

# *Para uma crítica das artes da existência e da ideia de consciência na modernidade*

## *A problematização foucaultiana*

Jorge Ramos do Ó  
(Universidade de Lisboa)

### *Introdução*

O objectivo deste texto é contribuir para um debate, simultaneamente teórico e empírico, acerca dos sentidos e limites da produção histórica de *um modelo* político-científico de sujeito que amiúde se confunde, nos múltiplos discursos identitários do presente, como sendo *a natureza mesma* do sujeito. Trata-se aqui de operar num registo em que se lê *artefacto* onde muitos insistem em ler *verdade*.

Para esta discussão parto dos últimos escritos de Michel Foucault que foram produzidos no contexto da publicação dos três volumes da sua *História da Sexualidade*, e que têm tido grande impacto no modo como sectores importantes da investigação actual analisam as racionalidades, as técnicas e as práticas que historicamente envolvem o cálculo e a formatação das verdades que os sujeitos se atribuem a si mesmos. O filósofo-historiador francês definiu aí um espaço analítico que permite ao investigador cruzar permanentemente os domínios da ética com os da política e determinar-se em estabelecer as bases sobre as quais as modernas práticas da subjectivação têm vindo a ser construídas na modernidade.

O projecto de trabalho foucaultiano incita a análise a articular, numa mesma sequência lógica, os sistemas de conhecimento, as modalidades de poder e as relações do eu consigo próprio. E se para cada um destes domínios viria a utilizar também três formas específicas de análise – designadas por "arqueologia", "genealogia" e "ética" –, num dos seus cursos anuais do Collège de France, corria o ano de 1978, Foucault cunhou um termo governamentalidade que, aliado à expressão "tecnologias do eu", surgiriam como um pivot e um ponto de condensação do conjunto das suas reflexões anteriores. É a hipótese deste vaivém permanente que muito tem animado, entre vários outros, historiadores, sociólogos e filósofos.

Embora comece por explicitar uma filiação intelectual, quero evitar um erro que a esse propósito muitas vezes ocorre: a apropriação de um fragmento de discurso de um autor, tomado como autoridade, e o uso das suas palavras como se de um tesouro se tratasse. Os textos de Foucault servem de matriz teórica deste artigo e funcionam igualmente como porta de entrada para visitar, e conhecer mais demoradamente, a argumentação de toda uma *tribo intellectual* que, a meu ver, trabalha os fenómenos sociais de forma contígua. Nesta viagem existem outros nomes e os de Nikolas Rose, Ian Hacking, Richard Rorty, estarão sem dúvida entre os incontornáveis. Desta comunidade interpretativa posso, ainda, penetrar no pensamento de outras

figuras conceptuais – de Elias, a Bourdieu e Giddens e - e até ser conduzido, de forma organizada, em blocos de discurso de vários clássicos. Directamente ou por empréstimo, regressarei a Nietzsche e a Freud. Esta é uma família cujo pensamento teórico coloca alguns desafios - riscos seria talvez a melhor palavra - que o meu leitor deve já passar a conhecer.

O primeiro tem que ver com o entendimento e a utilização do conceito *poder*. Aqui será trabalhado não como uma propriedade, qualquer coisa que se detenha, mas, fundamentalmente, como uma composição. Quando aqui falarei em poder, falo-ei para valorizar a circulação, a difusão, as redes, o consumo e, nunca por nunca, a posse. Nesta linha, o meu ponto é o de tentar perceber como, numa profusão de locais e sem uma ordem única, se foram desde então codificando e postos a circular modelos de condução da conduta que a escola secundária tomou como seus também a partir daquela época.

Dito isto, assumo nova posição: a de que nas nossas sociedades o domínio da moralidade remete cada vez menos para sistemas universais de injunção e proibição que para um quadro de *liberdade regulada*. Cada singularidade passa a ser vista como um ponto de passagem objectivada de princípios e forças de poder. A modernidade será, assim, caracterizada pelo permanente desígnio de governar sem governar, de ampliar o poder até aos limites mais distantes, ou seja, às escolhas de sujeitos autónomos nas suas decisões. De acordo com esta perspectiva, é possível enquadrar a coisa educativa e as próprias práticas de socialização das crianças e dos jovens à luz da dinâmica maior da liberdade. As estratégias que temos desenvolvido a partir de finais do século XIX parecem poder de facto explicar-se como fazendo coincidir a direcção e a condução de sujeitos livres com os objectivos de governo. Os padrões e respectivos incentivos à reflexão-acção do sujeito configuraram um modelo onde a autonomia e o autocontrolo surgiam como as marcas da identidade e da relação inter-pessoal. Defendo é que todos os mecanismos de submissão ética desenvolvidos, ao menos de um século a esta parte, em todas as instituições relacionadas com a formação dos sujeitos têm suposto sempre que estes façam as suas próprias escolhas. Para o Estado-nação, de há muito que a palavra moral se traduz por *vontade pessoal e governo de si*.

Outra questão central na abordagem do poder tem a ver com os regimes de inteligibilidade. Governar será sempre aqui entendido como agir de acordo com uma certa descrição. As zonas de governo vêem-se confundindo cada vez mais com operações intelectuais e com a circulação de discursos científicos susceptíveis de reflectir toda uma massa de fenómenos. A população no seu conjunto passou a ser objecto de conhecimento, reclamando a presença de novos especialistas. O Estado viu-se a produzir e a sofisticar legislação, estatísticas, índices ..., com o fim de simultaneamente explicar e conformar o funcionamento da economia e a sociedade. Estou a falar de todo um *regime de enunciação* que, em nome de um conhecimento racional, permitiu a diferentes autoridades, públicas e privadas, reclamar a possibilidade do seu governo dos homens e das coisas. Tome-se o exemplo da pedagogia. Sabemos que ela foi, em grande medida, construída sob as categorias e divisões definidas pela ciência e absorvidas pelos sistemas de ensino estatais (Ó, 2003). Toda a relação educativa moderna tem uma raiz *psi*, o que significa que passou a estar dependente dos diagnósticos, orientações teóricas, divisões e formas de explicação que a Psicologia concebeu para indexar e reelaborar os imperativos éticos. Podemos então falar de uma regulação psicológica do eu, como derivando daquela ciência da alma em franca expansão há mais de um

século. Apontando para as capacidades e as aptidões, a saúde e as doenças, as virtudes e as perversões, a normalidade e as patologias do escolar, a Psicologia está na base, de facto, de todas as técnicas e dispositivos relativos à identidade e à conduta.

Desta sorte, é sempre um problema de linguagem que se encontra na origem e na constituição do mundo. Julgo assim - arriscando-me porventura de novo um pouco mais - que qualquer prática social não existe fora das palavras que se usam em cada época para a descrever. Como se realidade e representação se não distinguissem, e o destino das populações e dos indivíduos fosse inteiramente jogado na circulação, apropriação e manipulação de vocabulários comuns. E já chego ao desenho da minha investigação destinada a determinar quais os *artefactos discursivos* que o Estado e a ciência psicopedagógica produziram, a fim de transformar o aluno num *artefacto social*. Ora, fácil se torna que se anteveja a mesma dinâmica no interior de outros universos que não os da educação das crianças e dos jovens.

### *Governamentalidade e Tecnologias do eu*

O objectivo das tópicas da governamentalidade e das tecnologias do eu é gerar toda uma aparelhagem conceptual que possa tornar explícita tanto uma visão micro, tomando o indivíduo no seu próprio universo, quanto uma visão macro do tecido social, revelando uma preocupação de governo da população no seu conjunto. Admite-se assim que as dinâmicas da individualização e da totalização correspondem a um e a um só processo – e nós pudesse-mos, a partir delas, falar de identidade como um problema essencialmente relacional –, os últimos textos de Foucault mobilizam-se para inventariar os mecanismos de poder desenvolvidos, a partir do século XVI e na Europa Ocidental, no sentido de administrar e supervisionar as condições de vida dos cidadãos, de todos e de cada um em particular de modo homólogo. Os seus textos finais procuram desvendar a emergência de todo um novo exercício do poder soberano ligado à Razão de Estado.

A governamentalidade corresponderia, assim, ao desencadear de toda uma arte caracterizada pela heterogeneidade de autoridades e agências, empregando igualmente uma desmesurada variedade de técnicas e formas de conhecimento científico destinadas a avaliar e a melhorar a riqueza, a saúde, a educação, os costumes e os hábitos da população. Este modelo bio-político terá conhecido uma enorme aceleração a partir do século XVIII. Com efeito, o Estado moderno foi-se afirmando através de formas de notação, colecção, representação, acumulação, quantificação, sistematização e transporte de informação, alimentando-se ainda do propósito de reinventar permanentemente novas modalidades de divisão do espaço e do tempo social. Estas operações de poder-saber terão paulatinamente configurado um dispositivo ágil para o governo da nação no seu conjunto e disponibilizaram, da mesma maneira, critérios para o aperfeiçoamento ético. A verdade do Estado passou a ser a verdade produzida pela ciência e, assim, tudo o que esta enuncia remete directamente para relações de poder.

Quando falava em tecnologias do eu, Foucault referia-se a todo um conjunto de técnicas performativas de poder que incitaram o sujeito a agir e a operar modificações sobre a sua alma e corpo, pensamento e conduta, procurando

vinculá-lo a uma actividade de constante vigilância e de adequação permanente aos princípios morais em circulação na sua época. A subjectivação, tal como no-la apresenta o autor de *Vigiar e Punir*, envolve portanto exercícios de inibição do eu, ligados às dinâmicas políticas de governo e ao desenvolvimento de formas de conhecimento científico. A sociedade moderna ter-se-á, por essa via, transformado numa sociedade essencialmente disciplinar. É exactamente esta preocupação geral que anima a investigação foucaultiana dos últimos anos: analisar a formação do homem moderno através dos mecanismos por intermédio dos quais cada um se deve passar a relacionar consigo mesmo e a desenvolver toda uma autêntica arte de existência destinada a reconhecer-se a si como um determinado tipo de sujeito. E um sujeito cuja verdade pode e deve ser conhecida. Compreende-se assim como, para ele, a ética torna-se unicamente inteligível como um domínio da prática.

### *Genealogia da subjectivação e do cuidado de si*

O projecto de uma *genealogia da subjectividade*, a que Foucault se dedicou nos derradeiros escritos, está também filiado na tensão essencial desencadeada pela governamentalidade: ela é o fio condutor que explica o vaivém entre as experiências pessoais e os saberes que se vão sedimentando em torno dos indivíduos. Em jeito de balanço: " eu quis fazer uma história da organização do saber tanto no que respeita à dominação quanto no que respeita ao sujeito ...Chamo de governamentalidade ao encontro entre as técnicas de dominação exercidas sobre os outros e as técnicas de si" (1988b: 785). A subjectividade seria assim o resultado das interacções que se operam tanto nas situações de face a face como no trabalho interno que os indivíduos exercem sobre si mesmos. Mobilizou-se em produzir uma história que pudesse dar conta dos diferentes modos de subjectivação do ser humano na nossa cultura ocidental. O objectivo era aqui o de tentar perceber por intermédio de que práticas divisantes e tecnológicas o ser humano se transformou paulatinamente num *sujeito ético*. É pela análise das dinâmicas aí supostas que efectivamente poderemos compreender que as identidades são a um tempo colectivas e relacionais. Todo o jogo da "subjectivação" que Foucault procurou desvendar assenta sobre esta oposição: identificando o seu próprio nome como o nome de um sujeito particular, o ser humano está afinal a trabalhar sobre um conjunto de *alter* identificações. Escolho quase ao acaso algumas definições diferenciadoras ou categorias de ser: branco, mulher, aluno, anormal, homossexual, etc. São estas e outras identidades hegemónicas que estão na origem da relação do indivíduo consigo próprio, nos tipos de disposições e hábitos que vai inculcando. Podemos dizer que é por esse caminho que a governamentalidade se *inscreve* no corpo dos homens. O conceito central do projecto genealógico é o das "técnicas de si", ou seja, "os procedimentos, como eles existem sem dúvida em toda a civilização, e que são propostos ou prescritos aos indivíduos para fixar a sua identidade, a manter ou a transformar em função de um certo número de fins, e isto graças às relações de domínio de si sobre si ou de conhecimento de si sobre si mesmo". Numa palavra, trata-se de "substituir o imperativo do 'conhece-te a ti mesmo', que nos parece uma característica da nossa civilização, pela interrogação mais vasta: que fazer de si mesmo? Que trabalho operar sobre si? Como se governar?" (1981: 213)

Vejam os então as grandes linhas de uma genealogia do trabalho de subjectivação ética propostas por Foucault. As questões mais propriamente *ontológicas*, e que se prendem com o governo de cada um e dos outros, foram tratadas numa sequência que encadeia os prazeres e a *aphrodisia* na Grécia com os problemas da carne no primeiro cristianismo e, ainda, com as temáticas da sexualidade nas sociedades liberais. As matérias relacionadas com a *ascese*, com o modo como cada um trabalha sobre si, levaram-no a recensear e tratar - como complemento da confissão, instituição que remonta igualmente à cultura helenística e cristã - uma série de técnicas de si. Além de outras modalidades do auto-exame, analisou então o diálogo, a audição, a meditação, a reza, o treino da memória, os rituais de mortificação e a escrita diarística. Por seu turno, as posições *deontológicas* que activam a subjectivação - as escolhas que se estabelecem em relação às normas e regras, por um lado, e o modo com se esclarecem as grandes opções do governo individual, por outro -, fizeram com que procedesse a um tratamento mais pormenorizado das seguintes modalidades existenciais: viver de uma maneira nobre e bela na Antiguidade Clássica, submeter-se à lei de Deus no Cristianismo, tornar-se um ser racional na tradição kantiana, atingir a satisfação plena nas sociedades demo-liberais. Finalmente, as questões de tipo *teleológico*, concernentes aos propósitos e fins destas práticas, aos ideais-tipos que temos a esperança de nos adequar. E de novo nos surgem três grandes arquétipos: o autodomínio através da moderação na tradição greca, a salvação através da renúncia no mundo cristão e a emancipação do homem nos movimentos liberais.

O estabelecimento da génese dos trabalhos sobre o *eu* que levou Foucault a conceber o grande projecto de grande *História da sexualidade*, num arco temporal que o encaminharia, numa primeira incursão, do presente não só até ao século XVI - como aconteceu com os estudos sobre a governamentalidade - mas até à Antiguidade Clássica. Em seu entender, terá sido aí que, pela primeira vez, uma disciplina, no caso a filosofia, se deixou absorver pelas questões das *técnicas de si*. Estas abriram e configuraram um novo espaço de reflexão que se situava justamente a meio caminho entre "as instituições pedagógicas e as religiões da saúde" (1981: 215). Foucault defende que a permanente triangulação entre elas, tanto no plano dos discursos como no das práticas, está na base do conhecimento presente acerca do sujeito. Procurou então mostrar que uma primeira grande vertente da subjectivação se prende com a ética dos actos sexuais. A tese geral é que foi no período helenístico e romano, e não no cristianismo, como amiúde vemos escrito, que se "formulam os princípios do famoso esquema conjugal cuja história tem sido longa: exclusão de toda a actividade sexual fora da relação dos esposos, destino procriativo destes actos, em vez da finalidade do prazer, função afectiva da relação sexual na ligação conjugal" (1982b: 226). Mas há mais. Uma preocupação sistemática sobre as opções éticas para uma existência saudável tem posteriormente reiterado o princípio segundo o qual tanto as práticas sexuais como a mecânica própria do desejo se desenvolvam à luz de sentimentos de inquietude e desassossego. Todavia, o ponto fulcral não está em desvendar interdições ou sequer a dinâmica própria das punições; trata-se, antes, de intentar compreender a formação de uma certa racionalidade que vai envolver estes fenómenos. O controlo do prazer cumpre-se no momento em que desencadeia e se implanta em cada sujeito uma *vontade de saber* relativa à sua sexualidade. Importa sempre se deseje informar e que aprenda

a falar dela, com mais e mais detalhe (1981: 215).

As incursões de Foucault permitem-lhe concluir que foi o século XVII que começou a transformar numa regra para todos o que na idade clássica se aplicava apenas a uma elite filosófica e monástica: dizer a verdade sobre o sexo. De facto, a pastoral cristã fará do instrumento da confissão uma técnica que obriga a passar "tudo o que se relaciona com o sexo pelo moinho sem fim da palavra"(1994a: 25): o desejo é objecto de minuciosas descrições que utilizam um vocabulário não apenas rico e extenso como capaz de o modificar deslocar e reencaminhar para regiões inteiramente desconhecidas. Há sempre novos pontos de implantação. Verificamos que a ortopedia discursiva resulta das permanentes declarações a que cada indivíduo está, ao longo da sua existência, obrigado a fazer relativamente à elucidação dos significados de toda uma parafernália de conceitos criados e postos a circular por governantes e moralistas de origem variada, mas também por locutores especializados no saber médico, psicológico, pedagógico... O essencial, em matéria de sexualidade, está em registar que os interesses espiritual e público devem coincidir com os prazeres individuais. Este efeito de poder concretiza-se na permanente assimilação do conteúdo de cada um dos conceitos que compõem a complexa tabela em que o sexo se vê classificado e hierarquizado. A aparelhagem criada pelos poderes não leva portanto à censura, contrariamente ao que seria de imaginar. O sexo e as patologias psico-sexuais discursificam-se ao detalhe na literatura médica e na própria voz dos destinatários dela.

Uma segunda vertente da história da subjectividade começa por ligar a regra da governamentalidade ao problema "do cuidado de si". Michel Foucault trabalhou esta prática - consagrada por Sócrates e hoje universalizada<sup>1</sup> - de forma igualmente genealógica, tentando assinalar não apenas os seus fundamentos históricos mas, sobretudo, os diferentes espaços sociais onde ela se acolheu, ganhou corpo ou adquiriu novas roupagens. Em tese, defendeu que nós somos herdeiros de uma moral social organizada a partir de uma mudança maior. "Ocorreu uma inversão na hierarquia de dois princípios da Antiguidade, 'cuidar de si' e 'conhecer-se a si mesmo'. Na cultura Greco-romana o conhecimento de si apareceu como consequência do cuidado de si. No mundo moderno o conhecimento de si constitui o princípio fundamental" (1988b: 789). Trata-se de procurar compreender por que caminhos históricos se fez da cultura de si a ocupação moral por excelência. Foucault afirma que as reflexões e os juízos éticos sobre aqueles prazeres que ainda hoje transportamos ou reconhecemos se terão organizado nos primeiros séculos da nossa era. Mas insistiu à cabeça na necessidade de afastar a análise da lógica dos sistemas de proibição. As transformações que afectaram esta

---

<sup>1</sup> O tema do cuidado de si foi retomado pela filosofia posterior e acabou por ser transformado numa "arte da existência". Ora, explica Foucault, "é esse tema que, extravasando o seu quadro original e separando-se dos seus significados filosóficos primeiros, adquiriu progressivamente as dimensões e as formas de uma verdadeira cultura de si. Por essa expressão, é necessário entender que o princípio do cuidado de si adquiriu um alcance bastante geral: o preceito de que é necessário ocupar-se de si é, em todo o caso, um imperativo que circula entre numerosas doutrinas diferentes; assumiu também a forma de uma atitude, de uma maneira de se comportar, impregnou os modos de viver; desenvolveu-se em processos, em práticas e receitas que foram reflectidas, desenvolvidas, aperfeiçoadas; constitui assim uma prática social que deu lugar a relações interindividuais, a trocas e comunicações e por vezes mesmo a instituições; originou, finalmente, um certo modo de conhecimento e a elaboração de um saber" (1994c: 55).

prática moral não se prendem nem com um aumento da severidade, nem menos ainda com um adensar das interdições. Ao contrário, "a mudança incide muito mais no modo como o indivíduo deve constituir-se enquanto sujeito moral. O desenvolvimento da cultura de si produziu efeito não no reforço daquilo que poderia impedir a realização do desejo, mas em certas modificações que dizem respeito aos elementos constitutivos da subjectividade moral" (1994c: 81). Mas o trabalho da união consigo próprio foi-se implantando e concretizando a partir do modelo da posse e nunca a partir do da submissão. É facto indesmentível que o homem contemporâneo já está bem treinado nesta crença: "pertence-se 'a si', é-se 'seu'...; só se depende de si mesmo, é-se *sui juris*; exerce-se sobre si próprio um poder que nada limita nem ameaça; detém-se a *potestas sui*" (1994c: 79).

A ética tradicional, consubstanciada em formas externas de controlo repressivo e coercivo, sofreu uma grande inflexão com a intensidade das relações a si. A modernidade continua um regime de tipo ascético que se materializa numa vigilância *permanentemente inquieta* não apenas sobre o estatuto do indivíduo mas igualmente sobre o seu ser racional. A cultura de si implanta-se pelo reconhecimento de que a fraqueza e fragilidade, características da individualidade, se combatem através de princípios universais. Afirma-se a existência de uma verdade única - definida pela razão ou pela lei -, mas que deve ser decifrada por cada sujeito particular e confundida mesmo com o que ele faz. Foucault relembra que o ponto de chegada desta política de governo é definida pela "soberania do sujeito sobre ele próprio" (1994c: 82). Para que esse desiderato seja atingido, e o indivíduo aprenda a dominar-se sem as instantes perturbações do desejo, existe todo um "regime austero" dominado pelas "práticas da ascese", ou melhor, pelas "práticas de si": os "procedimentos de provação", os "exames de consciência", a "avaliação de uma falta em relação às regras de conduta" são atitudes constantes e globalmente observáveis em cada um de nós (1994c: 76). O exercício da aplicação a si próprio passa, em primeiro lugar, pela filtragem constante das representações - "uma técnica que encontrará o seu apogeu com Freud" (1988b: 802) -, através do qual o indivíduo deve recorrer à memória para circunscrever o seu campo próprio de acção: examina-se a si mesmo, infere quais os princípios que devem governar a sua vida e, é claro, sempre que disso se tratar, transforma-se no seu primeiro censor. Todo o exame interno deve avaliar a correspondência entre "os pensamentos e a realidade (Descartes), entre os pensamentos e as regras (Séneca) e entre a relação de um pensamento escondido e a impureza da alma. É com este terceiro tipo de exame que começa a hermenêutica de si cristã e o deciframento dos pensamentos íntimos. A hermênutica de si funda-se sobre a ideia de que há em nós qualquer coisa de escondido, e que nós vivemos sempre na ilusão de nós mesmos, uma ilusão que mascara o segredo" (1988b: 810) A sucessão de remissões de autoridade que se acabam de fazer a tradições filosóficas e morais tão distintas, ao menos no tempo, pode à primeira vista tornar anacrónico o argumento. Mas a sua função é aqui a de reiterar o ponto de vista segundo o qual as derivações a partir do princípio do cuidado de si tiveram um alcance muito geral, bem para lá das doutrinas de origem. O importante estará em reconhecer que verdade e conhecimento de si são as duas faces da mesma moeda.

Estas práticas da identidade são, portanto, relacionais. O *ser* ou a *alma* só têm substância se entendidos como *trabalho*, como *actividade*. A grande

interrogação histórica que o indivíduo *livremente-se-obriga* a fazer é esta: "à partir de que fundamento encontrarei a minha identidade?" (1988b: 791). O conhecimento que um elemento pode ter e fazer de si passa pela comparação ou articulação com um outro seu semelhante. O cuidado de si organiza-se, invariavelmente, pela realidade do espelho. Sendo certo que tal prática não se esgota apenas nas crianças e nos jovens em processo de socialização - apresenta-se, ao contrário, antes como uma incumbência, um dever permanente de toda a vida -, não é menos verdade que a relação a si próprio é especialmente treinada e reiterada pela relação pedagógica. De facto, os exercícios que aí se desenvolvem impelem sempre, seja através da escrita seja pela palavra, o cuidado consigo para a comunicação com o outro, designadamente o mestre e o colega. A introspecção exerce-se com um mecanismo de vigilância específico, pelo qual o indivíduo deve anotar as pequenas *nuances* do quotidiano e os estados de alma que inevitavelmente as acompanham. A experiência da escrita, a constante leitura e releitura de registos do tipo do de um diário, bem como o incitamento à sua verbalização, configuram um novo domínio de enunciação. E onde se julgava antes existir um exercício solitário introduz-se uma dinâmica política.

Todos estamos também certos de que esta hermenêutica de si só adquire uma dimensão social se for objecto de uma *verbalização* permanente. E se de alguma maneira for comunicada. A tomada de consciência dos pensamentos não se efectiva sem esta operação, absolutamente fundamental de entre todas as que envolvem o indivíduo. Com efeito, seja sob a forma oral ou escrita, esteja direccionada para o mestre, o padre, o médico ou o professor..., a figura da *confissão* aparece como a matriz mesma da socialização. Esta tecnologia confere ao ouvinte uma posição que lhe permite - ainda que o silêncio seja mesmo uma marca característica do confessor - afirmar um poder cujo efeito é, invariavelmente, de tipo discriminatório sobre a verdade de quem fala. Neste exercício relacional que adequa uma hermenêutica de si com os conselhos ganha corpo o famoso triângulo poder-saber-prazer foucaultiano.

#### *As práticas éticas da conduta*

Foucault sentencia que a liberdade é a condição ontológica da ética e que esta, por seu turno, é a definitiva forma assumida pela liberdade. A percepção de que o governo do Estado tem uma racionalidade autónoma trás consigo consequências muito importantes na forma como os membros de uma população são entendidos. No limite, é posta em causa a noção de que a condição natural dos homens é, antes de qualquer outra, a de súbditos. Pelo contrário, traduzindo historicamente a figura da autonomia - e a enorme rotura que transporta no seu interior quando anula a fonte cosmo-teológica do poder político, bem como a regra paternalista na concepção do Príncipe -, a população será composta por *sujeitos livres*. Esta tese tem aliciado muitíssimo algumas correntes críticas do pensamento social (Dumm, 1996), apesar de Foucault não ter tido possibilidade de ir além das considerações que acabo de sintetizar. De todas as formas, é necessário precisar os termos em que se desenvolve a argumentação. Afirmer que o poder governamental assume a existência de um sujeito livre não significa que este circule no espaço essencial da liberdade, mas que os mecanismos de submissão ética -

olhar normativo dos outros, o trabalho disciplinar de uma variedade de *agências* estatais ou não, a introspecção, etc. - o deixam livremente fazer escolhas e, dessa forma, conduzir a sua existência, a sua conduta. Como nota Dean (1994a: 197), a expressão tem duas faces: por um lado, ser livre qualifica a relação de sujeição do *eu* com os outros ou consigo mesmo; por outro, a liberdade não está de modo algum determinada *a priori*.

As práticas éticas da conduta distinguem-se portanto, e muito claramente, dos domínios da moralidade, enquanto sistemas universais de injunção e interdição. Referem-se, em vez disso, "a tipos específicos de aconselhamento prático, como os do modo em que cada um se deve preocupar-se consigo mesmo, fazer de si mesmo objecto de atenção e solicitude, conduzir-se de várias formas na existência do dia a dia" (Rose, 1996b: 30). A liberdade dos membros de uma população é vista, nestes termos, como mais um artefacto da governamentalidade. A modernidade vai-se paulatinamente construindo tendo como referência crescente - ao lado da tecnologia de tipo disciplinar referida há pouco - as tecnologias e técnicas do *eu*. É certo que ambas se reforçam mutuamente, mas cada vez mais o exercício interno do poder passará pelo modo como as dinâmicas de governo vão equipando e calibrando os indivíduos. E estamos a falar de formas altamente sofisticadas de reflexão ética associadas à subjectividade (Hunter, 1993: 132; Burchell, 1996: 21). No fim de contas, os mecanismos poder postulam a necessidade maior da acção criativa dos actores.

Na sequência do trabalho pioneiro de Oestreich (1982), aceita-se de forma consensual que foi o ressurgimento da cultura neo-estóica romana, na viragem do século XVI para o XVII, que primeiramente estabeleceu a distinção entre, por um lado, a ética secular de comando e, por outro, a obediência. À época a operação foi-se consubstanciando através do princípio segundo o qual "to obey meant not a mere abnegation or servitude of the will, but an active form of live conduct" (Gordon, 1991: 6). Uma reflexão sobre as relações entre poder e conduta - apresentadas sob a denominação de *governo jurídico* -, no último quartel do século XVII, e tendo como epicentro a filosofia política de John Locke, distende no tempo aquela perspectiva (Tully, 1993). E é sabido como o racionalismo das Luzes iria promover amplamente formas de objectivação que unificam a experiência prática e a moral na acção humana. De facto, como o demonstra detalhadamente Charles Taylor na sua longa reflexão em torno das facetas político-culturais que forjam a identidade da pessoa moderna - atendendo particularmente às dinâmicas da filosofia moral e o que elas têm em comum com as "spiritual intuitions of our contemporaries" (1989: 4) -, o cenário político pós-revolução francesa conformou todo um quadro civilizacional que viabilizaria a emergência de um tipo de cidadão definido essencialmente a partir da relação moral que pôde estabelecer consigo mesmo. Mas a matéria desta *arts* da auto-reflexão ultrapassava largamente as fronteiras do pensamento filosófico e do discurso liberal que surgiu a partir de finais do século XVIII; bem afastado dele, toda uma concepção dos indivíduos e das modalidades do seu governo moral articular-se-ia em textos mundanos, em campanhas de higiene, que incluíam a planificação urbana e dos edifícios públicos, em movimentos pela educação popular, em conselhos à família, etc.. Mais tarde, já durante a centúria de Novecentos, estes reportórios da conduta seriam aprofundados preferencialmente em termos de autocontrolo. Em *Powers of freedom*, Nikolas Rose (1999: 42-44) caracteriza as técnicas de si ou práticas de subjectivação da

época como já inextricavelmente ligadas ao autogoverno e ao autoconhecimento.

E como olhar para o homem da primeira metade do século XX de outra forma que não através da imagem pendular que nos devolve um cidadão acometido à sua satisfação das suas faculdades pessoais, mas também prisioneiro do vocabulário e das técnicas que o obrigam e responsabilizam socialmente? De facto, estrutura social e subjectividade coincidem nele, posto que incorpora o que lhe é exterior e o que externaliza não é mais que a sua própria interioridade. Frisa Ian Hacking, "cada sujeito humano – você, eu – é um artefacto" (1986b: 235). Ainda que apresentado assim em linhas muito sumárias, este longo processo histórico demonstra fundamentalmente a constante organização de um campo de forças relacional. Trata-se, com efeito, da constituição lenta do "*habitus*", num dos sentidos em que este conceito é trabalhado por Bourdieu: "como um sistema de disposições à prática, é um fundamento objectivo das condutas regulares, e por isso da regularidade das condutas ..., o *habitus* é o que faz com que os agents que o possuem se comportem de uma certa maneira em certas circunstâncias " (1986: 40). Seguindo este sociólogo francês, há portanto que ver no *habitus* uma gramática efectivamente geradora de práticas assente tanto na circulação (i) das estruturas objectivas de comportamento (ii) como nas modalidades de improvisação aplicadas sobre as regras formais ou informais disponíveis.

Sem embargo, quem primeiramente chamou a atenção para a organização das modalidades *interdependentes* de comportamento, e bem ainda a sua respectiva inserção nos sucessivos palcos da história, foi Norbert Elias. Em *A sociedade dos indivíduos*, redigida ainda em 1939, conduz uma investigação sobre a emergência dos problemas da consciência individual e da interioridade. Como o título logo deixa perceber, propõe-se aí superar a dicotomia fundadora da disciplina sociológica, reconhecendo que "o tipo de relação que existe entre a pluralidade e o homem singular, ao qual chamamos 'indivíduo', entre o homem individual e a pluralidade, à qual chamamos 'sociedade', não está actualmente de modo algum esclarecido". Partindo do pressuposto de que a "consciência que temos de nós próprios enquanto sociedade e a outra enquanto indivíduos, nunca encaixam uma completamente na outra", Elias desenvolve então um trabalho original procurando alcançar os pontos de "ligação" ou as "conexões de funções" que estão na base dos "padrões sociais de auto-regulação que cada homem tem de desenvolver dentro de si próprio" (1993: 14 e 16). Mas é fundamentalmente em *O processo civilizacional* que as suas configurações organizacionais e extra-organizacionais da acção individual são analisadas em termos históricos. Este trabalho mostra, em situações muito concretas, a fraqueza das explicações lineares que têm por base o vulgar antagonismo entre liberdade-determinismo. À medida que um maior número de pessoas sintoniza a sua conduta com a de outros, a teia de acções vai-se organizando igualmente de forma mais pertinente, porque assenta essencialmente numa economia caracterizada por autocoacções. De outra forma: os mecanismos de controlo individual são uma resposta ao aumento de densidade e complexidade das *networks* sociais. Nesta perspectiva da interdependência, a genealogia das práticas civilizacionais apresentada por Elias acompanha o desenvolvimento do aparato em que se fixa o trabalho do actor, evidenciando como as funções fisiológicas cederam o seu lugar às modalidades, cada vez mais abrangentes e totalizantes, de auto-regulação da vida pulsional e afectiva. Nas nossas

*sociedades diferenciadas*, a preocupação retrospectiva e introspectiva é instilada no indivíduo desde a infância, tomando em parte a forma de uma autofiscalização consciente e noutra parte a forma de hábitos automáticos que lhe serão indispensáveis para a visão a longo prazo e a permanente contenção que precisará na vida adulta. Estas combinatórias são multi-estruturadas; para a sua formação e reprodução participam, ao mesmo tempo, impulsos emocionais e racionais, funções pulsionais e do ego (Elias, 1990: 187-190 e 259).

O pensamento de um filósofo como Richard Rorty surge-me como absolutamente fundamental neste particular em que procuro reconciliar as exigências de um relativismo conceptual - ensaiando uma perspectiva teórica que não force os eventos às generalizações produzidas no presente - com as dinâmicas da experiência social. É conhecida a sua posição, longamente desenvolvida em *Contingência, ironia e solidariedade*, na defesa de uma cultura "historicista e nominalista" e traduzida no reconhecimento do que caracteriza como a contingência estrutural da linguagem, quer dizer, "o facto de não haver maneira de sair dos vários vocabulários que temos usado e de encontrar um metavocabulário que de algum modo dê conta de *todos os vocabulários possíveis*, de todas as maneiras possíveis de julgar e de sentir" (Rorty, 1994: 19). Para ele como para Hayden White, ou Chartier noutro registo, o mais importante está em deixar de lado uma consciência pré-linguística relativamente à qual todas as linguagens se tenham forçosamente de adequar. O sentido profundo do passado, a natureza intrínseca das coisas ou a verdade não estão à nossa frente como está o mundo. Não tem, assim, qualquer sentido continuar a usar um quadro de inteligibilidade marcado pela relação sujeito-objecto. A tese de Rorty é a de que "só as frases podem ser verdadeiras e que os seres humanos fazem verdades ao fazerem linguagens nas quais formulam frases"; os vocabulários são, portanto, "criações humanas, instrumentos para a criação de outros artefactos humanos" (1994: 31 e 82).

Rorty prolonga a leitura de Foucault - e exactamente como este já o havia feito em relação a Nietzsche - quando nos afirma que o dogma ocidental pós-revolução francesa levou à substituição de Deus por uma obsessão maior em torno da verdade. Depois do século XVII, teremos tratado as descrições científicas como se fossem elas mesmas divindades e, a partir de finais da centúria seguinte, sobrepusémos àquele "um amor a nós próprios, [na] adoração da nossa própria natureza espiritual ou poética profunda" (Rorty, 1994: 45). De então para cá, têm-se aberto possibilidades infinitas de *redescrição* dos indivíduos. Embora caracterizadas pela leveza, elasticidade e concorrência tais narrativas identitárias levam a associar autoconsciência com autocriação. Remetem, invariavelmente, para a verdade do sujeito como correspondendo a uma construção sua (Marshall, 1998: 74). A verdade é simultaneamente uma obrigação racional e um trabalho relacional sem nenhuns *a priori* que a possam definir. O conceito de *redescrição* é porventura a ferramenta que mais explica esta dinâmica das sociedades modernas.

Quero, ainda, reter aqui a interpretação que Rorty faz da obra de Freud. Terá sido este "moralista" que, pela primeira vez na história ocidental, referiu a linguagem contingente aos domínios da *moralidade* e da *consciência*, "como resultado histórico de se tornar literal aquilo que em tempos foram metáforas acidentalmente produzidas" (1994: 91). E estamos novamente de regresso ao

argumento central deste trabalho. As fantasias idiossincráticas, conscientes ou inconscientes, que cada um transporta, têm origem nos acidentes e acasos - mais ou menos objectivados pela *verdade que a ciência fala*, como verificámos atrás - em que decorre a sua própria formação. A personalidade, segundo as perspectivas do fundador da psicanálise, outra coisa não é que um tecido de relações, uma sequência composta de colagens várias. A moralidade, que já vimos ser muito mais que um sistema de princípios gerais ou uma criação de gramáticos para formular juízos de conduta externos que se apensam ao homem, percebe-se por esta reflexão como uma prática e uma prática inteiramente *feita pelos falantes*. Ela é consequência da voz de nós mesmos, enquanto membros de uma comunidade, e não mais o reflexo de "uma porção divinizada da nossa alma". Os princípios morais não decorrem de nenhum imperativo categórico e "só têm sentido na medida em que compreendem uma referência tácita a toda uma gama de instituições, práticas e vocabulários de deliberação moral e política. São alusões, abreviaturas de tais práticas, e não justificações delas" (Rorty, 1994: 88-90).

A consciência é perspectivada da mesma maneira: como instrumento relacional que autoriza o actor a encontrar um lugar para si próprio no mundo, a reflectir e a rever as suas performances no jogo perpétuo da alteridade. "A autoconsciência", explica Giddens, "não tem primazia sobre a consciência dos outros, uma vez que a linguagem - que é intrinsecamente pública - é o meio de acesso a ambas. A intersubjectividade não deriva da subjectividade, mas sim o contrário" (1994: 45).

Pela mesma ordem de razões, regresso a Ian Hacking. Quero reportar-me agora às suas considerações sobre a *memória* e ao conceito conexo - claramente de inspiração foucauldiana - de "memoro-politics". Este permite-lhe ver desenhar-se, também no cenário pós-revolução francesa, uma aliança estratégica entre a ciência psicológica e psiquiátrica com outras forças seculares modernizantes na luta pela conquista à igreja do monopólio do *governo da alma*. Não me interessam aqui tanto os termos desse debate em que, através dos estudos sobre a amnésia, os cientistas pretendiam provar a inexistência de qualquer substância espiritual, e nessa medida passaram a associar a alma à superstição e ao mito. Procuo antes ver outro tipo de ligação. Aquela em que, mais tarde, por finais do século XIX, os mesmos cientistas da memória, e os terapeutas que lhes estão associados, vêm permitindo que a concepção do passado de cada sujeito - quer dizer exactamente: a sua verdade identitária - possa ser alvo de uma reelaboração, e de uma reelaboração institucionalmente reiterada. A ideia de Hacking aqui é a de que as palavras que utilizamos para descrever a experiência não são apenas rótulos para factos mentais pré-determinados. O que nos procura transmitir é que tanto o conteúdo como a qualidade sensorial de uma qualquer prática social é significativamente condicionada pelas palavras que utilizamos para a descrever. O mesmo se passa com as relações estabelecidas entre a consciência e as autonarrações. Um contexto, como por exemplo o da relação psicoterapêutica, pode mudar - pela indução de novos termos vocabulares - tanto a qualidade como o significado mesmo das experiências pretéritas. Hacking, na sua posição nominalista, afirma que a questão de saber se uma coisa realmente aconteceu permanecerá sempre indeterminada. Todavia, acrescenta, é a sua redescção no presente que conta como verdadeira. Quer dizer: a verdade não está *no* passado mas há sempre uma verdade *sobre* o passado (Hacking, 1995: 249-250)

## *A crítica genealógica*

E novas perguntas supõem igualmente um outro tipo de posicionamento metodológico. Convenço-me que o método genealógico de Foucault - apresentado atrás como uma história da subjectivação - nos pode ajudar a questionar e a relativizar aquelas verdades que uma tradição muito arraigada nos habituou a não pôr em questão. Na sua vocação eminentemente crítica, a genealogia tem por objectivo fornecer-nos uma história do presente e dessa forma leva-nos a pensá-lo de forma radicalmente diferente: o que é estranho e distante torna-se por essa operação familiar; e, na inversa, o que na actualidade é um dado natural torna-se estranho depois de uma análise de tipo genealógico. O presente é visto pelas suas condições de possibilidade e é por este caminho que se pode enfatizar a complexidade, contingência e fragilidade na análise dos eventos históricos. A tarefa genealógica distingue-se da empreendida pela historiografia tradicional porque evita tanto o desejo de encontrar a essência metafísica de um objecto, a génese ou a fonte que o faz brotar para a vida, assim como uma explicação assente em formas estáveis ou em continuidades ininterruptas e lineares. Ao contrário, a genealogia procura estabelecer a *proveniência* das variadas práticas discursivas que informam a nossa matriz identitária, dando para isso a maior atenção às dinâmicas locais, às descontinuidades temporais, aos acidentes factuais. É dessa matéria que Foucault (1971: 141) trata no conhecido texto *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* quando nos informa que a regra da proveniência permite dissociar o *eu* ou a *alma* - e o mesmo se há-de passar com qualquer outro conceito - e, no lugar de uma análise redutora, desenhar então uma interpretação historiográfica que faça efectivamente proliferar à volta de qualquer sujeito histórico várias cadeias acontecimentais. As narrativas deste tipo não funcionam primeiramente como ilustrações empíricas de um argumento teórico; em vez disso, são relatadas histórias específicas porque se parte do pressuposto que elas podem conter as múltiplas ligações e a diversidade das linguagens que historicamente envolvem a pessoa (Minson, 1985: 17). O genealogista evita a procura do profundo ou a tentação maior de desenterrar o escondido. Preocupa-se, antes, em registar as superfícies sobre a qual os acontecimentos se dispersam, porque acredita que dessa forma pode detectar os detalhes - as mudanças subtis e os contornos breves - em que se plasmam as grandes recorrências espaço-temporais. As linhagens históricas que este método estabelece parecem demonstrar-nos que os segredos mais significativos se encontram, afinal, à tona da água (Dreyfus & Rabinow, 1982: 106-107).

São evidentes as profundas motivações críticas desta metodologia. Foucault inspira-se em Nietzsche para quem uma *genealogia da moral* deve, "com perguntas totalmente novas", conseguir pôr desassombradamente em questão "o próprio valor dos valores" que levaram o homem a inventar os "seus juízos avaliativos de bom e mau". A sua questão de partida é a de averiguar que *importância* têm em si mesmos, ou seja, se historicamente "terão inibido ou promovido o desenvolvimento do homem". Claramente, Nietzsche vê consagrar-se no espaço político liberal não a defesa da liberdade individual mas, às avessas, o lugar de competição e de tradução de várias "vontades de

poder" pela supremacia hegemónica. Não aceita portanto que se tomem os valores liberais "como coisa dada, como facto, como estando para além de toda a possibilidade de os pôr em questão". Fala mesmo de "uma influência paralisante" que no mundo moderno o "preconceito democrático" tem exercido sobre todas as questões que dizem respeito às investigações de vocação genealógica. Empreende então um movimento em direcção a essas "outras paragens longínquas e ocultas" com o fito de conhecer as "condições e circunstâncias" que "deram crescimento" às crenças actuais. Num esforço que procura não tanto a origem (*Ursprung*) mas a proveniência (*Herkunft*), a moral que Nietzsche quer analisar é a que "verdadeiramente existiu", a "efectivamente vivida", e não a da lei em que ela se foi sucessivamente codificando. Ora, o princípio da proveniência leva-lo-á a uma avaliação, senão totalmente invertida, ao menos bem diversa da empreendida pelos historiadores do seu tempo: "todas as coisas boas foram noutra tempo coisas más; cada pecado original deu lugar a uma virtude original". A ideia central do pensamento nietzschiano é portanto a de que a moral se constituiu historicamente, ao menos desde Platão, não como correspondendo a um ideal verdadeiro mas com base num "*pathos* da distância", por intermédio do qual os "bons, isto é, os nobres, os poderosos, os homens de condição e espírito superior, que se consideraram a si próprios bons, que entenderam serem boas as suas acções", se atribuíram a si próprios "o direito de criar valores e de cunhar o nome desses valores". Descobre então a moral, simultaneamente, como *consequência* - "sintoma, máscara, tartufice, doença ou equívoco" - e como *causa*, quer dizer, "remédio, estimulante, limitação, veneno" (Nietzsche, 2000: 10, 14-15, 21, 24 e 137).

O que Nietzsche em seguida põe a nu são os mecanismos - ideológicos, como se diria numa certa tradição intelectual posterior e em que o autor de *Para além do bem e do mal* por certo se não haveria de rever - pelo meio dos quais a opressão e a submissão mesmas passaram a ter a aparência histórica do autoconsentimento, quer dizer, de um impulso que corresponde a uma vontade, e uma vontade livremente assumida por cada um dos actores. De facto, as páginas de *Para a genealogia da moral* são inteiramente consagradas ao propósito de desconstruir a existência desse *a priori* civilizacional ou, na sua própria terminologia, de um *abstracto neutro* que, por detrás de cada ser humano, lhe facultaria a opção de poder escolher entre manifestar ou não a sua força, na presunção paradoxal de que o forte é sempre livre de ser fraco. A liberdade é, para Nietzsche, a crença sobre que assenta a *mentira* maior da nossa civilização e a *alma* o ponto em que ela efectivamente se estrutura. Na permanente da consagração e exaltação das fraquezas do fraco, os longos reportórios de uma moral virtuosa-renunciadora pretendem manter adormecida a *vontade de poder* que, de outro modo, irromperia violenta a partir do interior da enorme massa dos indivíduos absolutamente submetidos aos regimes dominados por uma minoria assaz minoritária.

Tome-se então a psicanálise como caso-limite da afirmação da *scientia sexualis* e das tecnologias de governo da alma na modernidade. Vimos atrás que Foucault intenta na *História da sexualidade* mostrar como desde tempos longínquos se foi tornando obrigatório o princípio de dizer a verdade sobre o sujeito, e que sobretudo essa verdade se expressa pela discursificação da sua sexualidade. Ora, se esta é igualmente a tese fundadora da psicanálise, então é porque a psicanálise continua e canibaliza o imperativo cristão segundo a

qual as temáticas sexuais se verbalizam no confessional. Esta prática é pois a condição para a salvação-cura do sujeito. Nestes termos, e mais do que mostrar o carácter repressivo ou de negar o valor da psicanálise, Foucault procura filiá-la nas condições de possibilidade ampliadas pelo cristianismo, pondo desse modo em causa a convicção generalizada de que Freud teria inventado uma nova tecnologia do *eu*, quando ele mais não fez do que reificar, na modernidade, uma fórmula velha de séculos. O cenário ético do *talking-cure* psicanalítico emergiria assim como uma variante última a cumular um longuíssimo processo de anatomização política do corpo, iniciado na Antiguidade, em torno da tecnologia da carne, reformulado mais tarde pela pastoral cristã e, depois do século XVI, aprofundado pelas tecnologias de tipo bio-populacional (Bevis, Cohen & Kendall, 1989: 325). Há, outrossim, uma filiação menos remota e que devo explicitar porque ela faz associar as práticas socializadoras da confissão com dinâmicas institucionalizadas de poder-saber: a psicanálise incorpora igualmente elementos oitocentistas da nascente *ciência psicológica* e do *asilo*, instituição esta que combina, por seu turno, componentes herdados do *hospital* e de outras práticas de cura criadas no século XVII, a partir a figura clássica do *internamento*. Numa palavra, a psicanálise perpetua um movimento de longa duração, a um tempo teórico e prático, para o qual convergem historicamente os (i) rituais confessionais de carácter subjectivo, as (ii) modalidades institucionais de separação social dos portadores de *deficiência* moral, as (iii) teorias anti-behaviouristas da personalidade usadas em terapias alternativas à medicina convencional e, por fim, as (iv) formas governamentalizadas de autognose, muito saturadas de argumentos e explicações retiradas da sexologia.

Mas a psicanálise também trás consigo elementos que aprofundam, transformam e dão mesmo novos sentidos aos legados do passado. É o que se passa emblematicamente com as temáticas da sexualidade infantil. De facto, "children's sexuality before Freud was simultaneously held to be non-existent, illicit and unmentionable" (Minson, 1985: 31-32). É certo que, numa fase anterior à psicanálise, as psicopatologias infantis tinham já sido analisadas pela literatura médica e também alvo da atenção de educadores, pais, arquitectos, etc. Este movimento consubstanciou-se e foi-se revolvendo em sucessivas campanhas de profilaxia social, designadamente contra o incesto e a masturbação. Porém, a sexualidade das crianças era ainda aí submetida a um regime essencialmente censório-proibitivo, porque única e exclusivamente associada ao desvio. Freud, pelo contrário, sublinhará a existência de uma sexualidade infantil bem como a produtividade da sua continuada discursificação. E o certo é que, depois dele, as temáticas do governo da sexualidade e do corpo se vêm crescentemente afirmando como das mais privilegiadas no quadro das várias tecnologias do *eu* que, no presente, vemos serem activadas no interior das instituições responsáveis pela socialização das crianças e dos jovens.

Na sua mensagem libertadora, a psicanálise fornece-nos paradoxalmente uma ponte directa para as sociedades disciplinares do nosso tempo, nas quais as estratégias de normalização se distendem e direccionam para o interior de fronteiras cada vez mais íntimas da vida social. A crítica genealógica - ou a história do presente - desemboca numa visão da actualidade em que as formações de tipo burocrático, com os seus agentes propugnando por formas do controlo coercivo, se fundem estrategicamente com as práticas individualizadoras, filhas estas das teses humanistas que verberam todo o

tipo de intervenção repressiva. Com efeito, ambas as tradições concorrem directamente para a conformação padronizada do sujeito - aquele interioriza os códigos morais das virtudes cívicas, se mantém desperto e autovigilante em tudo o que diga respeito à delinquência, à doença mental ou à perversão sexual latentes, sempre à espreita.

### Conclusão

Em Foucault, e nas derivas que fiz visitando outros autores, deixei vincado como a análise das *práticas éticas* devem ganhar a primazia na explicação, deixando definitivamente para trás as habituais interpretações baseadas apenas ora na *denúncia* dos mecanismos de tipo repressivo ora na codificação jurídico-formal da moral. Pudemos igualmente ver nessa mutação o aparecimento de uma metodologia historiográfica assente nas morfologias de governo que relacionam, em processos linguísticos complexos, a auto-estilização e a autoconsciência com a formação política de cidadãos no interior das comunidades liberais. Por junto, isto implica que o sujeito não seja tratado como tendo uma substância ou, na inversa, como apenas mais um espaço construído de forma linear a partir de um *de fora*. Deve, em seu lugar, ser percebido e analisado como *forma*, mesmo que se esteja a tratar do que possa ser entendido como a *verdade* da sua consciência e memória. Estando a inteligibilidade das almas e das vidas assim tão dependente dos domínios cruzados das práticas discursivas, isso significa que a sua constituição, moldagem e deslocamento vão permanentemente colocando os indivíduos no estado de uma permanente *dissociação* no espaço da modernidade.

O traçado genealógico apresentado por Foucault tem implícita esta forma de posicionamento radical. Mas é preciso clarificar o que está aqui em causa: o seu projecto não tem em vista o propósito de denunciar a falsidade; diversamente, o que a mobiliza é a descrição, ainda que fragmentária, dos modos como historicamente se operou a constituição da verdade. Portanto, não trata do *Porquê* mas antes do *Como*. Nestes termos, Foucault consubstancia uma crítica aberta aos ideais de autoconsciência e reflexividade que têm marcado uma parte significativa do pensamento social na época moderna e que perpassam, porventura de forma mais notória, na obra de Hegel, Mill ou Freud. Nestes autores está cristalizada a ideia optimista da construção de um futuro no qual todos os impulsos que governam o *eu* e, ao mesmo tempo, as forças que governam a ordem se possam tornar transparentes para os actores aí implicados. O modelo de sociedade de que nos falam estes intelectuais pressupõe, ainda que com matizes notoriamente distintos, a existência de sentimentos universais de comunidade, de legitimidade e liberdade, os quais remetem para um grau elevado de consciência que os participantes devem possuir dos princípios da acção social, por um lado, e para a internalização tranquila das premissas que marcam a sua própria conduta, por outro. Ora, e como nota Connolly (1987: 108), Foucault vê nesta idealização do colectivismo e da consciência individual uma dupla forma de tirania. E até mesmo uma armadilha. Com efeito, pretende demonstrar-nos que a norma da reflexividade obriga os sujeitos a situarem-se invariavelmente debaixo do controlo estandardizado da razão e da moral. As suas descrições genealógicas, no campo por exemplo das interacções de tipo confessional, dão conta de processos circulares por meio

dos quais as diferentes autoridades terapêuticas traduzem primeiramente os sonhos, desejos e angústias dos actores para uma lexicologia clínica e, em seguida, devolvem-lhos sob a forma de um programa que os há-de libertar. A conhecida afirmação de Foucault, de que o homem ocidental se foi progressivamente transformando num animal confessional, remete directamente para a introdução das temáticas da liberdade e da consciência na órbita da normalização. Tudo se passa como se ele tenha atrás de si uma longa aprendizagem de autogoverno materializada numa capacidade de se identificar com as narrativas de emocionais que se dispõem em seu redor.

### *Bibliografia*

Bevis, Phil, Cohen, Michèle & Kendall, Gavin (1989). Archaeologizing genealogy: Michel Foucault and the economy of austerity. *Economy and Society*, 18 (3), 323-345.

Connolly, William E. (1987). *Politics and ambiguity*. Madison: The University of Wisconsin Press.

Dreyfus, Hubert L. & Rabinow, Paul (1982). *Michel Foucault: Beyond structuralism and hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press.

Elias, Norbert (1990) [1939 a 1ª edição em alemão]. *O processo civilizacional*. II Vol. Lisboa: D. Quixote.

Elias, Norbert (1993). *A sociedade dos indivíduos*. Lisboa: D. Quixote.

Foucault, Michel (1969). *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard.

Foucault, Michel (1971). Nietzsche, la généalogie, l'histoire. In *Dits et écrits (1970-1975)*, (pp. 136-156). Vol. II. Paris: Gallimard.

Foucault, Michel (1978a). La 'gouvernementalité'. In *Dits et écrits (1976-1979)*, (pp. 635-657). Vol. III. Paris: Gallimard.

Foucault, Michel (1978b). Sécurité, territoire et population. In *Dits et écrits (1976-1979)*, (pp. 719-723). Vol. III. Paris: Gallimard.

Foucault, Michel (1979). Naissance de la biopolitique. In *Dits et écrits (1976-1979)*, (pp. 818-825). Vol. III. Paris: Gallimard.

Foucault, Michel (1980). Du gouvernement des vivants. In *Dits et écrits (1980-1988)*, (pp. 125-128). Vol. IV. Paris: Gallimard.

Foucault, Michel (1981). 'Omnes et singulatim': vers une critique de la raison politique. In *Dits et écrits (1980-1988)*, (pp. 134-161).Vol. IV. Paris: Gallimard.

Foucault, Michel (1981). Le sujet et le pouvoir. In *Dits et écrits (1980-1988)*, (pp. 222-243).Vol. IV. Paris: Gallimard.

Foucault, Michel (1984a). Preface à l'Histoire de la sexualité. In *Dits et écrits (1980-1988)*, (pp. 578-584).Vol. IV. Paris: Gallimard.

Foucault, Michel (1984b). L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté. In *Dits et écrits (1980-1988)*, (pp. 708-729).Vol. IV. Paris: Gallimard.

Foucault, Michel (1984c). L'intellectuel et les pouvoirs. In *Dits et écrits (1980-1988)*, (pp. 747-752).Vol. IV. Paris: Gallimard.

Foucault, Michel (1988a). Vérité, pouvoir et soi. In *Dits et écrits (1980-1988)*, (pp. 777-782).Vol. IV. Paris: Gallimard.

Foucault, Michel (1988a). Les techniques de soi. In *Dits et écrits (1980-1988)*, (pp. 783-813).Vol. IV. Paris: Gallimard.

Foucault, Michel (1988b). La technologie politique des individus. In *Dits et écrits (1980-1988)*, (pp. 813-828).Vol. IV. Paris: Gallimard.

Foucault, Michel (1991) [1968 a 1ª edição em francês]. Politics and the study of discourse. In G. Burchell, C. Gordon & P. Miller (Eds.). *The Foucault effect: studies in governmentality* (pp. 52-72). London: Harvester Wheatsheaf.

Foucault, Michel (1994a) [1976 a 1ª edição em francês]. *História da sexualidade: A vontade de saber*. Vol. I. Lisboa: Relógio d'Água.

Foucault, Michel (1994b) [1984 a 1ª edição em francês]. *História da sexualidade: O uso dos prazeres*. Vol. II. Lisboa: Relógio d'Água.

Foucault, Michel (1994c) [1984 a 1ª edição em francês]. *História da sexualidade: O cuidado de si*. Vol. III. Lisboa: Relógio d'Água.

Foucault, Michel (1997 [1971 a 1ª edição em francês]. *A ordem do discurso*. Lisboa: Relógio d'Água.

Foucault, Michel (1999) [1977 a 1ª edição em francês]. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes.

Hacking, Ian (1979). Representing and intervening: Introductory topics in scientific tradition and chance. Chicago: Chicago University Press.

Hacking, Ian (1986a). Making up people. In Thomas C. Heller, Morton Sosna, David E. Wellbery (Eds.), *Reconstructing individualism: Autonomy, individuality and the self in western thought* (pp.222-236). Stanford: Stanford University Press.

Hacking, Ian (1986b). Self-improvement. In David Couzens Hoy (Ed.). *Foucault: A reader* (235-240). Oxford: Blackwell.

Hacking, Ian (1990). *The taming of chance*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hacking, Ian (1995). *Rewriting the soul: Multiple personality and the sciences of memory*. Princeton: Princeton University Press.

Minson, Jeffrey (1985). *Genealogies of morals: Nietzsche, Foucault, Donzelot and the eccentricity of ethics*. New York: St. Martin's Press.

Nietzsche, Friedrich (2000) [1887 a 1ª edição em alemão]. *Para a genealogia da moral*. Lisboa: Relógio d'Água.

Oestreich, Gerhard (1982). *Neostoicism and the early modern state*. London: Cambridge University Press.

Rorty, Richard (1989). Identité morale et autonomie privée. In AAVV, *Michel Foucault philosophe* (pp. 385 - 394). Paris: Seuil.

Rorty, Richard (1994) [1989 a 1ª edição em inglês]. *Contingência, ironia e solidariedade*. Lisboa: Editorial Presença.

Rose, Nikolas (1985). *The psychological complex: Psychology, politics and society in England, 1869-1939*. London: Routledge.

Rose, Nikolas (1990). *Governing the soul: The shaping of private self*. London: Routledge.

Rose, Nikolas (1996a). The death of the social? Re-figuring the territory of government. *Economy and Society*, 25 (3), 327-356.

Rose, Nikolas (1996b). *Inventing our selves: Psychology, power and personhood*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rose, Nikolas (1996c). Power and subjectivity: Critical history and psychology. In Carl F. Graumann & Kenneth J. Gergen (Eds.), *Historical dimensions of psychological discourse* (pp. 103-124). Cambridge: Cambridge University Press.

Rose, Nikolas (1998a). Life, reason and history: Reading Georges Canguilhem today. *Economy and Society*, 27 (2-3), 145-170.

Rose, Nikolas (1998b). Governando a alma: a formação do eu privado. In Tomaz Tadeu da Silva (Org.), *A pedagogia construtivista e outras formas de governo do eu*. (pp. 30-45). Petropolis: Editora Vozes.

Rose, Nikolas (1999). *Powers of freedom: Reframing political thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, Charles (1989). *Sources of the self: The making of modern identity*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Tully, James (1993). Governing the conduct: Locke on the reform of thought and behaviour. In *An approach to political philosophy: Locke in contexts*. Cambridge: Cambridge University Press.