

Raquel Donegá, Pedro do Nascimento Chagas, Luiz Gustavo Viviani Ferraz, Sarah Marchon Mariano Mageski, Lais Marlene Miranda Franca, Rhayane Oliveira Lima, Gabriella Lobo, Isabel Freitas Lima, Thaís Nobre Manhães Gomes, Rodrigo Fraletti Natal, Mariana dos Santos dos Anjos, Isis da Silva Guimarães, Gabriela Guimarães Almeida Bulian, Giovani Florencio

Alessandra Daflon dos Santos
Marcio Luiz Miotto
(Orgs.)



Corpo Vida e Biopolítica

Encontros
extensionistas
em torno de
Michel Foucault



CORPO, VIDA E BIOPOLÍTICA

SÉRIE



Filosofia *Menor*

DIRETOR

Prof. Dr. Abrahão Costa Andrade

COMITÊ CIENTÍFICO

Profa. Dra. Ana Paula Buzetto Bonneau (UFRN)

Prof. Dr. Cristiano Bonneau (UFPB)

Prof. Dr. Edson Adriano Moreira (UFCG)

Prof. Dr. Érico Andrade (UFPE)

Prof. Dr. Hélder Machado Passos (UFMA)

Prof. Dr. Jaimir Conte (UFSC)

Prof. Dr. Jozivan Guedes (UFPI)

Prof. Dr. Marcelo Primo (UFS)

Prof. Dr. Marconi Pequeno (UFPB)

Prof. Dr. Marcos Fábio Alexandre Nicolau (UVA)

Profa. Dra. Mariana de Almeida Campos (UFBA)

Profa. Dra. Mariana Fisher (UFPE)

Prof. Dr. Miguel Ângelo Carmo (UFPB)

Profa. Dra. Olgária Chaim Feres Matos (UNIFESP)

Prof. Dr. Saulo Henrique Souza Silva (UFS)

Prof. Dr. Sérgio Luís Persch (UFPB)

Prof. Dr. Sílvio Rosa Filho (UNIFESP)

Prof. Dr. Ubiratane de Moraes Rodrigues (UFMA)

Prof. Dr. Ulisses Vaccari (UFSC)

CORPO, VIDA E BIOPOLÍTICA

ENCONTROS EXTENSIONISTAS EM TORNO DE MICHEL FOUCAULT

Organizadores

Alessandra Daflon dos Santos

Marcio Luiz Miotto



Diagramação: Marcelo Alves

Capa: Gabrielle do Carmo

Ilustração: Rebeca Lima Andrade



A Editora Fi segue orientação da política de distribuição e compartilhamento da Creative Commons Atribuição-Compartilhalgal 4.0 Internacional https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

P149 Corpo, vida e biopolítica: encontros extensionistas em torno de Michel Foucault [recurso eletrônico] / Alessandra Daflon dos Santos e Marcio Luiz Miotto (orgs.). – Cachoeirinha : Fi, 2024.
189p.

ISBN 978-65-85958-17-2

DOI 10.22350/9786585958172

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia – Michel Foucault. I. Santos, Alessandra Daflon dos. II. Miotto, Marcio Luiz.

CDU 141“Michel Foucault”

Catalogação na publicação: Mônica Ballejo Canto – CRB 10/1023

Enquanto promovíamos os encontros e organizávamos este livro, Roberto Machado e Heliana de Barros Conde Rodrigues partiram para outras viagens.

Dedicamos este livro a eles. Suas vozes continuarão a ressoar em nós!

Heliana de Barros Conde Rodrigues, PRESENTE!

Roberto Machado, PRESENTE!

SUMÁRIO

Apresentação	9
1	25
Da vida como causa à vida como efeito: do vitalismo de Xavier Bichat ao determinismo experimental de Claude Bernard	
<i>Gustavo A. Caponi</i>	
2	45
Conhecimento e vida	
<i>José Ternes</i>	
3	65
As críticas foucaultianas da hipótese repressiva e do tema da lei na psicanálise	
<i>Pedro Cattapan</i>	
4	85
Gênero e psiquiatria: os estigmas das loucuras femininas	
<i>Sandra Caponi</i>	
5	115
Vidas desejantes e vidas indesejáveis em Foucault	
<i>Regiane Lorenzetti Collares</i>	
6	143
Agostinho e o diabo do corpo: uma leitura da libidinização do sexo em <i>As confissões da carne</i>	
<i>Fábio Gonzaga Gesueli</i>	
7	169
Foucault, a genealogia da vontade e o problema da liberdade	
<i>Malcom G. Rodrigues</i>	
Sobre os autores	187

APRESENTAÇÃO

Instruir pode, portanto, significar duas coisas absolutamente opostas: confirmar uma incapacidade pelo próprio ato que pretende reduzi-a ou, inversamente, forçar uma capacidade que se ignora ou se denega a se reconhecer e a desenvolver todas as consequências desse reconhecimento. o primeiro ato chama-se embrutecimento e o segundo, emancipação. (RANCIÈRE, J. *O mestre ignorante: cinco lições sobre a emancipação intelectual*. BH: Autêntica, 2005).

O livro que o leitor tem em mãos é resultado do projeto de extensão “Introdução ao pensamento de Michel Foucault - Grupo de Estudos Jaguar do Fucô” (UFF-IHS-RPS). Trata-se de um grupo de estudos mobilizado por alunos de graduação, o qual já organizou três eventos com participação de pesquisadores de diferentes partes do país. Os eminentes autores que aqui contribuem participaram desses eventos. Dado o contexto, esta apresentação se desdobra nos dois tópicos abaixo. O primeiro tópico apresenta o livro e o grupo de estudos, e o segundo apresenta os capítulos em torno dos eixos temáticos desta edição - corpo, vida e biopolítica -, organizados conforme a distribuição histórica das publicações de Foucault, em torno das décadas de 1960, 1970 e 1980.

O presente livro e o grupo de estudos sobre Foucault.

Este livro se propõe a reunir uma coletânea de textos produzidos a partir das falas de pesquisadores convidados no I e II Encontros de Estudos sobre Michel Foucault da UFF (realizados em 2020 e 2021), com os respectivos temas: "História da sexualidade e Biopolítica" e "Corpo e Vida em Foucault"¹. Os Encontros foram organizados pelo Grupo de

¹ Participaram do primeiro encontro, entre 6/11 e 4/12/2020: Malcom Rodrigues (UEFS), Ernani Chaves (UFPA), Luiz Celestino de França Junior (UFCA), Regiane Collares (UFCA) e Giovana Temple (UFRB). A programação completa consta em <https://doi.org/10.58079/d1kg>. O segundo encontro ocorreu de 5/11

Estudos “Introdução ao pensamento de Michel Foucault - Grupo de Estudos Jaguar do Fucô”, projeto de extensão coordenado por Alessandra Daflon e Marcio Miotto, vinculado ao Laboratório de Estudos sobre Subjetividade, Ética e Política do Departamento de Psicologia da Universidade Federal Fluminense de Rio das Ostras², através do canal do *Youtube* “Jaguar do Fucô” (<https://www.youtube.com/@jaguardofuco>). Ambos os eventos subsidiaram a produção deste material.

O presente projeto engloba, então, uma rede de pesquisadores que permitiu até o momento a realização de três eventos (para além dos dois referidos acima, também houve um terceiro, intitulado “*Aphrodisia, Carne e Sexualidade em Foucault*”³).

Estes três eventos carregam também o signo dos professores Roberto Machado (o qual gentilmente aceitou o convite para o primeiro encontro ainda nos planejamentos iniciais, mas infelizmente não pôde participar) e Heliana de Barros Conde Rodrigues - a eles dedicamos esse livro. Dois pensadores brasileiros que dedicaram-se ao estudo da obra do “careca” e que deixaram imensa contribuição na filosofia e na psicologia.

Para além desses encontros entre pesquisadores, uma das características fundamentais de nossa identidade é que somos um grupo formado, criado e desenvolvido por estudantes de graduação, com a colaboração de dois docentes. Essa característica se mostra

a 17/12/2021 e teve a participação de Ernani Chaves (UFPA), Gustavo Caponi (UFSC), Pedro Cattapan (UFF), Sandra Caponi (UFSC), Fabio Gesueli (UNICAMP), José Ternes (UFG) e Tiago Almeida (UFG). A programação consta em <https://doi.org/10.58079/d1li>. Não podemos deixar de lembrar que os encontros foram realizados durante a pandemia de COVID-19.

² Registro SigProj: https://sigproj.uems.br/apoiados.php?projeto_id=363691

³ O terceiro encontro ocorreu entre 25/11 e 9/12/2022. Participantes: Cristiane Marinho (UECE), Malcom Rodrigues (UEFS), Fabio Gesueli (UNICAMP) e Margareth Rago (UNICAMP). Programação completa: <https://doi.org/10.58079/d1m7>

fundamental na medida em que é uma tentativa de aproximar o campo da graduação a estudos filosóficos que, muitas vezes, se limitam às pós-graduações e à academia de mestres e doutores. Sob esses termos, fizemos questão de tornar este um projeto de extensão produzido por estudantes, compreendendo a extensão como conhecimento ativo, de trabalho coletivo autogestionário, o qual também se configura como ensino e pesquisa. Sob esse sentido, no encontro entre pesquisadores e estudantes, trata-se de um estudo divertido, irreverente, coletivo e colaborativo, repleto de perspectivas para o futuro, o qual se mostra no próprio nome que o grupo carrega, “Jaguar do Fucô” (batizado a partir da foto do jovem Foucault com o jaguar que possuía).

O grupo começou seus encontros em 2019, com a proposta de ler coletivamente o título *Vigiar e Punir* e tendo em vista a importância das considerações de Foucault para com a Psicologia. Reunidos em salas da UFF de Rio das Ostras, as impressões e perplexidades decorrentes da leitura prévia eram trazidas à baila, sempre retornando ao texto para aprofundar a compreensão e a análise das ideias ali presentes. As leituras, com suas impressões, perplexidades, discussões e análises, desenvolveram-se de modo a fazer o grupo crescer e buscar novos vínculos.

Em 2020, com o advento da pandemia de COVID-19, o grupo passou a se reunir virtualmente através da plataforma *Jitsi*, sob a qual as leituras de *Vigiar e Punir* se desdobraram em questões que conduziram à leitura de *História da Sexualidade I: A vontade de saber*. Nesse momento, a metodologia de leitura foi alterada. A retomada reiterada de trechos para tirar dúvidas pontuais acabou resultando em leituras cada vez mais extensas e aprofundadas, a ponto de conjugar a leitura prévia com leituras coletivas, nas quais se compartilhavam comentários, questionamentos, hipóteses, diálogos com outros textos e até novas

releituras do próprio texto em questão. Ao longo do tempo, as reuniões se tornaram encontros de leitura e discussão: nos debruçamos sobre capítulos por inteiro, a cada encontro caminhando pelas palavras de Foucault e as costurando a partir de nossas próprias trajetórias. Compuseram-se discussões sobre a contemporaneidade, as implicações do pensamento desse filósofo e os possíveis deslocamentos e experimentações singulares possibilitados pelo compartilhamento de vivências do grupo. Afinal, o grupo começou com estudantes de Psicologia e se expandiu para outros estudantes, profissionais e pesquisadores de várias áreas.

A partir das discussões no grupo de estudos, foram as questões levantadas pelos estudantes e disparadas pela leitura o que serviu de inspiração para os três *Encontros de Estudos* sobre Michel Foucault. A partir dessas leituras e discussões é que se convidaram os pesquisadores das diversas áreas. Com suas contribuições, cada um deles enriqueceu sobremaneira nossos debates. Foram suas falas, também registradas em nosso canal (<https://www.youtube.com/@jaguardofuco>), o material inicial sob o qual os capítulos deste livro se compuseram.

Os três eventos promoveram verdadeiros *encontros* entre estudantes da graduação, pós-graduação e pesquisadores e profissionais de diversas instituições do país, os quais transitam em diferentes campos do conhecimento: filosofia, psicologia, história, biologia, pedagogia, direito e muitos outros. Novas interlocuções foram estabelecidas e vínculos firmados. Dessa forma vale ressaltar que, por meio desses encontros, a importante contribuição de nosso *Jaguar* não serviu apenas para a formação dos seus integrantes ativos, mas também para valorização de nossa comunidade acadêmica. Pois esta é marcada pela estrutura historicamente feita de contêineres e de prédios alugados provisoriamente em Rio das Ostras, um dos *campi* da UFF que

mais duramente sofre com os resultados do sucateamento da universidade pública, mas que segue resistindo, produzindo com qualidade e mostrando presença. Nossa contribuição e luta não se resumem apenas ao mérito acadêmico, mas ela é sobretudo resistência, envolvendo intencionalmente a luta pela interiorização da universidade pública no Brasil e pela necessária ampliação das políticas de permanência estudantil na universidade. Ela tem seus elementos de dores, sobrecarga e revolta - além de *felicidade*.

A distribuição dos capítulos: corpo, vida, biopolítica.

Cada autor participante desta coletânea tem uma relação que é de certa forma íntima com o percurso do grupo de estudos. Ao longo das leituras em grupo certas dúvidas surgiam, e junto delas os nomes desses autores também apareciam como possibilidades de desenvolvimento. Conforme mencionado, foram as questões levantadas pelo grupo o que motivou inicialmente o evento e os convites a cada autor. Isso porque suas produções conversam diretamente com nossas indagações, além de contribuírem para com as pesquisas contemporâneas sobre Foucault.

Sobre as contribuições aqui feitas por cada autor, todas são desdobramentos dos eixos “corpo”, “vida” e “biopolítica”. Em torno desses termos, cada capítulo carrega uma relação peculiar com os escritos de Foucault: trata-se de análise (direta ou paralela), contribuição, utilização, enriquecimento dos argumentos foucaultianos ou até mesmo diálogo crítico. Esses teores se desenvolvem em cada um dos textos abaixo, cuja ordem se agrupa segundo a distribuição das publicações de Foucault entre os anos 1960-1980: partindo de textos cujas preocupações tangenciam ou se aproximam mais de seus textos “arqueológicos”, passa-se aos capítulos mais afeitos aos escritos

“genealógicos” dos anos 1970 e depois às problemáticas sobre subjetividade e verdade dos anos 1980:

Os textos de Gustavo Caponi (UFSC) e de José Ternes (UFG), que compõem os dois capítulos iniciais, reportam-se diretamente ao que Foucault escreveu durante os anos 1960. O texto de Caponi, que abre o livro, detém-se na história e na epistemologia das ciências e é uma excelente análise sobre a noção de "vida" entre os séculos XVIII-XIX, notavelmente sob Xavier Bichat, Georges Cuvier e Claude Bernard. O texto de José Ternes analisa a arqueologia das ciências da "vida", feita direta ou indiretamente nos livros ditos "arqueológicos", especialmente *As Palavras e as Coisas*.

Os três capítulos intermediários exploram argumentos desenvolvidos por Foucault durante os anos 1970, em torno das tecnologias de poder disciplinar, biopolíticas e dos dispositivos de normalização e segurança. Pedro Cattapan (UFF) aborda o diálogo crítico de Foucault com a Psicanálise, enfocando a crítica de *A Vontade de Saber* e outros textos aos temas do Desejo e da Lei sob Freud, Reich, Lacan e outros. Sandra Caponi (UFSC) entrecruza Foucault com a história da psiquiatria e aborda vários dos argumentos sobre biopolítica, ao explorar a patologização e a medicalização da mulher e das questões de gênero. Regiane Collares (UFCA) parte de diversos problemas contemporâneos em torno da biopolítica (sob o contexto recente da pandemia COVID), enfocando a noção de população e as práticas divisórias nela envolvidas.

Os capítulos finais se dedicam à novidade de *As Confissões da Carne* e à questão do governo de si e dos outros. Fabio Gesueli explora o argumento da libidinização dos *Aphrodisia* empreendido em *As Confissões da Carne*, especialmente sob Santo Agostinho. Malcom Rodrigues fecha o livro com contribuições ao projeto de Foucault de

uma genealogia do sujeito ético ocidental, demonstrando o importante papel de São Paulo para diversos dos argumentos desenvolvidos ou culminados em *As Confissões da Carne*.

O grupo de estudos agradece imensamente a contribuição dos autores acima. Cada contribuição é testemunha de todo o entusiasmo que tem formado muita gente boa, para não dizer essencial, oriunda deste projeto de extensão. A divisão dos tópicos a seguir ilustra, um pouco mais detalhadamente, o teor de cada capítulo:

O corpo e a vida, na epistemologia das ciências da vida e na arqueologia das ciências empíricas

Abrindo o presente livro, o Prof. Gustavo Caponi (UFSC) escreve *Da vida como causa à vida como efeito: do vitalismo de Xavier Bichat ao determinismo experimental de Claude Bernard*. O texto percorre, com abundantes referências primárias de história das ciências da vida, o caminho descrito pelo título, de Bichat a Bernard. Caponi começa contextualizando o legado das filosofias do século XVII que ocasionaram, mais tarde, mecanicismos como os de D'Alembert ou Laplace e vitalismos como os de Buffon ou Blumenbach. A questão da vida se sobressai nesse contexto e dá lugar no século XIX especialmente à contraposição entre Bichat e Bernard, a qual servirá para realçar as novidades de Bernard no campo conceitual e experimental (novidades também contrastadas com a anatomia comparada de Georges Cuvier).

Para isso, o vitalismo de Bichat é descrito sob a contraposição entre forças vitais e físicas: em Bichat a vida se dá como um conjunto de funções que resistem à morte, alheias às regularidades da física clássica e resistindo a elas como princípio de reação espontâneo. Sob esses termos, o conhecimento sobre a vida ainda se contraporía ao terreno das leis da física, experimental por excelência. Tem-se então em Bichat

a vida como "causa" dos processos orgânicos, mas sem elucidação experimental ela permanece apenas como princípio irredutível aos vieses explicativos.

A crítica de Bernard é que delimitará a vida não mais como "causa", mas como "efeito" ou "resultado a ser explicado". Isso ocorre especialmente com a construção de conceitos como o de meio interno. Este permite antever o organismo como um conjunto de sistemas de regulação que determinam as variáveis físico-químicas responsáveis por seu funcionamento. Com as devidas técnicas experimentais, seria possível estabelecer interferências controladas nesses sistemas, encontrando assim invariantes funcionais. O texto então finaliza apresentando os limites da fisiologia experimental e o problema das origens da organização (cuja tarefa de resolver que será um dos principais motes do evolucionismo desde Darwin).

Ainda sob o tema das ciências da vida, porém em torno dos livros publicados por Foucault nos anos 1960, o Prof. José Ternes (UFG) escreve *Conhecimento e vida*. O texto trata especialmente de *As Palavras e as Coisas* e de algumas discussões suscitadas por seu lançamento em 1966, para ilustrar como a noção de vida seria, para Foucault, uma invenção recente (tanto quanto o tema dos conhecimentos antropológicos). Para isso, Ternes situa inicialmente o procedimento arqueológico de Foucault e suas diferenças para com as histórias tradicionais e historiadores da ciência tais como Canguilhem, Bachelard e Koyré. Essas diferenças servem para delinear o que Foucault chama desde seus escritos arqueológicos de "época moderna" (séculos XVIII-XIX) e como ele situa na modernidade o nascimento das ciências empíricas (as ciências da "vida", do "trabalho" e da "linguagem"). Esses novos saberes modernos são, para Foucault, descontínuos frente ao que seus escritos dos anos 1960 chamam de saberes da "era clássica" (séculos XVII-XVIII).

Sob esse esquema, as noções de "corpo" e "vida" -, tal como conhecemos a partir de disciplinas como a biologia - são para Foucault figuras da modernidade. E se é assim, convém diferenciá-las das figuras da era clássica. Ternes destaca no classicismo os pensamentos ligados à natureza e ao mecanismo, sob a passagem do universo aristotélico-ptolomaico ao universo infinito e matematizável postulado desde os pensadores da Revolução Científica. Estes servem para ilustrar os argumentos de Foucault sobre o saber clássico, o qual é - sob seus termos - eminentemente representativo, plenamente visível, luminoso e racional. É neste saber que se situarão os diversos projetos de história natural (Lineu, Buffon e outros) e suas taxinomias dos seres em grandes jardins das espécies, num "espaço de imagem" plenamente visível e planejado.

Esse espaço clássico cede lugar na modernidade a outros "valores epistemológicos", tornando possível a biologia e a noção de vida. As classificações clássicas e seus espaços ordenados, superficiais, planejados e visíveis, que tornavam possível a história natural, cedem lugar na modernidade a saberes constituídos de profundidades, invisibilidades e opacidades, nas quais se detectam as organizações e funções internas dos seres e suas dinâmicas e temporalidades próprias. As novas discursividades modernas da vida são, assim, alheias às das ciências gerais da ordem. Tornam-se possíveis com isso conceitos como os de organização, função, meio, vida, bem como a fisiologia moderna para além da anatomia clássica, e com ela as biológicas, o evolucionismo e assim por diante.

O corpo e a vida entre o desejo e a Lei, a loucura e o gênero e as práticas de segurança e biopolíticas

Em *As críticas foucaultianas da hipótese repressiva e do tema da lei na psicanálise*, Pedro Cattapan (UFF) distancia-se dos temas dos capítulos

anteriores para priorizar os textos escritos por Foucault nos anos 1970, sob seus procedimentos ditos “genealógicos”. O texto se dirige ao leitor de Foucault e Freud, mas com especial atenção aos próprios psicanalistas e suas posturas. O alvo, aqui, é especialmente *A Vontade de Saber* e suas famosas críticas à Psicanálise. Conforme Cattapan o situa, Foucault dialoga com a psicanálise em diferentes níveis, dentre os quais são fundamentais o da hipótese repressiva e o da lei e da norma.

Considerando tais fatores, Cattapan descreve a "hipótese repressiva" e a perspectiva de poder negativo e repressor a ela correlacionada. Conforme se vê em argumentos como os de *Em Defesa da Sociedade*, a hipótese repressiva é mais realçada em Reich e na posição totalitária de alguns sectores de psicanalistas. Quanto ao próprio Freud, seu caso é mais complexo, pois suas terminologias permitem diferentes desfechos se referidas a termos como os de *repression* (repressão) ou *Verdrängung* (recalque). Em Freud, noções como a de trabalho pulsional e de Supereu fariam ver, sob as palavras de Cattapan, que "há produção de uma subjetividade na intervenção do poder sobre a pulsão, não somente impedimento da manifestação de algo". E o mesmo se dá quanto ao fato de que a postura de Freud seria muito mais próxima daquela de Hobbes (sob a expressão "guerra de todos contra todos") e La Boétie (sob deslocamentos característicos de Freud, especialmente no *Mal-Estar*) do que de Rousseau (para quem a "vida como valor" se opõe ao "trabalho de repressão da civilização"), priorizando então muito mais o tema da luta, do *polemos*, do jogo de poderes constitutivos do sujeito, que o da simples repressão.

Quanto ao segundo tema do capítulo, o da lei, o foco é nas diferenças estabelecidas por Foucault entre lei e norma: aqui, tanto em Freud quanto em Lacan há uma ligação fundamental entre a Lei e o Desejo. Mas o diálogo com a psicanálise não se encerraria aí, pois tanto

textos como o *Mal-estar na Atualidade*, de Joel Birman, quanto outras considerações de Freud e Lacan, fornecem elementos para pensar a psicanálise frente à crítica de Foucault, especialmente sob noções como as de pulsão, excesso e transgressão (notável em autores como Georges Bataille), mais do que sob as noções de desejo e de falta.

Sandra Caponi (UFSC), em *Gênero e Psiquiatria: o estigma das loucuras femininas*, aborda o corpo, a vida e a biopolítica dialogando com os textos escritos por Foucault durante os anos 1970 (especialmente *A Vontade de Saber*). O texto aborda o saber psiquiátrico, o dispositivo da sexualidade sob a *Scientia Sexualis* e os efeitos biopolíticos da medicalização. O foco principal, aqui, é a relação entre loucura e gênero na história da psiquiatria, algo que vai desde o maior consumo de psicofármacos entre mulheres nos dias atuais até a psiquiatria do século XIX. Há um longo e complexo processo histórico, do qual Sandra Caponi destaca dois fatores importantes: as ambiguidades presentes nos diagnósticos que patologizaram o feminino na história da psiquiatria, e certo caráter androcêntrico que se pode detectar até mesmo no nascimento da psicofarmacologia.

Sobre o primeiro problema, o texto retoma psiquiatras como Pinel, Moebius, Magnan, Legrain, Krafft-Ebing e Charcot, e argumentos retirados de neurologistas como Broca, para demonstrar a longa litania da subordinação da mulher sob o discurso das psiquiatrias clássicas (inclusive sob noções como a de "hermafroditismo psíquico" e a "loucura" das mulheres afeitas à erudição). Moebius, por exemplo, afirmava que a natureza conferiu à mulher a abnegação maternal ao invés da inteligência dos homens, e argumentos como esse buscavam justificação sob estratégias que iam da craniometria à teoria da degenerescência.

Sob o segundo problema, o início da psicofarmacologia sob a aplicação da clorpromazina, em meados do século XX (citados autores

como Henri Laborit, Pierre Deniker, Heinz Lehmann e Jean Delay - este último, próximo do jovem Foucault), logo deslizou em uma série de práticas direcionadas à mulher, algo demonstrado pelo farto conjunto de campanhas publicitárias citadas por Caponi. Constam ali figuras patologizadas que vão da menopáusicas à dona de casa. Tudo isso demonstra novas formas de normalização, dominação e resistência sob as mudanças sociais dos séculos XIX-XX - ligadas, não à toa, ao nascimento dos movimentos feministas e à emancipação da mulher.

Regiane Collares (UFCA) também enfoca, em *Vidas desejanτες e vidas indesejáveis em Foucault*, os argumentos dos textos "genealógicos" e põe Foucault em diálogo com alguns de seus intérpretes atuais. O texto parte do contexto contemporâneo, brasileiro e pós-COVID, para colocar a pergunta: como os mecanismos de exercício do poder são capazes de conduzir a população, ao mesmo tempo atendendo seus "desejos e necessidades" e produzindo zonas de exclusão e segregação? E diante de tais mecanismos, quais seriam as formas possíveis de resistência? Para desenvolver tais perguntas o texto descreve a biopolítica (sob *Em Defesa da Sociedade, A Vontade de Saber e Segurança, Território e População*), realçando nela os poderes que constituem as populações e seus "anseios pela existência". A novidade da noção de biopolítica desloca as relações de obediência da filosofia política tradicional (sob o esquema súdito-soberano) e põe doravante o problema dos desejos e dos interesses atribuídos ao indivíduo e à população, conforme se vê na descrição do pensamento econômico dos séculos XVIII-XIX em *Segurança, Território, População*.

Da biopolítica, vai-se às diversas ambivalências instauradas pela noção de população: essas ambivalências ocorrem tanto nos humanismos nascentes quanto em suas dinâmicas de exclusão; entre o "fazer viver" do biopoder e o "fazer morrer" das técnicas de soberania;

entre as oscilações de sentido do termo "segurança" (de um lado significando acolhimento e de outro polícia); e finalmente entre as técnicas de governo que ocasionam de um lado populações "seguradas" e de outro populações segregadas e marginalizadas.

Consequências? Tais ambivalências fazem ver que as práticas de segurança e biopolíticas constituem, junto à população, diversas linhas divisórias possíveis entre o que receberá o epíteto de "desejante" e o que se atribuirá doravante ao "indesejável", linhas divisórias sempre moduláveis e articuladas com formas de saber. Entre os desejantes e os indesejáveis, os elementos retirados de Foucault conduzem o capítulo ao tema da resistência e ao diálogo com autores mais atuais, tais como Mbembe, Bauman, Butler, Agier e outros.

Do corpo e da vida à carne e ao governo dos vivos

O último conjunto de capítulos do presente livro se concentra nos escritos, cursos e considerações de Foucault realizados nos anos 1980. Fabio Gesueli (PPG História - IFCH - UNICAMP) se detém na "genealogia do sujeito de desejo" de Foucault e escreve *Agostinho e o diabo do corpo: uma leitura da libidinização do sexo em As confissões da carne*. O texto aborda especialmente *As Confissões da Carne e O governo dos vivos* (com passagens dedicadas a Peter Brown, Georges Minois e outros), e trabalha a importância de Agostinho para a "experiência cristã da carne". O ponto é demonstrar, sob a libidinização do ato sexual, como a experiência cristã da carne implica novas relações entre subjetividade e verdade, diversas daquelas da Grécia clássica e da antiguidade greco-romana (descritas nos volumes II e III de *História da Sexualidade* sob a "experiência" dos *Aphrodisia*).

Gesueli extrai em Agostinho diversos fatores responsáveis pela libidinização do ato sexual e pela cisão da vontade do sujeito ético. É sob tais fatores que doravante a sexualidade se tornará um "sismógrafo de nossa subjetividade", isto é, um eixo fundamental da história do ocidente a partir do qual o sujeito passa a interpretar sobre si mesmo suas próprias verdades. Esse novo sismógrafo está ligado a práticas de si tais como a decifração e a confissão, a obediência e outras práticas de austeridade, em torno das noções cristãs de martírio e mortificação, de concupiscência, de Queda e de pecado original. Sob tais práticas de si, a experiência da carne desloca e elide o círculo ato-prazer-desejo descrito nos volumes II e III de *História da Sexualidade* sobre os *Aphrodisia* - círculo ligado a virtudes como a da temperança e do domínio de si -, e instaura uma constante injunção de dizer a verdade sobre si mesmo sob a decifração do desejo, tudo isso ligado às práticas cristãs de purificação do sujeito.

Para ilustrar esses fatores, Gesueli recorre a diversos aspectos da vida e da obra de Agostinho (do relato sobre o Jardim do Éden em *A Cidade de Deus* até episódios narrados nas *Confissões*), bem como à comparação com Tertuliano e Cassiano em torno da vontade humana e da questão do mal. Conforme o texto sintetiza, "a questão das relações sexuais não será mais colocada, por exemplo, na dimensão do permitido e do proibido, da hierarquia do *logos* e de um adequado uso dos prazeres [tal como descrito nos volumes II e II de *História da Sexualidade*], mas antes, na dimensão da queda e do pecado original, da concupiscência, dos movimentos involuntários da libido que acometem os homens cotidianamente". A análise da libidinização do ato sexual e da ligação constante entre a sexualidade e a relação de si a si demonstra elementos que marcarão profundamente o ocidente, repercutindo nas práticas modernas (não à toa, é precisamente a questão do Desejo e do Interdito que Foucault enuncia na polêmica para com Freud e Lacan ao fim de *A Vontade de Saber*).

Igualmente sob os últimos escritos de Foucault e a novidade dos inéditos recentemente publicados, o Prof. Malcom Guimarães Rodrigues (UEFS/UFBA) encerra o presente livro com *Foucault, a genealogia da vontade e o problema da liberdade*, enfocando especialmente a figura de São Paulo. Tendo em vista que o governo de si cristão diz respeito à "obediência, à dependência em relação ao reino de Deus e à imperfeição", uma das principais perguntas a se elaborar é: "como fazer com que o indivíduo *queira* essa forma de salvação?" Ou em outras palavras, como elaborar um modelo de conversão cristã diverso daquele da direção espiritual pagã, admitindo-se como inerente ao esquema o par obediência x liberdade?

Para delinear o problema, o texto parte de *As Confissões da Carne* e gira as considerações em torno de São Paulo e de sua noção de "carne". Paulo serve como "sombra e pista compreensiva" para as análises de Foucault. Isso porque, em primeiro lugar, Paulo constitui um fundo estratégico para a constituição posterior de vários fatores da experiência da carne, tais como a disciplina penitencial e a ascese monástica (entrevistas em Tertuliano e Cassiano), e também a tensão instaurada pelo casamento cristão entre a purificação da alma e os prazeres da concupiscência (entrevista especialmente em Agostinho). Paulo ao mesmo tempo difunde para o pagão um novo mundo no qual a salvação é inseparável do pecado e da concupiscência, e conduz o pagão a reconhecer esse mundo em suas próprias estruturas, tendo em vista que o cristianismo preserva o modelo de casamento greco-romano requalificando-o com os próprios valores.

O casamento, nisso, tem papel central (a análise evoca aquelas sobre Plutarco e outros em *O cuidado de si* e os deslocamentos decorrentes, especialmente até Agostinho). A realização ou não dos prazeres no casamento em Paulo não implica apenas as possíveis

continuidades e rupturas para com o circuito ato-prazer-desejo dos *Aphrodisia* greco-romanos e os valores do domínio sobre si (ilustrados nos volumes II e III de *História da Sexualidade*), mas também a desobediência da vontade de Deus, pela qual o homem se volta para o mundo natural realizando os próprios desejos. Entre o domínio e a obediência, o problema de fundo é o da vontade e da liberdade em seu "governo": como se dá a relação da vontade consigo própria no consentimento ou não dos prazeres, especialmente sob o círculo do casamento? Pois o que se faz ver aqui é sempre a contradição entre os termos instaurados pelo cristianismo: de um lado, tem-se o problema de como conduzir a própria vontade, e de outro, tem-se a injunção cristã à obediência de uma direção espiritual.

Esboça-se os termos de um jogo que será bastante explorado na posteridade, entre uma qualificação da liberdade que passa a ser encarada como "dádiva" e outra como "problema", pois se a vontade de um lado pode ser a vontade pecadora ligada às vicissitudes da libido (e à vida segundo a carne, *katá sárka*, conforme situa Rodrigues), de outro ela também se reveste das virtudes do Espírito (embora ainda como vida na carne, *en sarki*). Entre um e outro dos termos desse jogo, a questão da vontade e da obediência não carrega apenas o problema do governo de si mediante o domínio das paixões, mas também o do governo da própria vontade (entre o egoísmo, a obediência, o pecado etc.).

Quando recebeu os capítulos acima para editá-los, o grupo de estudos da UFF deparava-se com o Volume II de *História da Sexualidade - O uso dos prazeres*. Se cada um dos capítulos foi motivado por uma discussão e um convite a cada autor, o livro agora publicado reconvida este e outros grupos e autores para novas discussões.

1

DA VIDA COMO CAUSA À VIDA COMO EFEITO: DO VITALISMO DE XAVIER BICHAT AO DETERMINISMO EXPERIMENTAL DE CLAUDE BERNARD

Gustavo A. Caponi

Na segunda metade do século XVIII, conforme assinala Peter Reill (2009, p. 7), delineiam-se duas posições perante a concepção mecanicista da natureza configurada no século XVII (*cf.* Toulmin & Goodfield, 1962, p. 165). Uma dessas posições é a daqueles que, à maneira de D’Alembert e Laplace, seguiram ajustando-se, embora com algumas reservas, a essa perspectiva mecanicista que tinha animado o desenvolvimento da Física no século anterior. A outra é a posição daqueles que decididamente iam além desse enquadramento mecanicista, postulando ora a existência de uma matéria vivente com propriedades diferentes dessa matéria inerte que era a única admitida pelo mecanicismo, ora a existência de forças naturais, embora diferentes das forças mecânicas, que eram capazes de animar a matéria, dotando-a de capacidades e propensões que essas forças mecânicas seriam incapazes de explicar (Reill, 2009, p. 7). Em ambos os casos, porém, esse ‘vitalismo ilustrado’ conduzia a admitir que, em alguns tipos de fenômenos, sobretudo no caso dos seres vivos, a matéria mostrava uma espontaneidade, uma capacidade de dar movimento e forma a si própria, cuja não consideração tornava muitos fatos inexplicáveis.

Buffon, o naturalista mais influente do século XVIII, é o exemplo paradigmático da primeira variante desse vitalismo (*cf.* Reil, 2009, p. 44): as moléculas orgânicas que ele postulava para explicar tanto a origem da vida (Buffon, 1988[1778], p. 115) quanto a capacidade de reproduzir-se dos

seres vivos (Buffon, 1749, p. 425), eram as unidades fundamentais de uma matéria irreduzivelmente diferente da mera matéria inerte considerada pelo mecanicismo (Driesch, 1914, p. 40; Caponi, 2010, p. 149). Johann Blumenbach, em troca, constitui um exemplo da segunda forma que o vitalismo podia tomar (Duchesneau, 2011). Seu *nisus formativus* era uma força supostamente capaz de orientar o crescimento e o desenvolvimento dos seres vivos de modo que resultassem formas que evidenciaríamos essa adequação de estrutura e função que é típica do que Kant (*KU* §66, p. 376) chamou produtos organizados da natureza (*cf.* Blumenbach, 1817[1786], p.335). O *nisus formativus*, poderíamos dizer, era uma força que se impunha às forças puramente mecânicas, e que, até certo ponto, as submetia, impondo à matéria configurações, com arranjo a fins, que essas forças mecânicas nunca poderiam explicar (*cf.* Driesch, 1914, p. 58; Duchesneau, 1999, p. 77; Richards, 2000, p. 18; Look, 2006, p. 361).

Esclareço, entretanto, que nem o vitalismo das ‘duas matérias’ nem os ‘vitalismos das forças ontogenéticas’, como esse de Johan Blumenbach ou aquele de Caspar Wolff (*cf.* Driesch, 1914, p.46; Duchesneau, 1999, p. 69), serão o foco de minha análise. O que aqui haverá de nos ocupar é o tipo de vitalismo sustentado por Xavier Bichat: o influente médico e fisiologista francês que, na virada do século XVIII para o século XIX, foi um dos responsáveis pela reformulação do ensino médico na França revolucionária (*cf.* Grmek, 1999). Nos escritos de Bichat, as forças vitais não são citadas apenas para explicar o desenvolvimento e a configuração dos seres vivos, mas principalmente para explicar sua fisiologia (Huneman, 1998, p. 24). Vou me centrar nele porque o modo como Bichat pensa as forças vitais é o contraponto mais claro que se pode encontrar para, a partir daí, entender a novidade implicada nesse determinismo experimental efetivamente pressuposto na Fisiologia moderna, conforme mostrado por Claude Bernard tanto

em seus resultados experimentais quanto em suas reflexões epistemológicas (cf. Caponi, 2018, p. 70).

Nessa contraposição entre o vitalismo de Xavier Bichat e o determinismo de Claude Bernard, poderemos visualizar a ruptura que implica deixar de pensar a vida como uma causa ou princípio explicativo irreduzível, para poder pensá-la como um efeito, ou resultado, a ser explicado. Uma ruptura que de algum modo já se insinua em alguns escritos de Cuvier, que foi um dos grandes protagonistas do desenvolvimento da História Natural francesa no mesmo período revolucionário no qual Bichat foi um dos grandes protagonistas do desenvolvimento da Medicina (cf. Hamraqui, 1999; Thomas, 1999). Porém, como veremos nas próximas páginas, mais do que em Cuvier, essa ruptura com o vitalismo fica mais clara na fundamentação da Fisiologia Experimental que Claude Bernard propõe já na segunda metade do século XIX. Uma fundamentação que, em grande medida, antecipa o caminho pelo qual haverá de se desenvolver grande parte da Biologia contemporânea (cf. Caponi, 2018, p. 33).

A vida como sublevação à ordem física

Nos *Princípios Metafísicos da Ciência Natural* de 1786, Kant (1989[1786], p. 135, AA 4:544) tinha dito que “a inércia da matéria não significa outra coisa que a carência de vida como matéria em si”; e a vida não seria nada além da “faculdade de uma substância de determinar a si própria” em virtude de “um princípio interno” (cf. Look, 2006, p. 365-6). Nesse sentido, um corpo é inerte porque carece de qualquer capacidade de dar movimento a si próprio ou de resistir – apenas por meio de si – a qualquer agente exterior que o empurre a mover-se, e essa capacidade seria a *vida*: uma qualidade que Kant nega a toda

matéria, mas que Xavier Bichat (1994[1800], p. 121-3) atribuía aos seres organizados. Estes, dizia ele, não são seres inertes: são, justamente, seres vivos. E é justamente em virtude dessa vida, dessa capacidade de subtrair-se a qualquer proporção constante entre a intensidade de suas respostas e a intensidade dos agentes que suscitam ditas respostas, que esses seres vivos não só escapariam de qualquer legalidade que permitisse prever e calcular suas reações, mas também seriam recalcitrantes a qualquer experimentação que possibilitasse entender seu funcionamento (cf. Caponi, 2018, p. 48-9).

Segundo Bichat (1994[1798], p.290), com efeito, a Fisiologia, que era a base do conhecimento médico, não poderia esperar muito do método experimental e deveria desenvolver-se fundamentalmente pela via da observação clínica (cf. Grmek, 1999, pp. 148-9). A razão disso se estribava, precisamente, na distância existente entre a invariância das leis físicas e a instabilidade das forças vitais (Bichat, 1994[1800], p. 120). Segundo Bichat (1994[1800] p. 121), “essa instabilidade das forças vitais, essa facilidade que elas têm de variar a cada instante, diminuindo ou aumentando, imprimem a todos os fenômenos vitais um caráter de irregularidade que os distingue dos fenômenos físicos, caracterizados por sua uniformidade”. As forças vitais, considerava Bichat (1994[1800], p.121), são “permanentemente variáveis na sua intensidade, na sua energia, no seu desenvolvimento”, e “elas passam frequentemente com rapidez do último grau de prostração ao ponto mais alto de exaltação, acumulam-se e se debilitam alternativamente nos órgãos, e tomam, sob as influências das menores causas, mil modificações diversas” (Bichat, 1994[1800], p. 121). Em troca, as leis físicas “são fixas, invariáveis, constantemente as mesmas em todos os tempos”, e “são a fonte de uma série de fenômenos sempre uniformes” (Bichat, 1994[1800], p. 121). Para corroborar essa diferença, Bichat (1994[1800], p.121) comparava “a

faculdade vital de sentir com a faculdade física de atrair”. “A atração”, dizia ele, “está sempre em razão da massa do corpo bruto no qual ela é observada, enquanto que a sensibilidade muda constantemente de proporção na mesma parte orgânica e na mesma massa de matéria” (Bichat, 1994[1800], p. 121). Quer dizer:

Diferentemente da regularidade que impera nos fenômenos físicos, todas as funções vitais são suscetíveis de múltiplas variações. Elas se afastam frequentemente de seu grau natural, fugindo a todo tipo de cálculo; e assim seriam necessárias tantas fórmulas quanto fossem os casos em que elas se apresentam. Nesses fenômenos não se pode prever nada, nada se pode predizer, nem calcular: por isso, o que temos a respeito deles são apenas aproximações em geral incertas. (Bichat, 1994[1801], p. 231-2)

Por isso, enquanto a matematização dos fenômenos era um objetivo perfeitamente factível e legítimo na Física, essa mesma matematização poderia ser enganosa no caso da Fisiologia:

A invariabilidade das leis que regem os fenômenos físicos permite submeter ao cálculo todas as ciências que os têm como objetos, enquanto que, se aplicadas aos atos da vida, as matemáticas não podem jamais oferecer fórmulas gerais. Calculamos a órbita de um cometa, a resistência de um fluido que percorre um canal inerte, a velocidade de um projétil, etc.; mas calcular, com Borelli, a força de um músculo, com Keil a velocidade do sangue, com Jurine, Lavoisier, etc., a quantidade de ar entrando em um pulmão, é assentar sobre areia movediça um edifício em si próprio sólido, mas que cai quando falha sua base. (Bichat, 1994[1801], p. 232)

E seria precisamente a vida, entendida como o conjunto das forças vitais, o que explicaria a ocorrência e as particularidades desses fenômenos que, segundo Bichat (1994[1800], p. 58), não se ajustam à legalidade física. A vida, sem ser nada sobrenatural, não só é alheia à ordem física, mas também resiste a essa ordem (cf. Bichat, 1994[1800], p. 59). Bichat (1994[1800], p. 57) chega a dizer, inclusive, que “a vida é o conjunto de funções que resistem à morte”. Morrer, então, não seria

outra coisa que subordinar-se à ordem do inerte: a ordem física. Por isso, para evitar essa subordinação, era preciso que os seres vivos estivessem animados por uma força que, embora sendo natural, fosse distinta das forças físicas e permitisse resistir a elas. Os seres vivos, dizia claramente Bichat (1994[1800], p. 58): “sucumbiriam se não possuíssem um princípio permanente de reação”, e “esse princípio é a vida”. Um agente “cuja natureza é desconhecida, podendo ser apreciado só por suas manifestações”.

O que não é inerte, porque tem vida, atua espontaneamente, sem respeitar qualquer proporção entre suas reações e aquilo que o afeta ou deixa de afetá-lo. O que não é inerte, o que tem vida, é imprevisível e dificilmente controlável. Não há aí leis, como as da Física, que permitam calcular a reação a partir da ação. Assim, não havendo proporção entre o que afeta o ser vivo e sua reação ou resposta a essa afetação, tampouco há possibilidade de controle experimental. Numa situação como essa postulada por Bichat, nunca descobriríamos qualquer relação invariante entre nossas intervenções experimentais e o comportamento do sistema em que essas intervenções ocorrem. O que foge a qualquer regularidade ou invariante também escapa ao conhecimento experimental (*cf.* Caponi, 2018, p. 51). Por isso, para legitimar a abordagem experimental da Fisiologia, Claude Bernard (1878, p. 26) precisava negar essa suposta espontaneidade do ser vivo postulada no vitalismo de Bichat.

A vida como efeito

É preciso supor, dizia Bernard (1878, p. 242), que “os fenômenos da vida não são as manifestações espontâneas de um princípio vital interior”. Essa espontaneidade só poderia ser uma aparência resultante

de nossa incapacidade para discernir uma determinação dos fenômenos, um “determinismo complexo” (Bernard, 1878, p. 19), atrelado a articulações de variáveis mais intrincadas do que aquelas envolvidas nos fenômenos dos seres não organizados. Uma vez superada essa dificuldade pela insistência na experimentação, a determinação de cada fenômeno estudado poderia ser conhecida, e assim também saberíamos como controlar as reações do ser vivo, graduando a intensidade e a duração das intervenções sobre ele efetuadas. Se a mediação de uma imponderável força vital estava descartada, esse controle experimental era perfeitamente factível (Bernard: 1878 p. 57, 1947, p. 150), e o efetivo estabelecimento de algumas invariantes fisiológicas, bem como a obtenção de diversos resultados experimentalmente reproduzíveis, ratificava essa possibilidade (cf. Caponi, 2018, p. 55).

Embora o contraponto predileto e privilegiado da crítica bernardiana ao vitalismo sempre foi Bichat, Bernard também alude às teses de Buffon e à distinção entre dois tipos de matéria: uma composta pelas moléculas inorgânicas e outra composta pelas moléculas orgânicas (cf. Caponi, 2010, p. 101). Essas moléculas orgânicas, segundo Buffon (1749, p. 37-40) sustentava, apresentavam características e modos de comportamento peculiares, cuja consideração permitia explicar as particularidades dos corpos organizados (Buffon: 1749, p. 17; 1764, p. iv). De fato, quando Kant sublinhava o caráter inerte de toda matéria, o que fazia era impugnar esse peculiar vitalismo buffoniano, ao qual Bernard tampouco deixará de aludir, caracterizando-o como uma especulação já totalmente superada.

Todavia, no que tange a esse ponto, também pode ser oportuno assinalar que, em meados do século XIX, quando Bernard enuncia o programa da Fisiologia Experimental, o vitalismo não era ainda um

‘cachorro morto’ (cf. Waisse-Priven, 2009, p. 103; Lavabre-Bertrand, 2011, p. 67). Embora já ninguém sustentasse a distinção entre dois tipos de matéria proposta por Buffon e as ideias de Bichat já não fossem uma referência vigente, nessa época o vitalismo continuava presente (cf. Lemoine, 1864, p. 16). De fato, uma figura tão influente como Johannes Müller (1851, p. 25), um dos articuladores da teoria celular, também sustentava teses vitalistas (cf. Albarracín-Teulón, 1983, p. 92; Waisse-Priven, 2009, p. 113). Ademais, e como se pode ver no livro *L’espèce humain* de Armand Quatrefages (1878, p. 4-8), em 1878 (ano da morte do Claude Bernard) o vitalismo continuava sendo parte do pensável e dizível em ciência. Algo que continuou ocorrendo até as primeiras décadas do século XX, exigindo impugnações como as de Ralph Lillie (1914) e de Herbert Spencer Jennings (1918).

Por outro lado, a ideia de *enteléquia*, sustentada em inícios do século XX por Hans Driesch (1908, p. 143) e James Johnstone (1914, p. 329), é um exemplo claro e conhecido da persistência de um ‘vitalismo da ontogenia’ como o defendido por Blumenbach em fins do século XVIII. E, em meados do século XX, essas ideias ainda eram objeto de algumas tardias discussões (cf. Hartmann, 1960[1947], p. 124), que, possivelmente, só foram totalmente encerradas em inícios da segunda metade desse século, quando do advento da Biologia Molecular.

Seja como for, e voltando para a fundamentação da Fisiologia Experimental delineada por Claude Bernard, pode ser importante assinalar que ele estava muito longe de ignorar os fenômenos que davam sustentação às teses vitalistas. Num primeiro olhar, as respostas de um organismo às mudanças de seu entorno sempre parecem escapar a qualquer regularidade físico-química, sendo por isso que só parecem explicáveis pela postulação de uma espontaneidade própria do ser vivo. Assim, enquanto a temperatura de uma pedra sempre tende a

equiparar-se com a temperatura de seu entorno, um cão saudável e bem alimentado pode manter seus “regulamentares” 38 graus de temperatura corporal, não obstante a temperatura de seu entorno seja muito maior ou muito menor. Todavia, e conforme Bernard muito bem argumentava, para explicar essa ‘resistência’ às mudanças do entorno, não era necessário postular a intervenção de ‘forças vitais’, tampouco postular uma peculiaridade inerente à matéria orgânica. Em lugar disso, era suficiente reconhecer que a determinação dos fenômenos fisiológicos poderia ser mais complexa e mediada por variáveis e sistemas de variáveis muito mais difíceis de desentranhar do que aqueles que intervinham na determinação, ou no ‘determinismo’, dos fenômenos que aconteciam no plano do inorgânico.

Foi precisamente para compreender esse “determinismo” complexo que Bernard (1984[1865], p. 103-4) introduziu sua noção de *meio interno*. Esse conceito é o recurso por meio do qual Bernard poderá explicar essa aparência de sublevação à ordem física a que certamente dava espaço o funcionamento orgânico (Bernard, 1878, p. 19). Mas ele fará isso sem conceder nada ao vitalismo (cf. Canguilhem, 1983, p. 150, Goodfield, 1987, p. 143). Conforme os resultados experimentais obtidos por Bernard começavam a mostrar, ao abrir a *caixa preta* do meio interno, o fisiologista encontrava uma trama de sistemas de regulação que, determinando as variáveis físico-químicas específicas do organismo, permitiam entender sua articulação com as variáveis do meio externo (Jacob, 1973, p. 210, Canguilhem, 1988, p. 96). Só o conhecimento e o controle dessas variáveis permitiria explicar, e reduzir, essa aparente espontaneidade dos seres vivos na qual o vitalismo adormecia maravilhado, mas também impotente (cf. Bernard, 1984 [1865], p. 149). Assim, onde Bichat via um obstáculo intransponível para a ciência experimental (Huneman, 1998, p. 101), Claude Bernard só

reconhecia uma dificuldade a ser superada (Canguilhem: 1965, p. 26, 1983, p. 158). Era preciso, então, estudar a complexa organização do ser vivo para entender essa aparência de espontaneidade vital, mostrando que ela obedecia a uma trama complexa de invariantes a serem descobertas pela via experimental.

Desse modo, a condição de vivo, a condição de estar vivo, que reconhecemos em alguns sistemas naturais, já não seria entendida como o efeito de uma força particular, a força vital. A vida passaria a ser entendida como o corolário de uma organização: o resultado da convergência na sua operação dos diferentes componentes do sistema orgânico. A vida, para dizer de outro modo, já não seria causa ou princípio explicativo, mas resultado ou efeito a ser explicado por esse determinismo complexo ao qual Bernard reiteradamente alude em seus escritos. Seria essa organização de variáveis que estaria encarregada de produzir e preservar essa condição de estar vivo que se pode descrever como a geração e a manutenção da distinção entre um meio interno e um meio externo: um meio interno cujos estados são relativamente independentes dos estados do meio circundante. E aí fica expresso o eixo central do trabalho do fisiologista: explicar como essa autonomia, essa condição de estar vivo, pode se produzir e preservar, não obstante sua relativa improbabilidade (*cf.* Caponi, 2018, p. 103).

Bernard se volta contra Cuvier

Nesse sentido, há que se dizer, Bernard retoma uma posição que já está presente na obra de Georges Cuvier. Para esse naturalista, que foi possivelmente a referência mais influente de toda a História Natural que antecede à revolução darwiniana, a vida é também um efeito, e não uma causa da organização funcional dos seres vivos. Cuvier deixava isso

muito claro em sua obra *O reino animal*, de 1817, quando dizia: “A vida, em geral, supõe a organização em geral, e a vida própria de cada ser supõe a organização própria desse ser, como a marcha de um relógio supõe o relógio. Por isso só vemos a vida nos seres organizados e feitos para tê-la” (Cuvier, 1817, p. 16-7). A retórica de Cuvier, é verdade, ainda está permeada de vitalismo. O que indica que, a esse respeito, ele não tinha alcançado a clareza que depois Claude Bernard veio a atingir. Assim, nas suas *Lições de Anatomia Comparada* de 1805, Cuvier (1805, p. 7) diz que “A vida exerce [...] uma ação contrária ao que, sem ela, produziriam as afinidades químicas ordinárias”, e aí não está tão claro se a vida está sendo pensada como causa ou como efeito da organização.

Porque, também há que se dizer, a própria ideia de organização tampouco é suficiente para romper com o vitalismo. O próprio Bichat sustenta a ideia de organização quando diz que “todos os animais são um conjunto de órgãos diversos que, executando cada um deles sua função, contribuem [...] com a conservação do todo”. Mas em Bichat a organização é um instrumento da força vital, um instrumento da vida, não a sua causa. E, voltando a Cuvier, acredito que também cumpre assinalar que, no que tange à organização, ele adotava uma posição contra a qual Bernard também teve que se voltar para poder articular sua fundamentação da Fisiologia Experimental. Aludo a isso que poderíamos caracterizar como o ‘organicismo extremo’ de Cuvier. Um organicismo que também parecia impedir o uso da experimentação em Fisiologia.

Para Cuvier (1805, p. iii), com efeito, o método da Fisiologia não poderia ser outro que a Anatomia Comparada (Guillo, 2003, p. 55). Alheio a qualquer tese evolucionista, Cuvier não podia considerar a Anatomia Comparada como fonte de conhecimento sobre a filiação dos seres vivos: esse modo de entender essa disciplina foi resultado de sua posterior cooptação pelo darwinismo. Para Cuvier, a Anatomia

Comparada estava destinada, primariamente, a estabelecer as leis que regiam a economia orgânica, quer dizer, o funcionamento do organismo individual (Caponi, 2008, p. 28). A principal razão que ele dava para a atribuição dessa responsabilidade epistêmica à Anatomia Comparada era a impossibilidade de apelar para a experimentação no estudo dessa intrincada integração funcional na qual se entrelaçavam as estruturas orgânicas (Caponi, 2008, p. 29).

Assim, do mesmo modo que, do *Hôtel-Dieu*, Bichat levantava suas reservas sobre a experimentação fisiológica, propondo que o conhecimento clínico assumisse seu lugar, Cuvier, não muito longe dali, no *Museu Nacional de História Natural*, fazia algo semelhante. Só que, no lugar de apostar tudo no conhecimento das correlações entre disfunção patológica e lesão anatômica reveladas pelo conhecimento clínico, que era o que Bichat propunha, Cuvier apostava tudo no conhecimento desses experimentos naturais cuja análise a Anatomia Comparada permitia. O método clínico, defendido por Bichat, propiciava uma fisiologia de hospital, e o método comparativo defendido por Cuvier, uma fisiologia de museu.

Segundo Cuvier (1817, p. 7), sempre que a natureza e a complexidade dos fenômenos analisados impedissem que seu estudo se pautasse pela experimentação e o cálculo, a comparação era o único método a ser utilizado (cf. Caponi, 2008, p. 26), e esse seria o caso dos seres organizados (Cuvier, 1805, p. iii). “As máquinas que constituem o objeto de nossas investigações”, dizia inclusive Cuvier (1805, p. v), “não podem ser desmontadas sem serem destruídas”. Por isso, “não podemos conhecer o que resultaria da ausência de uma ou de várias de suas engrenagens, e, por consequência, não poderíamos saber qual é o papel que cada uma dessas engrenagens desempenha no efeito total” (Cuvier, 1805, p. v). Quer dizer: não saberíamos qual é a função desse elemento

na constituição e no funcionamento do organismo. Por isso, no estudo da Fisiologia, era preciso limitar-se a examinar, pela via comparativa, todos os experimentos naturais que a própria natureza nos dava a conhecer (Caponi, 2008, p. 27). Aí, dizia Cuvier (1805, p. v), deveríamos saber procurar “os meios de suprir a impossibilidade de fazer experimentos sobre os corpos vivos”.

Bernard viu, todavia, que essa promessa de Cuvier não estava se cumprindo. A Anatomia Comparada, que prestava um grande serviço à Taxonomia Biológica e à Paleontologia, não estava contribuindo o esperado no caso da Fisiologia. Por isso Bernard propôs assumir a experimentação como *via regia* para o desenvolvimento dessa disciplina (Caponi, 2018, p. 80). Uma disciplina cujo lugar já não seria o hospital nem o museu, mas o laboratório. O importante, falava Bernard, era que o enfoque experimental respeitasse, e não desarticulasse, os sistemas de regulação orgânica.

Esses sistemas deviam ser considerados como um recurso, e não como obstáculo, para entender o funcionamento orgânico, pois, uma vez que esses sistemas orgânicos se desarticulam, começam a ocorrer processos físico-químicos nos tecidos do ser vivo que não diferem daqueles que ocorrem nos corpos brutos, e que, por isso mesmo, não apresentam maior interesse para a Fisiologia. Por esse motivo, a manipulação experimental do ser vivo não é fácil e requer toda uma técnica experimental que Claude Bernard apenas pôde começar a desenvolver (cf. Canguilhem, 1983). Entretanto, o que mais deve nos importar aqui é que, ao conceber a natureza e a possibilidade dessa técnica, Bernard consegue responder a Cuvier: a Fisiologia Experimental não supõe a desarticulação da ordem organísmica, senão sua perturbação controlada. Se a intervenção experimental não transpassar esse limite, que seria o de anular toda capacidade de reação

equilibradora por parte do organismo em estudo, o resultado poderá, sim, ter valor como conhecimento fisiológico. Os defensores do organicismo cuvieriano dificilmente poderiam objetar esses procedimentos, porque, no fim das contas, viver não é outra coisa que responder equilibradamente às perturbações do entorno. Por isso é possível dizer que todo experimento genuinamente fisiológico supõe esse jogo de equilíbrio.

A princípio, um input experimental não tem por que ser mais danoso para o ser vivo do que qualquer input daqueles que podem chegar ao organismo a partir de seu entorno, e a manipulação experimental da circuitaria interna dos mecanismos de controle não tem por que ser algo muito diferente das lesões, traumas ou anomalias de funcionamento de diversa índole a que todo ser vivo está sujeito ao longo de sua existência. Em todos esses casos, o organismo responde porque está funcionando, e, no caso particular da experimentação, trata-se de detectar as invariantes que regem essas respostas e esse funcionamento. Uma vez acontecida a intervenção experimental desse sistema que é o ser vivo, daí se seguirá uma reação de dito sistema, cuja ocorrência já supõe que ele está funcionando, isto é, que sua organização está preservada. Portanto, o resultado dessa intervenção não deixará de mostrar os princípios operacionais dessa máquina delicada que é o organismo. O que importa é saber escolher e planejar essas intervenções experimentais para que elas produzam resultados que sejam inteligíveis e teoricamente relevantes.

O problema da origem da organização

Contudo, para que essa abordagem experimental fosse realmente frutífera, era imprescindível que, ao assumi-la, não se desconhecesse o

inegável núcleo de verdade que de fato havia no organicismo cuvieriano: o reconhecimento dessa harmônica organização funcional das estruturas orgânicas que ficava consignada no *Princípio da Correlação das Partes nos Seres Organizados*. Conforme esse princípio diz: “todo ser organizado forma um conjunto, um sistema único e fechado, no qual todas as partes se conectam mutuamente, convergindo no mesmo resultado final” (Cuvier, 1992[1812], p. 97). Para descobrir essa conexão funcional, para deixar em evidência essas convergências de ações e reações que resultavam na preservação do ser vivo, era necessário que o conhecimento causal dos fenômenos fisiológicos estivesse sempre complementado e orientado por uma perspectiva funcional capaz de desentranhar essa “finalidade harmônica” na qual se articula a operação de todos os órgãos. Bernard via isso com a mesma clareza com que Cuvier tinha visto (cf. Caponi: 2008, p. 46; 2018, p. 90).

Todavia, esse reconhecimento de que a perspectiva funcional era uma condição necessária para o desenvolvimento da Fisiologia, também marca uma das limitações mais notórias do programa bernardiano: sua interdição de qualquer busca destinada a explicar a origem dessa integração funcional, dessa organização, que caracteriza as estruturas biológicas (Caponi, 2018, p. 147). Segundo Bernard (1984[1861], p.142) considerava, o fisiologista deveria admitir a organização funcional dos seres vivos como um dado básico e inexplicável. Essa organização tinha que ser admitida como uma fronteira e um pressuposto para além do qual a ciência experimental não podia ir (Bernard, 1872, p. 196). Por isso, Bernard acaba atribuindo o desenvolvimento da máquina orgânica, sua configuração, a uma misteriosa e inescrutável “causa primeira”, “criadora”, “diretiva”, “legislativa”, que seria inacessível para a ciência experimental (Bernard, 1865, p. 646). Segundo sua posição, a construção

da máquina orgânica seguia um plano de organização cuja origem nunca poderíamos explicar (Bernard: 1867, p. 228; 1878, p. 51).

Essa notória adequação de estrutura e função que constatamos nos seres vivos, e que Darwin (1859, p. 3) tinha assumido como um dos desafios explicativos centrais de sua teoria (cf. Caponi, 2021, p. 20), era, para Bernard, algo que escapava ao alcance do método científico (cf. Caponi, 2018, p. 148). Isso porque o limite da reflexão epistemológica de Claude Bernard coincidia com o limite da própria Fisiologia Experimental, e esta não pode explicar a origem da articulação causal que gera a finalidade interna dos seres vivos. Ou seja, a Fisiologia pode explicar o *como* dessa finalidade interna, considerando-a efeito de uma interação de elementos, cuja articulação tem uma origem, um *porquê*, que ela não consegue, nem precisa, explicar. E Claude Bernard, que não chegava a compreender essa limitação, atribuía tal articulação a certas ignotas leis morfológicas – às vezes descritas como “ideias diretrizes do desenvolvimento” – cujo estudo escapava à ciência experimental. Coisa que, para Bernard, quase equivalia a dizer que seu estudo escapava a toda ciência genuína (Bernard, 1878, p. 334). Claude Bernard não conseguia ver que havia mais Biologia que aquela que cabia na Fisiologia Experimental, e isso que a Fisiologia Experimental certamente não conseguia explicar, e que em realidade Bernard sequer conseguia delimitar com nitidez, não era nada menos que a origem do desenho biológico. Esse desafio explicativo, que o programa bernardiano para a Fisiologia Experimental deixava do lado dos porquês cientificamente inescrutáveis, teria que ser alcançado, só poderia ser alcançado, pela Biologia Evolucionária e pela Teoria da Seleção Natural em particular (Caponi, 2021, p. 27). Uma ciência e uma teoria que Bernard não considerou em sua análise sobre as ciências da vida, embora estivessem

emergindo no mesmo momento no qual ele estabelecia os alicerces da Fisiologia Experimental.

Referências

ALBARRACÍN TEULÓN, A. *La teoría celular: historia de un paradigma*. Madrid: Alianza, 1983.

BERNARD, C. Du progrès dans les sciences physiologiques. *Revue des deux Mondes*, 58, 35, p. 640-663, 1865.

BERNARD, C. *Rapport sur les progrès et la marche de la Physiologie Générale en France*. Paris: L'Imprimerie Impériale, 1867.

BERNARD, C. *De la Physiologie Générale*. Paris: Hachette, 1872.

BERNARD, C. *Leçons sur les Phénomènes de la Vie communs aux Animaux et aux Végétaux*. Paris: Baillière, 1878.

BERNARD, C. *Principes de Médecine Expérimentale*. Paris: Presses Universitaires de France, 1947.

BERNARD, C. *Introduction à l'Étude de la Médecine Expérimentale* [1865]. Paris: Flammarion, 1984.

BICHAT, X. Discours sur l'étude de la Physiologie [1798]. Em: Bichat, X. *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* [1^o partie] *et autres textes*. Paris: Flammarion, 1994, p. 285-300.

BICHAT, X. *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, 1^o partie [1800]. Em: Bichat, X. *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* [1^o partie] *et autres textes*. Paris: Flammarion, 1994, p. 55-209.

BICHAT, X. Anatomie générale appliquée à la physiologie et à la médecine: préface et considérations générales [1801]. In: Bichat, X. *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* [1^o partie] *et autres textes*. Paris: Flammarion, 1994, p. 211-284.

BLUMENBACH, J. *The institutions of Physiology* [1810]. London: Cox & son, 1817.

- BUFFON, G. *Histoire Naturelle Générale et Particulière*, Tome 2. Paris: L'Imprimerie Royale, 1749.
- BUFFON, G. *Histoire Naturelle Générale et Particulière*, Tome 12. Paris: L'Imprimerie Royale, 1764.
- BUFFON, G. *Les époques de la nature* [1778]. Paris: Muséum National d'Histoire Naturelle, 1988.
- CANGUILHEM, G. *La Connaissance de la Vie*. Paris: Vrin, 1965.
- CANGUILHEM, G. *Études d'Histoire et de Philosophie des Sciences*. Paris: Vrin, 1983.
- CANGUILHEM, G. *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*. Paris: Vrin, 1988.
- CAPONI, G. *Georges Cuvier: un fisiólogo de museo*. México: UNAM, 2008.
- CAPONI, G. *Buffon*. México: UAM, 2010.
- CAPONI, G. *Determinismo y organización: fundamentos y límites del programa de Claude Bernard*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia // Universidad El Bosque, 2018.
- CAPONI, G. *Evolucionismo*. Jundiaí: Fibra, 2021.
- CUVIER, G. *Leçons d'Anatomie Comparée*, Tome 1. Paris: Baudouin, 1805.
- CUVIER, G. *Le règne animal*, Tome 1. Paris: Deterville, 1817.
- CUVIER, G. 1992 *Recherches sur les ossements fossiles de quadrupèdes: discours préliminaire* [1812]. Paris: Flammarion, 1992.
- DARWIN, C. *On the origin of species*. London: Murray, 1859.
- DRIESCH, H. *The science and philosophy of organism*. London: Black, 1908.
- DRIESCH, H. *The History and Theory of Vitalism*. London: Macmillan, 1914.
- DUCHESNEAU, F. Force essentielle et force formative : les modèles de l'épigenèse au 18^{ème} siècle. Em: Feltz, B.; Crommelink, M.; Goujon, P. (eds.). *Auto-organisation et émergence dans les sciences de la vie*. Bruxelles: Ousia, 1999, p. 66-88.

- DUCHESNEAU, F. Blumenbach et la théorie des forces vitales. Em: Nouvel, P. (ed.). *Repenser le vitalisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 2011, p. 73-88.
- GOODFIELD, J. *El desarrollo de la fisiología científica*. México: UNAM, 1987.
- GUILLO, D. *Les figures de l'organisation*. Paris: Presses Universitaires de France, 2003.
- GRMEK, M. Le concept de maladie. Em: Grmek, M. (ed.). *Histoire de la pensée médicale en Occident*, Tome 3. Paris: Seuil, 1999, p. 147-168.
- HAMRAQUI, É. Bichat, Xavier (1771-1802). Em: Lecourt, D. (ed.). *Dictionnaire d'Histoire et Philosophie des Sciences*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999, p. 110-111.
- HARTMANN, M. *Introducción a la Biología General: sus problemas filosóficos generales [1947]*. México: UTHEA, 1960.
- HUNEMAN, P. *Bichat, la vie et la mort*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.
- Jacob, F. *La lógica de lo viviente*. Barcelona: Laia, 1973.
- JENNINGS, H. Mechanism and vitalism. *The Philosophical Review*, 27, 6, p. 577-596, 1918.
- JOHNSSTONE, J. *The Philosophy of Biology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1914.
- KANT, I. *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza [1786]*. Madrid: Alianza, 1989.
- KANT, I. *Kritik der Urteilskraft [1790]*. Köln: Könenmann, 1995.
- LAVABRE-BERTRAND, T. Le vitalisme de l'école de Montpellier. Em: Nouvel, P. (ed.). *Repenser le vitalisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 2011, p. 57-72.
- LEMOINE, A. *Le vitalisme et l'animisme de Stahl*. Paris: Baillièrre, 1864.
- LILLIE, R. The Philosophy of Biology: vitalism versus mechanism. *Science*, New Series, 40, 1041, p. 840-846, 1914.
- LOOK, B. Blumenbach and Kant on mechanism and teleology in nature: the case of the formative drive. Em: Smith, J. (ed.). *The problem of animal generation in early modern philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 355-373.
- MÜLLER, J. *Manuel de Physiologie*, Tome 1. Paris: Baillièrre, 1851.

QUATREFAGES, A. *L'espèce humain*. Paris: Baillière, 1878.

REILL, P. *Vitalizing nature in the enlightenment*. Los Angeles: California University Press, 2009.

RICHARDS, R. Kant and Blumenbach on the Bildungstrieb: a historical misunderstanding. *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 31, 1, p. 11-32, 2000.

THOMAS, J. Cuvier, Georges (1769-1832). Em: Lecourt, D. (eds.). *Dictionnaire d'Histoire et Philosophie des Sciences*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999, p. 273-274.

TOULMIN, S. & GOODFIELD, J. *The architecture of matter*. New York: Harper, 1962.

Waisse-Priven, S. *D&D: duplo dilema*. São Paulo: EDUC, 2009.

2

CONHECIMENTO E VIDA

José Ternes

Desde o início dos anos 60, Foucault se apresenta como *historiador*. Mas, imediatamente, observa que suas histórias não se inscrevem na velha tradição continuísta e/ou metafísica. Histórias-ficção, diz ele. As três arqueologias do começo da década testemunham, ou realizam, à exaustão, essa espécie de *autocompreensão*. E talvez seja possível reconhecer, nos escritos posteriores, a mesma filosofia.

L'archéologie du savoir é, toda ela, reservada à problematização da história. Nada estranho, se considerarmos que ainda nos encontramos na *idade da história*. Por toda parte, uma mesma necessidade: desenhar, primeiro, o perfil histórico dos objetos de que nos ocupamos, justificar sua atualidade, descrever, enfim, seu *estado da arte*. A eleição da história como objeto de discussão preliminar em *A arqueologia*, parece, no entanto, ter motivos mais sérios. Não são as etiquetas acadêmicas, muito menos a moda, que a inspiram. Há uma ontologia em jogo.

As primeiras páginas da *Introduction* retomam uma discussão que, volta e meia, compele Foucault a *se explicar*. Fora preciso muita paciência, desde as arguições professorais de Canguilhem e Lagache à tese a ambos endereçada (1961) até o primeiro Prefácio às Edições Plon (ainda em 1960), bem como ao breve, mas incisivo Prefácio às Edições Gallimard (1972), para mostrar que *Histoire de la Folie* é, sim, antes de tudo uma história. Mas essencialmente outra que aquelas, denominadas genericamente pelo autor, *tradicionais*. Fora preciso esforço não menos hercúleo para mostrar aos cientistas e historiadores da medicina, àqueles que frequentam esse quase infinito

espaço denominado *Vida*, que o nascimento da clínica moderna constituíra um acontecimento sem precedentes na história da civilização ocidental e, apesar das aparentes semelhanças, pouco deve às velhas doutrinas do mal. Com Bichat a doença mudaria de estatuto, contestando toda a tradição continuísta. Mesma batalha em torno de *Les mots et les choses*. Destacaria dois documentos neste embate, um de Foucault, outro, de Canguilhem: *Réponse au Cercle d'épistémologie* (de 1968), *Mort de l'homme ou épuisement du Cogito?* (de 1967). Apesar das diferenças em relação às duas obras anteriores, assinaladas pelo próprio filósofo no Prefácio de 1966, pode-se reconhecer uma forma comum de se escrever a história.

Insistiria nesta noção, aqui provisoriamente denominada *forma comum*. Noção que parece estender-se para muito além das três arqueologias acima mencionadas. Além, mesmo, da historiografia moderna. Talvez se possa reconhecê-la, já, nas tradicionais histórias, objeto das críticas frequentes de Foucault e de seus contemporâneos. As primeiras páginas do livro, com efeito, separam duas *formas*: uma, já em vias de esgotamento, em que a atenção dos historiadores se voltava para “as grandes bases imóveis e mudas que o emaranhado das narrativas tradicionais recobriria com uma camada de acontecimentos” (Foucault, 1969 p. 9, tradução das citações deste livro no presente artigo sob a responsabilidade do autor); outra, ainda em estado nascente nos anos 60,

sob as grandes continuidades do pensamento, sob as manifestações maciças e homogêneas de um espírito ou de uma mentalidade coletiva, sob o devir obstinado de uma ciência que luta apaixonadamente por existir e por se aperfeiçoar desde seu começo (...), procura agora destacar a incidência das interrupções. (Foucault, 1969, p. 10-11).

Continuidade *versus* descontinuidade. Acima de tudo, conflito de duas ontologias. Ser *versus* devir¹.

Impossível, aqui, avançar muito no debate acerca das histórias *tradicionais*. Basta lembrar que os escritos de Foucault lhes assinalam alguns traços comuns: o privilégio da origem, a existência de identidades (ou de essências) e, em consequência, a descrição incansável do mesmo. História metafísica, uma vez que se movia na transcendência, onde tempo e espaço comungavam com a eternidade. História somente possível nos espaços infinitos (ou indefinidos) da representação. Universo da Desrazão e do silêncio do louco. Universo da doença no *jardim das espécies*. Signos, seres vivos, riquezas, *tristes figuras* na companhia do Fidalgo de La Mancha. Nessa história as interrupções eram proibidas e, se reconhecidas, eram sempre minimizadas, não passavam de acidentes, sem importância para a compreensão da grande ordem decidida, desde sempre, *a priori*. Com efeito, observa Foucault (1969, p. 16), “a descontinuidade era o estigma da dispersão temporal que o historiador se encarregava de suprimir da história.” Fora preciso aguardar o fim da Idade da Representação, maravilhosamente descrita no Capítulo VII de *Les mots et les choses*, para sentir, novamente, aquele *solo silencioso e imóvel* tremer “sob nossos passos” (Foucault, 1966, p. 16). Sem esse acontecimento, a descontinuidade, entre outros conceitos, jamais poderia comparecer como “um dos elementos fundamentais da análise histórica” (Foucault, 1969, p. 16).

Foucault relaciona uma série de historiadores (das ideias, das ciências, do pensamento, da literatura) que testemunhariam essa essencial transformação. Cita, explicitamente, Bachelard, com seus “*atos e limiares epistemológicos*”; Canguilhem, com seus “*deslocamentos e*

¹ Ou, talvez, com Béatrice Han (1998), a ausência, a impossibilidade de ontologia.

transformações dos conceitos” ou suas “*escalas micro e macroscópicas da história das ciências*” (Foucault, 1969, p. 11-12, destaques de Foucault). Menção, também, a Michel Serres e Martial Guérout. O filósofo talvez se reconheça, ele mesmo, nesse elenco. Em outros momentos, confessa sua dívida a outras figuras. Declarar-se-á tributário, especialmente, a Blanchot, à sua reinvenção do espaço literário. Fizemos referência, no entanto, à filosofia que estaria em jogo nessa maneira outra de se escrever a história. Uma ontologia outra. E esta parece-nos já presente em todas as histórias arqueológicas dos anos 60. Descrevem elas, como fizera A. Koyré em suas histórias da mecânica galileana, o nascimento e a morte de pensamentos. Nascimento e esgotamento de *Sínteses*. Em *Les mots et les choses*, transformação de *epistemes*².

Eis-nos no *ponto* mais delicado do trabalho do arqueólogo: distinguir as *superfícies* das *profundidades*. Foucault acusa seguidamente os historiadores de não perceberem esta distinção. De nada mais descreverem que *movimentos de superfície*. De não perceberem que uma transformação epistemológica não acontece sozinha, mas somente se acompanhada de uma mudança ontológica. E alguns conceitos, como *solo epistemológico*, *a priori histórico*, ou, mesmo, *arquivo*, o testemunham. Por outro lado, a insistência demasiada na *descontinuidade* fora ocasião de *ilusões retrospectivas*. Em “Os limites da representação” encontramos elementos suficientes para ilustrar o que está em discussão. Vemos que a novidade de Adam Smith “não reside lá onde se imagina” (Foucault, 1990, p. 236). Que a modernidade de Lamarck, no que concerne ao conhecimento dos vivos, é insustentável. Apesar de responsável por conceitos fundamentais, como o de

² Este conceito foi criado *ad hoc* para *Les Mots et les Choses*, e diz respeito à estrita ordem do saber. Nas duas obras anteriores, Foucault preferira outros conceitos: *percepção*, para a primeira, e *olhar*, para a segunda.

organização e de mutação, na análise dos seres, “não toca no modo de ser de uma ordem natural” (Foucault, 1990, p. 246). Não pretendia, ou, talvez, lhe fosse teoricamente *proibido*. Com efeito, observa Canguilhem, “Lamarck foi conduzido à sua visão transformista do mundo vivo (*vivant*) a partir de problemas postos pela classificação, e antes de tudo em botânica, fora de toda preocupação da embriologia” (2003, p. 109-110). Na mesma perspectiva se situam Coeurdoux e Anquetil-Duperron. A simples presença da palavra “flexão” em seus discursos não nos autoriza denominá-los, somente por isso, *modernos*. Ao contrário de Schlegel e Bopp, continuam prisioneiros da Gramática Geral. Adeptos do insistente preformacionismo da Idade Clássica, muitas vezes sem o saber, os seres lhes aparecem desde a sua estrutura visível, num espaço adequado à sua natureza. Espaço da visão clara e distinta. Espaço cartesiano. O mais decisivo das histórias arqueológicas de Foucault é ter ele percebido que o “esgotamento do Cogito” é irreversível. Que o Cogito moderno comunga, enfim, com o impensado. Descartes, evidentemente, comparece aqui apenas como um Signo. Entra em ruína uma maneira geral de pensamento. Estruturam-se novas formas de pensar, observáveis nos mais variados setores do conhecimento. Não cabe, evidentemente, a pergunta acerca das escolhas de Foucault. Por que esses objetos (loucura, doença, saberes do homem) e não outros, cujas histórias se revelariam bastante afins. Importa, acima de tudo, assinalar a grande transformação que mudou os destinos da cultura ocidental. E esta diz respeito ao retorno, ou ao nascimento do *interior* das coisas, a *profundidade*, caso aceitemos a distinção feita há pouco.

Interioridade, profundidade, são palavras comuns em nossa cultura. E podem constituir *obstáculos* quando se trata de ler Foucault. *Pré-juízos* de que é preciso se livrar: consciência, sujeito, homem, natureza, identidade, Deus. A interioridade essencial descrita por Foucault não vem

nelas alojada, à espera de uma interpretação. O espaço de análise se desloca para o pensamento ele mesmo, a linguagem, o discurso. Gesto que apavorou muitos intelectuais à época, assinala Canguilhem em seu artigo entregue à Revista *Critique*. Não lhe perdoavam o atrevimento de *arruinar* a história ocupando-se com estruturas; de trocar o autor, o sujeito, pelo ser da linguagem; de elidir os pilares fundamentais da cultura ocidental, há pouco assinalados, e lhes opor o fato nu do *isto pensa*. Como aceder (e descrever) esse espaço outro, esses *espaços outros*, cuja materialidade é arredia a toda causalidade? Questão colocada, aliás, pelo próprio Foucault, em *Les Mots et les Choses* (1990, p. 231): “Donde vem bruscamente essa mobilidade inesperada das disposições epistemológicas...?” A resposta pouca esclarece: “Se, para uma arqueologia do saber, essa abertura profunda na camada das continuidades deve ser analisada, e minuciosamente, não pode ser ela *explicada*, nem mesmo recolhida numa palavra única” (1990, p. 231-2). E a confissão, logo adiante, dos limites enfrentados pelo historiador: “A arqueologia, essa, deve percorrer o acontecimento segundo sua disposição manifesta” (1990, p. 232). Vale dizer, será preciso mover-se na “superfície visível do saber e cujos signos, abalos, efeitos, pode-se seguir passo a passo” (Foucault, 1990, p. 232). Talvez, no futuro, um outro saber, mais agudo que a arqueologia, poderá dizer o que foi “a verdade solitária desse acontecimento” (Foucault, 1990, p. 232). Por ora, a tarefa paciente do *arquivista*. A *Arqueologia do saber*, mesmo que contornando a promessa feita na nota de rodapé nº 1 do Prefácio de *Les mots et les choses*, fornece elementos valiosos para entendermos a obra do filósofo.

Os *espaços outros*, objetos dessa nova história, são “outros” em relação ao que tradicionalmente se oferecia como trabalho a realizar. Era sempre preciso dar a conhecer a memória, as informações contidas nas mais variadas fontes: escrituras sagradas ou profanas, peças de

museus, inconsciente dos homens, representações de classes (ideologias), documentos em profusão. Já assinalamos que o arqueólogo escreve outra história, a partir de um material inacessível, ou, mesmo, inexistente para o que se presta ao saber: o *Discurso*. Libere-se, no entanto, este conceito do formalismo que historicamente o envolve. Dos encantos frequentes pela retórica. O signo fora, especialmente na idade clássica, a forma visível do funcionamento da gramática, o que remetia imediatamente a conteúdos e representações. Muda, na modernidade, o regime dos signos. Antes que sinais de coisas pré-existentes,

formam sistematicamente os objetos de que falam. Certamente os discursos são feitos de signos; mas o que fazem é mais que utilizar esses signos para designar coisas. É esse mais que os torna irreduzíveis à língua e à palavra [*à la langue et à la parole*]). É esse mais [*plus*] que é preciso descrever. (Foucault, 1969, p. 67).

Esse *mais* impõe um *preço*: abandonar os tradicionais espaços de análise, especialmente a “proposicional”, caracterizada pelos gramáticos como frase, e pelos lógicos analíticos como *speech act*. Abandonar o que em nossas escolas elementares se fazia com a *análise sintática*, pulverizando o discurso em uma parafernália de partículas. O gesto fundamental agora consiste no deslocamento da análise para o interior do discurso. Ou seja, ocupar-se com o *enunciado*, contanto que, adverte Foucault, não se o reduza a “um átomo do discurso” (Foucault, 1969, p. 107), a uma peça linguística. Atento ao sentido das revoluções científicas modernas, especialmente às novas matemáticas, o filósofo elege a palavra *função* para definir a natureza (ou estrutura) própria do enunciado: “é que ele não é em si mesmo uma unidade, mas uma função que cruza um domínio de estruturas e de unidades possíveis e que as faz aparecer, com conteúdos concretos, no tempo e no espaço” (Foucault, 1969, p. 115). A eleição desse conceito talvez permita uma maior

elucidação da atualidade da arqueologia. E não se trata de uma inovação circunstancial, mas da essencial novidade em que nos movemos desde a virada para o século XIX - desde Bichat, a lição fundamental de que há um interior dos corpos. O que muda radicalmente é a tarefa do historiador do pensamento. E é o próprio Foucault que se apressa em observar que não nos encontraríamos diante de um simples jogo de palavras. Algo mais decisivo do que apenas a vontade do sujeito estaria em curso: “a história, em nossos dias, tende para a arqueologia, para a descrição intrínseca do monumento” (Foucault, 1969, p 15).

Os *objetos* eleitos para este encontro em homenagem ao Professor Roberto Machado, “Foucault: corpo e vida”, esclarecem-se do interior dessa ontologia. Ambos, corpo e vida, são, para o filósofo/historiador, *invenções recentes*. Durante toda a Idade Clássica os corpos dos homens eram coisas. Seu conhecimento se resolvia no interior da mecânica. Como todos os entes da Natureza, obedeciam às leis gerais do movimento. A vida, por outro lado, era tematizada como qualidade secundária dos corpos. Apenas um degrau na escala dos seres. O leitor da obra de Foucault reconhece facilmente essa história, ou essas *histórias*, feitas de interrupções. E a descontinuidade mais visível, desde a *História da Loucura*, passando pelos demais escritos arqueológicos, ocupados, inicialmente, com os saberes, depois, pelas pesquisas políticas, os saberes-poderes, e grande parte das histórias da sexualidade, aparece, para Foucault, nesse limite, longe de ser homogêneo, sempre igual, que nos separa da Idade Clássica. De certa maneira, para nos conhecermos, seria preciso, primeiro, interrogar o que deixamos de ser. Não é sem razão que o filósofo se demore tanto, ocupe em todas as obras centenas de páginas, para nos oferecer os traços gerais de uma idade que não é mais a nossa. Que momento, enfim, é esse da Idade Clássica, tão decisivo nos escritos de Foucault?

Trata-se, em poucas palavras, da revolução intelectual inaugurada por Galileu, continuada por Descartes e por Newton. O que fizeram esses homens de tão novo? Em que se pode reconhecer neles um valor realmente revolucionário? Com efeito, eles substituíram um modo de pensar por outro. Substituíram o universo físico de Aristóteles, eminentemente qualitativo, pelo universo geométrico, infinito, quantitativo, matemático. Trata-se do universo cartesiano, reduzido a substâncias simples. Tal universo fora possível porque feito, essencialmente, representação. Uma *época da imagem do mundo*, tal como expressa Heidegger numa bela conferência de 1938³. Aqui não nos relacionamos com coisas deste mundo. Os seres têm a sua existência reduzida a linhas fundamentais, quer geométricas, quer taxonômicas. É o mundo dos “objetos filtrados: linhas, superfícies, formas, relevos” (Foucault, 1966, p. 141). É o mundo da “estrutura visível”⁴. É esse universo, que privilegia o olhar, que encontra sua possibilidade numa maneira inédita de se conhecer os vivos: a *História Natural*.

O que se pede ao naturalista da idade clássica? Algo bastante simples: que se ocupe apenas do visível. “O cego do século XVIII, observa Diderot, pode perfeitamente ser geômetra, não será naturalista”⁵. A expressão “contentar-se com ver” (Foucault, 1966, p. 146) não tem nada de ingênuo. Não se trata do olhar curioso do senso comum. Este vê apenas o espetáculo, o mostruário vivo. Agora, trata-se de ver outra coisa: não mais o mostruário, mas o *jardim* das espécies. Trata-se de ver apenas o que *deve ser visto*. E o que há para ver, na Idade Clássica, é a estrutura do ser vivo. É ela que constitui o *objeto* da *História Natural*. E

³ HEIDEGGER, M. “La época de la imagen del mundo”. In *Sendas Perdidas*, Buenos Aires: 1960, p. 68-99.

⁴ “La structure visible” é um dos capítulos mais importantes do interessante livro de F. Jacob, *La logique du vivant*. Paris: Gallimard, 1970.

⁵ DIDEROT, D. *Lettre sur les aveugles*, apud FOUCAULT, M. op. cit., p. 145.

tal objeto, diz Foucault, “é dado por superfícies e linhas, não por funcionamentos ou invisíveis tecidos” (1966, p. 149). Descrever *superfícies e linhas*, na verdade, significa estabelecer identidades e diferenças no universo do vivo. Significa ordená-las em classes. Não é por acaso que Foucault dá ao quinto capítulo de *Les Mots et les Choses* este título sugestivo: *Classificar*. E a classificação se realiza, predominantemente, quando se trata dos vivos, como *taxonomia*⁶.

Mas, é preciso ressaltar que, a ordenação dos seres em classes não era, nem a única, nem, parece-me, a mais prestigiada das formas de conhecimento. Ao longo dos dois séculos da *Idade da Representação*, a referência sempre fora Galileu, antes que Buffon ou Linée. Foucault conhecia bem essa história. E, mais, mesmo reconhecendo as profundas diferenças entre os saberes de uma mesma época, defendeu a hipótese de ordens epistemológicas gerais, espaços de pensamento homogêneos, *solo* adequado a tudo o que “se presta ao saber”. De obra para obra, denominações diferentes para essas grandes configurações horizontais e cronologicamente sucessivas: em *Histoire de la folie*, “sensibilidade social”; em *Naissance de la clinique*, “espaços de pensamento”; em *Les mots et les choses*, “epistemes”. E, no entanto, como lemos no Prefácio desta última obra,

anterior às palavras, às percepções e aos gestos (...); mais sólida, mais arcaica, menos duvidosa, sempre mais verdadeira que as teorias que lhes tentam dar uma forma explícita, uma explicação exaustiva, ou um fundamento filosófico (...); em toda cultura, entre o uso do que se poderia chamar os códigos ordenadores e as reflexões sobre a ordem, há a experiência nua da ordem e de seus modos de ser. (FOUCAULT, 1966, p. 12-13)

⁶ Esse modo de conhecer, em que se privilegia o ver, justifica o primado da botânica sobre os outros saberes que se ocupam com os seres vivos. Por que não a zoologia ou a fisiologia? É que aqui temos objetos menos dóceis às normas taxonômicas. Cf. FOUCAULT, 1966, p. 150 e JACOB, 1970, p. 41-42.

Essa *experiência nua* é incontornável. Ninguém é clássico, ou moderno, ou renascentista porque quer, ou por má fé, ou impelido por não se sabe que ideologia. Os movimentos de superfície facilmente iludem os historiadores. Iludem, muitas vezes, os próprios atores. É esse enraizamento em profundidade que permite, ao arqueólogo, reconhecer um rosto comum em acontecimentos, à primeira vista, díspares. O que aproxima, por exemplo, as três grandes empiricidades clássicas, analisadas por Foucault, a *História Natural*, as *Análises das Riquezas* e a *Gramática Geral*? Como reunir objetos tão estranhos entre si, os vivos, as riquezas, as palavras, para lhes desenhar, ou reconhecer, um estatuto epistemológico comum? E poderíamos, com o filósofo, aumentar esse conjunto, uma infinidade de *Signos* clássicos: Cervantes, e seu *Dom Quixote*; Velázquez, e seu admirável quadro *Las Meninas*; Boissier de Sauvages, e sua *Nosologie* das espécies; Harvey, e seu *De Moto Cordis*. O mais impressionante, observa Foucault, é que, entre esses *Signos* há continuidades. Povoam um espaço comum. São, todos, clássicos. E a *História Natural*, tema principal de nossa discussão, compartilha esse espaço, segundo Heidegger, essencialmente, espaço da *imagem*.

Essa *episteme*, segundo a cronologia de *Les Mots et les Choses*, durou bastante. Durante dois séculos, formas muito singulares de saber proliferaram na Europa. E a *História Natural* encontrou aí, ao lado da *Gramática Geral*, da *Análise das Riquezas*, da *Clínica das espécies nosológicas*, o seu espaço próprio. Mais do que isso, não cabe, aí, a hipótese de uma espécie de prefiguração de saberes de nosso tempo, como a biologia, a economia política, a filologia. Somente quando as disposições fundamentais do saber clássico se alteraram, outros discursos, radicalmente diferentes, se constituíram no lugar daqueles. E a partir desse momento, os discursos que se ocupam com a natureza viva mudaram de estatuto. Mais do que isso: mudaram de natureza.

Seria difícil resumir num conceito, ou numa frase, a extensão do movimento epistemológico ocorrido no que concerne ao conhecimento dos vivos, no interior da extraordinária transformação da cultura ocidental na virada do século XVIII para o século XIX. Embora se possa, a partir desse momento, descrever uma história epistemológica singular do conhecimento da vida, não se pode desconhecer que suas condições de possibilidade se encontram num acontecimento mais decisivo: o *esgotamento do Cogito*, definição feliz de Georges Canguilhem, em seu artigo de 1967, publicado no nº 242 da revista *Critique*, em defesa, justamente, de *Les mots et les choses*, pela Gallimard em 1966. A natureza essencialmente cartesiana da Idade Clássica, ou, para muitos, da primeira modernidade, parece, hoje, relativamente consensual entre os historiadores do pensamento. Os desacordos se acentuam no que concerne ao fim dessa época. Vale dizer, à morte de uma filosofia, que não se reduz a um sujeito, Descartes, mas a uma maneira geral, comum, de pensar. Uma *Síntese*, segundo Alexandre Koyré, construída, com muito esforço, às custas da derrocada da *síntese aristotélica*, após, ou junto com, a revolução galileana. E o filósofo/historiador professa uma tese interessante: as revoluções epistemológicas somente se efetivam se acompanhadas de novas ontologias, ou metafísicas. Apesar de todo o aparato formal, a síntese aristotélico-tomista teria sido uma resposta à sensibilidade. E Koyré brinca: a única Física verdadeiramente *física* fora a de Aristóteles. Com ela, no entanto, não se poderia ultrapassar o limiar do *mundo fechado* grego e medieval. A grande ruptura galileana, antes que uma guinada da vida contemplativa para a vida ativa, ou da teoria para a experiência, configura, acima de tudo, um recomeço de pensamento, a partir de novas bases. E estas nos são bastante conhecidas: universalidade, totalidade, determinismo absoluto, unidade, imutabilidade etc. Acima de tudo, no entanto, o pressuposto de

uma realidade única prévia: a Natureza. Mas, é preciso atentar para a distinção do naturalista da época, D'Aubenton, coautor com Diderot, do Artigo da *Encyclopédie*, “*Cabinet d’Histoire Naturelle*”. Estas poucas linhas bastam para definir a necessária distinção:

Para formar um *cabinet d’Histoire naturelle* não é suficiente reunir sem escolher, e amontoar sem ordem e sem gosto, todos os objetos da História natural que a gente encontra; é necessário saber distinguir o que merece ser guardado do que é necessário rejeitar e dar a cada coisa uma disposição conveniente. A ordem de um *cabinet* não pode ser aquela da natureza; a natureza apresenta sempre uma sublime desordem. (Diderot, 2001, p. 254, tradução do autor)

Desordem que, entende Foucault, não se presta mais ao saber, ou, como lemos na primeira página do Prefácio a *Les mots et les choses*, torna-se “a impossibilidade patente de pensar isso” (Foucault, 1990, p. 5). O Objeto de todo saber clássico é a Natureza (em maiúsculo) rigidamente ordenada. É a Natureza representada, antes que vivida. Estamos, como já observado, na Idade da Representação. E esta, também já assinalamos, somente nos fornece um universo cifrado. Ordem e medida, suas características essenciais.

No final do século XVIII assistiremos à contestação, cada vez mais acentuada, daquele universo. Um a um, ou em sua totalidade, aqueles valores epistemológicos, recorrendo a um conceito caro a Bachelard, vão cedendo lugar a outros. Mas, principalmente, o próprio espaço onde eram possíveis, a Representação, deixa de ser o lugar do pensamento. No caso do conhecimento dos vivos, uma série de conceitos substituem o que antes parecia “natural”: organização, função, meio, vida etc. Penso, mesmo, que tal movimento não se reduz a um só conceito. Inscreve-se, antes, numa disposição epistemológica mais ampla. O que ocorre é a substituição do primado do olhar, da *estrutura visível*, pela investigação do invisível, da organização interna dos seres. Na Segunda

metade do século XVIII e na passagem para o século seguinte, observa F. Jacob, pouco a pouco se transforma a própria natureza do conhecimento empírico:

A análise e a comparação tendem a se exercer não mais somente sobre elementos que compõem os objetos, mas sobre as relações internas que se estabelecem entre estes elementos. Progressivamente, é no interior dos corpos que reside a possibilidade de sua existência. (JACOB, 1970, p. 87.)

Há, sem dúvida, muitas controvérsias acerca do *lugar* decisivo para a constituição de um saber da vida. Os epistemólogos admitem, de modo geral, uma situação bastante difusa. Os conceitos científicos não se estabelecem de uma hora para outra. E seria difícil assinalar, com precisão, o que leva à prevalência de um determinado conceito. Os autores aqui utilizados descartam duas hipóteses muito frequentes na historiografia escolar: a do determinismo socioeconômico e a das *influências*. A primeira reduz o nascimento das ciências a condições externas ao pensamento. Este apareceria apenas como reflexo. A segunda configuraria uma interpretação ingênua da própria história do pensamento, colocando novidade onde, efetivamente, ainda se estaria numa situação de continuidade. Lamarck fora, segundo Canguilhem (1975, p. 100-101), o caso mais contundente de uma história da Biologia equivocada. Há historiadores que o situam na origem das ciências da vida, principalmente do evolucionismo, devido a seu *transformismo*. Lamarck seria um *precursor* de Darwin. Em *Les Mots et les Choses*, Foucault expõe com detalhes essa situação. Mostra como Lamarck ainda pensa como um clássico, um naturalista. Seu discurso, aparentemente novo, segue, ainda, as regras da História Natural. Paradoxalmente, é em Cuvier que iríamos encontrar algo de radicalmente novo. Veja-se esta passagem:

E assim como Ricardo libertou o trabalho de seu papel de medida para fazê-lo entrar, aquém de toda troca, nas formas da produção, assim Cuvier libertou de sua função taxonômica a subordinação dos caracteres para fazê-la entrar, aquém de toda classificação eventual, nos diversos planos de organização dos seres vivos. (Foucault, 1966, p. 275)

A eleição de Cuvier como figura inaugural da modernidade do conhecimento dos vivos não significa o achado de um *pai*. Foucault vê nele, antes, uma testemunha, entre outras, de mudança de pensamento. É fundamental ater-se a isto: em que o pensamento mudou na virada para o século XIX? Agora, o saber dos vivos se dá a partir da profundidade do corpo. Transgride-se a exigência clássica de uma ciência classificatória única da natureza. Já não se pode mais falar de um plano único da natureza que acolhe a todos os seres. Como muito bem observamos em Robert Lenoble, no seu livro *História da Ideia de Natureza* (1990), a partir de meados do século XVIII, já não se tem uma única ideia de natureza. Esta passagem de Foucault sintetiza tudo:

Assim desaparece o projeto de uma *taxonomia* geral; assim desaparece a possibilidade de desenrolar uma grande ordem natural, que iria sem descontinuidade do mais simples e do mais inerte ao mais vivo e ao mais complexo; assim desaparece a procura da ordem como solo e fundamento de uma ciência geral da natureza. Assim desaparece a *natureza* - entendendo-se que, ao longo de toda a idade clássica, ela não existiu primeiramente como *tema*, como *ideia*, como fonte indefinida do saber, mas como espaço homogêneo das identidades e das diferenças ordenáveis. (Foucault, 1966, p. 280-81)

É este deslocamento de uma natureza essencialmente mecânica, cartesiana, em que não se poderia fazer outra coisa que descrever o visível, para as estruturas internas dos seres vivos, onde, quando muito, podemos falar de *naturezas*, é aí, mergulhando em profundidade, na obscuridade dos corpos, que se abre o espaço para um objeto inédito: a *vida*.

Há *história natural* quando o Mesmo e o Outro pertencem a um mesmo espaço; alguma coisa como a *biologia* torna-se possível quando essa unidade de plano começa a desfazer-se e as diferenças surgem do fundo de uma identidade mais profunda e como que mais séria do que ela (Foucault, 1966, p. 277)

Para quem de todos os vitalismos, dos ecologismos, dessas filosofias pouco filosóficas da vida, dessas *transcendências* sempre perigosas que a palavra suscita, é importante não olvidar uma questão decisiva, aquela que diz respeito ao próprio acontecimento epistemológico que permitiu que a vida se tornasse objeto de saber, que ela se alojasse, no interior da *episteme* moderna, ao lado de outros objetos empíricos inéditos, como o trabalho e a palavra. Qual o significado deste acolhimento? Não se trata, certamente, de um progresso nas técnicas de pesquisa. Não estamos diante de uma razão mais evoluída. Nem de uma curiosidade mais aguçada. Nem, em primeiro lugar, de forças sociais vigilantes. Estamos diante de uma nova forma de saber. Um saber cuja natureza é outra que a da História Natural. Com ele já não mais nos ocupamos, em primeira instância, com o ordenamento das espécies. Nossa tarefa é outra: o corpo. Qual o alcance deste acontecimento, insisto? A espécie, pelo menos momentaneamente (e teoricamente), vem protegida contra o tempo e a destruição. Não é por acaso que os clássicos precisam, a todo custo, defender a imutabilidade das espécies. E isto nada tem a ver com proibições religiosas, ou algo desse gênero. E o corpo vivo? Este oscila entre a permanência e a mudança. Entre a vida e a morte. O ser e o não-ser. Vamos, novamente, ao texto de Foucault:

Do outro lado de todas as coisas que estão quem mesmo daquelas que podem ser, suportando-as para fazê-las aparecer, e destruindo-as incessantemente pela violência da morte, a vida se torna uma força fundamental e que se opõe ao ser como o movimento à imobilidade, o tempo ao espaço, o querer secreto à manifestação visível. A vida é a raiz de toda

existência, e o não-vivo, a natureza inerte, nada mais são que a vida decaída; o ser puro e simples é o não-ser da vida. Pois esta, e é por isso que ela tem um valor radical no pensamento do século XIX, é ao mesmo tempo núcleo do ser e do não-ser: só há ser porque há vida e, nesse movimento fundamental que os vota à morte, os seres dispersos e estáveis por instantes formam-se, detêm-se, imobilizam-na e, num sentido, a matam, mas são por sua vez destruídos por essa força inesgotável. (Foucault, 1966, p. 291)

Poder-se-ia dizer que a Biologia se constitui numa nova forma de olhar e que é este que *cria*, de alguma maneira, o interior para os vivos. Foucault assinala duas faces desse espaço que se abre com o fim da História Natural e, claro, o nascimento da *vida*.

A partir de Cuvier, o ser vivo se envolve sobre si mesmo, rompe suas vizinhanças taxonômicas, se arranca ao vasto plano constringente das continuidades e se constitui um novo espaço: espaço duplo, na verdade - pois é aquele, interior, das coerências anatômicas e das compatibilidades fisiológicas, e aquele, exterior, dos elementos onde ele reside para deles fazer seu corpo próprio. (Foucault, 1966, p. 287)

Ao contrário, porém, do que ocorria na idade clássica, esses dois espaços já não encontram sua possibilidade no ser, mas, diz Foucault, “nas condições de vida” (1966, p. 287). Parece-me que é justamente aí, nessa inversão epistemológica que vai do ser às “condições de vida” que, para os vivos, se decreta o fim do universo infinito e se anuncia o modo finito de ser. Luta pela vida, luta contra a morte. Podemos dizer que a Biologia inventa um novo ser. Não, porém, o da tradição metafísica. Ela abre um campo fértil para uma espécie de “ontologia selvagem” (Foucault, 1966, p. 291⁷) onde o ser vivo é, também ele, um “ser-para-a-morte”. Submetida ao tempo, investida de historicidade, sua verdade somente se estabelece na morte: “A noite viva se dissipa na claridade da morte” (Foucault, 1972b, p. 149).

⁷ Referência a Merleau-Ponty.

Esta relação imperiosa com o tempo, com a história mesma do vivo, com o que somente se dá entre o nascimento e a destruição, esta relação com a finitude não é, certamente, privilégio da Biologia. É o pensamento moderno, de ponta a ponta, que, pela primeira vez na história ocidental, confere ao condicionado estatuto de cientificidade. Mas, se a Biologia, bem como suas vizinhas imediatas, a medicina principalmente, assume, numa expressão feliz de G. Lebrun, a finitude “sem pudores” (1985, p. 9.), a filosofia teria sempre permanecido a meio-caminho. Penso, com Lebrun, que a modernidade ainda espera dos filósofos a radicalidade própria, “sem pudores”, e que seus discursos anunciam solenemente.

Referências

CANGUILHEM, G. *La connaissance de la vie*. Paris: Vrin, 1980.

_____. *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. Paris: Vrin, 1975.

_____, et alii. *Du développement à l'évolution au XIX siècle*. Paris: PUF, 2003.

_____. *Michel Foucault: morte do homem ou esgotamento do “Cogito”?* Tradução de Fábio Ferreira de Almeida. Apresentação de José Ternes. Goiânia: Edições Ricochete, 2012.

DIDEROT, D. “Cabinet d'histoire naturelle”. In: DIDEROT, d. *Choix d'articles de l'Encyclopédie*. Paris: Ed. CTHS, 2001.

FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969, (citações traduzidas pelo autor).

_____. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard, 1972.

_____. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.

_____. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

_____. *Naissance de la clinique*. Paris: PUF, 1972b.

HAN, B. *L'ontologie manquée de Michel Foucault*. Grenoble: Jérôme-Millon, 1998.

HEIDEGGER, M. *Kant et le problème de la métaphysique*. Paris: Gallimard, 1953.

_____. *Sendas perdidas*. Buenos Aires: Losada, 1960.

JACOB, F. *La logique du vivant*. Paris: Gallimard, 1970.

LEBRUN, G. "Transgredir a finitude", in RIBEIRO, R. J. (org.). *Recordar Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

LENOBLE, R. *História da idéia de natureza*. Lisboa: Edições 70, 1990.

3

AS CRÍTICAS FOUCAULTIANAS DA HIPÓTESE REPRESSIVA E DO TEMA DA LEI NA PSICANÁLISE

Pedro Cattapan

Este artigo destacará as críticas foucaultianas da hipótese repressiva e do tema da lei, questões tratadas no livro *História da Sexualidade - Volume 1: A Vontade de Saber*.

Digamos que esse livro de Foucault seria o momento culminante de sua crítica à psicanálise. Foucault teve uma relação de aproximação e afastamento da psicanálise e esse talvez seja um momento no qual a tensão seja a maior entre ele e o pensamento psicanalítico. As críticas dele, ali, são pesadas à psicanálise, e pretendo falar a partir do lugar de alguém que não toma essas críticas como antagonismo, já que esse posicionamento mostraria uma certa idiotice intelectual; mas, pelo contrário, é a partir da crítica que o pensamento se desenvolve. Uma crítica deve ser acolhida para que aquele que a recebe reflita sobre o que está sendo falado e é desse lugar que pretendo recebê-las e pensar a partir delas. Por isso, escolhi os dois pontos da crítica foucaultiana que serão tratados a seguir, pois são temas em geral levantados quando essa querela entre Foucault e a psicanálise aparece. Há no mesmo livro outras críticas, por exemplo, sobre a verdade de si como desejo, mas esta não será objeto neste artigo.

O presente texto divide-se em duas partes: a primeira parte tocará fundamentalmente no tema da hipótese repressiva e, em seguida, o tema abordado será o da lei e da norma. Todos esses termos estão ligados em Foucault, que justamente articula a hipótese repressiva ao tema da lei. Mas, estrategicamente, entende-se que é preciso separá-los

quando se trata da discussão entre seu pensamento e o psicanalítico. E, trata-se aqui, do pensamento psicanalítico fundamentado em Freud, pois como diz o próprio Foucault, em sua famosa palestra sobre *O que é um autor*, o pensamento psicanalítico está sempre girando em torno do retorno a Freud, autor este que criou toda uma discursividade sob a qual damos o nome de psicanálise. É sempre no retorno, na retomada dos textos de Freud, que se diz do que se trata em psicanálise.

O método foucaultiano, nessa altura de seus escritos em *A Vontade de Saber*, é um método chamado por ele mesmo de "genealogia", retomando o termo antes cunhado por Nietzsche. Não cabe aqui ater-se longamente nesse termo, mas é fundamental chamar a atenção ao fato de que o método genealógico é um método eminentemente histórico, não de uma história neutra, mas de uma história de lutas. Trata-se de uma história segundo a qual estamos aqui hoje porque existe uma tensão, um certo jogo de forças e de lutas que, por assim dizer, cristalizaram certos modos de pensar, de fazer e de se subjetivar na atualidade. E, particularmente nesse primeiro volume da *História da Sexualidade*, sua genealogia é uma genealogia centrada numa análise da modernidade.

Dado que a psicanálise se origina na modernidade, essa genealogia não só aparece como uma crítica à psicanálise, mas também como uma transformação, ou melhor, uma visada sobre a psicanálise como um fenômeno histórico e como algo que tem uma história, que se forma na história mais do que se define por uma essência. Esta abordagem é fundamentalmente importante para o campo psicanalítico, para os psicanalistas olharem para a psicanálise como algo construído numa história - e construído não quer dizer que é algo que termina, mas algo que se transforma também numa história, podendo inclusive deixar de existir, obviamente, ao longo da história. Essa história da psicanálise é

uma história construída dentro da história da modernidade e, igualmente, uma história construída dentro de certos dispositivos, particularmente o da sexualidade. Dispositivos os quais, ao que parece, são os temas fundamentais que Foucault traz à obra em análise.

Pois bem, no que diz respeito à hipótese repressiva, ela já aparece de certa maneira no livro anterior de Foucault, *Vigiar e Punir* e, também, nos cursos ministrados por Foucault na mesma época. Aqui cabe destacar o curso *Em Defesa da Sociedade*, pois já nas duas primeiras aulas Foucault relacionará a hipótese repressiva não ao nome de Freud, mas ao nome de Reich. Isso é importante de afirmar pois não é possível dizer que Foucault “pisava em ovos” ou era um covarde, pois em toda sua atitude intelectual, em todo seu percurso, o autor nomeava os bois. E quando tinha que criticar Freud ele o fez, inclusive no próprio volume I da *História da Sexualidade*. Mas quando ele trata da hipótese repressiva, o nome sob o qual ele a anexa é bem mais o de Wilhelm Reich. Para quem não sabe, Reich começou psicanalista, depois houve mais um daqueles expurgos dentro do movimento psicanalítico e ele terminou com, digamos, sua psicoterapia que ficou conhecida simplesmente como psicologia e terapia reichianas.

Por que isso? E o que é a hipótese repressiva? O termo “hipótese repressiva” consiste fundamentalmente em afirmar que o poder agiria de certa maneira confiscando, reprimindo, negatizando, impedindo algo de acontecer. Essa seria a lógica do poder nesse tipo de pensamento. Isto é, trata-se de um poder no qual alguém tira algo de alguém, no qual uma instância impede outra de realizar algo, de falar algo, de viver de tal maneira. Como se sabe, em oposição a essa hipótese repressiva, Foucault desenvolve uma outra teoria do poder sob a qual o poder aparece como produtivo: o poder produz formas de existência, formas de se relacionar; ele produz práticas, produz coisas, produz vida.

Isso aparece sob certa sistematização em *Vigiar e Punir*, livro que trata sobre o poder disciplinar, e aparece novamente no volume I da *História da Sexualidade* para falar justamente do dispositivo da sexualidade, culminando, ao fim do livro, no que Foucault chamará de biopoder.

Mas por que a hipótese repressiva está ligada a Reich e não a Freud? Para compreender essa relação é preciso estabelecer uma diferença entre como Reich e Freud pensam o trabalho da própria repressão. Em Reich, digamos que a tese fundamental - não é a única coisa da qual Reich trata, mas me parece que é em torno dessa teoria que Foucault decide colar o nome de Reich à hipótese repressiva - consiste em dizer que ocorreria na civilização moderna um trabalho de repressão da sexualidade das pessoas em nome de um certo modo de produção capitalista. Neste modo de produção a energia da sexualidade, que seria reprimida no uso da descarga sexual e da liberdade sexual, é desviada para o trabalho fabril, o trabalho operariado. Trata-se, aqui, da tentativa de Reich de unir marxismo e psicanálise.

Não é idêntico, mas, genealogicamente, nesta hipótese podemos encontrar ecos de autores como Jean-Jacques Rousseau: a civilização sobre a qual Rousseau falava na metade do século XVIII era justamente, por assim dizer, a da modernidade, a do capitalismo se constituindo. Para o filósofo suíço, a civilização corrompe uma natureza humana mais livre, mais feliz, mais benéfica para a vida. Quer dizer, a vida como valor apenas seria cultivada se não houvesse o trabalho da repressão da civilização, a qual apodrece e corrompe a existência.

E do lado de Freud, o que se vê? É justamente o oposto, e é por isso que Foucault não pode ligar a hipótese repressiva a Freud. Pois antes - isso poderia parecer apenas um detalhe, mas não o é - o termo *Verdrängung*, de que Freud faz uso o tempo todo para falar desse processo de um poder que negativa, não é bem traduzido por repressão.

Nas obras completas de Freud, no Brasil, costumamos encontrar repressão porque são textos traduzidos do inglês e não do alemão. Então o termo *Verdrängung* foi traduzido do inglês como *repression* e veio ao Brasil como repressão. Mas *Verdrängung* não quer dizer o trabalho de repressão, pois quando Freud pretende falar em repressão ele usa o termo alemão *repression*, sob o qual a origem latina é a mesma que a nossa. *Verdrängung*, por sua vez, quer dizer recalçamento ou recalque. E isso não é idêntico à repressão. Pois se uma repressão pode ser posta em imagem por, digamos assim, a polícia reprimindo manifestantes, ou as pessoas se reprimindo para não apanhar da polícia, ou ainda para não apanhar do bandido, isto é, para uma pessoa não apanhar de uma instância de poder muito forte e exterior a ela, o recalçamento, por sua vez, trata de uma autoviolência. Trata-se de um poder já internalizado, utilizado contra si mesmo, a ponto de eu mesmo não saber que pratico esse poder violento.

Mas digamos que ainda estamos, caso se queira, na hipótese repressiva. Ainda estamos num poder que tolhe, num poder que impede. Porém, Freud não pensa o poder única e exclusivamente pelo recalçamento. Aliás, o próprio Foucault diz que não é que não haja repressão, é evidente que houve repressão na era vitoriana. Mas a questão não é que não há repressão, como diz Foucault, mas sim que onde se cala num lugar se direciona para o assunto ser falado em outro lugar. Aliás, é precisamente essa crítica que ele fará à psicanálise. Em psicanálise, as pessoas vão falar sobre sua sexualidade para o suposto especialista em vez de falarem em outro lugar, o que faz com que se constitua ali um modo de falar de si, um modo de se subjetivar a partir de uma certa relação de poder. Seja isso com o próprio psicanalista, seja com as instâncias que impedem a fala nos outros lugares, o que materializa a moral sexual civilizada da época.

Freud também está atento a isso, e é por isso que ele desenvolve um outro conceito além do recalçamento, chamado de sublimação. Este já aparece nos *Três Ensaio Sobre a Teoria da Sexualidade* de 1905, e novamente de uma forma bastante articulada com o conceito de recalçamento em seu livro famoso *O Eu e o Isso* (ou *O Ego e o Id*), de 1923. Na teoria da sublimação o que está em pauta é o seguinte: aquilo que se recalca, o desejo ou a pulsão, acumulam-se como intensidade desagradável. Até aí tudo se parece com Reich, o qual é um herdeiro de Freud. Mas em Freud o que se faz com isso, com esta excitação recalçada? Ela é direcionada através de canais a que a educação leva, produzindo certos modos de se relacionar com os outros, com a própria sexualidade e consigo mesmo. Esse processo de sublimação, como se dá? Freud nunca diz exatamente como se dá, embora nos forneça algumas pistas interessantes.

Nos *Três Ensaio sobre a Teoria da Sexualidade* Freud introduz justamente o conceito de pulsão para poder pensar essa deriva dos fins sexuais para outros fins, pois a pulsão, diz Freud, não é uma energia sexual com um fim pré-estabelecido. Os objetivos aos quais se liga a pulsão - através dos objetos apresentados pelos outros a que ela se atrela na história de um certo corpo - são condições da construção da realidade na vida de uma subjetividade. Um exemplo mais básico é o do bebê sendo erotizado pela mãe quando mama no seio dela, sendo depois introduzido por ela à chupeta. Ora, a chupeta é um dado cultural. A mãe introduz a criança na cultura a partir de um certo direcionamento. A chupeta não é uma invenção da mãe, não se trata de um microcosmo familiar, pois a chupeta é um produto industrial, construído em certo período histórico para dar conta desse mal-estar que as mães e os pais, mas fundamentalmente as mães, sentiam diante de uma criança que não parava de berrar enquanto ela queria fazer outra coisa. Isso é um bom

exemplo de sublimação, portanto, a cultura é introduzida pelo outro como destino para a sexualidade desde muito cedo na vida do humano.

Conforme mencionado, novamente isso vai aparecer em 1923 no famoso *O Eu e o Isso* (ou *O Ego e o Id*), através da figura do supereu ali apresentada por Freud. Desenvolvendo a figura do supereu, Freud argumenta que nós não apenas somos direcionados a partir do outro na cultura, como também internalizamos esse outro e passamos a direcionar a nós mesmos a partir do que vem do outro, ou, em outras palavras, do que vem da própria cultura. Porém esse direcionamento não é inequívoco, do tipo “você não pode”, como aparece na hipótese Reichiana, um poder que diz “não”. O supereu é, através de um aforismo freudiano, expressado da seguinte maneira: “Não podes ser como teu pai e, ao mesmo tempo, tu deves ser como teu pai”. Isso quer dizer que o supereu, na ambivalência que é própria dele, instaura na subjetividade ao mesmo tempo um trabalho de autorrepressão ou recalçamento (caso assim se queira) e um trabalho de instigação à produção de um modo de existência: você deve ser dessa maneira. Este "seu pai", evidentemente, é apenas a primeira apreensão imagética que a criança tem do que é entrar na cultura. Claro que o próprio Freud diz “é o pai, depois é o professor, depois é isso, depois aquilo...”, isso vai se ampliando. Mas, sobretudo, há um direcionamento da pulsão para fins sublimatórios, a partir da referência superegóica. Há produção de uma subjetividade na intervenção do poder sobre a pulsão, não somente impedimento da manifestação de algo.

Isso dito, o último momento de Freud que gostaria de destacar aqui é o famoso livro, talvez o mais famoso livro depois de *A Interpretação dos Sonhos* (1900), intitulado *O Mal-estar na Civilização*. Neste, Freud mostra justamente que a origem, a genealogia da sua forma de pensar a cultura e a subjetivação a partir da cultura, não é Rousseau e sim Hobbes.

Thomas Hobbes disse em *O Leviatã* que “o homem é o lobo do homem”. O ser humano é lobo do ser humano. Nós não temos como base cultural uma espécie de estado de natureza bom, feliz, a partir do qual o poder vem, nos reprime e nos destrói. Ao contrário, o poder se formula como modalidade de, por assim dizer, mediar a guerra de todos contra todos. Disso é interessante lembrar que Foucault usa também essa referência - a guerra de todos contra todos - no curso *Em defesa da sociedade*, referência que serve de baliza para pensar o poder e as relações de poder. A referência é, assim, a guerra e não o confisco. Essa guerra de todos contra todos é também o ponto de partida de Freud e o que está em pauta é o seguinte: não existe um outro da civilização, não existe outra possibilidade além da civilização. A civilização aí é bastante similar àquela proposta por Foucault, é a materialização de uma guerra, de certas cristalizações de relações. E no caso da civilização sobre a qual Freud está falando - a civilização moderna - essa cristalização se dá pela internalização da guerra, de modo a se constituir um supereu, sob o qual eu, para não bater no outro, bato em mim mesmo. Eu me reprimo, eu me maltrato, para não agredir o outro.

No entanto, nas situações de guerra propriamente ditas, isso se inverte. Portanto, não há fórmula da felicidade, não há fórmula do bem. Freud diz: cada um vai construir em sua vida o que entende como possível, mas não existe uma fórmula anterior. No fim das contas, quando entramos na cultura ou num sistema de relações de poder que é o da própria aculturação, nós o fazemos a partir de uma referência que não é mais sequer hobbesiana, mas até anterior. A referência é Étienne de La Boétie - filósofo renascentista -, sob a qual entraríamos na cultura a partir de uma espécie de servidão voluntária.

Nós "voluntariamente" - e é claro que esse voluntariamente tem que ser posto entre parênteses, pois não se trata de um ato volitivo

consciente, trata-se de um ato desesperado para poder existir - nos submetemos ao outro, assim como o bebê diante da chupeta da mãe (conforme mencionado mais acima). Essa servidão "voluntária" ocorre, em Freud, porque nós fazemos de tudo para ser amparados, amados pelo outro. Em Foucault não se trata tanto da questão de ser amado, trata-se sobretudo da questão de que o poder te direciona, de que dá um sentido a quem não tem direção alguma, o que se aproxima de um conceito sobre o qual Freud discorre em *O Mal-estar na Civilização* justamente para fazer o contraponto à servidão voluntária. Freud não usa o termo servidão voluntária, o qual tenho utilizado. O termo utilizado por ele se refere ao medo de perder o amor. Por medo de perder o amor, nós aceitamos ao fim das contas qualquer coisa, inclusive relações masoquistas. Mas Freud vai apresentar o termo "desamparo fundamental" e falar desse desamparo como condição do humano no momento em que vem ao mundo. É por conta desse desamparo fundamental diante de suas próprias excitações, das pulsões, do mundo, do outro, que nós nos "submetemos voluntariamente" ao outro. E essa submissão "voluntária" é o próprio objeto da intervenção psicanalítica, é dela que partirá nossa aculturação, mas ao mesmo tempo também a neurose que a psicanálise visa tratar.

Então, diferente da hipótese repressiva *stricto sensu* - aquela que aparece em Reich - o sofrimento não acaba quando a gente "desreprime". "Desreprimir" traz um outro tipo de sofrimento. A ocasião de "desreprimir" não faz ocorrer a felicidade, pois quando se "desreprime" vem outro problema. A questão é como a gente vai se situar nesse jogo de poderes que é a cultura. É assim que eu aproximo a hipótese freudiana da foucaultiana, e não as distancio.

Por outro lado - e agora vamos passar ao outro tema aqui tratado, o da lei, que conforme mencionado, em Foucault está interligado com o

da hipótese repressiva, embora estrategicamente, faço aqui uma distância entre eles - sob o tema da lei, aí sim encontramos uma crítica Foucaultiana à hipótese psicanalítica propriamente dita, entendendo o termo "psicanalítica" como o faz Freud ou como, além de Freud, também o faz Lacan.

O tema da lei já se articula de certa maneira com o da hipótese repressiva em *Vigiar e Punir*, bem como em *A Vontade de Saber*. Ao tema da lei Foucault opõe de certa forma o tema da norma - teoricamente para facilitar ao leitor entender a diferença -, mas tais termos se articulam historicamente. Enquanto a lei se remete historicamente a um tipo de poder que Foucault chama de soberania, poder soberano, o tema da norma se relaciona com o da disciplina e depois, de certo modo, com o do biopoder. A soberania é um poder que funciona através do binarismo que se expressa na própria lei: "ou você pode fazer isso, ou você não pode fazer isso" - isso é autorizado, tal outra coisa é proibida e assim por diante. A lei instaura um binarismo na sociedade, que não é outra coisa senão a vontade do soberano: o soberano quer isto, ele não quer aquilo. Desse modo, desrespeitar a lei significa desrespeitar a vontade do soberano. É nessa medida que Foucault chega a tratar, no final de *A Vontade de Saber*, que o poder soberano poderia ser resumido na seguinte fórmula: o soberano tem o poder de fazer morrer ou deixar viver. Fazer morrer na medida em que se alguém vai contra a sua vontade, ou em outras palavras, se alguém infringe a lei, o soberano, em última instância, tem o poder de matar. Se a pessoa respeita a lei, o soberano deixa viver. *Grosso modo*, era assim que a sociedade se organizava no século XVII, por exemplo (embora apresentamos aqui evidentemente um esquema).

Do outro lado, foi se desenvolvendo ao longo do século XVIII, e de forma já majestosa nos séculos XIX e XX, uma outra modalidade de relação com o campo jurídico, ou com um campo para-jurídico moral,

que é a modalidade da norma. A norma não instaura um dentro e um fora, um binarismo, um sim ou um não. A norma instaura um espectro de possibilidades, sob os quais você está mais perto ou longe da norma, mas nunca está totalmente fora dela. O anormal não é alguém que está fora da norma e sim alguém que não está muito adequado a ela. É nessa medida que o poder exercido sobre os indivíduos para que eles estejam mais próximos da norma não é um poder de exclusão - como é o poder soberano -, mas um poder de inclusão, de produção de comportamentos, de condutas que façam com que estejamos mais perto de uma norma. Trata-se, aqui, do poder disciplinar, nas palavras de Foucault. Ajusta-se hábitos, ajusta-se modos do corpo se expressar e se manifestar para que estejamos o mais perto possível da norma. É a partir disso que se desenvolveram diversas instituições e práticas voltadas a tais aspectos, entre elas a própria psicoterapia.

Tendo isso em vista, a norma, o poder da norma, também se conjuga com o que Foucault chama de biopoder, conforme mencionado. Pois seja no campo da disciplina, ou seja, no microcosmo, nas relações entre indivíduos, seja no campo das populações, do biopoder, o que está em pauta é a produção de um modo de ser e não um impedimento de um modo de ser. Desse modo, tal como se vê, existe uma relação com o assunto anteriormente apresentado da hipótese repressiva. Essa produção de modos de ser, essa biopolítica - pois é uma política da vida, de modos de viver - é uma política que faz com que a vida seja capitalizada, resumida em Foucault na fórmula "fazer viver", então não dá mais para "fazer morrer". No máximo a gente "deixa morrer". Alguns, aqueles aos quais a gente já desistiu de aplicar toda nossa tecnologia de inserir no campo da norma, esses a gente deixa morrer.

Essa distinção entre lei e norma se calca também (e com isso entramos direto, de cabeça, mergulhamos realmente fundo no âmbito

psicanalítico) no tema do desejo. Pois a psicanálise articulou em Freud, mas fundamentalmente em Lacan, esses temas de lei e do desejo. Ela tenta pensar de forma indissociada lei e desejo, como se a instauração de uma lei, e, portanto, de um campo do que é permitido e do que é proibido, produzisse em cada um que reconhece essa lei, o desejo. O desejo é experimentado como falta, como a experiência que nós temos diante de um impedimento. Um exemplo, para tentar argumentar dessa maneira é: basta você trancar uma porta e dizer para uma criança que ela não pode atravessar essa porta, que ela vai desenvolver minimamente uma curiosidade de saber o que tem lá. O desejo é instaurado pela própria barreira do que é permitido.

O desejo então estaria diretamente relacionado ao tema da lei, seja em Freud - quando fala da lei paterna: "deves ser como o seu pai, tu não deves ser etc., conforme mencionado mais acima" -, em Lacan também seguindo as teorias de Freud. Essa articulação entre lei e desejo é fundamental no campo psicanalítico, pois a psicanálise visa escutar o desejo e entender de que maneira o sujeito lida com seu desejo: trata-se de tentar ajudá-lo a experimentar o desejo, na sua dialética com o gozo, com o outro lado da lei. E reconhecer o seu desejo e se afirmar a partir do seu desejo é a própria ética da psicanálise.

Considerando isso que foi mencionado, o que Foucault está dizendo é que aí há um certo anacronismo, pois as subjetividades modernas não são tão pautadas assim por esse binarismo que instaura o desejo. Elas são bem mais pautadas por essa organização, digamos, do espectro da norma. Somos mais ou menos *normais*. E aí o curso de Foucault intitulado *Os Anormais* (1975), ministrado anteriormente à publicação de *A Vontade de Saber*, é uma referência fundamental para quem quiser entrar nessa discussão.

Quanto a essa crítica ao tema da lei, esta sim eu tomo como uma crítica absolutamente pertinente ao campo da psicanálise. Mas e então? "E agora, José?": ou "E agora, Sigmund?" Trata-se de fazer o quê, nós que achamos que a psicanálise serve para alguma coisa? Ela trata de anacronismos? Ou trata-se de um conservadorismo? Ou ainda, trata-se de uma relação soberana? A respeito disso, poder-se-ia abrandar a situação dizendo "mas Foucault não diz que o poder soberano acabou, ele diz apenas que houve uma incrementação e até uma submissão do poder soberano ao poder disciplinar e ao biopoder, mas ele ainda está aí". Mas, a meu ver, o caminho da resposta não deveria ser esse, pois precisamos procurar nos próprios autores - Freud e Lacan - uma resposta, ou uma alternativa a essa intervenção Foucaultiana. E eu vejo, a partir dos comentários escritos de Joel Birman, especialmente no seu *Mal-estar na Atualidade*, uma saída a partir de uma valorização das reflexões acerca da relação do poder a partir da questão da pulsão, mais do que da do desejo.

Freud introduz o tema do desejo em *A Interpretação dos Sonhos*, ou ao menos sistematiza o que ele pretende dizer sobre a noção de desejo. É nesse texto que Freud afirma que o desejo é um desejo de repetir, desejo de reencontrar um objeto perdido ou, dito de outra maneira, uma satisfação perdida. Portanto, o desejo é uma experiência de que algo falta e que eu quero retomar. Certamente esse objeto, para Freud, está perdido para sempre, de modo que o desejo ficará pulando de galho em galho ao longo da vida, sem encontrar o que se busca: trata-se de uma experiência de falta. Mas o mesmo Freud entendeu que falar dessa nossa relação com o outro e consigo mesmo a partir do desejo é, por assim dizer, um dos lados de uma moeda. E essa moeda tem um outro lado, apresentado seis anos depois nos *Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade* (seis anos porque *A interpretação dos sonhos* é de 1899, apesar de na publicação constar 1900). Nos *Três Ensaios* - texto que eu já

citei -, Freud introduz o conceito de pulsão. Ele vai retomar o tema da pulsão diversas vezes, e o do desejo quase nunca mais. É Lacan quem centralizará o discurso psicanalítico em torno do conceito de desejo. Em Freud o desejo apenas aparece como um tema fundamental no começo, em *A Interpretação Dos Sonhos*, em *O Chiste E Sua Relação Com o Inconsciente* e em *Psicopatologia da Vida Cotidiana*, que são textos privilegiados por Lacan. Mas no restante da obra de Freud a ênfase se dá nas pulsões e não no desejo. E que diferença faz pensar nossa relação com nós mesmos, com os outros, ou dizendo de uma maneira mais geral, com o poder, a partir da pulsão e não do desejo? A pulsão não é pensada como uma experiência de falta, a pulsão é pensada como uma experiência de excesso. Excesso pulsional é um tema recorrente na obra de Freud. Violência pulsional por conta do seu excesso é um termo recorrente na escrita freudiana.

A pulsão ocorre por conta de uma excitação do nosso corpo. O corpo é excitado pelo outro, seja esse outro humano ou não. O corpo é excitado, e essa excitação leva esse corpo à experiência do desprazer, quiçá da angústia. É preciso descarregar essa pulsão, caso contrário é insuportável viver. Isto é a pulsão. Freud a nomeia como uma pressão constante. Diferente de um instinto que se encerra na sua satisfação e só depois de um tempo reaparece, a pulsão é uma pressão constante, tendo em vista que estamos sendo excitados constantemente. Caso se queira "foucaultianizar" esse pensamento freudiano, essa excitação constante, esse efeito da relação com o outro que se chama poder e resistência, que é constante no corpo, produz uma excitação que exige descarga. A descarga, quem ensina, quem oferece os meios, é o outro. É o outro humano quem primeiro nos ensina. Depois a gente até vai desenvolvendo alguma coisa, mas como nascemos todos num desamparo fundamental, é o outro quem vai, no começo, nos ensinando

como encontrar alívios, meios para a descarga da pulsão que não para de se exceder. E por isso, mesmo que Freud esteja falando em excesso, o efeito é semelhante ao da falta do desejo. Nós estamos sempre pulando de galho em galho, procurando algum jeito de eliminar esse mal-estar, essa angústia causada seja pelo excesso pulsional olhado por um prisma, seja pela falta que o desejo faz sentir.

Nesse sentido, a experiência Freudiana, o texto Freudiano, acaba fazendo surgir certa semelhança para com um texto de Foucault dos anos 1960, o *Prefácio à Transgressão*. Nesse texto Foucault defende que na modernidade estamos fadados à transgressão. Se do ponto de vista do desejo não é assim, já que o desejo ocorre porque há uma lei que o reprime, então o desejo é, por assim dizer, companheiro da lei. No caso da pulsão, não. Como ela é um excesso, nós estamos tendo que sempre inventar um outro jeito de descarregar a pulsão, estamos fadados à transgressão. E não é por outro motivo que nos *Três Ensaio sobre a Teoria da Sexualidade* Freud discorre a respeito das diversas perversões que nós praticamos em relação a uma sexualidade dita normal, do beijo na boca até a pedofilia e o sexo com animais. Está tudo lá. Lembremos, por exemplo, que o beijo na boca em público era um atentado ao pudor no começo do século XX. Todas essas vias para encontrar o prazer estarão sempre pressionando por novas possibilidades, na medida em que elas só satisfazem parcialmente. Por isso Freud dirá que a pulsão é sempre parcial.

Do ponto de vista do desejo, não há transgressão possível. E como Lacan prefere o ponto de vista do desejo, ele vai dizer, por exemplo no *Seminário 17*, que a revolução, no final das contas, a única revolução que faz sentido é a revolução astronômica, a revolução dos astros. Ou seja, o astro gira e vai voltar para o mesmo lugar. O gozo que nós buscamos é um gozo também que nós tememos, pois se a gente quebra a lei, então

quebramos o amparo e entramos em desespero. Então, para Lacan, a gente recua diante desse gozo excessivo. Enquanto para Freud nós estamos sempre transgredindo. E é por isso que nós produzimos nossas neuroses, nossas perversões, nossas psicoses e o diabo a quatro. E é por isso que age sobre nós todo um sistema educativo sublimatório para direcionar as pulsões para cá e para lá, para controlar o sujeito. Com isso, então, temos duas opções dentro do âmbito da psicanálise: se nós pensarmos a partir das pulsões, então nos aproximamos de um caminho sobre o qual a crítica Foucaultiana não recai, afinal a economia pulsional, as quantidades em ação correspondem bem à métrica do espectro normalidade-anormalidade. E se nos conduzirmos única e exclusivamente pela perspectiva do desejo, a crítica de Foucault é muito pertinente. Acontece que nem Lacan fez isso, pois do *Seminário 11* em diante, a pulsão é que ganha primazia. E o famoso objeto *a*, chamado causa-do-desejo, objeto que indica o que cai, o que falta, será renomeado, no *Seminário 16*, como mais-de-gozar, indicando a dimensão de excesso do erotismo. Em Lacan, a moeda do objeto *a* também tem dois lados: causa do desejo e mais-de-gozar, numa operação análoga à de Freud ao pensar o impulso motor do aparelho psíquico pelo par entre desejo e pulsão.

Sendo assim, trata-se de uma escolha no âmbito psicanalítico: se a gente considera pertinente ou não a crítica foucaultiana. "Ah, isso quer dizer então que optar pela perspectiva Lacaniana significa ser contrário, oposto à crítica foucaultiana?" Acho que não, pois isso depende de como se lê Lacan. Conforme indiquei acima, somente um Lacan dos anos 1950 e começo dos anos 1960 não resistiria a essa crítica.

Por fim, versaremos não mais sobre *A Vontade de Saber*, mas sobre as duas primeiras aulas do curso (já mencionado acima) intitulado *Em defesa da sociedade*, ou "*Il Faut Défendre la Société*", título que não se

traduz exatamente "em defesa da sociedade", mas em: "é preciso defender a sociedade". O curso é ministrado no mesmo ano do lançamento de *A Vontade de Saber*. Nessas duas primeiras aulas, Foucault faz uma espécie de reflexão a respeito de seu percurso e de tudo o que produziu até então. E ali ele coloca dois alvos de sua crítica: o marxismo e a psicanálise. Mas quando vocês vão ler o que ele está criticando, não se trata nem de Marx nem de Freud, e nem mesmo do marxismo e da psicanálise. Ele não está criticando o marxismo e a psicanálise *stricto sensu*, ele está criticando o totalitarismo que se encontrava no estado de coisas da psicanálise e do marxismo. A crítica de Foucault é ao totalitarismo. Havia se construído um marxismo fechado em si que explicava tudo, havia se construído uma psicanálise fechada em si que explicava tudo. Uma espécie de *Weltanschauung* que a psicanálise não deveria ser, já que a *Weltanschauung* do psicanalista para Freud deveria ser a científica. Ou seja, uma abertura ao não saber, um reconhecimento dos limites do conhecimento, de que o saber é fragmentário, incerto e que deve se submeter à crítica. Ciência nesse sentido, não ciência como alguns entendem por aí. A IPA, a *International Psychoanalytical Association* construiu um funcionamento totalitário e transformou a psicanálise num corpo teórico a ser repetido e que serviria de base, sendo suficiente para explicar a existência humana. Daí o jargão "Freud explica". Quando você vai ler o texto de Freud ele não explica, ele diz que "pode ser isso, pode ser aquilo, eu não tenho certeza sobre esse assunto". Mas o "Freud explica" vem desses freudianos. Ora, é a essa psicanálise que veio da IPA, da *International Psychoanalytical Association*, e, portanto, - para quem não conhece os meandros - se dá em oposição a Lacan, embora seja preciso dizer que nessa altura da crítica foucaultiana já havia também, dentro do próprio movimento Lacaniano, um empuxo ao totalitarismo. É o que inclusive fez Lacan, não

muito tempo depois, fechar a sua própria escola. Ele mesmo percebeu o que estava acontecendo dentro da sua escola - também o totalitarismo. De modo que encontramos até hoje, seja num movimento Freudiano, seja num movimento Lacaniano, atitudes totalitárias. Mas apenas na perspectiva de uma doutrina fechada, totalitária, é possível dizer que se a gente não abraça certa teoria do desejo do Lacan, que temos que jogar fora tudo o que Lacan produziu. Ou ainda, que caso abracemos a teoria do desejo de Lacan, então é preciso rejeitar Foucault. Ora, mas o interessante é manter a tensão, manter a disputa, manter a guerra. Isso ajuda a pensar. É uma pobreza do pensamento pretendermos apenas as arestas para termos uma *Gestalt* diante de nós. Como é que Lacan começa seu percurso? Criticando justamente essa *Gestalt* chamada o Ego, o Eu. Mas essa *Gestalt* pode ser mais ampla, ela pode ser a psicanálise ou o marxismo. Acho que esse é o principal ensinamento de Foucault para os psicanalistas através de sua genealogia: trata-se de não tomar o seu pensamento como a verdade, a totalidade, e sim torná-lo algo apenas fragmentário, esboços de tentativas de compreender e de praticar a obra.

Referências

BIRMAN, J. *Mal-estar na Atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação*. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

FOUCAULT, M. *História da Sexualidade - Volume 1: A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.

FOUCAULT, M. O que é o autor?. In: _____, *Ditos e Escritos III. Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001. p. 264-298.

FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Editora Vozes, 1987.

- FOUCAULT, M. *Em Defesa da Sociedade*. Curso no Collège de France, 1975-1976. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- FOUCAULT, M. *Prefácio à Transgressão*. In: _____, *Ditos e Escritos III. Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2001, p. 28-46.
- FOUCAULT, M. *Os Anormais*. Curso no Collège de France (1974-1975). São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- FREUD, S. *Três Ensaios Sobre a Teoria da Sexualidade (1905)*. In: _____, *Edição Standard Brasileira das obras completas*, vol. VII. Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- FREUD, S. *O Ego e o Id (1923)*. In: _____, *Edição Standard Brasileira das obras completas*, vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- FREUD, S. *A Interpretação dos Sonhos (1900)*. In: _____, *Edição Standard Brasileira das obras completas*, vol. IV. Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- FREUD, S. *O Mal-estar na Civilização (1930)*. In: _____, *Edição Standard Brasileira das obras completas*, vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- FREUD, S. *Psicopatologia da vida cotidiana (1901)*. In: _____, *Edição Standard Brasileira das obras completas*, vol. VI. Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- FREUD, S. *Chiste e sua relação com o inconsciente (1905)*. In: _____, *Edição Standard Brasileira das obras completas*, vol. VIII. Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- HOBBS, T. *O Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- LACAN, J. *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.
- LACAN, J. *O seminário, livro 16: De um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.
- LACAN, J. *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.

4

GÊNERO E PSIQUIATRIA: OS ESTIGMAS DAS LOUCURAS FEMININAS

Sandra Caponi

Introdução

Neste artigo proponho discorrer um pouco sobre loucura e feminismo, tomando como ponto de partida um problema do nosso presente: o consumo de antidepressivos cresceu 74% em seis anos no Brasil e, juntamente com a pandemia, houve um aumento notável de consumo de antidepressivos. Aqui importa mencionar o dado divulgado pela psiquiatra espanhola, Carme Valls Llobet (Valls, 2021): 16% das mulheres tomam antidepressivos na Espanha, número que no Brasil é um pouco maior. As mulheres tomam de duas a três vezes mais antidepressivos que os homens, recebendo igualmente mais diagnósticos psiquiátricos e mais tratamentos psiquiátricos do que os homens, e isso é de certo modo uma constante ao longo de todo o mundo. Então, este texto procura explorar um pouco sobre o porquê dessa diferença, por que as mulheres aparecem nesse perfil, sendo enquadradas como loucas. Perfil tão comum e difundido no mundo inteiro, o de tratar uma mulher como “louca” quando ela incomoda, quando alguém não gosta do que ela fala. Enfim, de que forma as mulheres são apontadas sob a expressão “ela é louca”, e de que modo isso se reitera ao longo do tempo e faz parte da própria história da psiquiatria.

A história da psiquiatria é profundamente machista, e isso é o que se pretende evidenciar: de que modo a história da psiquiatria está atrelada a questões de gênero, no sentido de definir um tipo de mulher, que seria uma mulher considerada normal, sob a qual aquelas com

desvios dessa normalidade seriam consideradas como patológicas e loucas. A psiquiatria é um saber androcêntrico, e esta tese se demonstra através dos estudos da psiquiatra Carme Valls Llobet e das pesquisas que essa autora tem desenvolvido. Sob esse contexto, o texto a seguir será dividido em duas partes: na primeira, serão abordados os diagnósticos ambíguos e, na segunda, as terapêuticas psicofarmacológicas.

O diagnóstico de inferioridade mental da mulher, o das loucuras feministas, apareceu em um livro que se chama *A inferioridade mental da mulher (Über den physiologischen Schwachsinn des Weibes)* de 1900, escrito por um psiquiatra chamado Paul Julius Moebius (1853-1907), o qual terá 11 edições nos princípios do século XX (Moebius, 1982). A esse respeito Margareth Rago nos diz que

hoje sabemos que a definição normativa de ‘ser mulher’ data do século XIX, quando nascem a ginecologia moderna e outras importantes áreas da medicina que passam a atuar no processo de higienização das cidades e de normalização das condutas (Rago, 2018, p. 5).

Essa higienização e normalização também é o caso da psiquiatria, valendo mencionar Sandra Bartky, uma autora feminista e foucaultiana, que publicou a respeito um belíssimo texto chamado *Foucault, a feminilidade e a modernização do poder patriarcal* (Bartky, 2020), no qual diversas questões importantes aparecem.

Pois bem, dando um pulo de 50 anos, é possível observar como a terapêutica psicofarmacológica aparece muito marcada por questões de gênero, por exemplo no caso da Clorpromazina, que é a primeira droga psiquiátrica. Disso será importante tratar sobre o surgimento dos neurolépticos e como eles se atrelam a uma biopolítica da indiferença¹.

¹ Para aprofundar este assunto, consultar a obra da autora intitulada *Uma Sala Tranquila*, publicada em 2019 (Caponi, 2019).

I - Os diagnósticos ambíguos na virada do século XX

A edição de 1982 do livro intitulado *A Inferioridade Mental da Mulher* (1900) de Paul Julius Moebius, apresenta, em seu prólogo, uma crítica da socióloga Franca Ongaro Basaglia. Segundo essa autora, está em jogo

entender alguns aspectos dos processos através dos quais foi possível analisar, em termos positivos, a diferença natural entre o homem e a mulher, com o único fim de confirmar 'cientificamente' o poder do homem e a subordinação da mulher (Basaglia, 1982, p. 9).

Eis a função que a psiquiatria vai desempenhar ao longo do século XIX: confirmar cientificamente, como se faz ao menos ideologicamente, o poder do homem sobre a mulher. Moebius dizia:

a natureza exige à mulher amor e abnegação maternal; a natureza proporcionou à mulher os elementos para cumprir sua nobre missão, mas não lhe concedeu a capacidade intelectual do homem (Moebius, 1982, p.18).

Eis o problema explorado por Moebius sobre o que considera a inferioridade mental da mulher, e isso se inscreve em todo o seu texto.

Sobre a inferioridade mental da mulher, vale retomar as análises realizadas por Michel Foucault, no capítulo III - *Scientia Sexualis*, do livro *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*. Ali, o autor destaca que

o simples fato de que se pretendia falar de sexo, do ponto de vista desapaixonado e neutro de uma ciência, é em si mesmo significativo. Era, com efeito, uma ciência feita de fintas, pois, perante a incapacidade e o rechaço a falar efetivamente de 'sexo', devia referir-se a suas aberrações, a suas perversões, a suas raridades excepcionais. Era igualmente uma ciência subordinada aos imperativos de uma moral, cujas divisões reiterou sob o modo da norma médica. (Foucault, 1978, p. 67).

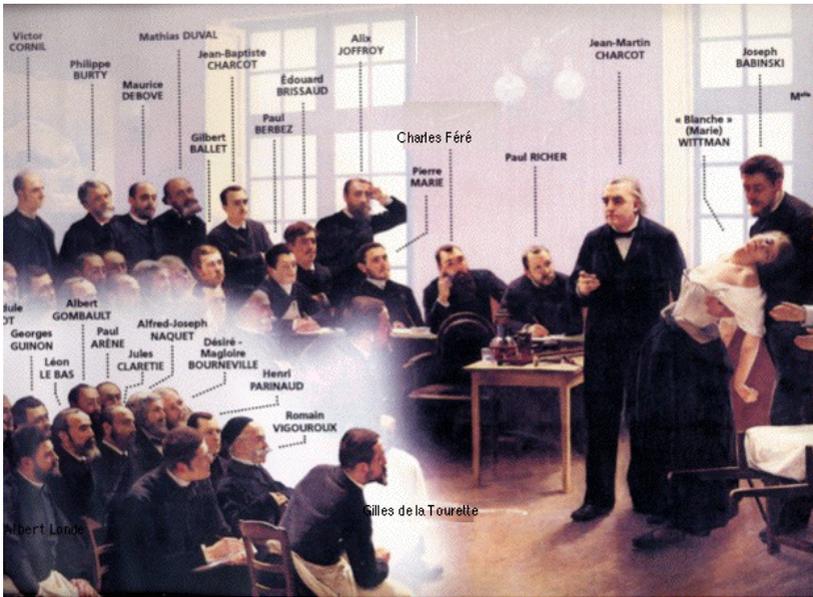
Aqui aparece a ideia da mulher normal e do desvio patológico. Sobre isso, Foucault declara que

o importante nesta história não é que os sábios fechassem seus ouvidos ao que de fato ocorria, nem que eles se equivocassem; o que eles pretendiam era construir, em torno do sexo, um imenso aparelho destinado a produzir um 'jogo de verdade' (Foucault, 1978, p.68).

Tem-se na *Scientia Sexualis*, tal como visto na passagem de Franca O. Basaglia, um aparelho para confirmar cientificamente, construir cientificamente, essa relação hierárquica entre o homem e a mulher.

A psiquiatria teve, desde seu início, um papel fundamental para legitimar essa distinção hierárquica entre o homem e a mulher. Desde Pinel se falava que a causa da loucura feminina estava ligada diretamente à sexualidade da mulher, associando-a com a via genital e a fenômenos biológicos como a menstruação, a gravidez, o parto e a menopausa.

Um pouco mais tarde, psiquiatras como Valentin Magnan e Paul Maurice Legrain publicam em 1895 a obra *Les dégénérés: état mental et syndromes épisodiques* (Magnan, 1895), onde mencionavam as alterações de humor das mulheres, construindo, assim, a categoria de “loucuras menstruais”. Além disso, Charcot tornou-se famoso com seu estudo sobre as histéricas. Há inclusive o quadro no qual Charcot é retratado por André Brouillet (*Une leçon clinique à la Salpêtrière*, 1887-88), no qual ele dá uma aula rodeado por homens, todos muito famosos à época. Nesta exposição está em seus braços Marie “Blanche” Wittman, a única mulher da tela, a “hística”. Em 1894, Krafft-Ebing, o famoso psiquiatra alemão, publica o livro *Psychopathia Sexualis* (Krafft-Ebing, 1894), centrando-se na análise das mulheres e dos perversos, referindo-se às patologias vinculadas à sexualidade.



Conforme aparece na *Scientia Sexualis*, para Moebius também a psiquiatria se vinculava com esses processos de sexualidade feminina. Ele dizia, por exemplo, o seguinte:

Assim, ao florescer e ao murchar da beleza feminina correspondem modificações psíquicas paralelas. O espírito da virgem é fogoso e agudo porque sua atração aumenta, participando ativamente na eleição sexual. Pois, a vida da mulher depende que a jovem encontre um homem que lhe convenha (Moebius, 1982, p. 22).

Quanto ao ponto oposto ao do florescimento, o climatério, Moebius escreve: “Do climatério, pelo qual a mulher se faz velha, não podemos esperar mais que a debilitação das faculdades mentais” (Moebius, 1982, p. 23). O climatério está associado à velhice e à falta de inteligência.

Aqui se chega ao ponto da construção da ideia, por Moebius, da “loucura das feministas” ou “nervosismo das eruditas”. Como se constrói essa ideia? No texto de Moebius pode-se encontrar duas estratégias explicativas.

A primeira estratégia explicativa é a craniometria e a anatomia cerebral comparada, de Paul Broca. A esse respeito, Moebius afirmou:

encontrei muitas vezes nas mulheres de média estatura uma circunferência craniana de 51 centímetros. Este fato não se registra nos homens fisicamente saudáveis, mas somente nos deficientes mentais ou idiotas. As mulheres antes citadas, são, pelo contrário, perfeitamente normais. (Moebius, 1982, p.7).

Stephen Gould comenta sobre isso o seguinte:

Para apreciar o papel social de Broca e sua escola, temos que reconhecer que suas afirmações sobre o cérebro das mulheres não refletem um prejuízo isolado contra um único grupo desatendido. Elas devem ser observadas no contexto de uma teoria geral que legitima as distinções sociais da época considerando-as como biologicamente ordenadas. As mulheres, os negros e os pobres sofriam o mesmo desprezo, mas as mulheres receberam a artilharia pesada de Broca porque havia fácil acesso aos dados sobre os cérebros de mulheres (Gould, 1997, p. 72),

isto é: trabalhando num hospital, Broca tinha acesso a uma maior quantidade de cérebros de mulheres para comparar.

Sob o mesmo contexto, Franca O. Basaglia pergunta:

De que serve medir o crânio e pesar o cérebro da mulher para, uma e outra vez, compará-los com o homem? Que valor pode ter essa pesquisa se fica entre parênteses a diversidade originária, simplesmente para poder afirmar que alguém é inferior a outro simplesmente porque não parece com ele? (Basaglia, 1982, p. 10).

Essa é a primeira estratégia explicativa, mas é importante entender as duas estratégias, compreender de que modo se constrói essa ideia do nervosismo das eruditas. E a segunda estratégia explicativa é a da degeneração. O livro de Foucault chamado *Os Anormais* também se dedica a essa teoria, a qual é uma teoria psiquiátrica que

permitiu ampliar e flexibilizar os diagnósticos psiquiátricos, passando das 4 categorias psiquiátricas existentes na época de Pinel e Esquirol a um

conjunto indefinido de patologias psiquiátricas as quais sempre se lhes pode adicionar uma nova anomalia ou desvio de normalidade, considerada como enfermidade psiquiátrica (Foucault, 1999, p.298).

Este novo quadro das degenerações mentais é o quadro das manias dos heredo-degenerados. Como se pode ver, esse quadro permite fazer com que proliferem inúmeras patologias, tais como loucura de dúvida, medo de tocar, cleptomania, mania de raciocínio, delírios múltiplos, delírio sistemático único, depressão melancólica, enfim, tudo isso vai aparecer, até o delírio ambicioso, dos quais um deles é, inclusive, o amor exagerado pelos animais.

Foucault, com isso, vai dizer que a teoria da degeneração permitia fazer com que o número “de desvios pudesse ser indefinidamente ampliado, sempre se podia adicionar novas condutas que exigiram intervenção psiquiátrica” (Foucault, 1999, p. 293), algo que se observa até hoje. Sempre aparece um novo diagnóstico, partindo de uma nova conduta, a qual pode ser integrada ao grande painel das doenças psiquiátricas. Magnan, por exemplo, criou em 1893 a loucura dos vegetarianos, os quais se tratavam de “seres extremamente sensíveis, com um cérebro mal equilibrado, os degenerados, que encontram no amor exagerado aos animais, temas de preocupação” (Magnan, 1893, 269). Ao mesmo tempo, Moebius cria outra categoria, já referida, o nervosismo das intelectuais e feministas.

No mesmo contexto, no livro *Psychopathia Sexualis*, de 1886, Krafft-Ebing trata do hermafroditismo psíquico, e é dentro desse quadro de hermafroditismo psíquico que Moebius desenvolverá a categoria do nervosismo intelectual das eruditas. Ele faz uma distinção entre a mulher normal e a mulher desviada, falando de dois desvios dessa normalidade: o modelo francês e o modelo inglês. O modelo francês é representado pelas damas de corte e dos salões, assim como pelas

prostitutas; e o modelo inglês, mais perigoso e associado ao hermafroditismo psíquico, ocorre quando se pretende “introduzir um cérebro de homem em um crânio de mulher” (Moebius, 1982, p. 58). De acordo com as teorias de Broca, a quem acabamos de ver, o cérebro, o crânio da mulher são menores, e então o cérebro do homem não poderia entrar em um crânio de mulher. É nesse sentido que se fala de hermafroditismo psíquico. E como tal, é neste modelo inglês, então, que estariam as feministas.

Os verdadeiros inimigos das mulheres são as feministas que querem suprimir as diferenças entre os sexos, e quando me oponho a elas não combato à mulher. Se elas falam da mulher nova é porque lhes falta capacidade crítica para entender o que fazem” (Moebius, 1982, p. 59).

Moebius resume sua teoria afirmando que “uma excessiva atividade mental faz da mulher uma criatura, não só estranha, mas também doente. Exaltadas e loucas são más parideiras e péssimas mães” (Moebius, 1982, p. 17). Moebius considerava que a deficiência mental da mulher, o problema de deficiência intelectual, não apenas existe mas é também necessária. Não é somente um fato fisiológico, mas também uma exigência psicológica. Pois se quisermos uma mulher que possa cumprir com seus deveres maternos de mulher, isto é, maternos, então é indispensável que ela não tenha um cérebro masculino. Se as faculdades femininas alcançam um desenvolvimento igual ao das faculdades dos homens, ele acreditava que então os órgãos maternos se atrofiam, e encontraríamos perante nós um “repugnante e inútil andrógono” (Magnan, 1982, p. 17), ideia essa de andrógono, de hemafrodita, que seria uma mistura entre o crânio de uma mulher e o cérebro de um homem.

Para isso, então, dizia Moebius, é necessário fazer intervenções terapêuticas e preventivas. Para evitar as loucuras que afetam à mulher

cerebral, deve-se retirar do meio da erudita ou da feminista tudo que possa ser prejudicial à mulher como mãe, isto é, retirar a educação das jovens (Moebius, 1982, p. 39). Os conhecimentos clássicos que elas aprendem são prejudiciais e provocam sintomas físicos e insustentáveis como dores de cabeça. “É um engano querer introduzir nesses cérebros, como num funil, dados de história, geografia, fórmulas químicas, o que acaba fomentando a verbosidade e a mentira” (Moebius, 1982, p. 40). Por isso a formação da mulher deve ser completamente diferente, pois tem que ser uma formação direcionada ao cuidado dos filhos, à comida e, enfim, à limpeza da casa.

II - Os psicofármacos e os diagnósticos ambíguos nos anos 1950

Considerando isso tudo, então, segue-se ao segundo momento desta exposição, tratando-se dos diagnósticos ambíguos e da terapêutica psicofarmacológica a partir do nascimento da psicofarmacologia em 1952.

Em 1957 os autores Henri Laborit, Pierre Deniker e Heinz Lehmann receberam o Prêmio Lasker (equivalente a um Nobel), pela introdução da clorpromazina na psiquiatria (Caponi, 2019). Clorpromazina é a primeira droga psiquiátrica que aparece e dá início à psicofarmacologia. Essa droga é inicialmente descoberta como um anestésico, mas rapidamente é introduzida nos hospitais psiquiátricos. O que interessa, aqui, é saber o momento em que essa droga sai de um pequeno laboratório francês, o *Rhône-Poulenc*, ocasião na qual a patente é vendida para uma grande empresa americana chamada *Smith, Kline & French*, um laboratório que hoje se chama *Glaxo Smith*. O laboratório em questão estava com extrema dificuldade econômica, praticamente à

beira de ter que encerrar suas atividades, e com a exploração dessa nova droga essa situação mudou radicalmente.

Para o objetivo deste texto, não é necessário entrar nos detalhes sobre as características dessa droga, mas importa dizer que ela é hoje utilizada para casos de psicose e esquizofrenia, sendo muito utilizada nos CAPS (Centro de Atenção Psicossocial) e dentro dos hospitais psiquiátricos. Quando visitamos a história para verificarmos qual era o efeito dessa droga, constatamos que ela era considerada o equivalente a uma lobotomia farmacológica.

Os descobridores da clorpromazina diziam que

o efeito psicológico mais constante que essa droga tinha era produzir inércia e desinteresse. As excitações do mundo exterior pareciam chegar de um modo amortizado. Eles [os pacientes] respondem aos estímulos com ligeiro retardo, com os olhos baixos, afundados em uma doce indiferença, parecem separados do ambiente por um tabique invisível. (Delay e Deniker, 1952, p. 115).

Até hoje, quando uma pessoa usa a clorpromazina e relata o efeito da droga, ela relata sempre, aproximadamente, a mesma coisa. Trata-se dessa ideia de indiferença ao mundo, de perder o sentimento, de não sentir amor ou ódio, não sentir absolutamente nada, da pessoa se sentir separada do ambiente por um tabique invisível. Neutralidade emocional e afetiva e diminuição das iniciativas, esses são alguns dos efeitos que essa droga trouxe.

Quando *Smith, Kline & French* compram a patente da droga no ano de 1955, a ocasião é de felicidade, pois a empresa arrecada uma fortuna em pouco tempo:

Os médicos dos hospitais psiquiátricos dos Estados Unidos estavam tão ansiosos para usar a droga que, quando a *Thorazine* [esse foi o nome da droga nos estados unidos] apareceu, sua aceitação foi assombrosa: houve o informe de que a SK & F recebeu \$75 milhões de dólares no primeiro ano de

venda do medicamento. Para compreender esta cifra deve-se ter em conta que alguns dos asilos estatais americanos, como o *Pilgrim State Hospital* de Nova Iorque, tinham até 15.00 pacientes e que todos receberam a nova droga (Healy, 2000, p. 352).

A etiologia da esquizofrenia não era conhecida naquela época e permanece desconhecida até hoje, mas já se falava em sucesso terapêutico. Existiam apenas algumas estatísticas sobre os muitos pacientes que estavam sendo tratados, e a *Smith, Kline & French* investiu em uma gigantesca campanha publicitária. Inicialmente, a droga foi comprada como um *antivomitivo* para crianças, mas logo passou a ser utilizada como um anti-esquizofrênico ou um antipsicótico dentro dos hospitais psiquiátricos. O que se observou imediatamente é que nos hospitais americanos a atmosfera das salas, transformadas, foi revolucionada por completo. Os pacientes agora estavam calados e parecia que não se incomodavam, isto é, eles estavam hipertranquilizados.



“disturbed wards have virtually disappeared”¹

Many hospitals have found that

THORAZINE*

- makes patients accessible and receptive to psychotherapy
- reduces or eliminates the need for restraint and seclusion
- improves ward morale
- speeds release of hospitalized patients
- reduces destruction of personal and hospital property
- reduces need for shock therapy and lobotomy
- increases capacity of hospital to serve more patients than ever before

¹Thorazine[®] is available in ampuls, tablets and syrup (as the hydrochloride), and in suppositories (as the base).

Smith, Kline & French Laboratories, Philadelphia

²Overholser, W.: in Chlorpromazine and Mental Health, Philadelphia, Lea & Febiger, 1955.
*T.M. Reg. U.S. Pat. Off. for chlorpromazine, S.K.F.

Publicidade de Thorazine. *Smith, Kline & French*, 1956.

Diante disso, para ilustrar (ver links relacionados), segue uma série de imagens publicitárias. Na primeira imagem (acima)² de publicidade

² **Chlorpromazine (Thorazine, Largactil) advertising.** Disponível em: <http://www.whale.to/a/chlorpromazine_ads.html> e <https://web.archive.org/web/20231010140639im_/http://www.whale.to/a/thoraz23.gif>. Acesso em: 25 set. 2023.

de Thorazine realizada em torno dos anos 1960, lê-se na legenda o seguinte:

"disturbed wards have virtually disappeared"

Many hospitals have found that THORAZINE:

- makes patients accessible and receptive to psychotherapy
- reduces or eliminates the need for restraint and seclusion
- improves ward morale
- speeds release of hospitalized patients
- reduces destruction of personal and hospital property
- reduces need for shock therapy and lobotomy
- increases capacity of hospital to serve more patients than ever before

"Os distúrbios nas enfermarias praticamente desapareceram"

Muitos hospitais descobriram que a THORAZINE:

- torna os pacientes mais acessíveis e receptivos à psicoterapia
- reduz ou elimina a necessidade de contenções e isolamentos
- aumenta a moral da enfermaria
- acelera a alta dos pacientes hospitalizados
- reduz a necessidade da terapia de choque e lobotomia
- aumenta, mais do que nunca, a capacidade dos hospitais servirem mais pacientes (tradução livre).

Acima dessas legendas, a imagem ilustra uma sala de mulheres perturbadas, que antigamente tiravam suas roupas e não obedeciam às ordens. Até que, graças a essa droga e publicidade, houve melhoras na moralidade das salas, diminuiu-se a necessidade de eletrochoques e lobotomias, aumentou-se a capacidade do hospital em atender mais pacientes e foi possível reduzir a destruição de bens e as agressões a funcionários de hospitais.



THORAZINE*

helps to keep more patients out of mental hospitals

With 'Thorazine' "more patients will be released after shorter periods of hospitalization and fewer patients will require re-hospitalization. More patients can be treated in the community, at clinics or in the psychiatrist's office without being hospitalized at all."¹

'Thorazine' is available as the hydrochloride in ampuls, tablets and syrup; and as the base in suppositories.

For information write: Smith, Kline & French Laboratories, 1530 Spring Garden Street, Phila. 1

1. Hoffman, J.L.: in *Chlorpromazine and Mental Health*, Philadelphia, Lea & Febiger, 1955.

★T.M. Reg. U.S. Pat. Off. for chlorpromazine, S.K.F.

Publicidade de Thorazine. *Smith, Kline & French* (1955)

Na segunda imagem (acima)³ vê-se pessoas caminhando numa calçada, com as legendas:

THORAZINE*

HELPS TO KEEP MORE PATIENTS OUT OF MENTAL HOSPITALS

³ **Chlorpromazine (Thorazine, Largactil) advertising.** Disponível em: http://www.whale.to/a/chlorpromazine_ads.html. Acesso em: 25 set. 2023

With 'Thorazine' "more patients will be released after shorter periods of hospitalization and fewer patients will require re-hospitalization. More patients can be treated in the community, at clinics or in the psychiatrist's office without being hospitalized at all!"

THORAZINE

AJUDA A MANTER MAIS PACIENTES FORA DOS HOSPITAIS

Com 'Thorazine', mais pacientes receberão alta após curtos períodos de hospitalização e menos pacientes solicitarão reinternamento. Mais pacientes podem ser tratados na comunidade, em clínicas ou no consultório do psiquiatra sem precisarem ser hospitalizados. (tradução livre).

Como a clorpromazina é um sedativo potente, ela permite que o paciente, agora completamente sedado, possa sair do hospital. Por isso, na publicidade referida acima, aparece essa ideia de manter mais doentes fora do hospital. E, na medida, em que é possível esse efeito do sedativo, de retirar as pessoas dos hospitais, emerge essa medicalização de comportamentos cotidianos e reaparece a figura da *Scientia Sexualis*, isto é, reaparece o fato de que a nova droga será direcionada, novamente, para a sexualidade das mulheres. Tome-se a imagem seguinte⁴, na qual consta:

⁴ **Chlorpromazine (Thorazine, Largactil) advertising.** Disponível em: <http://www.whale.to/a/chlorpromazine_ads.html>, <<http://www.bonkersinstitute.org/medshow/thorazmenop.html>> e <<https://page.hn/o1hk0b>>. Acesso em: 25 set. 2023



to help you relieve
the severe emotional upset
of the menopausal patient

THORAZINE*

'Thorazine' can facilitate the over-all management of your menopausal patient. Its unique, non-hypnotic tranquilizing effect relieves anxiety, tension, agitated depression and helps you to restore to the patient a feeling of well-being and a sense of belonging.

'Thorazine' is available in ampuls, tablets and syrup (as the hydrochloride), and in suppositories (as the base).

For information write:
Smith, Kline & French
Laboratories, Philadelphia 1

*T.M. Reg. U.S. Pat. Off. for chlorpromazine, S.K.F.

Publicidade de Thorazine. *Smith, Kline & French*, 1956

to help you relieve
the severe emotional upset
of the menopausal patient

THORAZINE*

'Thorazine' can facilitate the over-all management of your menopausal

patient. Its unique, non-hypnotic tranquilizing effect relieves anxiety, tension, agitated depression and helps you to restore to the patient a feeling of well-being and a sense of belonging.

*Para ajudá-lo a aliviar
o severo transtorno emocional
dos pacientes de menopausa*
THORAZINE

'Thorazine' pode ajudar no manejo geral de sua paciente menopáusicas. Seu efeito tranquilizante e não-hipnótico único alivia ansiedade, tensão, depressão agitada e o ajuda a restaurar no paciente um sentimento de bem-estar e um senso de pertencimento. (tradução livre) ⁵

Nesse caso, a história é de uma mulher que é menopáusicas. E supostamente, como sempre se falou na história da psiquiatria, uma mulher menopáusicas tem problemas emocionais muito severos e beira a loucura. Então, recomendam essa droga e dizem que essa mulher, antes incapaz de relacionar-se com alguém, por ser muito malvada, agora está maravilhosa - cada publicidade carrega consigo uma pequena história.

O mesmo se vê numa outra publicidade⁶ na qual, em cima de uma cadeira, uma mulher com um avental de dona de casa aparece aos gritos:

⁵ **Chlorpromazine (Thorazine, Largactil) advertising.** Disponível em: <http://www.whale.to/a/chlorpromazine_ads.html>, <<http://www.bonkersinstitute.org/medshow/thorazmenop.html>> e <<https://page.hn/o1hk0b>>. Acesso em: 25 set. 2023

⁶ **Chlorpromazine (Thorazine, Largactil) advertising.** Disponível em: <http://www.whale.to/a/chlorpromazine_ads.html> e <<https://page.hn/a2z4by>>. Acesso em: 25 set. 2023

for prompt and sustained relief from
severe mental and

emotional stress



THORAZINE* SPANSULE* capsules
chlorpromazine, S.K.F. sustained release capsules, S.K.F.

30 mg. 75 mg. 150 mg. 200 mg. 300 mg.

 Smith Kline & French Laboratories

*T.M. Reg. U.S. Pat. Off.

Acima dela o anúncio diz: “para alívio imediato e sustentado de stress mental e emocional severo, THORAZINE" (tradução livre). Isto é, também para o estresse emocional, para que a mulher possa ficar em casa, uma mulher que está com um avental, fazendo suas tarefas completamente excedida, Thorazine é antipsicótico potentíssimo e pode fazer com que essa mulher se acalme.

O mesmo se pode ver com outros anúncios de antipsicóticos:

"Mommy, play with me, Mommy!"

She can, even. But only a short time ago Doris never had time for the kids.

A "magnificent" housekeeper, she cleaned dirt and grime all day long. This endless ritual seemed painless, even to her, yet she couldn't help herself.

She became short-tempered with the children... cried for no reason at all... was depressed and indecisive. Because her competitiveness crowded out normal living, and Doris was on the brink of a serious breakdown, Pacatal was instituted: 25 mg. t.i.d.

Pacatal therapy released this housewife from the grip of her neurosis.



back from the brink with
Pacatal

WARNER-CHILCOTT
OF YEARS OF DISTINCTION IN THE MEDICAL PROFESSION



For patients on the brink of psychosis, Pacatal provides more than tranquilization. Pacatal has a "normalizing" action, i.e., patients think and respond emotionally in a normal manner. To the self-absorbed patient, Pacatal restores the warmth of human fellowship... brings order and clarity to muddled thoughts... helps overwrought and tense people return to the circle of family and friends.

Pacatal, in contrast to earlier phenothiazine-derivatives, and other tranquilizers, does not "dampen" the patient; rather, he remains alert and more responsive to your counseling. The Pacatal, like all phenothiazines, should not be used for the minor worries of everyday life.

Pacatal has almost fewer side effects than earlier tranquilizers; its major benefits far outweigh occasional transient reactions. Usual therapeutic instructions (available on request) should be consulted.

Supplied: 25 and 50 mg. tablets in bottles of 100 and 500.

Also available in 2 cc. ampuls (25 mg. in 1) for parenteral use.

**Psychotherapy
and
Thorazine®...**

**a "combined therapy"
most effective in the
treatment of hyperkinetic
emotionally disturbed
children**

Improvement was noted by Freed and Peifer¹ in 21 of 25 hyperkinetic emotionally disturbed children who received 4 to 16 months of psychotherapy and Thorazine[®].

Combattiveness reduced
"Diminution in hyperactivity was the outstanding phenomenon. Combattiveness was reduced considerably. There was a definite improvement in willingness to learn. Trends toward increased emotional control were evidenced, although the basic personality seemed unchanged."¹

Interpersonal relationships improved
"Thorazine," according to the authors, "dampens primitive fight-flight responses" without impairing consciousness and the learning process, thereby improving interpersonal relationships.

Smith, Kline & French
Laboratories, Philadelphia

1. Freed, H., and Peifer, C.A.
Am. J. Psychiat. 112:22 (July) 1956.
*T.M. Reg. U.S. Pat. Off.
for chlorpromazine, S.K.F.



Um dos anúncios do *Pacatal*, por exemplo⁷, traz o relato de uma mulher que tem mania de limpeza e não dá atenção às crianças. Mas, a partir do uso dessa droga, ela também cumprirá com seu dever de mãe que é o de brincar com sua criança. Outro anúncio, da *Thorazine*⁸, indica o remédio para crianças (a imagem mostra duas meninas agitadas, e a legenda refere-se a crianças com distúrbios emocionais hiperkinéticos). Outra publicidade, da *Mornidine*⁹ (mais abaixo), indica uma mulher que não queria sair da cama e não podia fazer o café da manhã. Mas, agora, desde que consome essa droga, ela consegue fazer o café da manhã para

⁷ **Marvelous Mental Medicine: Neuropsychopharmacological women's issues.** Disponível em: <<http://www.bonkersinstitute.org/medshow/fem.html>> e <<https://page.hn/zbo334>>. Acesso em: 10 set. 2023.

⁸ **Chlorpromazine (Thorazine, Largactil) advertising.** Disponível em: <http://www.whale.to/a/chlorpromazine_ads.html> e <<https://page.hn/q98mz0>>. Acesso em: 25 set. 2023

⁹ **33 of the Most Sexist Ads of Yesteryear.** Disponível em: <<https://teamjimmyjoe.com/2013/08/most-sexist-ads-vintage/>> e <<https://page.hn/ghzv3n>>. Acesso em: 10 set. 2023.

sua família (na legenda: "agora ela pode preparar o café da manhã de novo... quando você prescreve a nova *Mornidine*", tradução livre).



... WHEN YOU PRESCRIBE NEW
MORNIDINETM
(BRAND OF PIPAMAZINE)

A new drug with specific effectiveness in nausea and vomiting of pregnancy, Mornidine eliminates the ordeal of morning sickness.

With its selective action on the vomiting center, or the medullary chemoreceptor "trigger zone," Mornidine possesses the advantages of the phenothiazine drugs without unwanted tranquilizing activity.

Doses of 5 to 10 mg., repeated at intervals of

six to eight hours, provide excellent relief all day. In patients who are unable to retain oral medication when first seen, Mornidine may be administered intramuscularly in doses of 5 mg. (1 cc.).

Mornidine is supplied as tablets of 5 mg. and as ampuls of 5 mg. (1 cc.).

G. D. SEARLE & CO. OF CANADA LTD.
247 QUEEN ST., E., BRAMPTON, ONT.

O que não se fala é que essa droga tem efeitos colaterais muito profundos, já conhecidos desde os anos 1950 (expostos na imagem

abaixo, do *Cogentin*¹⁰), tais como acatisia, distonia e acinesia, sobre os quais é importante agora comentar.

for the

triple threats

of extrapyramidal symptoms caused by phenothiazines

akathisia dystonia akinesia

TABLETS: 0.5 mg, 1 mg, and 2 mg
INJECTION: 1.0 mg per cc

COGENTIN[®] MESYLATE

(BENZTROPINE MESYLATE | MSD)

The patient on phenothiazines lives in the shadow of many possible extrapyramidal side effects. Among those which may appear are the motor disturbances—akathisia, dystonia, or akinesia. Should they become serious or bothersome, COGENTIN Mesylate added to the patient's regimen may relieve these and other troublesome extrapyramidal side effects such as thickened or slurred speech, fine tremor, or slight drooling.

In patients with mental disorders, occasionally there may be intensification of mental symptoms when COGENTIN Mesylate is used to treat side effects of phenothiazine derivatives and reserpine. In such cases, at times, increased doses of anti-parkinsonian drugs can precipitate a toxic psychosis.

Since COGENTIN Mesylate has cumulative action, continued supervision is advisable.

For additional prescribing information, please see facing page.

for extrapyramidal symptoms caused by phenothiazines

COGENTIN[®] MESYLATE

(BENZTROPINE MESYLATE | MSD)

Contraindications: Children under three years of age; use cautiously in older children.

Warnings: Safe use in pregnancy not established. May impair mental and/or physical abilities required for performance of hazardous tasks, such as operating machinery or driving a motor vehicle.

Precautions: Because of cumulative action, continued supervision is advisable. Closely observe patients with tendencies to tachycardia or hypotension and those with prostatic hypertrophy. Dysuria may occur, but rarely becomes a problem. Large doses may cause complaints of weakness and inability to move particular muscle groups, requiring dosage adjustment.

Mental confusion and excitement may occur with large doses, or in susceptible patients; visual hallucinations reported occasionally. May intensify mental symptoms when used to treat extrapyramidal disorders due to CNS drugs, such as reserpine and phenothiazines, in patients with mental disorders; in such patients, increased doses of anti-parkinsonian drugs can precipitate toxic psychosis; observe patients carefully, especially at the beginning of treatment or if dosage is increased. Masking action on possible development of permanent extrapyramidal symptoms with prolonged phenothiazine therapy has not been investigated. Patients with a poor mental outlook are usually poor candidates for therapy.

May produce antidiuresis; give with caution during hot weather, especially to the old, the chronically ill, the alcoholic, those who have central nervous system disease, those who do manual labor in a hot environment, and those with disturbances in sweating. If antidiuresis appears, reduce dosage so that ability to maintain body heat equilibrium is not impaired. Occurrence of glaucoma is a possibility; probably should not be used in angle-closure glaucoma.

Large doses generally cannot be tolerated by older patients, thin patients, or patients with arteriosclerotic parkinsonism. Do not terminate other anti-parkinsonism agents abruptly; reduce gradually. In drug-induced parkinsonism, closely observe patients for severe reactions, and temporarily discontinue COGENTIN Mesylate if they appear; do not extend therapy longer than necessary to counteract the extrapyramidal disorders; although the psychotropic drug frequently can be continued without change of dosage, a decrease might be indicated.

Adverse Reactions: Adverse reactions may be anticholinergic and/or antihistaminic: dry mouth, blurred vision, nausea, nervousness may develop. If dry mouth causes difficulty in swallowing or speaking, or loss of appetite and weight, reduce dosage, or discontinue drug temporarily. Vomiting occurs infrequently and may be controlled by temporary discontinuation, followed by resumption at a lower dosage. Constipation, numbness of the fingers, listlessness, and depression may develop. Occasionally, an allergic reaction, e.g., skin rash, develops; sometimes this can be controlled by reducing dosage, but occasionally requires discontinuation.

Supplied: Tablets in three strengths: 0.5 mg and 1 mg benztropine mesylate, in bottles of 100 and 2 mg benztropine mesylate, in bottles of 100 and 1000. Injection, containing 1.0 mg benztropine mesylate and 9.0 mg sodium chloride per cc, in 2-cc ampuls.

For more detailed information, consult your MSD representative or see the literature of Merck Sharp & Dohme, Division of Merck & Co., Inc., West Point, Pa. 19386

MSD MERCK SHARP & DOHME

Publicidade de Cogentin, Lab. Merck (1966, 1972)

Deniker já havia falado sobre essas síndromes em 1956, ainda no início quando descobre a droga. Anos depois, em 1987 ele voltará a comentar sobre o mesmo assunto. Dentre os efeitos colaterais, a síndrome acinética está ligada a ausência de movimento, indiferença

¹⁰ PROCON.ORG. Prescription Drugs Advertising. (Site Web). Disponível em: <https://prescriptiondrugs.procon.org>. Acesso em: 10 set. 2020.

psicomotora ou perda de iniciativa, podendo estar acompanhada de catalepsia. Também há a síndrome acinética hipertônica, referente aos sintomas de Parkinson, e as síndromes hipercinéticas, caracterizadas por movimentos anormais e incontroláveis no rosto, olhos, boca, musculatura do tronco e língua, bem como, tendência ao movimento e impossibilidade de ficar sentado ou deitado (tais movimentos incontroláveis são o estereótipo da pessoa considerada louca).

when a tranquilized patient



gets drug-induced parkinsonism



don't stop tranquilizers



just add AKINETON

Akineton relieved parkinsonian symptoms induced by high phenothiazine administration in all 49 patients studied; the majority of patients remained symptom-free at the low dosage of one half tablet twice daily.¹

The smaller Akineton dosages may result in fewer side effects and less cost than other adjunctive drugs.²

Extrapyramidal reactions, a frequent concomitant of psychotherapeutic drug treatment, can sometimes be controlled by reducing tranquilizer dosage.

But the addition of Akineton usually permits continuation of needed tranquilizers.

So if drug-induced parkinsonism threatens to interrupt tranquilizer therapy in *your* patients, just add Akineton.

Side effects: Minimal (primarily dry mouth and blurred vision). With parenteral administration, short periods of euphoria or disorientation may be noticed in some patients. Transient mild postural hypotension may occur. Caution should be observed in patients with manifest glaucoma. Available as tablets — 2 mg., bisected, Akineton HCl, and ampules 1 cc. containing 5 mg. Akineton lactate in an aqueous 1.4% sodium lactate solution. See PDR for dosage.

1. Lapolla, A., and Nash, L. R.: *Current Therapeutic Research* 7:536 (Sept.) 1965. 2. Misevic, G., Janevicius, V., and Csalany, L.: *Mental Hospitals* 15:212 (Apr.) 1964.

AKINETON®
(BIPERIDEN)



KNOLL PHARMACEUTICAL COMPANY
ORANGE, NEW JERSEY

Para tratar desses efeitos colaterais, o que se ministrará são novos medicamentos, por exemplo, o chamado Akineton, responsável por reduzir os movimentos. Em mais uma imagem publicitária tal como a vista acima¹¹ é possível ver, nesse caso, o rosto de uma pessoa cuja imagem parece movida, mexida, mas ela tem, então, Parkinson induzido pelo medicamento, e essa pessoa fica tranquilizada. Como se vê é uma mulher, por volta dos seus 49 anos; sempre uma mulher.

Akineton é uma bula bem atual, e na bula consta que

Akineton está destinado ao tratamento do síndrome de parkinson, para controlar sintomas como de rigidez e tremor; sintomas extrapiramidais e espasmos musculares, acatisia (inquietação), síndromes parkinsonianas induzidas por neurolépticos e outros fármacos análogos.

Vê-se então que isso ocorre até hoje.

¹¹ **Bonkers Institute: Don't stop tranquilizers.** Disponível em: <<http://www.bonkersinstitute.org/medshow/epstop.html>> e <<https://page.hn/agws8d>>. Acesso em: 10 set. 2023.



Keep her calm on the outside, too.

She's at peace with herself — inside. Overt symptoms of her psychosis are under control. Heavy tranquilization accomplished it. But now the telltale signs of drug-induced Parkinsonism are appearing. Rigid muscles...shuffler...shaky hands. Keep her tranquilized as long as she needs it...and keep her free of Parkinson-like symptoms by including ARTANE® Trihexyphenidyl HCl in her drug regimen. That way, you can keep her calm on the inside...and the outside.

ARTANE—Fundamental in the total management of Parkinson's disease.

Precautions—Patients with cardiac, liver or kidney disorders or with hypertension should be maintained under close observation. In long-term therapy, take care to avoid allergic and other untoward reactions. Use with caution in

patients with glaucoma, obstructive disease of the gastrointestinal or genitourinary tracts and in elderly males with possible prostatic hypertrophy. Geriatric patients require strict dosage regulation. Incipient glaucoma may be precipitated.

Side Effects—Such effects as dryness of mouth, blurring of vision, dizziness, nausea or nervousness will be experienced by 30 to 50 per cent of patients. (These tend to lessen and can often be controlled by adjusting dosage.) Isolated instances of suppurative parotitis, skin rashes, dilatation of the colon, paralytic ileus, delusions, hallucinations and paranoia have been reported. Patients with arteriosclerosis or with a history of idiosyncrasy to drugs may exhibit mental confusion, agitation, disturbed behavior, or nausea and vomiting. If a severe reaction occurs, discontinue drug for a few days, then resume at lower dosage. Psychiatric disturbances can result from overdosage to sustain euphoria. Side effects of any atropine-like drugs include constipation, drowsiness, urinary hesitancy or retention, tachycardia, dilatation of the pupil, increased intraocular tension, weakness, vomiting and headache.

ARTANE® SEQUELS®

Trihexyphenidyl HCl Sustained Release Capsules 5 mg
Tablets: 2 mg and 5 mg scored Elixir: 2 mg / 5 cc (Lime-mint Flavor)



LEDERLE LABORATORIES, A Division of American Cyanamid Co., Pearl River, New York 441-9

Fonte: Bonkers Institute.

No texto que acompanha a próxima imagem, situada acima¹², a mulher é retratada como “calma por dentro”, mas por fora ela aparece

¹² **Bonkers Institute: Calm on the outside too.** Disponível em: <<http://www.bonkersinstitute.org/medshow/epscalem.html>> e <<https://page.hn/hisr7m>>. Acesso em: 10 set. 2023.

com movimentos involuntários. Então, a propaganda diz: “mantenha-a calma também por fora, e não apenas por dentro”, efeitos da droga *Artane Sequels*. Na legenda,

Keep her calm on the outside, too. She's at peace with herself -- inside. Overt symptoms of her psychosis are under control. Heavy tranquilization accomplished it. But now the telltale signs of drug-induced Parkinsonism are appearing. Rigid muscles... shuffle... shaky hands. Keep her tranquilized as long as she needs it... and keep her free of Parkinson-like symptoms by including Artane Trihexyphenidyl HCl in her drug regimen. That way, you can keep her calm on the inside... and the outside.

Mantenha-a calma por fora também. Ela está em paz consigo mesma – mas por dentro. Os sintomas evidentes de sua psicose estão sob controle. A tranquilização pesada conseguiu isso. Mas, agora, aparecem sinais revelando o parkinsonismo induzido por medicamentos. Músculos rígidos... embaralhados... mãos trêmulas. Mantenha-a tranquilizada enquanto ela precisar... e mantenha-a livre de sintomas semelhantes aos de Parkinson, incluindo Artane Trihexyphenidyl HCl em seu regime de medicamentos. Dessa forma, você pode mantê-la calma por dentro... e por fora. (tradução livre)¹³

Sandra Bartky, escritora foucaultiana mencionada mais acima, afirma que "à medida que as sociedades industriais mudam e as mulheres oferecem resistência ao patriarcado, erodem-se as formas de dominação existentes e surgem novas, e estas se estendem e se consolidam" (Bartky, 1990a, p. 40). De modo que, sob novas formas de dominação, surgem também novas estratégias de resistência.

Dito isso, na próxima imagem¹⁴, aparece uma estratégia de resistência clássica que não é a de tomar a pílula, e sim a de guardar a

¹³ **Bonkers Institute: Calm on the outside too.** Disponível em: <<http://www.bonkersinstitute.org/medshow/epsalm.html>> e <<https://page.hn/hisr7m>>. Acesso em: 10 set. 2023.

¹⁴ **Bonkers Institute: Watch Clara hide another Stelazine tablet.** Disponível em: <<http://www.bonkersinstitute.org/medshow/9clara.html>> e <<https://page.hn/pnktkq>>. Acesso em: 10 out. 2023.

pílula, como se vê na senhora que a esconde embaixo do colchão, no pé da cama. E aí vemos uma nova droga chamada *Stelazine*, a qual é concentrada e aplicada em forma líquida dentro dos alimentos, para que aqueles que tentam burlar, fugir da droga, os que simulam tomar a droga não desobedeçam as ordens dos psiquiatras.

Watch Clara

She's hiding another 'Stelazine' tablet

She's got quite a collection in her secret place. And as her hoard increases, her condition deteriorates.

'STELAZINE' CONCENTRATE can help patients like Clara. She might even forget about her secret place.

Stelazine[®] Concentrate brand of trifluoperazine

10 mg./cc. in 2 fl. oz. bottles

The following is a brief precautionary statement. Before prescribing, the physician should be familiar with the complete prescribing information in SK&F literature or *PDR*. *Contraindications:* Comatose or greatly depressed states due to C.N.S. depressants and in cases of existing blood dyscrasias, bone marrow depression and liver damage. *Precautions:* Use with caution in angina patients and in patients with impaired cardiovascular systems. Antiemetic effect may mask symptoms of other disorders. An additive depressant effect is possible when used with other C.N.S. depressants. Prolonged administration of high doses may result in accumulative effects with severe C.N.S. or vasomotor symptoms. Use in pregnant patients only when necessary for the patient's welfare. *Side Effects:* Occasional cases of mild drowsiness, dizziness, mild skin reactions, dry mouth, insomnia and amenorrhea. Neuromuscular (extrapyramidal) reactions (motor restlessness, dystonia, pseudo-parkinsonism) may occur and, in rare instances, may persist. In addition, muscular weakness, anorexia, rash, lactation, hypotension, and blurred vision have been observed. Blood dyscrasias and cholestatic jaundice have been extremely rare. For a comprehensive presentation of 'Stelazine' prescribing information and side effects reported with phenothiazine derivatives, please refer to SK&F literature or *PDR*.

Smith Kline & French Laboratories, Philadelphia



Photograph professionally posed.



Publicidade de Trifluoperazina. Fonte: Bonkers Institute.

Então, agora para concluir, a pergunta que se faz é: por que analisar esse capítulo grotesco da história da psiquiatria? Por que ocorre essa naturalização e biologização das desigualdades sociais, apresentando a subordinação da mulher como um fato natural e cientificamente estabelecido, fenômeno que ocorre até hoje? Por que medir e pesar cérebros, multiplicar e classificar “loucuras femininas”? Ora, é porque se tratavam de fatos claramente políticos. Eram questões que apareciam num momento no qual as mulheres estavam reivindicando seu direito ao voto, quando apareceram as primeiras feministas e os grupos de reivindicação de direitos das mulheres.

Como afirma Franca O. Basaglia:

Enquanto os subordinados aceitam a própria subordinação como fenômeno natural, não é preciso construir teorias científicas como confirmação da naturalidade de sua condição. Mas no momento em que esta naturalidade já não parece tão “natural”, a ponto tal que os *inferiores* começam a pô-la em questão, então se desencadeiam as operações defensivas das quais, nesse momento histórico, Moebius era um dos principais porta-vozes (Basaglia, 1982, p. 12)

e continua,

mesmo que as afirmações de Moebius possam resultar “ultrapassadas”, absurdas e grotescas, elas continuam estando vivas, continuam sendo determinantes e condicionantes da forma como, ainda hoje, se define a relação entre homens e mulheres. Quando se entende [essa relação entre homens e mulheres] como expressão de uma relação entre quem possui e quem não possui o poder (Basaglia, 1982, p. 13)

A esse respeito, Foucault afirma, em *O Poder Psiquiátrico*, que dentre vários elementos importantes (ele cita outros dois), um

terceiro e último, um elemento muito conhecido é que a história da psiquiatria cobriu um silêncio muito significativo: o uso das drogas, éter, clorofórmio, (...) como ocorre com as drogas atuais, são um instrumento

disciplinador evidente, reino da ordem, da calma, da imposição de silêncio (Foucault, 2005, p. 268).

Isso é um pouco do que opera em todos esses exemplos de publicidade acima, dirigidos à mulher. Afinal, como se pode ver no último exemplo de publicidade sobre o Butisol, tem-se, agora, um anúncio¹⁵ mostrando como, por via do remédio, a mulher pode administrar-se, gerir sua maternidade e sua função de mulher.

Referências

33 of the Most Sexist Ads of Yesteryear. (Sítio Web). Disponível em: <<https://teamjimmyjoe.com/2013/08/most-sexist-ads-vintage/>> e <<https://page.hn/ghzv3n>> . Acesso em: 10 set. 2023.

BARTKY, S. L., **Feminity and Domination. Studies on Phenomenology of Oppression.** Nova York: Routledge, 1990.

BARTKY, S., Foucault, feminity and the modernization of patriarchal power. In: **Feminity and Domination. Studies on Phenomenology of Oppression.** NY: Routledge, 1990a.

BARTKY, Sandra Lee. Foucault, Femininity, and the Modernization of Patriarchal Power. In: MCCANN, Carole; KIM, Seung-kyung; ERGUN, Emek (Orgs.). **Feminist Theory Reader.** 5. ed. New York: Routledge, 2020, p. 342–352.

BASAGLIA, F. O. Prólogo a La inferioridad mental de la mujer. In: MOEBIUS, P. J. **La inferioridad mental de la mujer.** Barcelona: Bruguera, 1982

Bonkers Institute: Don't stop tranquilizers. (Sítio Web). Disponível em: <<http://www.bonkersinstitute.org/medshow/epstop.html>> e <<https://page.hn/agws8d>>. Acesso em: 10 set. 2023.

¹⁵ **Now She Can Cope - American Institute of the History of Pharmacy Digital Collection.** Disponível em: <<https://aihp.omeka.net/items/show/653>> e <<https://page.hn/cmgc8b>>. Acesso em: 10 set. 2023.

Bonkers Institute: Calm on the outside too. (Sítio Web). Disponível em: <<http://www.bonkersinstitute.org/medshow/epsacalm.html>> e <<https://page.hn/hisr7m>>. Acesso em: 10 set. 2023.

Bonkers Institute: Watch Clara hide another Stelazine tablet. (Sítio Web). Disponível em: <<http://www.bonkersinstitute.org/medshow/9clara.html>> e <<https://page.hn/pnktkq>>. Acesso em: 10 out. 2023.

CAPONI, Sandra. **Uma sala tranquila: neurolépticos para uma biopolítica da indiferença.** [s.l.]: Editora Liber Ars, 2019.

CAPONI, Sandra. Sobre la llamada revolución psicofarmacológica: el descubrimiento de la clorpromazina y la gestión de la locura. **História, Ciências, Saúde-Manguinhos**, v. 28, n. 3, p. 661-683, 2021. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59702021000300661&tIng=es>.

Chlorpromazine (Thorazine, Largactil) advertising. (Sítio Web) Disponível em: <http://www.whale.to/a/chlorpromazine_ads.html> e https://web.archive.org/web/20231010140639im_/http://www.whale.to/a/thoraz23.gif. Acesso em: 25 set. 2023

DELAY, J; DENIKER, P. Utilisation en Therapeutique psychiatrique d'une phenithiazine d'action centrale élektive (4560 RP). **Annales médico-psychologiques**, v. 110, n. 2, p. 112-131, 1952.

FOUCAULT, M. **Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber.** Ciudad de México: Siglo XXI, 1978.

FOUCAULT, M. **Les anormaux.** Paris, Gallimard, 1999.

FOUCAULT, M. **El poder psiquiátrico.** Madrid: Akal, 2005.

GOULD, S. J., **La falsa medida del hombre.** Barcelona: Grijalbo Mondadori, 1997

HEALY, David. Pioneers in Psychopharmacology II. **The International Journal of Neuropsychopharmacology**, v. 3, n. 4, p. 351-354, 2000. Disponível em: <<https://academic.oup.com/ijnp/article-lookup/doi/10.1017/S1461145700002157>>.

KRAFFT-EBING, Richard; CHADDOCK, Charles Gilbert. **Psychopathia Sexualis**. [s.l.]: F.A. Davis Company, 1894. Disponível em: <https://www.google.com.br/books/edition/Psychopathia_Sexualis/9SYKAAAAIAAJ?hl=pt-BR&gbpv=0>.

MAGNAN, Valentin. **Recherches sur les centres nerveux: alcoolisme, folie des héréditaires dégénérés, paralysie générale, médecine légale**. Paris: Masson, 1893. Disponível em: <https://www.google.com.br/books/edition/Recherches_sur_les_centres_nerveux/IW4_AAAAAYAAJ?hl=pt-BR&gbpv=0>.

MAGNAN, Valentin. **Les dégénérés: état mental et syndromes épisodiques**. [s.l.]: Rueff, 1895.

Marvelous Mental Medicine: Neuropsychopharmacological women's issues. (Site Web) Disponível em: <<http://www.bonkersinstitute.org/medshow/fem.html>> e <<https://page.hn/zbo334>>. Acesso em: 10 set. 2023.

MOEBIUS, P. J. **La inferioridad mental de la mujer**. Barcelona: Bruguera, 1982 (Primeira edição de 1900)

Now She Can Cope - American Institute of the History of Pharmacy Digital Collection. (Site Web). Disponível em: <<https://aihp.omeka.net/items/show/653>> e <<https://page.hn/cmgc8b>>. Acesso em: 10 set. 2023.

PROCON.ORG. **Prescription Drugs Advertising**. (Site Web). Disponível em: <https://prescriptiondrugs.procon.org> . Acesso em: 10 set. 2020.

RAGO, M. Maria Lacerda de Moura, uma parresiasista no Brasil. In: DE MOURA, Maria Lacerda. **A mulher é uma degenerada**. São Paulo: Tenda de Livros, 2018.

VALLS, C. La pandemia no puede servir para duplicar las dosis de antidepresivos a las mujeres. **Eldiario.es** 2021. Disponível em: https://www.eldiario.es/sociedad/car-me-valls-medico-pandemia-mujeres-hombres-covid_128_6493849.html

5

VIDAS DESEJANTES E VIDAS INDESEJÁVEIS EM FOUCAULT ¹

Regiane Lorenzetti Collares

La guerre nous avait jeté là, d'autres furent moins heureux je crois
Au temps joli de leur enfance
La guerre nous avait jeté là, nous vivions comme hors-la-loi
Et j'aimais cela quand j'y pense
Oh mes printemps, oh mes soleils, oh mes folles années perdues
Oh mes quinze ans, oh mes merveilles
Que j'ai mal d'être revenue
Oh les noix fraîches de septembre
Et l'odeur des mûres écrasées
C'est fou, tout, j'ai tout retrouvé
Hélas
Barbara, *Mon enfance*

Introdução

Retorno a São Paulo com a tristeza de algumas causas perdidas. Mesmo em meio a esse humor melancólico, o nublado do céu, de uma atmosfera cinzenta e familiar, paradoxalmente, não deixava de me despertar um enigmático instinto de vida; veio a vontade de encontrar lugares de convívio e afetos guardados em minha memória. Não demorei para ir atrás dos vestígios da casa antiga, instável e bagunçada da infância, onde precariamente se reconstruiu por certo tempo a vida de uma família formada por mulheres imigrantes que vieram em um navio da Alemanha para o Brasil fugindo da miséria deixada pela guerra. Depois chegou meu pai, nordestino, que saiu do Ceará em um ônibus

¹ Este capítulo é uma adaptação ensaística do artigo "A questão do desejo da população em Michel Foucault", texto ainda inédito.

Itapemirim, despossuído de quase tudo e retirante da aridez dos seus desejos não realizados.

Ressurgindo dessa casa, espriavam-se as lembranças de outros espaços que compuseram meu pequeno grande mundo: o chão artístico do quintal recoberto por caquinhos de lajota vermelha, preta e amarela, o porão misterioso e escadas vertiginosas, a escola com suas pesadas mesas de madeira, quadros negros e gizes coloridos, o parque amplo dos domingos ensolarados com escorregadores e pipas cortando o céu, a feira-livre fervilhante do bairro e o cheiro irresistível do pastel de carne, os vizinhos que coabitavam nosso mundo e formavam generosamente uma rede de cuidados, o necrotério do hospital em que tia Sibila me levava de modo clandestino para ela conversar com os mortos, os bolos da padaria da esquina compartilhados entre nós.

Da cidade em que morei até os onze anos de idade, restaram apenas alguns fragmentos de sua existência; encontrei-a quase que completamente outra. Pouca coisa consegui reconhecer da casa da infância, surgindo em seu lugar uma loja de produtos hospitalares. Dentro dos terrenos ocupados pelas amigáveis casas vizinhas ergueram-se impessoais estabelecimentos comerciais. Da escola em que estudei, ficaram seus escombros em um terreno abandonado. Mesmo sendo uma quinta-feira chuvosa, ao menos, pude rever o parque amplo como se fosse em um domingo ensolarado, a rua da feira reencontrei à medida que senti o cheiro irresistível do pastel de carne, mas, infelizmente, a padaria da esquina fora transformada em um restaurante caro e inacessível devido à prosperidade do negócio.

Dessa breve *recherche* permitida graças a alguns dias de férias tirados em meados de julho de 2022, vi as ruas de São Paulo me mostrarem muitos caminhos adversos, expondo com crueza suas vias públicas dilaceradas pela miséria humana. Tal situação, recalcitrante

por políticas violentas, parecia se agravar pelo que penso ser decorrente de duas pestes devastadoras: a pandemia da Covid e o malfadado governo Bolsonaro. Em uma atmosfera funesta, as sombras destas “pestes”, que mataram ou deixaram morrer quase 700 mil pessoas no Brasil, pareciam recair sobre os rostos de moradores de rua, de desempregados, de usuários de drogas, de pessoas esquizas, de gente desesperada. Todas abandonadas à própria sorte, famintas, maltrapilhas, perambulando meio vivas-meio mortas, perdidas e vagas pelos rasgos da cidade em uma espécie de clamor pela sobrevivência.

No centro histórico da capital paulista, local em que grandes batalhas populares foram travadas no passado em nome das lutas democráticas, vi também se avolumarem barracas de lona pelas calçadas. Barracas minúsculas em que coabitavam mulheres, bebês, crianças, idosos, jovens, cães, indistintamente, todos na mesma condição de corpos matáveis e sacrificáveis, compartilhando os espaços da cidade em abrigos provisoriamente criados, casebres frágeis e ínfimos, contrastantes às edificações altas, opulentas e prósperas ao redor.

Quando então recebo o honroso convite para publicar neste livro organizado pelo grupo de pesquisa *GEFoucault*, abordando a temática *Corpo e Vida*, e ainda sob o impacto dessas incursões por espaços que expressavam tanto o desejo de novos começos e reconstrução, como também o infortúnio do abandono e da morte, o sofrimento estampado na cara de pessoas indesejáveis, resolvo logo me voltar para um contexto atual de governamentalidade que se entrelaçaria aos desejos da população. Sendo assim, algumas questões a partir da pesquisa de Foucault me vêm novamente à tona no cenário de uma cidade que mostra suas feridas a céu aberto, suas fraturas segregadoras, sua violência implacável e indisfarçável. São elas: Quais os deslocamentos

estratégicos contemporâneos do poder, suas distorções, suas polimorfias no conjunto da população? Indo além disso, como tais poderes que visam conduzir a população atendendo seus anseios e necessidades, puderam se comprometer, na mesma intensidade, com a destruição e a produção de zonas de exclusão e segregação? Afinal, a quais propósitos serviria o poderoso móbile do “desejo da população” em face da biopolítica contemporânea?

Vale salientar que para me aproximar destas questões, traço um plano de escrita que se apresenta em deriva a partir das formulações foucaultianas do curso *Segurança, Território e População* (1977-1978), pois, também tenho em conta a dimensão – em certa medida política – de uma força vital que é capaz de se manifestar nas alianças éticas do desejo mesmo em espaços de exclusão e de destruição. Nesse sentido, o presente texto pretende abordar não apenas as vidas que ruem nas cidades, mas rastreará o caráter resistente e imponderável de desejos que, apesar das ruínas, reconstroem e amparam-se coletivamente.

1. A produção dos desejos da população

Para tratar das estratégias de governo voltadas para a produção do desejo da população, retoma-se aqui a aula de Foucault ministrada no dia 25 de janeiro de 1978, uma preleção que compôs o curso *Segurança, Território e População* (1977/78), no Collège de France. Nesse momento ainda inicial da abordagem do tema, o pensador francês se deteve nos modos em que as artes de governar no decorrer da história, especificamente, na virada do século XVII e começo do século XVIII, ocuparam-se não apenas com a defesa dos territórios, mas tiveram como importante meta constituir e governar a população dentro dos espaços da cidade.

O espaço territorial ocupado pela população, com o advento das grandes cidades, não seria austeramente controlado como fora em uma economia de poder estritamente disciplinar. Portanto, a ênfase dos governos diante de novas dimensões territoriais não seria mais impedir o deslocamento de seus habitantes. O espaço que surge em consonância às cidades emergentes é agora multidimensional, amplificado, com limites móveis, deslocáveis e sutis. A população vista sob essa disposição espacial – trata-se sobretudo dos modos de vida da população dentro do território – é amplamente instigada em sua força produtiva, expandida, tornada ativa e sequiosa na perseguição de bens que supostamente iriam satisfazê-la tanto no suprimento das necessidades básicas, como no alcance dos anseios mais singulares de existência.

Vale salientar que esse atributo do poder infiltrar no coração das populações por meio da regulação dos espaços da cidade, Foucault identificava como decorrente da articulação de uma compreensão lassa de política, quer seja, a biopolítica.² Em uma visão aérea, a biopolítica aí identificada foi compreendida como uma série de tecnologias de gestão da vida que incidiria de maneira contínua, ininterrupta, planejada e individualizada nas condições de vivências e convivências da população nos territórios, com impactos nas áreas da saúde, na sexualidade, na educação, nas taxas de natalidade, de mortalidade, nas condições de

² A biopolítica, em linhas gerais, pode ser compreendida como a ampla politização da vida advinda desde a Modernidade, sendo a vida vista como o sujeito e o objeto da política. Para este assunto, vale conferir os livros de Roberto Esposito, *Bios: biopolítica e filosofia*, 2010 e Thomas Lemke, *Biopolítica: crítica, debates e perspectivas*, 2018. Já na obra de Foucault o termo “biopolítica” surge no ano de 1974, no Brasil, na conferência “O nascimento da medicina social”. No entanto, a tematização da biopolítica em seus cursos no Collège de France aconteceu em três momentos; *Em defesa da sociedade* (1975/76), *Segurança, Território e População* (1977/78) e *Nascimento da Biopolítica* (1978/79). Faz-se importante lembrar que em livro, em 1976, no primeiro tomo da “História da Sexualidade: a vontade de saber”, na parte V – *Direito de Morte e poder sobre a vida*, há uma atenção especial do pensador aos efeitos da biopolítica no governo da população.

moradia, trabalho etc., afetando diretamente o modo como se estabeleceriam as relações sociais ligadas aos processos vitais.

Com esse interesse especial voltado para o desejo da população, outras variáveis (o cálculo dos impostos, as escolas, as ofertas de trabalho, o atendimento de saúde, as vias para a mercadoria circular, o transporte, a segurança, o tipo de moradia etc.) passam a ser minuciosa e racionalmente planejadas à medida que poderiam interferir positivamente nos modos expansivos da vida na cidade. Um detalhe importante destacado por Foucault nesse contexto é que as análises que surgem alimentadas pelo objetivo de intervenção nas dinâmicas do desejo da população também já sinalizariam que a relação entre governantes e governados não funcionaria pela “ordem da obediência ou da recusa da obediência, da obediência ou da revolta” (Foucault, 2008, p. 93).

Ora, indo contra uma relação soberana do poder de governar, marcado pelo uso da força e da violência, tenderia a se apresentar uma espécie de propensão à desobediência por parte da população (súditos), de revolta diante da inflexão intransigente de um poder arbitrário e centralizado. Sobre isso, Foucault afirma:

se se diz a uma população ‘faça isto’, nada prova que ela o fará, mas também, simplesmente, que ela poderá fazê-lo. O limite da lei, enquanto só se considerar a relação súdito-soberano, é a desobediência do súdito, é o ‘não’ oposto pelo súdito ao soberano (*Idem*).

Noutras palavras, no entendimento de que a população tenderia a responder muito mal a atitudes restritivas e impositivas, começa a se empreender, sob os auspícios da economia liberal, uma governamentalidade visando interferir “positivamente” nos desejos e interesses coletivos e de cada um dos indivíduos, pois, para além de tudo, “o desejo é aquilo pelo qual todos os indivíduos vão agir. Desejo contra o qual não se pode fazer nada” (Foucault, 2008, p.95).

O que então se coloca em jogo nos governos, segundo a versão foucaultiana das artimanhas da governamentalidade, seria levar a população a obedecer pela via sequiosa do desejo e não pela imposição violenta de um poder soberano. Foucault oportunamente observa que desde Quesnay, fisiocrata francês, começou a se compreender que seria inútil impedir os habitantes de uma cidade de circularem e morarem onde considerassem melhor ou de realizarem as coisas que desejassem fazer (Foucault, 2008, p. 95). A força do caráter desejante da população começa assim a se ressaltar nos cálculos de governo, caráter que se exemplifica inclusive na sentença do próprio Quesnay referente a como governar melhor as pessoas: “Não procure mudá-las, elas não vão mudar” (*Idem*).

Vislumbrando-se, portanto, um lado espontâneo, impreciso, e outro lado influenciável, artificial, da condição desejante de todo indivíduo, os mecanismos da governamentalidade passariam a aprimorar suas estratégias de governo para cada vez mais nos conduzir (ludibriar) para algo que já seria de antemão constituído para parecer interessante;

o indivíduo, de resto, pode perfeitamente se enganar quanto ao seu desejo e ao seu interesse pessoal, mas há uma coisa que não engana: que o jogo espontâneo, ou, em todo caso, espontâneo e ao mesmo tempo regrado do desejo, permitirá a produção de um interesse, de algo que é interessante para a própria população. (Foucault, 2008, p.95)

Noutros termos, no que o desejo é passível de produção, seríamos aliciados enquanto sujeitos desejantes a perseguir um princípio de satisfação, de prazer, previamente configurados pelas tecnologias de governo, quer seja, a de satisfação dos interesses artificialmente constituídos (– afinal, temos interesse pelo que acreditamos ser interessante). Se contra o desejo “não se pode fazer nada”, Foucault percebe que um propósito de governamentalidade vem a se adiantar ao ponto de produzir de modo sorrateiro demandas desejantes; de

produtos de consumo, de objetos de interesse, de modos de vida que supostamente nos proporcionariam boas condições de sobrevivência, de satisfação e de bem-estar.

A partir dessa engenhosidade governamental direcionada aos nossos desejos, uma série de técnicas, métodos, agentes, começariam a agir pelas beiradas, a partir das “coisas aparentemente distantes”, ativando-se com isso indivíduos qualificadamente desejanter. Por exemplo, o simples horário de circulação dos transportes e sua abrangência viriam a interferir muitas vezes no interesse e escolha da localidade onde morar e trabalhar, onde e o que estudar, o horário para sair ou chegar em casa, os locais para se divertir, as pessoas com as quais se relacionar etc. Ou seja, em face de fatores aparentemente periféricos, as pessoas, uma vez fisgadas em seus desejos e priorizando seus interesses, buscariam a melhor forma de constituírem suas vidas e satisfazerem suas demandas desejanter nos espaços possíveis da cidade.

Todavia, o que parece ser a grande astúcia dos governos é que quanto mais o desejo se torna sequioso, quanto mais demanda satisfação a partir dos objetos de interesse (geralmente de consumo), as oportunidades e os espaços dentro da cidade vão aos poucos se tornando estreitos e excludentes, fato que instigaria cada um a se empenhar ao máximo para obter um lugar ao sol no conjunto da população.

Não à toa que na aula de 1º de fevereiro de 1978, Foucault, observando a população como um “objeto nas mãos do governo” (Foucault, 2008, p.140), entende que a intervenção dos governos nos processos populacionais, levando-se em conta um plano de relações organicamente vitais, forjaria também um “sujeito de necessidades” (*sujet de besoins*). Diante disso, quais as fronteiras, as implicações, entre a esfera humana da necessidade e a dimensão dos desejos? Quem seria o “sujeito de necessidades” também visado no quadro da governamentalidade?

Segundo as formulações gerais apresentadas nesse curso de 1978, a existência de tal sujeito se daria no encontro do “interesse como consciência de cada um dos indivíduos que constitui a população e o interesse como interesse da população” (*Idem*). Quer dizer, segundo a perspectiva foucaultiana, o governo da população tornava-se possível na medida em que cada indivíduo também passou a ser regulado pela consciência de seus interesses e pelos interesses coletivos da população, e, principalmente, quando pôde se reconhecer como “sujeito” – e não como objeto – nas lutas travadas para a conquista de condições que viessem suprir suas necessidades e anseios enquanto vivente.

Embora Foucault não se proponha a estabelecer a demarcação entre as dimensões do desejo e da necessidade nesse curso – talvez por suas coimplicações –, é possível inferir que, sendo o sujeito de necessidades “consciente, diante do governo, do que quer, e inconsciente do que o fazem fazer” (*Idem*), ele seria governado, em certa medida manipulado, no diapasão de suas necessidades mais vitais conscientes e de seus sonhos e anseios mais amplos, até mesmo inconscientemente constituídos. Nessa coimplicação entre necessidades e desejos, segundo a compreensão foucaultiana, com interesses fomentados por imperativos econômicos, toda a população viria a se destacar portanto como uma peça fundamental para a roda da biopolítica contemporânea girar.

2. O (bio)poder e os desejos que nascem e morrem na cidade

Em defesa da Sociedade (1975/76), curso anterior a *Segurança, Território e População*, Foucault já se concentrava em tratar da dinâmica de um biopoder que se espalharia por uma espécie de rede social, constituindo-se de relações capilares e múltiplas, alcançando a um só

tempo a vida de cada indivíduo e de toda população. Examinando oportunamente esse tipo de exercício do poder, Foucault parte de ângulos descentrados de análise, dos quais aqui destacamos três aspectos que nos auxiliam a compreender como as engrenagens do biopoder puderam se acoplar à produção dos desejos da população.

Sumariamente, são os seguintes: 1. o poder não é uma coisa, uma substância a qual se tem – “jamais é apossado como uma riqueza e um bem”; 2. se dá a partir de uma trama constantemente reconstruída pela variação das relações, apresentando-se difusamente no interior de práticas reais e efetivas e 3. por suas conexões externas, implanta-se nos corpos em “processos contínuos e ininterruptos”, produzindo efeitos reais, interferindo com isso no modo de pensar, de agir, de sentir e de se comportar. (Foucault, 2005, pp.32 - 37)

Frente a esses traços gerais do biopoder, Foucault vem a arrematar sua exposição reconhecendo uma evidência desconcertante, a saber; “o poder funciona” (Foucault, 2005, p.35) ou, melhor dizendo, o poder sempre funciona. E, dado este princípio geral do poder, é possível deduzir que um dos principais motivos do poder funcionar estaria justamente no fato de suas relações se implicarem em processos que envolveriam a satisfação dos desejos articulados no conjunto da população.

Se o indivíduo é um efeito do poder, ao modo em que o poder é também um efeito do indivíduo, uma espécie de intermediário – “o poder transita pelo indivíduo que ele constitui” (Foucault, 2005, p. 35) –, tal analítica foucaultiana vai nos encaminhando para um caráter ambivalente também de nossos desejos, quer seja: todos nós teríamos “o fascismo na cabeça, na medida em que também possuiríamos “o poder no corpo” (*Idem*). Isto é, tal forma de exercício de poder incorporado parece ser então o que nos transhumanizaria e nos desumanizaria na forma de desejarmos e estabelecermos relações, levando-nos não só a estabelecer

vínculos potentes de amizade e de cuidado, como disposições para a inimizade³ e destruição.

Considerando-se assim essa ambivalência dos desejos que atravessam a população, tanto no que é capaz de nos aliançar enquanto humanidade, como no que nos desagrega e nos leva ao embate como inimigos, Foucault não deixa de endossar sobretudo que tais relações teriam sido “um elemento indispensável ao desenvolvimento do capitalismo” (Foucault, 2010, p.153). Ou seja, a majoração das forças vitais necessárias à expansão do capitalismo, muitas vezes antagônicas no nível dos interesses coletivos, nos tornaria *assujeitados* a uma espécie de lógica econômica do desejo: em um momento potencializando a vida, e, noutras circunstâncias, levando-nos a relações sociais beligerantes e destrutivas.

Reconhecendo essa faceta (bio)econômica do poder, Foucault afirma de maneira categórica:

Esse biopoder, sem a menor dúvida, foi elemento indispensável ao desenvolvimento do capitalismo, que só pôde ser garantido à custa da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos da população aos processos econômicos. (Foucault, 2010, p.153).

Assim, quando Foucault comenta sobre o biopoder, ele não deixa de ressaltar dois importantes traços de seu funcionamento: 1- foi assimilado e demandado pela população sem que houvesse resistência e 2 – a potência de fazer morrer, da ameaça da morte violenta dos poderes

³ Sobre políticas pautadas na produção de relações de inimizade, o filósofo camaronês Achille Mbembe, em seu livro *Políticas da Inimizade* aborda a construção política do inimigo, no caso específico do livro, do inimigo racializado. Para o pensador, está em curso na biopolítica contemporânea mecanismos que forjam os inimigos a serem neutralizados ou eliminados. Há o diagnóstico de que a situação de inimizade é a base de um modelo civilizacional que se impõe em clausuras, constituição de fronteiras segregadoras, guerras etc. A demarcação dos inimigos funcionaria então como um vetor a mobilizar práticas e discursos para combater a insegurança, instaurando-se então um estado de exceção mundial, uma política voltada para a produção de mortos, uma “necropolítica”. Cf. MBEMBE, Achille. *Políticas da Inimizade*. São Paulo: N-1, 2021

soberanos, fora “cuidadosamente recoberta pela administração dos corpos e pela gestão calculista da vida” (*Idem*). Ou seja, o biopoder funciona porque, em certa medida, enquanto sujeitos desejantes, gostamos do poder, temos prazer com o poder⁴ que se amplia com nossos desejos. Segundo lugar, a potência de morte presente no poder soberano nunca deixaria de existir, sendo apenas “recoberta” pelos cálculos provindos agora de uma nova tecnologia de governo.

Destarte, a partir desses cálculos governamentais, em que também se conta com o “deixar morrer” de uma parte desses indivíduos indesejáveis e excluídos, opera-se então um pacífico e “benevolente” gerenciamento de minorias marginalizadas, de apátridas, como diagnostica o antropólogo Michel Agier: “a produção e usos de expressivos números estatísticos, por um lado, o controle e qualificação das populações-alvo, por outro lado, fazem parte dos meios de governos humanitários, implementados para administrar a parte indesejada e rejeitável do mundo”, insuspeitamente atendendo a um dispositivo global que cria espaços e funções para produzir e governar os ditos indesejáveis. (Agier, 2008, p.35)

Vale lembrar que Foucault adverte na *História da Sexualidade* sobre a presença de uma paradoxal destrutividade na biopolítica ou política da vida, pois, muito mais do que a presença de um “fausto mortífero” – que faz as pessoas venderem literalmente a alma e o corpo ao diabo mediante a promessa de uma melhor vida –, o biopoder seria usado de modo calculado para “distribuir os vivos em um domínio de valor e

⁴ Quanto ao prazer despertado pelo poder, Foucault comenta em uma entrevista de 1975 que o poder não consiste apenas “em reprimir – impedir, opor obstáculos, punir –, mas penetra mais profundamente do que isso ao criar o desejo, ao *provocar o prazer* (...) Penso que o poder não se contenta em funcionar como um supereu freudiano. Ele não se limita a reprimir, a demarcar o acesso à realidade, a impedir a formulação de um discurso: o poder trabalha o corpo, penetra no comportamento, mistura-se com o desejo e o prazer. (FOUCAULT, DE I, 1975, p. 311)

utilidade” (Foucault, 2010, p.157), empreendendo por conseguinte as mais violentas exclusões e opressões.

A reboque da identificação desses fenômenos sociais, Foucault comenta: “as guerras já não se travam em nome do soberano a ser defendido; travam-se em nome da existência de todos; populações inteiras são levadas à destruição mútua em nome da necessidade de viver. Os massacres se tornaram vitais” (Foucault,2010, p.149). Em vista de extrair benefícios desses conflitos, tecnologias “calculistas” de governo entrariam em cena com propósitos ambivalentes; satisfazendo os desejos de parcela da população já privilegiada, como também excluindo de forma disfarçada ou não àqueles indivíduos marcados como indesejáveis.

Sendo assim, com um raciocínio econômico-político, governos passariam a se ocupar da produção massiva de quais as vidas deveriam viver, sendo devidamente potencializadas, como daquelas que não seriam dignas de viver, devendo por isso ficarem completamente desassistidas, fora do alcance de quaisquer “investimentos” políticos.

Desse modo, o que parece se destacar da biopolítica contemporânea é a presença de um cálculo político que se infiltra na nossa condição desejante, levando-nos a aderir, mesmo que de modo inconsciente, a uma mórbida produção de exclusão, inscrevendo-nos peremptoriamente em relações sociais em que somos colocados em posição de sermos os algozes de nossos próximos e, inclusive, de nós mesmos, muitas vezes sem sequer suspeitarmos.

3. Os cálculos biopolíticos em face dos desejos

Devido às múltiplas dimensões dos desejos que envolvem a população, detenho-me em reter um aspecto que parece ter um peso

diferenciado quando se trata de biopolítica, e, principalmente, quando se trata de neoliberalismo: o destaque de um cálculo de custo-benefício que sustentaria ou implodiria os desejos da população. Sobre isso, afirma Cristina López em seu artigo “Del neoliberalismo como marco de racionalidad política que ‘hace vivir y deja morir’”:

En efecto, cualquier intervención a nivel de los elementos innatos cuanto sobre los elementos adquiridos es precedida por un cálculo costo/beneficio que tanto puede avalarla como descartarla. Hasta los efectos benéficos del afecto han sido objeto de este tipo de cálculos (...)La incidencia de estos cálculos se advierte cuando se relevan algunas de sus consecuencias. (López, C. *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, Número 8, junio 2020, 187-217)

Em consonância às formulações de Cristina López, Guilherme Castelo Branco também evidencia um plano neoliberal de cálculos que se acoplaria às funcionalidades do dispositivo de segurança. Chamando a atenção para a polissemia do termo *sécurité*, Castelo Branco ressalta que esse dispositivo se operaria procurando atender tanto a necessidade de segurança ostensiva, de proteção da população, como do amparo e acolhimento. Para então satisfazer tais tipos de demandas, a constituição de um plano de “seguridade social”⁵, estrategicamente engendrada pelo dispositivo em questão, faria com que a massa dos homens passasse a estar sujeita ao “controle racional e à gestão do Estado”. (Castelo Branco, “A seguridade social em Michel Foucault”, pp. 76-8).

⁵ Sobre o sistema de seguridade social, comenta Guilherme Castelo Branco: “engloba um conjunto complexo e interligado de instituições, com amplos efeitos econômicos face às populações, tais como a Previdência Social, a Assistência Social e a Saúde Pública, e seu lugar nas estruturas políticas e econômicas na modernidade é gigantesca. São muitas as áreas de atuação e aspectos que fazem parte de sua estrutura: assistência médica, perícia médica, pensões (por velhice, antiguidade, invalidez), compensação a trabalhadores, auxílio-desemprego, bolsa-família, dentre outros. O somatório destes aspectos faz do sistema de seguridade social algo tão grande que seu orçamento, e muitas vezes seu déficit chega a ser maior que a própria arrecadação do país no qual existe”. In: “A seguridade social em Michel Foucault”. *Revista Ecológica*, 5: jan-abr 2013, pp. 76-8.

Vale salientar que Foucault, no início da década de 1980, observava uma acentuada malversação das funções da *securité* que envolveria a política francesa, identificando sua faceta perversa. Assim, ao tecer uma crítica severa do sistema de seguridade francês, Foucault afirma em uma entrevista de 1983 sobre seus notórios efeitos negativos: efeitos identificados no estabelecimento de vínculos de dependência, na perda da capacidade de escolhas e, no extremo, na exclusão social de parcela da população (Foucault, *DE*, 2017, p. 1188).

Portanto, já nessa época Foucault não deixou de notar a articulação de uma “racionalidade política, econômica e social” que participaria ativamente da produção de fenômenos de marginalização, da “separação entre uma população segurada e uma população exposta” (Foucault, *DE*, 2017, p.1190-1191). Ele denuncia:

Nossos sistemas de cobertura social impõem um modo de vida ao qual ele submete os indivíduos, e qualquer pessoa ou grupo que, por uma razão ou outra, não querem ou não podem chegar a esse modo de vida se encontram marginalizados pelo próprio jogo das instituições” (*Idem*).

Desse modo, atento a esse jogo “perverso” identificado por Foucault no decorrer do século XX, Castelo Branco também vem a reconhecer, em uma visão atualizada do Brasil, o agravamento de situações de exclusão, evidenciando um “descompasso crescente” – ou pior, um verdadeiro abismo – entre as promessas de sistema de seguridade social e o efetivo atendimento das necessidades da população. Dessa dinâmica excludente, segundo ele, acabou por se configurar um modo de se governar à brasileira “que promete mais do que pode cumprir, e que mente”. (Castelo Branco, “A seguridade social em Michel Foucault”, pp. 76-8)

Também com um olhar crítico em relação aos efeitos nefastos do dispositivo de segurança na atualidade, debruçando-se sobre as

exclusões dadas nos espaços da cidade de São Paulo, Ernani Chaves e Eduardo Neves Lima Filho chamam atenção para a proliferação de *cracolândias*⁶ a partir do “dispositivo droga”. Em linhas gerais, segundo os autores, sob a necessidade de se combater as drogas, os efeitos de tal dispositivo não atingem apenas os usuários, mas impactam também na vida “daqueles que podem ser vítimas de dependentes de drogas, os quais matam e cometem crimes patrimoniais para sustentar o vício”. (Chaves, E.; Neves, L F., E. “Biopolítica, Neoliberalismo e guerra às drogas”. In: *Revista De Filosofia Aurora*, 34(61), 2022).

É, portanto, dentro desse “pacote” de salvar a população das drogas, que qualquer usuário passa a ser visto como alguém associado ao crime. O “dispositivo droga”, em uma cruel atualização do dispositivo de segurança, parece ser então eficiente para ativar demandas desejantes voltadas para a proteção da vida às custas de eliminar a qualquer preço o inimigo perigoso, quer seja: o indivíduo drogado e marginal a um só tempo. Se de fato o dispositivo de segurança/droga fomenta uma guerra social sob o pretexto de *fazer viver*, de proteger a vida humana, em contrapartida, também é pertinente considerar que seu funcionamento incitaria um correlato *fazer morrer* voltado contra os que trazem ameaças à manutenção de seletivos espaços de segurança.

Como ainda afirmam E. Chaves e Neves Lima Filho, é principalmente com a justificativa de se impedir o avanço das drogas que o “dispositivo droga” se valeria da criação de espaços de exclusão

⁶ A *cracolândia* ou terra do *crack* é uma designação comumente empregada para a população em situação de rua no centro da cidade de São Paulo, tendo em vista que a maior parte dessa população seria composta por usuários de drogas, sobretudo o crack, e traficantes. Atualmente, se vê um espalhamento dessas zonas de exclusão pela cidade toda. Sobre essa temática, ver as pesquisas realizadas pelo Núcleo de Estudos da Violência (NEV) e do Programa Cidades Globais, ambos da Universidade de São Paulo (USP). Cf. <https://jornal.usp.br/atualidades/cracolandia-se-espalha-para-16-pontos-no-centro-da-cidade-de-sao-paulo-e-o-problema-continua-sem-solucao/>. Acessado em 10/09/2022.

dentro da própria cidade e da restrição quanto ao movimento da população marginalizada ⁷: seja “pela forma da proibição direta com a criação de leis”, seja pela “expulsão de determinados grupos de determinadas áreas para a criação de ambientes propícios aos negócios”, ou ainda, pelo “zoneamento entre áreas seguras e áreas de risco associadas a populações perigosas” (Chaves, E.; Neves, L F., E. “Biopolítica, Neoliberalismo e guerra às drogas”, 2022, pp.123-124)

Nesse sentido, o fato de alguém fazer uso de drogas, morar em espaços estigmatizados dentro da cidade, mobilizaria uma série de capturas morais, de tipificações e, sobretudo, despertaria atitudes destrutivas, racistas, preconceituosas, diante das subjetividades assim marcadas.

Mbembe, por sua vez, usa o termo brutalismo (do francês *béton brut* - concreto bruto), tomado de empréstimo de um movimento arquitetônico do século XX, para figurativamente se referir a um modo de relações oriundas da biopolítica contemporânea; a utilização extrema de forças voltadas para o exercício contínuo de torção e remodelação, de demolição e de construção das matérias brutas.

Sendo assim, o brutalismo avançaria em uma

zona material como região de matéria viva, cruzamento incandescente de múltiplas intensidades do qual o bruto, sob a figura do fogo, do concreto, do chumbo ou do aço, é o manancial (MBEMBE, 2021, p.12).

A matéria viva – sobretudo, os corpos racializados –, destacada pelo pensador camaronês, seria esse manancial “criado e recriado pelo

⁷ Não à toa que os autores trazem nesse texto os resultados de uma pesquisa realizada com as classes média e alta da cidade de São Paulo, mostrando como a representação dos espaços públicos realça sobretudo “um território onde reina a desordem, a sujeira, a degradação, o medo e a violência”. Os autores se referem às pesquisas evidenciadas nos seguintes textos: CALDEIRA, T.P.R. *Cidade de Muros: Crime, segregação e cidadania em São Paulo*. 3.ed. São Paulo: Editora 34, 2011 e DUNKER, C. *Mal-estar, sofrimento e sintoma: uma psicopatologia do Brasil entre muros*. São Paulo: Boitempo, 2015

olhar, pela sociedade, pela tecnologia, pela economia e pelo poder” (*Idem*).

O brutalismo, ainda segundo a perspectiva do pensador da necropolítica⁸, seria a grande marca de uma época movida por um “páthos da demolição e da produção” (Mbembe, 2021, p.13), operada pela “demiurgia” de dejetos e de restos, fazendo uma verdadeira “perfuração de corpos e mentes”. Nota-se assim que tal violência em relação às vidas marginais seria empreendida muitas vezes com a convivência de leis arregimentadas por um atuante dispositivo de (in)segurança.

Como efeitos desse brutalismo, Mbembe identificaria os estados de esgotamento físico e mental de parte da população e da sua exclusão da esfera dos direitos, e, sobretudo, da inviabilização do uso das últimas reservas de forças vitais para a resistência. Em decorrência disso, o autor veria em nossa época uma “dialética da demolição” em curso; uma “criação destrutiva” que alvejaria “os corpos, os nervos, o sangue e o cérebro dos humanos, como as entranhas do tempo e da terra” (Mbembe, 2021, pp.14-15). Daí a pertinência do uso da metáfora arquitetônica, pois, o brutalismo também pode ser compreendido como uma “grande fogueira”, em que “os corpos racializados e estigmatizados são ao mesmo tempo sua lenha e carvão, suas matérias-primas. Os espaços de relegação e confinamento, como os guetos, dispõem de uma rica dotação de recursos corporais...Basta se servir” (Mbembe, 2021, p. 53).

⁸ Vale salientar que Achille Mbembe, em seu livro *Necropolítica* (2003), contrapõe-se a Foucault afirmando que a “industrialização da morte” seria ainda uma característica imperativa do poder soberano em nosso tempo. A consideração da primazia de um poder soberano (violento, centralizado, austero) que empreenderia uma alta incidência de mortos e vidas apartadas não estaria portanto em acordo com a ênfase da vida salientada por Foucault nas tecnologias da biopolítica. Desta forma, para Mbembe, a segregação biológica entre as raças e a exclusão dessas vidas realizadas no contexto da biopolítica não podem ser vistas como uma espécie de excepcionalidade do poder soberano, pois, a política de morte, a *necropolítica* – nos termos de Mbembe – exporia ainda a inflexão marcante de um modo soberano de política.

É, portanto, com essa queimada humana a céu aberto que se operaria uma *punção* das vidas estigmatizadas na cidade, havendo uma última transformação dos restos desses “recursos corporais” em trabalho; como se dessas existências torcidas e retorcidas, já exauridas, se empreendesse um lento consumo pelo fogo, uma “combustão lenta”, queimando-as ainda vivas. Por isso que para Mbembe o brutalismo é uma forma de *termopolítica*, pois, “submete os corpos aviltados, a energia e a vida de determinadas espécies ao trabalho do fogo” (*Idem*).

No entanto, com essa combustão, com essa queima de energia que “de uma forma ou de outra se dissiparia”, quem ganha ou o que se ganha com isso? Ora, para Mbembe somente em uma lógica econômica neoliberal, de uma concorrência amparada pela destruição do outro, tem cabimento esse processo de carbonização; processo em que acaba se minando as possibilidades da vida em comum, a chance de se estabelecerem vínculos desejantes. As fronteiras que separam a população na cidade, os guetos, as cracolândias, as calçadas e abrigos onde vivem moradores de rua, seriam então apenas as partes visíveis da ação de dispositivos e instalações, que teriam surgido como “resposta à questão do que fazer com os fluxos de dejetos, com a humanidade excedente” (Mbembe, 2021, p.158).

Olhando de outra perspectiva para esses espaços de exclusão, Sygmunt Bauman, em *Comunidade – a busca por segurança no mundo atual*, aponta para o fenômeno contemporâneo da proliferação de guetos, de locais de isolamento para toda a população, à medida que nas cidades se imporiam “poderosos estigmas territoriais” cindindo os elos éticos entre os habitantes (Bauman, 2003, p. 108). Para Bauman, não importa onde se vive, ninguém escaparia da opressão segregadora; pior sendo nos guetos reais, onde se tem a negação radical da liberdade para

as pessoas que se encontrariam completamente desamparadas ou em situação de extrema pobreza.

Diante então de uma contabilidade fria e calculista, de obstáculos e armadilhas, as cidades vão traçando uma linha divisória na comunidade, pois, tanto os que estão de fora, como os que estão dentro desses espaços estigmatizados, seriam empurrados para incontornáveis becos sem saída, tornando-se assim peças fundamentais de uma engrenagem que procura atender a uma contabilidade perversa advinda do ajuste entre “fazer viver e deixar morrer” da biopolítica contemporânea.

Considerações Finais - Para além de tudo, dos desejos inauditos e a força da aliança dos corpos

A partir da tematização foucaultiana do desejo, sobretudo, das suas artimanhas biopolíticas de controle, de constituição de subjetividades aviltadas, da restrição dos espaços comuns, persiste a questão apontada já no início desse ensaio: mesmo o desejo sendo ressaltado como um móbil nas mãos do governo, sendo passível de produção e intervenção, será que mesmo assim não há algo nas vidas desejanças que possa escapar ao cerco das tecnologias de governamentalidade? Será que é possível ainda falar dos desejos como abertura de nossas existências a um “constutivo” devir ou, ao menos, como resistência às situações de exclusão e violência dentro de um território previamente delimitado pelos dispositivos de segurança?

Nesse sentido, a filósofa americana Judith Butler, atenta às considerações foucaultianas sobre o papel produtivo do poder (instituições, normas, comportamentos, gestos e discursos), reconheceria, por sua vez, um grande poder de transformação dado na aliança de vidas precárias. No livro *Corpos em aliança e a política das*

ruas, a autora procura tratar dos protestos e ocupações, que trariam, além da força de implodir as barreiras excludentes dos poderes institucionalizados, o poder de colocar em cena a rearticulação de novas demandas, por que não dizer, a tecitura de outras demandas desejantes.

Butler afirma:

Algumas vezes, uma reunião é realizada em nome do corpo vivo, um corpo com direito a viver e a persistir, até mesmo a florescer. Ao mesmo tempo, não importa o que seja o protesto, ele também é, implicitamente, uma reivindicação por poder se unir, se reunir em assembleia, e de fazê-lo livremente, sem medo da violência policial ou da censura política. (Butler, 2018, p. 23)

O “direito de viver”, de “persistir” e até mesmo de “florescer” em situação de precariedade, ao qual Butler faz questão de enfatizar, parece se ligar desse modo a outra compreensão do desejo; a um desejo que seria corporificado e marcado como resistência ético-política diante de governos excludentes. A força de luta contra a precariedade e a persistência de uma vontade de viver se daria, portanto, em uma “química” específica, ou melhor, em uma aliança singular de existências despossuídas. Esta força de luta, apontada por Butler, não teria nenhum teor metafísico. Todavia, tal força de luta se apresentaria no corpo exposto (somente nesta situação) e na medida em que se vincularia a outros corpos; “exibindo o seu valor e a sua liberdade na própria manifestação, representando pela forma corpórea da reunião, um apelo ao político” (Butler, 2018, p.24).

Sendo assim, a tese butleriana sobre os corpos em aliança se apoia na reunião de vidas em situação de precariedade, uma união em que algo pode se reverter. Ou seja, essas alianças de vidas precárias por conterem uma *força indexical* seriam então capazes de reverter as condições adversas em uma situação política estimulante. Vale ressaltar que esta

“força indexical” que Butler traz à tona remete a desejos capazes de engajar ações corpóreas e formas de liberdade, ao “desejo de produzir uma nova forma de sociabilidade imediatamente” (Butler, 2018, p.200).

Vislumbrando também as novas formas de aliança diante da segregação operada nos espaços urbanos, também Michel Agier, em seu livro *Gérer les indésirables*, detendo-se na parcela de indesejáveis da população, sobretudo, de refugiados de guerra, de apátridas, considera que pela própria dinâmica relacional dos excluídos, a palavra (*parole*) e a política – como o “único acontecimento real” em situações de desamparo coletivo – teriam o poder de transformar os “lugares do fora” (*hors-lieu*), momentaneamente, em um amplo espaço público (Agier, 2008, 319).

Nesse sentido, o antropólogo francês compreende que não apenas a existência de indesejáveis em suas recusas aos enclausuramentos identitários, às (des)classificações sociais, como a criação afetiva e política de novos laços estabelecidos entre pessoas completamente desamparadas pelas políticas sociais, seriam capazes de transformar (inclusive materialmente) os espaços. Portanto, mesmo diante de um crescente contingente de pessoas em situação de vulnerabilidade, Agier oportunamente se interroga: “Seremos capazes de pensar em um futuro, tanto na política como na cidade, a partir desses lugares incertos, precários e híbridos?” (*Idem*, tradução própria)

Sem se valer de nenhuma utopia Agier retira, de seu longo percurso de estudo dedicado às pessoas indesejáveis, a convicção da necessidade urgente de um “descentramento do olhar sobre o mundo”, entendendo que “é a partir das suas margens que devemos pensar, ao mesmo tempo, a política, a alteridade e a cidade” (*Idem*, tradução própria). Seja então nas zonas periféricas, nas instituições de abrigo ou, ainda, seja nas ocupações provisórias, nas barracas de lona no meio da rua, enfim, não

importa o quão “fora” seja o lugar, as próprias narrativas dos excluídos, as ações conjuntas de minorias, nos dariam numerosos exemplos do caráter resiliente das vidas que se reconhecem e se amparam coletivamente.

Desse modo, também a arquiteta brasileira Raquel Rolnik, em seu livro *Guerra dos Lugares – A colonização da Terra e da moradia na era das finanças*, aborda as formas de resistência à destruição das áreas comuns da cidade devido a políticas econômicas devastadoras. Ela, por sua vez, diz o seguinte sobre o papel determinante das alianças populares na reconfiguração de espaços públicos:

o espaço público – tanto em sentido físico, material, como em sua acepção política – é mais do que objeto de reivindicação (...). As ocupações – de ruas, praças e edifícios – vem se multiplicando nas cidades brasileiras através de intervenções de coletivos culturais e movimentos sem-teto, muitas vezes em alianças estratégicas. (Rolnik, 2015, p. 376)

Nesse sentido, embora Rolnik veja o processo de colonização das áreas públicas e das moradias pelo mercado financeiro como um movimento hegemônico e crescente, oriundo das expansivas políticas neoliberais, no entanto, para a pesquisadora, é ainda possível identificar nesse processo as suas margens e porosidades, zonas que, mesmo com toda degradação, tensionariam situações de exclusão política.

Considerando-se aqui então a gravidade de uma dinâmica brutal – ou brutalista – de dispositivos que envolvem os desejos da população, desde sua produção até o seu rápido desmoronamento, vale ressaltar nas linhas finais desse capítulo que talvez o grande desafio aos que se compassam do pensamento de Foucault, que fazem de seu pensamento uma caixa de ferramentas, seja justamente poder tratar dos desejos em suas variações imprevisíveis, agregadoras e prazerosas.

Mesmo que a insatisfação dos desejos coloque parte da população em situação de deriva e deserção, que grupos cada vez maiores de excluídas/os tenha que se haver com o gosto amargo de ser indesejável na perspectiva da governamentalidade neoliberal, mesmo assim, parece ser uma *prática de si* profícua – foucaultianamente falando – poder também contar com a produção não premeditada ou calculada de desejos outros, desejos corajosos, coletivos, desejos que não se formulam sob uma imperiosa vontade de eliminação das diferenças a partir de um contexto de guerra social. Desejos que, apesar de todos os infortúnios, permitem posturas críticas e a constituição de resistentes elos éticos.

Antes de pegar o voo de volta para Fortaleza, que sairia apenas de noite, pagamos mais uma diária em um *AirBnB* perto do largo do Arouche. Sem destino certo, meu companheiro e eu andamos em silêncio por horas, unidos na mesma direção errática pelas ruas do centro da cidade. A caminhada nos levou para o largo Paissandu. Paramos com fome em uma fila quase mística na espera pelo popular shawarma do árabe Aboud. Sendo um refugiado da guerra civil na Síria, Aboud parecia ter encontrado no preparo do sanduíche sírio uma forma de recomeçar.

Do balcão apertado da lanchonete do Aboud, olhamos para a Mãe Preta no largo. Essa estátua em bronze foi tombada como um monumento de valor cultural para a cidade de São Paulo, representando as lutas do povo africano pela libertação. Embaixo da mãe preta dando seu peito ao bebê, outros filhos pretos reatualizavam suas batalhas seculares pela liberdade.

Ao morder o shawarma, uma mãe preta, agora de carne e osso, aproxima-se com um bebê chorando. A criança trazia o brilho e a resistência do ébano em sua pele. A mãe estava com fome, compartilhamos do mesmo pão. Em meio a um sorriso cúmplice, nos despedimos com o olhar. A mãe e seu bebê cruzaram a praça. Cada uma de nós segue o seu destino...

Na noite do dia 30 de outubro de 2022, excepcionais lágrimas de alegria verteram de muitos olhos: Luiz Inácio Lula da Silva foi novamente eleito presidente do Brasil. Ao ver uma estrela tremeluzindo, em uma síntese súbita de lembranças, veio-me a presença da criança ébano, do shawarma, da mãe preta, dos gizos coloridos da escola, do amplo parque dos domingos, do chão recoberto de caquinhos, das pessoas que seguem, para além das ruínas de tudo, desejos e destinos resistentes.

Referências

- AGIER, M. *Gérer les indésirables. Des camps de réfugiés au gouvernement humanitaire*. Éditions Flammarion : Paris, 2008.
- BARTOLOMÉ RUIZ, C.M.M. Los dispositivos de seguridad y el gobierno de la vida humana, ano 10, nº 19, p. 11, 2018. *Argumentos*. Disponível em: <http://periodicos.ufc.br/argumentos/article/view/32014>. Acessado em 08/09/2022.
- BAUMAN, Z. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
- BUTLER, J. *Corpos em Aliança e as Políticas da rua*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- CASTELO BRANCO, G. A seguridade social em Michel Foucault. *Ecopolítica*, 5: jan-abr 2013. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/ecopolitica/article/view/14985> . Acessado em 16/09/2022.

CHAVES, E.; NEVES, L F., E. Biopolítica, Neoliberalismo e guerra às drogas. *Revista De Filosofia Aurora*, 34(61), 2022. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/aurora/article/view/28944>. Acesso em 13/10/2022.

DAVIDSON, A.I. *O surgimento da sexualidade*. Belo Horizonte: Editora Ayiné, 2019.

DELEUZE, G. *Dois Regimes de Loucos*. São Paulo: ED. 34, 2016.

DREYFUS, H. L. e RABINOW. *Michel Foucault – uma trajetória filosófica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

DUNKER, C., SAFATLE, V; SILVA, N. (Orgs.). *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

FOUCAULT, M. *Dits et écrits, I*. Paris : Quarto Gallimard, 2017.

FOUCAULT, M. *Dits et écrits, II*. Paris : Quarto Gallimard, 2017.

FOUCAULT, M. *Em defesa da Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FOUCAULT, M. *História da Sexualidade 1: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2010.

FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2011.

FOUCAULT, M. *Nascimento da Biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

FOUCAULT, M. *Os anormais*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

FOUCAULT, M. *Segurança, Território, População*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

LÓPEZ, C. Del neoliberalismo como marco de racionalidad política que ‘hace vivir y deja morir’. *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, Número 8, junio 2020, 187-217. Disponível em: https://redib.org/Record/oai_articulo2700150-del-neoliberalismo-como-marco-de-racionalidad-pol%C3%ADtica-que-%E2%80%98hace-vivir-y-deja-morir%E2%80%99. Acessado em 30/09/2022.

MBEMBE, A. *Brutalismo*. São Paulo: N-1, 2021.

MBEMBE, A. *Necropolítica*. São Paulo: N-1, 2018.

MBEMBE, Achille. *Políticas da Inimizade*. São Paulo: N-1, 2021.

ROLNIK, R. *Guerra dos lugares – a colonização da terra e da moradia na era das finanças*. São Paulo: Boitempo, 2015.

SAFATLE, V.; SILVA JR, N e DUNKER, C (orgs.). *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. São Paulo: Autêntica, 2020.

TEMPLE, G. “O desejo no pensamento de Foucault: do indivíduo ao sujeito de uma sexualidade”. *Lampião - revista de filosofia*, v. 1 n. 1 , p. 123, 2020.

TÜRCKE, C. *Sociedade Excitada*. Campinas: Editora UNICAMP, 2010.

6

AGOSTINHO E O DIABO DO CORPO: UMA LEITURA DA LIBIDINIZAÇÃO DO SEXO EM *AS CONFISSÕES DA CARNE*

Fábio Gonzaga Gesueli

Introdução

Para iniciarmos esta reflexão, tomo emprestada a perspectiva de Peter Brown, em *Corpo e sociedade* (1990, p. 350), onde o historiador discorre sobre aspectos do pensamento teológico e político de Agostinho, classificando que sua obra e sua perspectiva sobre o homem aparecem como um *humanismo obscuro*. Agostinho dedicou-se intensamente em suas reflexões a dar uma resposta ao problema da natureza humana e sua relação com o pecado original, de forma que a partir de determinado momento em sua obra, a primazia de sua atenção é especialmente direcionada à resolução desses dois temas: a herança causada pelo pecado original na vida humana. Não é difícil concordarmos com Brown, e diversos outros autores e autoras, principalmente as teólogas feministas como Ivone Gebara (1992, 2000), Tereza Martinho Toldy (1998, 2010) e Uta-Ranke Heinemann (2019), que classificam a herança de Agostinho para o Ocidente como algo opressivo e legado às gerações posteriores.

Outra afirmação, mas agora de Michel Foucault em *A vontade de saber* (2020a), também orienta certa reflexão. Segundo o filósofo-historiador, recordamos com certa frequência a pluralidade de procedimentos desenvolvidos pelo cristianismo e sua pastoral da carne, que nos fizeram negar o corpo. Mas para Foucault, devemos pensar também em todos os *ardis* que durante vários séculos nos fizeram – e

ainda nos fazem – construir o sexo como uma instância imperativa, conhecê-lo minuciosamente a partir de qualquer custo e tudo saber o que podemos dizer a seu respeito. Em “Sexualidade e solidão” (2006, p. 96), Foucault elabora que a sexualidade se tornou, no Ocidente, algo de “primeira importância desde os primeiros séculos de nossa era”. Como resultado desse acontecimento, observa-se uma conexão extremamente íntima entre a sexualidade, os processos de subjetivação e as obrigações com a verdade.

Talvez mais importante do que esse conhecimento sobre o sexo, localiza-se outra coisa: as habilidades que devemos desenvolver para conhecê-lo e extrair sua mais ínfima verdade. Nas palavras do pensador: “submeter-nos a essa austera monarquia do sexo, a ponto de voltar-nos à tarefa infinita de forçar seu segredo e de extorquir a essa sombra as confissões mais verdadeiras” (Foucault, 2020a, p. 174).

Nesse sentido, falar de Agostinho é se colocar na esteira da afirmação de Foucault, em relação ao movimento de espanto que devemos ter para com esses *ardis*. Ao problematizar o pensamento desse padre cristão e sua influência para o processo de construção das subjetividades ocidentais e das formas de sujeição, o objetivo é gerar uma crítica em relação ao mortífero imaginário construído a partir dele. As formulações teológicas e políticas de Agostinho, assim como de outros Padres da Igreja, estabelecem um movimento de condução de condutas que produz um estado ininterrupto de sujeição, baseado em uma infinda obediência e em um incessante exame sobre a verdade de si mesmo.

Foucault demonstra em *As confissões da carne* (2020c), como Agostinho *libidinizou* as relações sexuais, criando, assim, condições para a formação de uma nova forma de subjetividade que nada tem a ver com o antigo regime dos *aphrodisia* da Antiguidade Clássica, ou dos tratados

sobre o desejo elaborados pelos filósofos e médicos estoicos da Antiguidade tardia. Agostinho equipara as ideias de pecado original, concupiscência e libido em uma dimensão de descontrole da própria vontade, onde movimentos involuntários da libido acometem o homem e o subjugam em relação aos caminhos da graça e da fé. A essa nova experiência que o pensamento cristão primitivo faz emergir e que atinge seu ápice nas formulações de Agostinho – mas não elaboradas apenas pelo bispo africano – Foucault chama de *carne*.

A ideia que este filósofo desenvolve é que a singularidade do pensamento de Agostinho não está nos conteúdos prescritivos das práticas sexuais e, de fato, o pensamento cristão primitivo não só em Agostinho – como demonstrado no primeiro capítulo de *As confissões da carne*, na análise dos textos de Clemente de Alexandria – incorpora prescrições sexuais helênicas e estoicas. A novidade se localiza naquilo que o sujeito tem de relação consigo mesmo e com a verdade de si. Nesse sentido, o pensamento cristão primitivo, especialmente nas formulações de Agostinho, institui na relação entre subjetividade e verdade um ato de *libidinização do sexo* e de uma cisão da vontade do indivíduo. Para Foucault, essa moral cristã atribui tamanha importância à sexualidade que ela se torna um “sismógrafo de nossa subjetividade” (Foucault, 2006, p. 96).

O imaginário cristão produz formas de sujeição direcionadas para a *mortificação* da própria vontade, num movimento de anulação de si mesmo. O que o cristianismo primitivo desenvolveu durante seus primeiros cinco séculos, segundo a análise de Foucault, é um tipo de subjetividade constituída por uma tríade de ininterrupções: uma infinda hermenêutica de si operada por um sujeito que constantemente deve ser obediente para sempre anular aquilo que ele é.

Segundo Brown (1990, p. 326), a ideia de martírio, ou seja, de ser morto por defender, renunciar ou recusar uma causa, sempre foi para Agostinho o mais elevado ato do heroísmo humano. Nesse sentido, o objetivo desse pensamento pode ser explicitado a partir da constituição de um sujeito que deve morrer constantemente, de forma que, ao mortificar-se, quem realiza tal ato é ninguém mais do que ele mesmo. Sujeito cristão: operador, espectador e objeto do próprio assassinato.

Uma história de Adão e Eva

A história da trama edênica e do ato de prevaricação que gera o pecado original configura-se como mito fundante da civilização cristã, e é a partir da dramaticidade dessa história que Agostinho designa um problema fundamental para a humanidade: o pecado original é uma herança que se estende infinitamente até nós, sem possibilidade de que a vida possa ser experienciada fora da dimensão soberana da *queda*. Segundo Georges Minois, em *As origens do mal: uma história do pecado original* (2021), a ideia da queda original como estado compartilhado por todos os homens foi uma criação tardia dos teólogos, produto de uma gestação “extremamente lenta e difícil”, que durou quatro séculos para tornar-se um dogma essencial de caráter evidente, dadas as interpretações que buscavam uma literalidade do relato edênico.

Para Agostinho, o problema que toma sua atenção e o intriga é aquele referente às relações sexuais no paraíso. O bispo africano produz um intenso trabalho sobre esse tema, permeado de embates com seus opositores – como Juliano e Pelágio, seus contemporâneos e todos considerados hereges –, mas também com aqueles que o antecederam, como Orígenes. Para Foucault, Agostinho formula que a partir do pecado original ocorrido no jardim paradisíaco, o sexo instaura-se na

humanidade como algo fundamentalmente *rebelde*. Para desenvolver essa ideia sobre o relato edênico, Agostinho investe fortemente na literalidade da história do casal e do paraíso. Para ele, tal história não deveria ser vista como alegoria, assim como aquelas produzidas pelos mestres da antiga sabedoria. A história de Adão e Eva teria que descrever o que realmente ocorreu com a vida e os corpos dos primeiros humanos que andaram sobre a terra.

Em *A Cidade de Deus* (Agostinho, 1993) no livro XIV, principalmente do capítulo X ao XVI, Agostinho traça sua interpretação sobre os acontecimentos edênicos. Tomo a liberdade aqui de, em minhas palavras, produzir uma leitura da versão agostiniana sobre a história do paraíso, da queda e do pecado original:

O sexo era algo que estava presente no paraíso antes da queda. Deus, criando a criatura em sua imagem e semelhança, dotou-a com a habilidade do mais profícuo sementeiro. Deu ao homem a possibilidade de que também ele semeasse seus melhores frutos para a continuidade da criação Divina. Assim como uma árvore que a partir da raiz estabelece uma multiplicidade de galhos, esse seria o destino da humanidade permeada pela vestimenta da graça, que assegurava a condição do estado paradisíaco e seu futuro povoamento.

Para tal sementeira-progenitora, nada de arrebatador acometeria os habitantes do paraíso. Seguindo sua semelhança e íntima conexão com a vontade divina, Adão exerceria controle sobre seu corpo e tomaria seu falo ereto sem nenhum esforço ou movimento involuntário que poderia ser suscitado por movimentos proferidos contra sua própria vontade.

Após o enrijecer de seu falo, penetraria Eva em uma paz plena e controlada, depositando seu sêmen que, até então, era isento de qualquer marca arrebatadora que transformaria o ato sexual em algo rebelde e

concupiscente. Todos os movimentos seriam harmoniosamente controlados pelo casal edênico em função da graça divina.

Eva deixaria ser penetrada por Adão, receberia o sêmen em seu útero e daria frutos imaculados e límpidos, pois ali antes da queda, tudo era operado pela mais pura vontade divina, inclusive o ato sexual. O homem era dono da sua vontade e senhor dos movimentos de seu corpo e de sua alma. Porém, algo ocorreu, e antes que os habitantes do paraíso pudessem ter copulado na ação e presença da graça divina, as ardilosas palavras da serpente atingiram a inocência de Eva e ludibriaram Adão.

Após a ingestão do fruto da árvore sagrada, essa história sofre uma reviravolta.

Deus castiga o casal edênico e toda a sucessão humana com a marca do pecado original: ao comer do fruto da árvore do conhecimento, o homem sofre uma ruptura com a verdade e a vontade divina. Agora ele não tem mais controle sobre os seus membros. Assim como seu coração bate continuamente sem que ele precise exercer algum controle, seus membros também podem agir sem que ele comande uma ordem.

O falo de Adão passa a ficar ereto involuntariamente. Ao olhar Eva, Adão não consegue esconder aquilo que não deveria aparecer para Eva. E, assim, Eva deve se esconder de Adão para que Adão se esconda de Eva. Ambos precisam se esconder.

Ambos, agora, estão acometidos por uma força arrebatadora e animalésca, que toma seu interior de forma tirânica e faz com que eles sintam vergonha daquele estado, mas paradoxalmente, também o desejem.

O plano do ardiloso anjo do mal em forma de serpente havia se concretizado: o homem não é mais senhor de si, senhor de sua própria vontade, senhor de seu corpo e senhor de sua alma.

Agostinho: um homem de sono perturbado

Uta-Ranke Heinemann em *Eunucos pelo reino de Deus* (2019), ao falar de Agostinho, diz que o bispo de Hipona é responsável pela dramatização que configura um caráter de medo em relação ao prazer sexual, conferindo a ele um valor de igualdade perante a perda. Para ela, quem tentar acompanhar o pensamento de Agostinho “terá a sensação de se ver preso num pesadelo” (2019, p. 96). Agostinho não se perturbou apenas com seus próprios desejos, mas deixou como herança para os milênios seguintes sua própria ansiedade sexual, teológica e política¹. Não quero aqui “psicologizar” Agostinho ou construir uma argumentação que derive de sua biografia – afinal, ele mesmo o fez em sua autobiografia *Confissões* (2002) –, mas apontar um tom de comicidade que pode ser fabricado ao interpretarmos as nuances históricas a partir das lentes da genealogia. Nesse sentido, segundo Foucault, a história pode nos ensinar a “rir das solenidades da origem” (Foucault, 2017, p. 59).

Stephen Greenblatt, em *Ascensão e queda de Adão e Eva* (2018), fornece meticolosas peças para essa genealogia sobre Agostinho e o cristianismo primitivo. Considero a leitura desse livro fundamental para compreendermos melhor a interpretação de Foucault em *As confissões da carne*. E ainda, se para Foucault (2017, p. 59) – na esteira de Nietzsche (2009) – o que podemos encontrar no começo histórico de cada coisa não é uma identidade rodeada de salvaguardas, mas antes, um processo de lutas permeado por vilanias, discórdias e disparates, Greenblatt mostra claramente que a divergência fundamental para

¹ Segundo Minois (2021, p. 62) sobre o pensamento de Agostinho: “[...] é amplamente tributário de sua história pessoal, de sua psicologia atormentada, dos acontecimentos políticos e das correntes espirituais da época tumultuada em que vivia”.

Agostinho é aquela referente a uma tímida ereção que o adolescente, na época com 16 anos, tivera em uma casa de banho na cidade provinciana de Tagaste. Esse *movimento involuntário* experimentado pelo jovem, segundo o autor, não deveria representar nada de muito importante. Mas existe uma particularidade nessa história, que faz com que ela se configure como um evento histórico nevrálgico para a formação da cultura ocidental. Nas palavras do historiador estadunidense: “o moço se chamava Agostinho” (Greenblatt, 2018, p. 80-82).

Cito aqui um longo trecho com as palavras de Agostinho ao descrever o período de sua adolescência em *Confissões*:

Quantas vezes, na adolescência, ardi em desejos de me satisfazer em prazeres infernais, ousando até entregar-me a vários e tenebrosos amores. A minha beleza definiu-se e apodreci a Vossos olhos, por buscar a complacência própria e desejar ser agradável aos olhos dos homens [...] da lodosa concupiscência da minha carne e do borbulhar da juventude, exalavam-me vapores que me enevoavam e ofuscavam o coração, a ponto de não se distinguir o amor sereno do prazer tenebroso. Um e outro ardiam confusamente em mim. Arrebatavam a minha idade ainda frágil despenhadeiros das paixões e submergiavam num abismo de vícios [...] Miserável de mim! Fervia em paixões, seguindo o ímpeto da minha torrente [...] Onde me encontrava eu? Como me tinha exilado para longe das delícias da Vossa casa, aos dezesseis anos de idade seguindo a carne, quando a loucura deste prazer que a nossa degradação liberta de todo o freio, e que é proibido pela Vossa lei, me fez aceitar o cetro que empunhei com ambas as mãos [...] Foi então que os espinhos das paixões me sobrepujaram a cabeça, sem haver mão que os arrancasse. Bem pelo contrário: meu pai, durante o banho, vendo-me entrar já na puberdade e revestido de adolescência inquieta, contou-o, todo alegre, à minha mãe, como se tal verificação o fizesse saltar de prazer com a ideia de ter netos. Era uma alegria, aliás, proveniente da embriaguez produzida pelo vinho invisível de sua vontade perversa e inclinada às coisas baixas – embriaguez com que este mundo esquece o Criador, para em vez de Vós, Senhor, amar as criaturas. Porém, já tínheis começado a edificar em minha mãe o Vosso templo e os fundamentos da Vossa santa habitação. Meu pai era simples catecúmeno, recente ainda. Por isso, minha mãe, com tal nova, agitou-se levada de

piedosa perturbação e temor. Apesar de eu ainda não ser batizado, receou que enveredasse por caminhos tortuosos por onde andam os que Vos voltam as costas e não o rosto. Ai de mim! [...] De toda esta miséria, ó meu Deus, elevava-se uma escuridão que me ocultava a luz serena da Vossa verdade. “A maldade como que brotava da minha substância” (Agostinho, 2002, p. 45-50).²

Desde cedo, Agostinho fora instruído por seus pais, Patrício e Mônica, de forma austera e vigorosa. O casal tinha o desejo de que ele fosse ensinado com a melhor educação possível e, dado os limites financeiros do casal, pode-se considerar que em alguma medida esse objetivo foi alcançado. Nas palavras de Brown, Agostinho foi educado “para se tornar um mestre da palavra falada” (Brown, 2020, p. 42), transitando por um conteúdo latino estritamente literário: Virgílio, Cícero, Salústio e Terêncio. Motivado pela arte da persuasão e repleto de habilidades eloquentes, Agostinho foi forjado para ser um orador. E assim, ao falar da escritura sagrada, por exemplo, irá se referir como se todos os seus ditos tivessem sido exatamente descritos como eles convinham.

Aqui farei uso de outra perspectiva apresentada por Peter Brown e que também será interessante para nós. Em *Santo Agostinho: uma biografia* (2020), uma característica peculiar é designada pelo historiador a Agostinho: seu perfeccionismo. Nesse sentido, o objetivo do padre cristão em suas pregações e em suas exegeses bíblicas é constituído por um “admirável poder de integração” (Brown, 2020, p. 315). Agostinho tinha a capacidade de transitar do texto de Gênesis até o texto de Apocalipse de forma extremamente singular e profícua, transformando o texto mais importante para os cristãos naquilo que Brown chama de “um todo orgânico”. Em outras palavras, poderíamos dizer que Agostinho possuía

² A citação que faz Agostinho na frase “A maldade como que brotava da minha substância” refere-se ao livro de *Salmos*, especificamente o salmo 72º em seu sétimo versículo.

um agudo exercício de síntese, que lhe permitia comunicar conteúdos extremamente complexos com uma singela e sofisticada simplicidade oratória. “Ele era o produto perfeito de uma cultura que admirava o domínio completo dos textos, combinado com uma grande sutileza dialética de sua interpretação” (Brown, 2020, p. 315).

Mas se Agostinho admirava, e talvez pudesse ter, um completo domínio sobre os textos, o mesmo não acontecia em relação ao seu corpo. Aquele homem perfeccionista, em alguma medida, nunca atingiu o que consideraria como uma perfeição da própria vontade. A ereção na casa de banho não foi um evento singular, mas antes, a descoberta daquilo que o atormentaria até depois de sua conversão: ele descobriu que os homens não tinham total controle sobre seu corpo. Descobriu ainda mais: percebeu que quanto mais ele conhecia os caminhos da castidade e da graça, da abstenção e da vida austera, mais ele os desejava. E quanto mais os desejava, mais se frustrava, pois percebia que não conseguia abandonar os desejos carnis e os vícios capitais, adquirindo total controle sobre seu corpo, exercendo uma vida digna de ser considerada santa.

Assim, Agostinho desenvolveu um “todo orgânico”, se assim posso dizer – valendo-me da interpretação de Brown -, para o problema de sua ereção na casa de banho e os tormentos posteriores que o acometeram: o pecado original. A partir de sua trama edênica e dos remanejamentos meta-históricos operados na relação com a própria vontade, Agostinho constrói um edifício teológico e político que aglutina o problema do bem e do mal em um único movimento: o controle de uma vontade desregrada que é vista pelos movimentos involuntários do corpo, principalmente àqueles que aparecem nas relações sexuais. Assim, desenvolve um pensamento “todo orgânico” para o corpo dos homens. O bispo de Hipona permeará toda a vida a

partir das consequências do ato da prevaricação edênica. Nesse sentido, ele dá uma explicação àquela maldade que brotava de sua *substância*. Vejamos, então, como a temática do pecado original e da vontade aparece na análise histórico-filosófica que Foucault opera sobre o pensamento cristão primitivo e as formas de moral nele desenvolvidas.

O diabo no corpo, ou, o diabo do corpo

Já comentamos que Agostinho não é o primeiro e único a formular a ideia de pecado original e da queda. As análises de Foucault, em *As confissões da carne*, mas também em alguns cursos proferidos no *Collège de France*, nos mostram que diversos Padres da Igreja foram responsáveis pela elaboração e constituição daquilo que Foucault denomina no primeiro capítulo deste livro como “a formação de uma experiência nova”. A essa nova experiência, podemos chamar de *carne*, que Foucault (2020c, p. 71) define como um modo de subjetivação. Ele aponta que a problemática do desenvolvimento da experiência da *carne* está alocada em um deslocamento do domínio analítico que o sujeito elabora sobre si, exercendo uma “transformação capital” no sistema geral dos valores. Assim, a questão das relações sexuais não será mais colocada, por exemplo, na dimensão do permitido e do proibido, da hierarquia do *logos* e de um adequado uso dos prazeres, mas antes, na dimensão da queda e do pecado original, da concupiscência, dos *movimentos involuntários da libido* que acometem os homens cotidianamente. O problema não é o sexo, mas sim, a própria vontade do homem e os respectivos usos que ele empregará para ela.

Antes de abordarmos diretamente o pensamento de Agostinho e o problema da libidinização do sexo, que também explicita uma questão relacional entre o diabo e o corpo, é interessante determo-nos

rapidamente nas formulações de Cassiano acerca da semelhança entre a natureza da alma humana e dos demônios, conseqüentemente, de Satanás. Para este monge, responsável pela compilação dos preceitos da vida cenobítica durante o século IV e V d.C, o sujeito cristão deve elaborar um motor de regulação ascética que ele chama de *discretio*. Preocupado com as hipérboles ascéticas que levavam à forma de vida anacoreta e às experiências taumatúrgicas, Cassiano introduz a ascese e um conjunto de regras para o exercício ascético dentro do próprio interior da Igreja e de uma forma de vida, que agora será de caráter cenobítico. Nesse sentido, era necessária a produção de uma forma de subjetividade que estivesse pautada em uma regra ascética seguida igualmente e integralmente por todos, diferentemente da experiência do monge anacoreta, praticada no retiro e na solidão.

Mas além da necessidade de estabelecer um breque em relação às formas de vida anacoretas e as experiências taumatúrgicas, existe outro problema que a *discretio* proferida por Cassiano aborda. Na aula de 26 de março de 1980, em *Do governo dos vivos*, Foucault afirma que a necessidade da *discretio* na subjetividade monástica se deve, “[...] a história diz, ao diabo” (2014, p. 267).

Na leitura apresentada nesta aula, percebemos que Cassiano designa ao diabo os excessos que poderiam ocorrer ao anacoreta e na taumaturgia. É o diabo que faz com que o homem seja colocado diante da questão: isso que fiz, quem fez? Satanás age no corpo dos homens instaurando uma dimensão de dúvida, de indistinção, segundo Foucault: “a não-distinção entre o bem e o mal, a não-distinção entre Satanás e Deus, a não-distinção entre Satanás e o próprio sujeito” (Foucault, 2014, p. 268-269). Homem e diabo misturam-se.

Essa ação do diabo no corpo se deve ao fato de que tanto em Cassiano como em outros autores da patrística, existe uma “teologia da presença do

diabo no homem” (Foucault, 2014, p. 268), que tenta explicitar a impossibilidade de o diabo penetrar na alma humana. Nesse sentido, nada pode tomar posse da alma dos homens senão o próprio Deus e sua singular incorporeidade³. Mas dada a gigantesca semelhança entre a alma dos demônios e a alma dos homens – um enorme parentesco –, os espíritos do mal podem sussurrar aos ouvidos da alma humana palavras que irão impregnar o corpo. Já que não pode agir diretamente na alma dos homens, o diabo aproveita da semelhança entre as almas para infligir aquilo que ele pode: o corpo humano. Nas palavras de Foucault:

[...] é essa semelhança, essa analogia, esse parentesco tão próximo que permite que o espírito do mal venha para junto da alma humana impregnar o corpo, comandá-lo, dar-lhe ordens, agitá-lo, sacudi-lo. E nessa medida, haverá não a posse da alma pelo espírito do mal, haverá copossessão, copenetração, coexistência do espírito do mal e da alma no corpo. O corpo será a sede dos dois (Foucault, 2014, p. 268)

Assim, para Cassiano, a *discretio* como motor de regulação ascética é aquilo que permite aos sujeitos cristãos discriminarem seus pensamentos e atos, exercerem uma operação que desembaralhe as movimentações e agitações que acometem o corpo, de maneira que uma atenção integral seja designada para que a *carne* não se agite e não se entregue ao mélico, porém falso, conforto proporcionado pelos vícios capitais. É nesse sentido que Foucault diz que o diabo “não solta sua presa” (2014, p. 277).

Dois séculos antes, outro Padre da Igreja havia formulado um pensamento que pode ser caracterizado como fundamental para a

³ Segundo Cassiano (2011, p. 225), “Não é surpreendente o fato de que um espírito possa juntar-se insensivelmente a um outro espírito e exercer sobre ele, para os fins que lhe aprouverem, uma força secreta de persuasão. Entre ambos, como entre os homens, há certa semelhança e parentesco de natureza. A prova disso é que a definição que damos da natureza da alma também lhes convém. Mas, quanto a se penetrarem e se unirem mutuamente, de modo que um possa conter o outro, isso é totalmente impossível. Essa prerrogativa pertence exclusivamente à divindade porque só ela é constituída por uma natureza incorpórea e simples.”

desconfiança de Cassiano em relação aos pensamentos e atos dos homens: Tertuliano. Na aula de 13 de fevereiro de 1980, em *Do governo dos vivos*, Foucault diz: “Tertuliano, vocês sabem, foi quem inventou o pecado original ou, em todo caso, quem o elaborou” (Foucault, 2014, p. 112).

Minois também aponta a presença da temática do castigo de Adão em Tertuliano, mostrando que “a acusação de Tertuliano é certamente uma das mais virulentas” (MINOIS, 2021, p. 52). A partir de duas noções já existentes no mundo antigo e nos dois primeiros séculos do cristianismo, a ideia de mancha e de nódoa e a ideia do pecado como aquilo que designa um caráter intrínseco entre a queda e a condição humana, Tertuliano desenvolve o pecado original como algo que instaura uma marca no homem e nunca o abandona, estabelecendo assim, segundo Foucault, “uma perversão da natureza e uma perversão da nossa natureza” (Foucault, 2014, p.112).

Para Tertuliano, é o diabo que introduz o pecado na natureza humana. Nesse sentido, a natureza é pervertida, tornando-se outra e caracterizando a partir da herança do pecado original a existência de um *outro* em nossa natureza. O efeito do pecado original e da queda conduz ao fato de que a alma como elemento puro e divino não pode ser contaminada, porém, ela habita um corpo que é intrinsecamente resultado da perdição e integrante de uma massa danada. Segundo Foucault:

[...] Satanás assumiu lugar na alma, na alma de todos os homens, estabeleceu seu império dentro da alma dos homens e fez dessas almas e do conjunto dessas almas sua própria igreja. Cada uma das nossas almas é de certo modo uma pequena igreja dentro da qual Satanás reina e exerce seu poder (Foucault, 2014, p. 114)

O que fica para nós, a partir das perspectivas de Cassiano e Tertuliano é que Satanás não pode tomar posse da alma dos homens, mas pode sussurrar em suas orelhas e agitar seus corpos, tomar conta

de suas carnes e contaminá-las. E pode fazê-lo pois após a queda, a alma dos homens torna-se extremamente semelhante à alma dos demônios. Assim, os espíritos do mal têm a condição de sussurrar ao corpo e, conseqüentemente, o corpo passa a ser esse lugar que habita a igreja do diabo, ou melhor, o corpo é transformado na própria igreja do diabo.

O problema gira em torno do pecado original: é ele que inaugura ao homem a condição de decaído, de próximo ao diabo. E veremos que em Agostinho tal pensamento configura-se também por essas ideias. A diferença encontra-se na nova perspectiva que a dramatização edênica opera no imaginário cristão: o pecado original realiza uma cisão no sujeito, quebra-o, faz com que ele não seja senhor de sua própria vontade.

Com esse breve resgate de Tertuliano e Cassiano, não visio estabelecer relações diretas entre suas elaborações e aquelas encontradas em Agostinho. O movimento de dar atenção aos textos desses Padres da Igreja está localizado no objetivo do projeto da *História da sexualidade*, a saber, uma genealogia do *sujeito de desejo*. Na aula de 07 de janeiro de 1981, no curso *Subjetividade e verdade*, Foucault (2019, p. 13-15) expõe sua abordagem em relação a essa experiência de subjetivação, elucidando que o problema se encontra em uma forma de subjetividade que obriga o sujeito a constantemente dizer a verdade sobre si mesmo, de forma que essa verdade de si esteja fundamentalmente atrelada ao conteúdo dos próprios desejos. A subjetividade cristã exige ao sujeito um exercício constante de verbalização sobre seus pensamentos e aquilo que se deseja.

Nesse sentido, o que o cristianismo inaugura na história das práticas de subjetivação e sujeição do Ocidente é uma decifração de si por si e uma hermenêutica do desejo. Esta, necessariamente, deve assumir a forma de confissão a um pastor que conduzirá o rebanho de ovelhas para as férteis relvas da salvação. O sujeito cristão deve

constantemente examinar os arcanos de seu coração e confessar para um superior designado pela estrutura eclesiástica, sendo que esse último tem como função guiar todos os homens que se perderam do caminho da graça e foram tomados pelos sentimentos mundanos e impuros. Segundo Salma Tannus Muchail e Márcio Alves da Fonseca (2019, p. 193), acerca do projeto elaborado por Foucault em relação ao ato de dizer a verdade sobre si:

Se considerarmos a circunscrição mais ampla, pode-se dizer que, nos dois grandes contextos — o da antiguidade pagã e o da espiritualidade cristã — as questões do sujeito e da verdade assim como de suas relações, inseridas na temática do “dizer verdadeiro”, particularmente o “dizer verdadeiro sobre si mesmo”, encontram-se na formulação e no exercício de duas modalidades principais: a parresia, na antiguidade pagã e a confissão, na espiritualidade cristã. As investigações de Foucault dos anos 80 vasculham estas práticas sob ângulos diversos e em enfoques detalhados.

Assim, Foucault destaca quais foram as formas pelas quais os sujeitos puderam manifestar-se e reconhecerem a si mesmos, a partir do próprio discurso, como *sujeitos de desejo*. É a ideia de uma relação de desarticulação e detrimento do regime dos *aphrodisia* em função do surgimento e estabelecimento de uma economia do desejo que, posteriormente com o cristianismo, também será uma economia da concupiscência. Segundo Foucault, na aula de 01 de abril de 1981, no curso *Subjetividade e verdade*:

Não são mais os *aphrodisia*, não é mais esse ato paroxístico, é o nascimento, a germinação, o despontar, a primeira agulhada do desejo, é a concupiscência, é a tentação [...] desarticulação do bloco dos *aphrodisia* e surgimento do desejo (Foucault, 2019, p. 260).

Em *O uso dos prazeres*, Foucault (2020b, p. 93-112) é claro ao distinguir os *aphrodisia* da experiência cristã da carne e da concupiscência. Enquanto o regime dos sábios antigos destinava-se a

uma estilização da existência em vias de elaboração de uma estética da existência, baseada no exercício da temperança e de um adequado uso dos prazeres, a experiência cristã se pauta em uma codificação dos atos sexuais estabelecida por uma forma de obediência ininterrupta e por uma constante suspeita do uso da própria vontade. Segundo Foucault:

Na moral cristã do comportamento sexual, a substância ética não será definida pelos *aphrodisia*, mas por um campo dos desejos que se escondem nos arcanos do coração e por um conjunto de atos cuidadosamente definidos em sua forma e em suas condições; a sujeição não tomará a forma de um *savoir-faire*, mas a de um reconhecimento da lei e de uma obediência à autoridade pastoral [...] (Foucault, 2020b, p. 110-111).

É importante frisar: não é o cristianismo que inaugura a emergência do desejo. A análise operada por Foucault mostra que o surgimento da dimensão do *desejo* como algo isolado da experiência, da experimentação e dos atos, ou seja, fora do bloco ato-prazer-desejo – diferentemente de como era no regime dos *aphrodisia* – começa a surgir na filosofia grega e romana, notoriamente estoíca, dos séculos I e II d.C.

Nesse sentido, o desejo passa a integrar um campo autônomo que estabelece um relacionamento perpétuo entre o sujeito e suas práticas sexuais. O aspecto relacional do regime dos *aphrodisia*, que designava uma importância ao campo social, é deslocado para uma dimensão de relação consigo mesmo. Antes, a atividade sexual operava uma forma de subjetivação que se direcionava aos atos, conferindo um exercício da temperança para o uso adequado dos prazeres.

É a partir do século I e II que o aspecto da sexualidade e do desejo serão tratados isolados do bloco ato-prazer-desejo, acoplando-se exclusivamente ao sexo. Ainda na aula de 01 de abril de 1981 em *Subjetividade e verdade*, Foucault diz, “Foi o desejo que, sozinho, acabou confiscando tudo o que outrora estava reunido na unidade que era a dos

desejos, dos prazeres e dos corpos” (Foucault, 2019, p. 260). A questão de valor para o regime dos *aphrodisia* é aquela referente ao movimento de não se deixar levar arbitrariamente pelos movimentos do desejo, resguardando-se de alguma situação na qual o sujeito fosse preso aos prazeres. Com a emergência do desejo e, conseqüentemente, com o florescimento exacerbado da forma de vida cristã e do exercício de poder pastoral, a questão se transforma, e o importante não é mais se portar estrategicamente frente ao uso dos próprios prazeres, mas antes, uma questão de revelação: como afirmar minha verdade para mim e para os outros como um *sujeito de desejo*? Para John Rajchman:

Foucault argumentou que nossa moderna obsessão com um desejo recôndito não fora tão importante na Antiguidade. Era, primordialmente, uma invenção do cristianismo. Nas culturas cristãs é que o sexo teria começado a se vincular a uma misteriosa codificação dos impulsos secretos que requer uma “hermenêutica do eu” para ser decifrada. A contribuição fundamental feita pelo cristianismo não residiria em seu código de atos proibidos e permitidos, mas no tipo de experiência que o sujeito supostamente tinha de si mesmo como ser erótico (Rajchman, 1993, p. 106)

O que é explicitado em *As confissões da carne* é que, para Agostinho, essa dimensão do *desejo* é tratada a partir da categoria de *libido*. Assim, o resultado e efeito do pecado original é a existência desse movimento *libidinal* na vida dos homens. De forma que a manifestação do desejo pela forma da *libido* excite as partes vergonhosas do corpo, tomando-o integralmente, sacudindo, unindo e misturando as paixões provenientes dos apetites da carne. Segundo Foucault:

[...] um abalo físico do corpo que não se pode dominar, uma comoção da alma que é arrebatada a contragosto pelo prazer, um eclipse final do pensamento que parece aproximá-lo da morte. (Foucault, 2020c, p. 407)

Como herança do pecado original, os homens passam a experienciar essa dimensão da *libido*: uma força extraordinária que

acomete, confunde e estabelece uma cisão na própria vontade dos homens. Assim, Foucault (2020c, p. 411) diz que foi necessário para Agostinho o desenvolvimento de um “acontecimento meta-histórico” que remanejasse o ato sexual e fizesse com que ele comportasse essa dimensão libidinal: tal acontecimento se faz presente na trama do casal edênico e no ato do pecado original que, como uma herança, continua sendo transmitido para todos os homens a partir do ato sexual. Não é possível que uma relação sexual seja estabelecida após a queda sem que sinta algo no corpo que é impossível de ser controlado, aparecendo na forma do desejo e na figura da libido. Segundo Foucault:

A libido, no sentido em que Agostinho frequentemente emprega esta palavra sem outra precisão, quer dizer, a forma sexual do desejo, é, pois, o laço trans-histórico que liga a falta originária, da qual ela é a consequência, à atualidade deste pecado em todo homem. E ela é, ademais, em cada um, a maneira em que se encontram ligadas uma à outra a forma involuntária do ato sexual e a estrutura “enferma” do sujeito. (Foucault, 2020c, p. 435)

O que pode ser inferido das interpretações de Agostinho é que antes da ingestão do fruto sagrado, Adão e Eva teriam uma relação sexual que não seria capturada pela libido. Nesse sentido, antes da queda o corpo era totalmente obediente à vontade do casal edênico. Mas com o advento da queda pelo pecado original – o movimento de Adão de buscar sua própria vontade, autônoma dos desígnios divinos – Deus opera uma perda do estado paradisíaco para o casal edênico, de forma que o ato de adquirir uma vontade própria seja visto como a arrogância de Adão e, por isso, ele deixa de ser senhor de todos os seus movimentos.

O homem, ao se revoltar contra Deus, é imputado de uma marca que o acompanha por toda sua existência: a revolta está presente em seu corpo. Sua vontade é sempre desregrada, ela é deformada em si mesma pelo próprio ato de revolta contra Deus, que como ser tão

misericordioso e repleto de amor pelos homens, não os castigou, mas antes, voltou a revolta humana contra a própria humanidade. Em outras palavras, a revolta de Adão contra Deus é devolvida para o homem. Assim, seu próprio corpo torna-se um rebelde perante os comandos de sua própria vontade. O corpo de Adão rebela-se contra si mesmo, e é o que Agostinho denomina de *desobediência devolvida*. “A revolta no homem reproduz a revolta contra Deus” (Foucault, 2020c, p. 417).

Nesse sentido, a revolta contra si mesmo inserida na vontade do homem faz parte da experiência cristã da *carne* e é permeada por duas figuras: *sujeito de direito* e *sujeito de desejo*. Em relação ao primeiro, a noção de imputabilidade passa a ser fundamental para o problema da carne. Ser *sujeito de direito* é ser infundamente responsável e chamado a assumir a culpa pelos movimentos involuntários da libido, ou seja, ser imputável em relação ao seu desejo. Assim, esse sujeito também é responsável pelo ato de mortificação de si mesmo, ou seja, do *desejo* em si. Na medida em que a concupiscência é a nossa própria *vontade*, Foucault (2020c, p. 430) argumenta que para Agostinho, a concupiscência, essa vontade desregrada, esse movimento involuntário dos membros que ele caracteriza como libido, é o que transforma a própria alma em um sujeito. A concupiscência é “o involuntário da própria vontade” (Foucault, 2020c, p. 431).

Tal perspectiva permite elucidar a noção de imputabilidade presente na libidinização das relações sexuais pelo pensamento de Agostinho. Para ele, o problema não seria o sexo em si, pois, como vimos, a possibilidade de relações sexuais antes da queda era totalmente cabível. O problema central é a maneira das relações sexuais, de que forma e com quais objetivos. Configura-se um processo de governo das condutas cristão, onde a estrutura de dominação eclesiástica opera via

uma forma de poder pastoral, almejando conduzir os sujeitos pela integralidade de sua vida.

Para que essa análise e economia sejam possíveis na relação consigo mesmo, e mais que isso, propiciem um trajeto de vida baseado nos preceitos da moral cristã, Foucault mostra que dois conceitos se tornam centrais na formulação de Agostinho sobre os atos de conduta dos sujeitos: o *consenso* e o *uso* (Foucault, 2020c, p. 440). Na medida em que existe um *sujeito de direito* que é imputado de uma responsabilidade integral sobre seus atos e deve responder em relação aos mínimos movimentos que realiza tanto em seu agir, mas também em seu pensar – afinal, estamos falando de um sujeito cristão que deve obediência a um Deus que tudo sabe, inclusive aquilo presente no recôndito de todas as almas – ele está frente a fazer um bom uso ou não de sua libido, da mesma forma que pode consentir ou não aquilo que concede ao âmbito libidinal, aos movimentos involuntários que ocorrerão sobre si. É por um trabalho ascético de análise e economia da concupiscência como *sujeito de desejo* que o *sujeito de direito* deve permear-se de uma estrutura de subjetivação que busca anular o mal em si mesmo, cercear a revolta de sua vontade contra ela mesma, mortificar o sujeito de desejo que existe em si, e que nada mais é do que senão, si mesmo.

Ao instituir que o homem é marcado pelo pecado original, na esteira das formulações de Tertuliano, o árduo trabalho de interpretação literal do relato edênico desenvolvido por Agostinho passa a ser, para a moral cristã, ponto fulcral da irreduzibilidade de cada homem, daquilo que é o mais profundo em seu ser. Agostinho formula um pensamento que marca o homem pela perda do estado paradisíaco vivido no Éden, de forma que sua vontade esteja sempre atravessada pela libido, resultado da falta originária. O sujeito cristão – normatizado, formatado, sujeitado pelo direito e pelo desejo – é o

sujeito que constantemente se anula, pois o pecado original sempre o acompanhará. O processo de purificação da revolta contra si mesmo é a herança que carregamos dos habitantes do Éden.

Assim, podemos pensar que o imaginário cristão analisado aqui, passando por Tertuliano, por Cassiano e depois por Agostinho, não visa instaurar uma dimensão na qual o diabo é visto como um elemento externo que vem se alocar no corpo. Como vimos, em Tertuliano, é a natureza humana que se torna perversa, a partir do primeiro pecado; já em Cassiano, existe tamanha semelhança entre a alma humana e a alma do diabo, que o sussurro dos ardilosos inimigos de Deus faz com que a ação do homem seja movida pelos desejos carnis e pelos vícios capitais; e em Agostinho, é a própria vontade do homem que, representada pela ideia de libido, se torna desregrada, cindida, quebrada ao meio pelo pecado original.

O resultado da estrutura de subjetivação da *carne* e da libidinização das relações sexuais é o estabelecimento do próprio sujeito como o diabo de si mesmo. Afinal, é a própria natureza humana e sua condição de decaída que estabelece um estado de corrupção, semelhança com o mal e a própria vontade como algo inerentemente abalado e movido pelos movimentos libidinais, tentados para os vícios e prazeres.

Ao abordarmos o imaginário cristão primitivo e as formulações de alguns Padres da Igreja, percebemos que o diabo não entra de forma literal no corpo dos homens. Na realidade, a partir de Agostinho, a constituição da subjetividade passa a ser alocada em sujeito perdido em si mesmo, desregrado em si mesmo, inerentemente inclinado para o mal, dado o caráter corrompido da própria vontade. Nesse sentido, me parece mais correto falarmos não do diabo no corpo, mas do diabo *do* corpo.

O diabo de nosso corpo, em uma leitura da problemática edênica em Agostinho, é o próprio sujeito junto de seu corpo, normatizado em

uma estrutura do voluntário e do involuntário. Na aula de 13 de fevereiro de 1980, em *Do governo dos vivos*, Foucault diz – e me parece que em tom de provocação – que o cristão é alguém que necessariamente precisa da inquietude, da eterna vigilância e da ausência de repouso para filtrar e anular o mal em si mesmo. Esse sujeito cristão deve estar sempre atento em relação a si mesmo, afinal, se é a sua própria vontade e seu próprio querer que são desregradados, decaídos, impuros, quem seria o diabo senão o próprio sujeito? O diabo do corpo é o próprio corpo, afinal, o corpo é endiabrado. Nas palavras de Foucault, “Quem quiser ter a fé, nunca deve estar seguro do que é” (Foucault, 2014, p. 116-117).

Considerações finais

O pensamento cristão primitivo, principalmente com as formulações de Agostinho, desenvolve um imaginário sobre a figura humana que é totalmente dependente do pecado original. Dessa forma, o destino do homem está selado pelos atos do casal paradisíaco, constituindo-o como um ser cindido, decaído, desmoralizado pela semelhança de sua alma com a do demônio e escravo de sua própria vontade. Para Agostinho, aquele que procura prazeres e verdades em si mesmo e nos outros se encontra na dor, na confusão e no erro, ardendo em desejos infernais e “entregando-se a tenebrosos amores” (Agostinho, 2002, p. 44-45). Nas palavras do bispo de Hipona, “a minha beleza definiu-se e apodreci a Vossos olhos, por buscar a complacência própria e desejar ser agradável aos olhos dos homens” (Agostinho, 2002, p. 45).

Segundo Brown, para Agostinho “a humanidade inteira pertencia a uma única cidade dos condenados – todos eram, por nascimento, cidadãos da Babilônia” (Brown, 1990, p. 351). Nesse sentido, a cidade

terrena deixa de ser suficiente, pois a queda de Adão sempre a acometerá. Lembremo-nos de que não é passível a geração de filhos sem a transmissão do pecado original, de forma que todos os homens sejam acometidos pela vergonha sexual operada pelos movimentos involuntários da libido. Ainda segundo Brown (1990, p. 351):

A vergonha de Adão não conhecia fronteiras. Todos os homens e mulheres deviam senti-la. Todas as antigas fronteiras haviam ruído sob o peso da tristeza que ele fizera cair sobre a humanidade.

Em *As confissões da carne*, encontramos uma interpretação semelhante em relação ao caráter de pretensão universal do pensamento cristão primitivo (Foucault, 2020c, p. 315-317). Para Foucault, o cristianismo é a primeira religião que se institui como Igreja, caracterizando, assim, “uma capacidade de penetração muito maior do que a filosofia da Antiguidade, ainda que sob suas formas populares” (Foucault, 2020c, p. 315). Ainda nas palavras do autor, essa capacidade de penetração e de uma “exigência de universalidade” não fez com que o cristianismo se tornasse uma “vida reconhecida e praticada por todos; ele não o foi, além do mais, em nenhum momento de sua história” (Foucault, 2020c, p. 315). Para Foucault, o importante é a estrutura de subjetivação desenvolvida por esse pensamento, que desenvolve “uma possibilidade efetivamente posta em prática de generalização indefinida” (Foucault, 2020c, p. 316). Assim, podemos pensar no pecado original como um princípio, um código, uma doutrina, que coloca em prática uma generalização indefinida, afinal, a herança do pecado original torna-se algo inerente à vida humana. Todos os homens, independente da forma de vida que escolherem e das relações empregadas ao uso da vontade, estão submetidos às mesmas obrigações de mortificação de si e de obediência infinda.

Acredito que a afirmação de Brown sobre o *humanismo obscuro* que a doutrina de Agostinho desenvolve, designando para toda a humanidade uma extrema desconfiança dos prazeres sexuais de seus respectivos usos a partir de um uso autônomo da própria vontade, também pode ser vista pelas lentes da análise produzida por Foucault.

Referências

AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. Volume II (livro IX a XV). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

_____. *Confissões*. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

BROWN, Peter. *Corpo e sociedade: O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

BROWN, Peter. *Santo Agostinho: uma biografia*. Rio de Janeiro: Record, 2020.

CASSIANO, João. *Conferências 1 a 7*. Juiz de Fora: Edições Subiaco, 2011.

FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos: Curso no Collège de France (1979-1980)*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

_____. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. São Paulo: Paz e Terra, 2020a.

_____. *História da sexualidade II: O uso dos prazeres*. São Paulo: Paz e Terra, 2020b.

_____. *História da sexualidade IV: As confissões da carne*. São Paulo: Paz e Terra, 2020c.

_____. Nietzsche, a genealogia e a história. Em: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2017.

_____. Sexualidade e solidão. Em: FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos V: Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 92-103. 2006.

_____. *Subjetividade e verdade: curso no Collège de France (1980-1981)*.

São Paulo: WMF Martins Fontes, 2019.

GEBARA, Ivone. *Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

GEBARA, Ivone. *Vida religiosa: Da teologia patriarcal a teologia feminista*. Lisboa: Ed Paulinas, 1992.

GREENBLATT, Stephen. *Ascensão e queda de Adão e Eva*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

MINOIS, Georges. *As origens do mal: uma história do pecado original*. São Paulo: Editora Unesp, 2021.

MUCHAIL, Salma Tannus; FONSECA, Márcio Alves da. Parresia e confissão: uma genealogia do sujeito moderno. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 31, n. 52, p.192-208, 2019.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

RAJCHMAN, John. *Eros e Verdade: Lacan, Foucault e a questão da ética*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1993.

RANKE-HEINEMANN, Uta. *Eunucos pelo reino de Deus: Igreja Católica e sexualidade – de Jesus a Bento XVI*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.

TOLDY, Teresa Martinho. *Deus e a palavra de Deus na teologia feminista*. Lisboa: Ed. Paulinas, 1998.

TOLDY, Teresa Martinho. A violência e o poder da(s) palavra(s): A religião cristã e as mulheres. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, vol. 89, p. 171-183, 2010.

7

FOUCAULT, A GENEALOGIA DA VONTADE E O PROBLEMA DA LIBERDADE

Malcom G. Rodrigues

O objetivo deste artigo é resumir a articulação entre duas hipóteses de trabalho que sustentam o primeiro bloco de nossa pesquisa¹, intitulada “Foucault: a genealogia e o governo da vontade”, a saber: 1) a noção paulina de carne é fundamental à compreensão do tipo de governo das almas cujos elementos iniciais se apresentam na espiritualidade cristã examinada por Foucault, a partir da ideia de experiência da carne; 2) a análise dessa noção revela que Paulo testemunha a pergunta inaugural do governo cristão – como converter o indivíduo de modo que deliberadamente ele se deixe conduzir em um regime de verdade? – cuja resposta, nos séculos IV e V, pressupõe a emergência de um sujeito da vontade. Se a genealogia da vontade abre uma passagem à ideia de governo da vontade, a título de conclusão, essa passagem só poderá aparecer à luz da pergunta: por que deixar-se conduzir nessa ou naquela direção, por esta ou aquela forma de governo? Por essa via, pretendemos concluir que uma das táticas de consolidação desse governo da vontade, introduzida de modo ainda disperso durante o cristianismo primitivo, pressupõe a aceitação de uma liberdade como dádiva que se distingue, em certos aspectos de modo muito claro, de outra forma de liberdade, que aparece como problema. Entre estes aspectos estão, por exemplo, as relações estoicas entre mestre e discípulo. Portanto, passagem de uma liberdade-problema para uma liberdade-dádiva: eis uma das condições à emergência da forma de governo da vontade que é objeto de nossa pesquisa.

¹ Também compõem o teor da presente pesquisa os trabalhos publicados em Rodrigues, 2024a e 2024b.

A estratégia paulina

Em suas pesquisas sobre o cristianismo, Foucault cita Paulo muito pouco. O cenário é outro em "As confissões da Carne" (abreviado por "As confissões" daqui em diante). Ocorre que, nessa obra, em todas as referências ao texto paulino, a ênfase não é em Paulo, e sim nos autores cristãos que se apropriaram de seu texto. Entre estes autores, podemos distinguir aqueles cujas concepções demarcam os limites do campo no qual floresce a experiência da carne: Clemente de Alexandria e Agostinho; Tertuliano e Cassiano. Os dois primeiros ocupam, cada um a seu modo, as extremidades da análise de Foucault (2018, p. 49): o primeiro, situado na passagem entre paganismo e cristianismo; o segundo, na consolidação da espiritualidade cristã. Os dois últimos são os representantes emblemáticos de dois novos elementos fundamentais à emergência da experiência da carne: a disciplina penitencial e a ascese monástica (Foucault, 2018, p. 50). Tais elementos podem ser compreendidos, respectivamente, a partir das noções de *exomologese* e de *exagouresis*. A primeira, diz-nos Foucault (2018, p. 368), "se refere a um 'já não ser' que, nos confins da vida e da morte, promete o outro mundo através da renúncia ao real"; a segunda, "visa um 'já não querer' que, no fundo da alma, expulsa o outro através da formulação da verdade". Como se vê, disciplina penitencial e ascese monástica pressupõem, cada uma a seu modo, este plano – "nos confins da vida e da morte" ou "no fundo da alma" – no qual se desenvolverá a relação, entre anulação do mal e manifestação da verdade, em função da qual a carne deve ser compreendida como experiência (Foucault, 2018, p. 50-51). Eis a primeira hipótese de nossa pesquisa: a noção paulina de carne é um elemento para o qual, de algum modo, se remetem certas características que interessam a Foucault em sua compreensão da experiência da carne.

Em primeiro lugar, ao investigar a noção paulina de carne², nossa hipótese visa à ideia, expressa pela unidade de seus elementos (como o pecado e o desejo), que chamamos de plano carnal. Desse modo, é possível afirmar a presença desta ideia nas concepções – essenciais à emergência da experiência da carne – de disciplina penitencial e ascese monástica, prescindindo de uma continuidade entre Paulo, Tertuliano e Cassiano. Passamos longe de decompor a noção de carne em elementos isolados que atravessariam a história, ao lado de um conjunto de problemas de historiografia, teologia e exegese bíblica. Ao mesmo tempo em que toma Paulo como sombra e pista compreensiva, em relação à experiência da carne, o ponto de vista estratégico nega-o como origem e/ou fundação da espiritualidade cristã.

Em segundo lugar, nossa hipótese visa às rupturas. Não negamos marcas estoicas, judaicas ou veterotestamentárias, no texto paulino. Contudo, podemos falar de um corte em relação a elas: a carne como uma espécie de abismo sem fim, repleto de labirintos sombrios, no qual o corpo se lança e do qual deverá sair purificado. Mas, se devemos falar de uma ruptura, do ponto de vista estratégico, o corte da carne paulina só pode ser compreendido à luz da tática de difusão de uma forma de salvação inseparável da danação. Fazer a carne atravessar o indivíduo – e vice-versa: da vida segundo a carne até a vida segundo o espírito – e lhe introduzir, na dimensão desconhecida desta espessura carnal irreduzível aos termos do corpo ou da alma, o pecado e a purificação: eis o corte paulino.

Não é por acaso que Paulo se utiliza de um vocabulário um pouco familiar ao público pagão. Trata-se de administrar uma forma de salvação que consiste em levar este público a outro mundo. Um mundo no qual

² Conferir Rodrigues, 2021.

todos – sem exceção – vivem na carne, logo, longe da perfeição³. Um mundo no qual o pecado exerce uma força ineludível sobre o desejar da humanidade que, uma vez corrompida, passa a existir segundo a carne. Daí a concupiscência, ou as concupiscências da carne: os modos de afetação, neste plano carnal, a partir dos quais se expressam as ações e os efeitos do mal. Ao ser contaminada por este mal, a carne exige um antídoto destinado apenas aos que recusarem a vida humana-natural. Se esta recusa condiciona, para usar os termos de Foucault, a manifestação de uma verdade (a vida segundo o espírito) à anulação de um mal (a vida segundo a carne), é na medida em que, quase dialeticamente, a salvação paulina se constitui negando e pressupondo a aceitação da vida na carne. Condenando o cristão a carregar – neste horizonte que faz o corpo comunicar-se com a alma e vice-versa sem se reduzir a eles – a antítese entre pecado e purificação, o plano carnal parece formar parte das condições de um tripé que apoia a espiritualidade cristã: salvação na imperfeição, reconhecimento das faltas e a relação, entre anulação do mal e manifestação da verdade, que caracteriza a experiência da carne.

Por fim, se o corte da noção paulina de carne deve ser compreendido estrategicamente, qual é a tática de Paulo em face do paganismo e da tarefa de converter os gentios? Entre outras coisas, não perturbar a estrutura da família greco-romana e, particularmente, o chefe da família – elemento central da cadeia de comando pelo qual os ensinamentos cristãos seriam transmitidos. Isso requer, por exemplo, cautela com a questão do prazer sexual – e Paulo é enfático: o ideal de vida seria a abstinência, assevera ele, mas nem todos estão destinados a esta vida... Ciente de que a sociedade romana do século I não aceitaria

³ Caberia discutir se Paulo prega ou não um “cristianismo como religião dos perfeitos” (Foucault, 2014, p. 158), mas não sua habilidade em acolher o maior número de seguidores (Puech, 1928, p. 313).

facilmente a imposição irrestrita da abstinência sexual matrimonial, Paulo não só não a interdita, como também põe em pé de igualdade, entre marido e mulher, o direito de satisfazer suas concupiscências (1 Cr 7:4). Abre-se, desse modo, a sequência de nossa análise, à medida que a posição de Paulo em relação ao casamento ressoa no modo pelo qual, de Clemente de Alexandria até Agostinho, a espiritualidade cristã se depara com o que podemos chamar de tensão conjugal. Trata-se da oposição, intrínseca ao casamento cristão, entre a necessidade da procriação, finalidade do matrimônio, e a necessidade da pureza espiritual, finalidade da castidade conjugal.

Seja como for, em Paulo, a carne não é equivalente ao desejo sexual: ainda que possa abarcá-lo e, inclusive, ensiná-lo, “não se trata de antipatia a toda atividade sexual como tal. Pelo contrário, Paulo demonstra apreciação realista da força do desejo sexual em 1Cor 7,9” (Dunn, 1998, p. 160). A cobiça e a concupiscência, designadas pela ideia de *epithymia*, não podem ser reduzidas ao ato/prazer sexual, mas devem ser entendidas na postura ambiciosa e autossuficiente que, tentando igualar-se a Deus, e em desobediência à Sua verdade, procura viver no mundo humano-natural e aí satisfazer seus desejos, em particular, em face da imoralidade sexual, e, de modo geral, da fornicção – termo que traduz o grego *porneia*⁴.

Se podemos falar de uma vontade rebelde, nessa postura pecaminosa, então a relação entre desejo e pecado, em Paulo, nos remete ao problema da condução dessa vontade. Neste problema, a imoralidade sexual do desejo se subordina ao imperativo da obediência e, ao mesmo tempo, se apresenta como pretexto desse imperativo. Camuflada nesse problema, está a pergunta: como criar uma estratégia de conversão na qual o indivíduo de uma sociedade pagã deverá se

⁴ Ver Rousselle, 1984.

submeter livremente à obediência? Aqui, a segunda hipótese de nossa pesquisa: tal pergunta foi um dos legados paulinos para a posteridade, como vemos em 1 Cor 6-7, à medida que o casamento se tornou um campo privilegiado à introdução de práticas de governo de si e do outro.

O sujeito da vontade

Em *As confissões*, ao lado da análise que vai de Tertuliano a Cassiano, vemos outra análise, que vai de Clemente de Alexandria até Agostinho. Nesta outra análise, o fio condutor de Foucault é a tensão conjugal – qual a finalidade da vida matrimonial e como conciliar a necessidade da procriação com a recusa do prazer? – e seus desdobramentos, entre os quais, os problemas da castidade, da tentação e da virgindade. Nesta tensão, Agostinho interpõe um elemento fundamental: o sujeito do desejo (Foucault, 2018, p. 288).

Após a Queda⁵, o desejo habita o interior de todos nós. A concupiscência da carne é uma das heranças do pecado original. O casamento cumpre a função de represamento e escoamento desta vontade pecadora que se manifesta pela força da libido. Em *Sexualidade e Solidão*, encontramos a melhor descrição da libido:

A libido não constitui um obstáculo externo à vontade; ela é uma parte desta, seu componente interno. A libido não é tampouco a manifestação de desejos medíocres; ela é o resultado da vontade, quando esta excede os limites que Deus lhe fixou inicialmente

diz-nos Foucault (1994, p. 176). Em seguida, completa:

⁵ A Queda pode ser compreendida a partir de seu contexto, causas e consequências, descritos por Agostinho em *A cidade de Deus*, principalmente, no Livro XIV. O contexto: o “anjo soberbo” se traveste de serpente e seduz Eva que, por sua vez, convence Adão a comer do fruto proibido. Este cede por sua afeição àquela – aqui, Agostinho (cap. XI, Livro XIV, 1274) cita Paulo para atribuir a sedução à Eva. As causas: uma vontade má, a soberba e a desobediência. As consequências: a perda da liberdade, da graça, do paraíso, e a imposição da morte física, da limitação do conhecimento, da concupiscência e da transmissão da culpa à humanidade (Schaff, 1882, p. 489). O que Foucault (2018, p. 296-305) nos mostra? A Queda não se deu em função de relações sexuais no Paraíso.

Nossa luta espiritual deve consistir, pelo contrário, em dirigir nosso olhar incessantemente para baixo ou para o interior, a fim de decifrar dentre os movimentos da alma aqueles que vêm da libido.

Se o que está em questão não é o controle dos atos, mas o movimento da libido, então, não são as relações sexuais, em si mesmas, o alvo final da condenação agostiniana. Isso não significa que a relação sexual deixa de ser um problema. No máximo, há apenas tolerância do sexo entre os cônjuges – e a apropriação da posição paulina se mostra estrategicamente oportuna aí (Foucault, 2018, p. 320) –, o que não implica ausência de concupiscência.

Resta, então, uma questão inescapável: “Como se pode dizer que o casamento é um bem se o ato que o legitima é em si mesmo um mal?” (Foucault, 2018, p. 356). Ocorre que as relações sexuais não constituem o núcleo de problemas uma vez que elas são efeitos disso que aparece como o centro da moralidade conjugal de Agostinho: o mundo interno do desejo sexual cujo movimento pode ser involuntário. Por isso, para Agostinho, como nos lembra Foucault (2018, p. 336), Adão se envergonha e tapa seu sexo, após a queda: não porque seu corpo está nu, mas pelo movimento desobediente de suas partes sexuais. Dado que este movimento pode se opor à vontade, o seu controle está além do alcance de certas práticas pagãs, como a continência⁶. Para Agostinho, “o problema não é o da relação com os outros, mas o da relação consigo mesmo ou, mais precisamente, o da relação entre a vontade e a expressão involuntária” (Foucault, 1994, p. 176). Eis que o ponto a ser tocado é a vontade interior, cujo domínio nos encaminha a duas noções centrais para Foucault: o consentimento e o uso do casamento.

⁶ Nos referimos à distinção entre continência e castidade, segundo Foucault (2018, p. 216), estabelecida por Cassiano. Para a análise dessa questão em Agostinho, ver Sforzini, 2016.

Apesar de ser uma herança inescapável, após a queda, a concupiscência permanece “adormecida”, diz-nos Foucault (Foucault, 2018, p. 352), e pode tornar-se atividade, caso um objeto externo a provoque, ensejando o desejo. Mesmo desta forma, no entanto, não há pecado, pois esta disposição desejante nunca determina a alma a agir. Só haverá ação pecadora, nas relações sexuais matrimoniais, após um ato da vontade. Este ato é o consentimento: “é este que torna possível a imputação de um ato que tem origem numa concupiscência que, ela mesma, não é imputável” (Foucault, 2018, p. 353).

O consentimento estabelece uma variação importante operada sobre a necessidade, que atravessa o cristianismo primitivo até Cassiano (Foucault, 2018, p. 353), de distinguir o puro do impuro. Em Agostinho, a concupiscência, o impuro, pode assumir a forma da vontade que, até então, sempre fora concebida como devendo ser pura. Ação pela qual a vontade age sobre si mesma, o consentimento vai permitir esta assunção. Se age sobre a vontade, e não sobre um objeto da vontade, o consentimento é um ato sobre o sujeito.

Quando o sujeito consente, não abre as portas a um objeto desejado, constitui-se e sela-se a si mesmo como sujeito desejante: a partir de então os movimentos da sua concupiscência passam a ser-lhe imputáveis (Foucault, 2018, p. 354-355).

Embora o movimento da libido seja inevitável, porquanto inseparável da relação sexual, a vontade de satisfazer a concupiscência através deste movimento pode ser recusada, caso o sujeito não lhe dê consentimento. A ação de consentir, no bojo das relações matrimoniais, caracteriza o mal-uso do casamento. Aqui, Foucault responde à questão levantada: o casamento pode ser considerado bom conforme seu uso, ou seja, em certas condições (quando a vontade se recusa a consentir com

a concupiscência) que permitem valorar o ato sexual e, doravante, codificar a relação matrimonial.

É assim que Foucault falará de um sujeito de direito ligado ao sujeito do desejo. Com Agostinho, o mal da concupiscência é inseparável de toda e qualquer relação sexual, ao passo que o pecado depende de seu uso. Ao definir os fins perseguidos das relações sexuais, o uso se torna um critério entre o consentimento e o não consentimento, constituindo um sujeito ao qual, doravante, passa a ser possível imputar códigos morais de conduta, o permitido e o proibido. É a coexistência de duas instâncias no interior do indivíduo cristão, a do desejo e a do direito.

Operou-se assim uma recomposição em torno daquilo a que poderíamos chamar, por oposição à economia [pagã] do prazer paroxístico, a analítica do sujeito da concupiscência (Foucault, 2018, p. 361).

Eis aí o que chamamos de sujeito da vontade.

Como se vê, Agostinho nos aparece como a testemunha da consolidação da experiência que emerge das práticas de hermenêutica de si, entre os séculos III, IV e V, as quais demandaram um campo no qual seria possível imputar ao cristão a dívida e o ato de sua salvação. É o campo de uma vontade particular. Foi esse um dos efeitos da experiência da carne: os exercícios e práticas de si, entre os quais se destacam o exame e a direção de consciência, realizados com a finalidade de pagar essa dívida. Resta indagar em que moeda esse pagamento será realizado.

O governo da vontade

A genealogia da subjetividade lança luz sobre as formas pelas quais a espiritualidade cristã legou à modernidade um modo específico de governo das almas, sobretudo, pela introdução de práticas ao redor da

conduta sexual matrimonial, na “conjugalização dos *aphrodisia*” (Foucault 2016, p. 134), entre os séculos I e II. Conduzindo-se nestas práticas, os cônjuges se constituem em direção à salvação que requer, entre outras coisas, um modo específico de relação com seu desejo sexual (Rodrigues, 2020). Para o cristão, trata-se de uma receita de autodomínio à conduta que deve aceitar a obediência, a dependência em relação ao reino de Deus, e a imperfeição, ou seja, a força do pecado. Como fazer com que o indivíduo queira essa forma de salvação? Esse é um dos legados de São Paulo, o qual ainda respira os ares do paganismo e de uma ética que valoriza o modo virtuoso de se conduzir. Para o apóstolo, a questão não era imputar uma dívida interior à vontade, e sim prescrever uma prática em face do pecado que se revela na *epithymia* e que, do ponto de vista da conduta sexual imoral, se exprime na *porneia*.

Tais noções, *porneia* e *epithymia*, se mostram centrais para nós. Em Paulo, há uma forma específica de *epithymia*: o desejo de ser independente de Deus. É somente a partir daí que o ser humano pôde se entregar à vida humana-natural pretensamente autônoma em relação a Deus. Daí em diante, a força do pecado sobre o desejar humano tornou-se inevitável e a *porneia* é um de seus efeitos. À medida que *epithymia* atravessa a vida humana-natural, podemos falar de uma certa passividade dessa vida em relação ao desejo. Esse aspecto ingovernável – ao menos para os seres humanos – do desejo é a marca da passividade. Eis o que torna o cristão vulnerável à força, que será o pecado, nomeada na exortação de Paulo à aceitação da imperfeição presente na carne, ou seja, presente na oposição entre vida “na carne” (*en sarki*) e vida “segundo a carne” (*katá sárka*). Trata-se de uma economia da salvação em direção à subserviência a Deus.

A força indomável através da qual o desejo é arrebatado pelo pecado é a marca registrada dessa forma particular de salvação. Uma força cujo governo não poderia estar inteiramente ao alcance da humanidade.

Assumir que essa força pode ser governada, na vida humana-natural, é assumir que ela pode ser conduzida e que, em última instância, cabe ao ser humano um controle que só pode pertencer a Deus. Se está em aparente consonância com o mundo antigo⁷, ao conceber um sujeito relativamente passivo em face do desejo, Paulo só o faz por uma razão estratégica, afinal, afirmar que esse desejo pode ser governado pelo homem fragilizaria os fundamentos da salvação. Eis o problema/legado paulino: criar uma estratégia de governo, a ser introduzida no paganismo, a partir da aceitação da imperfeição (a sujeição ao pecado) e da obediência (a sujeição a Deus). Esse legado atravessou o cristianismo primitivo e encontrou nos séculos V e VI sua forma mais acabada, e talvez, em Agostinho, seu testemunho mais fiel. Chamamos esse ponto de consolidação da experiência da carne de governo da vontade, a saber: a condução de uma conduta que, estrategicamente, se submete a um regime de verdade⁸.

Apresentar a questão em termos estratégicos implica em abdicar de uma análise comparativa entre Paulo e Agostinho, ou sobre o modo pelo qual eles entendem o desejo, por exemplo. A genealogia visa, entre outras coisas, às práticas pelas quais se tornou possível esse governo da vontade. Ao fazê-lo, notamos que, até o século II, não estavam dadas as condições de um processo de subjetivação – tal como a confissão monástica – cujo efeito é um sujeito em dívida com sua própria vontade. Esse sujeito, desdobramento das formas de subjetivação cristã que se desenvolveram nos primeiros séculos de nossa era, encontra em sua carne, entendida como espessura concupiscente que guarda os perigos da queda e do pecado, uma força interior que a atravessa, a libido.

⁷ É Foucault (2016, p. 259) quem nos provoca à análise da oposição entre duas formas de pensar o desejo, no mundo antigo. Na impossibilidade de se alongar no assunto, devemos reconhecer que essa oposição é uma das principais pistas, se não a mais importante, para propor uma genealogia da vontade.

⁸ Ver a “Aula de 6 de fevereiro de 1980” (Foucault, 2014).

Agostinho seria a testemunha do modo pelo qual o cristianismo responde ao problema que Paulo enfrenta: se o desejo não pode ser governado, a vontade sê-lo-á. A consolidação da experiência da carne, com o sujeito de desejo-direito, tem como efeito um sujeito cuja vontade pode ser governada e produzida como obediente. Resumamos a questão, na impossibilidade de um aprofundamento⁹.

Foucault nos mostra que governar é conduzir condutas¹⁰. Essa definição apresenta 2 planos: o primeiro plano, das relações consigo, e o segundo, das relações com o outro. O termo conduzir diz respeito ao plano das relações com o outro, porque quem conduz, conduz alguém; o termo condutas diz respeito ao plano das relações de si, pois a conduta pressupõe o sujeito da ação¹¹. Se o governo é a condução (pelo outro) da conduta (de si), então, o primeiro plano é atravessado pelo segundo. Porém, governar não é necessariamente dominar, impor, influenciar ou alienar. Não se trata meramente de uma forma de controle externo sobre a conduta. Dado que conduzir é abrir um caminho, direcionar, a condução pressupõe uma deliberação: aquele que é conduzido precisa escolher trilhar o caminho que lhe é aberto pelo condutor. Porquanto a condução pressupõe essa deliberação, a relação com o outro remete o indivíduo à sua relação consigo, nesse caso, à pergunta: “por que me deixo conduzir nessa direção?”.

Foucault nos lança luz sobre dois conjuntos de respostas a essa pergunta, que se aproximam e se distanciam um do outro: um que encontramos em diferentes formas de cultura de si pagã, outro no

⁹ Em outro artigo (ainda no prelo), as questões delineadas nessa seção, incluindo uma análise da posição paulina sobre a *porneia*, e sua relação com a *epithymia*, e o problema da liberdade, foram tratadas em pormenor.

¹⁰ Ver as aulas do mês de fevereiro de 1978 do curso *Segurança, Território e População*.

¹¹ Sobre a ambiguidade da palavra “conduta”, ver Potte-Bonneville, 2007, p. 298-299. Sobre o papel do outro, ver a “Aula de 27 de janeiro de 1982” (Foucault, 2006).

cristianismo primitivo. Uma das características que os aproxima é a importância da construção de um vínculo entre mestre e discípulo e dos elementos que a constituem¹². Ocorre que, precisamente quando analisamos o modo como esse vínculo é estabelecido no mundo cristão e no mundo pagão, nos deparamos com as descontinuidades entre tais culturas de si. Por exemplo: o pressuposto segundo a qual esse vínculo deve ser provisório, no mundo greco-romano, e o de que deve ser permanente, no cristianismo primitivo. Se quisermos, a forma estoica de direção de consciência e algumas de suas características, como o lugar do mestre, e a direção de consciência que se estabeleceu no mundo monástico a partir do século IV. Seja qual o for o estado em que se encontre o discípulo que realiza o processo de direção de consciência, no estoicismo, esse processo é também a realização da *autarkéia*, logo, um trabalho da vontade em direção à liberdade¹³. No mundo cristão, um livre-arbítrio é garantido por Deus, mas essa dádiva não é gratuita: o preço que pagamos pela liberdade é o pecado (Agostinho, 1995, p. 68-69). Graças ao seu livre-arbítrio, Adão pôde experimentar do fruto proibido e foi punido com a falta de controle sobre sua vontade. Do ponto de vista estratégico, é em face do problema “vontade x desobediência” que a direção de consciência se constitui em direção da obediência.

Na descontinuidade entre estas formas de condução cristã e pagã, o cenário se inverte. No estoicismo, a conquista da liberdade pelo *stultus* requer um conjunto de exercícios espirituais. Um conjunto muito parecido de exercícios – se observarmos a mesma demanda por uma direção de consciência – vai aparecer no cristianismo primitivo. A verdade continua exigindo um intenso trabalho sobre si. Mas se, em

¹² Ver Rodrigues, 2020, p. 136-143.

¹³ Sobre essa vontade, ver Foucault, 2006, p. 163. Sobre a liberdade, Bobzien (2004, p. 277), que também tratará do problema da vontade (Ibid., p. 13).

princípio, o livre-arbítrio está garantido por Deus, ainda que para ser a perdição de si mesmo, então, para o cristão, a liberdade não precisa ser conquistada; não é mais um problema nos mesmos moldes em que fora para o *stultus*. Esse trabalho cristão, que avança em direção à verdade, deve conquistar outra coisa: um si dado no campo da vontade, produzido nas práticas (como a disciplina penitencial e a confissão) às quais Foucault chama atenção quando se refere à *exomologese* e à *exagouresis*. Ora, como vimos, a concepção paulina de carne está subjacente a essas práticas e deve ser compreendida no contexto em que o casamento serve como campo de escoamento e represamento do desejo. Daí o legado paulino à posteridade, a pergunta a ser respondida mais tarde, especialmente pelos padres que enfrentarão a tensão conjugal: “por que quero me deixar conduzir nessa direção?”. Essa é a questão que nos levou a interrogar, em face de algumas táticas de consolidação do cristianismo, quais delas introduzem e respondem a pergunta “como conduzir uma conduta à obediência?”. Agora, podemos afirmar que a resposta a essa interrogação nos leva a uma forma de liberdade que funciona, também, como a moeda de troca na economia cristã da salvação. Uma liberdade que não aparece como o problema diante do qual se mobilizam exercícios para conquistar a autonomia, mas como dádiva diante da qual o cristão deve responder aos efeitos de sua vontade pecadora. Por fim, ao perguntar “o que se ganha nessa economia?”, poderíamos arriscar dizer que, ao lado de outras coisas, certamente figura um tipo peculiar de prazer. E assim permanecemos no terreno de uma História da sexualidade.

Considerações finais

Na “Aula de 22 de fevereiro de 1978”, analisando o poder pastoral, Foucault (2008, p. 236) nos diz que “o *páthos* que deve ser conjurado por

meio das práticas de obediência não é a paixão, é antes a vontade, uma vontade orientada para si mesma”. Ao mesmo tempo em que estava às voltas com seu manuscrito sobre a carne, o filósofo analisava a governamentalidade e nos convidava a perguntar: a partir de quais meios e problemas certas formas de conduzir as condutas foram introduzidas ao longo do cristianismo? É nessa pergunta (“por que se deixar conduzir nessa ou naquela direção?”) que encontramos a forma de governo que não atua exatamente sobre a liberdade, cerceando-a ou não, mas atua sobre a vontade, produzindo-a como obediente. A sutileza dessa forma de governo é a ausência de uma coerção na condução das condutas: se o sujeito é obediente, isso não se deve a formas diretas de determinação, dominação ou alienação, porque está resguardada uma esfera íntima da vontade espontânea. Conforme o modelo cristão, é na prática de confissão, e somente depois dela, que o indivíduo descobrirá essa vontade, doravante, nomeada de concupiscente. Aqui, sua vontade é efeito de uma conduta conduzida de modo que, deliberadamente, ele se submete a um regime de verdade. Por quê? Porque quer se salvar. Este “querer”, no cristianismo, é nomeado a partir das práticas – como o exame e a direção de consciência – que fundam a verdade de si. A genealogia pode nos mostrar de que maneira tais práticas se constituem como condições da experiência da carne e nos encaminham a um sujeito da vontade. É este sujeito ou, se quisermos, este processo de subjetivação, que é produzido em certas formas de condução da conduta cristã e que torna possível o que chamamos de governo da vontade: (1) trata-se de produzir uma vontade que se diz autônoma, espontânea, natural, inerente ao indivíduo, na medida em que essa vontade surge como verdade de si em um processo de subjetivação que é uma hermenêutica particular desse si, (2) de tal maneira que esse indivíduo não precisa questionar “por que quero me deixar conduzir nessa

direção?”, afinal, este querer é fruto de uma vontade espontânea e natural. Não há, portanto, controle, alienação, determinismo, para o sujeito dessa vontade, à medida que, no campo de suas práticas de si, ele percebe como livre a sua disposição em se deixar governar. Deveríamos concluir que essa disposição se deve à salvação? Talvez, pudéssemos dizer precisamente o inverso: a salvação que ele conquista é tão-só um pretexto a essa disposição. Por fim, se a autonomia for a moeda através da qual esse sujeito vai pagar para aceder a essa salvação, haverá também um prêmio por esse sacrifício: um certo prazer-purificador que pode funcionar como combustível nessa economia da salvação.

Referências

- AGOSTINHO, SANTO. *O livre-arbítrio*. Tradução, organização, introdução e notas Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.
- BOBZIEN, S. *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. New York: Oxford University, 2004.
- DUNN, J.D.G. *The Theology of Paul the Apostle*. Cambridge: Eerdmans Publishing Company; Grand Rapids, 1998.
- FOUCAULT, M. *Dits et Écrits IV 1980-1988*. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris: Gallimard, 1994.
- FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito. Curso no Collège de France (1981-1982)*. Trad. M. A. da Fonseca e S. T. Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- FOUCAULT, M. *Segurança, território, população: Curso no Collège de France (1977-1978)*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FOUCAULT, M. *Do governo dos vivos. Curso no Collège de France (1979-1980)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- FOUCAULT, M. *Subjetividade e verdade. Curso no Collège de France (1980-1981)*. Trad. Rosemary C. Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

- FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité 4. Les aveux de la chair*. Paris: Gallimard, 2018.
- POTTE-BONNEVILLE, M. Éthique. In: ARTIÈRES, P.; POTTE-BONNEVILLE, M. *D'après Foucault: Gestes, luttes, programmes*. Paris: Les Prairies Ordinaires, 2007.
- RODRIGUES, M. G. “A experiência da carne na genealogia foucaultiana da subjetividade”. *Síntese*, v. 47, n. 147, jan./abr. 2020, pp. 123-146.
- RODRIGUES, M. G. “Foucault e a noção de carne em São Paulo”. *Revista Kriterion*, [S. l.], v. 62, n. 150, 2021.
- RODRIGUES, Malcom Guimarães. A genealogia e o governo da vontade: hipóteses de pesquisa. *Revista Ágora Filosófica*, v. 24, n. 2, p. 168-184, 2024a. Disponível em: <<https://www1.unicap.br/ojs/index.php/agora/article/view/2678>>.
- RODRIGUES, Malcom. Foucault e o governo da vontade: do instinto ao transtorno sexual. *Revista Ideação*, v. 1, n. 49, p. 211-222, 2024b. Disponível em: <<https://periodicos.uefs.br/index.php/revistaideacao/article/view/10552>>.
- ROUSSELLE, A. *Porneia. Sexualidade e amor no mundo antigo*. Trad. C. N. Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- PUECH, A. *Histoire de la Littérature grecque chrétienne depuis les origines jusqu'à la fin du IV siècle. Tome I: Le Nouveau Testament*. Paris: Société d'édition “Les belles Lettres”, 1928. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6437779z/f513.image.texteImage>. Acessado em 01 de Agosto de 2020.
- SCHAFF, P. *History of the Christian Church, Volume III: Nicene and Post-Nicene Christianity. A.D. 311-600*. 5a ed. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1882 [Online]. Disponível em: <https://www.ccel.org/ccel/schaff/hcc3.html>. Acessado em 01 de Agosto de 2020.
- SFORZINI, A. “Corps de Plaisir, corps de désir. La théorie augustinienne du mariage relue par Michel Foucault”. Em: BOEHRINGER, S; LORENZINI, D. (eds.) *Foucault la sexualité l'Antiquite*. Paris: Ed. Kimé, 2016, p. 153-165.

SOBRE OS AUTORES

Gustavo A. Caponi

Professor titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina. Bolsista de produtividade do CNPq, categoria 1D, e professor permanente na Pós-Graduação em Filosofia da UFSC. Graduado em Filosofia pela Universidade Nacional de Rosário, doutor em Lógica e Filosofia da Ciência pela Unicamp.

José Ternes

Professor da Universidade Federal de Goiás e da Universidade Católica de Goiás. Prof. da Pós-Graduação em Filosofia da UFG e de Educação e Letras da UCG. Possui graduação em Letras Vernáculas pela Universidade Católica de Goiás (1973), graduação em Filosofia - Fidene (1969), mestrado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1978) e doutorado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (1993).

Pedro Cattapan

Professor associado III do Departamento de Psicologia da Universidade Federal Fluminense, do Campus de Universitário de Rio das Ostras, e do Programa de Pós-Graduação de Mestrado Profissional em Psicanálise e Políticas Públicas da Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Psicanalista membro do Espaço Brasileiro de Estudos Psicanalíticos (EBEP). Formado em Psicologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, mestre em Teoria Psicanalítica pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Doutor em Saúde Coletiva pelo Instituto de Medicina Social da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (2009) com estágio doutoral sob bolsa CNPq na Université Paris VII (2007).

Sandra Caponi

Professora Titular do Departamento de Sociologia e Ciência Política da Universidade Federal de Santa Catarina. Professora permanente do Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas da UFSC e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da mesma Instituição. Coordena o grupo de pesquisa cadastrado no CNPq, "Sociologia, Filosofia e história das ciências da saúde". Coordenadora do Projeto Capes- Cofecub, convênio com Paris VIII, denominado "A disseminação dos saberes expertos no domínio da Infância" e vice-presidente da Sociedade Brasileira de Bioética - Regional Santa Catarina (SBB-SC).

Regiane Lorenzetti Collares

Professora associada da Universidade Federal do Cariri-UFCA, do Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO/UFCA) e membro permanente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFC. É líder do grupo de Pesquisa Cartografias da Subjetividade (registrado no CNPq desde 2010); pesquisadora e coordenadora do Projeto Modos de Subjetivação e Biopolítica: vidas em situação de vulnerabilidade, financiado pela Fundação Cearense de Apoio ao desenvolvimento Tecnológico e Científico (FUNCAP), com vigência de novembro/2023 a novembro/25. Possui graduação em Psicologia pela Universidade de Fortaleza, mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará e doutorado em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos.

Fábio Gonzaga Gesueli

Doutorando em História Cultural na Universidade Estadual de Campinas. Mestre em Ciências da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Licenciado em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas. É membro dos grupos de pesquisa: "Gênero, Experiências e Subjetividades", vinculado a Universidade Estadual de Campinas; "Ética, política e religião: questões de fundamentação", vinculado à Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

Malcom G. Rodrigues

Professor Pleno do Departamento de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Estadual de Feira de Santana. Professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFBA. Fundador e membro da Comissão permanente do EFIBA - Encontro de Filosofia da Bahia. Membro da Red Iberoamericana de Filosofia Política. Líder do GESTUFFRANCO - Grupo de Estudos em Filosofia Francesa Contemporânea. Membro do Núcleo de sustentação do GT ANPOF Pensamento Contemporâneo



A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de produção e pesquisa científica/acadêmica das ciências humanas, distribuída exclusivamente sob acesso aberto, com parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil e exterior, assim como monografias, dissertações, teses, tal como coletâneas de grupos de pesquisa e anais de eventos.

Conheça nosso catálogo e siga as nossas páginas nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org

O livro que o leitor tem em mãos é resultado do I e II Encontro de Estudos sobre Michel Foucault, eventos nacionais ocorridos em 2020-2021 e organizados pelo projeto de extensão da UFF - IHS - RPS intitulado "Introdução ao pensamento de Michel Foucault - Grupo de Estudos Jaguar do Fucô", coordenado por Alessandra Daflon e Marcio Miotto. Os temas dos dois eventos foram "História da Sexualidade e Biopolítica" e "Corpo e Vida em Foucault". Os capítulos aqui reunidos desdobram as temáticas do "corpo", da "vida" e da "biopolítica" em assuntos que percorrem a epistemologia das ciências da vida, a arqueologia foucaultiana das ciências empíricas, a crítica de Foucault à psicanálise, a questão da loucura e da psiquiatria em torno da mulher e das questões de gênero, os dispositivos de segurança e biopolíticos envolvendo a noção de população, as relações entre subjetividade e verdade, o problema do governo de si e dos outros e as novas publicações atribuídas a Foucault desde a recente publicação de *As Confissões da Carne*. As contribuições - de Gustavo Caponi (UFSC), José Ternes (UFG), Pedro Cattapan (UFF), Sandra Caponi (UFSC), Regiane Collares (UFCA), Fabio Gesueli (UNICAMP) e Malcom Rodrigues (UEFS/UFBA) contribuem com diversas discussões em torno de Foucault. Elas fomentaram verdadeiros diálogos extensionistas a partir dos estudantes de graduação da UFF. O livro é dedicado a Roberto Machado e Heliana Conde, entusiastas do evento e do grupo de extensão.



editora *fi*.org

