressão microfísica do poder encontrará o seu sentido. Esta idéia sintetiza as relações particulares de submissão, controle e extração de eficácia com o propósito de se atingir “um corpo que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado” (*Ibid.*, p.126) individualmente.

No âmbito da história dos sujeitos objetivados por incansáveis processos de individualidade, ou seja, como se processaram as promoções de acessos e materialização de tipos de indivíduos compelidos a certos modos de ser, a arte do corpo, imbuída a partir de seus métodos que “permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade” nos situará no “momento histórico das disciplinas” (*Ibid.*, p.126-127). Tamanha sanha colocada na ordem da produção, sempre ligada a uma força a extrair um produto, permite mesmo afirmar que o corpo social inteiro, doravante, estará sob o horizonte de uma sociedade disciplinar.

Contudo, antes mesmo de escutar o que decorre desta afirmação, é preciso notar que a anatomia política desenvolve seus efeitos não apenas a partir de uma ação sobre o corpo, mas pelo próprio fundamento que a concepção de poder-saber auspiciosamente pontifica enquanto força produtora. Nesta chave, isto quer dizer que “o indivíduo é um efeito do poder e é, ao mesmo tempo, na medida em que é um efeito seu, seu intermediário”, ou seja, “o poder transita pelo indivíduo que o constituiu” (FOUCAULT, 2002, p.35). De um lado, porque o modo de o poder se exercer subsume-se a um saber que o legitima. A partir do momento que é a vontade de outrem que se configura na relação entre indivíduos, necessariamente as técnicas de poder se voltam para “dirigi-los de maneira

contínua e permanente” (FOUCAULT, 1981a, p.136), é dizer que, de forma global, “certos homens podem mais ou menos inteiramente determinar a conduta de outros homens” (*Ibid.*, p.160). Que haja um reduplicar sob o manto inesgotável das ações de uns sobre outros é evidente quando pensamos em toda sorte de relações de sujeição estritamente imbricadas em experiências que, apesar de distintas, operam sob os mesmos mecanismos. Então, de outro lado, todo tratamento dispensado ao que se pretende corrigir, quer seja em seu comportamento, em sua doença, em seu estado mental, em sua postura social, em seu desejo, enfim, demanda o confronto com uma realidade para qual ele “se deve dobrar e pela qual ele deve ser subjugado”, porque “é o outro, enquanto centro (*centre*) de vontade, enquanto lugar de origem (*foyer*) de poder” (FOUCAULT, 2003, p.173) que aciona uma força cujos efeitos serão não apenas a verdade que se constitui e se forma, como meio de se chegar e se justificar uma ação, mas todo composto que se concretiza como atitude, ou seja, o próprio comportamento.

Entretanto, a anatomia política não se restringe à forja da exterioridade do comportamento. Levada às últimas conseqüências, esta conjuntura também trabalhará na própria constituição da percepção subjetiva do indivíduo estruturando a sua interioridade, ou seja, formando mesmo a sua capacidade de responder e interagir com todo tipo de arranjo de força focalizado sobre ele. Como a questão envolve “uma política das coerções que são um trabalho sobre o corpo, uma manipulação calculada sobre seus elementos, de seus gestos, de seus comportamentos” (FOUCAULT, 1987, p.127), então, a meu ver, o sentido que Foucault passa a dar a idéia de alma sintetiza o quanto que “as disciplinas de poder aplicadas aos corpos haviam feito sair desses corpos sujeitados algo que era uma alma-sujeito, um ‘eu’, uma psique” (FOUCAULT, 2002, p.121). Por mais que a formulação seja obscura e talvez também generalizante, vejo nela uma indicação de que na cultura das relações de poder o que podemos compreender como a subjetividade mais profunda e até inacessível do homem não passa de uma superfície permanentemente produzida. A alma é a correspondente descontínua de cada tipo distinto de força que se aplica aos indivíduos, dependendo de quem os conduziu, de qual verdade foi infringida a eles, de qual expectativa foi trabalhada como resultado final desejado, de qual condução se processou. É neste sentido que uma “alma” habita o homem “e o leva à existência, que é ela mesma uma peça

no domínio exercido pelo poder sobre o corpo. A alma, efeito e instrumento de uma anatomia política; a alma, prisão do corpo” (FOUCAULT, 1987, p.31-32).

O cuidado e a cautela que se deve ter neste contexto não são de importância menor. Ao aproximar a perspectiva da alma pela via da anatomia política não estaria Foucault se equilibrando em uma perigosa linha cujo traçado lembraria todo jogo de repressão existente na cultura ocidental e, assim, se aceitamos a fatura do poder como relação de forças e produção como ele defende, suscitando uma perigosa contradição? Como poderia ser, então, o poder não repressor se a alma tornou-se prisão do corpo? É preciso entender numa escala maior que é evidente o papel das coerções na constituição dos sujeitos, a norma mesmo atesta isto. As interdições mesmas não são ilusões ou miragens, espreitam com todo seu aparato de “proibições, recusas, censuras, negações” as zonas que pretendem se afastar das regulamentações. Apesar disto, porém, elas “são apenas peças que têm uma função local e tática numa colocação discursiva, numa técnica de poder, numa vontade de saber que estão longe de se reduzirem” (FOUCAULT, 1998, p.17) ao mero campo repressor. A repressão, assim, não é negativa estritamente, pois permite vincular a intensificação dos poderes à multiplicidade do discurso e das práticas que, então mais uma vez, estão ali para produzir. É desta maneira que a recorrência à alma provoca uma inversão de deslocamento do repressor para o patamar da produção. Com tal afirmação, pode-se entender que alma-corpo, fusão precípua e indiscriminada, como diz Foucault,

tem uma realidade, que é produzida permanentemente, em torno, na superfície, no interior do corpo pelo funcionamento de um poder que se exerce sobre os que são punidos – de uma maneira geral sobre os que são vigiados, treinados e corrigidos, sobre os loucos, as crianças, os escolares, os colonizados, sobre os que são fixados a um aparelho de produção e controlados durante toda a existência (1987, p.31).<sup>41</sup>

<sup>41</sup> O que precisa, de fato, ficar claro é uma certa coerência de perspectiva quanto a esta questão. Se a anatomia política, como argumenta François Ewald, “faz aparecer o poder como *produtor*”, é porque ela “é ‘economia política’ no sentido da análise dos modos de produção de poder, e ‘economia política’ do corpo enquanto os efeitos de poder são obtidos por investimento e sujeitamento do corpo, isto é, produção de corpos, almas, idéias e de saber”. Com isto estou inteiramente de acordo; aliás, pela razão de sustentar que a produção mesma do poder se dá na multiplicidade de modos, a pastoral seria um destes modos, o aprisionamento e a internação outros, a medicalização mais um outro modo, enfim. Por isto, quando o próprio Ewald defende a idéia de que “médicos, fisiologistas, especialistas da alma, sempre são apenas fabricantes de almas e de corpos deformados que eles nos dão como a lei de nosso ser ‘eterno’”, pois “eles nos *fecham* sobre nossas deformidades, eles fazem delas nossa prisão”, podemos ver que a indicação da produção é evidente. (EWALD, 1975, p. 1239 e 1260). Desta maneira, tomo um certo afastamento com relação a Axel Honneth quando sustenta que Foucault ao admitir “o corpo humano como uma massa energética condicionável ao infinito, sem rosto” arma uma espécie de “dilema teórico no qual ele cai com o conceito quase-behaviorista do corpo” (HONNETH, 1986, p. 815). Esta concepção faz sentido a Honneth pelo fato de entender que “as

Resta saber, ademais, como esta produção permanente, invocada acima por Foucault, opera de tal modo que a “alma”, com tudo que representa, transuma pelo corpo suturando-o a ela e convergindo-se para uma anatomia política. No fundo, toda a questão circula pelas engrenagens do poder disciplinar que “fixa exatamente a função-sujeito sobre o corpo” (FOUCAULT, 2003, p.57). Esta afirmação é de suma importância pois, como penso, porta a idéia de que a existência do sujeito não preexiste a nenhum processo de constituição de “singularidade somática”, expressão equivalente a indivíduo, resguardada justamente tanto na intensidade, permanência e exigência que a força aplica a extrair uma função. Mas tal contexto está envolvido por processos e experiências, toda função indica a instalação de um modo descontínuo e absolutamente múltiplo que demanda um tipo de resposta admitida na propriedade da própria função. É preciso notar, assim, o inequívoco jogo duplo que tem o seu lugar entre subjetividade conquistada à guisa da função terminal apreendida e o sujeito terminal enquanto “singularidade somática tornada”. No caso, é por

---

operações vitais do corpo humano são violentamente reprimidas por medidas de adestramento e disciplina” (p.811). Ora, para o horizonte que assumo aqui isto não pode ser assim por dois motivos muito claros. Primeiro, é preciso certificar que se concebermos uma relação entre vida adstrita a operações vitais, como aquele fundo tocado por “necessidades *orgânicas*, biológicas, que se encontram reprimidas ou suspensas”, como já dizia MARCUSE, (s.d., p.16), isto é mesmo possível dentro do viés dos frankfurtianos, certamente de onde Honneth se instala para falar. Entretanto, não é deste fundo que a vida pode ser compreendida em Michel Foucault. É forçoso dizer que para ele “a noção de vida não é um *conceito científico*, mas um *indicador epistemológico* classificador e diferenciador cujas funções têm um efeito sobre as discussões científicas, mas não sobre seu objeto” (2006, p.14). Ora, a meu ver, isto representa dizer que não é do nível tão somente do adestramento e disciplina que a questão da vida se coloca. O foco seria insistentemente refratário já que “a essência de nossa vida é feita, depois de tudo, do funcionamento político da sociedade na qual nos encontramos”, quer dizer, feita sob os feixes sincréticos encontrados na “sociedade em que vivemos, nas relações econômicas nas quais ela funciona, e o sistema que define as formas regulares, as permissões e as interdições que regem regularmente nossa conduta” (FOUCAULT, 2006, p.52). Parece-me, ainda a este propósito, que Honneth enxerga o poder sob uma ênfase demasiadamente repressora, ou talvez, sob um estímulo condicionante notadamente negativo. É por esta fresta, em meu entendimento, que ele conceberá o juízo de um “dilema teórico” em Foucault com a questão de um “conceito quase-behaviorista do corpo”, e aqui vem a lume a segunda objeção. Fora a própria indecisão de Honneth com expressão “quase-behaviorista”, devo lembrar que os estímulos negativos, acercando-nos da própria perspectiva da psicologia behaviorista, não servem sob Foucault, por exemplo, para que a prisão funcione como aversão ou evitação de um comportamento desviante. Nada mais falso do que isto. Não podemos nos esquecer que Foucault, em *Vigiar e punir*, demonstra muito bem que “o delinqüente é um produto de instituição”, e que, diferentemente de “corrigir” ou estabelecer um *comportamento operante* — para ficarmos no *rez-de-chaussée* do behaviorismo — ele porta uma biografia que atesta o quanto anteriormente passou “por todos esses mecanismos e estabelecimentos dos quais fingimos crer que se destinavam a evitar a prisão” (FOUCAULT, 1987, p.263). Nestas proporções, é claro, a chave de entendimento é o poder enquanto potência, ou melhor, enquanto relações de força, pois, assim, situamo-nos para além da repressão e chegamos àquele ponto precioso que Gilles Deleuze tão bem formulou: o poder “não se reduz à violência, isto é, à relação da força com um ser ou um objeto; consiste na relação da força com outras forças que ela afeta, ou mesmo que a afetam (incitar, suscitar, induzir, seduzir, etc: são afectos)” (DELEUZE, 2006, p.145).

“mecanismos disciplinares, portadores da função-sujeito, que o indivíduo pôde aparecer no interior de um sistema político”, isto é, nas formas precisas em que o “indivíduo se constitui” (*Ibid.*, p.58). Mas falar da precisão é, então, explicar o que é a disciplina enquanto poder político-corpo-individual.

De um modo geral, a disciplina se circunscreve sob a nomenclatura de processos históricos, embora heteromorfos e de visadas heterogêneas, a confluir para um objetivo eqüipotente que é a finalização do indivíduo em seu caráter antropoplástico. Isto significa que ela é uma forma de utilizar e aplicar a força por sinais práticos, administrados e de cunho estratégicos capazes de instilar disposições, manobras, táticas, técnicas e funcionamentos de poder na obtenção de uma submissão e utilização do corpo de modo contínuo. A mim me parece que, desta ótica, a sujeição é *a priori* em todos os seus níveis e ações de consecução. Mesmo por que, ao se tratar de uma relação de poder, seria interessante de ter em mente que é indispensável a presença de dois elementos que justifiquem a própria relação: “que o ‘outro’ (aquele sobre o qual a relação se exerce) seja bem reconhecido e mantido até o final como sujeito da ação; e que se abra, diante da relação de poder, todo um campo de respostas, reações, efeitos, invenções possíveis” (FOUCAULT, 1982, p.236). Ora, será precisamente a partir dos aspectos de controle na obtenção destas respostas, reações, invenções possíveis, como pretende Foucault, que a disciplina assume dimensões ubíquas na esfera da produção de subjetividade. Sendo assim, entendo que a disciplina é, então, a conjugação de um determinado poder disciplinar sempre maior com relação ao efeito chegado.

Desta maneira, não é possível se aportar no esgotamento de suas combinações. O seu aliciamento, entretanto, não abre mão de uma engrenagem essencial disposta, basicamente, na eficiência do controle do tempo e espaço. Com isto, todo sistema disciplinar tende a ser “uma tomada do tempo em sua totalidade” (FOUCAULT, 2003, p.49). Artificial realidade, o tempo torna-se a fechadura controlada pelas mais variadas formas de ritualização e cerimônias que impõe ao sujeito a distribuição e quotização de suas tarefas e ordenações a se realizar. O mais relevante aqui são as implicações postas numa “coerção ininterrupta, constante, que vela sobre os processos da atividade mais que sobre seu resultado e se exerce de acordo com uma codificação que esquadrinha ao máximo o tempo” (FOUCAULT, 1987, p.126), ou seja, que ressalta menos o produto que a forma de

produzir, de ativar sobre o corpo e seus gestos um exaustivo controle, de criar uma *techné* capaz de extrair daí um saber aprimorado cuja otimização é sempre bem vinda em proveito da própria construção do tempo. É evidente, assim, embora de uma forma acentuadamente embrionária, o quanto a pastoral já representava esta forma de controle. O que vem à tona no momento histórico das disciplinas, por conseguinte, tornar-se-á *conditio sine qua non* para a efetivação de saberes que se distribuem de maneira assimétrica, pois a regulação se dispositivou nas próprias condições de que o tempo tornou-se capturado em seus efeitos distintos. Daí o fato de que o saber que se desenvolve e tem *locus* nas escolas, prisões, hospitais, nos asilos, nos hospícios, quartéis, no âmbito geral da própria sociedade disciplinar<sup>42</sup>, apresentar as suas peculiaridades ainda que sejam interligados pela própria estrutura disciplinar. Seja como for, relacionado ao tempo, não se pode perder de vista que “o poder disciplinar vislumbra o futuro (*avenir*), o momento onde tudo funcionará por si e onde a vigilância”, arte fundamental no controle, “poderá ser apenas virtual, ou a disciplina, por consequência, um hábito” (FOUCAULT, 2003, p.49). Sob este horizonte, disciplina se configura como uma força que faz toda linha temporal encontrar consigo mesma, a fim de reproduzir o tempo sobre o seu próprio eixo, sobre a sua própria repetição, numa mesma mecânica. O modo de ser que emerge daí é absolutamente condicionado a toda distribuição elaborada nos procedimentos desta forma de controle.

Mas isto não é tudo. Aliás, o sentido alcançado na produção de um determinado tempo não se dissocia da própria codificação que esquadrinha também o espaço e os movimentos. O que Foucault designou de “a arte das distribuições” representa muito bem as maneiras pelas quais o poder disciplinar se acerca de diversas técnicas com o propósito de distribuir os indivíduos no espaço sob o aproveitamento de um tempo para que cada um saiba onde é o seu devido lugar e aí permaneça fixado. Ao afirmar, assim, que a disciplina “organiza um espaço analítico” (FOUCAULT, 1987, p.131), é possível enxergar além dos limites, das linhas e fronteiras a especificar as divisões que fecham os indivíduos em um

---

<sup>42</sup> É relevante o comentário de François Ewald neste contexto pelo fato de nos inserir na dimensão concomitante de divergência e convergência da aplicação dos saberes. De um lado, a sociedade disciplinar se espalha ao longo de toda trama de saber aplicado sobre ela, notadamente, via os canais normatizadores; por outro lado, se unifica pelo próprio tecido disciplinar. Sendo assim, “o que faz a sociedade disciplinar é, precisamente, que as disciplinas não dividem (*cloisonnement*). Ao contrário, sua difusão, longe de cindir ou de compartimentar, homogeneiza o espaço social. O importante na idéia da sociedade disciplinar é a idéia de sociedade: as disciplinas fazem sociedade; elas criam um tipo de linguagem comum entre todos os tipos de instituições; elas as tornam traduzíveis umas às outras” (EWALD, 1992, p. 205).

espaço, a relação de funcionalidade que cada um destes espaços passa a ter. O espaço, assim, torna-se uma codificação possível do indivíduo que venha ocupá-lo: ele torna-se uma tática da subjetividade individual. Não à toa, “a tática disciplinar se situa sobre o eixo que liga o singular e o múltiplo”. E mais do que isto, continua Foucault,

ela permite ao mesmo tempo a caracterização do indivíduo como indivíduo, e a colocação em ordem de uma multiplicidade dada. Ela é a condição primeira para o controle e o uso de um conjunto de elementos distintos: a base para uma microfísica de um poder que poderíamos chamar “celular” (FOUCAULT, 1987, p.136).

É esta relação entre o singular e o múltiplo que amarra muito bem os aspectos de cada corpo a ser controlado com relação ao tipo de individualidade produzida. Quer dizer, do trabalho sobre a especificidade de cada corpo emerge uma pletera de indivíduos cujas identidades ou aproximações se darão pela função, utilidade e finalidades postas desde os ajustes temporais e espaciais a que foram submetidos.

Contudo, para que o ajuste seja o mais eficaz possível o poder disciplinar, forçosamente, vai restabelecer a regra, isto é, será capaz de “sempre inventar novos sistemas recuperadores”, como diz Foucault, atinentes a um “trabalho perpétuo da norma”, pois o que está em jogo é a ativação infinita de uma força que intenta constantemente “recuperar o indivíduo” (1987, p.56), fixar a sua função-sujeito, não permitir que ele escape do controle, da finalidade atribuída numa certa ordem, num dado saber, em tal circunstância. Como fundo, sempre há uma espécie de trabalho ortopédico a se realizar sobre ele: ortopedia discursiva, social, institucional, enfim, campos de correções que interdita a perdição deste indivíduo. Nem que para isto ele precise ser punido e retificado *ad nauseum*, pois toda penalidade, ainda enquanto micropenalidade, “que atravessa todos os pontos e controla todos os instantes das instituições disciplinares”, na verdade da sociedade disciplinar, “compara, diferencia, hierarquiza, homogeneiza, exclui. Em uma palavra, ela *normaliza*” (FOUCAULT, 1987, p.163)<sup>43</sup>. No sistema de disciplina, deste modo, todos são

<sup>43</sup> Nem precisaria ser dito que acerca deste ponto são válidos todos os aspectos desenvolvidos neste trabalho referentes à norma. Entretanto, não poderia deixar de lado uma passagem de Foucault desta mesma obra que sintetiza muito apropriadamente a relação entre poder disciplinar e norma, aliás, *cum grano salis*: “a atividade de julgar se multiplicará na medida em que se difundir o poder normalizador. Levado pela onipresença dos dispositivos de disciplina, apoiando-se em todas as aparelhagens carcerárias, este poder se tornou uma das funções mais importantes de nossa sociedade. Nele há juizes da normalidade em toda parte. Estamos na sociedade do juiz-professor, do médico-juiz, do educador-juiz, do ‘assistente-social’-juiz; todos fazem reinar a universalidade do normativo; e cada um no ponto em que se encontra, aí submete o corpo, os gestos, os

individualizados não por que são únicos, mas porque a norma passa a ser referência de toda ação que dota de sentido um poder anônimo que garante a reprodução mecânica e ininterrupta do ato: subordinação, docilidade, adestramento, tudo isto vem à tona. Na anatomia política do corpo o homem é um ser calculável.

Não obstante, o cenário do poder disciplinar estaria incompleto se acaso deixasse ao largo uma das técnicas mais contundentes responsável pelo uso da força nesta perspectiva de uma sujeição tão estrita. Ela carrega o ônus, em boa medida, por tornar o poder sem materialidade, diluído, poroso. Esta técnica consiste e se apóia nas estratégias de vigilância cujo princípio fundamental é a onivisibilidade. Ora, como o poder disciplinar intervém incessantemente “desde o primeiro instante, desde o primeiro gesto, desde o primeiro esboço”, não esquecendo de que também tem em sua tendência a capacidade de “intervir antecipadamente, antes do próprio ato se for possível”, então, está implicado aí um “jogo de vigilância, de recompensa, de punição, de pressão que são infra-judiciários” (FOUCAULT, 2003, p.53). Com efeito, é justamente no âmbito da vigilância que se encontra a convergência de todos os recursos e técnicas com o intuito de dar visibilidade, de modo preciso, a toda e qualquer função-sujeito, cujo relevo é um campo em “que tudo é visto o tempo todo” — *Panóptico* —, onde há “a visibilidade absoluta e constante em torno do corpo dos indivíduos” (*Ibid.*, p.54). Sob o registro dos cálculos, é um “diagrama de um mecanismo de poder”, como argumenta Foucault, também responsável pela

implantação dos corpos no espaço, de distribuição dos indivíduos em relação mútua, de organização hierárquica, de disposição dos centros e canais de poder, de definição de seus instrumentos e de modos de intervenção, que se podem utilizar nos hospitais, nas oficinas, nas escolas, nas prisões. Assim, cada vez que se tratar de uma multiplicidade de indivíduos a que se deve impor uma tarefa ou um comportamento, o esquema panóptico poderá ser utilizado (1987, p.181).

A abrangência concebida aqui não deve assustar. De fato, é preciso ter em mente que “nós vivemos num panoptismo generalizado pelo mesmo fato de vivermos no interior de um sistema disciplinar” (FOUCAULT, 2003, p.81). Portanto, eu diria que o panoptismo é um intensificador de forças porque na mesma dimensão que individualiza pelo jogo de visibilidade estabelece e acumula um conhecimento sobre o comportamento individual, representando, assim, um saber permanente sobre o indivíduo. Não seria, então, desprezível

---

comportamentos, as condutas, as aptidões, os desempenhos” (1987, p.226).

conceber esta *ótica* como a sagração final, melhor dizer, o ponto culminante de toda extensa estrutura de força que transpassa, na mesma proporção que constitui, os sujeitos históricos em suas individualidades. Mesmo porque, salvo contrário, Michel Foucault oferece razões de sobra para esta argumentação, pois, diz ele, “quem está submetido a um campo de visibilidade, e sabe disso, retoma por sua conta as coações do poder; fá-las funcionar espontaneamente sobre si mesmo; inscreve em si a relação de poder e torna-se o princípio de sua própria sujeição” (1987, p.179).

Entretentes, como é peculiar à força, inclusive imanente à ela, todo este cenário sofrerá uma transformação profunda e sensível em suas vias de aplicação, acarretando, notadamente em sua distribuição, uma tendência que, a meu ver, torna-se mais abrangente enquanto uso e prática de forças voltadas para a produção de um novo tipo de sujeito que é o sujeito coletivo, orgânico, adstrito a um outro nível que não mais se identifica estritamente com o indivíduo. Na inauguração desta nova *démarche*, o âmbito do controle perderá a sua especificidade disciplinar, portanto, celular, para atingir contornos generalizantes e massificadores. Mais do que nunca, é possível ver os processos de subjetividade se verticalizar no fundo de um horizonte totalizador que assume não apenas a tarefa de empreender, na prática, técnicas de poder, mas também tecnologias. O *Panóptico*, por assim dizer, passa a ser acompanhado por um “personagem político absolutamente novo: a população” (FOUCAULT, 2004, p.69). Os dispositivos de poder se avançam para as “instâncias tutelares da espécie” (KLOSSOWSKI, 2000, p.177). O poder torna-se biopoder; a estrutura anátomo-política em biopolítica.

A interpretação que intento forjar para este cenário emergente considerará a formação desta tecnologia de poder como um paroxismo das relações de forças nos processos históricos de constituição das subjetividades, notadamente, pelo fato de pôr em relevo as camadas e extensões do âmbito da arte de condução humana que se arrefecem. Talvez, adiantando-me um pouco, todo tipo de enfrentamento possível existente no eixo e margens do poder se dá precisamente na dinâmica das forças efetivadas para conduzir, não importando a forma, mas sempre estabelecendo um tipo de teleologia subjetiva, contra as forças que pretendem afrontar, escapar, debater, transgredir, romper, modular, refazer, enfim, os nódulos das amarras que criam, ligam e saturam os propósitos da vida. Nisto, eu afirmaria que talvez não seria um equívoco conceber o pensamento de Foucault entre

análises e diagnósticos das forças incontornáveis de nossa constituição e campos de problematização que instigam, criam e afirmam um *par-de-là* destas forças, uma possibilidade de vida cuja condução não seja extenuativamente exterior ao sujeito. De uma forma ou de outra, e indiscriminadamente, o fundo é sempre o caráter político envolvido no modo de ser.

Ora, tanto mais convincente isto se torna e seguro o seu autêntico sentido quando se pode seguir as transformações do nível dos mecanismos, das técnicas para as tecnologias do poder empreendidas já a partir da aula de 17 de março de 1976, a última por sinal, do curso *Em defesa da sociedade* (2002a), quanto no último capítulo de *A vontade de saber* (1998), também de 1976, seguidos dos cursos de 1977-1978 *Sécurité, territoire, population* (2004) e de 1978-1979 *Naissance de la biopolitique* (2004b), sem contar o de 1980-1981 *Du gouvernement des vivants*, ainda inédito.

Levando isto em consideração, julgo que está precisamente naquela última aula do curso *Em defesa da sociedade* uma importante chave de compreensão do movimento que refocaliza a conjugação e operação das forças. Ali, Foucault fartamente argumenta que, embora veja a partir da metade do século XVIII o surgimento de uma nova tecnologia de poder, é completamente possível conceber que esta

tecnologia de poder não exclui a primeira, que não exclui a técnica disciplinar, mas que a embute, que a integra, que a modifica parcialmente e que, sobretudo, vai utilizá-la implantando-se de certo modo nela, e incrustando-se efetivamente graças a essa técnica disciplinar. Essa nova técnica não suprime a técnica disciplinar simplesmente porque é de outro nível, está noutra escala, tem outra superfície de suporte e é auxiliada por instrumentos totalmente diferentes (2002a, p.289).

O entrecruzamento inevitável da técnica com a tecnologia, talvez numa peculiar imbricação residente aí, indica o tipo de silagem sobre a qual uma nova variedade de fenômeno de sujeitamento ganha visibilidade e função maximizando, ao mesmo tempo, as práticas que se deslocam e se desdobram na confluência de uma nova tomada de poder. De um modo simples, falar doravante em tecnologia de poder é assumir a re-equalização das instâncias e mecanismos do viés disciplinar focado no homem-corpo para a transformação desta dimensão numa vertente homem-espécie. A questão toda se respalda entre a transição de uma força “essencialmente centrípeta”, acima de tudo porque funciona sob um tempo-espço que concentra, fecha, fazendo voltar o seu interior para si mesmo num efeito de

circunscrição em pleno limite regulamentar, para uma “força centrífuga”. Nesta, a tendência é sempre ampliar integrando-se a novos elementos e circuitos de forças cujas margens são mais fluidas, abrangentes e não tão regulamentares, pois se dão no plano de uma gestão cujo objetivo central é alcançar “controles (régulations) que permitirão os controles naturais” (FOUCAULT, 2004, p.361) da vida dos homens<sup>44</sup>. A tecnologia do poder, deste modo, se difere essencialmente das técnicas, pois nela ressalta-se o papel da gestão sob a ótica de uma naturalização de tendências, organizações, distribuições em que o indivíduo passa a ser abstraído globalmente na esfera de um corpo-população, mas à guisa de sua própria condição como “homem vivo”, com relação ao “homem ser vivo”, no limite, ao “homem-espécie” (FOUCAULT, 2002a, p.289). O importante é ressaltar que numa metáfora biológica, ou melhor, do saber clínico, o poder passa a gerir tanto a célula quanto o organismo.

Ora, nesta perspectiva, a tecnologia do poder põe em cena um movimento de duplo alcance. De um lado, considera o corpo-espécie, dado e instância bruta natural da vida, totalmente modificado a partir das questões das ações de forças e controle que passam a gravitar no eixo de um campo problemático “traspassado pela mecânica do ser vivo e como suporte de processos biológicos”, como aponta Foucault, concernentes à “proliferação, os nascimentos e mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-los variar” (1998, p.131). Por certo que em jogo estará uma série de intervenções que assume o papel além de controlador também o de gestor mesmo, quer dizer, de fazer circular um tipo de racionalidade que submete a vida no âmbito não apenas do pragmatismo, porém ainda mais da otimização dos recursos e de suas aplicações para a melhor “gestão calculista da vida” (*Ibid.*, p.131). Maximização, de um lado, de elementos positivos a serem criteriosamente definidos pela estimativa política como algo pertinente à vida e, de outro lado, minimização constante dos riscos, perdas, inconvenientes e ameaças como, por exemplo, das medidas, não importam quais, que se destinam às doenças, às pestilências, aos roubos, à fome, enfim, ao que causa danos e prejuízos a toda forma de gestão. Todos estamos perante uma nova forma de cálculo que age peremptoriamente sobre o *tenir compte* do que pode acontecer, contudo, sob as ações

---

<sup>44</sup> É de Michel Foucault a diferenciação entre força centripeda e centrífuga (2004, p.46ss).

estatísticas para garantir por um instante “a perfeição da função” que se pretende chegar com a vida, como indica Foucault (2004).

Não obstante, para assegurar o funcionamento desta nova tomada de poder precisamos entender a ligação da vida gerida com o aspecto diacrônico da própria conjuntura na qual ela se instala, ou seja, que nas condições administradas artificial e intencionalmente, a vida passa a se dispor no núcleo de uma população qualquer, fruto de um recorte tornado efeito de medidas adotadas em nome de sua *segurança*. Entendida como “uma multiplicidade de indivíduos que estão e existem a não ser profundamente, essencialmente, biologicamente ligados à materialidade e ao meio no qual existem” (FOUCAULT, 2004, p.23), a população porta uma dupla marca. A das intenções de gestão que apoiadas em um novo dispositivo cujo estandarte soergue um discurso e uma prática em nome da segurança desta população. Quer dizer, atuando na construção de um meio adequado para a sua disposição e distribuição – meio enquanto o espaço em que se permite ou interdita determinada circulação – os dispositivos de segurança irão atuar “fabricando, organizando, arrumando um meio antes mesmo que a noção tenha sido formada e isolada” (FOUCAULT, 2004, p.22), isto é, maximizando um espaço próprio onde será posta em evidência um determinado tipo de população. Cada meio poderá, assim, interferir com uma série de acontecimentos e especificações que, num jogo de associação e homeóstase política, produz em torno dele a “irrupção da naturalidade do espaço no interior da artificialidade política de uma relação de poder” (*Ibid.*, p.23). Não é sem sentido que para Michel Foucault “o problema político moderno está ligado à população” (*Ibid.*, p.78) enquanto sujeito coletivo construído também politicamente. Tendo isto em vista, pode-se então apreender o quanto que esta tecnologia de poder

se instala, se dirige à multiplicidade dos homens, não na medida em que eles se resumem em corpos, mas na medida em que ela forma, ao contrário, a massa global, afetada por processos de conjunto que são próprios da vida, que são processos como o nascimento, a morte, a produção, a doença, etc. (FOUCAULT, 2002a, p.289).

mas sempre consignados a um tipo de meio produzido artificialmente.

Se é assim, a vida não existe mais para fora dos critérios que são essencialmente as forças de condição exercidas por intermédio do jogo de veridicção que se instala como forma, ou melhor, espécie de regime criterioso imbuído por um “conjunto de regras que

permitted, à propósito de um discurso dado, fixar quais são os enunciados que poderão ser caracterizados como verdadeiros ou falsos” (FOUCAULT, 2004b, p.37). Numa idéia muito simples, a vida entra na dimensão cuja trama condicionante passa a ser os critérios engendrados em toda forma de política de gestão que, desde os critérios notadamente econômicos, de mercado, de ganhos e perdas, enfim, dos “cálculos das relações, cálculos das riquezas, cálculos dos fatores de potência” (*Ibid.*, p.315) estabeleceram uma nova forma de condução ligada a uma história precisa, rigorosa e articulada sobre uma arte de governar da qual não podemos nos escapar, de uma maneira ou de outra.

Todo este cenário, a meu ver, indicia o estatuto dos princípios e formas, a depender da plasticidade que, como Foucault faz questão de sublinhar, é sempre de um modo muito geral, toca a população por inúmeros processos que assumem os papéis de intenção, controle, remanejamento, proibições, permissões, divisões viridiccionais, enfim, com o intuito de fazer cumprir uma série de “controles reguladores: uma biopolítica da população” (FOUCAULT, 1998, p.131)<sup>45</sup>. O que com frequência se concretiza neste bojo é a gestão calculista da vida. Nela, o corpo a ser administrado é um “corpo múltiplo, corpo com inúmeras cabeças, se não infinito pelo menos necessariamente numerável” (FOUCAULT, 2002a, p.292). Daí o destaque e importância da presença de mecanismos políticos que se voltam para as previsões, as estimativas, as medições globais. Não é à toa que Michel Foucault enxergará aí uma chave crucial como condição histórica de cálculos explícitos de um poder tornado biopoder que, como ele sustenta, foi, sem a menor dúvida, o “elemento indispensável ao desenvolvimento do capitalismo, que só pôde ser garantido à custa da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos” (FOUCAULT, 1998, p.132). Foi

---

<sup>45</sup> Interessante notar o comentário muito preciso de Giorgio Agamben a este respeito. Para este autor, a biopolítica marca “a crescente implicação da vida natural do homem nos mecanismos e nos cálculos do poder” e, por isto mesmo, “em nosso tempo a política se tornou integralmente biopolítica”, pois “ela pôde constituir-se em uma proporção antes desconhecida como política totalitária” (AGAMBEN, 2002, p.125-126). Conceber a biopolítica no horizonte de uma *política totalitária*, conforme a interpretação que tento fazer, é situá-la além de qualquer totalitarismo histórica enquanto prática de dominação vigente e exacerbada. No caso, entendo este ponto como o cúmulo da presença de um poder que, notadamente voltado para a vida, ainda é da ordem da produção, pois, como ainda remarca Agamben, “uma das características essenciais da biopolítica moderna (que chegará, no nosso século [século XX], à exasperação) é a sua necessidade de redefinir continuamente, na vida, o limiar que articula e separa aquilo que está dentro daquilo que está fora” (*Ibid.*, p.137-138). As questões atuais, deste modo, tocante aos direitos, cidadania, nacionalidade, normalidades e anormalidades, por exemplo, corroboram esta interpretação e ainda ressaltam, por evidência, o tipo de estrutura fundamental que a biopolítica encerra sobre si: “a decisão sobre o valor (ou sobre o desvalor) da vida como tal” (*Ibid.*, p.144)

necessário, assim, que um determinado tipo de poder investisse sobre a vida, de cima a baixo, para otimizar um determinado estado em detrimento de outros.

A esta altura, as formas de regulamentação se diluem no estatuto das formas de gestão que estarão presentes e caracterizarão as distintas maneiras de governamentalidade que se instalam no Ocidente. Neste caso, regular passa a ser, *in extremis*, a capacidade de exercer o “direito de morte e poder sobre a vida”, ou seja, o poder assumindo a função de “intervir para fazer viver, e na maneira de viver, e no ‘como’ da vida, a partir do momento em que, portanto, o poder intervém sobretudo nesse nível para aumentar a vida, para controlar seus acidentes, suas eventualidades, suas deficiências” (FOUCAULT, 2002a, p.295). Seja como for, tal registro evidencia o aspecto assimétrico que permeia a qualificação e desqualificação da vida. É por este caminho, aliás, que a questão da raça surgirá como nó central na esfera da biopolítica-biopoder. Ora, as questões a ela associadas redimensionam a intenção de equilíbrio global forçado pelo âmbito da gestão da vida, a se apresentar como um dos nós centrais com relação à força que se exerce no âmbito da tecnologia, pois faz valer um tipo de homeóstase justificada pela “segurança do conjunto em relação aos seus perigos internos” (FOUCAULT, 2002a, p.297), ou seja, traz à lume um tipo de assimilação imposta pelo interesse de uma curvatura normalizante.

Mais uma vez, tal como no poder voltado à série corpo individual-disciplina-instituições, vê-se a norma atuando na série corpo coletivo-mecanismos regulamnetadores-gestão-Estado, onde acentua-se uma espécie de bio-regulamentação pelo Estado, representante cabal na arte da condução humana, que permite, a um só tempo, “controlar a ordem disciplinar do corpo e os acontecimentos aleatórios de uma multiplicidade biológica, de uma população que se quer regulamentar” (*Ibid.*, p.302). Nesta confluência, a questão da raça se desdobra como um problema de duas vias. Numa primeira instância, o tipo de corte, a cisão incontornável, que o biopoder incumbe de realizar com relação a um domínio preciso da vida: “o corte entre o que deve viver e o que deve morrer” (*Ibid.*, p.305). A raça, neste contexto, é um tipo de fragmentação política operada na vida, quer dizer, uma maneira de “defasar, no interior da população, uns grupos em relação aos outros” (*Ibid.*, p.305), no sentido de uma censura biológica respaldada pela conveniência de um domínio ou projeto de condução humana. Assim, a função do racismo torna-se a de “fragmentar, fazer censuras, no interior desse contínuo biológico a que se dirige o biopoder” (*Ibid.*,

p.305)<sup>46</sup>. Consonante a isto, numa segunda instância, vem a lume um papel positivo para o racismo que privilegiará não mais um indivíduo mas todo um fundo de espécie fazendo vigorar determinadas condições que têm de ser compatíveis com uma força. Aqui, o exercício do biopoder é inerente ao preço da vida que uns pagam em detrimento das vantagens que outras vidas acumulam. “Se você quer viver, é preciso que o outro morra”; então, “viverei, mais forte serei, mais vigoroso serei, mais poderei proliferar” (FOUCAULT, 2002a, p.305), quer dizer, a morte articulada nesta conjuntura se delineia numa especificidade terrificante e, enquanto tal, de uma maneira extremamente nua: “a morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e pura” (*Ibid.*, p.305). Por conseguinte, no âmbito da biopolítica o poder que se exerce é de uma força adstrita à relação biológica. É o fato de que a vida não está submetida apenas a um risco direto de morte, mas a uma morte indireta, a um tipo de assassinio direto pelo fato de uns mais que outros estarem expostos à morte, “de multiplicar o risco de morte ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição, etc” (*Ibid.*, p.305). Ainda na farta argumentação de Foucault:

---

<sup>46</sup> Esta é a interpretação, a meu ver, que Giorgio Agamben dispensa à própria noção de povo. Seguir a sua linha argumentativa é de extrema importância não apenas para o entendimento deste tópico como, não menos importante, o de sua atualização. Para Agamben, “toda interpretação do significado do termo ‘povo’ deve partir do fato singular de que, nas línguas européias modernas, ele sempre indica também os pobres, os deserdados, os excluídos” (2002, p.183). Mas deste modo, “um mesmo termo denomina, assim, tanto o sujeito político constitutivo quanto a classe que, de fato, senão de direito, é excluída da política” (*Ibid.*). Ora, com isto, continua Agamben “o ‘povo’ carrega, desde sempre, em si, a fratura biopolítica fundamental. Ele é aquilo que não pode ser incluído no todo do qual faz parte, e não pode pertencer ao conjunto no qual já está desde sempre incluído. Daí as contradições e as aporias às quais ele dá lugar toda vez que é evocado e posto no jogo da cena política” (2002, p.184). Mas na dotação das engrenagens do biopoder, esta biopolítica pode ter justamente a pretensão de eliminar todo este jogo de fendas por intermédio da regulação da vida gestada na utopia dos cálculos planificadores a forçar certa adaptabilidade à normalização que se impõe. “Nesta perspectiva, o nosso tempo nada mais é que a tentativa – implacável e metódica – de preencher a fissura que divide o povo, eliminando radicalmente o povo dos excluídos. Esta tentativa mancomunada, segundo modalidades e horizontes diversos, direita e esquerda, países capitalistas e países socialistas, unidos no projeto – em última análise vão, mas que se realizou parcialmente em todos os países industrializados – de produzir um povo uno e indiviso. A obsessão do desenvolvimento é tão eficaz, em nosso tempo, porque coincide com o projeto biopolítico de produzir um povo sem fratura” (2002, p.185). Mas não nos esqueçamos que, para tanto, é justamente o trabalho de corte que se realiza, isto é, as operações que infinitamente procuram purificar o “povo” de todos aqueles velhos empecilhos conhecidos de nós que podem travar todo e qualquer tipo de avanço e desenvolvimento. Estão aí para testemunhar as lutas entre o povo da cidade e do campo; o povo do ocidente e o povo árabe; o povo cristão e o povo mulçumano e o povo judeu; o povo do Primeiro Mundo e o povo do Terceiro. O que manter sempre latente a biopolítica é a sua constante relação com a fissura e a sua tentativa incansável de seu preenchimento.

esse mecanismo pode atuar é porque os inimigos que se trata de suprimir não são adversários no sentido político do termo; são os perigos, externos ou internos, em relação à população e para a população. Em outras palavras, tirar a vida, o imperativo da morte, só é admissível, no sistema do biopoder, se tende não à vitória sobre os adversários políticos, mas à eliminação do perigo biológico e ao fortalecimento, diretamente ligado a essa eliminação, da própria espécie ou da raça. A raça, o racismo, é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização (2002a, p.305-306).

Numa idéia final, e por conseguinte, o racismo passa a ser a expressão mais viva da presença do biopoder e dos processos que racionalizam a sua aplicabilidade, a biopolítica, como exercício de uma força que se dirige ao direito de causar a vida ou devolver à morte. Enfim, o racismo, como argumenta Michel Foucault,

se forma nesse ponto (racismo em sua forma moderna, estatal, biologizante): toda uma política do povoamento, da família, do casamento, da educação, da hierarquização social, da propriedade, e uma longa série de intervenções permanentes no nível do corpo, das condutas, da saúde, da vida quotidiana, receberam então cor e justificação em função da preocupação de proteger a pureza do sangue e fazer triunfar raça (1998, p.140).

Sob este cenário, a vida torna-se não apenas um conceito político mas também uma perspectiva política. A implicância fundamental aí é toda série de arranjo como forma de intervenção e construção de campos que se dirigem para um tipo de subjetividade – ou simplesmente práticas e experiências de vida – administrada. Em nossa história recente, somos todos margeados por forças que enquadram politicamente, se também não criam, as nossas condutas a uma especificidade controlada que se torna uma população. Com isto, é preciso entender que a biopolítica designará “a maneira pela qual se tentou, desde o século XVIII, racionalizar os problemas propostos à prática governamental, pelos fenômenos próprios a um conjunto de seres vivos constituídos em população” (FOUCAULT, 1997a, p.89). Assim, ela necessariamente liga-se com uma multiplicidade de tecnologias de governo que passaram a perpassar os problemas específicos da vida numa população, fazendo sobrepor a “arte de governar pela verdade, arte de governar pela racionalidade do Estado soberano, arte de governar pela racionalidade dos agentes econômicos, arte de governar pela racionalidade dos próprios governados” (FOUCAULT, 2004b, p.316). E serão os jogos de forças exercidos por estas distintas artes de governar que focalizarão os problemas específicos de todo modo de ser como objeto de debate, ação e prática de governamentalidade.

Ao longo de toda esta linha e do ponto de vista da história da subjetividade ocidental, o que desejo deixar claro é que o conjunto de força essencial a se relacionar com a constituição do sujeito não prescinde nem dos processos e técnicas de poder-saber para a individualização e nem dos processos e tecnologias de poder-saber para a totalização. De um modo ou de outro, é sempre sob este espectro que o terreno da subjetividade se condicionou, tipo de círculo vicioso cujos repertórios são dispostos como possibilidade de ser, para ser, encaixados numa ordem qualquer: a ordem do saber, a ordem do poder, a ordem a subjetividade articulada politicamente. Toda série tangente ao governo dos homens nada mais é do que o paroxismo da ação da força: a correspondência perfeita de expectativa. Então, “se a governamentalização é realmente o movimento relacionado à sujeição individual na realidade de uma prática social por mecanismos de poder que apelam para a verdade” (FOUCAULT, 1996a, p.386), ou seja, a teleologia disposta no valor de uma condução qualquer, seria o caso de indagar se desta tomada não é possível a consecução de outro tipo de força que vislumbraria o confronto de toda a nossa história de sujeição. Defendo que sim. Mas aí é imprescindível a construção de um movimento distinto. Movimento que não abre mão de um tipo de sujeito, por assim dizer; movimento, é forçoso dizer, a estabelecer justamente a crítica ao sujeito: campo de decomposição tática e estratégica permanente que afrontará toda linha de condução e de possibilidade de ser administrada. A crítica, de tal modo, “é o movimento para o qual o sujeito dá a si mesmo o direito de questionar a verdade concernente aos efeitos de poder e questionar o poder referente aos discursos de poder” (FOUCAULT, 1996a, p.386). Numa idéia final, a “crítica será a arte da insubmissão voluntária, da reflexão indócil. A função essencial da crítica seria o que num jogo de dessujeição poderíamos chamar de política da verdade” (*Ibid.*, p.386).

Um novo campo, então, será possível como experiência para o sujeito. Esta experiência tão tênue e tão inesgotável, contudo, mais uma vez se encontrará com a necessidade de um pensamento cuja expressão de diagnóstico e de experimento não se descentra da própria história crítica do pensamento. Pensar o sujeito é, incontornavelmente, posicionar-se aí: questão de perspectiva inesgotável – alguma coisa é suscetível de se transformar; alguma coisa é suscetível de dessujeitar-se. Como, então, ultrapassar as próprias relações de forças dadas em toda esta dimensão? Como é possível romper com as redundâncias dos processos históricos de sujeição? E quais as implicações disto? De que

modo o uso e aplicação das forças podem ser engendrados para um governo de si, para a criação de processos de uma subjetividade cuja identificação do sujeito passa a ser a sua própria força? E mais, sob que dimensão toda este horizonte se correlacionará com a temática do sujeito em função-educador? Afinal, como pensar e problematizar a função do educador para além das forças de uma mera condução? Que tipo de ação, prática, postura estão envolvidas aí enquanto campo de modificação de si mesmo, de governo de si, de estética de si?

#### 2.4 Segundas consider(ações) de travessia

No final de *Vigiar e Punir*, Michel Foucault leva às últimas conseqüências o elemento que designou de *O carcerário* a fim de indicar que a organização carcerária é uma forma terminal de todos “os dispositivos disciplinares, que funcionam disseminados na sociedade” (1987, p.261). Na composição deste dispositivo que reúne até “as disciplinas mais inocentes” (*Ibid.*) encontra-se, é claro a escola. Então, Foucault utiliza uma expressão muito interessante, para qual quero chamar a atenção, com o propósito de indicar as linhas de forças que estão presentes nela: “é a sombra que povoa a escola” (1987, p.262).

A sombra evocada aqui por Foucault evoca o jogo de luz que, desde o *panóptico*, põe em evidência cada tipo distinto de indivíduo que entra na relação de visibilidade e invisibilidade. Além disto, a meu ver, esta sombra representa muito bem, no limite, os jogos de forças que estão vivificados nas relações escolares, notadamente, sob as suas formas políticas que aceitam ou não, aprovam ou não, destacam positivamente ou não, reproduzem ação ou não, enfim, concernentes a cada ação, prática e enunciado que tem seu *locus operandi* na fala e postura de cada educador e educando. O que existe na dimensão escolar é dependente de um jogo de forças.

Pois bem, quando levei em consideração, neste capítulo, as relações de forças como epicentro da constituição do sujeito e de suas experiências de subjetividade, tendo o seu início no que designei de campo de situações estratégicas, tentei demonstrar que se há, de fato, relações de forças é possível se pensar em mudança de formas destas relações. Todo sujeito é uma expressão terminal destas relações de forças, como o nominalismo permite plasmar. Tanto no aspecto das forças que subjugam, conquanto que exercem tipos de

dominação, coação, numa multiplicidade de poderes-saberes, fazendo emergir o “ciclo do sujeito ao sujeito, o ciclo do poder e dos poderes, o ciclo da legitimidade e da lei” (FOUCAULT, 2002a, p.50), deve ficar claro que a escola representa muito bem um ambiente de expressão de força, pois nela estão acampadas todas estas dimensões: ações de sujeitos sobre sujeitos, de poder – não importando a instância, a emanção, a relação – sobre outros poderes que ora aceitam, resistem, modificam, rejeitam, desconfiguram diretrizes, parâmetros, pareceres, idéias, para valer-me de alguns exemplos; sem falar da presença necessária da legitimidade e da lei.

Ora, do ponto de vista das relações de forças, creio que a função-educador é preponderante na tentativa de se exercer novas estratégias e táticas no uso e aplicação de novas forças com o intuito de reverter todo quadro de relação de sujeição que existe no campo educacional. Faria muito bem, nestas proporções, também se pensar que a educação é um campo de *guerra perpétua* no sentido de que não se deve permitir que se equilibre e se estabeleça um só tipo de força. Pois é em toda estabilidade que uma ordem discursiva ganha mais o seu vigor como perpetuação de força, perspectiva e discurso balizantes. “Todo cálculo monótono estreita o espírito”, disse Schiller em *A educação estética do homem* (1995, p.43). Então, creio que todo educador deve ser confrontado por esta argumentação de Foucault que deve, ao menos, provocar certo tipo de *mal-estar* em todos aqueles que se fiam na tentativa de se pensar uma realidade escolar ubiquamente perfeita ou creditada de tranqüilidade, sem impasses ou distensões de forças, onde todos pudessem fazer as mesmas coisas, andar no mesmo passo, seguir a mesma cartilha. Atentemo-nos para estes termos de Foucault:

Concretamente, podemos, é claro, descrever o aparelho escolar ou o conjunto dos aparelhos de aprendizagem em dada sociedade, mas eu creio que só podemos analisá-los eficazmente se **não os tornamos como uma unidade global**, se não tentarmos derivá-los diretamente de alguma coisa que seria a **unidade estatal** de soberania, mas se tentarmos ver como atuam, como se apóiam, como esse aparelho define certo **número de estratégias globais**, a partir de uma **multiplicidade de sujeições** (a da criança ao adulto, da prole aos pais, do ignorante ao erudito, do aprendiz ao mestre, da família à administração pública, etc). São todos estes mecanismos e todos esses aparelhos de dominação que constituem o pedestal efetivo do aparelho global constituído pelo aparelho escolar. Portanto, se vocês quiserem, encarar as **estruturas de poder como estratégias globais** que perpassam e utilizam **táticas locais de dominação** (2002a, p.52. Grifos meus).

Para além da riqueza desta passagem, é de se notar que aqui, propriamente, Foucault fala da escola. E coloca, na interpretação que faço, este aparelho situado num campo de relações de forças singularizadas de modo particular, imersas em um campo de estratégias globais, mas supondo que em cada aparelho escolar distinto as relações de poder serão distintas, pois o que está em jogo são *táticas locais de dominação*. Para estas táticas locais de dominação, Foucault chama a atenção, sobretudo, para a *multiplicidade de sujeições* implicadas nos aparelhos de aprendizagem. Ora, levando em consideração os termos desenvolvidos ao longo deste capítulo, creio que a função-educador deve instar práticas contrárias destas multiplicidades de sujeições. Chamo atenção para a precariedade de toda forma prescritiva nesta direção: não há receitas prontas, pois cada escola, seus gestores, educadores, alunos, pais, vizinhos, bairros, cidades, enfim, situam-se em táticas distintas de relações de sujeição-subjetividade. É por isto que no capítulo anterior, chamei a atenção para a necessidade de que a função-educador não prescindia de uma mobilidade geral, crítica permanente e de sua função intelectual.

No limite, entretanto, como apostei ao sustentar que há um jogo de força em nossa constituição histórica, o educador deve tentar procurar se munir contra as tendências sujeitantes que existem e pairam – *é a sombra que povoa a escola* – nas relações de educação. Deste modo, o educador é incitado a um tipo de função que questiona a verdade em seu fundo e ação pivotantes. Todos os desvios, incorreções, ações questionadoras das disciplinas (forma)lizantes, os incidentes, para ater-me a alguns pontos, podem ser vistos dentro de uma perspectiva diferente para a construção de formas distintas para se referenciar e se dirigir à construção de relação de ensino-aprendizagem. Quando Foucault argumentou que “é o que somos – os conflitos, as tensões, as angústias que nos atravessam – que é, finalmente, o solo, não ousa dizer sólido, pois por definição ele é minado, perigoso, o solo sobre o qual eu me descolo” (1977, p.405), a meu ver, trouxe à tona estas mobilidades para as quais todos os educadores são convidados a se defrontar.

Com isto, Foucault também põe à prova as verdades que podem ser cristalizadas por toda sorte de cientificidade que pretende emular a organização das formas de verdades. Subtrair das linhas de comunicação a semiótica de força que deseja perpassar as relações de poder a fim de não mais remeter-se às mesmas referências. É preciso criar novas táticas de ação diferentes de todas aquelas situadas ao longo da organização dos dispositivos

disciplinares. É interessante que na aula de 28 de novembro do curso *Le pouvoir psychiatrique*, Foucault vai denominar de função-Psi toda “instância de controle de todas as instituições e de todos os dispositivos disciplinares” (2003, p.87). A psicopatologia no interior da disciplina psiquiátrica e asilar; a criminologia no interior da disciplina da prisão, o psiquiatra forense, eu diria; a psicologia do trabalho no interior da disciplina do ateliê, da usina; e, enfim, a psicopedagogia no interior da disciplina escolar, como indica Foucault (2003). Em todas estas funções-psi, Foucault chama a atenção pelo fato de elas serem ou confluírem para “o discurso e a colocação de todos os esquemas de individualização, de normalização, de sujeitamento de indivíduos no interior dos sistemas disciplinares” (FOUCAULT, 2003, p.87). É curioso notar, deste modo, a facilidade com que o educador, portanto, pode, agora também balizado numa psicopedagogia, tornar-se aquele velho “juiz-professor” também responsável por fazer reinar a universalidade do normativo e, cada um a seu modo, submetendo o corpo, os gestos, os comportamentos, as condutas, as aptidões, os desempenhos conforme seu julgamento. A função-educador, neste âmbito, é incitada a construir-se e a se colocar para além de toda função normalizante com o propósito de fazer “surgir a diferença subjetiva, como também o respeito à diferença do outro” (RINALDI, 1996, p.37). Sair da força onicirculante da norma, das engrenagens de normação e normalização, como tentei mostrar, é reposicionar-se diante de todas as sentenças arregimentadas para a destinação do sujeito: incompetente, ineficaz, hiperativo, desatento, indisciplinado, anormal, difícil, impossível, toda sorte de *sujeitos infames*: “vidas singulares, tornadas, por não sei quais acasos, estranhos poemas” (FOUCAULT, 1977c, p.237). Como ressaltou Foucault, a fim de manter “o maior número de relações possíveis com a realidade” (*Ibid.*, p.240).

Com efeito, a tomada de posição-ação-efeito que o educador é chamado à produzir e ter na história, aliás, em todos os acontecimentos, deve levar em consideração as linhas móveis possíveis de serem criadas em um jogo de relações de forças para incitar outros caminhos, sendas e veredas, para o “destino do sujeito verdadeiro no Ocidente” (GROS, 2001, p.492). Em outros termos, como cada sujeito foi levado a se fixar, desde um longo tempo, procurando a sua verdade íntima pelo constante sujeitamento a um outro. Relação, em maior ou menor grau, sempre presente na educação, já que ela pode ser entendida como

o processo pelo qual os outros são trazidos ou conduzidos para a nossa cultura, sejam eles os recém-chegados – crianças e estrangeiros de todo tipo – sejam eles os “inclusives” – anormais e estranhos. Ao educar o outro, nós o aproximamos da nossa morada, de nosso domínio, graças a variadas formas de dominação que estabelecemos *com* ele e, muitas vezes, *sobre* ele. (VEIGA-NETO, 2006, p.29-30)<sup>47</sup>.

Em todo este processo, é de se notar a prevalência de uma das marcas mais relevantes nos processos de subjetividade estudados por Foucault, como tentei mostrar, que é o da direção da consciência, a qual se transforma em alma; esta, por sua vez, transforma-se em efeito e instrumento de uma anatomia política. A história dos conjuntos de práticas que serviram de suporte para o sujeito constituir-se não se fecha, pois trata-se de “uma sujeição que nunca terminou de se completar” (FOUCAULT, 1987, p.146).

Ao que me parece, isto não deve servir como um tipo de “pessimismo pedagógico”, como disse Manacorda (2006, p.203), ao contrário, como um incitamento a tipos diferentes de relações que não sejam de sujeição. Dentre as muitas possibilidades de se pensar nesta direção, creio que a mais vigorosa pode ser o que eu gostaria de designar de despastoralização da educação. Quando tentei mostrar que a norma tem uma trajetória incontornável no Ocidente, ao mesmo tempo, destaquei a sua relação particular na produção de indivíduos por uso e aplicações de forças que, indissolivelmente, agem de forma particular ou geral, ou seja, individualizando e abstraindo o sujeito em uma população. Neste esteio, a pastoral cristã serviu como fio transversal de relações *omnes et singulatim* – para todos e para um –, onde toda uma trama política veio intercruzar-se com a trama do cotidiano. A meu ver, é preciso tornar consciente o quanto que as relações existentes nos aparelhos educacionais recriam, desdobram e transformam a prática pedagógica numa conduta pastoralizante. Pois, salvo o contrário, elas estão perpassadas e imbricadas nas instâncias a) de domínio e obediência; b) de reconhecimento de um não-saber: o dependente; c) de confissão: extrair e produzir verdades – séries, como já foi visto, de procedimentos para analisar, reconhecer, guiar e transformar os indivíduos.

---

<sup>47</sup> Julgo importante indicar a nota que VEIGA-NETO elabora com o intuito de esclarecer o que está sendo entendido por *inclusives*: “Ainda não dicionarizada na língua portuguesa, uso *inclusives* para designar ‘aqueles a incluir’, isso é, todas aquelas pessoas que são passíveis de serem – ou que devem ser – incluídos. Valho-me, nesse caso, do sufixo – *ível*, de uso bastante freqüente na nossa língua e nas demais línguas românicas para denotar a condição daquele ou daquilo ‘que pode ser’ ou ‘que deve ser’ ou, mais raramente, ‘que é gente de’” (1996, p.35). Seja como for, sustento que para que isto ocorra é inevitável uma relação de força.

Ora, quando Foucault constatou que, no Ocidente, o homem tornou-se uma ovelha dentre as ovelhas, isto fica patente na preocupação, por exemplo, de Comênio fazer da educação um projeto de constante amansamento do homem, claro, para melhor conduzi-lo. São suas palavras: “o homem é um animal cheio de mansidão e de essência divina, se é tornado manso por meio de uma verdadeira educação; se, pelo contrário, não recebe nenhuma ou a recebe falsa, torna-se o mais feroz de todos os animais que a terra produz” (1985, p.123)<sup>48</sup>. O paroxismo da contundência pastoral, além disto, pode ficar constatado no cuidado individualizado que é invocado, em nome da eficácia, pelo próprio Comênio: “que, para um mesmo aluno e na mesma matéria, não haja senão um só professor” (1985, p.232). Nisto tudo, pode-se enxergar a pressuposição de uma educação verdadeira em contraposição à falsa, sempre bem aplicada pelo condutor que visa individualmente o aluno. A prefiguração da instância disciplinar salta aos olhos.

Creio que é possível interpretar a relação domínio e obediência como Foucault fez à guisa da pastoral cristã atinente à educação e, notadamente, às práticas educativas materializadas pela função-educador. Não é à toa que Michael Apple nos chama a atenção para o sistema educacional como um “elemento excepcionalmente importante na manutenção das relações existentes de dominação e exploração” (1989, p.26) presentes nas sociedades atuais. Na prática, o educador deve fazer de sua função um instrumento para a construção de relação humanas cuja força não seja proveniente dos feixes de dominação e obediência. O educador não pode ser um tipo de *homo homini rex* cuja lógica assentada na autoridade e obediência trabalha no sentido de minorar o outro. Não podemos, todos os educadores, nos esquecer da herança precipuamente pastoral que se instalou na cultura brasileira. Herança que instilou uma série de práticas e relações humanas preponderantemente de submissão, sujeição e aceitação da condução do outro. Desde a presença da Companhia de Jesus, com a chegada de Tomé de Sousa em 1549 no Brasil, a tarefa dos jesuítas-educadores foi a de “aculturar e converter ‘ignorantes’ e ‘ingênuos’, como os nativos, e criar uma atmosfera civilizada e religiosa para os degredados e aventureiros que viessem” (XAVIER et al, 1994, p.40) para depois, enfim, florescer toda

---

<sup>48</sup> Ao indicar esta questão, é bom que se saiba, não descarto os avanços que, respeitados os limites, a *Didáctica Magna* trouxe, como a defesa de que a cultura é necessária a todos, que os professores deveriam ser afáveis e carinhosos, que a escola deveria ser atraente e num local agradável, enfim, não trato de criticar o fundo da proposta de Comênio. O ponto é indicar o quanto a educação está eivada pela condição pastoral em alguns pontos.

condição para se doutrinar e formar “elites condutoras para manter cativa a alma da Colônia” (*Ibid.*, p.46). A pedagogia pastoralizante, por assim dizer, reproduz a relação de mando e obediência com o intuito de manter também colonizado o pensamento, as práticas e condutas humanas, as ilusões cíclicas e as condenações irreversíveis na história. Ela sonha com a classe disciplinada, o silêncio franciscano, e toda sorte de ladainhas repetitivas.

Mas o que seria desta força sem a sua capacidade de criar uma relação cujo reconhecimento do outro é notoriamente daquele que se põe no lugar do humilde, do desviante, do que necessita ser corrigido. A pastoral pressupõe o não-saber absoluto para conduzir. O educador-pastor é o que pretende “dar conta não somente de cada uma de suas ovelhas”, ou alunos-ovelhas, eu diria, “mas de todas as suas ações, de todo bem e mal que eles são suscetíveis de fazer, de tudo o que acontece” (FOUCAULT, 1981a, p.144). É a totalização da existência transpassada pelo olhar de quem determina o que deve ou não deve, o que vale à pena ou não vale ser sabido, vivido, experimentado. O educador-pastor é o que capacita, pois o outro é incapaz. Assim, ele ignora toda e qualquer tipo de mediação que não seja o da sua verdade<sup>49</sup>.

É para isto que toda sorte de produção e extração de verdade vingam-se na esfera da arte de confissão. Este procedimento que reconhece o outro como o gerador do que é válido para ser identificado como verdadeiro e rechaçado como falso, perpetua-se, *ad nauseum*. Está presente nos sistemas de avaliação, nas formas perversas de exclusão de saber, de marginalização de conhecimentos e práticas sócio-culturais a *vestibulizar* a existência prefigurada nos gabaritos a serem distribuídos, de antemão, conforme a finalização que se pretende chegar – a pletora de fórmulas mágicas abundam.

Estas questões situam diretamente a função-educador na dimensão tratada de uma anatomia política, pois evidencia toda sorte de assimetria que paira sobre a própria educação. Mas, por outro lado, evidencia também uma nova perspectiva que deve ser tomada como uma instância de luta, ou melhor, de embates cuja persistência no âmbito da transformação nos convida a sairmos do que, por vezes, acabamos por crer como nosso destino. Se pela anatomia política Foucault demonstrou que toda realidade é uma criação

<sup>49</sup> Eis um interessante relato de José de Anchieta a respeito do cotidiano de ensino na colônia, quer dizer, de certa herança histórico-educacional nossa: “Ensinam-lhes os padres todos os dias pela manhã a doutrina, esta geral, e lhes dizem missa para os que a quiserem ouvir antes de irem para suas roças; depois disto ficam os meninos na escola, (onde estariam as meninas? Pergunto eu) onde aprendem a ler e escrever, contar e outros bons costumes à política cristã; à tarde tem outra doutrina particular a gente, que toma o Santíssimo Sacramento” (ANCHIETA s.d. apud XAVIER et al, 1994, p.56).

artificial pois subsume-se a certas relações de forças, logo, é possível pensarmos em outra realidade. Tão necessária às formas de governamentalidade, a educação pode também ser uma forma de mitigar e interverter as formas de dominação que colocam as experiências de subjetividade, *modos de ser*, nos canais da dominação. O desafio, doravante, será o de pensar como isto é possível por aquilo que Foucault denominou de atitude-experimental e atitude-limite. Numa idéia do poeta René Char: se “a história dos homens é a longa sucessão dos sinônimos de um mesmo vocábulo. Contradizê-la é um dever” ( CHAR s.d. apud DAVIDSON, 2004a, p.664).

\*\*\*

### 3. OS PROCESSOS DE DESSUJEIÇÃO NA CONSTITUIÇÃO DE SUBJETIVIDADES ATIVAS: (RE)PENSAR A FUNÇÃO-EDUCADOR.

*Não cesse de esculpir tua própria estátua.*

**Plotino**

Ao longo deste capítulo, subdividido em três momentos, desenvolverei um conjunto de questões que tentarão contemplar alguns processos a serem problematizados como ferramentas de discussão acerca das ações possíveis voltadas para a constituição de subjetividades ativas ou de um sujeito de ação. No item 3.1 serão analisadas algumas pistas de nossa herança histórica, ao redor das quais, gravita um campo denominado por Foucault de dispositivo de subjetividade. São pistas genealógicas que tentam esclarecer a predominância da relação sujeito-sujeito cuja finalidade foi e continua sendo a formação humana em sua subjetividade.

A elaboração deste contexto fará ligação com a questão conceitual motriz do capítulo, que é o desenvolvimento da noção operadora de função-educador no item 3.2. Para tanto, partirei da análise da função-autor como *intercessor* na criação nocional da função-educador. Respeitados os limites, conto mostrar as possibilidades de instrumentalização da noção função-autor levando em consideração os efeitos de criação e descontinuidade que ela produz. Ainda a este propósito, abordarei as características da relação de apropriação e atribuição possíveis de serem evocadas para a discussão da função-educador. Ao cabo deste esforço, serão problematizados os campos possíveis de operação da função-educador em seu caráter de ação libertadora nos domínios de formação de subjetividades. O dilema da mestria, a *parrhysía* (o franco-falar), o educador como intelectual específico e o seu posicionamento infame na produção dos acontecimentos educativos serão levados em consideração.

Finalmente, no tópico 3.3 todo este horizonte convergirá para os gestos, pensamentos e ações que visarão instigar a criação e circulação de estratégias e táticas que busquem experiências de dessujeição ao redor da função-educador. Neste momento, serão

considerados o papel da crítica, da atitude-limite e experimental e dos domínios voltados para o governo de si.

\*\*\*

### **3.1 Pistas acerca de uma genealogia das experiências voltadas para a formação de sujeitos históricos**

Que todo processo de sujeição se relaciona com experiências humanas e históricas circunscritas a determinados campos de possibilidades de se pensar, fazer e ser é inquestionável. Revirar as pistas que latejam estes domínios é tentar buscar não apenas a emersão radical das marcas constitutivas, seus desvios, interligações, conexões homogêneas e heterogêneas a justificar os fatos, atos e ações que foram possíveis para a formação de qualquer experiência. Nesta direção, o empreendimento genealógico foucaultiano remarca a importância das tarefas que se propõem, justamente, a revirar o fundo silencioso de nossa constituição. Tentar empreender ou principiar uma transformação em uma forma de sujeição é, ao mesmo tempo, lançar-se a um insistente questionamento de sua emersão-proveniência, continuidade e duração.

Levando isto em conta, parece-me possível levantar algumas pistas que, de uma forma ou de outra, ainda remarcam e assinalam para a forma preponderante em que a educação vigora sob o esteio de uma relação entre quem é capaz de ensinar e quem deve aprender. São pistas, como diria Foucault, presentes na trama e nos limites da formação da história ocidental. São confluências de experiências que, dentro de um infundo jogo de ligações, torções e distensões de forças, dominaram e ainda dominam o cenário histórico das práticas pedagógicas que balizam e cortam, quase que maciçamente, as possibilidades de ensino e aprendizagem. Portanto, sabê-las já é um passo à frente na direção de se tentar outra ordem para as suas verdades, ou melhor, para os seus jogos de verdade ali implicados. O que se aloja neste contexto de postura de análise, como desafio estratégico a se impor, é a tomada de consciência de que é “preciso promover novas formas de subjetividade, recusando o tipo de individualidade que nos foi imposta durante séculos” (FOUCAULT, 1982, p.232). Para tanto, penso que é necessário afrontar o jogo de forças que preponderam

nas constituições subjetivas instaladas nas práticas e relações pedagógicas, donde não se pode prescindir do que é e pode ser o educador em sua função.

Seguindo, então, o que pode ser apenas algumas pistas, é possível extrair desde o contexto da cultura grega, como Foucault indicou, um relevante diagnóstico a respeito da lenta maturação implicada na formação e condução humana. Entre a segunda hora do curso de 13 de janeiro de 1982 e a primeira hora do curso de 20 de janeiro de 1982, intitulado *A hermenêutica do sujeito* (2001a), Foucault ressalta que no contexto da formação grega socrático-platônica e neo-platônica havia o que ele designou de “déficit da pedagogia” (2001a, p. 84)<sup>50</sup>. Tratava-se da incapacidade e insuficiência de toda pedagogia instalada, de fato, de atuar na formação do caráter ativo entre a transição da adolescência e a entrada na vida adulta do indivíduo<sup>51</sup>. Neste ínterim, é que se instala a cultura de si como forma de conhecimento e ocupação para se preparar para a vida, notadamente para a velhice, como assegura Foucault (*Ibid.*, p.74). O cuidado de si fazia parte desta cultura tornando-se coextensiva à vida. Quer dizer, “o cuidado de si torna-se coextensivo à vida” (*Ibid.*, p.84), pois nele estão implicadas as múltiplas e generalizadas formas de dominar a si mesmo, transformar-se a si mesmo, agir sobre si, enfim, tomar a vida como arte de uma prática de si. De qualquer forma, tratava-se de ocupar-se de si mesmo enquanto atividade própria de sua e para a sua formação.

---

<sup>50</sup> É importante e prudente deixar claro que a minha intenção é utilizar, ao longo do texto, a idéia de *déficit pedagógico* apenas para argumentar em favor do que adiante designarei de ancoragem dos processos formativos contemporâneos. No contexto do Curso *A hermenêutica do sujeito*, já na aula de 6 de janeiro, em sua segunda hora, Foucault contextualizará a questão a partir de uma conjuntura que propunha na situação socrático-platônica a questão do sujeito como ocupação de si mesmo (2001a, p.39-40). Para tanto, Foucault analisa a problemática conjuntura da formação de *Alcebiades* a partir de a) um certo vínculo ao exercício do poder; b) a insuficiência (ou déficit) pedagógico para dar conta de uma formação pautada pelo cuidar de si mesmo; c) as questões atinentes à *idade crítica* (transição do imberbe para a maturidade – Foucault utilizará o termo adolescente); d) a questão do não saber de *Alcebiades*. O que faço é me apropriar da idéia de *déficit pedagógico* em um sentido próprio como expressão de insuficiência da educação. No caso ateniense (2001a, p.38) o déficit pedagógico estava associado a insuficiência de uma educação capaz de forjar condições para o cuidado de si mesmo. Em nosso caso, além disso, a deficiência pedagógica assinalará para a questão de uma formação continuada que põe em xeque a suficiência da própria formação.

<sup>51</sup> É claro que é totalmente estranha a noção de adolescência à cultura grega tal qual temos atualmente, notadamente fundamentada na psicologia da adolescência contemporânea. Estou apenas seguindo a própria nomenclatura empregada por Foucault no curso de 13 de janeiro de 1982: “Não é mais a **saída da adolescência**, é o desenvolvimento da maturidade que vai ser a idade privilegiada onde o cuidado de si é necessário” (2001a, p.74. *Grifos meus*); e no curso de 20 de janeiro de 1982: “Pode-se mesmo dizer que é aí – a propósito deste problema, neste vazio institucional, neste déficit da pedagogia, neste momento politicamente e eroticamente conturbado do **fim da adolescência** e do ingresso na vida – que se formou o discurso filosófico, ou pelo menos a forma socrático-platônica do discurso filosófico” (*Ibid.*, p.84. *Grifos meus*)

O que eu gostaria de sublinhar é a presença marcante de um aspecto formador e corretivo presente na cultura de si. No caso socrático-platônico de *Alcebiades* (2001a, p.38), sua formação visava torná-lo um bom governante. Era necessário que ele aprendesse a dominar a si mesmo, submeter-se a um exercício de poder, já que seria imprescindível para governar os outros saber governar a si mesmo, quer dizer, saber ocupar-se e cuidar de si mesmo. Contudo, é preciso lembrar que, neste contexto, “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” (*Ibid.*, p.39), quer dizer, ligado a alguém capaz de assinalar para a sua falta de domínio, para a sua ignorância em relação àquilo que não domina. Na situação de *Alcebiades*, conforme indica Foucault (2001a) seu mestre, Sócrates, é responsável por levá-lo a ver que ele ignora qual é o seu objeto, a natureza fundamental de seu objeto que não pode ser assegurada por seu *status*, mas por sua capacidade de ocupar-se consigo mesmo.

Mas para além do interesse de se formar um bom governador, o contexto cultural do cuidado de si, reforçará, mais tardiamente, notadamente no *Período Imperial*, como Foucault indicou no curso de 20 de janeiro de 1982, a prática de si mais como uma atividade de relação a si mesmo. Mesmo assim, não se pode esquecer que ela “terá um papel corretivo tanto, ao menos, quanto formador [...] sempre ligada à preparação do indivíduo” (2001a, p.90). Isto representa que, nos dizeres de Foucault, “independentemente de toda especificação profissional, trata-se de formá-lo para que ele possa suportar, como convém, os acidentes ocasionais, todos os infortúnios possíveis, as desgraças e todos os reveses que possam atingi-lo” (*Ibid.*, p.90). O que emerge é um tipo de formação não mais em função de um fim profissional determinado, mas em função do tipo de proteção que o indivíduo pudesse obter em face dos acontecimentos. Foucault assinalou (2001a, p.91) que neste contexto é a idéia de *paraskheué* grega, uma armadura protetora, que será traduzida por Sêneca como *instructio*, que vem a lume.

Seja como for, o preponderante, a meu ver, é assinalar para a presença latente de uma formação contínua, senão continuada, do indivíduo no contexto do cuidado de si. De uma forma ou de outra, a questão está presente no ideal constante de uma cultura que não rejeita, pelo contrário, acentua o aspecto formador e corretivo contínuos. Assim o enfatiza Foucault:

Este aspecto formador não é absolutamente indissociável de um aspecto corretor que, a meu ver, torna-se cada vez mais importante. A prática de si não se impõe mais apenas sobre o fundo da ignorância, como no caso de Alcebiades, de ignorância que ignora a si mesma. A prática de si impõe-se sobre o fundo de erros, sobre o fundo de maus hábitos, de deformação e de dependência estabelecidas e incrustadas, e que é preciso abalar (*Ibid.*, p.91).

Ora, a hipótese que gostaria de reforçar é que é possível enxergar nas análises elaboradas por Foucault a respeito das práticas da cultura de si uma ligação genealógica com certos domínios que ainda persistem nas práticas da formação humana. No caso tomado, destacam-se formar e corrigir, que levam em consideração sempre uma finalidade. Finalidade, por sinal, imprescindivelmente relacionada a um jogo social e político, já que “em torno dos cuidados consigo toda uma atividade de palavra e de escrita se desenvolveu, na qual se ligam o trabalho de si para consigo e a comunicação com outrem” (FOUCAULT, 1998b, p.57). Muito embora fossem a maneira de ser e um estilo de vida envolvidos naquele contexto, sem a fixidez e o engessamento das modalidades ali presentes,

em torno da questão de si mesmo, de sua própria dependência e independência, de sua forma universal e do vínculo que se pode e deve estabelecer com outros, dos procedimentos pelos quais se exerce seu controle sobre si próprio e da maneira pela qual se pode estabelecer a plena soberania sobre si (FOUCAULT, 1998b, p.234),

chamo a atenção para o fato que estou sublinhando. Sempre estava implicado no jogo da formação de si um tipo de zelo, persistência e competência ao redor da formação a ser contemplada, ou melhor, realizada, “seja por si mesmo, ou por alguém que para isso tenha competência” (*Ibid.*, p.63). Neste caso, é importante lembrar que “toda uma arte do conhecimento de si foi desenvolvida, com receitas precisas, com formas precisas de exame e exercício” (*Ibid.*, p.63).

Parece-me, posicionando-me de um modo muito geral e amplo, que em torno das experiências da cultura de si, apesar de todas as transformações das práticas implicadas nelas, foi a questão da formação com certa finalidade que prevaleceu. Formação conduzida não necessariamente de modo externa ao sujeito, como preponderou na pastoral cristã. Contudo, formação que tinha por objeto a própria constituição do sujeito, sempre

circunscrita a certos domínios de exercícios, regras, práticas e exames<sup>52</sup>. Formação capaz de se chegar a um tipo de sujeito, portanto, de colocar em movimento práticas subjetivantes, mesmo que fossem a partir de experiências extremamente heterogêneas<sup>53</sup>. De todo modo, a formação contemplava o caráter final da ação do sujeito:

a questão que os gregos e romanos colocam a propósito das relações entre sujeito e prática, é a de saber em qual medida o fato de conhecer a verdade, de dizer a verdade, de praticar e exercer a verdade pode permitir ao sujeito não apenas agir como deve agir, mas ser como deve ser e como quer ser (FOUCAULT, 2001a, p.304).

A tônica recaída ao conhecimento da verdade será, sem dúvida alguma, totalmente distinta daquela que prevaleceu na cultura ocidental. Enquanto que para o mundo Greco-romano o sujeito se dispunha a uma relação com a verdade a partir da constituição de si mesmo, quer dizer, de uma formação cujo objetivo final fosse a “relação plena, acabada e completa de si para consigo” (FOUCAULT, 2001a, p.305), nós modernos, como expressa Foucault, pendemos para uma “sujeição do sujeito à ordem da lei” (*Ibid.*, p.305). Quer dizer, a nossa transformação está assentada num conjunto de normas, num jogo de hierarquização técnica e disciplinadora que antepõem à formação do sujeito a verdade expressada como vigor preponderante à vontade do sujeito. Se é possível pensar na relação de formação que está em jogo, é possível assinalar, ou pelo menos é o que pretendo fazer, que sub-repticiamente ao modo que se opera a formação está implicado um jogo constante e profundo na modificação do que Foucault designou de “dispositivo de subjetividade” (*Ibid.*, p.305). Ao que me parece, “a longa e muito lenta transformação de um dispositivo de subjetividade” (*Ibid.*, p.305) não pode ser separada destas pistas a indicar a real implicância e elisão que formação humana e constituição de subjetividade têm. Em outros

---

<sup>52</sup> Pode-se perceber que o objetivo aqui é bem claro: não escrutinar e detalhar os tipos de exercícios, que poderiam ser relacionados aos prazeres, como Foucault desenvolveu na *No uso dos prazeres* (1998a), relacionados aos modos de ser orbitados a certos domínios e práticas voltadas para si, como estão presentes em *O cuidado de si* (1998b), relacionados às práticas ascéticas, como em *A hermenêutica do sujeito* (2001a), enfim. O objetivo é ponderar a permanência da preocupação com a formação do sujeito: fato ainda presente, embora totalmente distinto, nas práticas pedagógicas contemporâneas.

<sup>53</sup> Gostaria de reforçar a hipótese aqui afirmada chamando a atenção para a monumental obra de Werner Jaeger. Embora totalmente distinta das perspectivas elaboradas por Foucault, o seu título - *Paidéia: a formação do Homem Grego* (2003) – já é um indício fundamental para o que estou a dizer referente à formação na Grécia, e como esta pista ainda lateja em nossas práticas educacionais, ou seja, a ocupação com uma finalidade a ser alcançada. Interessante também fazer notar o que Jaeger sustenta a respeito desta formação: “a educação grega não é uma soma de técnicas e organizações privadas, orientadas para a formação de uma individualidade perfeita e independente” (2003, p.16). Para mim, esta afirmação é consoante àquela dimensão dos cuidados ao redor de uma formação sempre em contínua consecução.

termos, a educação, não importa a sua forma ou tipo de consecução que empalma, sempre está por finalizar um tipo de sujeito.

Com efeito, não seria prematuro, então, poder afirmar que a educação compõe um dos campos essenciais da história ocidental, por conseguinte, da constituição e caracterização do que somos e como chegamos a isto, quer dizer, da formação geral de tipos de subjetividades por onde se passaram e ainda passam as relações entre sujeitos e verdades, sujeitos e finalidades, sujeitos e ações corretivas, sujeitos e implicações de jogos de forças. Ao lançar esta hipótese, entretanto, não ignoro as rupturas e descontinuidade presentes no fio do dispositivo de subjetividade. Em outros termos, a formação humana não extrapola as condições das experiências históricas e nem pode sobrepor-se a elas. Aliás, Michel Foucault teve o cuidado de indicar e deixar bem claro que suas análises das experiências de constituição de subjetividade no mundo Antigo não poderiam ser tomadas nem como “projeção de retrospectiva” (*Ibid.*, p.304) nem como “solução de troca de um problema” (1983, p.386)<sup>54</sup>. No limite, trazer as distintas questões envolvidas no campo da constituição de sujeitos, levando em conta as táticas presentes em sua formação, é lançar e ampliar a possibilidade de se problematizar de múltiplas maneiras este campo.

Não é à toa que, por exemplo, são claras as rupturas e descontinuidades operadas entre Antiguidade e as práticas pastorais instaladas a partir da Idade Média. Entretanto, o foco da formação humana não é perdido de vista, porém, retrabalhado com o intuito de se atingir uma outra finalidade. É preciso notar que a preocupação, na pastoral, para que “tudo seja controlado” (FOUCAULT, 1998b, p.166) a partir da condução do outro pelo outro, sempre colocado na posição de inferior-dependente, instaurará uma dinâmica de práticas, exercícios, domínios e regras, embora totalmente distinta da Antiguidade, porém, completamente presente no cotidiano da formação humana. Como tentei mostrar no capítulo anterior, este contexto, embora distante de nós, e segundo o próprio Foucault, foi

---

<sup>54</sup> Este cuidado é importante e gostaria de situar a questão. Na importante entrevista de 1983, intitulada *À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*, ao ser indagado se os Gregos poderiam oferecer uma outra escolha, mais plausível, para a questão da elaboração de uma nova moral atual, Foucault responderá, literalmente: “Não! Eu não procuro uma solução de troca; não se encontra solução de um problema na solução de outro problema situado em uma outra época por pessoas diferentes. O que faço não é uma história de *soluções* [...]” (1983, p.386). Para mim, é essencial ter isto em mente para saber que não encontramos soluções de nossas questões atuais nas soluções e indicações alhures. Tal como fez Foucault, é preciso tomar as questões históricas como “genealogia de *problemas*, de problemáticas” (*Ibid.*). Neste caso, nada mais justo do que enxergar na temática da formação humana o que se deu como problemático e ainda persiste como tal.

condição capital para a fundamentação de um conjunto de ações e práticas que, desde então, prepararam e dispuseram o indivíduo ocidental à perspectiva de dominância, dependência e cuidado em relação ao outro. Na pastoral, portanto, a formação passa a problematizar o outro como canal de força para a condução e formação de outros, o que está longe de ser invalidado ainda em nossa contemporaneidade.

Desde então, vê-se operar uma guinada no conjunto das forças destinadas à formação humana. Diferentemente da possibilidade de tomar a si mesmo como objeto de constituição, doravante, ou seja, com a pastoral, o indivíduo passou a ser dependente de uma condução externa a si próprio, sempre relacionada a um condutor-formador, cuja presença será efetivada em todos os campos da vida. O jogo de dependência constante na pastoral, a meu ver, é o revigoramento da perspectiva aristotélica que se tornou a chave fundamental das relações de poder presentes na educação ainda atualmente. Conforme Aristóteles (1978), no capítulo I do Livro I de *A Metafísica*, a possibilidade de ensinar é indício de saber. A ênfase encontrada na pastoral sobre a incapacidade de alguém saber tomar sobre si o rumo de sua vida, sempre dependente do *governo* de quem conduz, a tão conhecida relação ovelha-pastor, como já vimos, para mim, é a base fundamental, no Ocidente, de uma “relação pedagógica”, como sustenta Foucault, que se tornou “esta passagem que vai daquele que sabe mais àquele que sabe menos” (1984c, p.589).

Ora, nesse contexto o que se deve questionar é a intensidade das relações de forças presentes nesta passagem entre o que sabe mais e o que sabe menos, e os campos e margens de possibilidades de transformação e mutação implicadas aí. O educador é convidado a se colocar em outra posição a fim de indagar as relações sedimentadas, dominantes e que fazem circular preponderantemente apenas um tipo de perspectiva a deslindar o objeto a ser conhecido. Do contrário, a educação, enquanto prática e mediação para a formação humana, corre o risco de sempre rearranjar os mesmos tipos de forças, ou seja, a dimensão de todo saber-poder recairia sobre a mesma perspectiva. Desconfio que é nesta dinâmica viciosa que se chega à formação e reprodução saturada de modelos, categorias universais e, sobretudo, a uma certa expectativa de um tipo de sujeito que se queira formar. Sob este horizonte é que a educação não prescinde dos distintos aspectos de normalização e normatização atinentes às suas práticas. Tanto é que em *Verdade, poder e si*, entrevista com Foucault publicada apenas em 1988, ele chama a atenção para o caráter finalizador que

distintas práticas, dentre elas as educativas, tiveram na elaboração de certa concepção de homem:

Através dessas diferentes práticas – psicológicas, médicas, penitenciárias, educativas – uma certa idéia, um modelo de humanidade é que se formou; e essa idéia do homem tornou-se atualmente normativa, evidente, passando por universal (1988, p.782).

O que está em questão aqui é um tipo de problematização necessária às práticas educativas. O risco de se apoiar em uma fundamentação de modelo de forma incontestada, no caso um modelo educativo, é o de se cair nas regras de um jogo normativo, já que construir uma grade de inteligibilidade a partir de um saber já estabelecido é, concomitantemente, retroalimentar a concepção forjada daquilo que se tem, ao invés de se tentar pensar diferentemente daquilo que se pensa, como é a demanda foucaultiana. Uma vez normatizada, segundo Foucault (1977c), uma prática tende a funcionar como intervenção de poder político, no sentido de perpassar e entrecruzar a “trama de nosso cotidiano”, aliás, forjando e estabelecendo relações de dominações de certos indivíduos sobre outros, já que na ordem da perpetuação dos pontos de vistas, são necessários todos aqueles que são responsáveis por tornar o nosso cotidiano mais aceitável, familiar, natural e, além de tudo, desejável.

Este horizonte é de suma importância para se trabalhar uma curiosa postura, mesmo que sumária, tomada por Foucault para, embora não definir, situar o educador, notadamente ao que se encontra no âmbito da docência, numa função capital do prisma da tecnologia política ou da dimensão saber-poder, sub-repticiamente vinculada ao viés das relações políticas. Assim diz Foucault: “o professor governa” (1984d, p.751). Essencialmente, entendo que esta afirmativa situa o professor justamente na esfera do uso, aplicação e mutação de forças tal qual tentei situar no capítulo anterior, ou seja, os domínios da educação enquanto ferramenta que passa pelas mãos de um professor, de um modo bem simples, estão distribuídos e arranjados em “relações de governo”, isto é, “de condução que podem se estabelecer entre os homens” (*Ibid.*, p.751).

Para além da lógica explícita envolvendo quem é capaz de conduzir e quem deve ser conduzido, duas conseqüências de longo alcance e imediatas depreendem-se desta dinâmica em que o professor governa. A primeira, assinala para o fato da irrevogável existência de

uma relação de poder, especificamente operando no modo de ação existente sempre de *uns* sobre outros, o que pode muito bem evidenciar o que é governar. São esclarecedores os termos de Foucault:

O poder é essencialmente relações, isto é, o que faz que os indivíduos, os seres humanos estejam em relação uns com os outros, não simplesmente sob a forma da comunicação de um sentido, não apenas sob a forma do desejo, mas igualmente sob certa forma que lhes permite agir uns sobre os outros e, se se preferir, dando um sentido muito amplo a esta palavra, de “governar” uns os outros (*Ibid.*, p.751).

Sob esta chave, então, o professor governa porque necessariamente age sobre a vida de outros. Parece-me que esta tarefa é incontornável. Contudo, do ponto de vista da constituição de subjetividade, o que deve ser levado em conta é a partida da ação e sua chegada. Isto significa pensar que podem ser forjados tipos de governos, ou melhor, ações educativas, que saibam distender os campos das relações humanas para além das ações já preestabelecidas. Neste viés, a educação bem que pode assumir um caráter criativo, dinâmico e de abertura das fronteiras dominantes por levar em conta a predominância das relações – multiplicidade de sujeitos aí envolvidos – e não o determinismo de quem pode mais agir sobre o outro, ou seja, que tem o mérito reconhecido sob o acordo de um manto institucional, titular ou burocrático.

A segunda conseqüência de se pensar que o professor governa, vai ao encontro dos efeitos de realidade que esta função faz circular, preenche, produz, enfim, efeitos inevitáveis cuja mostra está em consonância com o tipo de racionalidade a ser operada. Ora, quando Foucault afirma que

o governo dos homens pelos homens – quer eles formem grupos modestos ou importantes, quer se trate do poder dos homens sobre as mulheres, dos adultos sobre as crianças, de uma classe sobre uma outra, ou de uma burocracia sobre uma população – supõe uma certa forma de racionalidade, e não uma violência instrumental (1981a, p.161),

põe à mostra a astúcia pela qual passa a ação de governar alguém. A racionalidade aqui é estritamente política, pois “se correlaciona com outras formas de racionalidade” (FOUCAULT, 1988a, 827), quer dizer, é devedora de “processos econômicos, sociais, culturais, técnicos” (*Ibid.*, p.827), todos eles presentes no campo da educação. Mas o ponto pode ser melhor explicitado assim:

A característica principal de nossa racionalidade política se relaciona, a meu ver, a este fato: essa integração dos indivíduos em uma comunidade ou em uma totalidade resulta de uma correlação permanente entre uma individualização sempre mais compelida e a consolidação dessa totalidade (*Ibid.*, p.827).

Com efeito, não é difícil notar o quanto a dinâmica individualidade-totalidade-individualidade faz-se presente no contexto da formação incidente na escola. E aqui, entendendo escola de modo amplo, como parte essencial da estrutura de racionalidade política que se correlaciona e é co-extensiva “à raiz de um grande número de postulados, evidências de todos os tipos, instituições e idéias que tomamos por adquiridas” e que, além disto, funciona muito bem como uma das “instituições e estratégias” (*Ibid.*, p.827) mais importante desta racionalidade. De um lado, porque a escola reproduz o efeito de totalização na vida dos que se inserem, direta ou indiretamente, em seu contexto: professores, alunos, servidores, pais, enfim, são abstraídos e generalizados nas estratégias políticas populacionais. Mas de outro lado, ela individualiza – destacando da totalidade, justamente para reforçar a totalidade – ao materializar, pelo rigor e aplicação dos dispositivos normativos, o bom ou mau professor, o aluno enviesado à norma e o normalizado por completo, o servidor padrão e o péssimo servidor, o pai ausente, o que questiona demais, apenas exemplos. Como diria Foucault, sintomatologia dos “problemas do comportamento individual no interior da população” (FOUCAULT, 1988a, 827). De qualquer modo, o professor governa pois está inserido no coração de uma estrutura de racionalidade política cujas engrenagens peremptórias são o uso e aplicação de forças sob os domínios das técnicas e tecnologias de poder.

Entrementes, é de suma importância lembrar e situar que a conotação de governança atinente à função do professor, dentro do campo da racionalidade política, só faz sentido pela presença e ressonância de um espaço de poder analítico que, no caso, é fundamentalmente disciplinar. Não há governamentalidade sem o esteio dos dispositivos disciplinares. E aqui gostaria de apenas dizer algo neste sentido, já que a questão foi trabalhada exaustivamente no capítulo anterior. É imanente à escola os efeitos e produção da arte de distribuição disciplinar: “cada indivíduo no seu lugar; e em cada lugar, um indivíduo” (FOUCAULT, 1987, p.131), cumprindo as regras “das localizações funcionais” por onde a disciplina “individualiza os corpos por uma localização que não os implanta, mas os distribui e os faz circular numa rede de relações” (*Ibid.*, p.133). O gerador desta

circulação, a meu ver, é justamente a engrenagem da condução educativa. O educador, no caso, vê-se situado na organização de um espaço analítico de poder, pois ele, irrevogavelmente, é parte essencial nos procedimentos de distribuição das táticas e estratégias disciplinares que são feitas para “conhecer, dominar e utilizar” (*Ibid.*, p.131) os espaços, as regras, a funcionalidade temporal, a eficiência dos gestos, os rituais instalados e a perpetração de outros presentes na escola, enfim, a condução minuciosa da vida acadêmica, em seu controle, vigilância e possíveis punições. A disciplina enquanto “relação de sujeição estrita”, como argumenta Foucault, (*Ibid.*, p.127) é a marca mais indelével do governo do professor.

Neste caso, trata-se de um diagnóstico situado na estrutura da racionalidade política. Se, de fato, “em qualquer sociedade, o corpo está preso no interior de poderes muito apertados, que lhe impõem limitações, proibições ou obrigações” (*Ibid.*, p.126), sob a demanda da racionalidade política, a escola é um dos modos de investimento político sobre o corpo, sua constituição e, por que não dizer, das possíveis subjetividades que serão extraídas das relações de poder ali presentes. Por conseguinte, a disciplinaridade torna-se o ponto mais alto e cumulativo da relação de condução presente no campo da educação e vigorado pela ação-função do educador enquanto governo.

Todas as questões levantadas até aqui, enfim, dos Gregos à dimensão do professor que governa, dentro do que estou assinalando, tem um único objetivo. A meu ver, é possível ver nestas pistas o que gostaria de denominar de ancoragem dos processos formativos contemporâneos. Já ficou demonstrado acima, por intermédio de Foucault, que a prática educativa, dentre outras, é marcante neste sentido. Nisto, creio que prepondera na atualidade das experiências educativas um tipo de estrutura repetitiva, circular, mais ou menos hegemônica, responsável por uma certa “ordem de mundo”, como diria Guattari, que não pode “ser tocada sem que se comprometa a própria idéia de vida social organizada” (2005, p.51). Em outros termos, penso que permanecem estas pistas genealógicas, generalizadamente numa perspectiva rígida, a indicar os caminhos por onde ainda passam e persistem, em maior ou menor grau, as estratégias e táticas voltadas para a formação humana, conseqüentemente, para a constituição e formação de subjetividades.

No que estou sustento, isto representa afirmar que ainda prepondera na educação, ou seja, concretamente na prática e dinâmica de quem conduz alguém para formação – relação

educador-educando-educador – a dimensão de *déficit pedagógico*. Parece-me que se assentou no Ocidente, os princípios da prática voltada para a formação-correção, tal qual herdamos dos Gregos, mas com a ressalva de que o preponderante foi a presença do *mestre* representando a figura do competente para avaliar os domínios a serem julgados mais apropriados e conveniente para a formação de outrem. Mas não é só, a dimensão da formação, neste caso, passou a supor a incompletude total do sujeito a ser formado. O *déficit pedagógico*, assim, além de formar e corrigir, recai sobre a esfera da formação que nunca termina: a formação continuada, tal qual vê-se anunciada, é apenas um sintoma desta herança ocidental.

Note-se, sob esta argumentação, que as propriedades de produção autônomas de subjetividade perderão cada vez mais espaço em detrimento de uma condução que se acentua, ainda mais, com as modificações e saturações que a pastoral cristã efetivou. Poderia dizer que a constituição de sujeitos relacionados com este tipo de formação, doravante, subsume-se totalmente às engrenagens de condução ativa sobre os conduzidos passivamente. A correlação com o professor como governo, daí, não fica difícil de ser entendida. Então, nada mais normal e natural enxergar no educador a figura do ordenante, do que sabe o que deve ser feito, o postulante das condições mais favoráveis e corretas para se formar alguém, aquele que sabe o que ninguém sabe, como é na engrenagem da racionalidade política, enfim, o bom condutor das vidas que não podem ser perdidas. Mas, é claro, nada disto seria possível sem os dispositivos disciplinares, como já se sabe.

Eis aí apenas uma série possível de problematização de uma proto-genealogia das condições pelas quais se firmou a (pre)ocupação com a formação humana. Certos caminhos por onde se chega a algumas finalizações, consecuições de experiências realizadas ou a serem realizadas tendo em vista a finalização subjetiva dos indivíduos e grupos humanos. Ora, mas estas problematizações são capazes de permitir outras. Pois se, de um jeito ou de outro, o ser humano por ser incompleto e sempre inacabado, por ter de se constituir em formação, não pode se desvincular das formas e maneiras a ele implicadas para tanto, no mínimo, o educador, figura de grande importância aí, deve indagar a si próprio se é possível tomar a sua função numa dimensão capaz não apenas de afrontar toda esta ancoragem, como também rebaixar seus gestos, atos, táticas e estratégias de condução vinculadas à temática da formação. Em síntese, tomar o empreendimento foucaultiano por inspiração e

instrumento é trabalhar nas margens plausíveis para “mostrar às pessoas que um grande número de coisas que fazem parte de sua paisagem familiar – que elas consideram como universais – são produzidas por certas mudanças históricas bem precisas” (FOUCAULT, 1988, p.779). E que é possível, no mesmo sentido, colocar-se “contra a idéia de necessidade universal na existência humana”, sublinhando, para tanto, “o caráter arbitrário das instituições” para, enfim, mostrar “de qual espaço de liberdade ainda dispomos, quais são as mudanças que ainda podem se efetuar (*Ibid.*, p.779).

Parece-me, então, que, desde longe, o cuidado e o interesse com a formação humana, no Ocidente, nos destinou – todos que fomos (e ainda somos) formados e formamos – a um tipo de homopedagogismo por onde preponderou o *déficit pedagógico*, a condução finalizante, o governo fundamentado numa racionalidade e a dimensão analítica do poder. Sob a quietude das transformações e mesmo nos saltos da descontinuidade, o sujeito não conseguiu completamente se desvencilhar das relações de forças a agir sobre si. Tentar reproblematicar esta destinação é indagar a ordem estabelecida da verdade assentada em tudo isto. É questionar por que tudo tem de ser assim. É suspeitar do caráter arbitrário das práticas que modelam. É tentar interverter a lógica da naturalidade das coisas. Numa idéia, é buscar o espaço de liberdade que ainda dispomos, como cogitou Foucault, para buscar mudanças que possam incitar novas perspectivas. É ter a consciência, nos termos de Nietzsche, que “a cada conhecimento tropeçamos em palavras eternizadas, duras como pedras, e é mais fácil quebrarmos uma perna do que a palavra” (2004, p.43).

É justamente por esta idéia de “quebra” que eu gostaria de pensar a perspectiva da função-educador. Sendo mais claro, problematizar outros tipos de forças que possam instilar – no sentido do que é introduzido gota a gota – uma diferente forma de se pensar, por conceito, certos agenciamento em torno da função-educador. A criação de uma nova disposição diante das condições de experiências de formação que ainda persistem em sujeitar. De minha parte, penso ser esta empreitada uma linha de força a mais para se tentar quebrar o que é tido como permanente, deseternizar as maneiras como as coisas se dão a conhecer e podem ser conhecidas, tentar também reposicionar o sujeito em relação a si mesmo e aos outros – seu destino *malhado* nas tramas do saber-poder-verdade – , já que “não há poder sem recusa ou revolta potencial” (FOUCAULT, 1981a, p.160). Numa idéia final, pensar a função-educador como elo de intervenção entre a redundância, serialidade e

continuïsmos pedagógicos; ou como martelo a quebrar as “duras pedras” – às vezes de base, às vezes do fundamento, do altar, do totem – enfim, um instrumento de libertação de domínios responsáveis por uma *formação* em série de subjetividades<sup>55</sup>.

\*\*\*

## **3.2 A função-educador: um ensaio aberto nos domínios de formação de subjetividades**

### **3.2.1 A função-autor como intercessor da função-educador**

Antes mesmo de deslindar as implicações envolvidas na constituição conceitual-instrumental da função-educador e problematizar o campo de sua extração, gostaria de verticalizar a necessidade de se concebê-la no seu caráter de ensaio aberto. Relacioná-la com os domínios de formação de subjetividades, dos quais a educação é apenas um deles, embora com presença quase totalizadora no corpo social. Penso ser esta questão a condição de força motriz ao conceito que tentarei propor, por três razões.

A primeira refere-se a uma postura beligerante de permanente transitoriedade. Quer dizer, o caráter de abertura visa certa experiência com a liberdade que, direcionada a um domínio qualquer, não possui permanência em seu vigor, ação e efetivação. Não se pode esquecer que os campos de forças, por serem co-extensivos às relações de poder, são propensos a minar, por estratégias e táticas distintas, qualquer manifestação de desequilíbrio de uma força já instaurada, homogeneizada e equilibrada. Por exemplo, quando uma norma é afrontada e transgredida, ocorre um movimento nas suas estruturas de bases, ou seja, nos canais de seus dispositivos, para, imediatamente, reposicionar a transgressão dentro de um quadro a ser normatizado e normalizado, mais uma vez. Nenhum caráter libertador consiste numa repaginação por completo. Outro exemplo: resistir “a todos os empreendimentos de nivelção de subjetividade”, por singularização, como menciona Guattari (2005, p.59), é saber também de sua transitoriedade. Porque “há sempre de algo

---

<sup>55</sup> Credito a Guattari algumas das idéias que utilizei no conjunto das orações do parágrafo. Elas estão presentes na seguinte argumentação: “O principal é livrar-se dessa espécie de redundância, de serialidade, de produção em série da subjetividade, de solicitação permanente a voltar ao mesmo ponto” (2005, p.63).

precário, de frágil nos processos de singularização. Eles estão sempre correndo o risco de serem recuperados, tanto por uma institucionalização, quanto por um devir-grupelho” (*Ibid.*, p.62). Tudo isto tem de ficar bem evidente para que não haja a tentação, tão presente atualmente na indústria cultural, de se cair em processos salvacionistas universais para as questões que rondam a condição humana.

Do ponto de vista do que envolve a formação humana pela educação, é interessante assumir as experiências de abertura dos domínios ali envolvidos, que perpassam a discussão das transformações curriculares, das modificações e adequações das políticas públicas voltadas para a educação, as condições de trabalho do educador e do trabalho pedagógico, a lista é vasta, como um ensaio aberto. O ensaio se coloca na ordem do acontecimento enquanto uma irrupção singular e incompleta na estabilidade dos jogos de forças. Ele também requer, como assume Foucault, “uma experiência modificadora de si no jogo de verdade” (1998a, p.13). De igual modo, segundo Foucault (1981), exigirá o exercício constante da crítica como rejeição das coisas e dos gestos que são tidos por demasiados fáceis. Neste eixo, assumir a posição estratégica de ensaio é tentar entender que temos sempre, nas palavras de Foucault, um “acontecimento de que podemos quando muito, pressentir a possibilidade, mas que no momento” – na carência de permanência, pois ele é e está sempre em virtude de um vir-a-ser – “não conhecemos ainda nem a forma nem a promessa” (1999, p.404). Portanto, é preciso ter em mente que o trabalho libertador a ser realizado nos domínios estabelecidos de formação de subjetividades é permanentemente incoativo, isto é, liga-se a um estado perene de recomeço.

O segundo cuidado envolvido nesta questão diz respeito aos feixes de relações de poder que não podem ignorar a dinâmica de contra-pretensão existente em uma ação de enfrentamento ou confronto. O que estou dizendo é o seguinte: entre o que se intenta fazer como modificação, transformação em um domínio qualquer e o encontro com o estabelecido envolverá outros sujeitos que, de uma forma ou de outra, participam na dinâmica da estratégia envolvida, quer seja rejeitando-a, filiando-se a ela, minando-a, descreditando-a, ramanejando-a, enfim, atuando com, contra, sobre e pela linha de força em questão. Já que para Foucault “em todas as relações humanas o poder está sempre presente”, sobretudo quando se trata de “alguém tentando dirigir a conduta do outro” (1984, p.720), é preciso contar com as transformações outrora não contempladas quando se

imaginou uma estratégia qualquer. Ora, no caso das relações pedagógicas, a multitude de feixes envolvidos é incontável. Querer bloquear os campos de relação de poder é tentar exercer uma dominação, ou seja, impedir qualquer tipo de reversibilidade de um movimento. A dinâmica de uma aula, mesmo que tenha sido preparada com grande esmero por um professor e, em seu planejamento, tudo está de “antemão previsto”, pode ser modificada por completo a partir de um acontecimento que ele nem imaginou e tem controle: uma indagação fora do conteúdo, uma atitude julgada inadequada por ele ou um outro par, uma carteira que quebra, um aluno que passa mal, uma interrupção burocrática, exemplos cotidianos e infames que, porém, assinalam que todo processo ou caráter de “liberação abre um campo para novas relações de poder” (*Ibid.*, p.710).

Sob este registro paira um convite para se repensar toda relação pedagógica que insiste na “reencarnação dos modelos dominantes” (GUATTARI, 2005, p.57). Nesta mesma direção, Potte-Bonneville traz uma contribuição importante. “A pedagogia”, diz ele, “envolve sempre uma dominação que se exerce em nome de uma verdade de que um dispõe e o outro não; uma tal relação seria incompatível com a suspeita de Foucault em relação aos dispositivos de saber/poder” (2006, p.137). No meu entender, o comentador está justamente trazendo à tona a dimensão em que a presença e perspectiva das relações humanas na educação, imanentemente circunscritas às relações de poder, para não se tornarem dominantes, têm de manter aberta a distância entre a prática pedagógica e a verdade que se pretende por ela. Em outros termos, o ensaio em suas experiências está diretamente ligado com as condições possíveis de manobras para o reposicionamento dos sujeitos envolvidos num feixe qualquer de relação de forças, onde cada “sujeito está por se fazer” (DELEUZE, 1986, p.113). É preciso levar em consideração o que já foi assinalado referente à racionalidade política envolvida nas práticas pedagógicas, pois “a luta por uma subjetividade moderna”, ainda nos termos de Deleuze,

passa por uma resistência às duas formas atuais de sujeitamento: uma que consiste em nos individualizar acompanhada das exigências do poder, e outra que consiste em ligar cada indivíduo a uma identidade sabida e conhecida, de uma vez por todas bem determinada (*Ibid.*, p.113).

Resistir, no caso, evoca a insistente dissolução dos campos de verdades unívocas presentes ao redor de toda classificação, hierarquização, categorização, normalização,

perpassando as “orientações que modelam [...] forjando uma homogeneidade, uma regularidade comum, do aprendizado mais banal ao mais científico ou técnico da escrita escolar” (VIGARELLO, 1992, p.197). Então, em todo este processo de liberação, é preciso atentar para a terceira razão cautelosa: a incorporalidade do poder. A tudo que “orienta sem tocar, constrange sem prender” (*Ibid.*, p.200), pois está em todo lugar e em todas as relações por estratégias e táticas já aceitas, costumeiras, cotidianas, animando as instâncias de docilidade, aceitação, desdobrando os procedimentos de submissão interiorizados e agenciados.

Há uma passagem bem fecunda e muito conhecida de Michel Foucault que pode, muito bem, sintetizar alguns aspectos da incorporalidade do poder referente à temática da educação, sobretudo, quando se pensa em sistema de ensino, tendência reinante presente no cenário da história da educação brasileira recente. A passagem, extraída de *A ordem do discurso*, assim diz:

O que é afinal um sistema de ensino senão uma ritualização da palavra; senão uma qualificação e uma fixação dos papéis para os sujeitos que falam; senão a constituição de um grupo doutrinário ao menos difuso; senão uma distribuição e uma apropriação do discurso com seus poderes e seus saberes? (2004a, p.44).

Chamo a atenção para o efeito de união, melhor ainda, de encontro de cálculos e disposições de domínios que a repetição da conjunção *senão* está indicando. Ela representa muito bem certo conjunto da lógica incorporal presente no sistema de ensino que, por si só e de uma só vez, não é concebido. Entretanto, ele está referenciado pelo rearranjo de certas estratégias combinadas com o intuito de dar à palavra o seu devido cerimonial, circunscrevê-la aos formalismos e rituais necessários para encontrar o sentido de uma materialidade reconhecida. A ritualização da palavra representa o jogo entre o certo e o errado, o nominável e o inominável, as classificações presentes no jogo da promoção ou retenção: A, B, C, D, E. Por ela, os papéis dos sujeitos são também fixados: “relação de sujeição estrita” (FOUCAULT, 1987, p.127). Não é qualquer um que pode falar qualquer coisa em qualquer lugar. Nem sempre o que se fala é reconhecido como fala – “cada ato de designação divide o mundo em dois: entidades que correspondem ao nome, e o resto que não” (BAUMAN, 1996 apud SKLIAR, 2003, p.54). O que fazer com o *resto*? Com os que falham em se sujeitar, em fixar-se, que se colocam na radicalidade (ou criam-na)

assimétrica dos conjuntos difusos de conhecimento, no lugar vazio onde as respostas não existem para as suas perguntas? Sobre eles haverá sempre a dinâmica normativa, a restrição englobante e conjuntiva das doutrinas que os capturarão a fim de ressignificar as suas identidades perdidas: alguém tem sempre de existir a partir de um lugar. Para tanto é que se armam estes discursos sem-fim com seus poderes e saberes. Nada mais lógico, daí, a correlação política, mais uma vez a racionalidade, com a educação. “Todo sistema de educação”, e Foucault aqui adota a premissa universal, “é uma maneira política de manter ou modificar a apropriação dos discursos, com os saberes e os poderes que eles trazem” (2004a, p.44).

Que fique claro, então. O ensaio de experiências de abertura a ser operado nos domínios da educação – o sistema de educação é um aspecto, a prática educacional outro, as relações pedagógicas outra ainda – nunca é simples, simplificado, único, com algum tipo de garantia. Trata-se de uma tarefa infundável, *labeur infini*, na expressão de Foucault, pois o que se tem é uma incorporalidade em movimento contínuo. Jogo dinâmico envolvendo todo tipo de ritualização, qualificação e fixação, feixes discursivos, poderes-saberes estranhos. O esforço de caráter libertário a estar presente na função-educador não pode ignorar, portanto, estas três cautelas: a tarefa sempre estará no âmbito de uma relação beligerante; tomada por relações de múltiplas possibilidades – miríades de sujeitos com subjetividades incessantes estão em jogo – logo, respeitá-las já é passo inicial para interverter ordens dominantes; a conjuntura da efetivação do poder se posiciona no âmbito da incorporalidade, pois agrega vertentes distintas e variadas de operações.

Sob estas condições, doravante, é possível trabalhar a função-educador em seu registro conceitual e instrumental. Foucault, propriamente, não concebe em seus escritos condições de tratamento objetivo acerca da questão. Contudo, penso ser possível tomar como inspiração de multiplicação de devires uma outra noção, a de função-autor, como aquilo que Deleuze (2006) excepcionalmente designou de “intercessor”. “Podem ser pessoas – para um filósofo, artista ou cientistas; para um cientista, filósofo ou artistas – mas também coisas, plantas, até animais” (2006, p.156). Menos como algo que faz uma mediação, o intercessor é uma potência de algo que vai ser produzido a partir de algo. Esta produção, todavia, leva em conta que “não existe verdade que não ‘falseie’ idéias preestabelecidas” (DELEUZE, 2006, p.157). Quer dizer, o intercessor relaciona-se com a

produção de outra verdade que passa por uma “série de operações que consistem em trabalhar uma matéria” (*Ibid.*, p.157), ou seja, o que já se tem em mãos. Daí a idéia de que o intercessor é uma potência do falso que irá produzir o verdadeiro. Por intermédio de um intercessor, a partir então de uma matéria, a função-autor, é possível produzir uma série de politonalidades que servirão como ferramenta criativa de reproblemática dos espaços por onde se pensa o educador em sua(s) função(ões).

Esta postura, a meu ver, é capaz de instalar a experiência do pensamento numa zona de variação contínua, desde que se esclareça que “um conceito não é um universal, mas um conjunto de singularidades em que cada uma se prolonga até a vizinhança de uma outra”, e mais, é “um composto, um consolidado de linhas, de curvas” (DELEUZE, 2006, p.183 e 184)<sup>56</sup>. Portanto, a noção de função-autor, tomada como intercessor, será o gerador criativo para a função-educador a partir de certas vizinhanças. Gerador, talvez, das condições para a apropriação de um novo instrumento de pensamento: “uma nova relha de arado para rasgar o solo”, numa imagem nietzschiana (NIETZSCHE, 2004, p.113).

Antes de tudo, todavia, seria sensato avaliar o que eu designaria de a analítica da função. Isto é de suma relevância, pois situa a idéia de função em seu domínio. Se tomada pela definição de algo que possui ação própria ou natural relativa ao que lhe é próprio, a função de um órgão, aparelho, máquina, cargo, por exemplo, salta aos olhos o efeito imanente que o que se efetiva possui em relação à posição ocupada. Mas isto não é tão próprio, embora correto, para a questão da função-autor. De saída, um problema se impõe. Esta noção, situada em um conhecido texto de Michel Foucault de 1969, denominado *O que é um autor*, apresenta-se originalmente grafada de dois modos. Ora Foucault menciona função autor (*fonction auteur*) **sem hífen**, ora a menciona como função-autor (*fonction-auteur*) **com hífen**. A tradução portuguesa, no Brasil, optou por padronizar ao longo do texto a designação sem hífen – função autor – não permitindo, ao leitor, problematizar uma distinção, embora tênue, contudo, de suma importância para a analítica da função. Pois em jogo, estará um tipo de posição que um sujeito ocupa e pode ocupar sob certas situações e

---

<sup>56</sup> O fato de utilizar o pensamento de Deleuze aqui justifica-se porque foi ele que pensou e problematizou, a consistência e relevância do conceito como criação e intervenção na realidade humana a partir do momento em que o conceito toca algo necessário de ser pensado, reposicionada, transformado, enfim, como desenvolveu, juntamente com Guattari (1997), em *O que é a filosofia* e em várias entrevistas (2006, p.169-193). Ademais, a idéia de intercessor não está longe, para mim, do que Foucault designava de instrumentalização do pensamento (Vide nota 11 deste trabalho).

estratégias, algo tão primordial que faz parte do cerne da problemática do texto e que altera totalmente a posição do sujeito.

Pois bem. Ao redor da idéia de função-autor, Foucault elabora uma crítica radical à noção resguardada sobre o princípio de identidade autor/obra. O seu objetivo é romper com um paradigma cuja tendência, no Ocidente, é identificar um autor com uma unidade discursiva advinda de sua produção. Pois para Foucault, essa noção de autor “constitui o momento forte da individualização na história das idéias, dos conhecimentos, das literaturas, como na história da filosofia, e das ciências” (1969, p.792). Mas a questão é justamente a improvável figura da constante individualidade no autor. Ele está cercado de espaços erodidos da própria rarefação da linguagem, condição preponderante para a expressão do pensamento. Assim, o indivíduo não é preenchido por sua obra, e vice-versa. Ao contrário, ela é a erosão que não lhe pertence, dissolvendo a sua própria identidade – sua identidade como autor não é apenas o seu nome – pois na escrita não se encontra mais a “fixação de um sujeito em uma linguagem; em questão está a abertura de um espaço onde o sujeito que escreve não cessa de desaparecer” (*Ibid.*, p.793).

O fundo que perpassa estas questões, levando em consideração o conjunto de meu interesse neste trabalho, é a crítica ao sujeito constituído. Ora, pensar desta maneira é tentar entender a distância existente, e mesmo as diferenças implicadas aí, entre o indivíduo nomeado – a sua identidade – e a ligação de seu nome na função-autor. Foucault deixa claro que “a ligação do nome próprio com o indivíduo nomeado e a ligação do nome do autor com o que ele nomeia não são isomorfas e não funcionam da mesma maneira” (*Ibid.*, p.796). Quer dizer, um autor sempre será um indivíduo cercado pelas suas idiossincrasias, por uma vida privada onde todo tipo de variante comportamental está em jogo, por um cenário peculiar a si próprio. Contudo, seu nome não é expressão desta individualidade imanente ao que ele “é”. Trata-se de uma heterotopia situada entre o que a posição individual e a posição autoral podem emergir. Neste caso, seu nome “funciona para caracterizar um certo **modo de ser** dos discursos” (*Ibid.*, p.798. Grifos meus). Indo mais além, seu nome “exerce um papel com relação a certos discursos: assegura uma função classificatória; tal nome permite reagrupar certo número de textos, limitá-los, deles excluir alguns, opô-los a outros” (FOUCAULT, 1969, p. 798). Então, é relacionado a um modo de ser dos discursos que o nome do autor vigora:

O fato, para um discurso, de ter um nome de autor, o fato que se possa dizer “isso foi escrito por tal pessoa”, ou “tal pessoa é o autor”, indica que o discurso não é uma palavra cotidiana, indiferente, uma palavra que se perde, que flutua e passa, uma palavra imediatamente consumível, mas que se trata de uma palavra que deve ser recebida sob certo modo e que deve, em cada cultura dada, receber um certo *status* (*Ibid.*).

É neste contexto que Foucault situará a função autor. Ela está para a posição do nome do autor em função das discursividades que circulam a partir de seu nome, que não é mais uma identidade qualquer. O nome “manifesta o acontecimento de um certo conjunto de discurso, e se refere ao estado desses discursos no interior de uma sociedade e no interior de uma cultura” (FOUCAULT, 1969, p.798). Neste registro, penso que Foucault indica o peso da circulação do discurso advindo estritamente de uma função. Função como modo de ser, modo de existência atinentes àquilo que provém algo. A função autor, deste modo, pende para as maneiras de circulação da própria função. Mas quando há o efeito de composição, a simples mudança de operação causada pelo *hifen*, a função passa a estar agregada, função sináptica, aos atos de criação de discursividade. Enquanto a função autor expressa o acento ao discurso que circula, a função-autor expressa a transposição para a criação do discurso: o autor é imanente à função. A função-autor designa a força do ato criador como “fundadores de discursividades” (*Ibid.*, p.804).

A minha hipótese é a de que a função-autor expressa uma posição diferente do sujeito nela envolvido, basicamente por três motivos. O primeiro, é que a função-autor liga-se a um tipo específico de objeto de apropriação. Quer dizer, a discursividade criada pela função-autor sempre é passível de um julgamento pelo fato de instaurar algo novo, uma certa descontinuidade no pensamento, nos modelos mentais padronizados e reproduzidos, um tipo de “possibilidade de transgressão” (*Ibid.*, p.799). Mas como indica Foucault (1969), quando foi possível, a partir do início do século XIX, situar o autor dentro de uma relação de seus direitos, ou seja, dos direitos sobre a sua produção, a função-autor respaldou-se em um importante mecanismo para poder praticar “sistematicamente a transgressão”, garantindo, assim o próprio benefício da ação da escrita. Portanto, é própria à criação da função-autor uma posicionar-se dentro da força transgressiva – uma operação de descontinuidade – que compromete a ordem dos velhos horizontes.

O segundo vetor a operar no posicionamento da função-autor seria a intensificação da multiplicidade de possibilidades de sua alocação. Ao afirmar que “a função-autor não se

exerce de um modo universal e constante sobre os discursos” (FOUCAULT, 1969, p. 799), Foucault assinala para a indelével relação com o modo de ser e circulação das discursividades. Em outros termos, reexamina o privilégio do papel do sujeito, pois há de se levar em consideração as variantes que cada época, cultura – já no interior de outros discursos – põem em emersão e destaque. Por isto mesmo, entra em relação a atribuição da função-autor. Nela, a função-autor “não se forma espontaneamente como a atribuição de um discurso a um indivíduo”. Como enfatiza Foucault, trata-se de uma “operação complexa” (1969, p.800). Com efeito, esta complexidade vem da constatação na função-autor que “os discursos comportam uma pluralidade de ego” (*Ibid.*, p.803). Pode-se ver isto no próprio exemplo mencionado no texto *O que é um autor?*:

O ego que fala no prefácio de um tratado de matemática – e que indica suas circunstâncias de composição – não é idêntico nem em sua posição nem em seu funcionamento àquele que fala no curso de uma demonstração e que aparece sob a forma de um “Eu concluo” ou “Eu suponho” (*Ibid.*, p.800).

Ora, como em sua função o autor não é assegurado apenas por uma posição é preciso, então, notar, em terceiro lugar, que o seu posicionamento é sempre mutável, apenas adstrito a uma função possível, sempre dentre outras. Toda possibilidade de ação é devedora de um jogo de forças cujas estratégias e táticas contemplam não mais um papel originário cristalino, mas uma “função variável e complexa de discurso” (*Ibid.*, p.811). Cabe lembrar, sob este horizonte, que Foucault irá muito bem pontuar que “a função-autor é, sem dúvida, senão uma das especificações possíveis da função sujeito” (*Ibid.*, p.811). Seria conveniente, portanto, enxergar nisto tudo a convergência da hipótese inicial: por intermédio da função-autor, Foucault retira do sujeito seu papel de fundamento originário e o coloca na dimensão de uma função variável e complexa.

Empalmando todo o contexto descrito acima, penso ser possível, então, entender resumidamente aonde chegamos, como Foucault permite:

A função-autor está ligada ao sistema jurídico e institucional que encerra, determina, articula o universo dos discursos; ela não se exerce uniformemente e do mesmo modo sobre todos os discursos, em todas as épocas e formas da civilização; ela não é definida pela atribuição espontânea de um discurso a seu produtor, mas por uma série de operação específicas e complexas; ela não remete pura e simplesmente a um indivíduo real, ela pode dar lugar simultaneamente a vários egos, a várias posições-sujeitos que classes diferentes de indivíduos podem vir a ocupar (1969, p.805).

É a referência às posições-sujeitos, ao que me parece, o aspecto mais intercessor da noção função-autor para se chegar à problemática da função-educador. A analítica da função, no limite, quer apenas diagnosticar, não se pode esquecer, uma das especificações possíveis do sujeito. Como comentou Rajchman, “a função-autor pertence a uma constelação mais vasta de práticas individualizantes; os desafios literários a ela dirigidos pertencem a uma política mais ampla de subjetividade” (1987, p.35). Por conseguinte, ao redor da amplitude do conjunto possível de política(s) de subjetividade(s), suponho que encontramos a natureza e os limites por onde correm a constituição de nossas experiências a posicionar os sujeitos nelas envolvidos. Deste modo, a analítica da função-autor seria um exemplo cabal das possibilidades da função-sujeito no interior dos campos de saber, poder e constituição de subjetividades. É o que, a meu ver, Deleuze está mostrando quando afirma que em Foucault “o sujeito é uma variável [...] o sujeito é um lugar ou posição que varia muito conforme o tipo, conforme o umbral do enunciado, e o ‘autor’ não é senão uma das posições em certos casos” (1986, p.62).

O enfoque no tipo de variabilidade de posição do sujeito está totalmente de acordo com as considerações finais e os interesses de Foucault como pode ser visto no final de *O que é um autor?* A certa altura, respondendo a Goldmann, Foucault diz que se tivesse feito uma conferência sobre o sujeito, seria provável que teria

analisado do mesmo modo a função-sujeito, o que significa fazer a análise das condições nas quais é possível que um indivíduo preencha a função de sujeito. Necessitaria ainda precisar em qual campo o sujeito é sujeito, e de quê (do discurso, do desejo, do processo econômico, etc). Pois não há sujeito absoluto (FOUCAULT, 1969, p.818).

A partir desta consideração, o que está em jogo são as condições para enxergar que, tomando a função-autor como intercessor, é também possível problematizar quais são as condições em que um indivíduo venha preencher a função de educador. O que estaria envolvido no campo de relações de forças para ele tornar-se um tipo de sujeito e relacionado a quê, ou seja, buscar as suas posições. A mim me parece que *algumas* condições assinaladas ao redor da função-autor podem marcar, muito bem, esta conjuntura.

É preciso, imediatamente, contudo, dizer que a função-educador não se situa no mesmo registro inicial da função-autor pelo fato de que o educador não necessariamente cria e instaura uma discursividade. Claro, isto pode ocorrer, por exemplo, quando temos a

emersão de um novo conjunto discursivo capaz de rebalizar as unidades temáticas ao redor de um tema, como fez Paulo Freire com os processos de alfabetização. Mas o que estou tentando fazer é pensar a função-educador na perspectiva da analítica da função, já que, de uma maneira ou de outra, o sujeito que ocupa o lugar de quem forma e conduz alguém, acerca-se de determinadas condições para fazê-lo. Vale ainda ressaltar que a perspectiva que desejo assumir é a da possibilidade da variação do sujeito. Quer dizer, não perder de vista a função-educador como um posicionar-se do sujeito na esfera do caráter libertador das experiências de dominação e reprodução. Numa idéia, criar condições para se pensar em favor de uma posição de contra-hegemonia na função-educador.

\*\*\*

### **3.2.2 A função-educador e alguns possíveis operadores de experiências de modificação nos domínios de formação de subjetividades**

Levando em consideração o acima exposto, eu diria que a função-educador pode ser pensada como um tipo determinado de posição de um sujeito no interior de uma sociedade, relacionando-se direta e indiretamente com certos dispositivos, táticas e estratégias de poder-saber, fazendo circular um conjunto de verdades. Estas verdades podem tanto ser de caráter dominante-reprodutor, recepcionadas, instaladas e dissipadas em mecanismos políticos de uso e aplicação de forças quanto de abertura, ou seja, de confronto de forças e ampliação dos espaços de suas relações. Para tanto, a função presente na função-autor pode contar em sua analítica com três perspectivas coincidentes com a função presente na função-educador: a) relação de apropriação; b) atribuição, ligada ao posicionamento do sujeito; c) e de criação de descontinuidades.

Parece-me, como tentei demonstrar no primeiro item deste capítulo, que as condições ao redor da experiência de formação humana, no Ocidente, estendem-se desde um conjunto de práticas que vão se firmando, apesar de suas modificações e rupturas, no eixo de uma assimetria entre quem conduz e é conduzido. O paroxismo deste quadro geral se encontraria na armação das técnicas usadas para a construção de subjetividades regradas por domínios de disciplinarização, controle, produção de verdades, ações finalizadas por

uma racionalidade governamental. Enfim, o humano como matéria a ser formada tendo em vista o arranjo de certas forças históricas que dão continuidade à perspectiva do que somos. Então, quando Foucault nós faz indagar “o que somos nesse tempo que é o nosso?” (1988a, p.813), a meu ver, nos lança a um questionamento acerca do fluxo no qual estão as estruturas ou condições primordiais por onde se firmou a tendência marcante de condução na lógica da educação e na prática do educador.

É por isto que a noção função-educador pode ser resiliente, ou seja, ter a capacidade de recomeçar, reposicionar-se dentro da confluência das tendências<sup>57</sup>. Assim como por intermédio da função-autor a palavra não é uma palavra cotidiana, pois está referendada e circunscrita a condições singulares de produção de discursividade, na função-educador a palavra também não é cotidiana. Apesar de inserta no cotidiano, a palavra na função-educador é formativa. Quer dizer, ela significa o mundo, as representações não apenas cognitivas, mas as representações de forças que são materializadas no espaço de formação. Por seu meio, o educador também traz à tona modos de existência das coisas, uma circulação e funcionamento de certos discursos que podem ser reproduzidos infinitamente para manter a posição dos indivíduos restrita a algumas unidades condicionantes de suas subjetividades. Neste contexto, o *nome* do educador não é a associação exclusiva à sua individualidade. Na função-educador, o seu nome já indicia, como expressão, certas maneiras pelas quais a instância da formação humana encontrará acento. Indica o funcionamento dos mecanismos estratégicos adotados para a ação pedagógica. O nome, na função-educador, já permite ao educando se colocar em certa posição de formação subjetiva. Há certos *nomes* que deflagram medo, ansiedade, angústia, apreensão, calafrio, resistência, apatia, submissão, estranheza, enfim, um mundo de possibilidades em diferentes situ(*ações*).

Na função-educador o nome revigora o nominalismo, ou seja, as terminações de forças preponderantes representadas em um signo. Assim como Michel Foucault mostrou que “Humanidade é o nome respeitoso dado a essa economia e a seus cálculos” (1987, p.84), numa referência ao *além de* situado na expressão de um nome, ou seja, que a Humanidade é expressão que não esgota os cálculos de sua formação, os lucros, os

---

<sup>57</sup> Estou tomando a definição de resiliente em seu aspecto ordinário e não em nenhum âmbito conceitual. Resiliente: que se refere à resiliência: capacidade que alguns corpos apresentam de retornar à forma original após terem submetido a uma deformação elástica (HOUAISS, 2004, p. 2437).

interesses, os *budgets* envolvidos, o mesmo ocorre para o nome do educador. “Não existem nomes para as fronteiras do presente”, diria Skliar (2003, p.48). Assim, a função-educador pode ser incitada a produzir o que não existe ainda, trabalhar e atuar na fronteira de nossas condições. Tentar instaurar, ao contrário do que o nome pode pressupor, a contra-suposição. Nomes que deflagram segurança, confiança, prazer, desejo em querer ir além do que se sabe, utopia, questionamento construtivo. Nomes que renomeam, ressignificam, que, apesar de se encontrarem no interior de uma cultura, sociedade, prática, conjunto discursivo, dispositivos de saberes-poderes, buscam a exterioridade. Se o nome na função-educador reconduz a tipos de verdades, trabalhar sobre as formas em que elas podem se dar é inclinar-se para trabalhar na construção de uma nova subjetividade, posição do sujeito, naquilo que cada educador pode fazer.

Para isto, entretanto, imagino ser fundamental a relação de apropriação na função-educador. Parece-me que esta relação é uma esfera muito pouco explorada, apesar de trazer a lume a dificuldade do trânsito e a própria colocação do educador no sistema de possibilidades políticas no qual está envolvido. Eu ressaltaria que no caso da função-autor a relação de apropriação se correlaciona, para Foucault, com o reconhecimento de sua produção, ou seja, o direito à sua propriedade. Desde então, a função foi capaz de instaurar uma dinâmica de transgressão como liberdade de criação. O que estou tentando dizer é o seguinte: o educador é convidado a procurar e criar quais são as margens de reconhecimento tanto político quanto legal para fazer circular propostas, ações e práticas que não sejam necessariamente as esperadas. A meu ver, o próprio fato de a escola ser um “espaço de experiência de fechamento por onde os indivíduos passam” (DELEUZE, 2006, p. 216) – e mais do que passar o educador permanece por mais tempo – pode conduzir a respostas de ações condicionadas e condicionantes.

A instância de apropriação, inversamente, pode ser uma tentativa de reexame dos privilégios perpetuados pelos sujeitos que ocupam a função-educador. Não quero dizer que estou assumindo a postura de culpabilizar o educador em relação ao que se critica. Mas é ingenuidade esperar das estruturas políticas administradas, sob os jogos da tecnologia política, a intervenção de eficaz transformação. Aliás, as mudanças de políticas públicas na educação já partem de uma discursividade enviesada pelos interesses que estão a dominar numa certa causa. Trata-se mais de um convite para a realização de um movimento próprio.

Nesta esfera, tendo a defender a idéia de que a relação de apropriação na função-educador pende para a singularização do acontecimento. É no cotidiano de sua produção, no esteio de suas ações, nas estratégias voltadas para a formação, no espaço no qual ele exerce força maior – na classe, numa conversa informal, na discussão de procedimentos avaliadores de conhecimento, exemplos frágeis, mas palpáveis – que pode surgir o acontecimento transgressivo-criador. Pois nestes espaços, mesmo que menores, o educador ainda possui certa propriedade de reconhecimento. A apropriação, nestas circunstâncias, diz respeito à sua capacidade de movimento próprio. “Fazer seu movimento próprio”, apesar do mesmo e das forças que tendem a paralisar, é, como indica Deleuze, saber que “se ninguém começa, ninguém se mexe” (2006, p.156). A relação de apropriação na função-educador é uma tentativa de movimentação nas e para as margens dos saberes constituídos e dos poderes estabelecidos, tentando se chegar à forja de novos lugares perpassados com novos saberes e poderes.

Há, para tanto, uma condição imprescindível à função-educador para se chegar ao ponto indicado acima. Aliás, ela será um tipo de força motriz para a consecução de todo movimento criador. Como tentei mostrar, a criação na função-autor está voltada para a descontinuidade, ou seja, a instauração de uma discursividade afronta e revolve a ordem do entendimento dos objetos conhecidos ou é mesmo capaz de produzir o entendimento acerca de um objeto outrora não dado à visibilidade. Pois bem, penso que a função-educador pode se colocar com a mesma intensidade, não no mesmo registro da função-autor, porém, como um tipo ou meio de intensificar as rupturas nas redes e circuitos de saberes-poderes a fim de atuar na composição de novas áreas de subjetivação humana.

A descontinuidade, neste horizonte, viria da capacidade do educador compreender que no ato de formação prevalece também uma pluralidade de *egos*. Ou seja, o próprio conhecimento que ele tenta administrar está cercado de vozes heterogêneas que deveriam impedi-lo de se enxergar como “proprietário” do conhecimento. Claro que ele o singulariza. Mas ao se posicionar deste modo, ele poderia se abrir para uma variação maior de posições acerca do entendimento de um domínio, matéria, questão, pois tentaria se deslocar para além de uma mesma perspectiva reprodutora. Deste modo, educar seria colocar-se sob um umbral de uma relação de saber-poder onde o outro também é levado em consideração. Mas é também tentar multiplicar a quantidade de umbrais em acontecimentos possíveis. Em

suma: a pluralidade de *egos* pode representar a ordem do incalculável presente nas relações formativas.

Ora, se a identidade congela o gesto do pensamento, sob o ângulo da criação de descontinuidades, é possível empreender nos campos da educação toda sorte de *acontecimentalização (évènementialization)*<sup>58</sup>, que faz sentido ao empreendimento de uma insistente micro-criação. Isto pode ser verificado por intermédio das manobras que Foucault realiza para se livrar de uma “especificidade do saber”, e, com isso, “reinterrogar o conhecimento, suas condições e o estatuto do sujeito” (1969a, p.846). Sob este ângulo, a função-educador é provocada a colocar em causa as transformações exigentes cujos diferentes domínios de relações se estabelecem a partir do momento em que o próprio pensamento não pode deixar de ser pulsão intermitente a provocar cortes inevitáveis sob a circunscrição da experiência. Pensar e levar a pensar é ter determinada experiência: “estamos hoje na idade onde a experiência – e o pensamento se faz a não ser com ela – se desenvolve como uma riqueza singular e ao mesmo tempo numa unidade e dispersão que apagam as fronteiras das províncias outrora estabelecidas” (FOUCAULT, 1966, p.556).

A implicância de toda criação de descontinuidade, pela função-educador, dar-se-ia pelas possibilidades que o próprio pensamento concede, a partir do momento que é experiência de singularização e transformação voltada para a constituição de condições de variabilidade dos sujeitos. Permitir a produção de funções distintas daquelas que os sujeitos se encontram, vivem e experimentam o mundo, a ordem das coisas, constituem seus sonhos, enfim, como se voltam frente a frente para as velhas finitudes da existência – viver, trabalhar, conhecer. A função-educador torna-se instrumento na criação de outras conexões para as relações de si a si, de si ao(s) outro(s), de outro(s) ao(s) outro(s). Assim, ela concede margens para se instaurar dissipações à medida que rompe, dissolve, indaga a recepção de qualquer enunciado fincado na verdade normativa pelo próprio pensamento. Então, o pensamento passa a existir em outro registro: não possui identidade vinculada a nenhum lugar ou sujeito cujas ligações pudessem servir como fundo. O pensamento é algo que se exerce tal como é:

---

<sup>58</sup> Embora estranho, o termo que utilizo aqui é o mais fiel possível à expressão *évènementialization, évènementialiser*, referindo-se ao acontecimento (*évènement*), utilizado com fartura por Foucault, pelo menos desde 1978 com *Qu'est-ce que la critique* [What is critique] (1996a, p.393ss) e em *Table ronde du 20 mai 1978* (1994b, p.23-25, especialmente). O próprio Foucault, neste sentido, pede perdão “pelo horror da palavra”, no primeiro texto que cito. Faço destes termos a minha declaração.

mau, paradoxal, surgindo involuntariamente no ponto extremo das faculdades dispersadas; devendo se livrar incessantemente da apavorante bobagem (*stupéfiante bêtise*); submetido, constrangido, forçado pela violência dos problemas; sulcado, como que por clarões de idéias distintas (porque agudas) e obscuras (porque profundas). [Deste modo, ele] não é mais um olhar aberto sobre formas claras e bem fixadas em nossa identidade; ele é gesto, salto, dança, afastamento extremo, obscuridade tencionada (FOUCAULT, 1969b, p.769).

Se, de fato, há toda uma herança de contexto histórico acerca das condições pelas quais o ser humano foi conduzido por outrem para se formar, se entender, ver o mundo e pensar, por meio da função-educador estas questões podem se dar no âmbito da abertura de novas experiências. As experiências, então, estão sujeitas a uma prática de inversão nos valores de luminosidade ou visibilidade, pois não se dão somente em um plano de discursividade, planos de unidades e coerências lógicas, mas subjazem no esteio de práticas que, na superfície, talvez, não fariam sentido ao pensamento, mas que, visto de suas fissuras irregulares, revelam que o próprio pensamento é acontecimento experimentado sob as condições mais improváveis.

Em que pese estas questões, creio ser possível resumi-las da seguinte ordem. O educador, em sua individualidade, sempre está situado numa posição de sujeito. Entretanto, não despreza a inter-relação com a posição de outros sujeitos. Levando em conta a analítica de sua função – a função-educador – lhe é possível, enquanto sujeito, na posição que conduz, forma, governa, criar tensões nas linhas contínuas de forças que remetem às experiências de formação humana, sempre ligadas à formação de subjetividades, ao mesmo lugar. A função-educador se dispõe a tornar possível outras posições para os sujeitos envolvidos no empreendimento da formação, inclusive para si mesmo. Nela, são reexaminados os privilégios dos sujeitos e os elementos condicionantes envolvidos ali. Por meio da relação de apropriação, atribuição e de criação de descontinuidades, o educador faz operar funções de libertação de domínios, é preciso enfatizar, a partir de si mesmo. Assim, ele vai ao encontro da constatação de que é fundamental a conjuntura de possibilidades capazes de intermediar uma construção de si mesmo ativa, ou seja, remarcar que a função-educador está disposta num jogo de abertura onde a função-sujeito-educador e a função-sujeito-educando não cessam de ser construídas. E pode ser na promoção de novas formas de subjetividades, a partir das experiências de formação, no confronto de todo tipo de

individualidade que nos foi imposta durante muito tempo, que a função-educador é convidada a se colocar e operar. Ela sempre se deparará com os termos da ritualização da palavra, com os jogos de qualificação e fixação dos sujeitos, com a força normativa dos grupos doutrinários e das forças finalizadas em todo discurso e saber. A função, a meu ver, concernente ao educador é saber qual o destino que ele dará para tudo isto. Ou ainda, qual destino que ele dará para si mesmo em sua relação consigo e com os outros.

Tal possibilidade, entretanto, não emerge sem a busca e esforço ao redor daquela dimensão do ensaio enquanto experiência modificadora de si no jogo da verdade. O que se tem de levar em consideração é a realidade concreta a partir da qual uma tomada de posição é possível. O que quero dizer é o seguinte: há sempre uma condição de força estabelecida, uma norma circulando, um sistema estratégico de sujeição existente em qualquer instituição. No momento em que o sujeito se dispõe a não fazer um movimento reiterativo nesta realidade está se colocando, concomitantemente, no eixo de um fluxo de questionamento que já é a condição primeira para a constituição de outro movimento. Se a submissão é condição de existência, pois faz o sujeito igualar-se, encaixar-se, significar-se, ser por intermédio das normas e regras, ritualizações, dispositivos disciplinares, agenciamentos discursivos, enfim, sujeitar-se como condição para ser e ser qualificado, inversamente, a instância de indagação e enfrentamento das condições como são, pretendem fazer o movimento de libertação do sujeito em favor de outra subjetividade.

Ora, o sujeito na função-educador tem a oportunidade de se abrir a esta dinâmica, caso queira (re)tomar em ação uma função de caráter libertador das condições de sujeição atuais em qualquer contexto e em favor do enriquecimento de outras experiências subjetivantes. Jorge Dávila, citando Foucault no curso de 28 de março de 1984, lembra que “é pela inquietude de si que se passa a outro mundo” (2006, p.170). A inquietude é uma presença marcante no esteio de toda atitude composta na função-educador. Atitude que pode até ser inspirada naquele *êthos* da cultura Antiga, que consistia num “certo modo de ser do sujeito e certa maneira de fazer [...] como forma concreta da liberdade” (FOUCAULT, 1984, p.714). Há uma estreita ligação da instauração de uma cultura de atitude inquietante com a mutabilidade de posições que o sujeito pode ocupar e fazer circular na função-educador. A engrenagem ativa desta composição, a meu ver, pode ser acionada levando em conta três problematizações: a) a posição de mestria, inspirada na

articulação de algumas idéias de Potte-Bonneville (2006); b) o educador como intelectual específico; c) o educador na posição de educador infame.

A posição de mestria emerge um aspecto crítico dentro da função-educador. Segundo a interpretação de Potte-Bonneville (2006), a posição de mestria é sempre conflitante e incômoda, pois além de se relacionar com a exigência da verdade, ou seja, com o que se ensina e como isto se dá, coloca em questão a ligação do mestre com seus discípulos, ou em termos mais palatáveis, entre o educador e o educando, e vice-versa. O desafio, contudo, e apesar disto a problemática persiste, é tentar “desmistificar a referência ao sujeito que fala como mestre absoluto daquilo que diz, e combater a ilusão inversa, de um discurso racional inteiramente impessoal e submisso às suas próprias regras lógicas” (POTTE-BONNEVILLE, 2006, p.136).

Com esta afirmação, a meu ver, Potte-Bonneville assinala para um dilema fundamental presente na posição de mestria. De um lado, há sempre o mestre cuja posição é preponderante em um jogo de comunicação por onde são abertos e fechados os canais de comunicação. Por eles, uma realidade é sempre trazida à tona na medida em que outra é dissolvida, ignorada, posta à margem, esquecida. Entretanto, há a outra margem onde se encontra a posição do aluno, de quem está sendo formado. Seu lugar não é um vazio pacífico, dissolvido em apatia, sem a capacidade inicial de afrontamento ou interação. No canal de comunicação há o refluxo de outro sujeito que também se posiciona e, enquanto isto ocorre, a realidade circunscrita pela fala também se modifica. Pressupor o contrário é instaurar uma força de dominação em que a liberdade quanto a autonomia deixam de participar no conjunto das relações de forças voltadas para a formação, cuja finalidade é sempre um tipo de sujeito. O dilema da mestria, portanto, existe porque há a posição do sujeito-mestre e do sujeito-aluno na ordem do impensado, sob o fluxo de forças que se materializam em acontecimentos não invocados premeditadamente. Do ponto de vista do educando, “esperamos do mestre que ele proponha um discurso em que ele não seja o mestre solitário, que ele dispense um ensinamento em que a independência face à subjetividade autorize a apropriação por aquele que o receba” (*Ibid.*, p.141). Do ponto de vista do mestre, é cauteloso que ele, por engendrar as orientações de seu pensamento, saiba se colocar numa relação de liberdade levando em conta que “ensinar é fazer de modo a permitir ao outro emancipar-se da própria relação de ensino”, forjando uma “autonomia em

face do discurso do mestre pondo termo à relação pedagógica, relação que ela ao mesmo tempo marca e triunfa” (*Ibid.*, p.140). Em outros termos, a posição do mestre deve ser solidária às forças de relação com seus alunos, pois elas são capazes de transformar todo jogo pré-estabelecido nos domínios e intentos da formação.

Deste modo, há continuamente o desafio voltado para a construção de interações nas possibilidades de relações. Pois assim como há “a liberdade de que se arvora o mestre, ao decidir sozinho os labirintos pelos quais se perderá”, na mesma proporção, há, por vezes, o preço da “impossibilidade de autonomia dos alunos, suspensos em falas e em decisões cujo sentido eles não podem antecipar, e dos quais eles devem se contentar em recolher os efeitos” (POTTE-BONNEVILLE, 2006, p.141). Por conseguinte, a questão pretende colocar no tabuleiro das relações de forças tanto as possibilidades para um ensaio persistente no rearranjo das forças aplicadas e exercidas na sináptica mestre-aluno quanto a abertura de novos horizontes de experiências. Ao final, a questão é a oportunidade de se abrir para se pensar um ensino que reconcilie a liberdade do mestre e a do aluno. Para tanto, é aconselhável ter por suposição básica as *regras de transformações* que possam ser agenciadas e envolvidas em todo este processo, sem, contudo, abrir mão dos princípios de criatividade e dos vetores de autonomia a serem produzidos pela intermediação do próprio ensaio e das experiências em construção<sup>59</sup>.

Neste horizonte, suponho que o termo cuidado (*souci*) é importante para indicar e chamar a atenção para a posição na qual o mestre se situa quando em jogo está a formação de outrem, ou seja, o cuidar de uma certa finalização de subjetividade envolvida em todo processo de ensino-aprendizagem. Neste nível, o cuidado é “a atenção que convém ter para consigo mesmo” (FOUCAULT, 1998b, p.46) como também, por envolver “uma atitude, uma maneira de se comportar” – impregnando formas de viver – constitui-se numa “prática social, dando lugar a relações interindividuais” (*Ibid.*, p.50). Não é à toa que Foucault concebe, no contexto da cultura de si, a perspectiva com a qual “formar-se e cuidar-se são atividades solidárias” (*Ibid.*, p.60). Não longe disto, eu gostaria de dizer que formar e cuidar do outro também são atividades solidárias. A questão de fundo, a meu ver,

<sup>59</sup> As idéias finais deste parágrafo extraí de Potte-Bonneville no contexto em que ele discute *As virtudes do exercício* levando em consideração o ensaio e a experiência. Então, há um período em que o argumento é o seguinte: “Me parece que essa instância sobre o trabalho de ‘transformação’ e de ‘modificação’ permite responder à questão que coloquei: pensar um ensino que reconciliasse a liberdade do mestre e a do aluno supõe determinar as *regras de transformação*, simultaneamente princípios de criatividade no primeiro e vetores de autonomia no segundo” (2006, p.142).

são os *modos de ser* instalados e instaurados pela educação a partir de experiências libertárias – sempre no horizonte de um vir-a-ser – responsáveis por circular as posições dos sujeitos além de toda fixação de papel e expectativa que se têm. A responsabilidade do mestre numa função-educador se modula, então, para uma posição de arejamento dentro das estruturas de dominação rígidas que queiram predefinir as ações, posturas, comportamentos, verdades, finalizações de subjetividades, pois no âmbito do cuidado a tarefa é outra: “o mestre é aquele que cuida do cuidado que o sujeito tem de si mesmo e que encontra, no amor que tem pelo seu discípulo, a possibilidade de cuidar do cuidado que o discípulo tem de si próprio” (FOUCAULT, 2001a, p.58).

A bela expressão “aquele que cuida do cuidado”, ao que me parece, pode muito bem emergir e confluir uma série de técnicas, táticas e estratégias, enfim, mecanismos de circulação de novas experiências pelo fato de considerar que nenhum cuidado é meramente pontual, embora a sua aplicação o seja. Quer dizer, o cuidado é exigente e contínuo. Trata-se de lucidez, retomada de ação e postura para que as ações libertárias não se percam na estabilidade englobante que reina em toda e qualquer instituição social, como é em qualquer arquitetura educacional. O cuidado remete, tanto quem educa quanto quem é educado, para um extravasamento pedagógico.

Como já tentei argumentar, parece-me que as nossas práticas ao redor da formação humana herdaram da cultura Antiga a posição do déficit pedagógico, tendo o seu desdobramento, resguardadas as rupturas e mutações, nos domínios da condução pastoral e da governamentalidade das técnicas e tecnologias políticas. De qualquer modo, creio ser correto afirmar, por meio da argumentação de Foucault, que uma relação pedagógica ainda se inclina à “transmissão de uma verdade que tem por função dotar um sujeito qualquer de aptidões, capacidades, saberes, etc., que ele não possuía anteriormente e que deverá possuir no fim desta relação pedagógica” (2001a, p.389). É bem clara a dimensão de déficit aqui: a aquisição de algo que um sujeito não tem é pressuposta numa relação de doação-troca-passagem-transferência através de outro que tem. Note-se ainda que a engrenagem deste movimento só tem por efetivo o seu trabalho no instante em que se chega a uma finalização. Quer dizer, “no fim desta relação pedagógica” se estabelece uma relação com a verdade que foi apreendida no movimento. No fim desta relação também se chega a um tipo de sujeito.

Todavia, ao levar em consideração o canal da formação como “cuidar do cuidado”, subjacente à dinâmica ensinar-aprender, é possível enxergar outra situação de finalização subjetivante. O ser que se coloca na condição de ser formado por outrem ocupa uma posição de sujeição, pois é a transmissão de uma verdade o mérito da questão. Sob este cenário, ele passa a ser dotado por algo que não possuía. Tanto é que Foucault dimensiona a questão de modo bem amplo:

Na pedagogia o mestre [é mestre] enquanto ele detém a verdade, formula a verdade, e a formula como convém e conforme as regras que são intrínsecas ao discurso verdadeiro que ele transmite. A verdade e as obrigações de verdade estão do lado do mestre. Isto vale em toda pedagogia (*Ibid.*, p.390).

Mas é possível ao mestre operar um tipo de movimento distinto na aplicação da verdade. Sem pretender tão somente dotar um sujeito qualquer de uma série de aptidões previamente definidas, convergidas para uma verdade, o mestre pode ser um tipo de agente para modificar o modo de ser do sujeito na posição de aprendiz. Mas ao fazer isto, ele também modifica a sua posição de sujeito-mestre, pois ao ensinar aprende. Trata-se de um movimento em que o educador torna-se um intercessor para o educando. Este, por sua vez, um intercessor para o educador. Esta possibilidade de relação foi denominada por Foucault de psicagógica. Ele a esclarece:

podemos, creio, chamar “psicagógica” (*psychagogique*) a transmissão de uma verdade que não tem por função dotar um sujeito qualquer de aptidões, etc., mas que tem por função modificar o modo de ser do sujeito a quem nos endereçamos (2001a, p.389).

Para mim, o que chama a atenção no excerto é a mudança operada no estatuto da função. Para o sujeito em formação atingir a mudança no seu modo de ser ele necessita de acesso. A função-educador, neste contexto, deve ser o intercessor primeiro para o acesso a qualquer tipo de modificação a ser realizada no modo de ser do educando. O deslocamento estatutário, a meu ver, dissolve com as identidades estruturadas e estruturalizantes a partir dos dispositivos de saber-poder que solidificam as expectativas voltadas para um tipo determinado de formação, disciplinarizando-as. Ao contrário, no registro da possibilidade de operar uma modificação no modo de ser do sujeito em formação, leva-se em conta a infinidade de variações dissimétricas possíveis de serem emersas como acontecimento, e a amplitude maior das margens de liberdade para que o sujeito possa ter acesso às

modificações que ele queira finalizar sobre si. O modo de ser expressa apenas *um* modo possível como posição do sujeito em torno das constituições de forças implicadas em sua constituição. Está muito próximo ao que Foucault também denominou de modo de vida, cuja expressão mais singular é “dar lugar” a algo, eu diria, singularizar um acontecimento. Então, nesta chave, pode-se dizer que o modo de ser também “pode dar lugar a relações intensas que não pareçam em nada com as que são intitucionalizadas” (FOUCAULT, 1981b, p.165). Quanto mais se amplia as margens para a acontecimentalização de experiências no modo de ser presente na posição do sujeito em formação, mais as relações se tornam móveis. Em outros termos, mais elas podem se modificar, pois o *modo* sempre indica que as relações e experiências não são dadas definitivamente de uma vez por todas.

Um aspecto de suma importância envolvido nesse ponto é a consequência ulterior advinda da possibilidade da modificação no/do modo de ser pela ação psicagógica. Trata-se da questão da construção da soberania do sujeito. Em outros termos, é a questão da produção de uma relação autônoma para consigo e os outros que está em jogo, no sentido oposto das heteronomias sob as quais vivemos. E Foucault discute uma ferramenta importante como função de modificar o ser do sujeito, que pode ser atualizada em experiências cotidianas. É a *parrhysía*: entendida como a prática do franco-falar, do dizer verdadeiro. É um eixo gerador de experiências na e com a verdade, capaz de afetar os sujeitos aí envolvidos, como também é capaz de modificar as verdades situadas e estabilizadas no jogo de veridicção, ou seja, do que é nomeado por certo ou errado, verdadeiro ou falso, permitindo determinadas escolhas num certo jogo da verdade<sup>60</sup>. Tudo isto, é importante dizer, diz respeito a um campo político vasto cujo cerne de problematização reflete “a estruturação das condutas dos outros: como governar os outros”, e a “estruturação da relação consigo: como governar a si próprio” (GROS, 2002, p.155).

<sup>60</sup> Extraída do contexto de análises das pesquisas de Foucault no contexto histórico Greco-romano, a *parrhysía* (faço opção pela transliterabilidade do termo grego para o português e não como é cunhada em francês *parrhêsia*) recobrirá os cursos de 1982 – *A hermenêutica do sujeito*, 1983 – *A coragem da verdade* (ainda inédito) e 1984 – ainda sob o registro de *A coragem da verdade*, mas já publicado na França o tomo primeiro intitulado *Do governo de si e dos outros*. Importante dizer que não estou cobrindo todo movimento de análise da questão. A cultura da *parrhysía* se modificará contundentemente no curso das análises de Foucault, dos estoicos aos cínicos, por exemplo. Sobre este assunto ver: GROS, F. “La parrhêsia chez Foucault (1982-1984)”. In. GROS, F. *Foucault: le courage de la vérité*. Paris: PUF, 2002, p.155-166. A minha intenção é de apenas pontuar alguns elementos concernentes à *parrhysía* como ferramenta na modificação do modo de ser levando em conta a relação de mestria e formação. Vale ainda indicar que o termo pode ser traduzido de várias formas, como indica o próprio Gros: “franco-falar, o dizer-verdadeiro, coragem da verdade” (2002, p.155). Ao longo do texto utilizarei o franco-falar pois Foucault (2001a) aproxima o sentido etimológico do termo à franqueza.

Contudo, não se deve ignorar que “o governo de si por si está articulado com as relações com o outro (como se encontra na pedagogia, nos conselhos de conduta, na direção espiritual, na prescrição dos modelos de vida, etc.)” (FOUCAULT, 1981c, p.214).

O entendimento da *parrhysía*, como suponho aqui, emerge um tipo de relação específica na relação entre a mestria e a formação cuja função é a transformação do sujeito, pois numa relação de franco-falar há uma transformação do destino da verdade, uma modificação nas pretensões das terminações de forças arranjadas por uma verdade. É deste modo que a *parrhysía* pode ser entendida como “técnica que permite ao mestre utilizar como convém, nas coisas verdadeiras que ele conhece, o que é útil, o que é eficaz para o trabalho de transformação de seu discípulo” (FOUCAULT, 2001a, p.232). Note-se a preponderância da liberdade em relação à possibilidade de ação do mestre. Esta liberdade, que é a estreita ligação do uso de um saber voltado para a transformação de quem está sendo formado como o mestre julgar conveniente, extrapola os canais cerceadores dos domínios pré-estabelecidos que se encontram no uso de fórmulas presas tanto a convenções quanto nas experiências de formação reprodutoras. Mas esta mesma liberdade exige uma responsabilidade de conhecimento enorme na esfera da mestria. As “coisas verdadeiras” que o mestre conhece não se ligam aos preconceitos, lugares-comuns, aos sentidos-comuns e passividades nas ações. O conhecimento é ação verdadeira, ou seja, não é uma sabotagem nem arremedo de formulações repetitivas que, de tanto repetidas, crêem-se como verdadeiras. É ação pois implica um *savoir-faire* na mestria: “fazer com que no campo dos conhecimentos verdadeiros se possa utilizar aquele que é pertinente para a transformação, modificação e melhoria do sujeito” (FOUCAULT, 2001a, p.232).

Mas como é possível definir um campo verdadeiro? A resposta não se situa em uma verdade permanente recortada, sem transição ou contexto, muito menos em um princípio válido para todos. Um campo verdadeiro é situado na finalidade pontual e transitória de um modo de ser, ou seja, no lugar, estilo, modo em que o sujeito visa saber por que ali quer se destinar e a qual preço. O que vale tanto para o sujeito na posição de educador e na de educando. Ademais, o campo verdadeiro é uma possibilidade de o sujeito poder se subjetivar. É aí que a *parrhysía* se coloca como uma ruptura com a verdade instituída ou alteração dos valores recebidos<sup>61</sup>. Então, desde a sua concepção etimológica, como mostra

<sup>61</sup> A idéia é encontrada em um oráculo atribuído a Diógenes: “*parakharattein to nomisma*”. Foucault o traduz por “falsa moeda”, “mudança dos valores recebidos”, “circular verdadeiros valores” a fim de assinalar, como

Foucault, ela converge para uma “franqueza, abertura do coração, abertura da palavra, abertura da linguagem, liberdade da palavra” (2001a, p.348). Curioso notar a ênfase na perspectiva de abertura. Ela pode se contrapor, como gostaria de sustentar, não apenas às experiências de fechamento nas quais estamos, sujeitos históricos, convertidos e localizados desde a infância. Além disto, enxergo aí uma maneira de afrontar os limites das regras normativas, de conduzir para um fora. Ora, todo limite circunscreve quem está dentro, em sua interioridade, e quem está de fora, em sua exterioridade. Nas relações humanas em que é possível o exercício e prática de um franco-falar passam a coexistir aberturas infinitas para “rachar as coisas, rachar as palavras em busca da formação do novo” (DELEUZE, 2006, p.109). Abertura como transposição ao enunciado vicioso, como superação da fala conectada à repetição normatizante-normalizante. Possibilidade da palavra se encontrar no modo do erro, desvio na fala, escrita e escuta como potência criadora do novo, do que não se vê, não se diz, não se escuta (ou não se quer). Na *parrhysía* o campo verdadeiro é um sítio múltiplo-vocal, múltiplo-auditivo, múltiplo-escrito: “é a abertura que faz com que se diga, com que se diga o que se tem a dizer, com que se diga o que se tem vontade de dizer, com que se diga o que se pensa dever dizer porque é necessário, porque é útil, porque é verdadeiro” (FOUCAULT, 2001a, p.348).

O respeito ao falar livremente e francamente como a *parrhysía* pode inspirar deságua na abertura de campos de subjetividades onde as relações passam a ser da ordem do incalculável. Quer dizer, a função-educador passa a operar no educador *parrhysiasta* à medida que ele experimenta a possibilidade da verdade do outro, sem a pretensão de querer resgatá-la para dentro dos limites de *sua* pretensa verdade. As experiências de quem forma e está sendo formado se entrecruzam pelos canais dos múltiplos acontecimentos verdadeiros. “Na *parrhysía*, com efeito, há alguém que fala e que fala ao outro, mas ele fala ao outro de modo que o outro poderá constituir consigo mesmo uma relação autônoma, independente, plena e satisfatória” (*Ibid.*, p.362). A função-educador, ao ser implicada numa condição *parrhysiasta*, permite um modo de trânsito discursivo que tanto quem pronuncia quanto quem recebe passa a se envolver mutuamente ao redor de um tipo distinto de dinâmica de poder subjetivante. Tem-se aí um intensificador de experiências que não deseja estancar ou controlar a manifestação subjetiva do outro. Incitar à *parrhysía*, como

---

esclarece Gros, para “a exigência de revirada em seu contrário. Trata-se de uma transgressão dos valores estabelecidos” (2002, p.164).

disse Foucault, é poder se abrir a um modo de “agir sobre os outros não para ordená-los, dirigi-los ou incliná-los a fazer uma ou outra coisa”. Ao contrário, “trata-se fundamentalmente, agindo sobre eles, de conseguir que cheguem a se constituir a si mesmos e consigo mesmos uma relação de soberania” (*Ibid.*, p.368). Em que pese todo este contexto, toda uma série de possibilidades pode emergir como incitação, suporte e ocasião em que a palavra – um dos *locus* mais sólidos das ações do saber-poder – seja campo de experiência livre para a passagem, troca, fluxo e possibilidade no enriquecimento de outros modos de ser.

Posto isto, imagino estar claro que ao passo que a função-educador pode se dispor a caminhar em direção aos acontecimentos educativos *parrhysíasticos*, há o despontar de disposições de afrontamento aos jogos de forças instalados nas experiências de formação humana. A *parrhysía* torna-se o campo das experiências singulares de verdades emergentes e circunscritas às possibilidades de ser de cada sujeito também à medida que se contrapõe à necessidade do confronto com a verdade que apenas objetifica. Tomar as condições de formação humana como pontos múltiplos de problematização da sua própria constituição, como argumentou Foucault, é poder mostrar “que a verdade se dá ao saber apenas através de ‘problematizações’, e que as problematizações se fazem apenas a partir de ‘práticas’, práticas de ver e práticas de dizer” (1998a, p.123).

Com estas questões, a meu ver, Foucault está fazendo engrenar um movimento de estreita ligação com toda tarefa educacional, pois põe em causa o destino da verdade consignada às posições que o sujeito pode ser colocado e se colocar quando está em formação. Há um convite para um tipo de trabalho de modificação das/nas estruturas responsáveis pela produção de verdade. Este convite se coloca em nossa condição atual de relação com a produção de verdade. Se a nossa atualidade é a condição de nosso “pertencimento a um certo ‘nós’” (FOUCAULT, 1984e, p.680), por outro lado, por se atualizar nas séries inconstantes e incalculáveis do acontecimento, ela torna-se sempre atual enquanto “esboço do que nós viremos a ser” (DELEUZE, 1989, p.191). E enquanto possibilidade de trabalho de modificação nas condições atuais da verdade, a função-educador pode operar, além dos horizontes da *parrhysía*, no registro do intelectual específico e na posição do educador infame.

Todo educador pode se colocar como um intelectual específico, pois está circunscrito a uma área que pressupostamente domina. Em qualquer área ele pode mostrar, não importa a quem, que as pessoas “são mais livres do que elas pensam, que o que elas tomam por verdadeiro, por evidente, não passam de temas fabricados em um momento histórico, e que esta pretensa evidência pode ser criticada e destruída” (FOUCAULT, 1988, p.778). O papel do intelectual, Foucault segue argumentando nesta perspectiva, é “mudar alguma coisa no espírito das pessoas” (*Ibid.*, p.778). Salta aos olhos o quanto isto se faz presente no cotidiano das relações formativas, tanto em seu contexto formal ou não-formal. Esta mudança, contudo, situa-se dentro de um jogo de liberdade que passa pela percepção crítica de cada um. O intelectual específico age não com pretensões universais, generalizantes ou aderentes. Mas ele pode levar “à percepção e à crítica das coisas, dos elementos importantes” em torno dos quais é possível uma “certa escolha política” (FOUCAULT, 1984d, p.747). Como explica Foucault, “o problema não é mudar a consciência das pessoas ou o que elas têm na cabeça, mas o regime político, econômico, institucional da produção de verdade” (1977b, p.160), porque são nestas relações que a verdade se encontra no jogo das forças, produzindo ou tentando certos resultados, refletindo o mundo de uma maneira, quando tudo pode estar em outra perspectiva.

Então, a função-educador pode operar no registro do intelectual específico porque ao ensinar e formar, valer-se de uma ligação subjetiva com outrem, o educador está estreitamente ligado à produção de verdade. No interior de todo saber circula uma verdade; constituir um “novo regime político da verdade” (FOUCAULT, 1977b, p.160) é um desafio que se interpõe no caminho de todos que “fazem funcionar sua posição específica na ordem do saber” (1977b, p.155). Ao possuir certo conhecimento que pode ser colocado em ação, o educador na função de intelectual específico pode operar, como diz Adorno, “uma crítica determinada em um domínio que recobre suas competências, sobre um ponto específico” (2002, p.37). Este tipo de abertura, por assim dizer, emerge um tipo de junção entre teoria e prática muito importante, pois dá espaço ao que Foucault denominou de “lugares transversais de saber a saber” (1977b, p.155). Em outros termos, o “professor é um ponto de cruzamento privilegiado” (*Ibid.*, p.155) uma vez que toda série de saber está apoiada no exercício de sua função. Deste modo, “o problema político essencial para o intelectual é o de saber se é possível constituir uma nova política da verdade” (*Ibid.*, p.160). Parafraseando

Foucault, poderia ser dito que o problema essencial para o educador é o de abrir-se às possibilidades de constituição de novas experiências que saibam interagir com a incalculabilidade das subjetividades que pululam nos espaços educativos.

Posicionar-se de tal modo é poder rejeitar a esfera intelectual profética ou salvadora, que sempre “diz antecipadamente às pessoas o que elas devem fazer e lhes prescreve as referências de pensamento, os objetivos e meios que elas podem ter para extrair seus discernimentos” (FOUCAULT, 1984f, p.638). Tal como no exercício do franco-falar, na função das experiências ao redor da verdade, são restritos os espaços para a “prescrição da verdade, na forma da lei”. O mesmo passa a ocorrer com o exercício da intelectualidade específica na função-educador. Nela, a “tarefa de dizer a verdade [torna-se] um trabalho infinito” (FOUCAULT, 1984f, p.678) e de mão dupla, pois envolve os sujeitos que estão em seu entorno. Segundo Michel Foucault,

O trabalho de um intelectual não é modelar a vontade política dos outros; é, por intermédio das análises que faz nos domínios que são os seus, o de re-interrogar as evidências e postulados, sacudir os hábitos, as maneiras de fazer e de pensar, dissipar as familiaridades aceitas, retomar a avaliação das regras e das instituições e, a partir desta reproblemática (na qual desempenha seu trabalho específico de intelectual), participar da formação de uma vontade política (na qual ele tem seu papel de cidadão a desempenhar) (1984f, p.676).

Desta maneira, enfim, o educador é intelectual porque não se isola nem se omite diante dos acontecimentos históricos que produz e está sujeito. E também porque encontra na coexistência do outro a interlocução necessária de escuta e propagação de idéias ao redor de uma vontade política, como Foucault menciona. É na sua ação cotidiana que ele é convidado a pôr em marcha as percepções, atitudes e comportamentos ao redor de um saber singular e pontual. Contudo, capaz de recalibrar os posicionamentos e trocas de saberes-poderes dos sujeitos que estão presentes em uma instituição, submetidos a uma prática, e numa forma de pensamento. No caso, escola, prática pedagógica, estrutura curricular-avaliação.

Com efeito, por ser pontual, a posição intelectual do educador é também discreta, isto é, não quer, como aponta Francesco Adorno, “exercer nenhuma hegemonia na sociedade”, justamente pelo fato de ser “uma crítica às formas totalizantes de política e dos excessos de generalização” que pairam sobre os modos de ser (2002, p.43). Ela é da ordem do diagnóstico preciso e não quer incorrer às grandes visibilidades. O que estou tentando

dizer é o seguinte, é na ação cotidiana da experiência instalada nas possibilidades dos acontecimentos singulares, minúsculos, quase invisíveis e insignificantes, que a função-educador é convidada a se posicionar como interventora nas políticas de verdade estabelecidas.

A miríade desta possibilidade modula a função-educador para o âmbito do infame. Em *A vida dos homens infames*, Foucault mostrará a história revigorada pelos acontecimentos não notados ou quase despercebidos que testemunham e dão prova do mundo real sobre o qual nos colocamos, mas nem sempre damos conta de sua existência. A vida dos homens infames é a “história minúscula”, bem genealógica, que cativa e anuncia “vidas breves, reencontradas ao acaso, vidas singulares, estranho poemas” (1977c, p. 237). O educador infame é o educador vivo, este estranho poema, nem sempre notado, dignificado, invocado como parcela viva da história, mas que, contudo, faz girar as experiências mais reais, menores, nem sempre vistas e valorizadas, mas que estão lá, aqui, além de aqui: em todos os recantos, formas, experiências de sala de aula – no prédio, na roça, na tapera, sob a árvore, entre quatro paredes, nos cem lugares possíveis. O educador infame tem o seu conhecimento voltado à pontualidade do acontecimento real. Estão ligados a uma realidade em que eles “se referem, operam como uma peça na dramaturgia do real” (FOUCAULT, 1977c, p.239-240).

O educador infame ecoa como intelectual desta dramaturgia real na qual, de função-educador a função-educador, é transmutada, perdida, descontinuada, sem aparente ligação, mas que faz sentido para quem nela está envolvido. A sua necessidade, as necessidades de seus formandos, de seus mundos, de suas histórias, de suas subjetividades a eles pertencem. No registro do infame, o educador deixa de ser o sujeito, na expressão de Foucault, “cassado do mundo” (1977c, p.241) para instilar “germes de um novo modo de existência” (DELEUZE, 2006, p.132). Em toda relação de formação, entre sujeitos que se situam historicamente, mesmo que a história dele não seja a de outrem, ali, na brecha da não visibilidade, está a concretude do educador infame. Ali ele poderá “abrir o campo das certezas ao surgimento do imprevisto” (POTTE-BONNEVILLE, 2006, p.149). O educador infame traz para o âmbito do acontecimento histórico todo tipo de experiência que, outrora, estava condenada a passar “debaixo de todo discurso e a desaparecer sem jamais ter deixado algum traço” (FOUCAULT, 1977c, p.241). Na função-educador opera o infame

quando ela se abre a toda sorte de acontecimentalização na educação; aos nomes que, talvez hoje, não dizem nada, mas que não deixam de ser nomes de homens e mulheres que vivem e estão no real. Subjetividades existentes para além de toda e qualquer ordem subjetivante.

Enfim, a perspectiva do educador infame rompe com os tipos de ligação estabelecida entre o poder, a verdade, o discurso e o cotidiano à medida que leva em consideração todo tipo de relação que está em jogo na constituição de subjetividades. Ela pulveriza e espraia as dimensões de possibilidades de experiências de rompimento com o localizado, o hegemônico, o homônimo. O infame é da ordem heterotópica. Por isto mesmo, passa a afrontar os canais de forças reprodutoras do modo de ser educador e modo de ser educando. Numa idéia, micro-relaciona as ações prováveis e improváveis para as mais variadas experiências atinentes ao modo de ser.

Em virtude disto, creio que é chegado o momento de situar um conjunto de problematização ao redor da constituição do sujeito de ação e das forças capazes de conduzir o sujeito a uma formação de si mesmo. Em questão, uma subjetividade relacionada a campos ativos que se voltam para a tarefa de rearranjo e redistribuição do sujeito face aos mecanismos, táticas e estratégias de sujeição existentes ao longo do corpo social e relações humanas. Mas é preciso ter em mente uma chave muito preciosa que Foucault fazia questão de enfatizar, com o intuito de abrir novas perspectivas:

é um pouco pretensioso, eu creio, expor de maneira mais ou menos profética o que as pessoas devem pensar. Prefiro deixá-las tirar suas próprias conclusões ou inferir idéias gerais das interrogações que me esforço para levantar (1988a, p.814).

\*\*\*

### **3.3 A função-educador e as problematizações acerca da constituição de subjetividades ativas: em busca de experiências dessujeitantes**

A emersão de acontecimentos estranhos a uma sucessão ou continuidade temporal marca a descontinuidade como dobra. Uma dobra funciona como nova série de condições de saberes, ordens discursivas, práticas, domínios, instituições, canalização e dispersão de forças, por exemplo, a marcar as linhas margeadoras das experiências humanas em todo campo de finitude. Duas passagens de Foucault, a meu ver, representam a própria descontinuidade reencontrada nas sinuosidades da produção de novos acontecimentos tangentes à temática do sujeito. A primeira anuncia: “somos prisioneiros de certas concepções de nós mesmos e de nossa conduta. Devemos mudar nossa subjetividade, nossa relação conosco mesmo” (FOUCAULT, 1980a, p.37-38). Já a passagem seguinte assevera: “sem dúvida, neste instante, o objetivo principal não é o de descobrir, mas o de recusar o que somos. Devemos promover novas formas de subjetividades refutando o tipo de individualidade que nos foi imposta (1982, p.232)”. Parece-me que aqui, e doravante, a fecundidade do pensamento foucaultiano se depara com uma problematização rigorosa, que põe à prova, tanto quanto desafia, a extensão de um diagnóstico de pensamento que se preocupou em atualizar, cada vez mais adiante, os diversos campos das forças produtoras que, simultaneamente, estão a plasmar pelos mecanismos individualizantes e totalizadores um tipo de subjetividade extensiva a toda ordem de saber-poder-domínios moralizantes presentes, de alto a baixo, em todo corpo social. Como seria possível, então, conceber uma mudança de subjetividade se dela já somos *prisioneiros* dado os limites históricos dos quais não podemos saltar? “– não podemos pular para fora deste mundo”<sup>62</sup>. Como estabelecer uma perspectiva de recusa do que somos se o somos desde uma individualidade constituída e firmada na normalização das esferas de poderes englobalizadores, efeitos de população? É possível mesmo, aliás, buscar a afirmação de um tipo de sujeito de *coupure*, penso em força-menor, diante de toda série de força-maior, que vigora e redonda sobre ele enquanto condições históricas incontornáveis, ao alegar o incitamento a uma promoção de *novas subjetividades*? Ou seja, como romper, como descontinuar se o sujeito já é um ser-aí na história; como refutar o que é imposição? *Vis-à-vis* a todo uso e aplicação de força na constituição das sujeições, numa idéia, como tornar-se sujeito sem ser sujeitoado?

---

<sup>62</sup> A referência é de FREUD (1974). em *O mal-estar na civilização* (1929). In. *Obras completas*. v. XXI. Rio de Janeiro: Imago, p.82. Por sua vez, Freud atribui ao autor C. D. Grabbe, em *Hannibal*: “Ja, aus der Welt werdem wir nicht fallen. Wir sind einmal darin”. [Sim, não pularemos para fora deste mundo. Estamos nele de uma vez por todas]. Conforme nota 2 da parte I de *O mal-estar na civilização*.

O conjunto destas questões não diz respeito a um impasse ou armadilha constituída no bojo de uma contradição, porém remarca e confirma tanto mais todo viés de Foucault, tanto metodológico quanto teórico, donde, aliás, torna-se perfeitamente possível o lançamento desta nova *démarche*. Do lado metodológico, o que vejo é novamente a busca do posicionamento de reproblemática referente aos acontecimentos históricos. Porque não é uma história de solução que se impõe, o fundamental é entender que a constituição de um ponto de problematização está para um trabalho específico do pensamento que não se furta à sua operação fundamental, que é “pressentir o perigo que ameaça em tudo que é habitual, e de tornar problemático tudo que é sólido” (FOUCAULT, 1984h, p.612). E aqui creio que o trabalho maior de Foucault consistiu em tornar visível as forças atuantes, tão solidificadas, sistematizadas, repetidas e bem administradas para a constituição de nós mesmos, ou seja, na preparação e condução dos destinos individuais e coletivos ora explícita ora sub-repticiamente ligados aos inumeráveis cruzamentos históricos de forças plasmadas em séries de práticas e discursos, onde tem lugar de destaque a escola.

Todavia, como o nosso sólido destino é concebido precisamente no tabuleiro das forças, não podendo nos livrar delas porque elas produzem e são imanentes à história, o afrontamento daí torna-se inevitável. Esta armação teórica, por assim dizer, restitui o posicionamento de embate ou guerra continuada pelo viés político inerente a todo âmbito e circulação das relações humanas. Este aspecto teórico central na estrutura do pensamento foucaultiano, e tanto mais por isto, é a engrenagem motriz para a produção de deslocamentos no destino absoluto do sujeito na história ocidental. Em outros termos, deslocamento do sujeito que vem a falar na história, que está nela e que, portanto, pode tentar modificar o seu posicionamento e tratamento num jogo de forças que não fecha as possibilidades de formas de subjetividades, pois são inesgotáveis.

Em todo caso, julgo que a operação primordial consiste em abandonar a ênfase de como a constituição do sujeito se dá de modo objetivado por séries entrecruzadas de “técnicas de dominação” que, mesmo assentadas sobre uma relação poligonal de diferentes fenômenos, finalizam suas forças sempre de modo objetivo. O sujeito aí é forma e invenção dadas por intermédio de limites externos que funcionam como modelos dominantes de existência e experiência, como possibilidade controlada de atuação e cadeias de sentido traçadas conforme a expectativa objetiva posta sobre ele. As redes de saberes, o jogo da

norma, os dispositivos, a realidade da verdade e das veridicções, a dinâmica disciplinar, o biopoder, todas as séries das artes de governar, enfim, representam senão apenas alguns aspectos importantes de diagnóstico, de certas estratégias, de possíveis cenários que armam as condições preponderantes para que tipos de subjetividades sejam definidas desde o instante que o indivíduo não escapa de se tornar um dado objeto.

Mas mesmo que Foucault (1981d) tenha reconhecido o seu excesso de insistência nas técnicas de dominação em seus estudos, é certo que, a partir da concepção da história genealógica, tratou, antes de tudo, de interrogar a história e qualquer um de seus objetos no lugar de se deixar conduzir por eles. Neste aspecto, o foco sempre esteve marcado pelas possibilidades de se entender as vias de transformação histórico-culturais sob as quais sempre estivemos suscetíveis também de sofrer transformações. Mas, no momento em que se é permitido ver que é possível ativar certos operadores de transformação de todo jogo de verdade, tanto o nosso lugar (*lieu*) quanto a nossa ligação (*lier*) na/com as experiências históricas, portanto conosco mesmo, refazem-se. Então é possível pensar como, no lugar do sujeito ser objetivado a partir de forças postas para a sua constituição, para a formação de sua subjetividade, ele poderia, ao contrário, tomar o seu próprio ser como transformação constituída a partir de si mesmo, sob o horizonte de outras ligações de forças. Do sujeito constituído pelo *outro* ao sujeito constituído por *si* – sujeito como objeto em construção para si mesmo. No fundo, a transformação torna-se um acontecimento microscópico na ordem de um modo de ser que pretende se contrapor aos níveis de forças já ordenados. Mais uma vez, o desdobramento genealógico se faz ouvir, pois ainda é o corpo a superfície de todos os acontecimentos, contudo ainda a serem provocados, instigados, produzidos, é verdade, por outro tipo de força.

O ponto central para se pensar nesta direção e mesmo viabilizá-la consiste, conforme a interpretação que levo em conta, em um redimensionar da atuação política do sujeito no âmbito do acontecimento, importante dizer, em toda sua relação com a atualidade. Mas não na direção de seus aspectos de sucessão imediata, quer dizer, das experiências fechadas e realizadas, estabelecidas e já circunscritas no interior de uma ordem de sentidos, domínios, instâncias, práticas, enfim, das séries de estados discursivos e não-discursivos a funcionar como estruturas repetitivas e homotópicas na consecução de uma subjetividade, cujo término é sempre dominante. A instigante intermitência da história, a sua descontinuidade,

autoriza-nos o desencantamento de um mundo onde não há mais transição pacífica: o próprio cotidiano é sempre abrupto. Esta é a condição de fundo para pensar que, embora o sujeito sempre falou, trabalhou e viveu a partir de algum lugar – desde as incansáveis referências da *ordem de um discurso*, da *ordem de um poder* – é a ele sempre possível uma interferência sobre estes limites. “É preciso sempre o trabalho sobre os nossos limites”, diria Foucault (1984a, p.578). De fio a pavio os limites traçam-nos, referenciam-nos, fixam-nos, modelam-nos, disciplinam-nos, abstraem-nos, setorizam-nos, estandardizam-nos, controlam nossas potências, ou melhor, as nossas forças. Trabalhar sobre eles redundaria, inescapavelmente, num trabalho sobre nós mesmo enquanto sujeitos, pois, além de sermos “constituídos através de práticas de sujeitamento”, o que coincide com o *dentro* dos limites, de outro modo, quando se opera sobre as suas margens, emerge uma “prática de liberação, de liberdade”, que consiste basicamente em tomar por atitude a constante indagação dupla: “o que é preciso aceitar ou não aceitar?”; “se não se aceita, o que se pode fazer?” (FOUCAULT, 1984i, p.733).

Ao se pensar no âmbito da multiplicidade do uso e aplicação das forças existentes e nas suas infinitas conjugações e rearranjos, pode-se constatar que a ativação do questionamento acerca dos limites torna-se chave complexa de possibilidades de atuação e ação também inesgotáveis, pois a própria dimensão da força o permite:

o exercício do poder é um conjunto de ações sobre ações possíveis: ela opera sobre o campo de possibilidades onde vem se inscrever o comportamento dos sujeitos ativos (agissants): ele incita, induz, desvia, facilita ou torna mais difícil, ele amplia ou limita, ele torna mais ou menos provável; no limite, ele constrange ou impede absolutamente; mas ele é sempre uma maneira de agir sobre um ou sobre sujeitos ativos, e enquanto eles agem ou são suscetíveis de agir. Uma ação sobre ações (FOUCAULT, 1982, p.237).

A possibilidade, então, de uma ação sobre outras ações indica uma reversão em nada contemptível no/do fluxo de uma força exercida, pouco importando o seu mecanismo e funcionamento. Deste modo, a posição terminal de um sujeito sob o feixe complexo de forças pode ganhar mobilidade e errância. O mesmo ocorre com a posição do sujeito na função-educador. Entramado como possibilidade de ação, então, o seu envolvimento com as experiências nas quais está suscetível de se defrontar sofre um golpe decisivo que se dá no âmbito da instalação inicial de um ponto de obstáculo haurido da própria condição do poder, de seus espaços, intervalos, desconexões, fissuras, limites – é quando o educador

instala abertamente o inesperado, o inclassificável, o irredutível, o divergente, o imponderável, o desvio na linha-limite.

Gostaria de ressaltar, entretanto, a profunda dependência existente entre o efetivar da ação e a sua real correlação com certos processos criativos. Por sua vez, é preciso pensá-los à guisa de certos envolvimentos, de um lado, e de determinados desenvolvimentos potenciais, de outro. Significa o seguinte: se a subjetivação é “o processo pelo qual se obtém a constituição de um sujeito, mais exatamente de uma subjetividade” (FOUCAULT, 1984j, p.706) é justamente na idéia de processo que encontraremos o estatuto provisório de todo sujeito. Quer seja no registro das forças cuja finalização é a subsunção e sujeição; quer seja no registro das forças cuja finalização é a dessujeição, o processo é carente de uma criação que representa sempre um vir-a-ser, pois o sujeito ou não pode deixar de sofrer as incidências de forças que se voltam para ele a fim de finalizá-lo ou não pode deixar de tentar afrontá-las com o intuito de criar outro processo de subjetivação. Então é imperativo que a criação seja sempre a potência infinita a materializar-se em ações que não se podem fechar nem na estabilidade nem na continuidade de uma força, a fim de não perder o seu caráter inovador em um processo. A criação é um constante macular no sujeito constituído para desconstituí-lo e novamente abrir outra constituição, não de reposição, mas de efetivação, cuja potência é elevada ao infinito; abertura plena para novas experiências: sujeito-educador em ontogênese *vinda-a-ser*. De tal modo, “a dessubjetivação, a desnormalização, a despseudologização implicam necessariamente a destruição do indivíduo como tal” (FOUCAULT, 2003, p.55). Como ele é término das experiências disciplinares, por exemplo, é fazendo “o poder disciplinar malograr: produzindo aquilo que ele não pode classificar – o inclassificável” (*Ibid.*, p.58) como *point d’achoppement*, conforme a idéia de Foucault, que os limites são confrontados e o redesenhar de novas margens numa espécie de geopolítica do sujeito podem emergir. Assim, chega-se à idéia de um sujeito de ação: ele é dependente de toda criação possível de ser elaborada, mas sem estabilidade, antes que sua força seja reabsorvida por outra maior. O sujeito da ação é sempre *proto*-sujeito; cartografia mutante. É dissímil, pois põe em xeque as suas condições de ser. É resiliente, pois não se dá por acabado, não se perde nas estruturas repetitivas. O sujeito de ação é *proto*-dissímil-resiliente<sup>63</sup>.

<sup>63</sup> A perspectiva da subjetivação inserida no contexto de sua própria criação é uma discussão rica e ampla que não apenas faz sentido ao pensamento de Foucault, mas que pode ser vista sob certa influência marcante na

O sentido que pretendo dar a esta conjuntura vai ao encontro de um aspecto nodal do pensamento tardio de Foucault que, conforme sustento, pode ser entendido como a linha cervical da constituição do sujeito de ação ou da força produtiva que visa à relação de si para consigo mesmo. Levando em consideração a implicação e presença de estratégias e táticas na composição desta temática, entendo que é pelo viés da análise da problematização do *governo de si* que uma ferramenta importante vem à tona na direção da criação de uma nova perspectiva política para o sujeito. Isto porque penso tratar-se do posicionamento do sujeito para si mesmo enquanto objetivação transcorrida sob o domínio que ele exerce sobre si, como invenção de novas possibilidades de ser. Neste horizonte, não apenas as linhas de afrontamento devem ser ainda definidas e plasmadas, como ainda mais os tipos de forças necessários para tomar o seu próprio modo de ser como autorealização implicada nas opções forçadas de como se posicionar diante de todas as escolhas de finitudes. Desta maneira, eu diria que o governo de si é uma espécie de campo organizador, gerador e operacional do modo de ser do sujeito que toma a si mesmo como tarefa a ser realizada. Numa questão geradora, poderia dizer que o governo de si atrai para seu campo, ao mesmo tempo que pressupõe e ativa o sujeito de ação, pois em jogo passam a estar todos os aspectos de forças engendrados, a fim de serem utilizados e aplicados para a condução do sujeito, isto é, para distanciá-lo de um modo de ser refratário às malhas dos dispositivos implicados em toda questão do poder. Do ponto de vista da função-educador, é a ativação de processos educacionais emancipatórios que está em jogo.

---

perspectiva que, além de nos levar a pensar acerca de “quais processos o indivíduo coloca em obra a fim de se apropriar ou de sua própria relação a si?” (REVEL, 2002, p.61), permite ver que a “subjetivação consiste na invenção de novas possibilidades de vida, na constituição de verdadeiros estilos de vida: um vitalismo sobre fundo estético” (DELEUZE, 2006, p.114.) Contudo, como argumento, a medida pela qual o sujeito chega a uma relação consigo mesmo ou em uma subjetivação ativa, um vitalismo sobre si mesmo, depende de uma criação aberta fundada em operações cuja potência é sempre infinita: obra sempre incompleta; ponto difuso no mosaico. Duas abordagens, ambas influentes no pensamento de Foucault, ajudam a reforçar este ponto. A primeira, uma indagação de Canguilhem: “Na medida em que seres vivos se afastam do tipo específico, serão eles anormais que estão colocando em perigo a forma específica, ou serão inventores a caminho de novas formas?” (CANGUILHEM, 2006, p.100.). A segunda, uma afirmação de Klossowski: “no campo experimental, *criar é violentar* aquilo que existe, logo, violentar também a integridade dos seres. Toda criação de um novo tipo deve procurar um estado de *insegurança*; a criação deixa de ser um jogo à margem da realidade; o criador, a partir de então, não mais reproduz mas produz, ele mesmo, o *real*” (KLOSSOWSKI, 2000, p.151). Que a criação de novas formas e a própria criação se vinculam à ordem da transgressão, do próprio questionamento e do repensar o que se é possível fazer conosco mesmo é algo que a empresa foucaultiana não se furta. Seja como for, o sentido de tudo isto ocorre no âmbito de um jogo de desestabilização de forças, como suponho. Ou como bem indicou Guattari, “esta tensão não é de nenhuma maneira congelada, catatônica ou abstrata [...], mas animada de um criacionismo mutante, sempre em processo de reinventar-se e também sempre a um passo de perder-se” (GUATTARI, 1996, p.131). É dentro de todo este contexto, diga-se de passagem, que usarei o termo experimentalismo mais adiante

Levando em consideração que as análises de Foucault relativas à governamentalidade indicam muito bem o vértice e acúmulo das configurações das forças acerca deste ponto, é fundamental, então, partir, a fim de dar consecução e ensejo tanto às características quanto aos efeitos do governo de si, da relação expressamente inequívoca existente entre o si como objeto de constituição do próprio sujeito e a dimensão política envolvida aí. Donde, mais uma vez, nos depararemos com a especificidade da política do ser e do ser na política. É preciso notar, para bem do argumento, a substanciosa colocação de Foucault:

se considerarmos a questão do poder, do poder político, situando-a na questão mais geral da governamentalidade — entendida a governamentalidade como um campo estratégico de relações de poder, no sentido mais amplo do termo, e não meramente político, entendida pois como um campo estratégico de relações de poder no que elas têm de móvel, transformável, reversível —, então, a reflexão sobre a noção de governamentalidade, penso eu, não pode deixar de passar, teórica e praticamente, pelo âmbito de um sujeito que seria definido pela relação de si para consigo mesmo (2001a, p.241).

Embora, no contexto desta passagem, seja a ética o destaque para a relação de si para consigo mesmo, julgo ser ela um composto específico, dentre outros, como se verá, arranjados ou dispostos na amplitude maior, cuja expressão mais singular é o governo de si. Sob esta chave de leitura, então, pode-se pensar em quais esforços o sujeito pode hoje fazer para tomar o seu si mesmo, na verdade, criá-lo, constituí-lo, produzi-lo sob o agir voltado para as suas condições e experiências, enfim, como campo estratégico de relações de poder em mobilidade, transformação e, por que não dizer, reversão de forças no feixe da governamentalidade.

Nesta conjuntura, a análise é no sentido de sustentar que o si relacionado aí não é uma forma reflexionante já dada para o sujeito ou sobreposta a ele. Com tanto maior vigor, aliás, sobressai para a sua concepção uma longa e complexa trajetória derivada de processos exclusivamente históricos que se modificam insistentemente. Por intermédio deles, o que está em questão “são as formas e as modalidades da relação consigo através das quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito” (FOUCAULT, 1998a, p.11). As formas desta constituição e reconhecimento, ao que me parece, são totalmente dependentes do posicionamento que o sujeito passa a ocupar, todavia, sob o registro de uma ação: o si aqui é apenas reconhecido numa certa relação como o governo de si enquanto

formação de uma força criativa enquanto estratégia de saída às forças que se impõem e articulam-se. Tal formulação, contudo, está imbricada com toda série de demanda articulada no que Foucault denominou de “cultura de si”, que pode ser entendida, conforme meu especial interesse aqui, por todo tipo de “intensificação da relação consigo pela qual o sujeito se constitui enquanto sujeito de seus atos” (1998b, p.47)<sup>64</sup>. A meu ver, há aí um chamado para uma tarefa politicamente indispensável, pois é outro posicionamento que passa a ser demandado ao sujeito que, por seu turno, estará intimamente ligado com a perspectiva de que “não há outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder político senão na relação de si para consigo” (FOUCAULT, 2001a, p.241). Então, o si não antecede o sujeito, entretanto, indicia um tipo de modalidade, na verdade um modo de ser, pondo em circulação e relevo tipos de relações e ações que precisam ser evocadas para a efetivação desta modalidade, isto é, da insistência permanente de si como objeto em processo de existir apenas em detrimento de sua própria condução, de seu governo de si. No limite, a emergência do si diz respeito a toda forma de singularidade irreduzível e ainda residual, pois parte do solo histórico de cujo pertencimento não escapa: o si é uma insistência e não uma instância<sup>65</sup>.

Vejo nesta conjuntura um importante chamado à toda ação persistente de transformação por parte da função-educador. Uma das críticas que eu levantaria à nossa cultura de comodismo e conformismo diz respeito às tomadas e operações voltadas para as condições de formação dos sujeitos-educandos por instâncias de representação dominantes. Ou senão, desde a saída de uma ação, a prevalência da fantasia do fracasso reinante que paralisa toda forma de insistência criativa para reposicionar os sujeitos historicamente e para não dissipar os devires ao ponto de apagá-los.

Destarte, esta abordagem, desde o início, traz em seu bojo a correlação dos temas cuja finalidade e incidência recaem no trabalho de transformação exigente à consecução desta modalidade de sujeito. Ao indagar acerca do “que fazer de si mesmo? Que trabalho

---

<sup>64</sup> Aqui gostaria de assinalar que busco na noção-operadora da cultura de si não o seu entendimento exaustivo e metucioso disposta na obra de Foucault desde suas análises da cultura grego-romana. Tal empresa mereceria, por si só, uma outra linha de pesquisa. Ao trazer a questão da cultura de si, porém, pretendo me dispor na mesma perspectiva que se encontra a tarefa foucaultiana quando pretende atualizar um campo de problematização para “compreender de que maneira o indivíduo moderno podia fazer a experiência dele mesmo enquanto sujeito [...]” (1998a, p.11). Ou seja, a cultura de si auxilia a pensar o terreno de atualização de uma problemática desafiadora: como podemos nos tornar sujeitos de nossos atos?

<sup>65</sup> Devo esta última idéia a POTTE-BONNEVILLE (2004, p.11).

operar sobre si? Como ‘se governar’, exercendo ações onde se é o objetivo dessas ações, o domínio em que elas se aplicam, o instrumento ao qual podem recorrer e o sujeito que age?” (1981c, p.213), Foucault, além de nos convidar a pensar o estatuto do sujeito, por evocar o exercício de crítica permanente interposta entre as condições vigentes e as vindouras de produção de subjetividade, incita-nos a um importante movimento, que vai na direção de delineamentos práticos que fundamentem e possibilitem a chegada a este sujeito que age e cria ações para si mesmo: que trabalho operar sobre si? Em torno disto, parece-me que dois movimentos se firmam e precisam ser analisados de mais perto. De um lado, algo que poderia ser designado de trabalho crítico; de outro, a série experimental ou prática atinente às operações necessárias para o exercício de um governo de si. Mas, seja como for, julgo ser impossível a viabilização de qualquer tipo de transformação na produção de subjetividade se não partirmos da forma de enfrentamento mais fundamental a ser estabelecida diante dos pontos de forças conjugados para absorver a singularidade enquanto ponto de resistência. Para impor limite aos *limites*, a função-educador tem de haver com o modo precípua de resistência ao uso e aplicação de forças consolidadas de modo capital na abrangência dos empreendimentos de condução presentes na biopolitização da existência e em seu espelhamento encontrado nas combinações do biopoder. Mas por quê? Porque este viés representa a extensão mais regular, atual e reinstalada na produção de efeitos de realidade, cuja essência intransponível diz respeito às artes de conduzir o homem, ou seja, de se portar no diâmetro oposto dos interesses da temática do governo de si. Eis, aí então, o campo da crítica como produção de acontecimento de resistência e transformação urgentes.

Neste registro, a crítica é um instrumento aplicado como agente de transformação porque toda transformação, segundo Foucault, não prescinde da crítica: “o trabalho de transformação profunda não se faz senão em ar livre e sempre agitado de uma crítica permanente” (1981, p.181). Sempre voltada para a problematização que não subtrai da atualidade a sua importância maior, deve ser vista como um “modo de ação que é capaz de exercer no interior de certa atualidade” (1984e, p.681). Em outros termos, ao indagar o presente como experiência de séries de acontecimentos na proporção que demanda pelo sentido “desta atualidade”, a crítica o faz com o desígnio de se pensar o que fazer quando falamos em atualidade. É para não nos furtarmos à responsabilidade individual na função-educador que “cada um é responsável de uma certa maneira por este processo de conjunto”

(FOUCAULT, 1984a, p.568), que a crítica deve ser apreendida como instrumento, é claro, visando a emersão do “sujeito da ação – da ação através da qual o real é transformado” (FOUCAULT, 1980, p.32). Posto isto e de modo inicial, gostaria de assinalar com uma citação bastante sólida a mostrar que

a crítica não deve ser a premissa de um raciocínio que se concluiria por: eis aqui, portanto, o que lhes resta fazer. Ela deve ser um instrumento para aqueles que lutam, resistem e não querem mais as coisas como estão. Ela deve ser utilizada nos processos de conflitos, de enfrentamentos, de tentativas de recusa. Ela não tem de impor a lei à lei. Ela não é uma etapa em uma programação. Ela é um desafio em relação ao que é (FOUCAULT, 1980, p.32).

Foucault, neste contexto, autoriza-nos tomar a crítica como um instrumento de luta, resistência e, sobretudo, de não conformidade com o assentamento da realidade, tornando-se explícita a incontornável ligação de tais intentos com uma força que necessariamente se põe em conflito, na posição de enfrentamento. Neste caso e mesmo para forçar a se pensar no seu “desafio em relação ao que é”, estruturo a crítica em três frentes essenciais: a) como a arte de não ser governado ou conduzido, o que presume sempre, em maior ou menor escala, o jogo de sujeição, tão presente nas práticas e experiências educativas; b) a insubmissão voluntária e reflexão indócil; c) a crítica como atitude na criação de processos de dessujeição, que me leva a sustentar que este campo está estritamente ligado com o experimentalismo de Foucault, sendo o governo de si o seu aspecto paroxístico.

Sob este cenário, em primeiro lugar, a crítica exercerá uma função interventora de limite diante dos excessos de governo e condução que atingem amplas esferas da existência, da vida abstraída nos processos massificadores que passam a ser contabilizados, administrados e calculados no formato de população, que é a prospecção mais profunda do poder sujeitador. O que acontece toda vez que obedecemos? O que é ativado? O que está em jogo? A crítica, para Foucault, “será um meio para um futuro ou uma verdade que ela não saberá e que não será, ela é um olhar sobre um domínio no qual ela quer apresentar limites, no qual ela não é capaz de se tornar a lei” (1996a, p.383). Parece-me que o que está em aposta é a tentativa de se buscar transformar as relações possíveis que estão estabelecidas numa perspectiva de poder, pois a crítica torna-se um meio para *um* futuro, ou seja, dirige-se a um vir-a-ser. Há nela um jogo de forças que pretende transgredir o presente, o estabilizado e estabelecido no tempo, pois, se sofremos a ação de um tipo de

governo no presente, e não há como negá-lo, ainda não o fomos na totalidade dos acontecimentos que ainda estão por vir, que estão em construção. Como não ser, então, governado em *um* futuro na mesma perspectiva que somos neste presente? Como não produzir relações educativas na mesma perspectiva que temos neste presente? O tipo de indagação é característica própria deste âmbito da força crítica, o que significa dilatar uma espécie de contra-força negativa: “como não ser governado *como isto*, por isto, em nome destes princípios, nas perspectivas de tais objetivos e por meio de tais métodos, não como isto, não por isto, não por eles” (FOUCAULT, 1996a, p.384)<sup>66</sup>.

No extremo, é resistir à lógica educacional existente na sociedade de controle que, como bem mostrou Deleuze, ao fazerem da emersão da formação permanente a substituição das experiências de fechamento escolar – transbordamento do controle contínuo que substitui o exame – faz-nos deparar com o “meio mais garantido de entregar a escola à

---

<sup>66</sup> Não posso me furtar de indicar que a especificidade de toda esta concepção acompanha o importante diálogo que Foucault estabeleceu com a questão da *Aufklärung* (Esclarecimento) kantiana. Segundo Foucault (1984a, 1984e), com a publicação-acontecimento em 1783 de *Resposta à pergunta: que é “Esclarecimento”?* de Kant, temos a inauguração de um novo modo de interrogação. É o presente, a atualidade, o hoje, o que se passa agora que se torna objeto de análise para se criar condições de um “modo de ação” sobre esta atualidade (1984b, p. 562-567). Assim, a *Aufklärung* implicaria necessariamente numa coragem, numa audácia de saber (*Aude sapere*) com o que se passa e o que deve ser feito com o que se passa. No limite, somos incitados a procurar e provocar todo tipo de *saída* (*Ausgang*) da condição que, apesar de situada em 1783, ainda continua a exercer o seu domínio sobre o homem nos aspectos da arte de condução. Na interpretação de Foucault, Kant queria lutar contra a *menoridade*, ou seja, contra “um certo estado de nossa vontade que nos faz aceitar a autoridade de um outro para nos conduzir nos domínios em que convém usar a razão. Kant dá três exemplos:” – ainda segundo Foucault – “estamos no estado de menoridade quando um livro toma o lugar do entendimento, quando um orientador espiritual toma o lugar da consciência, quando um médico decide em nosso lugar a nossa dieta [...] Em todo caso, a *Aufklärung* é definida pela modificação da relação preexistente entre a vontade, a autoridade e o uso da razão” (*Ibid.*, p.564). Este jogo é definido pela modificação do foco na recusa de ser governado: que tipo de diferença o nosso hoje pode introduzir para o futuro, sem a pretensão de concebê-lo em acabamento; que tipo de diferença o nosso hoje pode introduzir em relação ao passado? Um pouco neste propósito, encontra-se o comentário de Fimiani, para quem “a interrogação sobre o presente, sobre a *Aufklärung*, nos incita a indicar a diferença radical, o corte no tempo, porque a filosofia das Luzes é, antes de tudo, para a *Beantwortung*, um *Ausgang*, uma ‘saída’ e uma orientação moral, ela é ‘um processo que nos livra do estado de menoridade’ pela vontade pessoal de pensar, pela *decisão* de não se deixar conduzir, se não for por sua própria reflexão” (FIMIANI, 1998, p.21). Mas apesar disto, penso que Butler tenha sido mais contundente ao sustentar que “o que Foucault procura na sua descrição das *Luzes* é precisamente o que resta ‘impensado’ na sua terminologia: justamente porque a sua história é uma história crítica”. (BUTLER, 2005, p.86). Este impensado traz à tona o reposicionamento de toda visibilidade das experiências, do pensamento e posicionamento do sujeito em face da história, do outro e de si mesmo. Não é à toa que o tema da atualidade torna-se recorrente na *Aufklärung* à Foucault. E, neste ponto, faz muito sentido pensar como Ewald: “O que formula o problema da atualidade é que a atualidade é em seu sentido, a partir do momento onde se pode fazer esta identificação do presente, a posição ao mesmo tempo de um ato que é suscetível de romper com o presente. É algo de fundamental, muito presente em Foucault: o presente é o que deve ser interrompido. Dividir o presente é fazer que haja um passado e um futuro, donde a noção mesmo do futuro. O futuro é a maneira em que transformamos em verdade um momento, uma dúvida.” (EWALD, 1997, p.205). Portanto, que a atualidade invoque a pertinência da ação, melhor, do sujeito de ação como combate à repetição, não demoramos perceber em toda esta conjuntura.

empresa” (2006, p.221). Então, crítica a ser ensinada para que se descubra, dentro desta engrenagem, “a que estão [e estamos] sendo levados a servir” (*Ibid.*, p.226).

É evidente, todavia, que a crítica não visa a uma oposição total e generalizada, um tipo de revolta abstrata contra toda forma de governamentalização, que consiste no efeito da multiplicidade das artes de governar, inclusive a educação; mesmo porque Foucault se distancia de toda tentativa de universalização de um processo de consciência política ou de totalização histórica. É mais na direção de uma oposição contrapontual, marcada pela força microparticular do indivíduo ou de um grupo-singular que se esforça para se despregar da abstração populacional, cada um à sua maneira de mudar, já que “nada é mais arrogante do que querer fazer a lei para os outros” (FOUCAULT, 1994a, p.783ss), que o educador é convidado a pensar. É neste horizonte que a questão se coloca, enquanto a arte de não ser muito governado, de não querer *isto*. Os termos de Foucault são esclarecedores:

contra isto, como contraponto, ou em vez de parceiro ou adversário das artes de governo, como modo de suspeitar delas, de mudá-las, limitá-las, de encontrar suas medidas certas, de transformá-las, de procurar escapar destas artes de governar ou, de qualquer modo, deslocá-las, com uma relutância essencial, mas também ao modo de uma linha de desenvolvimento das artes de governar [...] que eu simplesmente chamaria de a arte de não ser governado, ou a arte de não ser governado com isto, a este preço (1996a, p.384).

Esta tomada, ao que me parece, pode muito bem coadunar-se com as possibilidades de “série de contra-condutas”, como Foucault expõe em *Sécurité, territoire, population*. No limite, elas representam a ruptura de todos os laços de obediência, notadamente no aspecto de se “recusar a razão do Estado e as exigências fundamentais desta razão de Estado” (1982a, p.363)<sup>67</sup>. Enxergar, então, a arte de não ser governado como ênfase numa determinada contra-conduta pode tornar-se o ponto de ancoragem fundamental para uma crítica que, ao indagar pelos limites do direito de governar, de conduzir no caso da

<sup>67</sup> A título de uma melhor contextualização, situo a questão, em Foucault, assim: “podemos ver que a razão de Estado, no sentido de um governo racional capaz de aumentar a potência do Estado de acordo com ele próprio, passa pela constituição prévia de um certo tipo de saber. O governo só é possível se a força do Estado for conhecida; assim ela pode ser mantida” (FOUCAULT, 1981a, p.153. Então, as contra-condutas seriam justamente uma possibilidade de minar a potência do Estado. No caso, o percurso que fiz no tópico 3.1 não apenas corrobora, digamos, a genealogia de toda esta razão do Estado no Ocidente como também mostra os seus caminhos de efetivação de potência na escola. Não é destituído de sentido, assim, o que Foucault vem a sublinhar: “A racionalidade política se desenvolveu e se impôs ao longo da história das sociedades ocidentais. Inicialmente, ela se enraizou na idéia do poder pastoral, depois, na da razão de Estado. A individualização e a totalização são seus efeitos inevitáveis. A liberação só pode vir do ataque não a um ou outros pontos desses efeitos, mas às próprias raízes da racionalidade política”. (*Ibid.*, p.161).

educação; no caso da biopolítica, de gerir a vida dos indivíduos na dimensão da população, questiona a base da segurança de quem governa. Talvez ainda mais, em face das exigências do governo e da obediência, “se opõe aos direitos universais e irrevogáveis com o qual cada governo – não importando ser, não importando que ele tenha o papel de monarca, magistrado, educador ou pai de família – terá de submeter” (FOUCAULT, 1996a, p.385) quem é governado.

Não convém esquecer que toda tecnologia de poder, por conseguinte, toda governamentalização, sustenta-se às custas de uma institucionalização de um discurso eficaz, que circula determinadas ordens de saberes e poderes na direção de uma prática que se pretende verdadeira, desde o saber jurídico, no caso da soberania e legitimidade de um poder que governa, até o discurso científico da biologia no eixo vida-população, no caso da biopolítica. Deste modo, a arte de não querer ser governado elabora, enquanto crítica, “uma espécie de empreendimento para dessujeitar os saberes históricos e torná-los livres, isto é, capazes de oposição e luta contra a coerção de um discurso teórico unitário, formal e científico” (*Ibid.*, p.385). Então, o que passa a estar em questão é a ativação das incoerências, das forças coercitivas, dos limites impostos a cada ser, dos jogos de qualificação e desqualificação administrados, da vida gerida e regulada, da verdade aceita de modo natural, como verdade orgânica, enfim, ativação que pretende: “não aceitar como verdade porque uma autoridade nos diz que é verdade”, enfatiza Foucault (*Ibid.*, p.385). O educador, portanto, como tipo de autoridade que faz passar por si “aqueles que querem aprender a pensar e a viver de tal sorte que o acesso ao verdadeiro supõe uma relação assimétrica com o outro, uma desigualdade primeira dando sua dinâmica à busca do saber” (POTTE-BONNEVILLE, 2006, p.13), não pode se furtar, nunca, a uma autocrítica como ferramenta de reposicionamento frente às suas posturas e gestos de condução e as formas pelas quais elas se relacionarão com as condutas dos que são conduzidos.

Por conseguinte, a crítica abre um campo para a dessujeição dos sujeitos, já que todo processo de sujeição se encontra na confluência das ações da verdade no correlacionar de forças instaladas no eixo poder-saber. Portanto a crítica como a arte de não ser governado como *isto*, nem pelo preço que pagamos, coloca-se como ponto vital na ação de toda resistência às regulamentações que asseguram as mesmas perspectivas da verdade. Eis aí o passo inicial para uma política de dessujeitamento. Como assevera Foucault, “a crítica

essencialmente terá, por função, o dessujeitamento no jogo do que poderíamos chamar, numa palavra, a política da verdade” (FOUCAULT, 1996a, p.387)<sup>68</sup>.

Posto isto, em segundo lugar, não é difícil de entendermos o desdobrar da crítica numa ação afirmativa ou positiva, que fará circular, nos espaços produzidos pelas estratégias de não querer ser governado, momentos de alteração móveis, inaugurando uma nova tensão nas linhas de experiência com a governamentalização. Trata-se, nesta dimensão, não de um engajamento, mas de um campo de experiência que Foucault nomeará de insubmissão voluntária. A própria relação da estrutura disciplinar presente nas profundezas do corpo social, notadamente nas experiências escolares, a instilar a docilidade, incita-nos a ver aqui uma representação de força que, transtrocando as margens históricas e contextuais do eixo da ordem da política, pretende fazer emergir experiências contrárias a de uma *servidão voluntária*. Talvez esteja nisto a eficácia de uma biopolítica, pois, ao ativar inúmeras forças que contingenciam a vida dos indivíduos, por conseguinte, acaba referenciando a norma como proximidade de comportamento e exemplo: distribui “os vivos em um domínio de valor e utilidade”, donde será necessário que as artes de governo se valham de um poder que, se tem por tarefa se encarregar da vida, “terá necessidade de mecanismos contínuos, reguladores e corretivos” (FOUCAULT, 1998, p.135). Assim, toda investidura sobre o corpo, a saúde, as maneiras de se alimentar e de morar, as condições de vida, a sexualidade, enfim, todo o espaço da existência tem de ser administrado como se não o fosse de modo racionalizado, quer dizer, como se todo processo fizesse parte de uma verdade absoluta que simplesmente ativa um curso histórico natural.

---

<sup>68</sup> Julgo extremamente relevante a interpretação que Butler dispensa: “a política da verdade pertence às suas relações de poder que circunscrevem antecipadamente o que será ou não será considerado para a verdade que agencia o mundo de maneira regular e regulável e que nos conduz a aceitar como o campo estabelecido do saber. Compreendemos a importância desta questão quando começamos a indagar: o que é considerado como uma pessoa? O que é considerado para a diferença coerente dos sexos? Quem merece o nome de cidadão? Quem são indivíduos em que o mundo tem uma realidade legítima? De maneira subjetiva, indagamos: que posso eu me tornar em um mundo onde as significações e os limites do sujeito são determinados antes para mim? Quais são as normas constritoras quando eu começo a me indagar o que eu poderei me tornar? Aonde chego quando eu começo a me tornar um objeto para o qual não há lugar no regime estabelecido da verdade? Não é precisamente isto que se trata do significado o ‘dessujeitamento do sujeito no jogo da política da verdade?’” (BUTLER, 2005, p.91-92) Isto vem muito mais corroborar o ponto de vista aqui sustentado ao longo do texto: a política de dessujeitamento deve estar *pari passu* com a produção de si, cujo vértice se expressa no governo de si. A este propósito, ainda Butler: “a produção de si e o dessujeitamento se produzem simultaneamente quando se aventura em um modo de existência que não é verificado pelo que ele [Foucault] designou de regime de verdade” (*Ibid.*, p.78).

Mas se a crítica exerce uma insubmissão voluntária, globalmente o ato e processo de governo, outrora vistos como naturais, fragmentam-se, pois não são justificados por nenhuma voluntariedade. Valendo-me da argumentação de Foucault:

se governamentalização é realmente o movimento relacionado à sujeição individual na realidade de uma prática social por mecanismos de poder que apelam para a verdade, eu direi que a crítica é o movimento para o qual o sujeito dá a si mesmo o direito de questionar a verdade concernente aos efeitos de poder e questionar o poder referente aos discursos de poder. Crítica será a arte da insubmissão voluntária, da reflexão indócil (1996a, p.386).

É preciso notar que o par insubmissão voluntária e reflexão indócil não visa somente aos processos de condução e administração da vida, evidenciando uma disposição antagônica a qualquer processo de docilização ou domesticação, que tem por base a distribuição de justificativas próprias em elementos racionais, calculados, quantificados, tecnicamente eficientes. Indo além, a crítica, neste viés, pretende minar as tecnologias de governo, cujas bases arcaicas se dispõem nos poderes de homogeneidade que na história do Ocidente, como demonstrei no segundo capítulo, inspirou-se, guardadas as proporções, no aspecto pastoral cuja centralidade no uso das tecnologias de governo tinha como finalidade a condução total do homem, de sua consciência aos seus gestos menores. Não há dúvida de que a arte de governar atual, cujo esteio preponderante se avaliza no par biopolítica-biopoder, é devedora deste longo percurso que começou a preparar os corpos individuais para receberem bem disciplinarmente, docilmente, as forças multirefratárias capazes de reunir, submeter, ajustar, obrigar, controlar, educar. Neste horizonte, “a crítica tem, portanto, uma dupla tarefa, aquela de mostrar como o saber e o poder trabalham construindo uma maneira mais ou menos sistemática de agenciar o mundo”, de governá-lo também, eu acrescentaria, “segundo as próprias ‘condições de aceitabilidade de um sistema’, mas também uma maneira de ‘seguir as linhas de ruptura que marcam sua emergência’” (BUTLER, 2005, p.94). Ora, será precisamente esta linha de ruptura, interseccionada pela arte de não ser governado, a insubmissão voluntária e a reflexão indócil, que marcará a crítica como uma final função, quer dizer, como prática de resistência por intermédio do que Foucault denominou de atitude crítica.

Assim, em terceiro lugar, ao referir-se “a uma certa maneira de pensar, de falar, como também de agir, e uma certa relação para o que existe, para o que se sabe, se faz, bem

como para uma relação social, cultural” (1996a, p.383), Foucault delinea, de modo geral, os contornos da atitude crítica. A ativação desta atitude diz respeito a um permanente modo de ser histórico que se caracteriza justamente como crítica permanente ao nosso atual modo de ser histórico. Exarada nas problematizações de nossa relação com o presente, a atitude, inexoravelmente, é engendrada e implicada em “um modo de relação que concerne à atualidade; uma escolha voluntária que é feita por alguns; enfim, uma maneira de pensar e de sentir, uma maneira também de agir e de se conduzir que, tudo ao mesmo tempo, marca uma pertinência e se apresenta como uma tarefa” (FOUCAULT, 1984a, p.568). Defendo que a posição central que a atitude ocupa na produção da crítica se deve à constituição histórica daquilo que nos tornamos ou somos, que o seu propósito, a não ser perdido o foco, seja “o princípio de uma crítica e de uma crítica permanente de nós mesmos em nossa autonomia” (*Ibid.*, p.573), quer dizer, como tomada de posicionamento que procura inventar-se a si mesmo: autonomia, portanto, como tarefa, como aquilo que não temos, mas que podemos criar. Esta menção, aliás, permite que a atitude crítica e criação se interliguem como constituição de um campo de forças que atuará como estratégia para não sermos governados totalmente e viabilizarmos, de fato, a reflexão indócil e a insubmissão voluntária como forma de nos relacionarmos com o presente, sem descartar as conseqüências futuras, pois, assim, criticar é criar. Entretanto isto não é tudo. Esta força criativa se desdobra em duas perspectivas que, par e passo, dão azo à atitude crítica. São elas, a atitude-limite e a atitude-experimental.

Ao redor deste núcleo da crítica, creio poder encontrar a ignição para fazer trabalhar toda série de inflexão de outras práticas de subjetividade, já que essencialmente a atitude-limite não tratará de rejeitar a vida em suas múltiplas possibilidades ou de se forçar uma escapatória, como alternativa, de um dentro ou fora dos limites estabelecidos. O que ela pretende é abusar das fronteiras; ela mesma se coloca na fronteira do que já é empreendido pelos processos de governamentalização e do que pode vir-a-ser. Quer dizer, a atitude-limite aqui é a postura criativa que forçará a emergência de determinados limites, pois “no que nos é dado como universal, necessário, obrigatório, qual é a parte do que é singular, contingente e que é derivado de coerções arbitrária” (*Ibid.*, p.574) que poderá nos levar a outras atitudes em nosso fazer, pensar e dizer? Em termos distintos, e ainda sob a expressão de Foucault, “trata-se em suma de transformar a crítica exercida na forma da limitação

necessária em uma crítica prática na forma de uma transposição possível” (FOUCAULT, 1984a, p.574). Mas se há uma pretensão, por parte da atitude crítica, de se criar uma transposição possível às formas de subjetividade ou condução, ela não poderá abrir mão do componente experimental que associa a própria atitude como contra-força de todo o alvo de regulação, regulamentação e gestão dos aspectos da vida, do que é utilizado para formar o ser humano.

É claro que a aposta recai sobre as combinações de número infinito de uso e aplicação de forças a fim de reduzir a vida dos homens em certos campos de experiência: o que se pode ou não fazer, o que se deve ou não fazer com a saúde, a vida, a família, a sexualidade, a morte, a razão, o saber, o entendimento, servem como exemplos. Entretanto, vistos sob o horizonte da atitude-experimental, estes processos de subjetivação são deslocados na direção de um eixo cujas experiências se colocarão como “prova (*épreuve*) da realidade e da atualidade, por sua vez, para empreender os pontos onde a mudança é possível e desejável e para determinar a forma precisa em que ocorrerá esta mudança” (FOUCAULT, 1984a, p.574). Para tanto, Foucault argumentará que é preciso a elaboração de uma “ontologia histórica de nós mesmos”, uma ontologia aberta que se radicaliza contra toda determinação e administração do *ser*. Trata-se de nos desviarmos “de todos os projetos que pretendem ser globais e radicais”, ou ainda, dos “programas de conjunto de uma sociedade” (*Ibid.*, p.575). Então, a atitude-experimental preferirá as transformações precisas que podem muito bem ter lugar num certo “número de domínios concernentes ao nosso modo de ser e pensar as relações de autoridade, as relações de sexualidade, o modo pelo qual percebemos a loucura ou a doença” (*Ibid.*, p.575). Enfim, tal atitude, enquanto crítica, interroga os limites que nos são colocados e persegue a prova de como os seus ultrapassamentos são possíveis na criação de processos históricos de dessujeição, ou ainda, de deslocamento de subjetividades.

Atentar para esta conjuntura e levar a sua conseqüência ao extremo, é dar conta de que a própria crítica é um campo do vasto experimentalismo presente no pensamento de Foucault. Os esforços e empreendimentos no sentido de nos libertar de todo destino e rotas já consagradas e engendradas, na tentativa de pensar e abordar a temática do sujeito de ação, também se encontra neste experimentalismo. Assim, os que esperam fórmulas de pronta-entrega capazes de se destinarem a responder as dificuldades, impasses, conflitos e

problemáticas no campo da educação, sempre serão frustrados. Experimentar é criar e colocar-se além de um domínio estabelecido. É particularizar e singularizar ações, práticas pedagógicas, ensaios de transformação, cientes de que a realização bem lograda de um acontecimento em uma função-educador, em certo contexto, não representa sucesso para outro. O campo do experimentalismo é o revés de toda estrutura curricular: é o que não foi ainda contemplado, dado à visibilidade.

Penso que é nesta direção que se deve recepcionar as análises referentes às multiplicidades temáticas dos posicionamentos do sujeito no recorte histórico-filosófico do universo Greco-romano, elaboradas nas pesquisas dos anos de 1980. Menos, é certo, para medir a possibilidade de um vínculo-indentidade-possível de um Foucault estóico, cínico ou helenista e mais para se perceber o quanto o modo de pensar o sujeito pôde ser deslocado de toda centralidade racional e *cogitante* que, direta ou indiretamente, afastaram-nos de certas modalidades, experiências e possibilidades de tomar o ser como campo de problematização em produção constante, sob domínios implicados em toda sorte de atitude e experimento que o sujeito é capaz de provar, provocar, obter, praticar, seja para a constituição, seja para a transformação de si. Campo de outras práticas de subjetividades que não podem ser postuladas sob prescrições, campo que leva em consideração o sujeito como objeto de si e para si mesmo fora dos universalismos que marcaram a trajetória histórico-filosófica do sujeito. O si, tido em seu cuidado de si, implica na tomada que visa “constituir-se como sujeito da ação, capaz de reagir de maneira direta e firme aos acontecimentos do mundo” (GROS, 2003, p.11)<sup>69</sup>.

<sup>69</sup> Isto tudo está muito bem indicado, por exemplo, a partir da aula de 24 de março de 1982, em sua primeira hora, do curso *A hermenêutica do sujeito*, quando, após seguir um longo e exaustivo percurso histórico nos Antigos, relendo Aristóteles, Platão, Marco Aurélio, Epiteto e Sêneca, é demonstrado por Foucault que o “conhecimento de si”, chave marcante no entendimento do sujeito na história do pensamento ocidental, subordina-se a uma cultura de domínio de si, de dominação ativa sobre si e outros, mas jamais fundada em um sujeito do conhecimento. O sujeito relacionado ao “conheça-te a ti mesmo” emerge por intermédio de um jogo de práticas envolvidas numa série de cuidados, regras que ele faz, por si, a opção de seguir ou não, de aplicar sobre si ou não, seja como for, sempre tendo a finalidade de se governar, de conduzir-se a si mesmo. Então Foucault diz algo que se deve sublinhar: “A tradição filosófica, no Ocidente em geral, sempre privilegiou o *gnôthi seautón*, o conhecimento de si, como o fio condutor de todas as análises sobre os problemas do sujeito, da reflexividade, do conhecimento de si, etc [...] espécie de desenvolvimento contínuo do conhecimento de si”. Mas, “no interior da própria história do cuidado de si, o *gnôthi seautón* não tem a mesma forma nem a mesma função. A consequência é que os conteúdos de conhecimento que o *gnôthi seautón* propicia ou libera não serão sempre os mesmos. Isto significa que as próprias formas do conhecimento que são praticadas não são as mesmas. O que significa também que o próprio sujeito, tal como é constituído pela forma de reflexividade, corresponde a um ou outro tipo de cuidado de si, irá se modificar. Por conseguinte, não se deve constituir uma história contínua do *gnôthi seautón*, que teria por postulado, implícito ou explícito, uma teoria geral e universal do sujeito, mas deve-se começar, a meu ver, por uma

Por sua vez, a reação dos sujeitos aos acontecimentos deste mundo tem o seu sentido senão na produção de acontecimentos disjuntivos de toda ordem. Neste âmbito, a validade de todo experimentalismo não é questionada, mas acredito poder encontrar no governo de si a forma mais tensionada e criativa de auto-subjetivação pelo fato de pôr em xeque os domínios de condução. Mais do que um encontro com a crítica, esta perspectiva já atestaria a crítica como parte essencial do governo de si. Então, gostaria de sustentar por esta forma de subjetivação a produção fundamental de um acontecimento enquanto processo de dessujeição, visando ao sujeito da ação e à força produtiva de si mesmo, pelas seguintes razões.

Em primeiro lugar, o governo de si é indissociável de uma cultura de si. Basicamente, as implicâncias aí são de duas ordens. De ordem política, pelo fato de o cuidado de si estar ligado a um exercício de poder, ou seja, ao tipo de força que o sujeito tem de lançar mão para fazer de sua vida uma prova no sentido da experiência e do exercício, isto é, “aquilo a partir do que, através, a despeito ou graças a que iremos nos formar, nos transformar, caminhar em direção a uma meta ou uma salvação, seguir ao encontro de nossa própria perfeição” (FOUCAULT, 2001a, p.466). As opções atinentes a este campo são forças de abertura contínuas, e por que não dizer, também saídas, em relação às linhas de forças limitantes da própria vida. Em jogo, outra economia de força como possível horizonte de uma outra política, quer dizer, de uma distinta forma de tomar o corpo, a existência e as experiências como acontecimentos não programados, fechados, viciosos e contingenciados. É neste horizonte que ocorre uma mudança fundamental de perspectiva tanto nas partidas quando nas travessias e possíveis chegadas das séries de experiências que são contra-forças ou contra-condutas – “as ilegalidades são o motor das transformações na tecnologia do poder” (EWALD, 1975, p.1252). Que experiência é possível fazer de si mesmo? A que tipo de força e sob que preço cada um deve se submeter?

Mas a esta perspectiva emerge uma outra que poderia se chamar de ordem estética. Se o governo de si implica no tomar a si mesmo como objeto, a tomada de consciência da presença de uma força que delinea e constitui a experiência de ser, totalmente aberta – possibilidades nas finitudes – aí se deve notar a heteroplaticidade do si, pois a sua variação

---

analítica das formas da reflexividade, na medida em que são elas que constituem o sujeito como tal” (FOUCAULT, 2001a, p. 560.).

se dispõe na finalidade mutante de cada possibilidade em experiência. Quer dizer, do mesmo modo que “existe diferentes formas de cuidado”, diferentes formas de se conduzir, pois é justamente o jogo de potência infinita que está em cena como transformações do uso e aplicações de forças já engendrados, também deve existir “diferentes formas de si” (FOUCAULT, 1988b, p.788). O sujeito, terminação nominal, deve plasmar a sua forma que não é sempre idêntica a ela mesma, uma vez que as suas relações com as forças são mutantes, algumas mais passageiras, outras decididamente mais permanentes, outras imanentes ao desejo, todavia sempre congruentes a um tipo de ação. Pode-se dizer que reside aí o sentido da expressão “fazer de nós mesmos uma obra de arte” (FOUCAULT, 1983, p.392). Empreendimento subsumido a uma elaboração de uma estilização da vida que não se perde nem no individualismo arregimentado nos processos de disciplinarização nem no motor da abstração das políticas biopolitizantes, não ignorando que a escola está na encruzilhada destes dois processos. A questão impele cada um de nós sempre para um transformar-se, um “modificar-se em seu ser singular e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo”, numa idéia, “diferentes maneiras de se conduzir, agir” (FOUCAULT, 1998a, p.15 e 27), e eu acrescentaria, de desejar, criar, de forjar experiências de alargamento do horizonte e aprofundamento de sentido. No limite, aqui o sujeito opera uma inversão importante: criar e exercer um tipo de força que sirva como instrumento – *um abridor de horizontes* – para *suas* escolhas no modo de ser em um mundo, cujos horizontes já foram escolhidos para ele.

Ir além disto, apesar de tentador, é claro, já não seria coerente com uma produção de si que em nada tem a ver com um desenvolvimento de cunho preceptor ou propedêutico; menos ainda com algum tipo de debate que pudesse sugerir soluções e encaminhamentos. Com efeito, a meu ver, a angústia da derrelição, neste sentido, deve permanecer latente como força motriz de todo experimentalismo em que o sujeito é capaz de efetivar enquanto visibilidade fugaz de um espaço sempre inocupável e sem totalidade. Se há uma ação, para tanto, ela se centra em jogos de possibilidades, cuja vitalidade é sempre transbordante em sua configuração de força. Atualizar sempre o governo de si, deste modo, é ter por finalidade a submissão do real situado nas dobradiças dos acontecimentos através – no sentido daquilo que corta trespassando – da criação de outros acontecimentos: expressão de vontade, de força, contra-exigüidade de experiências. Destruição de todo

homopedagogismo. O sujeito aqui, para além da identidade do termo – “existem menos vocábulos que designam do que coisas a designar” –, pode muito bem representar aquela “vacância absoluta do ser que é necessário investir, controlar e preencher pela invenção pura” (FOUCAULT, 1999, p.13). Então, poderíamos nos dar conta de que é ainda uma imagem-experiência mais ou menos inescapável, imponderável, inefável, de porosidade completamente aberta, um acontecimento pleno de vir-a-ser o lance da aposta. Voltaríamos assim à descontinuidade histórica. E ali, entre a cena que sempre se deslinda e o *rosto que se desvanece, como, na orla do mar um rosto de areia*, veríamos nós mesmos como sujeitos, todavia em “imagem invisivelmente visível, perceptível mas não decifrável, dada num clarão e sem leitura possível, presente numa irradiação que rechaça o olhar” (*Ibid.*, p.48).

\*\*\*

### 3.4 Terceiras consider(ações) de travessia

Ao ponderar o propósito de se problematizar os processos de dessujeição na constituição de si tendo por foco, como tentei me deter, o exercício de se (re)pensar a função-educador, uma importante passagem de Michel Foucault pode servir como termo de cautela em relação a um trabalho que, a bem da verdade, mal teria começado. Aliás, a própria trajetória de pensamento do autor de *Vigiar e Punir* permite infinitas possibilidades de interfaces com o campo educacional. Uma espécie de trabalho infinito que não se esgota. Esta expressão já assinala o posicionamento para o qual quero chamar a atenção. Foucault, ao ser indagado a respeito das constantes mutações operadas em seus trabalhos focados na temática do sujeito – desvios, rupturas, retomadas, cancelamentos, impasses, enfim, operações contínuas de transformação do objeto de análise – forneceu a seguinte resposta:

É certo, um trabalho infinito: exatamente com isto que me defrontei e que quis fazer, já que meu problema não era definir o momento a partir do qual alguma coisa como o sujeito aparecia, mas sim o conjunto dos **processos** pelos quais o sujeito existe com seus **diferentes problemas e obstáculos** e através de **formas que estão longe de serem terminadas**. Trata-se, portanto, de **reintroduzir** o problema do sujeito (1984j p.705. Grifos meus).

Alguns termos utilizados por Foucault podem muito bem ser adotados como chave de conduta com relação a toda discussão que tentei entabular acerca da função-educador. Não pretendi estabelecer uma leitura que pudesse oferecer saídas terminais para as questões acampadas nas situações que envolvem a formação humana e toda sorte de subjetividade em constituição que daí advém. Todo desenvolvimento de análise não se pautou por definição de estratégias que pudessem ser adotadas como regras incondicionais de ações na constituição de experiências subjetivantes. O que tentei fazer, na chave foucaultiana, foi problematizar apenas alguns *processos* que julguei pertinentes como formas de se pensar por onde é possível começar – sempre começar – a principiar processos de experiências subjetivas voltadas para a ação do sujeito no campo da formação humana. Tais processos poderiam, ainda que atrelados aos campos de sujeição, dominação completa, fixação de papéis, circulação viciosa da ritualização das palavras, repetição dos mesmos enunciados de saber-poder, ser instigados a outras práticas que pudessem confrontar toda esta série por intermédio de ações a serem criadas, pelo simples motivo de se pretender, no domínio educacional, o exercício da função-educador em outras perspectivas. Quer dizer, a função-educador pensada, tal como Foucault fez com o sujeito, em seus *diferentes problemas e obstáculos*. Isto é de suma importância, pois indica que a relação do educador com as estruturas com as quais ele tem de se relacionar, já que está inserto nos limites de uma arquitetura, conjunto de normas, regras, ordem discursiva, relações dispositivadas em saber-poder não são por inteiro completas. Assim, *longe de serem terminados*, os obstáculos como os problemas fazem parte do contexto de atuação da função-educador.

Do mesmo modo, entretanto, também *longe de serem terminadas*, estão as combinações possíveis na direção da superação, do enfrentamento, da abertura, do reposicionar da função-educador com relação a si mesmo e aos outros. Quer dizer, a função-educador como gatilho de liberação de experiências subjetivas de ação, posta na relação com outros sujeitos, não se esgota, justamente por se encontrar no contexto das experiências voltadas para a formação humana. De um modo ou de outro, a função-educador é *reintroduzida* como problema. Então, toda reflexão intentou salientar nada mais do que algumas formas de se colocar no eixo desta problematização: apenas alguns sinais de travessia e assim por diante.

Tendo isto em mente, parece-me que as aproximações temáticas realizadas ao redor da função-educador se colocam apenas como pontos de diagnósticos das prováveis situações circunscritas nos domínios da educação. Como assinala Gallo, “a analítica foucaultiana não é propositiva”, porém, “permite-nos estabelecer experiências de pensamento que possibilitem exercícios em torno de concepções de Educação e de práticas pedagógicas não fundamentalistas” (2006a, p.257). Esta postura é muito relevante por indicar que as possibilidades nunca estão fechadas. Tomadas como exercícios, invocam sempre a idéia de ensaio e experimento enquanto atividades e posturas, cujas finalidades implicam em distanciar as experiências educativas dos claustros fundamentalistas que circunscrevem a subjetividade humana ao esteio dos limites das verdades que pretendem refletir e reproduzir o mesmo. Assim, a educação e as práticas pedagógicas hauridas e prospectadas para além de todo fundamentalismo coincidem com a tentativa de novos horizontes de análises e posições sob o ângulo de uma função que não se desvia do empreendimento crítico. Nisto, é notória a participação do educador. Ele se insere na encruzilhada dos elementos formadores existentes e os que estão em construção, ou seja, ele é engrenagem essencial entre o que se reproduz e o que se pode de novo produzir. Por isto mesmo, como diz Foucault, “o elemento formador sempre continua existindo, mas estará ligado de modo essencial à prática da crítica” (2001a, p.90).

Esta é uma chave importante, a meu ver, que, ao ser colocada em operação pela função-educador, permite um modo de ação sempre inovador, pois revolve o terreno das forças estabelecidas no campo da educação – aspecto preponderante do conceito como relha de arado – para colocar à mostra as suas problematizações. Ora, como bem indicou Veiga-Neto, “colocada como dobradiça entre o saber e o poder, a escola em boa parte conseguiu cumprir o ideal moderno de instaurar a ordem e a representação no mundo ocidental” (2006a, p.31). Problematizar as experiências que orbitam no contexto da formação humana é justamente tentar indicar outra representação de mundo, por conseguinte, um modo em que a ordem das coisas não seja arbitrária e consolidada. É poder por em causa outro tipo de *êthos* como efeito de novas relações de constituição, senão formação em transigências, das subjetividades humanas. As experiências de formação advindas das mais distintas maneiras de se viver na/com/a educação são instigadas a realçar quais problematizações são possíveis de serem emersas para possibilitar ações voltadas

para a constituição do próprio sujeito. Isto é, para que ele aprenda a agir sobre si, por si enquanto sujeito de ação; para aprender a conduzir a si mesmo onde prepondera a condução exterior à sua vontade e subjetividade. A função-educador, assim, é convidada a repensar, na educação, o “*êthos* dos homens no mundo contemporâneo” (REVEL, 2005, p.227), rompendo com os “consensos, as ‘seguranças’ infantis destiladas pela subjetividade dominante” (GUATTARI, 1996, p.132). Ou ainda, na indicação de Guattari (1996), colocando em questão os dogmatismos de todo tipo que cercam, bloqueiam e opacam os pontos de criacionismo que requerem a confrontação sem pausa.

Interessante a expressão confrontação sem pausa. Ao que me parece, esta idéia alude ao cerne da analítica da função-educador como possibilidade de criação. A criação, como tentei mostrar, é a possibilidade de toda intervenção singular do educador ao se posicionar como sujeito de ação. Poder reivindicar a produção de acontecimentos – “qualquer coisa é um acontecimento” – , como diria Foucault (1980b, p.76), é instar a descontinuidade no que é visto como necessário. É tentar tornar o que pode variar com a história em algo problemático, como sugere Deleuze (1986). À guisa da criação, a ação se colocará na direção do alargamento dos espaços que favorecerão a função modificadora nas mais variáveis tessituras do modo de ser dos sujeitos. Multiplicidade e singularidade, então, entram no debate da formação não como estranheza ou imperativo político, ou seja, normativo, mas como emersão de outras formações de subjetividades. Desconfio que as práticas pedagógicas poderiam assumir um importante papel no âmbito das discussões e práticas de políticas de ensino democráticas ao compreender a dissimetria essencial que há nas relações subjetivantes. “A resistência possível”, como assinala Judith Revel, “não está na tentativa de um poder se opor a outro poder – o que seria perfeitamente simétrico – nem no contrapoder, mas em uma dissemetria essencial, na potência criativa da vida” (2005, p.220).

Sob este horizonte, a função-educador torna-se uma obra em vias de realização em que a necessidade de coerência é posta de lado, porque rejeita localizar-se no estatuto de qualquer saber-poder. As operações possíveis que visam o enriquecimento de experiências de subjetivações hão de se situar no “nível microfísico das experiências escolares” (VEIGA-NETO, 2006a, p.32), isto é, no âmbito do infame. A possibilidade do infame em seu acontecimento quase desprezível é um importante movimento de ação como libertação

dos domínios que nos remetem aos mesmos signos e práticas. Por seu intermédio, torna-se plausível, ao menos no registro do exercício do pensamento – que já é um indício para se “mudar o registro discursivo de uma prática e a própria visibilidade dessa prática” (*Ibid.*, p.32 ) – desalojar dos lugares comuns “a produção de algumas subjetividades obrigadas a localizar-se e realocar-se permanentemente” (SKLIAR, 2003, p.82).

Levando isto em consideração, suponho que o posicionamento dos sujeitos envolvidos na trama da formação humana recai sobre um tênue fronteira em que a constituição da subjetividade da função-educador se entrecruza com a constituição da subjetividade da função-educando. Representa pensar que não há, jamais, nas experiências educativas um sujeito auto-instaurado. Como sempre, há uma relação de fluxo de forças, um ir e vir de experiências subjetivantes, dizeres, acontecimentos, gestos, posturas, comportamentos, enfim, modos distintos de ser no registro das relações sujeito a sujeito, o imponderável e a inefável incalculabilidade emergem como potência de singularização das subjetividades. Em termos simples, a posição do sujeito na função-educador faz sentido senão apenas pela posição do sujeito na função-de-ser-educando. Nesta dimensão, o saber não se vale do poder para criar limites – um dentro e um fora. O saber se coloca na dimensão de uma invenção para o estatuto do poder. Trata-se de permitir ao saber uma fluidez de relação cujas margens de materialização de forças se expandem porque estarão abertas em experiências de livre relação. A função-educador, assim, não prescinde de um “nós”. O mesmo nós que indaga sobre a nossa atualidade, ou seja, sobre o que estamos fazendo de nós mesmos. Em jogo viria à tona, por intermédio da educação, ensaios e experimentos como “interrogação sobre a produção de um novo modo de agir em comum, um questionamento incessante sobre a maneira pela qual os homens podem se produzir eles mesmos e, ao mesmo tempo, com os outros” (REVEL, 2005, p.224).

Em consonância com este tipo de ação, a meu ver, estará a liberdade como prática de dessujeição. Por deixar a fluidez de forças mais ou menos livres para se singularizarem na álea dos acontecimentos educativos, os sujeitos ativam, a partir de si mesmos, uma linha de subjetivação própria pelo fato de poderem, deste modo, escapar das linhas precedentes. O sujeito encontra-se com a possibilidade de entabular experiências para a sua própria constituição, o seu próprio si. Neste caso, o *si* torna-se “um processo de individuação apoiado em grupos ou pessoas, mas se subtrai das relações de forças estabelecidas como

dos saberes constituídos: é um tipo de mais-valia” (DELEUZE, 1989, p.187). A partir daí, com efeito, as relações constituídas nos acontecimentos da Educação sempre serão atualizadas, pois os sujeitos ali envolvidos não cessarão de repassar pelo fio da força produtiva de si mesmos o que lhes é atual, enquanto necessário ao modo de ser de cada um. Por este viés, aliás, suponho que as discussões que visam mudanças e transformações nos encaminhamentos teórico-práticos dos fundamentos e das práticas educativas não podem ser extemporâneas aos posicionamentos dos sujeitos no contexto dos domínios e regimes educacionais. É preciso ainda levar em conta que “o novo é o atual”, como argumenta Deleuze. E “o atual não é o que somos, mas ainda o que nós nos tornaremos, o que nós estamos vindo-a-ser, isto é, o Outro, nosso vir-a-ser-outro” (1989, p.190-191).

De minha parte, penso que as estratégias armadas pelas ações pontuais do educador na posição de intelectual específico e toda série de dissolução de identidade das verdades operada pela prática *parrhysiasta* são modos de operar na atualidade, visando esta constituição vinda-a-ser-outra. No caso da *parrhysía*, as relações têm chances de se deslocarem, ainda que micropontualmente, das “cenas da história da verdade no Ocidente”, quer dizer, das “relações de poder que constituíram esse teatro onde a racionalidade ocidental e as regras da verdade se apresentaram” (FOUCAULT, 1978, p.584). O teatro instaurado pelas cenas do déficit pedagógico, da ação de um sujeito na formação de outro – relação sujeito-sujeição; cenas da pastoralização da existência, da subtração da verdade pela confissão imposta e exercida por quem reconhecidamente tem o poder para isto – atribuição de sentido a uma verdade –, a ser culminada no âmbito das conduções humanas, ali, onde o professor governa; cenas, enfim, da escola moderna, “*locus* social destinado intrinsecamente a trabalhar com os saberes, isto é, o *locus* social onde se concentra a parte mais expressiva da criação, da circulação e da distribuição dos saberes”, assim, responsável pela “maior parte do sucesso do projeto moderno de instaurar a própria sociedade disciplinar” (VEIGA-NETO, 2006a, p.31).

Entretanto, ao aproximar-se da tarefa específica de um trabalho de pensamento, as relações *parrhysiastas* poderão “por intermédio dos pequenos gestos que consistem em deslocar o olhar, tornar visível o que é visível (*rend visible ce que est visible*), fazer aparecer o que está tão próximo, imediato, intimamente ligado a nós, e que por causa disto não podemos ver” (FOUCAULT, 1978, p.594). Tudo que é possível de ser feito está diante

de nós mesmos. A sua visibilidade apenas está condicionada às aberturas de cada um à instabilidade de todo jogo de verdade. É possível, em alguma medida, despastoralizar a educação? É possível uma educação voltada para a constituição de sujeitos agentes, emancipados, críticos? São possíveis práticas pedagógicas desviantes, a fim de produzir “experiências de liberdade no cotidiano escolar” (GALLO, 2006, p.188)? É possível que a formação humana conte mais com a subjetividade de cada um, no lugar dos vínculos de saberes-poderes de conduções sujeitantes. Enfim, é possível indagar o que é possível? Depende da abertura de cada um ao fluxo das verdades, aos posicionamentos nas cenas de nossa constituição, nos limites das regras, normas, em tentar ver o que é possível ver, mas que não vemos porque estamos próximos demais, envolvidos demais, demasiadamente engajados, a ponto de não sermos mais capazes de apenas deslocar o olhar. Questão de mobilidade. Pensamento móvel: “não porque o pensamento sempre pensa coisas novas, mas porque ele não pára de pensar de outra maneira as mesmas coisas” (FOUCAULT, 1979, p.783).

Em que pese estas palavras, a função-educador é convidada a pensar de outra maneira sua própria função: as formas e os modos pelos quais o educador se coloca como sujeito, diante de outros sujeitos, afetando e sendo afetado, subjetivando e sendo subjetivado, formando e sendo formado. “Sentir claramente que tudo o que se percebe é evidente apenas ao redor de um horizonte familiar e mal conhecido, e que cada certeza é clara apenas porque se apóia em um solo nunca explorado” (FOUCAULT, 1979, p.787).

\*\*\*

## CONSIDERAÇÕES FINAIS – PARA OUTRAS TRAVESSIAS

*Há uma história, uma herança, um monumento naquilo que chamamos de educação. E, nessa história, a pergunta pela educação se volta sobre nós mesmos para nos obrigar a olhar bem. Olhar melhor nossa pergunta, pois toda pergunta pode ser também um abandono, uma obstinação, ou então um cruel convite à sinceridade.*

Carlos Skliar

*O que disse o Trovão*, poema de T.S. Eliot, situado em *A terra desolada* de 1922, porta um fragmento que sempre me causou angústia. Do poema, a indagação inicial e final sempre me fizeram sentir suspenso, à beira de uma falésia; atônito por não saber respondê-las, ainda mais por imaginar que elas não foram feitas para serem respondidas, mas para deslocar, quem sabe, o leitor de qualquer certeza, de seu local, do olhar que tem de si mesmo, passando pelo olhar do outro-seu-igual. Eis o poema:

Quem é o outro que sempre anda a teu lado?  
Quando somo, somos dois apenas, lado a lado,  
Mas se ergo os olhos e diviso a branca estrada  
Há sempre um outro que a teu lado vaga  
A esgueirar-se envolto sob um manto escuro, encapuzado  
Não sei se de homem ou de mulher se trata  
– Mas quem é esse que te segue do outro lado? (2004, p.163).

Eu não sei quem são os meus outros. Mas eles estão em mim, estão por toda parte. Eles estão por toda parte deste texto que tentou empreender, de certa maneira, uma leitura – é apenas uma – de como estamos destinados ao outro. As experiências de constituição da formação humana, entre os “milhares de pequenos acontecimentos que, pouco a pouco, como gotas de chuva, furam nosso corpo, nossa maneira de pensar” (FOUCAULT, 1976a, p.118), estão marcadas pelo outro. Da sujeição às experiências constitutivas de si na função-educador, há o outro. O educador que se prontifica (ou é colocado) numa certa

posição de sujeito em relação ao seu educando, torna-se o outro para aquele sujeito, e vice-versa. No limite, a questão que perpassa a temática que tentei problematizar se resguarda e lateja nessa condição: que tipo de outro que podemos ser tanto para nós mesmos como para os outros quando nos envolvermos em educar o outro. Constituir-se como sujeito – sempre somos passíveis de sofrer a ação de uma força – é lidar com as sujeições circunscritas às nossas experiências de ser e as dessujeições que insistem em se desapegar daí. Tentar constituir a si mesmo como um sujeito de ação é tentar agir sobre as forças que ficaram incrustadas ali, por intermédio de outros.

Quando Foucault nos instiga a “cada instante, passo a passo, confrontar o que pensamos e o que dizemos com aquilo que fazemos e somos” (1984c, p.585), a meu ver, está justamente nos chamando a atenção para o lugar transitório e fugaz ao qual pertencemos. Nossas constituições são relações muito tênues, adstritas às posições e experiências com as quais nos havemos. O nosso pensar e dizer nem sempre coadunam com o que pretendemos fazer e ser; e o contrário é verdadeiro. Observar esta disjunção é um convite para assumir uma postura de não-dominação: somos pegos na nossa própria armadilha que intentávamos armar para os *outros*. Do ponto de vista da função-educador, o chamado é no sentido de não tomar a posição do sujeito que educa como linha rígida de força: o sujeito que porta a verdade. Saberíamos conduzir o outro se, antes de tudo, nos perguntássemos se somos capazes de nos conduzir a nós mesmos?

Foi visando problematizar aberturas possíveis de serem feitas nas condições das experiências de formação humana, em busca do enriquecimento de subjetividades não prescritivas e expectadas, que agora também me coloco como um outro. *Um outro que a teu lado vaga*, apenas para nos lembrar que também não vamos só. Pois imagino ser uma tarefa de muitos “nós”, sobretudo quando se (re)quer tematizar algum tipo de mudança para a qual não existem bulas. Aliás, como argumenta Skliar,

Para falar de mudanças na educação é necessário, primeiro, um profundo silêncio, uma longa espera, uma estética não tão pulcra, uma ética mais desalinhada, deixar-se vibrar pelo outro mais do que pretender multiculturalizá-lo, abandonar a *homodidática* para *heterorrelacionar-se* (2003, p.20).

Então, o que se tem em mãos é sempre uma linha cuja meada corremos o risco de perder em meio às nossas relações, nos acontecimentos imponderáveis, no “conhecimento que

perdemos na informação” (ELIOT, 2004, p.289), ou seja, como nos fios de Pollock, as mudanças precisam levar em conta as descontinuidades. E para tanto, temos de nos abrir para elas.

Então, foi assim que ao longo da trajetória deste trabalho, privilegiei certas possibilidades de se pensar a problematização do sujeito em Michel Foucault. O fulcro da proposta tentou contemplar, notadamente, os campos de relações de poder com o intuito de destacar os aspectos que julguei essenciais para se compreender a postura histórica de partida dos sujeitos, por intermédio das instâncias e relações de forças. Se por vezes sujeito e subjetividade se confundiam, um termo sendo tomado pelo outro, deveu-se ao fato de existir aí uma problemática crucial no pensamento de Foucault que se apresenta como uma radicalização e inovação que se desposa com a condição inseparável de que a constituição do sujeito na história é tão devedora das condições de subjetividades nas quais ele está implicado. Os feixes diferentes nos processos de transformação de subjetividade efetivam, garantindo e franqueando, a posição de determinados sujeitos.

Assim, foi decisiva a insistência no âmbito das relações de forças. Das experiências fundamentais numa cultura sob o regime preponderante das ordens mais distintas que estão instaladas nas relações humanas e nos acontecimentos históricos. Instaladas, por assim dizer, na história de nosso destino à vontade de saber, de poder e de verdade. Como é peculiar às ferramentas de Foucault, tentei fazer desta elaboração um tipo de diagnóstico para instigar os sujeitos posicionados na função-educador na criação de ferramentas singulares para ressaltar, para além de todo homodidatismo, a multiplicidade dos modos de ser a que temos direito. Trata-se de um campo em movimento, cuja complexidade pretende fazer reconhecer as interdições que se colocam a todo tipo de pensamento inclinado à fixidez ou entregue aos pressupostos definidos de antemão, paralisando as vias significado-significante. Por isto mesmo, busquei não desenvolver receituários como *se deve fazer* – prognósticos incisivos, itens básicos para transformação individual, social, postulados modificadores. O pensamento de Foucault nos permite infinitas travessias.

Com efeito, ao tentar deslindar a relevância da função-educador como intercessor na analítica da constituição de subjetividades, levei em conta as sempre presente variáveis que posicionam o educador apenas em certas perspectivas de sujeito. Operar sobre e com as

suas perspectivas ou possibilidades de posição é rearranjar e atuar nas forças que se vinculam entre a sua posição de sujeito e as de seus educandos.

É por isto que a função-educador é convidada a se colocar em consonância com uma cultura de atitudes que levam em consideração, sempre de modo crítico, as ações possíveis de serem emersas por meio da especificidade de um trabalho intelectual, não situado na convenção dos saberes. Contudo, mais inspirado nas experiências inovadoras do fluxo aberto de uma educação *parrhysiasta*, no âmbito infame dos acontecimentos. Ao se abrir a estas possibilidades é uma mudança no campo de atitudes que vêm à tona como “possibilidade de resistência e criação” (GALLO, 2006, p.188). Então, as séries abertas de atitude-limite e experimental tornam-se pontos de confronto aos saberes-poderes-verdades estabilizados. Atitude, sobretudo, como ponto de fuga dos dispositivos de minoração, planificação, normalização e controle da vida.

Questões que apenas tentaram indiciar a ampla problemática do sujeito que educa e do sujeito que passa pela educação. Seja como for, as experiências remarcam, e sempre remarcaram, possibilidades de sujeição ou de dessujeição como constituição de si. A angústia persiste, e ainda persistirá. Mas saber vê-la, face a face, é não querer se fechar ao incômodo de uma longa espera, em uma jornada sem-fim, em que *um outro nos segue de outro lado*. Como cada um vai fazer a sua travessia para o outro lado, já é indício de sua subjetividade em constituição. “Há tantas auroras que não brilharam ainda” (RIVGUEDA apud NIETZSCHE, 2004, epígrafe).

\*\*\*

## BIBLIOGRAFIA

### I. OBRAS DE MICHEL FOUCAULT

- FOUCAULT, M. "C'était un nageur entre deux mots". In: *Dits et Écrits I – 1954-1969*. Paris: Gallimard, 1966, p.554-557.
- \_\_\_\_\_. "Qu'est-ce qu'un auteur?". In: *Dits et Écrits I – 1954-1969*. Paris: Gallimard, 1969, p.789-821.
- \_\_\_\_\_. "Titres et travaux". In: *Dits et Écrits I – 1954-1969*. Paris: Gallimard, 1969a, p.842-846.
- \_\_\_\_\_. "Ariane s'est pendue". In: *Dits et Écrits I – 1954-1969*. Paris: Gallimard, 1969b, p.767-771.
- \_\_\_\_\_. "La vérité et les formes juridiques". In: *Dits et Écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 1974, p.1406-1514.
- \_\_\_\_\_. "L'extension sociale de la norme". In: *Dits et Écrits III – 1976-1979*. Paris: Gallimard, 1976, p.74-79.
- \_\_\_\_\_. "Le retour de Pierre Rivière". In: *Dits et Écrits III – 1976-1979*. Paris: Gallimard, 1976a, p.114-122.
- \_\_\_\_\_. "Pouvoir et savoir". In: *Dits et Écrits III – 1976-1979*. Paris: Gallimard, 1977, p. 399-414.
- \_\_\_\_\_. "Le jeu de Michel Foucault". In: *Dits et Écrits III – 1976-1979*. Paris: Gallimard, 1977a, p.298-328.
- \_\_\_\_\_. "Entretien avec Michel Foucault". In: *Dits et Écrits III – 1976-1979*. Paris: Gallimard, 1977b, p.140-160.
- \_\_\_\_\_. "La vie des hommes infâmes". In: *Dits et Écrits III – 1976-1979*. Paris: Gallimard, 1977c, p.237-253.
- \_\_\_\_\_. "La scène de la philosophie". In: *Dits et Écrits III – 1976-1979*. Paris: Gallimard, 1978, p.571-594.
- \_\_\_\_\_. "Pour une morale de l'inconfort". In: *Dits et Écrits III – 1976-1979*. Paris: Gallimard, 1979, p.783-787.

- \_\_\_\_\_. “Table ronde du 20 mai 1978”. In: *Dits et Écrits IV* – 1980-1988. Paris: Gallimard, 1980, p.20-34.
- \_\_\_\_\_. “Foucault étudie la raison d’État”. In: *Dits et Écrits IV* – 1980-1988. Paris: Gallimard, 1980a, p.37-40.
- \_\_\_\_\_. “Entretien avec Michel Foucault”. In: *Dits et Écrits IV* – 1980-1988. Paris: Gallimard, 1980b, p.41-94.
- \_\_\_\_\_. “Est-il donc important de penser?”. In: *Dits et Écrits IV* – 1980-1988. Paris: Gallimard, 1981, p.178-182.
- \_\_\_\_\_. “*Omnes et singulatim*: vers une critique de la raison politique”. In: *Dits et Écrits IV* – 1980-1988. Paris: Gallimard, 1981a, p.134-161.
- \_\_\_\_\_. “De l’amitié comme mode de vie”. In: *Dits et Écrits IV* – 1980-1988. Paris: Gallimard, 1981b, p. 163-168.
- \_\_\_\_\_. “Subjectivité et vérité”. In: *Dits et Écrits IV* – 1980-1988. Paris: Gallimard, 1981c, p.213-218.
- \_\_\_\_\_. “Sexualité et solitude”. In: *Dits et Écrits IV* – 1980-1988. Paris: Gallimard, 1981d, p.168-178.
- \_\_\_\_\_. “Le sujet et le pouvoir”. In: *Dits et Écrits IV* – 1980-1988. Paris: Gallimard, 1982, p.222-242.
- \_\_\_\_\_. “L’herméneutique du sujet”. In: *Dits et Écrits IV* – 1980-1988. Paris: Gallimard, 1982a, p.353-367.
- \_\_\_\_\_. “À propos de la généalogie de l’éthique: un aperçu du travail en cours”. In: *Dits et Écrits IV* – 1980-1988. Paris: Gallimard, 1983, p.383-412.
- \_\_\_\_\_. “Usage des plaisirs et techniques de soi”. In: *Dits et Écrits IV* – 1980-1988. Paris: Gallimard, 1983a, p.539-561.
- \_\_\_\_\_. “Structuralisme et poststructuralisme”. In: *Dits et Écrits IV* – 1980-1988. Paris: Gallimard, 1983b, p.431-457.
- \_\_\_\_\_. “L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”. In: *Dits et Écrits IV* – 1980-1988. Paris: Gallimard, 1984, p.708-730.
- \_\_\_\_\_. “Qu’est-ce que les Lumières?”. In: *Dits et Écrits IV* – 1980-1988. Paris: Gallimard, 1984a, p.562-584.
- \_\_\_\_\_. “Interview de Michel Foucault”. In: *Dits et Écrits IV* – 1980-1988. Paris: Gallimard, 1984b, p.656-667.

- \_\_\_\_\_. "Politique et éthique: une interview". In: *Dits et Écrits IV* – 1980-1988. Paris: Gallimard, 1984c, p.584-590.
- \_\_\_\_\_. "L'intellectuel et les pouvoirs". In: *Dits et Écrits IV* – 1980-1988. Paris: Gallimard, 1984d, p.747-752.
- \_\_\_\_\_. "Qu'est-ce que les Lumières?". In: *Dits et Écrits IV* – 1980-1988. Paris: Gallimard, 1984e, p.679-688.
- \_\_\_\_\_. "Qu'appelle-t-on punir?". In: *Dits et Écrits IV* – 1980-1988. Paris: Gallimard, 1984f, p.636-646.
- \_\_\_\_\_. "Le souci de la vérité". In: *Dits et Écrits IV* – 1980-1988. Paris: Gallimard, 1984g, p.668-678.
- \_\_\_\_\_. "À propos de la généalogie de l'éthique: um aperçu du travail en cours". In: *Dits et Écrits IV* – 1980-1988. Paris: Gallimard, 1984h, p.609-630.
- \_\_\_\_\_. "Une esthétique de l'existence". In: *Dits et Écrits IV* – 1980-1988. Paris: Gallimard, 1984i, p.730-735.
- \_\_\_\_\_. "Le retour de la morale". In: *Dits et Écrits IV* – 1980-1988. Paris: Gallimard, 1984j, p.696-707.
- \_\_\_\_\_. *Vigiar e punir*. Trad. Ligia M. Pondé Vassalo. 5.ed. Petrópolis: Vozes, 1987.
- \_\_\_\_\_. "Vérité, pouvoir et soi". In: *Dits et Écrits IV* – 1980-1988. Paris: Gallimard, 1988, p.777-783.
- \_\_\_\_\_. "La technologie politique des individus". In: *Dits et Écrits IV* – 1980-1988. Paris: Gallimard, 1988a, p.813-827.
- \_\_\_\_\_. "Les techniques de soi". In: *Dits et Écrits IV* – 1980-1988. Paris: Gallimard, 1988b, p.783-812.
- \_\_\_\_\_. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. 12.ed. Rio de Janeiro : Graal, 1996.
- \_\_\_\_\_. "What is critique?". In: SCHMIDT, James (Ed.). *What is Enlightenment? Eighteenth-Century answers and Twentieth-Century questions*. Berkeley: University of California Press, 1996a. p. 382-398.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche, Freud & Marx*. Trad. Jorge Lima Barreto. São Paulo: Princípio, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Resumo dos cursos de Collège de France (1970-1982)*. Trad. Andrea Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997a.

- \_\_\_\_\_. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. 8.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998.
- \_\_\_\_\_. *História da Sexualidade II: o uso dos prazeres*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. 8. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998a.
- \_\_\_\_\_. *História da Sexualidade III: o cuidado de si*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. 10. ed. Rio de Janeiro : Graal, 1998b.
- \_\_\_\_\_. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Raymond Roussel*. Trad. Manoel Barros da Motta e Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999a.
- \_\_\_\_\_. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Os anormais – curso no Collège de France (1974-1975)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo : Martins Fontes, 2001.
- \_\_\_\_\_. *L'herméneutique du sujet – Cours au Collège de France (1981-1982)*. Paris: Gallimard/Seuil, 2001a.
- \_\_\_\_\_. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 6.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Em defesa da sociedade – curso no Collège de France (1975-1976)*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.
- \_\_\_\_\_. *Le pouvoir psychiatrique – cours au Collège de France (1973-1974)*. Paris: Gallimard/Seuil, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Sécurité, territoire, population – cours au Collège de France (1977-1978)*. Paris: Gallimard/Seuil, 2004.
- \_\_\_\_\_. *A ordem do discurso*. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. 11.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004a.
- \_\_\_\_\_. *Naissance de la biopolitique – cours au Collège de France (1978-1979)*. Paris: Gallimard/Seuil, 2004b.
- \_\_\_\_\_. *O nascimento da clínica*. Trad. Roberto Machado. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004c.
- \_\_\_\_\_. ; CHOMSKY, N. “De la nature humaine: justice contre pouvoir”. In: ELDERS, F. (Org.). *Sur la nature humaine: comprendre le pouvoir. Interlude*. Bruxelles: Les Editions Aden, 2006.

\_\_\_\_\_. *Le gouvernement de soi et des autres – Cours au Collège de France (1982-1983)*. Paris : Gallimard/Seuil, 2008.

## II. OBRAS DE COMENTADORES DE FOUCAULT

- ADORNO, Francesco P. “La tâche de l’intellectuel: le modèle socratique”. In: GROS, F. (Org.). *Foucault et le courage de la vérité*. Paris: PUF, 2002, p.35-59.
- ADORNO, Sérgio. “Foucault, a lei e o direito”. In: ALVAREZ, Marcos Cesar et al (Orgs.). *O legado de Foucault*. São Paulo: Editora da UNESP, 2006, p. 201-222.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- ARTIÈRES, Philippe. “Dire l’actualité. Le travail de diagnostic chez Michel Foucault”. In: GROS, F. (Org.). *Foucault et le courage de la vérité*. Paris: PUF, 2002, p. 11-33.
- BALIBAR, Étienne. “Foucault et Marx: l’enjeu du nominalisme”. In: *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale Paris 9, 10, 11 janvier 1998*. Paris: Éditions du Seuil, 1989. p. 54-77.
- BAUDRILLARD, J. *Esquecer Foucault*. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.
- BERNAUER, J; RASMUSSEN, D. *The Final Foucault*. Londres: MIT Press, 1991.
- BILLOUET, Pierre. *Foucault*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.
- BORHEIM, Gerd. O Sujeito e a Norma. In: *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. 242-260p.
- BOURDIN, J-C. “Un penseur engage non consensuel”. In: *L’actualité*. Poitiers, n.72, 2006, p.28-29.
- BUTLER, Judith. “Qu’est-ce que la critique? Essai sur la vertu selon Foucault”. In: GRANJON, Marie-Christine (Org.). *Penser avec Michel Foucault: Théorie critique et pratiques politiques*. Paris: Karthala, 2005. p. 75-101.
- CANGUILHEM, George. “Mort de l’homme ou épuisement du cogito? ”. In: *Critique*. Paris: Éditions de Minuit, T. XXIV, n. 242, p. 599-618, juillet 1967.
- CERTEAU, Michel de. *Histoire et psychanalyse: entre science et fiction*. Paris: Gallimard, 1987.

- CLEGG, S. "Weber and Foucault: social theory for the study of organizations". In: *Organization Articles. London*, Vol. 1 (1): p.149-178.
- CHARTIER, Roger. *Au bord de la falaise: l'histoire entre certitudes et inquiétude*. Paris: Albin Michel, 1998.
- DAVIDSON, Arnold I. "Archaeology, Genealogy, Ethics". In: HOY, Couzens David (Ed.). *Foucault: A Critical Reader*. New York: Basil Blackwell, 1987. p.221-233.
- \_\_\_\_\_. "Régimes de pouvoir et régimes de vérité". In: DAVIDSON, A. I.; GROS, F. (Orgs). *Michel Foucault. Philosophie Anthologie*. Paris: Gallimard, 2004. p. 381-392.
- \_\_\_\_\_. "Le gouvernement de soi et des autres". In: DAVIDSON, A. I.; GROS, F. (Orgs). *Michel Foucault. Philosophie Anthologie*. Paris: Gallimard, 2004a. p.651-664.
- DÁVILA, J. "Ética da palavra e vida acadêmica". In: GONDRA, F.; KOHAN, W. (Orgs.). *Foucault 80 anos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006, p.151-176.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Paris: Éditions de Minuit, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Conversações 1972-1990*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2006.
- \_\_\_\_\_. "Qu'est-ce qu'un dispositif?". In: *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale Paris 9, 10, 11 janvier 1998*. Paris: Éditions du Seuil, 1989. p. 185-195.
- \_\_\_\_\_. "Écrivain non: un nouveau cartographe". *Critique*. Paris: Éditions de Minuit, T. XXXI, n. 343, p.1207-1227, décembre 1975.
- DEFERT, Daniel. "Glissements progressives de l'oeuvre hors d'elle-même". In: FRANCHE, D. et al (Orgs.). *Au risque de Foucault*. Paris: Éditions du Centre Pompidou, 1997. p.151-160.
- \_\_\_\_\_. "Le « dispositif de guerre » comme analyseur des rapports de pouvoir". In: ZANCARINI, Jean-Claude (Org.). *Lectures de Michel Foucault, v.1. A propos de « il faut défendre la société »*. Lyon: ENS Éditions, 2001. p.59-65
- DESCOMBES, Vincent. *Le Même et L'autre – quarante-cinq ans de Philosophie Française (1933-1978)*. Paris, Les Éditions Minuit, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Le complement de sujet: enquête sur le fait d'agir de soi-même*. Paris: Gallimard, 2004.
- \_\_\_\_\_. "Desire and Pleasure". In: DAVIDSON, Arnold I. (Ed.). *Foucault and his interlocutors*. Chicago: Chicago Press, 1997. p.183-192.
- DOSSE, François. *História do Estruturalismo. V.2. O canto do cisne, de 1967 a nossos dias*. Campinas: Editora da Unicamp, 1994.

- \_\_\_\_\_. *A história à prova do tempo: da história em migalhas ao resgate do sentido*. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Editora UNESP, 1999.
- DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault: Uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- \_\_\_\_\_. “Habermas et Foucault : qu’est-ce que l’age d’homme?”. *Critique – Michel Foucault : du monde entier*. Paris: Éditions de Minuit, t. XLII, n. 471-472, p.857-872, août-septembre 1986.
- ÉVRARD, Franck. *Michel Foucault et l’histoire du sujet en Occident*. Paris: Bertrand-Lacoste, 1995.
- EWALD, François. *Foucault: a norma e o direito*. Lisboa: Vega, 1993.
- \_\_\_\_\_. “Foucault et l’actualité”. In: FRANCHE, D. et al (Orgs.). *Au risque de Foucault*. Paris: Éditions du Centre Pompidou, 1997. p.203-212.
- \_\_\_\_\_. “Anatomie et corps politique. In: *Critique*. Paris : Minuit, Dez. 1975, Tomo XXXI, n. 343, p.1228-1265.
- \_\_\_\_\_. “Michel Foucault et la norme”. In: GIARD, Luce (Dir.). *Michel Foucault: Lire l’oeuvre*. Grenoble: Jérôme Millon, 1992. p. 201-221.
- FARGE, Arlette. *Des lieux pour l’histoire*. Paris: Éditions du Seuil, 1997.
- FERRY, L. e RENAUT, A. *Pensamento 68: ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo*. São Paulo: Editora Ensaio, 1988.
- FIMIANI, Mariapaola. *Foucault et Kant: critique, clinique, éthique*. Paris: L’Harmattan, 1998.
- \_\_\_\_\_. “Le véritable amour et le souci commun du monde”. In: GROS, F. (Org.). *Foucault et le courage de la vérité*. Paris: PUF, 2002, p. 87-127.
- FONSECA, Márcio A. *Michel Foucault e a constituição do sujeito*. São Paulo: Educ, 1995.
- GALLO, Sílvio. “Cuidar de si e cuidar do outro: implicações éticas para a educação dos últimos escritos de Foucault”. In: GONDRA, F.; KOHAN, W. (Orgs.). *Foucault 80 anos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006, p.177-190.
- \_\_\_\_\_. “Foucault: (Re)pensar a Educação”. In: RAGO, M; VEIGA-NETO, A. (Orgs.). *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006a, p.253-260.
- GLÜCKSMANN, André. “Le nihilisme de Michel Foucault. In: *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale Paris 9, 10, 11 janvier 1998*. Paris: Éditions du Seuil, 1989. p. 395-398.

- GROS, Frédéric. "Situations de cours". In: *L'herméneutique du sujet Cours au Collège de France. 1981-1982*. Paris: Gallimard, 2001.
- \_\_\_\_\_. "La *parrhêsia* chez Foucault". In: GROS, F. (Org.). *Foucault et le courage de la vérité*. Paris: PUF, 2002. 155-166.
- \_\_\_\_\_. "Michel Foucault, une philosophie de la vérité". In: DAVIDSON, A. I.; GROS, F. (Orgs.). *Michel Foucault. Philosophie Anthologie*. Paris: Gallimard, 2004, p. 11-25.
- HABERMAS, J. "Une flèche dans le coeur du temps présent". In: *Critique – Michel Foucault : du monde entier*. Paris: Éditions de Minuit, t. XLII, n. 471-472, p.794-799, août-septembre 1986.
- HADOT, Pierre. "Un dialogue interrompu avec Michel Foucault – *convergences et divergences*". In: *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel, 2002. p. 307-311.
- HONNETH, Axel. "Foucault et Adorno: deux formes d'une critique de la modernité". In: *Critique – Michel Foucault : du monde entier*. Paris: Éditions de Minuit, t. XLII, n. 471-472, p.800-815, août-septembre 1986.
- \_\_\_\_\_. "Foucault's theory of society: a systems-theoretic dissolution of the *Dialectic of Enlightenment*". In: KELLY, Michael. *Critique and Power: recasting the Foucault/Habermans debate*. Massachusetts/London: MIT Press, Cambridge, 1994. p.157-182.
- LE GOFF, Jacques. "Foucault et la nouvelle histoire". In: FRANCHE, D. et al (Orgs.). *Au risque de Foucault*. Paris: Éditions du Centre Pompidou, 1997. p.129-139.
- LEBRUN, Gérard. *Passeios ao léu. Ensaios*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- \_\_\_\_\_. "Note sur la phénoménologie dans Les Mots e les Choses". In: *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale Paris 9, 10, 11 janvier 1998*. Paris: Éditions du Seuil, 1989. p. 33-52.
- LÉVY, C.; GROS, F. "Introduction: le courage de la vérité". In: LÉVY, C.; GROS, F. (Orgs.). *Foucault et la philosophie antique*. Paris: Éditions Kimé, 2003. p.
- MACHADO, Roberto. "Archéologie et épistémologie. In: *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale Paris 9, 10, 11 janvier 1998*. Paris: Éditions du Seuil, 1989. p. 15-31.
- \_\_\_\_\_. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.
- MARIETTI, Angele K. *Michel Foucault: archéologie et généalogie*. Paris: Grasset, 1985.
- MARTON, Scarlett. *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial, 2000.

- MUCHAIL, Salma T. “Da Arqueologia à Genealogia. Acerca do(s) propósito(s) de Michel Foucault”. *Cadernos PUC*. São Paulo, n.32, p.31-46, 1988.
- \_\_\_\_\_. “O Mesmo e o Outro: Faces da história da loucura”. In: MARIGUELA, M. (Org.). *Foucault e a Destruição das evidências*. Piracicaba: Editora Unimep, 1995. p.29-42.
- O’NEILL, J. “The disciplinary society: from Weber to Foucault”. In: *The British Journal of Sociology*, v. XXXVII, n.1. p.42-60.
- ORTEGA, Francisco. *Amizade e Estética da Existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- POSTER, Mark. “Foucault, le présent et l’histoire”. In: *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale Paris 9, 10, 11 janvier 1998*. Paris: Éditions du Seuil, 1989. p. 354-370.
- POTTE-BONNEVILLE, Mathieu. *Michel Foucault, l’inquiétude de l’histoire*. Paris: PUF, 2004.
- \_\_\_\_\_. “Um mestre sem verdade? Retrato de Foucault como estóico paradoxal”. In: GONDRA, F.; KOHAN, W. (Orgs.). *Foucault 80 anos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006, p.129-150.
- PRADEAU, J-F. “Le sujet ancien d’une éthique moderne. À propos des exercices spirituels anciens dans l’Histoire de la sexualité de Michel Foucault”. In: GROS, F. (Org.). *Foucault, le courage de la vérité*. Paris: PUF, 2002, p.131-154.
- RAJCHMAN, John. *Foucault: a liberdade da filosofia*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.
- \_\_\_\_\_. “Foucault: l’éthique et l’oeuvre”. In: *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale Paris 9, 10, 11 janvier 1998*. Paris: Éditions du Seuil, 1989. p. 249-259.
- REVEL, Jacques. “Machines, stratégies, conduits: ce qu’entendent les historiens”. In: FRANCHE, D. et al (Orgs.). *Au risque de Foucault*. Paris: Éditions du Centre Pompidou, 1997. p.109-126.
- REVEL, Judith. *Le vocabulaire de Foucault*. Paris: Ellipses, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Expériences de la pensée – Michel Foucault*. Paris : Bordas, 2005.
- \_\_\_\_\_. “La pensée verticale: une éthique de la problématisation”. In: GROS, F. (Org.). *Foucault et le courage de la vérité*. Paris: PUF, 2002, p.63- 86.
- SERRES, Michel. “The geometry of the incommunicable: madness”. In: DAVIDSON, Arnold I. (Ed.). *Foucault and his interlocutors*. Chicago: Chicago Press, 1997. p.36-56.
- VÉDRINE, Hélène. *Le sujet éclaté*. Paris: Grasset, 2000

- VEIGA-NETO, A. “Dominação, violência, poder e educação escolar em tempos de Império”. In: RAGO, M; VEIGA-NETO, A. (Orgs.). *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006a, p.13-38.
- VEYNE, Paul. “The final Foucault and his ethics. In: DAVIDSON, Arnold I. (Ed.). *Foucault and his interlocutors*. Chicago: Chicago Press, 1997. p. 225-233.
- \_\_\_\_\_. *Como se escreve a história e Foucault revoluciona a história*. Brasília: Editora UNB, 1998.
- \_\_\_\_\_. “Foucault et le dépassement (ou achievement) du nihilisme”. In: *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale Paris 9, 10, 11 janvier 1998*. Paris: Éditions du Seuil, 1989. p. 399-404.
- VIGARELLO, G. “Mécanique, corps, incorporel”. In: GIARD, Luce (Dir.). *Michel Foucault: Lire l'oeuvre*. Grenoble: Jérôme Millon, 1992. p. 195-200.
- WAHL, François. “Hors ou dans la philosophie? L’Archeologie du savoir, L’Usage des plaisirs, Le Souci de soi”. In: *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale Paris 9, 10, 11 janvier 1998*. Paris: Éditions du Seuil, 1989. p. 85-100.
- ZARKA, Yves Charles. *Figures du pouvoir: études de philosophie politiques de Machiavel à Foucault*. Paris: PUF, 2001.

### III. OUTRAS OBRAS

- ALVES, Rodolfo C. S. *Gestão de desempenho*. Campinas: FGV, 2007.
- APPLE, M. W. *Educação e poder*. Trad. Maria Cristina Monteiro. Porto Alegre: Artes Médicas, 1989.
- ARISTÓTELES. “Obras incompletas”. In: *Coleção Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- BAUDELAIRE, C. *As flores do mal*. Edição bilingüe. Trad. Ivan Junqueira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- BENTHAM, J. *O panóptico*. Trad. Tomaz T. da Silva. São Paulo: Autêntica, 2000.
- CANGUILHEM, G. *O normal e o patológico*. Trad. Maria Thereza R. de Carvalho Barrocas. 6. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- CLAUSEWITZ, K. Von. *De la guerre*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2006.

- COMÉNIUS, J. A. *Didáctica Magna*. Trad. João Ferreira Gomes. 3.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. V. 1. Trad. Aurélia Guerra Neto e Celia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 2004.
- \_\_\_\_\_. *O que é a filosofia*. Trad. Bento Prado Jr e Alberto Alonso Muñoz. 2.ed. São Paulo: Editora 34, 1997.
- DELEUZE, G.; PARNET, C. *Dialogues*. Paris: Champs Flammarion, 1996.
- DELUMEAU, J. *O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente*. Trad. Álvaro Lorencini. Bauru: Edusc, 2003.
- ELIOT, T. S. *Obra completa – Poesia*. Trad. Ivan Junqueira. São Paulo: ARX, 2004.
- ENQUITA, M. F. *A face oculta da escola*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Porto Alegre: Artes Médicas, 1989.
- FREUD, S. “O mal-estar na civilização”. In: *Obras Completas de Sigmund Freud*. Trad. José Octávio de Aguiar Abreu. v. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1974. p. 81-171
- GUATTARI, F. “O novo paradigma estético”. In: SCHNITMAN, D. F. (Org.). Trad. Jussara Haubert Rodrigues. Porto Alegre: Artmed, 1996.
- \_\_\_\_\_; ROLNIK, S. *Cartografias do desejo*. 7. ed. rev. Petrópolis: Vozes, 2005.
- HESS, B. *Expressionismo abstracto*. Trad. Marta Theriaga e Madalena Boléo. Colônia: Taschen, 2005.
- HOBBS, T. *Obras incompletas*. Coleção “Os Pensadores”. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- HOUAISS, A. *Dicionário Houaiss de língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004.
- JAEGER, W. *Paidéia: a formação do Homem Grego*. Trad. Artur M. Parreira. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KANT, I. *Idéia de uma história de um ponto de vista cosmopolita*. Trad. Ricardo R. Terra e Rodrigo Naves. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- \_\_\_\_\_. “Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”?” Trad. Floriano de Sousa Fernandes. 3. ed. In: *Textos selecionados*. Petrópolis: Vozes, 2005. P. 63-71.
- KLOSSOWSKY, P. *Nietzsche e o Círculo Vicioso*. Trad. Hortencia S. Lencastre. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.

- LA BOÉTIE, Etienne de. *Discurso da servidão voluntária*. Trad. Laymert Garcia dos Santos. 4. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- MANACORDA, M. A. *História da educação: da Antiguidade aos nossos dias*. Trad. Gaetano lo Monaco. 12.ed. São Paulo: Cortez Editora, 2006.
- MARCUSE, H. *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Trad. Álvaro Cabral. 8. ed. Rio de Janeiro: Guanabara/Koogan, s.d.
- NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. 5.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Aurora*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- ONFRAY, M. *La sculpture de soi: la morale esthétique*. Paris: Grasset, 1993.
- RINALDI, D. *A ética da diferença: um debate entre psicanálise e antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor e Editora da UERJ, 1996.
- ROSA, Guimarães. *Grande serão: veredas*. 8.ed. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1972.
- SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. Trad. Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulinas, 1984.
- SCHILLER, F. *A educação estética do homem*. Trad. Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. 3.ed. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- SKINNER, B. F. *Ciência e comportamento humano*. Trad. João Carlos Todorov e Rodolph Azzi. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1981.
- SKLIAR, C. *Pedagogia (improvável) da diferença: e se o outro não estivesse aí?* Trad. Giane Lessa. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- XAVIER, Maria E. et al. *História da Educação: a escola no Brasil*. São Paulo: FTD, 1994.