



FOUCAULT E O DESEJÁVEL CONHECIMENTO DO SUJEITO

Rosa Maria Bueno Fischer

RESUMO – *Foucault e o desejável conhecimento do sujeito*. O objetivo deste texto é discutir as principais polêmicas em torno da concepção de sujeito em Michel Foucault, a partir de algumas perguntas sobre as relações entre a educação e a produção de subjetividade na cultura contemporânea. Para tanto, descrevo o percurso do autor no modo de pensar o problema do sujeito, em diferentes momentos de sua trajetória, utilizando como ferramenta um de seus mais produtivos conceitos: o da descontinuidade histórica. Finalmente, detenho-me no tema da confissão, tal como é apresentado pelo filósofo, sugerindo algumas possibilidades de análise dessa tecnologia de subjetivação, no campo da educação.

Palavras-chave: *Foucault, sujeito, subjetivação, subjetividade, confissão, descontinuidade.*

ABSTRACT – *Foucault and the desirable knowledge of the subject*. The main purpose of this paper is to bring up the important issues related to Michael Foucault's concept of the subject, using some questions about the relation between education and subjectivity production in the contemporary society as a start-up. For that matter, I describe the author's path while he analyzes the subject's issue, in different moments of his trajectory, using one of his more productive concepts as my tool: the historical discontinuity. In the last part, I focus the study in the confession issue, as it is presented by the philosopher, suggesting some possibilities of analysis concerning this "technology of subjectivation", in the field of education.

Key-words: *Foucault, subject, subjectivation, subjectivity, confession, discontinuity.*

Introdução

Se é verdade que o poder investe cada vez mais nossa vida cotidiana, nossa interioridade e individualidade, se ele se faz individualizante, se é verdade que o próprio saber é cada vez mais individualizado, formando hermenêuticas e codificações do sujeito desejante, o que sobra para a nossa subjetividade? Nunca 'sobra' nada para o sujeito, pois, a cada vez, ele está por se fazer, como um foco de resistência, segundo a orientação das dobras que subjetivam o saber e recurvam o poder (Deleuze, 1991, p. 112-113).

As palavras de Deleuze, referidas ao pensamento de Foucault sobre o sujeito na sociedade contemporânea, resume com mestria inquietações das quais compartilhamos, no momento em que decidimos compreender mais deste presente, no qual cada vez deseja-se saber mais sobre a privacidade dos indivíduos e, simultaneamente, quer-se dominar todo o saber segundo o qual se poderá obter um completo conhecimento e domínio sobre os sujeitos, seus corpos e suas almas.

Estariamos vivendo um momento semelhante àquele que Foucault investigou – da Antigüidade Clássica –, em que se tornaram tão presentes as “técnicas de si”, essa reflexão sobre os modos de existir e reger a própria conduta, segundo determinados fins que o homem fixa para si mesmo? Ou estariamos mais próximos da apropriação, feita pelo Cristianismo, dessas mesmas técnicas de si? Ou ainda: estariamos aperfeiçoando aquilo que o homem dos séculos XVII e XVIII tão bem conseguiu, ao produzir um farto material, tão bem analisado por Foucault, no qual se registrou à exaustão a intimidade de vidas “infames, obscuras e desafortunadas”?

Afinal, por que essa obsessão por imiscuir-nos no que tem o nome de privado? Por que aquilo que nos é mais íntimo e privado deve permanecer classificado como tal, íntimo e privado, e desse reino, ser alçado a “coisa pública”? Qual o modo de existência desse voltar-se para si mesmo, hoje? De que modo se dá a produção e a veiculação de textos e documentos (em campos como o da pedagogia, da psicologia e, mais amplamente, dos diferentes meios de comunicação, como a televisão, os jornais, as revistas e assim por diante), que se ocupam de um eu obrigatoriamente sempre atento a si mesmo, sempre pronto a procurar conhecer-se cada vez mais, a buscar qualquer tipo de explicação para seus sonhos e desejos, conformar seus atos a um modelo de vida harmônico e “espiritualmente correto”? Que efeitos de verdade têm os discursos que delineiam para as pessoas um ideal de corpo, de beleza e de comportamento? Que técnicas correspondem a esses fins de aperfeiçoamento corporal e espiritual? Como esse “governo de si”, em nossos dias, trata da sexualidade, esse tema que esteve desde sempre entranhado na formação do indivíduo? De que modo nossa “intimidade desafortunada” se expõe nas telas públicas e nos diferentes espaços institucionais? Finalmente, que tipo de ética (ou não-ética) estariamos propondo a nós mesmos através desses discursos e práticas?

Tais perguntas, assim colocadas, usam uma linguagem aprendida de Foucault e têm o objetivo de situar este artigo, em que me proponho a reconstruir a trajetória do filósofo no que concerne ao modo como tratou o tema do sujeito em sua obra. Assim, na primeira parte do texto, apresento as principais polêmicas em torno da concepção de sujeito em Foucault, a partir de algumas perguntas que me inquietam e têm orientado boa parte de algumas investigações recentes sobre as relações entre mídia, educação e produção de subjetividade na cultura contemporânea¹; em seguida, passo a descrever e comentar as permanências e as discontinuidades no modo de Michel Foucault pensar o problema do sujeito, no decorrer de sua obra; depois, antes de concluir, elejo o tema da confissão, tão caro ao autor, para apontar algumas possibilidades sugeridas pela análise foucaultiana do sujeito, no campo da educação.

Sujeito: sujeição, subjetivação e assujeitamento

Longe de sugerir meras especulações, as indagações com que introduzo este artigo incorporam algo do modo de perguntar foucaultiano, segundo o qual a busca principal não seria de um *por quê*, nem de um *para quê*, mas de um *como*, de um *de que modo*. Assim, num de seus belos cursos do Collège de France [“*Subjectivité et vérité*”, publicado nos *Résumés des cours (1980-1981)*], sobre o tema do sujeito, Foucault enfatizava a necessidade de uma pesquisa que lhe respondesse à seguinte pergunta: *como* se instituiu um conhecimento de si, ou *como* se processou essa longa história de fazer do sujeito um objeto de conhecimento, pelo homem? E mais ainda: *como* esse fato de tornar o sujeito congoscível foi-se fazendo não só possível, como desejável e até indispensável para nós? (Cfe. Foucault, 1989, p. 133).

Como se verá neste texto, a questão do sujeito na obra de Foucault vai muito além do lugar-comum lido em alguns de seus críticos apressados, de que ele teria decretado a “morte do sujeito” ou a “morte do homem”. Falar de sujeito, para Foucault, em primeiríssimo lugar, é falar de “modos de subjetivação”. Quando, em *As palavras e as coisas*, ele afirmou que o homem não existia até os Séculos XVII e XVIII, referia-se a uma ruptura na história da sociedade ocidental, a um momento em que o homem se tornava objeto de saber, constituía-se como aquilo “que é necessário pensar e o que há a saber” (s.d., p. 448), na medida em que é alguém que vive, fala e produz: distintos modos de objetivação transformaram os seres humanos em sujeitos: sujeitos falantes, sujeitos econômicos e produtores, sujeitos biológicos, e temos a partir daí as Ciências da Linguagem, por exemplo, a Economia ou a História Natural. O homem se separava das milenares crenças e “filosofias” e se tornava “objeto”. Foucault encerra *As palavras e as coisas* sugerindo que o homem, portanto, foi “inventado” e, tal como apareceu, poderia, quem sabe, desaparecer dali a algum tempo, desvanecendo-se como “um rosto de areia à beira do mar”.

Estaria Foucault prevendo um tempo em que o excessivo esquadramento do homem, de sua alma e seu corpo, pelo saber médico principalmente, talvez o conduzisse a uma perda de unidade, a um esfacelamento de si? Teria esse fato relação com o sucesso das terapias esotéricas e do fartíssimo material de auto-ajuda que ocupa boa parte de praticamente todas as livrarias em quase todo o mundo? O certo é que Foucault, aceitando o caminho aberto por Nietzsche, renunciava o desaparecimento de um homem essencial, fonte da verdade, da liberdade e de todo conhecimento, propondo que a filosofia do presente partis-se exatamente desse ponto. “Hoje em dia já não se pode pensar senão no vazio do homem desaparecido” (Foucault, s.d., p. 445).

Em “*Deux essais sur le sujet et le pouvoir*” (“Dois ensaios sobre o sujeito e o poder”, célebre texto publicado por Dreyfus e Rabinow no livro *Michel Foucault. Un parcours philosophique: Au-delà de l’objectivité et de la subjectivité*)², ele explica que, na verdade, sempre esteve estudando o sujeito: se em *As palavras e as coisas* fazia aparecer o homem como alguém separado do que está fora dele (por exemplo, o homem produtivo separado do produto de seu trabalho), em *Vigiar e punir* expunha o sujeito classificado em relação a outros seres humanos e, inclusive, dividido no interior dele mesmo. Mais uma vez, os homens como objeto, aqui divididos em loucos e sãos, em doentes e saudáveis, em criminosos e “bons-moços”. Finalmente, nos últimos anos de sua vida, o autor dirigiu suas investigações no sentido de responder à questão: como o homem chegou a reconhecer-se como “sujeito de uma ‘sexualidade’”? Outra vez, a insistência em saber de que modo o ser humano se transforma em sujeito (Cfe. Foucault, in: Dreyfus e Rabinow, 1984, p. 298 e 299).

Obviamente, não estamos aqui falando em um sujeito psicológico, nem entendendo subjetivação e subjetividade como processos ou estados “da alma”, da experiência única e individual de cada pessoa, o que certamente existe, é legítimo considerar e está em jogo também nestas considerações. Mas é preciso que se diga que as concepções foucaultianas de sujeito do discurso e de subjetividade têm uma abrangência muito específica. Assim, o termo ‘subjetividade’, segundo o autor, refere-se ao modo pelo qual “o sujeito faz a experiência de si mesmo em um jogo de verdade no qual está em relação consigo mesmo” (Foucault, *apud* Larrosa, 1994, p. 55), ou seja, o modo – as práticas, as técnicas, os exercícios, num determinado campo institucional e numa determinada formação social – pelo qual ele se observa e se reconhece como um lugar de saber e de produção de verdade. Para Deleuze, Foucault não só mostrou como os processos de subjetivação se fazem absolutamente diversos, nas diferentes épocas, produzindo modos de existência e estilos de vida muito próprios: ele afirmou sobretudo que, nos interstícios da dinâmica de poder e saber, em luta com esses mesmos dispositivos, há um lugar de “intensidades”, uma possibilidade ética-estética de se produzir uma “existência artista” (Deleuze, 1992, p. 142).

Por outro lado, quando o autor diz, em *A arqueologia do saber*, que o sujeito ocupa um determinado lugar na ordem do discurso, que ele fala de um lugar

e, portanto, não é dono livre de seus atos discursivos, Foucault não está negando que as pessoas, individualmente, possam perceber-se como únicas, indivisas, senhoras de seu destino e de seus menores atos. Essa aspiração permanente à unidade seria a grande ilusão que nos mantém em nossa normalidade. Percebendo-nos incompletos e múltiplos, tendemos à totalidade e à completude. Guardadas as proporções, em termos de produção teórica, os cientistas, mesmo entendendo que os saberes produzidos no seu campo são incompletos, em geral também tendem à busca de uma totalização, como bem tem assinalado Edgar Morin³. Mas voltemos ao sujeito. A tensão entre o eu e o outro é considerada não no espaço em que se relacionam sujeitos individuais, mas no espaço de uma relação mais ampla, baseada na noção de “dispersão do sujeito”, como a formulou Foucault. Para ele, indivíduos diferentes podem ocupar o lugar de sujeito de um mesmo discurso, ou seja, a origem do discurso não estaria em sujeitos individuais. O sujeito do enunciado, conforme sua célebre formulação, é “um lugar determinado e vazio que pode ser efetivamente ocupado por indivíduos diferentes” (1986, p. 109)⁴.

Quando faz sua crítica aos historiadores, na Introdução de *A arqueologia do saber*, Foucault diz que “fazer da análise histórica o discurso do contínuo e fazer da consciência humana o sujeito originário de todo o devir e de toda prática são as duas faces de um mesmo sistema de pensamento” (Idem, p. 15). Segundo ele, todas as tentativas de descentração do sujeito – com Marx, com Nietzsche, com as Ciências da Linguagem – foram sendo transformadas no intuito de proteger a “soberania do sujeito”. Assim, por exemplo, Marx teria sido antropologizado e dele se fez um historiador das totalidades, embora sua análise tenha sido rigorosamente histórica e tenha apontado para a descontinuidade dos processos sociais. Mas como abandonar a idéia do devir histórico, da “atividade sintética” do sujeito, se é a idéia do devir que fornece à soberania do sujeito seu “abrigo mais seguro”? (Idem, p. 17).

Foucault usa ‘sujeito’ no estrito sentido etimológico da palavra. Em latim, a palavra é *sub-iectus* ou *subjectus*, e denota aquilo ou aquele que é “colocado por baixo”, o mesmo que “súdito”⁵. No ensaio sobre a relação entre sujeito e poder – “*Porquoi étudier le pouvoir: la question du sujet*”, ele é bem claro: “Há dois sentidos para a palavra ‘sujeito’: sujeito submetido ao outro, através do controle e da dependência, e sujeito preso à sua própria identidade, através da consciência ou do conhecimento de si. Em ambos os casos, essa palavra sugere uma forma de poder que subjuga e assujeita”⁶ (In: Dreyfus e Rabinow, 1984, p. 302 e 303, trad. minha). É nesse texto, aliás, que Foucault afirma não ter sido o poder, mas o sujeito – e as diversas formas de assujeitamento – o tema geral de suas investigações. E qual o elemento impulsionador dessa busca? Em primeiro lugar, a percepção de que os mecanismos de sujeição do indivíduo não constituiriam um momento final, um produto da exploração econômica e política, mas sim processos circularmente relacionados com outras formas de dominação, de tal forma que um ou outro desses tipos de dominação poderia prevale-

cer, conforme o momento histórico. Em segundo, a idéia de que o Estado ocidental moderno alcançou algo jamais visto na história das sociedades humanas – uma combinação complexa de técnicas de individualização e procedimentos totalizantes. Ou seja, em nossos dias estaria prevalecendo aquele tipo de poder que atinge prioritariamente o cotidiano imediato das pessoas, que se ocupa de saber o que se passa nas cabeças e consciências individuais, explorando almas e segredos, produzindo verdades nas quais todos devem reconhecer-se e pelas quais são reconhecidos (Idem, p. 304 e 305).

A idéia de um poder pulverizado, presente em todas as relações e em todos os lugares, expôs Foucault a ser classificado como o arauto da perseguição, da desesperança, do aprisionamento sem saída. Só no final de sua vida, no texto várias vezes citado aqui, justamente pela síntese aí realizada pelo autor, ele explicitou a importância de lutarmos contra todas as formas de assujeitamento, ou, como escreveu, contra a “submissão da subjetividade”. Se somos sempre assujeitados, lutemos por formas de sujeição que não nos submetam tão radicalmente naquilo que mais nos é caro – nossa individualidade. Porém, ele acreditava que a maior dificuldade dessa luta estaria em considerar a particular forma de poder que nossa sociedade tão bem aprendeu a realizar e que tanto soube aperfeiçoar, ao longo de três séculos: um poder preocupado com o bem-estar da população e a saúde de cada um em particular, um poder que se reveste de “bondade” e sincera dedicação a toda a comunidade, mas que não tem condição de exercer-se senão munindo-se de toda a informação sobre cada grupo, sobre o que pensam e sentem todos os indivíduos e como estes podem ser melhor dirigidos.

O problema é este: como e por que lutar contra quem nos protege e quer nosso bem? O exemplo das grandes pesquisas de *marketing* parece feito sob medida para ilustrar o tipo de poder a que Foucault se refere: é possível até imaginar o autor tendo diante de si toda essa produção de dados sobre eleitores ou consumidores, esses dados freqüentemente divulgados pelos órgãos de comunicação, e sem os quais nem o mercado nem a política parecem sobreviver. Veja-se, só para usar outro exemplo, a quantidade de pesquisas sobre o público adolescente, uma das mais recentes conquistas do mercado: certamente, não se investigam aí apenas o gosto dos novos consumidores e suas preferências em relação a roupas, alimentos ou formas de diversão. Quer-se saber mais: como esses jovens fazem amor, como se relacionam com a família, o que esperam para o futuro, que medos têm, quem escolheriam como líder, quais suas crenças ou qual sua identidade religiosa. Novamente, o contraditório problema: como e por que duvidar daquele que se dirige a nós e nos investiga, para supostamente servir-nos de uma melhor forma?

Inquieto inquiridor da cultura do seu tempo, Foucault depositou, no decorrer de toda a sua obra, um olhar profundamente crítico a todas as formas de sujeição do homem, visíveis nos diferentes campos institucionais e nas inúmeras técnicas, procedimentos, estratégias, discursos e arquiteturas construídos historicamente. Seu olhar, porém, jamais foi benevolente ou paternalista, da-

quele tipo que enxerga a verticalidade das relações, a grandeza moral dos oprimidos em contraposição à perversão dos poderosos. Em suas aparentemente díspares investigações, ele sempre apontou para a idéia de que o poder existe em ato, e de ambos os lados: do lado de quem exerce o poder e do lado daquele sobre o qual o poder é exercido. Em ambos os lados há agentes, e há sempre espaço para respostas, reações, efeitos. Enfim, o poder se exerce sobre aquele que é livre. E a tendência da sociedade ocidental, como ele descobre, especialmente a partir da longa pesquisa feita para *Vigiar e punir*, tem sido aperfeiçoar, burilar, sofisticar as estratégias de poder, criando-se dispositivos cada vez mais complexos, nos quais os indivíduos terminam por enredar-se, tomando para si as próprias ações que lhe cingem a subjetividade.

A seguir, faço um apanhado geral de como Foucault foi transformando sua compreensão do sujeito, no percurso de suas investigações, até chegar a afirmar que a verdadeira motivação de suas pesquisas teria sido a luta maior e mais urgente contra tudo aquilo que nos submete a subjetividade.

O sujeito na trajetória de Foucault

a) Da *História da loucura a Vigiar e punir*

Como o louco passa a ser considerado um “doente mental”? Para identificar como nasceu o discurso psiquiátrico, Foucault, em *História da loucura*, analisa discursos médicos e práticas de internação, ocupando-se também com as instâncias sociais envolvidas – Igreja, família, medicina, justiça –, desde o Renascimento até o início do Século XIX. Ele queria analisar como se deu o aparecimento da loucura no âmbito do problema da razão e da verdade. Na síntese de Roberto Machado – um estudioso dessa obra, inclusive seu tradutor –, temos aí a descrição do longo processo de “dominação da loucura pela razão”. Do Renascimento para a Idade Clássica, faz-se a “destruição da loucura, como saber que expressa a experiência trágica do homem no mundo, em proveito de um saber racional e humanista centrado na questão da verdade e da moral” (Machado, 1981, 61).

Foucault vai descrevendo como a questão da loucura não fica restrita ao ambiente da medicina mas, ao contrário, vai-se configurando como um problema de razão e de moralidade. A criação dos primeiros hospitais, no Século XVII, instituiu a exclusão social, fundada principalmente em critérios morais: os enclausurados eram prostitutas (e todos os que adquiriam doenças venéreas), devassos, perversos sexuais, feiticeiros e magos, libertinos e, finalmente, os loucos, até então não vistos como doentes mentais. No Século XVIII, porém, o discurso médico distinguia a loucura dos outros tipos de “erros morais”, classificando-a como um produto da relação do homem com o seu meio e identificando-a como um fenômeno que se passa dentro do próprio sujeito. Segundo escre-

ve Foucault, na loucura, o homem “não perde a verdade, mas *sua* verdade; não são mais as leis do mundo que lhe escapam, mas ele mesmo que escapa às leis de sua própria essência” (apud Machado, p. 73). Eles já não podem ficar livres, não são produtivos e se tornam perigosos para as comunidades. Resta-lhes o completo isolamento. Enclausurado, o louco é submetido ao olhar médico e jurídico, torna-se objeto de saberes. Criminosos passionais enclausurados, por exemplo, ao serem interrogados sobre seus desejos, seu passado até então desconhecido, sua percepção do mundo, muito mais do que sobre o próprio crime, são instados a confessar o que há de mais secreto em suas vidas. É a história do Outro, do Diferente; é o nascimento da psicologia, da psiquiatria e de toda uma ciência médica que existe para explicitar a verdade básica do sujeito, cuja loucura agora é doença e, sendo assim, precisa ser tratada. Inicia-se a era do patológico, como acentua Machado, tempo que ainda existe, e cada vez mais, para todos nós.

É assim que Foucault vai construindo seu edifício teórico a respeito do tema do sujeito. Nessa primeira grande investigação – aliás, sua Tese de Doutorado, orientada por Canguilhem –, como vimos, Foucault já identificava, através da história da loucura, um dos “instantes” desse longo processo pelo qual o homem buscou (e busca, cada vez mais) saber a verdade escondida do sujeito. Se aprendemos, com a *História da loucura*, o surgimento de uma “ciência da alma”, podemos, com *O nascimento da clínica*, acompanhar como se plantaram as bases da ciência médica do corpo: percebido pelo olhar, o corpo do doente é falado, classificado, organizado em tipologias nosológicas, as quais não existiriam em essência, mas como doença de um corpo específico, concreto. O conhecimento médico se dá pela associação do olhar à linguagem. O espacial é verbalizado. E, pela análise arqueológica foucaultiana, constrói-se uma figura completa e clara, em que a linguagem médica é vista em perfeita articulação com seu objeto, o corpo doente percebido pelo olhar daquele que examina. É o conhecimento a partir da “desordem” da enfermidade, da “perigosa alteridade no corpo humano”, como diz o autor⁷. Mais adiante, em *As palavras e as coisas*, Foucault estudará detidamente os saberes a partir dos quais se constituíram as chamadas ciências humanas, e vai mostrar-nos como o homem é determinado pelo que se sabe dele e como só assim poderá ser conhecido. E, nesse momento, “o homem se descobre como um ser finito através das empiricidades, porque como sujeito do conhecimento é também um ser finito e descobre, mais fundamentalmente, a finitude de seu corpo, de seu desejo, de sua linguagem” (Machado, p. 135).

O aprofundamento do grande problema de como o homem se fez objeto de saber dá-se, em *Vigiar e punir*, pela centralização em um novo foco de investigação: o poder. Foucault quis fazer uma “história política dos corpos”, através da história das prisões. E descobriu o nascimento de uma sociedade das disciplinas, cujo foco é o controle pormenorizado dos corpos, que devem fazer-se

dóceis e úteis. A prisão moderna, do dispositivo panóptico, descrita em detalhes desde o momento em que se configurou como ruptura em relação às clássicas formas de punição, essa prisão seria, segundo o autor, o modelo por excelência da sociedade disciplinar, da qual somos herdeiros, e na qual se instaura uma nova economia do poder, bem mais eficaz e muito menos dispendiosa.

Ao fazer a história da microfísica do poder punitivo, em *Vigiar e punir*, Foucault descreve os fundamentos da “alma” moderna que nos constitui, na contemporaneidade:

(...) o homem de que nos falam e que nos convidam a liberar já é em si mesmo o efeito de uma sujeição bem mais profunda que ele. Uma ‘alma’ o habita e o leva à existência, que é ela mesma uma peça no domínio exercido pelo poder sobre o corpo. A alma, efeito e instrumento de uma anatomia política; a alma, prisão do corpo (Idem, p. 31-32).

O nascimento dessa alma moderna, segundo Foucault, dá-se com a ruptura ocorrida durante o Século XVIII, quando os governos, na sociedade ocidental, passaram a preocupar-se com a “população” e com o “corpo” dos indivíduos: é o político transformando-se no bio-político; são as tecnologias disciplinares passando a serem aceitas, sob a forma de “igualdade e liberdade” (Cfe. Dreyfus e Rabinow, op. cit., p. 195 e ss.). Diante das profundas mudanças econômicas do Século XVIII, e defrontada com o problema da “acumulação de homens”, a sociedade ocidental imaginou um novo tipo de poder. Como diz Foucault – em entrevista a Jean-Pierre Barou, a propósito do Panóptico de Jeremy Bentham (popularizado pelo autor, em *Vigiar e punir*) –, era preciso que o poder tivesse circulação e se fizesse por novos canais, “cada vez mais sutis, chegando até os próprios indivíduos, seus corpos, seus gestos, cada um de seus desempenhos cotidianos. Que o poder, mesmo tendo uma multiplicidade de homens a gerir, seja tão eficaz quanto se ele se exercesse sobre um só” (Foucault, 1992a, p. 214).

A hipótese do genealogista é que nossa sociedade incorporou uma velha técnica de poder, o “poder pastoral”, nascido nas antigas instituições cristãs. Distinta do poder soberano, a nova técnica consiste em criar e incentivar uma série de procedimentos, ligados a um objetivo último: a salvação individual. Segundo essa forma de poder, há que se ter uma preocupação constante com cada indivíduo em particular, durante toda a sua vida; é preciso também ter o conhecimento dos segredos mais íntimos de cada um a habilidade de conduzir cada ovelha do rebanho. Em suma, há que se produzir e reafirmar, permanentemente, uma verdade: a verdade do próprio indivíduo (Cfe. Foucault, 1988, p. 10). O preso de *Vigiar e punir* é objeto de produção de saberes, na medida em que seu corpo se oferece e, ao mesmo tempo, resiste à normalização. Classificado, julgado, exercitado, comparado, diferenciado, hierarquizado, homogeneizado, excluído – em uma palavra, normalizado –, o homem dos cárceres incorpora literalmente uma “arte de punir e de ser punido”. Ele aprende a docilidade

de um corpo que se reconhece como vigia de si mesmo, e se esmera em tornar-se apto, produtivo, capaz, disposto a um aprisionamento jamais percebido como tal.

Da verdade perdida pelo louco e da justificação de seu enclausuramento (*História da loucura*), à atomização do corpo doente sob o olhar médico (*O nascimento da clínica*) e à docilização dos presidiários (*Vigiar e punir*) – ou seja, da análise arqueológica dos primeiros textos à opção pela abordagem genealógica –, estamos ainda diante do tema do sujeito, que aqui poderíamos entender sob duas óticas. De um lado, acompanhamos a trajetória de um historiador que se define por querer libertar-se da idéia de um sujeito constituinte, transcendente e ideal: de fato, suas análises nos falam de um sujeito que se constitui por dentro de própria trama histórica, apanhada em regiões e em locais muito específicos, como os hospitais e as prisões, na Europa dos Séculos XVII e XVIII. De outro, defrontamo-nos com um conjunto de técnicas e procedimentos de controle e fragmentação dos indivíduos, os quais se tornam perfeitamente disponíveis a uma série de saberes: constituem-se subjetividades, no seio de lutas por imposição de sentido, na história da produção de efeitos de verdade. E essa subjetividade é muito concreta, ela toma corpo nos gestos, na postura, no olhar, nos discursos, descritos magistralmente pelo autor.

b) O sujeito em *A vontade de saber, O uso dos prazeres e O cuidado de si* (*História da sexualidade I, II e III*)

A partir do Século XIX, os dois pólos do “bio-poder” – numa figura só, o controle do corpo dos indivíduos e do grande “corpo” da população – desembocam numa espetacular preocupação com o sexo: o discurso da sexualidade passa a ser um discurso sobre a vitalidade do corpo e sobre a maximização da vida. Incorporando a hipótese repressiva do poder – contestada violentamente por Foucault –, o bio-poder atinge o cotidiano do indivíduo e o convida a confessar-se, a liberar-se, a desamarrar-se da opressão. Produz-se um saber sobre o sexo, saber que se aplica diferentemente em relação a ricos e pobres: estes, em nome da higiene pública, aprendem, por exemplo, a controlar o incesto; aqueles, mais tarde, terão acesso à psicanálise, e obterão o remédio para a repressão. Para Foucault, o problema das sociedades modernas não é terem condenado o sexo à obscuridade, e sim terem dedicado todos os esforços para falar sem cessar dele, valorizando-o como “o” segredo.

Colocando em suspenso alguns postulados tradicionais nas análises de poder, como o que fundamenta a “hipótese repressiva”, o autor se dedica a fazer uma história da sexualidade, cujo primeiro passo é justamente descrever o domínio do funcionamento das relações de poder. Aprendemos tudo o que ele “não é”: o poder não se possui, não é uma propriedade, não está localizado no Estado, não é mera superestrutura, enfim, não atua pelos mecanismos da repressão e da ideologia. Por oposição, também aprendemos que o poder, antes de

tudo, é um “efeito de conjunto”: é uma estratégia, é algo que está em jogo, ele incita, promove, produz e é “positivo”. Produz o quê? Sujeitos, discursos, formas de vida. Como? Através da transformação técnica dos indivíduos.

Em *A vontade de saber*, primeiro volume da *História da sexualidade*, Foucault nos mostra, por exemplo, como se produziram, ao longo do Século XIX, quatro “figuras” sexualizadas: a mulher histérica, a criança masturbadora, o casal “malthusiano” e o adulto perverso. Descrevendo-as em relação às redes de poder e saber que as constituíram, Foucault mostra simultaneamente como se produziu esse objeto – a sexualidade, que ele identifica como um dispositivo histórico de controle das populações. O “dispositivo da sexualidade” é definido como um aparato discursivo e não-discursivo, em que

(...) a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências, encadeiam-se uns aos outros, segundo algumas estratégias de saber e poder (Foucault, 1990a, p. 100).

O grande tema aí é o da colocação do sexo em discurso. O sexo passa a ser tratado como fato político, e é regulado por toda uma discursividade, muito mais do que pela proibição, como o faz crer a hipótese repressiva. É preciso controlar as taxas de natalidade e, para isso, desenvolve-se um interesse obsessivo por dominar todos os dados que envolvam o ato reprodutivo: o casamento, as relações sexuais, as interdições e as perversões. Afinal, como cada uma das pessoas usa seu sexo? A família e as primeiras instituições escolares colocam-se em estado de alerta: há que vigiar o possível e sempre iminente encontro do indivíduo com o seu sexo, desde a infância e sobretudo na adolescência. Para tanto, não só a fala dos pedagogos multiplica saberes sobre a sexualidade dos mais jovens, por exemplo, como os espaços e os rituais escolares da Europa, a partir do Século XVIII (a arquitetura dos prédios, a disposição das salas, os regulamentos disciplinares), aparentemente mudos, são a própria manifestação de um discurso interminável sobre a sexualidade. Ao mesmo tempo, a medicina aperfeiçoa suas pesquisas em anatomia, para descobrir a origem de possíveis degenerescências; e o discurso jurídico multiplica formas de fazer os indivíduos falarem de si e deixarem o registro de sua confissão de perversidade.

Em nome de uma urgência biológica e histórica, justificaram-se, oficialmente, todos os tipos de racismo; degenerados, bastardos e ‘tarados’ deviam ser de alguma forma eliminados, ou, pelo menos, controlados, mas não sem antes confessar sua vida infame. A grande matriz geradora da discursividade sobre o sexo, segundo Foucault, é a técnica da confissão que, como tal, permanece até nossos dias. Extorquida de todas as formas e insistentemente, a confissão sobre o inconfessável – sobre os pensamentos e desejos perversos, os inumeráveis prazeres, as distorções do ato sexual – é a técnica-síntese da imensa vontade de saber do homem. E a sexualidade vai aparecendo não só como verdade do indi-

víduo e de seus prazeres, mas principalmente como um lugar por excelência do patológico e do oculto, que urge decifrar.

Há uma dupla produção de verdade sobre o sujeito: o sexo, esse “fragmento de noite que cada qual traz consigo”, é objeto de uma verdade que acreditamos estar em nós e por isso a dizemos, esperando que o Outro, o decifrador, nos devolva o que somos, ajudando-nos a liberar o que em nós se ocultava. Temos aí a gestação do longo processo de construir uma ciência do sujeito, como esclarece Foucault:

Foi nesse jogo que se constituiu, lentamente, desde há vários séculos, um saber do sujeito, saber não tanto sobre sua forma porém daquilo que o cinde; daquilo que o determina, talvez, e sobretudo o faz escapar a si mesmo. Talvez isso pareça inopinado, mas não é estranho quando se pensa na longa história da confissão cristã e judiciária, nos deslocamentos e transformações desta forma de saber-poder, tão básica no Ocidente, que é a confissão: através de círculos cada vez mais fechados, o projeto de uma ciência do sujeito começou a gravitar em torno da questão do sexo. A causalidade no sujeito, o inconsciente do sujeito, a verdade do sujeito no outro que sabe, o saber; nele, daquilo que ele próprio ignora, tudo isso foi possível desenrolar-se no discurso do sexo. Contudo, não devido a alguma propriedade natural inerente ao próprio sexo, mas em função das táticas de poder que são imanentes a tal discurso (Foucault, 1990a, p. 68-69).

No Volume II de sua *História da sexualidade, O uso dos prazeres*, o autor reavalia seu percurso investigativo e se coloca uma pergunta nova, sobre o modo como o homem ocidental construiu uma ciência do sujeito: agora, Foucault quer saber como fomos levados a reconhecer-nos como “sujeito de desejo”. Para responder a essa questão, foge ao plano estabelecido em *A vontade de saber*, e reorganiza seus estudos em direção aos textos da Antigüidade Clássica, a fim de saber: a) como se deu a lenta formação de uma “hermenêutica de si”; b) por que o sexo vem sempre acompanhado de uma idéia de moral; c) como, enfim, o homem problematiza a si mesmo e à sua vida.

Do ponto de vista metodológico, o autor fornece a chave de uma pesquisa que se compromete não com idéias e comportamentos, nem com visões de mundo ou “ideologias”, mas com problematizações e práticas. Arqueologista, ele vai apanhar os discursos da Antigüidade Clássica, em que o homem é questionado de diferentes formas, como um ser que pode e deve ser pensado; genealogista, ele se apóia nas práticas que depreende dos discursos, e as vê em seu movimento e transformação, em suas descontinuidades. É assim que ele descobrirá, nos textos, um conjunto de regras, opiniões, conselhos, aos quais o cidadão devia recorrer para orientar sua prática cotidiana – um conjunto de “práticas de si” –, em direção a uma “arte da existência”. A prática de si é considerada uma questão de ordem moral, prescritiva. E o sujeito é alguém que se constitui sujeito moral e cujas ações se harmonizam com as normas de um

determinado código, de um certo tipo de prescrição. Para obter sucesso nessa empreitada ética, a “relação consigo” é fundamental: trata-se de uma relação de aprendizado e reflexão em direção ao próprio interior, de autodeciframento, exame, de exercício sobre si mesmo, de transformação de si, de autocontrole, aperfeiçoamento constante.

O mergulho de Foucault nos textos clássicos – como os de Clemente de Alexandria, Aristóteles, Plínio, Plutarco, Sêneca, Xenofonte, Platão –, entremeados de comentários a respeito dos discursos sobre a formação de si, especialmente os produzidos pela literatura cristã medieval, leva-o a descobrir uma permanência de temáticas, como a do sexo, esse “medo tão antigo”. Desviar-se do prazer, manter-se fiel no casamento, praticar a abstinência sexual, por exemplo, são algumas das recomendações para quem deseja ter acesso à verdade de si mesmo, encontradas na maioria desses textos. Ou seja, mais uma vez, a correlação entre sexo e saber, sexo e verdade. Mas o que interessa a Foucault, para além das permanências, são as diferenças, os modos de os homens se constituírem sujeitos morais, em momentos históricos distintos.

Para tanto, o autor parte de uma espécie de esquema de leitura dos textos, de onde retira quatro pontos fundamentais, os quais permitirão o desenho de um determinado tipo de relação entre moral e “prática de si”: a substância ética, o modo de sujeição, o trabalho ético e a teleologia⁸. Definido, por exemplo, que assumimos, como cidadãos gregos, a fidelidade como centro de nosso comportamento ético, podemos determinar que: 1º – vamos ser fiéis essencialmente pelo domínio de nossos desejos (substância ética); 2º – submetemo-nos à fidelidade por nos reconhecermos num grupo que a pratica e a proclama (modo de sujeição); 3º – exercitamo-nos memorizando preceitos e regulando diuturnamente nossa conduta em relação à fidelidade (trabalho ético) 4º – essa ação moral é motivada pela aspiração a uma perfeição de nossa alma imortal (teleologia). Um quadro como esse permitiu a Foucault estabelecer claramente as diferenças, por exemplo, entre as “morais cristãs” e as reflexões morais da Antiguidade greco-romana. Nestas, ele descobriu uma preocupação com as práticas de si e com a ascese.

O “uso dos prazeres”, segundo a moral grega de homens e para homens – na relação com o corpo, com a esposa, com os rapazes e com a verdade –, mais do que servir a um regramento da conduta, em relação ao permitido e ao proibido, tem o objetivo maior de fazer da vida e do próprio homem um objeto de arte. Diz respeito principalmente à arte política de governar a si mesmo, para assim poder governar os outros. Certamente, encontramos nessa ética sexual muito do que ainda experimentamos hoje, quanto às desigualdades e coerções nas relações sexuais; mas, como indica Foucault em suas conclusões, devemos atentar para a forma como ela foi problematizada entre os gregos da época clássica: mesmo que efetivamente preconizasse a submissão e a inferioridade do escravo e da mulher, por exemplo, ela se referia substancialmente à relação

de um homem livre com sua própria liberdade, com as formas de seu poder e com os modos de acessar à verdade (Cfe. Foucault, 1990b, p. 220).

A “relação consigo” envolve basicamente uma relação de poder sobre si mesmo, exercida através das “práticas de si”: o permanente aperfeiçoamento de si, que atinge toda a vida do indivíduo, pauta-lhe desde o modo de dormir, de comer, de fazer amizades, casar ou procriar. Ainda não se trata da hermenêutica do sujeito, da centralidade na decifração de si mesmo – que vamos encontrar mais intensamente nas práticas e tecnologias de si, propostas pela literatura cristã – mas de um intenso voltar-se para si mesmo e em si encontrar a verdade, em nome de uma estilização da vida. O gregos, segundo Foucault, tendo inventado a relação de poder entre homens livres, inventam a relação de poder para consigo mesmos: em outras palavras, colocando a força em direção ao “eu”, eles inventam a “subjetivação”:

Não é mais o domínio das regras codificadas do saber (relação entre formas), nem o das regras coercitivas do poder (relação da força com outras forças), são regras de algum modo facultativas (relação a si): o melhor será aquele que exercer um poder sobre si mesmo. Os gregos inventam um modo de existência estético (Deleuze, 1992, p. 141).

Em *O cuidado de si*, terceiro volume da *História da sexualidade*, Foucault mostra detalhadamente como, nos primeiros séculos de nossa era, gregos e romanos produziram e viveram uma ética que ele identificou como ética da austeridade. Utilizando o mesmo esquema de análise exemplificado acima e detendo-se sobre textos que orientavam e definiam as relações do homem com seu corpo, das formas de vínculo entre homens e mulheres, e dos homens entre si – em obras de Plutarco, Xenofonte, Artemidoro, Sêneca e especialmente Epíteto, entre tantos outros –, o filósofo identificou um fenômeno que, segundo ele, teria longo alcance histórico e que, ali, conhecia seu apogeu: “o desenvolvimento daquilo que se poderia chamar uma ‘cultura de si’, na qual foram intensificadas e valorizadas as relações de si para consigo” (Foucault, 1985, p. 49). Mesmo permanecendo como o grande objetivo – fazer de sua existência uma arte –, este adquiriria nova configuração, visível nas práticas então propostas.

As formas de intensificar as relações consigo, segundo as quais o homem era chamado a fazer de si um objeto de conhecimento e campo de ação, para “transformar-se, corrigir-se, purificar-se e promover a própria salvação” (Idem, p. 48), revestiam-se agora de uma clara opção pela vida austera, pela prática de um exame ritmado dos atos diários, de um aprofundamento dentro de si mesmo, porém, sem jamais perder de vista que cuidar de si era, antes de tudo, uma prática social e política. O amor pelos rapazes já é menos valorizado, o casamento merece atenção mais cuidadosa e há mais inquietação quanto à conduta sexual. Guias para a interpretação dos sonhos, como o de Artemidoro, mostram que saber decifrar o sonhado é menos um exercício de curiosidade do que uma

atividade útil e produtiva, para gerir a própria existência e prevenir-se quanto a acontecimentos futuros. Chama a atenção dada à importância de cada um ter confidentes, guias, amigos ou diretores espirituais: expor a própria alma é útil aos dois, confessor e confidente, pois um recebe conselhos e o outro pode reatualizá-los para si mesmo, como ensinava Sêneca (Idem, p. 57). A medicina aparece como um campo de poder dos mais importantes, junto com a filosofia: ambas tratariam da mesma coisa, das paixões e doenças físicas, da necessidade da temperança nas relações sexuais e na alimentação, pois entendia-se que o corpo e a alma poderiam perturbar-se mutuamente. Epíteto chegava a afirmar que a escola do filósofo era como um gabinete médico; a ela os discípulos deviam chegar como alguém que está doente: “Quereis aprender os silogismos? Curai primeiro vossas feridas, estancai o fluxo de vossos humores, acalmai vossos espíritos” (Sêneca, *apud* Foucault, 1985, p. 61).

Em suma, reconhecemos nesses preceitos e regramentos da relação consigo – essa relação de poder sobre si mesmo que não se separa da relação de poder sobre os outros –, uma similitude com o que se verá nas morais ulteriores, do início da Era Cristã até nossos dias. Estas, segundo diz Foucault na conclusão de *O cuidado de si*,

(...) definirão outras modalidades da relação consigo: uma caracterização da substância ética a partir da finitude, da queda e do mal; um modo de sujeição na forma da obediência a uma lei geral que é ao mesmo tempo vontade de um deus pessoal; um tipo de trabalho sobre si que implica decifração da alma e hermenêutica purificadora dos desejos; um modo de realização ética que tende à renúncia de si. Os elementos do código concernentes à economia dos prazeres, à fidelidade conjugal, às relações entre homens, poderão muito bem permanecer análogos. Eles então farão parte de uma ética profundamente remanejada e de uma outra maneira de constituir-se a si mesmo enquanto sujeito moral de suas próprias condutas sexuais (Idem, p. 235).

As “*techniques de soi*”, descritas por Foucault na análise dos textos clássicos, transformavam o imperativo socrático do “conhece-te a ti mesmo” em algo mais “prático”, porém, bem mais amplo: não só conhecer-se mas governar-se, aplicar ações a si próprio, tendo por certo que o objetivo maior somos nós mesmos e, ainda, que o instrumento de chegada ao que nos define somos nós mesmos também. A pergunta era: “Que fazer de si mesmo, para atingir uma vida esteticamente mais bela?”. Mas, nos últimos textos estudados em *O cuidado de si*, já se pode vislumbrar a preocupação com um controle mais rígido da vida dos homens, uma ética mais austera, como se viu. Autodecifrar-se, confessar-se ao outro, examinar-se e sacrificar-se serão as técnicas por excelência da ética cristã, tomadas dos gregos, as quais se aliam à máxima socrática do conhecimento de si, a serviço da maior honra e glória de Deus. Surge o homem culpado, o sujeito que sobretudo falha e precisa confessar o pecado, pagar por seu

erro, aliviar-se e um dia descansar nos braços do Senhor. Essa moral cristã entranhou-se no corpo e na alma ocidental, percorre os discursos científicos, esquiva-se aqui e ali e reaparece silenciosa nas práticas cotidianas de todos nós.

Sujeições do presente: problematizando algumas práticas de confissão

“A ‘tecnologia de si’ é um imenso domínio, muito complexo, cuja história é preciso fazer” (In: Dreyfus e Rabinow, op. cit., p. 342, trad. minha). A lição mais importante dessa trajetória do sujeito em Foucault é que, para pensar, investigar ou pesquisar qualquer tema, particularmente no campo das ciências humanas, é absolutamente imprescindível dedicar-se a um trabalho que contemple o ponto de vista histórico. Descrever as práticas de si, por exemplo, tal como aparecem nos textos da mídia, da pedagogia ou da medicina, neste Brasil do final dos anos 90, significa empreender a descrição de algumas figuras históricas de constituição de subjetividade que, certamente, apresentam interferências e cruzamentos com outras figuras, algumas delas estudadas por Foucault, como vimos acima.

Quando o autor se deteve sobre o relato de inúmeras técnicas de si, expostas nos textos clássicos, descobriu que as práticas relativas ao *souci de soi même* (cuidado consigo mesmo) diziam respeito à necessidade que o homem tinha de discursos verdadeiros para dirigir-lhe a vida – as palavras certas para enfrentar o real, para saber seu lugar na ordem das coisas, sua dependência ou independência em relação aos acontecimentos. Mas como existiam, efetivamente, esses discursos na vida dos gregos? Eles existiam como uma voz interior, que devia fixar-se em cada um, e era preciso que estivessem sempre à mão, como um remédio. Isso era alcançado através de muitas e variadas técnicas: exercícios de memorização, de escrita, de leitura e reflexão, de meditações sobre a vida e a morte, doença e sofrimento, de histórias exemplares de vida. “Temos aí um conjunto de técnicas que têm por fim ligar a verdade e o sujeito. Mas é preciso compreender bem: não se trata de descobrir uma verdade no sujeito, nem de fazer da alma o lugar onde reside – por um parentesco de essência ou por um direito de origem – a verdade; não se trata mais de fazer da alma o objeto de um discurso verdadeiro. Estamos ainda muito longe daquilo que seria uma hermenêutica do sujeito. Trata-se, ao contrário, de armar o sujeito de uma verdade que ele não conhece e que não reside nele; trata-se de fazer dessa verdade – apanhada, memorizada, progressivamente colocada em aplicação – um quase-sujeito, que reina soberanamente em nós” (Foucault, 1989, p. 159-160, trad. minha).

A “tecnologia de si”, descrita por Foucault nos *Résumés des cours*, aparece aí em sua concretude histórica, anunciando as transformações que sofrerá. É a primeira grande ruptura: o Cristianismo se apropriará das técnicas clássicas do

souci, investindo-as de outra função, qual seja, a de servirem para que o homem pudesse encontrar uma suposta verdade escondida. Assim, por exemplo, as “técnicas clássicas de austeridade, que no tempo dos estóicos visavam à direção de si mesmo, foram transformadas em técnicas destinadas a assegurar a purificação dos desejos e à supressão do prazer, a fim de que a austeridade se tornasse um fim em si mesma” (Dreyfus e Rabinow, 1984, p. 349, trad. minha)

Para Foucault, a cultura contemporânea de si se apóia na idéia cristã de um eu ao qual é preciso renunciar, em nome da relação com Deus. Ou seja, através de todo um saber psicológico e da prática psicanalítica, descobrimos nosso verdadeiro eu, renunciando a tudo o que produz em nós a alienação e o obscurecimento do que realmente somos. A cultura clássica de si, ao contrário, propunha a idéia de cada um construir, criar a si mesmo, como uma verdadeira obra de arte (Idem, p. 339).

Se o autor de *As tecnologias do eu* identificou – sobre as “práticas de si” – as diferenças e similitudes entre os gregos antigos e a cultura greco-romana do período imperial, e destes com os primeiros tempos do Cristianismo, talvez possamos participar da construção dessa história dos modos de “relação consigo”, situando as práticas discursivas e não-discursivas de nosso tempo, a respeito da cultura de si, comparativamente às épocas estudadas por Foucault e, inclusive, a momentos marcantes da segunda metade deste século. Assim, por exemplo, uma das realidades mais intrigantes de nossa cultura – e que certamente merece a atenção de estudiosos, em particular do campo da educação – talvez seja a que diz respeito à intensa prática confissão, já que a idéia de que “tudo deve ser dito” parece ter-se tornado uma obsessão para o homem contemporâneo.

Desde os manuais de confissão da Idade Média, com a sugestão de uma minuciosa descrição dos atos sexuais; o movimento da Contra-Reforma, com a imposições de regras meticulosas de examinar a si mesmo; a construção de uma complexa aparelhagem de produção de discursos sobre sexo, no decorrer dos séculos XVII e XVIII, através de inúmeras práticas médicas, pedagógicas, psiquiátricas e jurídicas; até o desenvolvimento das práticas terapêuticas e psicanalíticas dos nossos tempos – a história ocidental aprendeu um paradoxal mecanismo de produção de verdade, que aliou uma profunda vontade de saber (base do discurso científico) a uma obstinada vontade de não-saber.

Ou seja, a compulsão aprendida de tudo falar, de tudo confessar, não significa univocamente que o dito libera, o falado em si produza verdade; é como se estivéssemos de fato num jogo de verdade e falsidade, e a confissão – com todas as técnicas de exposição ilimitada de si mesmo – para permanecer como prática desejável e permanente, também produzisse “desconhecimentos, subterfúgios, esquivas”, como escreveu Foucault em “Scientia sexualis”, de *A vontade de saber*. O jogo da produção da verdade, em especial a verdade sobre sexo, inclui portanto também o não-saber.

Parafrazeando o autor, a idéia cristã era que tudo devia ser dito para tudo ser apagado; no Século XVII, com a proliferação de outros mecanismos de confissão – a denúncia, a queixa, o inquérito, o interrogatório –, elimina-se a idéia do perdão e enfatiza-se o simples e puro registro; e hoje o poder que se exerce sobre a vida cotidiana é “constituído por uma rede fina, diferenciada, contínua, onde se disseminam as diversas instituições da justiça, da política, da medicina, da psiquiatria” (Foucault, 1992a, p. 122). Os discursos de nossos tempos, baseados igualmente na confissão (presentes em diferentes modalidades enunciativas, como as reportagens, entrevistas, depoimentos, cartas aos jornais e revistas, os relatórios médicos, psicológicos e psiquiátricos, as descrições pedagógicas de comportamentos escolares, as diferentes pesquisas de mercado) – presumidamente neutros e frutos de simples observações –, trazem à visibilidade o banal de nossas vidas, infames ou brilhantes que sejam, e esse banal é analisado através de uma teia em que se cruzam os fios da administração do público, da voz jornalística e publicitária e da ciência, sobretudo a ciência médica. Talvez estejamos assistindo ao que Foucault previu, em 1977, quando afirmou que a pungência dos documentos sobre os excluídos dos Séculos XVII e XVIII – naquele “primeiro afloramento do cotidiano no código do político” um dia haveria de perder-se, “quando se fizessem, daquelas coisas e daqueles homens, ‘processos’, atualidades de jornal, casos” (Idem, p. 123).

Nos textos dos manuais de auto-ajuda, de uma pedagogia que busca de todas as formas de aproximar das “histórias de vida” de cada sujeito, na grande maioria dos textos da mídia, a discursividade sobre “que fazer de si mesmo” passa sempre por uma “revelação de si”. A base desse tipo de documentos, em geral, é a confissão que os próprios sujeitos fazem de sua vida íntima, de sua precariedade humana, dos seus desejos, dos seus pecados ou até dos simples atos do seu cotidiano. Na mesma medida em que proliferam ocasiões nas quais as pessoas (sujeitos comuns ou celebridades) são convidadas a expor as mazelas de sua privacidade (ou são apanhadas involuntariamente nessa condição), multiplicam-se as “respostas” aos conflitos aí confessados, na voz de um sem-número de *experts*: psicólogos, psicanalistas, orientadores educacionais, médicos de todas as especialidades, comunicadores alçados a diretores espirituais, pediatras – toda uma gama de conselheiros do corpo e da alma – dedicam-se a comunicar os novos saberes que nos diferentes ambientes se produzem. São dois tipos de textos – dos que se confessam e dos que interpretam as confissões, a partir de um certo campo de conhecimento –, em que sobressai um discurso sobre a sexualidade, sobre a intimidade amorosa, sobre as relações afetivas, sobre o uso que as pessoas fazem do seu corpo.

Conclusão

Antes de pretender realizar, a rigor, uma discussão aprofundada da trajetória de Michel Foucault, em relação a seus criativos e complexos modos de conceber o sujeito, o propósito, aqui, foi mostrar que esse tema, na verdade, está presente na quase totalidade dos textos, investigações, entrevistas e aulas do filósofo.

Da mesma forma, foi possível mostrar, a partir da discussão dos conceitos de sujeito, sujeição, assujeitamento e subjetivação – ligados aos temas da exclusão, do enclausuramento, do poder sobre os corpos, da interminável vontade de saber do homem ocidental –, que o conjunto da obra de Foucault propicia, especialmente àqueles que se dedicam ao trabalho intelectual, um estímulo dos mais criativos, no sentido da permanente busca de “pensar diferente” do que pensamos. Sua obra – e, nela, a original compreensão sobre o sujeito – significa, antes de tudo, uma afirmação de vida⁹, justamente porque o filósofo, como lemos em seu amigo e comentador Deleuze, pensou e viveu a vida como uma morte múltipla: se a morte se multiplica e se diferencia, é assim que ela dá à vida as singularidades e as verdades que lhe pautam os modos de existência (Cfe. Deleuze, 1991, p. 102).

Foi a potência de vida que havia em Foucault que o fez mergulhar na investigação sobre o poder e o sujeito, sobre a verdade dos sujeitos, a mergulhar em tantas vidas anônimas, que só se manifestaram porque se enfrentaram com o poder. Essa mesma potência de vida o fez arriscar-se a pensar o outro dentro de seu próprio pensamento, como ele mesmo afirmou a respeito de si. E é justamente esse o convite que o tema do sujeito e toda a sua obra nos faz: o de convertermos o olhar, e o de arriscar-nos a pensar “de outro modo” e, portanto, a viver nas fronteiras da criação. Como escreve Deleuze,

Desde que se pensa, se enfrenta necessariamente uma linha onde estão em jogo a vida e a morte, a razão e a loucura, e essa linha nos arrasta. Só é possível pensar sobre essa linha feiticeira, e diga-se, não se é forçosamente perdedor, não se está obrigatoriamente condenado à loucura ou à morte (1992, 129).

Notas

1. Refiro-me aqui às pesquisas e estudos que venho fazendo, em especial a Tese de Doutorado, intitulada *Adolescência em discurso: mídia e produção de subjetividade* (V. Biblio.), e à pesquisa “O estatuto pedagógico da mídia” [sobre esta pesquisa, ver o artigo “O estatuto pedagógico da mídia: questões de análise”, publicado em *Educação & Realidade*, v. 22, nº 2, p. 59-80. (V. Biblio.)]. Este texto, aliás, reproduz boa parte do Capítulo II da Tese, intitulado “O desejável conhecimento do sujeito”.

2. Obra traduzida no Brasil, com o título *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica* (Rio de Janeiro: Forense, 1995).
3. Ver Volume I de sua obra *La méthode e O problema epistemológico da complexidade* (V. Biblio.).
4. Discuto mais detalhadamente o tema da “dispersão do sujeito”, no Capítulo III da Tese de Doutorado, citada anteriormente –, no interior das reflexões sobre o conceito de discurso em Foucault (V. Biblio.).
5. Cfe. KOEHLER, Pe. H. *Pequeno dicionário escolar latino-português*. Porto Alegre, Globo, 1960, p. 307. E CUNHA, Antônio G. *Dicionário etimológico Nova Fronteira da Língua Portuguesa*. Rio, Nova Fronteira, 1982, p. 742.
6. No original: “Il y a deux sens au mot ‘sujet’: sujet soumis à l’autre par le contrôle et la dépendance, et sujet attaché à sa propre identité par la conscience ou la connaissance de soi. Dans les deux cas, cet mot suggère une forme de pouvoir qui subjugué et assujettit”.
7. Conforme escreve Foucault no final do Prefácio de *As palavras e as coisas*. Portugal, Lisboa, 1966 (data da edição francesa, da Gallimard), p. 13.
8. Esse quadro é exposto pormenorizadamente no Capítulo 3 de *O uso dos prazeres* e é aplicado no trabalho que faz sobre os textos, conforme se acompanha em todo o livro.
9. Ver, a propósito, o artigo de Jurandir Freire Costa, intitulado “O sujeito em Foucault: estética da existência ou experimento moral?”, em que o autor discute as críticas de universalistas e neo-pragmáticos às idéias foucaultianas sobre a ética do sujeito. Concordo com Costa na sua defesa de Foucault, definido por ele como “um dos últimos revolucionários utópicos de nosso presente histórico”, da mesma linhagem de um Marcuse, mas “sem a crença ingênua ‘na boa natureza do sexo’ e nas virtudes universais da ‘razão estética’ ” (COSTA, 1995, p. 136).

Referências Bibliográficas

- COSTA, Jurandir Freire. O sujeito em Foucault: estética da existência ou experimento moral? *Tempo social*. São Paulo: USP, v.7, n. 1-2, p. 121-138, out. 1995.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações – 1972-1990*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- _____. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- DREYFUS, Hubert e RABINOW, Paul. *Michel Foucault. Un parcours philosophique: Au-delà de l’objectivité et de la subjectivité*. Paris: Gallimard, 1984.
- FISCHER, Rosa Maria Bueno. *Adolescência em discurso: mídia e produção de subjetividade*. Porto Alegre: PPGEDU/UFRGS, 1996. Tese de Doutorado. 297 p.
- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense, 1986.
- _____. *As palavras e as coisas*. Lisboa: Portugal, [s.d.].
- _____. *O que é um autor?* Lisboa: Vega/Passagens, 1992b.
- _____. El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, UNAM, México, v. 2, nº 3, jul./set. 1988, p. 3-20.

- _____. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1990a.
- _____. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro. Graal, 1990b.
- _____. *História da sexualidade III: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- _____. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1992a.
- _____. *Résumés de cours (1970-1982)*. Paris: Julliard, 1989.
- _____. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- LARROSA, Jorge. Tecnologias do eu e educação. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *O sujeito da educação: estudos foucaultianos*. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 35-86.
- MACHADO, Roberto. *Ciência e saber: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- MORIN, Edgar. *O problema epistemológico da complexidade*. Lisboa: Europa-América, [s.d.], p. 13-34: Problemas de uma epistemologia complexa.

Rosa Maria Bueno Fischer é professora da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Endereço para correspondência:

Rua Dona Amélia, 187, apto 201
Santa Tereza – Porto Alegre (RS)
CEP 90810-190
Telefone: (0XX51) 233 1656
Fax: (0XX51) 316 3985
E-mail: rosamar@plug-in.com.br