

Jonas Rangel de Almeida

# FOUCAULT E AS TEORIAS DO RECONHECIMENTO

interfaces com a Filosofia da Educação



As lutas por inclusão e por reconhecimento orbitam as políticas da vida. São lutas pela existência de sujeitos vivos, corporais, capazes de engendrar resistências a tanatopolítica moderna. Conflitos vitais que se levantam contra o agravamento da precariedade da existência humana e, em contrapartida, assentam-se em modos de subjetivação que se efetuam de um modo quase jurídico. Escrito em interface com o campo da filosofia da educação este livro procura presentificar o diagnóstico de Foucault das lutas pelo governo de si mesmo em estreita correlação com as teorias do reconhecimento atuais que se tornaram verdadeiros conceitos guia para o estabelecimento de visões normativas do sujeito, da educação e da sociedade. Em diálogo com as visões de Charles Taylor, Axel Honneth e Judith Butler investiga-se a recorrência da noção de reconhecimento em Foucault como um dispositivo de formação dos sujeitos: primeiro com a emergência do corpo humano como *locus* do poder sobre a vida servindo de condição para estabelecer nas práticas divisoras relações entre a normalização e as resistências; segundo, uma genealogia que toma como fio condutor as técnicas de si mostrando como moldaram historicamente a noção do sujeito de desejo. Erótica e retórica que podem ser sintetizados como *honrar o desejo e transfigurar-se ante o discurso verdadeiro*. Jonas Rangel de Almeida, Cientista Social (UNESP) e Doutor em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Filosofia e Ciências, UNESP campus de Marília. Atualmente é professor da rede pública estadual de ensino.

**FOUCAULT E AS TEORIAS DO RECONHECIMENTO:  
INTERFACES COM A FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO**

Jonas Rangel de Almeida



# FOUCAULT E AS TEORIAS DO RECONHECIMENTO: INTERFACES COM A FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO

Jonas Rangel de Almeida

Marília/Oficina Universitária  
São Paulo/Cultura Acadêmica  
2021



**CULTURA  
ACADÊMICA**  
*Editora*

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS – FFC  
UNESP - campus de Marília

*Diretora*

Dra. Claudia Regina Mosca Giroto

*Vice-Diretora*

Dra. Ana Claudia Vieira Cardoso

*Conselho Editorial*

Mariângela Spotti Lopes Fujita (Presidente)

Adrián Oscar Dongo Montoya

Célia Maria Giacheti

Cláudia Regina Mosca Giroto

Marcelo Fernandes de Oliveira

Marcos Antonio Alves

Neusa Maria Dal Ri

Renato Geraldi (Assessor Técnico)

Rosane Michelli de Castro

*Conselho do Programa de Pós-Graduação em Educação -  
UNESP/Marília*

Graziela Zambão Abdian

Patrícia Unger Raphael Bataglia

Pedro Angelo Pagni

Rodrigo Pelloso Gelamo

Maria do Rosário Longo Mortatti

Jáima Pinheiro Oliveira

Eduardo José Manzini

Cláudia Regina Mosca Giroto

**Auxílio N° 0798/2018, Processo N° 23038.000985/2018-89, Programa PROEX/CAPES**

*Imagem da capa: O cambista e sua mulher (Quentin Massys) – domínio público*

([https://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Massysm\\_Quentin\\_%E2%80%94\\_The\\_Moneylender\\_and\\_his\\_Wife\\_%E2%80%94\\_94\\_1514.jpg](https://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Massysm_Quentin_%E2%80%94_The_Moneylender_and_his_Wife_%E2%80%94_94_1514.jpg))

*Ficha catalográfica*

*Serviço de Biblioteca e Documentação - FFC*

---

A447f Almeida, Jonas Rangel de.  
Foucault e as teorias do reconhecimento: interfaces com a filosofia da educação / Jonas Rangel de Almeida. – Marília : Oficina Universitária ; São Paulo : Cultura Acadêmica, 2021.  
292 p.: il.  
Inclui bibliografia  
ISBN 978-65-5954-121-8 (Digital)  
ISBN 978-65-5954-120-1 (Impresso)  
DOI: <https://doi.org/10.36311/2021.978-65-5954-121-8>  
1. Foucault, Michel – 1926-1984. 2. Educação - Filosofia. 3. Reconhecimento (Filosofia).  
4. Inclusão em educação. I. Título.

CDD 370.1

---

*Copyright © 2021, Faculdade de Filosofia e Ciências*

Editora afiliada:



Associação Brasileira de  
Editoras Universitárias

Cultura Acadêmica é selo editorial da Editora UNESP

Oficina Universitária é selo editorial da UNESP - campus de Marília

## **Agradecimentos**

Ao Pedro Ângelo Pagni, pela amizade, o respeito, o exemplo de dedicação e a orientação ao longo do caminho.

À Karina Cássia Oliveira Reis, minha esposa, companheira e amante que tem trilhado e sonhado um projeto de vida comigo.

Aos professores Alexandre Simão de Freitas, Alexandre Filordi de Carvalho, Divino José da Silva e André de Macedo Duarte pelas contribuições, correções e sugestões.

Aos colegas do GEPEF que compartilharam suas ideias, pensamentos e experiências em todos esses anos de pesquisa.

À Unesp e ao Programa de Pós-Graduação em Educação. Agradeço a todos os servidores pelo apoio institucional.

O presente trabalho resultado da tese de doutorado em Educação foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001, processo nº 88882.180675/2018-01.



# Sumário

|   |     |
|---|-----|
| Prefácio.....   | 9   |
| Introdução.....   | 15  |
| Capítulo 1   Políticas de Identidade e Lutas por Reconhecimento.....                  | 29  |
| Identidades e políticas de reconhecimento   |     |
| Moral e luta por reconhecimento   |     |
| Educar e formar na esfera do reconhecimento   |     |
| Curvas sinuosas entre Foucault e a teoria crítica                                     |     |
| Capítulo 2   Reconhecimento e Vulnerabilidade.....                                    | 89  |
| Desejo de reconhecimento  |     |
| Desejo, linguagem e sujeição psíquica   |     |
| Reconhecimento, precariedade e despossessão de si                                     |     |
| Educação entre a autorrealização e a despossessão de si                               |     |
| Capítulo 3   Reconhecer e Incluir Como Dispositivos de Individualização do Poder..... | 145 |
| Do governo dos corpos   |     |
| O discurso e o sexo   |     |
| Animal confessante  |     |
| Estratégias e dispositivos de poder   |     |
| A família incestuosa  |     |
| A irrupção da infância  |     |
| Entre a vida e poder  |     |

|  |     |
|--|-----|
| Capítulo 4   Cuidado com o Homem Interior..... | 213 |
| Aleturgia, do governo da verdade ao si-mesmo   |     |
| Erótica, da honra do rapaz à pureza da mulher  |     |
| Considerações Finais.....                      | 261 |
| Referências.....                               | 273 |

## Prefácio

Este livro aborda um tema relevante para as políticas de inclusão em curso e para se discutir nos campos filosófico e educacional o sentido estratégico das tecnologias do reconhecimento nas lutas em prol de uma governamentalidade biopolítica da população, especialmente, com o avanço do neoliberalismo. O autor parte para tanto de um problema enfrentado em sua trajetória como proveniente de setores dessa população que, ao ingressar na universidade após décadas de lutas, se defronta com uma regulamentação jurídica que os reconhece como novo sujeito da justiça social, mas que exige que abram mão das diferenças constitutivas de seu ethos em formação – que potencialmente poderiam produzir subjetivações outras - para se adequar aos seus jogos produtivistas e, porque não dizer, à certa qualificação como sujeito econômico. Esse processo ocorre conjuntamente com a introdução de uma série de dispositivos que os individualiza de uma forma totalizante, ao mesmo tempo em que distribui esses setores da população no ensino superior. Partindo desse testemunho e de certa indignação de que fora neutralizada por esse processo qualquer interpelação de uma cultura acadêmica elitista, outras vezes excessivamente pragmática, o livro explora as fontes filosóficas apropriadas na discussão proposta para respaldar essa micropolítica de reconhecimento e para sugerir outros usos de suas tecnologias nas lutas por inclusão: como afirmação das diferenças e como focos de resistência aos devires majoritários em circulação na universidade brasileira.

Em torno desse eixo o seu autor elabora um percurso bastante produtivo e impressionante – por se tratar dos resultados de uma tese de doutorado –, abarcando o pensamento de filósofos como Charles Taylor, Axel Honneth, Judith Butler e, especialmente, Michel Foucault. Não por coincidência o embate produzido por esses filósofos é similar aquele que emerge no campo das pesquisas em filosofia da educação, demonstrando haver aí mais do que uma complementaridade de argumentos que sustentam as políticas de inclusão no Brasil, mas um dissenso claro, no que se refere à temática do reconhecimento, ainda que inadvertido.

Nesse sentido, os argumentos do livro são o de que as teorias do reconhecimento que se apóiam numa esfera jurídico-política e que vislumbram em suas lutas a construção de sociedades inclusivas, como as de Taylor e de Honneth, conferem às diferenças constitutivas dos setores mais vulneráveis da população a necessidade de serem respeitados e tratados com certa concessão de um lugar de direitos sociais. Eles são analisados quanto à sua importância no que se refere aos aspectos táticos, mas não estratégicos dessas lutas. São também criticados por produzirem formas de reconhecimento que concorrem para determinadas políticas identitárias e, portanto, para uma governamentalidade biopolítica que, com o avanço global do neoliberalismo, passou a atuar por distribuição e cooptação dessas identidades aos jogos de biopoder e à racionalidade econômica cujo fim último é medido pela prosperidade econômica, pela renda adquirida com o capital humano e, principalmente, com o consumo. Por fim, tendo o reconhecimento da diversidade cultural como uma garantia dessa racionalidade governamental, essas teorias respaldariam ações no campo jurídico que, não obstante sua importância, não seria suficiente para promover a afirmação da diferença e, em especial, a sua expressão aletúrgicas, justamente pelo modo como a consciência e a pragmática da linguagem se sobrepõem ao sujeito de

desejo. Esta é a principal ressalva feita neste livro às teorias do reconhecimento de Taylor e de Honneth.

Para abordar esse terreno, a discussão apresentada pelo autor do livro reporta o seu leitor aos pensamentos de Judith Butler e de Michel Foucault. Para esses filósofos o desejo ocuparia o centro do uso das tecnologias de reconhecimento nas lutas em prol da inclusão. Isso porque para a filósofa estadunidense o desejo seria a parte oculta dos relatos de si, responsáveis pela expressão dos corpos e das possibilidades de criação das alianças políticas propiciadas pelos setores da população governável, anteriormente mencionados. Vistos como uma falta, decorrente de uma ontologia da vulnerabilidade e parte constitutiva das existências precárias que a reúnem, o desejo seria o móvel para que essas lutas se processassem em prol de um reconhecimento que abrangesse a minimização dessa precariedade, a amenização da violência resultante dos jogos de dominação e a radicalização das formas de vida democráticas. Dessa perspectiva, à luz dessas reflexões poder-se-ia dizer que se, anteriormente, esses setores teriam sido excluídos em razão de sua vulnerabilidade, ao menos há uma década acedem ao ensino superior e nele poderiam criar formas de existência comuns insurgentes na universidade e, conseqüentemente, utilizar as tecnologias de reconhecimento para que a afirmação de suas diferenças de modo tal que aprimorasse politicamente a democracia, tornando-a mais radical em nossa sociedade.

Essa perspectiva seria vista neste livro como uma afronta ao neoliberalismo, sobretudo, porque conferiria à democracia um caráter ilimitado pelas lutas sociais por inclusão, advindas de setores da população que, em função de sua precariedade, demandaria o atendimento de suas necessidades vitais e de seus desejos como parte de uma racionalidade governamental mais plural e democrática, assegurando pelas políticas sociais, certa igualdade de condições, para ampliar as lutas

por mais liberdade. Contudo, não tratar-se-ia apenas de utilizar o reconhecimento apenas como uma tecnologia social respaldada numa noção de desejo como falta ou como luta de suprir primeiro a necessidade para então que o sujeito lutasse por liberdade. Diferentemente dessa postura em relação ao reconhecimento, o autor do livro sustenta que ele pode ser compreendido como uma tecnologia de si, que afirma as diferenças enquanto signo não somente de vulnerabilidade, de falta e de violência, como também de força, de uma atitude crítica afirmativa e insurgente, produtora de modos outros de subjetivação. Com vistas a abordar essa perspectiva, o livro recorre ao pensamento de Michel Foucault, particularmente, a alguns de seus últimos cursos para abordar o desejo, não como falta, mas como potência, reportando o leitor a uma economia do prazer em que os dispositivos de sexualidade são desmontados para que uma erótica possa ser vislumbrada e nos auxilie a desnaturalizar as condições pelas quais os dispositivos de inclusão atuam no sentido de aplacar, neutralizar e despotencializar as nossas forças, por assim dizer, ingovernáveis.

Esta é ao meu juízo a sua contribuição original e o seu impacto acadêmico mais relevante, seja para as pesquisas em Filosofia da Educação, seja para outros campos que abordam o tema, seja para as políticas inclusivas do ensino superior, seja ainda para jovens estudantes que, ao ingressarem nesse grau de ensino, podem se inspirar em ensaios de si como este, recriando sua cultura, mediante a potencialidade de suas diferenças. Isso porque é sobre essa ingovernabilidade que faz muito desses estudantes que provieram de situações como as retratadas se sentirem “menos”, ontologicamente falando, começarem a se sentir “mais”, como um sujeito indelével, insubstituível, com um papel histórico a cumprir. Não se trata de dizer que esses estudantes seriam os novos sujeitos da revolução, mas que o agenciamento das diferenças e dos

devires que a produzem no interior dessa instituição poderia fazê-los criar coletivamente modos de existências outros, na micropolítica que a compreende, propondo espaços cada vez mais livres a serem ocupados por esses atores, sem desmerecer os demais nem cair na armadilha identitária ou universal dos protagonismos.

É esse retrato do reconhecimento e das políticas de inclusão e elaboração que nos convida a refletir, como leitores, e, quem sabe, a nos engajar, como atores, a sair de nossa condição como meros elementos de uma instituição como a universidade ou, mesmo, das lutas sociais por inclusão. Para nelas existir é preciso resistir e recriá-las! Esta é a provocação – ou, ao menos, o foi para mim –, uma vez que abriu o caminho para esse outro que vem tem se apresentado como uma exigência histórica e política de nosso presente, conjuntamente com os desafios acadêmicos de uma cartografia por vir, da qual este livro me parece ser só um começo.

Para finalizar este prefácio, gostaria de expressar o quanto me sinto honrado de fazer parte deste começo. Agradeço também ter acompanhado como orientador e amigo o trajeto de Jonas Rangel de Almeida e todo aprendizado, ao longo de mais de uma década, para enxergar a clandestinidade dos devires que habitam as lutas pelo reconhecimento.

*Pedro Ângelo Pagni*

Professor Associado do DASE-FFC/UNESP

Pesquisador do CNPq



## Introdução

Escrito em interface com o campo da filosofia da educação este livro procura presentificar o diagnóstico de Foucault das lutas pelo governo de si mesmo em estreita correlação com as teorias do reconhecimento atuais que se tornaram verdadeiros conceitos guia para o estabelecimento de visões normativas do sujeito, da educação e da sociedade. Em diálogo com as visões de Charles Taylor, Axel Honneth e Judith Butler investiga-se a recorrência da noção de reconhecimento em Foucault como um dispositivo de formação dos sujeitos: primeiro com a emergência do corpo humano como *locus* do poder sobre a vida servindo de condição para estabelecer nas práticas divisoras relações entre a normalização e as resistências; segundo, uma genealogia que toma como fio condutor as técnicas de si mostrando como moldaram historicamente a noção do sujeito de desejo.

Desde meados dos anos de 1990, acompanhando a tendência global, ocorre um movimento na educação brasileira que procura pensar sob os mais diversos aspectos à nossa diversidade cultural e humana, seja por meio das desigualdades econômicas, pelo recorte étnico, racial e de gênero, ou através das inúmeras diferenças individuais, acidentes e deficiências. A começar com o processo de redemocratização, principalmente, durante o governo de Fernando Henrique Cardoso as primeiras políticas de inclusão escolar – sobretudo, políticas de inclusão para pessoas com deficiência – e de reconhecimento cultural começaram a ser gestadas e têm adquirido grande visibilidade pública e acadêmica

desde então (RECH, 2010). Atualmente, movimentos sociais, entidades de proteção, organizações de direitos humanos, as mídias sociais, a imprensa e a televisão promovem a luta contra a intolerância recorrente em relação aos grupos minoritários. O acirramento das tensões tem conduzido um debate intenso sobre valores, a vida política, os privilégios e as desigualdades existentes no Brasil. O dilema do caso brasileiro, apresenta-se, acima de tudo, nas dificuldades de implementar uma agenda de políticas sociais voltada às minorias políticas, econômicas e sociais.

Habitualmente, quando se fala em inclusão se pensa em políticas econômicas e sociais dirigidas às pessoas com deficiência. No entanto, nesta pesquisa é preciso enfatizar o que se entende por inclusão constitui um arranjo tecnológico mais amplo de técnicas políticas, econômicas, sociais e culturais, cujos alvos são grupos, setores e classes marginalizadas historicamente, e que recentemente emergiram na cena pública como: elementos e atores em luta contra o ‘neoliberalismo’, cujo exemplo pode ser observado no movimento de mulheres, movimento negro, indígena, de jovens pobres da periferia, de pessoas deficientes e LGBT’s.

O estatuto da alteridade, do outro e do reconhecimento intersubjetivo ocupam um lugar importante nas pesquisas em Educação, programas de governo, nos dispositivos e práticas educacionais de inclusão do mundo globalizado que congregam esforços para tornar efetivos os direitos humanos nas mais diversas sociedades (PALACIOS, 2008). À agência do professor – ação e formação – o reconhecimento do outro, da diferença, foi elevado como uma exigência básica à transversalidade das teorias da aprendizagem e do ensino, sendo perspectivado como requisito para se atuar em uma sociedade pluralista e diversa. Isto é, torna-se preciso reconhecer para incluir, assim como incluir para reconhecer, para solidificar os pilares da educação no mundo

globalizado – aprender a conhecer, a fazer, a conviver e a ser (DELORS, 1998).

Na obra *El modelo social de discapacidad*, Agustina Palacios (2008) reconstituiu a história das práticas de inclusão e exclusão desde as práticas arcaicas com características eugênicas até o modelo social vigente. Aquilo que a princípio envolvia uma série de práticas hoje consideradas bárbaras passou no decorrer da história por uma série de transformações. Primeiro, houve o modelo arcaico das civilizações gregas e romanas; segundo, um período de marginalização, bem explorado por Foucault em *História da loucura* na figuras históricas do “grande encarceramento” (FOUCAULT, 2008) e nos cursos no caso da “exclusão do pestilento” (FOUCAULT, 2001); seguido, por um terceiro, o modelo reabilitador baseado na sociedade disciplinar; e, por fim, o atual assentado no ideário político do pós-guerra, de defesa dos direitos humanos, portanto, um modelo social de inclusão. No vocabulário político atual, para Palacios (2008), a inclusão social figura como política do Estado à medida que pretende realizar os ‘direitos humanos’ com vistas a garantir a ‘dignidade humana’. A inclusão pode ser considerada uma vontade de estar dentro, integrado à comunidade e realizado como pessoa humana. Podemos conjugar a inclusão junto com a luta em torno do poder e do reconhecimento. É o caso de incluir para igualar, pois, o que anima a vontade de ser incluído é a mesma vontade de ser igual. Incluído no convívio dos homens, na sociedade e na assembleia dos iguais. E para garantir isso, a inclusão tem sido pensada como uma demanda por justiça (NUSSBAUM, 2013).

No Brasil, as chamadas políticas de igual-dignidade e de diferença – segundo os termos cunhado por Taylor (1998) – têm suscitado grande discussão na sociedade civil. A estabilização política alcançada durante o governo FHC, depois, as políticas sociais perpetradas contra a pobreza no

governo Lula, somado, às políticas educacionais, isto é, a explosão do número de vagas no ensino superior – criação dos Institutos e Universidades Federais –, bem como, as políticas de ação afirmativa parece recrudescer hoje em dia diante da falência do consenso social.

Sem dúvida, é possível apontar as jornadas de junho de 2013, como um acontecimento decisivo para o crescente engajamento e reação entre os brasileiros. A nova república – marco constitucional em 1988 – nasceu com a pretensão de abafar os ânimos, anistiar os “antagonistas” de “um dueto desarmônico” (CUNHA, 2010), e dar início a um grande pacto conciliador entre as classes subalternas e a elite do país. Junho de 2013 teve o mérito de nos mostrar o horizonte fraturado. A nova república e sua constituição social foram de alguma forma uma grande promessa de reconhecimento, porém, apresenta sintomas de fracasso diante dos desafios enfrentados. De fato, perante os sinais de falência da democracia, do Estado de direito e o anúncio de arrefecimento das políticas sociais se pode até pensar que “a nova república acabou”. (SAFATLE, 2015a).

Na interpretação do filósofo Vladimir Safatle, as lutas por reconhecimento e justiça social notabilizaram-se desde a década de 1970 até os dias atuais a julgar pelo “[...] seu potencial de defesa de minorias étnico-culturais [...]” (SAFATLE, 2015c, p. 84). Nos países desenvolvidos esses conflitos ocorrem diante do processo de desmantelamento do Estado de bem-estar social e das novas regras de política econômica oriundas da concepção neoliberal. Perante esse quadro transnacional de novos sujeitos que se colocam em luta, os filósofos, sociólogos, pedagogos e intelectuais empenharam-se em explicar esses fenômenos a partir de diversas matrizes inteligíveis e tradições filosóficas.

De acordo com Safatle (2015c), pensadores como Michel Foucault e Gilles Deleuze, ainda que não tenham responsabilidade direta na recuperação da teoria do reconhecimento, contribuíram para a criação de um quadro filosófico propício à centralidade política do problema do reconhecimento e da alteridade nas sociedades atuais, quer por suas críticas à ortodoxia marxista de lutas de classes, quer pela defesa ética do primado da diferença. Em razão disso foram criadas as condições para que a compreensão das lutas políticas fosse conduzida do enfoque centrado na “[...] redistribuição de riquezas a outra mais ampla, centrada em múltiplas formas de reconhecimento no campo da cultura, da vida sexual, das etnias e no desenvolvimento das potencialidades individuais da pessoa.” (SAFATLE, 2015c, p. 85).

Para aglutinar todos esses lugares de luta e de conflito, partes da filosofia contemporânea e da teoria social resgataram a categoria hegeliana de reconhecimento (SAFATLE, 2015c) como uma categoria capaz de pensar as demandas dos sujeitos da contemporaneidade. Para Honneth (1997) um dos mais proeminentes representantes da teoria intersubjetiva do reconhecimento, ao lado de Charles Taylor e sua leitura do moderno expressivismo romântico, essa categoria ressoa simultaneamente à ideia de dignidade e respeito kantiana, bem como, a eticidade dos costumes, ou normatividade social hegeliana.

Safatle (2015b) oferece-nos um indício importante ao mostrar que os discursos de reconhecimento têm sido nas últimas décadas uma categoria central para pensar as demandas dos sujeitos contemporâneos – identidade, dignidade e respeito. Isso implica que os discursos de reconhecimento aparecem como uma categoria política que visa suprir, em alguns casos suplantar (como pode nos levar a crer os argumentos de FUKUYAMA, 1992), ou, em alguma medida complementar os discursos anteriores sobre classe social, raça e gênero (HONNETH, 2003).

Portanto, sua pretensão é de responder às necessidades e aspirações dos movimentos sociais e políticos de nossa época, convertendo-se em uma espécie de paradigma de formação.

Com isso parte importante da teoria social tem recorrido ao conceito de reconhecimento como o “[...] operador central para a compreensão da racionalidade das demandas políticas [...]” (SAFATLE, 2015c, p. 79) do tempo presente. Seguindo a perspectiva inaugurada por Taylor (1998), autores como Habermas (1998), Fraser (2000), Honneth (2003) e Ricoeur (2006) procuram, *mutatis mutandis*, dar uma contribuição específica e ampliar o debate em torno do reconhecimento nas democracias liberais. À vista disso, Honneth (2003), a partir da leitura do jovem Hegel, propôs que a força motriz que movem os conflitos que eclodem em nossa modernidade são moralmente motivados pela busca de reconhecimento intersubjetivo – amor, solidariedade e direitos – por parte dos indivíduos e dos grupos que compõe a sociedade. Ainda que este não seja o objetivo dessa teoria, parece-me que ao colocar a busca por reconhecimento sob esses padrões psicossociais isso não significa outra coisa senão a assunção de certos ideais transcendentais e antropológicos à elaboração de uma perspectiva que permite reconstruir as lutas do cotidiano e as alocar sob o prisma único da “dialética da identidade” (PELBART, 2019).

Na Filosofia da Educação, essa ideia de que os indivíduos e os grupos buscam, sobretudo, por reconhecimento se articula com as correntes que têm afinidade com a teoria crítica e com a hermenêutica, justamente pela importância da dialogicidade, da comunicação e de uma experiência que pretende conduzir o sujeito à autonomia. A ideia de que o sujeito se forma estritamente ao passo que reconhece a si mesmo na relação com os outros ocupa um lugar importante nas investigações atuais. No campo da Filosofia da Educação, pode-se localizar a entrada

da teoria do reconhecimento no alvorecer dos anos 2000 (FLICKINGER, 2000). Em sua maioria, esses estudos, ora se concentram sobre a interpretação hegeliana da dialética do senhor e do escravo, que trata da origem da consciência de si (FLICKINGER, 2004, 2011a, 2011b; TREVISAN, 2011), ora provém, principalmente, de matrizes da teoria crítica da sociedade presentes no pensamento de Habermas; e Honneth; da hermenêutica filosófica de Gadamer; e de Taylor (CENCI; DALBOSCO; MÜHL, 2013). Também, há estudos sobre a filosofia social de Rousseau (DALBOSCO, 2011; 2014). Pode-se dizer que tais visões têm um compromisso fortíssimo com o estabelecimento de normas sociais capazes de regular a vida social, ou, pretendem estabelecer a reconstrução de um tipo de conhecimento emancipatório – aqueles capazes de salvar o sujeito. Nessas questões ressoam os estudos que se debruçam sobre a formação do sujeito, especialmente depois do crescimento e fortalecimento de temáticas voltadas à ética, alteridade, diferenças e diversidade cultural (HERMANN, 2014). Desse modo, o reconhecimento foi elevado a uma categoria fundamental para a formação humana. Tudo se passa como se o sujeito emergisse da mais insana obscuridade e passasse à razoável claridade, como se no contato com a normatividade do social o sujeito aparecesse em toda a sua plenitude num movimento de elevação da heteronomia à autonomia, do desconhecimento ao reconhecimento e do não pertencimento à identidade.

Perante isso se torna razoável interrogar se certos modos de reconhecimento não podem conduzir o sujeito a uma “estilística da obediência” (GROS, 2018). Nesse *dégradé*, nesse jogo de luz e sombras, existem certas nuances que a noção normativa de reconhecimento deixa escapar, ou, simplesmente ignora, especialmente os efeitos de poder. Um otimismo ingênuo que oferece muita atenção à dimensão intersubjetiva

do reconhecer e pouca sobre a subjugação e subordinação (JAEGGI, 2013). Entretanto, não creio que se trata de simplesmente inverter as relações de reconhecimento para sublinhar processos de sujeição. Interessa, sobretudo, acentuar elementos subjetivantes – correlatos das técnicas de si – nessa dinâmica capaz de nos mobilizar para o cuidado ético-político com os outros, com o mundo e conosco mesmo. Ao mesmo tempo, fazer a genealogia dos modos de construção de si e uma crítica do homem interior.

Para isso, se faz necessário mover-nos em direção a zona nebulosa e incerta que entremeia a subjetivação, que aparece inúmeras vezes no pensamento de Foucault como uma espécie de ‘espaço vazio’ que pertence ao campo do acontecimento. Objeto que alguns filósofos e filósofas entre as quais, podemos citar Butler e Agamben se debruçam. No pensamento de Butler (2015), habita-nos a cada tentativa de oferecer um relato de si uma dimensão propriamente obscura, primária, muitas vezes inacessível à narrativa do sujeito. De acordo com Agamben (2016) há algo da ordem de um hiato que permanece entre a subjetivação e a dessubjetivação. Desse modo, a categoria de reconhecimento aparece como um problema, uma experiência incerta que coloca sob suspeita o ideal da identidade. No testemunho de Agamben:

[n]os últimos trabalhos de Foucault, existe uma aporia [...] Por um lado, há todo o trabalho sobre o ‘cuidado de si’: é preciso cuidar de si, em todas as formas de prática de si. Mas, ao mesmo tempo, ele parece enunciar o tema oposto: é preciso se desprender de si. [...] ‘Na vida, estamos acabados se nos interrogamos sobre sua identidade; a arte de viver é destruir a identidade, destruir a psicologia’. Portanto, há aí uma aporia: um cuidado de si que deve levar a um abandono de si. Uma outra maneira de colocar a questão é: o que é uma prática de si, não como processo de subjetivação mas como abandono, que

encontraria sua identidade unicamente no abandono de si? [...] duplo movimento ao mesmo tempo, dessubjetivação e subjetivação. Claro, esse é um terreno difícil de se manter. Trata-se de identificar essa zona, essa *no man's land*, que estaria entre um processo de subjetivação e um contrário de dessubjetivação, entre a identidade e a não identidade. (AGAMBEN, 2016, p. 7, aspas do autor).

Tendo em vista esse pequeno trajeto que tentei retrair, especialmente essa ideia que problematiza os limites da noção de reconhecimento à experiência de subjetivação, pretendo doravante explorar as dimensões dos processos subjetivantes da relação entre verdade e subjetividade, no pensamento de Foucault. Para Agamben (2016) essa zona incerta de não conhecimento entre a subjetivação e a dessubjetivação é o meio propício para emergir um novo tipo de ‘uso’. Mas deixemos, por enquanto, essa relação entre uso e cuidado de si, pois, apesar da inestimável contribuição que oferece Agamben à interpretação de Foucault, creio, seguindo Pelbart (2013), que há certos detalhes na noção foucaultiana de “vidas capazes de condutas subjetivas” que não correspondem apenas às figuras limítrofes apontadas pelo filósofo italiano.

Diante desse debate, este texto limita-se a explorar ‘entre’ o espaço do problematizável necessário para entender o redirecionamento das artes de governo para os processos de subjetivação. A escolha desse tema justifica-se porque conta com pouquíssimos estudos no campo da Filosofia da Educação (FREITAS, 2014), a chamada tematização de si mesmo. Além do mais, com esse tipo de reflexão pode-se criar conexões entre a teoria crítica, hermenêutica e filosofia da diferença, tensionando a equação no campo entre o reconhecimento – forma positiva – e a subjugação – as dinâmicas de sujeição –, haja vista que talvez seja nesse ‘entre’ que irrompe nosso fundo, embora, indeterminado, comum.

Para garantir maior clareza privilegia-se uma exposição partindo a princípio de uma descrição sumária da noção normativa de reconhecimento e suas possibilidades no presente a partir de autores como Taylor, Honneth e Butler. Em seguida, esforço-me em esmiuçar algumas análises genealógicas de Foucault argumentando em favor de uma compreensão do reconhecimento e da inclusão ligada à proliferação de mecanismos normalizadores do corpo. Com isso, tem-se passa-se de um ponto de vista normativo da subjetividade, uma linguagem significativa e representacional, para uma analítica de técnicas irreduzíveis a lei, que atuam diretamente sobre os corpos investindo-os de códigos de conduta biopolíticos.

Com efeito, o que o leitor encontrará daqui em diante é uma série de análises, onde exponho os resultados e as discussões que tentarão se aproximar desse grau zero de significado. Não me interesso em confrontar as diferentes teorias para determinar seu lugar de verdade, ou, falsidade. O que pretendo na realidade é margeiá-las, distinguir diferentes registros de inscrição da subjetividade, econômicos, semióticos, estratégicos, dramáticos, e graças às diversas intensidades, criar conexões, mesmo improváveis, mobilizando-as para crítica de uma interioridade apática, covarde e reificada, construindo uma problematização preocupada com a vida, com o mundo, com o cuidado de si e dos outros. Um pensamento comprometido com a formação e a Filosofia da Educação.

No primeiro capítulo que se intitula “Políticas de identidade e luta por reconhecimento” procura-se reconstituir a categoria normativa de reconhecimento como uma noção que pretende pensar as demandas de um sujeito contemporâneo nas sociedades multiculturais. Com isso, procura-se, primeiro, retrazar o modo como Taylor propõe sua interpretação da política de reconhecimento a partir da ideia de

expressivismo romântico próprio a construção do nosso espaço moral e a ética da autenticidade. Após isso, reconduz-se a questão à reconstrução da gramática moral do reconhecimento e da liberdade social no pensamento de Honneth cuja proposta se assenta na ideia de que os conflitos não ocorrem em função de interesses econômicos, mas, devido ao compartilhamento de semânticas coletivas que se formam contra o desrespeito. Com isso, têm-se as bases para compreender a recepção do tema no campo da Filosofia da Educação brasileira e seu giro em direção ao reconhecimento. Por fim, tudo isso torna possível uma correlação improvisada entre as lutas por reconhecimento e as lutas transversais concebidas por Foucault. Todavia, existem nuances em relação ao ponto de vista foucaultiano que são incompatíveis com a gramática honnethiana, a hermenêutica tayloriana.

No segundo capítulo intitulado de “Reconhecimento e vulnerabilidade” trata-se de reconstituir a dimensão de subjugação do reconhecimento no pensamento de Judith Butler. Nesse sentido, a teoria do reconhecimento enquanto reconciliação apesar de assentar dinâmica na ideia de conflito, deixa escapar certa dimensão de subjugação que os atos de reconhecimento consolidam nas relações sociais. Desse ponto de vista, procede-se a reconstituição da noção butleriana de reconhecimento no decorrer do percurso teórico da autora que a princípio se desenha como uma crítica às teorias psíquicas do poder e conforme o passar dos anos culmina com uma ontologia geral da precariedade. Desse modo, Butler procura forjar a categoria de vida vivível como uma maneira de reabilitar as relações de solidariedade social. As formas de acesso à cultura e educação estão divididas entre aqueles que têm uma boa educação e aqueles que estão reservados apenas às formas de adestramento corporal.

O terceiro capítulo nomeado como “Reconhecer e incluir como categorias de individualização do poder”, detém-se em analisar consoante

a genealogia do poder de Foucault, tanto, o desbloqueio das técnicas de normalização, quanto, às técnicas de regulação social. O argumento que se ambiciona construir é que os padrões de reconhecimento não se separam da “[...] entrada dos fenômenos próprios à vida da espécie humana na ordem do saber e do poder - no campo das técnicas políticas.” (FOUCAULT, 2007a, p. 154). Reconhecimento e inclusão são elementos biopolíticos. Por isso, as condições de possibilidades das gramáticas múltiplas de reconhecimento não devem ser buscadas nas estruturas cognitivas e sociais subjacentes à formação do sujeito, mas, no desbloqueio tecnológico de mecanismos de controle do corpo. Os dispositivos de reconhecimento não funcionam sem apelar para a formação da pessoa, da personalidade. Assim, as semânticas de reconhecimento constituem um amálgama dos dispositivos jurídicos e familiares próprios ao século XVIII e XIX, por ocasião da emergência do corpo e da vida como objetos de problematização. Quer dizer, não se pode reconhecer e incluir o outro sem apelo a uma lei, a um desejo que precisa ser organizado, um corpo interdito como o do pai ou da mãe. E, ao mesmo tempo, foi no interior das relações atravessadas pelo processo de disciplinamento, de exame, de escrutínio das técnicas pastorais que começou a serem gestadas as ideias chave que serão mobilizadas na luta por reconhecimento, como o corpo da criança, da mulher, o problema da raça e da sexualidade.

O quarto capítulo “O cuidado com o homem interior” tem por objetivo pensar a arte de viver como uma provocação às diversas formas de reconhecimento – relação entre sujeito e verdade. As artes de viver como Foucault procurou investigar não seria um caminho para retrair genealogicamente esse homem que luta por reconhecimento? Para responder essa questão toma-se como chave de leitura os últimos cursos de Foucault no *Collège de France*, pronunciados entre 1980 e 1984. Essa

imersão de Foucault ao mundo antigo compõem parte fundamental do seu projeto de uma história crítica da subjetividade, quer seja, o universo das técnicas de si, da ética do cuidado de si mesmo e da espiritualidade como uma atitude diante da vida. O que atravessa os cursos é a disposição de se distanciar do sujeito moderno, cujo marco é o “momento cartesiano”. Na genealogia das veridicções esse momento não diz respeito apenas a Descartes, mas, com toda uma confluência que se arrasta desde a aurora das artes de governo e das chamadas revoluções científicas. Uma crítica que ecoa as célebres páginas de *A história da loucura* lembrando: aqueles acontecimentos importantes como o grande encarceramento dos loucos; e, a existência de um grande medo no Ocidente, caso a loucura se espalhasse, fazendo reinar o caos sobre o mundo social e do trabalho. A objetivação do sujeito moderno constitui o acontecimento nevrálgico, uma vez que, toda a educação como arte de governar os homens conflui a partir de processos inteiramente assentados na transformação das antigas “artes de viver” em conhecimento produzido por um sujeito.

Se no capítulo terceiro a análise deteve-se ao escopo genealógico das técnicas de individualização próprio ao modo de *sujeição* moderno, por outro lado, no último capítulo enfoca-se principalmente na *problematização* da ética grega, especialmente a relação entre mestre e discípulo por intermédio da tematização do prazer dos rapazes (*eufébia*) e a emergência da amizade. Dessa maneira, atentando para interpretação que sugere Fimiani (2008), entende-se que os efeitos produzidos pelo devir ético do cuidado conseguem tencionar as familiaridades com as dinâmicas de reconhecimento e gerar novas modalidades de experiência.



# Capítulo 1

## Políticas de Identidade e Lutas por Reconhecimento

Esclarecimento [*Aufklärung*] é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. *Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento [*Aufklärung*] (KANT, 1999, p. 100).

De Hegel a Horckheimer ou a Habermas, passando por Nietzsche ou Max Weber, não existe quase nenhuma filosofia que, direta ou indiretamente, não tenha sido confrontadas com essa mesma questão: qual é então esse acontecimento que se chama *Aufklärung* e que determinou, pelo menos em parte, o que somos, pensamos e fazemos hoje? (FOUCAULT, 2005c, p. 335).

Este capítulo trata da luta diária que os indivíduos e as comunidades engajam-se. Discute como, porque e quais são essas batalhas de vida e morte em jogo na contemporaneidade. Sem perder de vista os estudos de Filosofia da Educação, pretendo refletir sobre a formação humana levando em consideração as diferentes estratégias políticas que são engendradas nas diferentes práticas históricas. Luta-se

por formação posto que a vida não nunca seja uma matéria informe. Mas, afinal, no que consiste esse reconhecimento? O que significa ser reconhecido?

De acordo com Safatle (2013; 2015b) a recuperação da categoria do reconhecimento no século XX ocorreu em dois momentos fundamentais. O primeiro deve-se às lições da filosofia de Hegel por Alexandre Kojève na década de 1930 que marcou a geração de pensadores como Lacan, Bataille, Merleau-Ponty e Hyppolite; o segundo surge entre o debate liberal-comunitário e os membros da terceira geração da Escola de Frankfurt. A seguir me concentrarei em tratar desse segundo momento. Essa escolha deve-se ao fato de que a grande maioria das reflexões do campo da Filosofia da Educação possui o compromisso teórico nessa chave.

Autonomia e reconhecimento, segundo Flickinger (2011a) são categorias chaves no ideário de formação moderna, sendo uma responsável por sedimentar a autodeterminação e a outra a solidariedade. Oriundas do arcabouço iluminista esses conceitos ressoam as vozes de Kant e Hegel, do primeiro desprende-se a ideia do ato corajoso de “ousar saber”, do “fazer uso da própria razão”; e do segundo, a famosa fórmula da “consciência-de-si” como algo reconhecido. O sujeito legislador de si mesmo é aquele que chegou a maturidade e reconhece que sua existência só adquire significado conjuntamente com a dos outros. A formação iluminista arregimenta uma arte de governo que repousa sobre o consequente domínio racional das paixões infantis, pois, é a constituição de uma sociedade adulta. Implica, em termos foucaultianos, adentrar a ordem do discurso, assumir um papel social e representar o drama da cidadania.

Entende-se por teoria normativa aquela que procura assentar-se em modelos reconstrutivos comunicacionais, ou narrativos. Na obra

*Percurso do reconhecimento* Ricoeur (2006) procurou ao seu próprio estilo fenomenológico contribuir para uma reconstituição filosófica do discurso de reconhecimento. Para Ricoeur (2006) existem ao menos três sentidos de reconhecimento: a identificação inteligível de objetos; a afecção de si mesmo como sujeito moral; e o assentimento que procura um sentido na vida em comum com os outros, na dádiva, na troca e no laço social. Desse modo, o primeiro sentido de reconhecer aborda a questão da inteligibilidade fenomenológica do mundo como apreensão da realidade, como representação, seja em Descartes para distinguir claramente as ideias verdadeiras das falsas, ou, com Kant para mostrar os limites da representação da coisa sensível; no segundo sentido, tratar da formação da identidade, diz respeito ao homem capaz de conquistar a *ipseidade* – que reconhece a si mesmo, tanto em suas características perenes, *idem*, quanto em relação à narratividade da identidade, com suas mudanças *ipse*. Neste registro, apreender a condição humana significa observar-nos como aqueles capazes de reconhecerem-se a si mesmo, implica na capacidade de julgar, narrar, dizer, poder, imputar, prometer e esquecer. E por fim, no terceiro estudo, Ricoeur trata do reconhecimento dos outros, principalmente, por meio da herança hegeliana da *Anerkennung*.

Doravante, pretendo analisar as pressuposições filosóficas de caráter normativo, indexadas à moderna teoria do reconhecimento nos pensamentos de Taylor e Honneth. Creio, guardadas as devidas distinções que essa via projeta sua teoria do reconhecimento com base na ideia de que nos reconhecemos como sujeitos dotados de identidade, moralidade e dignidade conforme vivenciamos a família, o mercado e nossa própria interioridade de forma confiante, respeitosa e estimada. Quando isso não ocorre somos violentados, humilhados e desprezados. Por isso temos o impulso de buscar formas de cuidado, respeito e estima. Essa semântica de que fala Honneth (2003) constitui um dispositivo –

no sentido do jovem Hegel – que quando acionada leva-nos à luta por reconhecimento.

Essas reflexões serão acompanhadas pelo campo da Filosofia da Educação, particularmente, os estudos dedicados à formação do sujeito moderno. Destarte, será necessário seguir de perto os argumentos apresentados pelos autores. Com isso, espera-se sumarizar uma primeira entrada em direção à crítica filosófica dos dispositivos de inclusão no que se refere ao âmbito escolar e as políticas educacionais. Concomitantemente, pretendo mostrar o compromisso dessas perspectivas com a criação de normas capazes de gerir a vida social. Chama-se de matriz, ou, de fontes normativas tais teorias que repousam na explicitação de arranjos sociais que são orientados para encontrar assentimento entre os indivíduos que compõem uma determinada sociedade.

Para fins de maior clareza, o capítulo está organizado do seguinte modo: no primeiro momento, aborda-se, a teoria da identidade e a política do reconhecimento nos termos de Taylor (1998), elucidando como essas lutas emergem no limiar das sociedades multiculturais. Segundo, fornece algumas chaves de leitura sobre a revitalização da teoria do reconhecimento proposta por Honneth (2003), em particular no livro *Luta por reconhecimento*. Terceiro, trata das relações sinuosas entre Foucault e a teoria crítica propondo uma alternativa para compreensão das lutas contemporâneas. E por fim, encerra com um pequeno panorama da recepção da teoria do reconhecimento no campo filosófico educacional.

## Identities e políticas de reconhecimento

Considerado o proponente contemporâneo da teoria do reconhecimento e do liberal-comunitarismo, o filósofo quebequense Charles Taylor tem contribuído há algumas décadas para pensar o destino das políticas de identidade, os conflitos culturais e religiosos do cenário atual. Para Taylor (1996), as atividades políticas devem levar em consideração as tensões morais, a contraposição e rivalidade cultural existente que marcam determinado país, ou grupo. De acordo com esse autor, a democracia introduziu a plataforma política multicultural que doravante deve ser centrada nas reivindicações de reconhecimento igualitário da identidade de grupos considerados minoritários diante daqueles que são maiorias culturais, políticas e econômicas.

A noção de reconhecimento põe em jogo complexos mecanismos atuantes na produção de um sujeito que, por sua vez, só pode alcançar consciência de si mesmo na sua dependência constitutiva com os outros. No entanto, nem sempre esse processo resulta em aceitação da diferença do outro, para Taylor (1998) existe também algo como um falso-reconhecimento, a imposição de uma imagem depreciativa e até a exclusão do diverso do espaço moral.

Na obra *As fontes do Self*, seguindo a tradição filosófica interpretativa, Taylor (2005), propõe uma genealogia da interioridade, autonomia e individualidade moderna. Argumenta o autor que o longo desenvolvimento da consciência moderna dos homens nos levou à ideia de falar sobre direitos humanos universais, naturais, incluindo o respeito pela vida e integridade humana à noção de autonomia. Nesse nível foi

preciso uma lenta construção da ideia de *Self*<sup>1</sup> para concebermos as pessoas como colaboradores ativos no estabelecimento e garantia do respeito que lhes é devido. Isso exprime uma das características centrais de nossa perspectiva moral moderna. Essa mudança fez-se na forma de uma alteração de conteúdo, da concepção do que é respeitar alguém e do que é ser alguém. Escreve:

[o] que eu chamo de mudança na ênfase moral surge quando a atenção que damos aos nossos sentimentos assume a importância moral independente e essencial. Acaba por ser aquilo a que temos de nos agarrar se quisermos assumir-nos como seres humanos verdadeiros e de direito. [...] agora, a fonte encontra-se bem no fundo do nosso ser. [...] Rousseau apresenta frequentemente a questão da moralidade como tratando-se de uma voz da natureza dentro de nós e por nós seguida. Essa voz é, muitas vezes, abafada pelas nossas paixões suscitadas pela nossa dependência dos outros, das quais destaca o *amour propre*, ou orgulho. A nossa salvação moral está na recuperação do contato moral conosco mesmos (TAYLOR, 1998, p. 49, itálico do autor).

---

<sup>1</sup> Na primeira parte da obra intitulada “A identidade e o bem”, Taylor (2005) argumenta que para compreendermos o agente humano, ou seja, a pessoa, ou, o *self* é indispensável pensar em configurações incontornáveis no qual a identidade estrutura-se a partir de um eixo atitudinal, distinguindo, diversos graus nas esferas de valores sobre o que é o bem – a dignidade da pessoa humana, o direito à vida e a liberdade. Desse modo, o *self* aparece no espaço moral como uma categoria que existe em extrema dependência em relação à identidade. Não basta ser um *self*, é necessário ter um *self*, assim, Taylor argumenta que o *self* como categoria pertence tanto à psicologia quanto à sociologia, quer dizer, diz respeito ao Ego e a maneira como organizamos as relações sociais. Segundo Taylor (2005, p. 52) “[...] somos um *self* na medida em que nos movemos num certo espaço de indagações, em que buscamos e encontramos uma orientação para o bem”. Desse ponto de vista conclui Taylor que: as configurações do *self* só se tornam possíveis de serem constituídas ao passo que compreendemos o agente humano como ser dotado de complexidade e profundidade, no interior de uma determinada comunidade linguística.

Quando isso não ocorre, quando não guardamos aquele sentimento da existência que nos impele a seguir a nossa consciência, então, deixamos de lado a conciliação moral conosco mesmo, perdemos a capacidade de ouvir essa voz interior e assumimos uma postura instrumental.

A autenticidade, o respeito e a autonomia tornam-se agora central para estabelecermos nossa própria identidade. Para Taylor (2005), o respeito à personalidade envolve como elemento fundamental o zelo pela autonomia moral da pessoa. Com o desenvolvimento da noção pós-romântica de diferença individual, isso se amplia até a exigência de darmos às pessoas a liberdade de desenvolver sua personalidade à sua própria maneira. Esse processo culminou no desenvolvimento cultural de relações com espaço no qual as possibilidades de cada um poderiam florescer, justamente pela crença no seu potencial liberador do desenvolvimento da autonomia individual. Num movimento amplo da cultura, vemos surgir novas ideias e entendimentos do que é bem viver, como, por exemplo, no século XIX, o da família amorosa e íntima.

De acordo com Taylor (2005, p. 396), em uma cultura individualista são valorizados três sentidos para construção da identidade: primeiro, valoriza a autonomia; segundo, atribui um papel importante à auto-exploração, em particular dos sentimentos; terceiro, ela possui uma visão de que o bem viver implica envolvimento pessoal. Essa cultura atribui importância ao trabalho produtivo e também à família, que é idealmente uma comunidade fechada baseada no amor, em que os membros encontram uma parte significativa de sua realização humana.

Segundo Taylor (2005, p. 70) para entendermos minimamente nossa vida e para termos uma identidade é preciso ter uma orientação para o bem. Isso significa em algum sentido operar a partir de padrões fixos, discriminando aqueles valores que são incomparavelmente

superiores daqueles considerados qualitativamente inferiores – as chamadas avaliações fortes. Esse sentido do bem tem que ser incorporado como uma história em andamento. Isso supõe afirmar uma condição básica do processo de encontrar sentido em nós mesmos, de compreender nossa vida numa narrativa que tenha propósito.

No texto *Identidad y reconocimiento*, Taylor (1996) oferece-nos ainda maiores subsídios para discutir a complexa trama que envolve as políticas de identidade. De acordo com Taylor (1996), a identidade costuma ser evocada, tanto no plano individual (minha identidade pessoal), quanto no plano do grupo (a identidade quebequense, canadense, brasileira). Sem identidade nos sentimos em crise, perdemos as referências e nada em absoluto possui importância alguma. Continua o autor, “[...] minha identidade define de alguma maneira meu mundo moral” (TAYLOR, 1996, p. 10), ela é o que eu sou.

Com efeito, o caso é diferente se pensarmos a identidade dos povos pré-modernos porque dependiam antes da estrutura hierárquica entre castas. O horizonte moral não era o indivíduo, mas, seu grupo, sua posição social – as famosas *préférences*, de Rousseau. Os horizontes no Antigo Regime estavam estabelecidos e inteiramente dados. Contra essa sociedade fortemente hierarquizada, baseada no modelo da honra e nas relações de famílias surge a noção moderna de dignidade. Isso abriu o caminho para que a identidade moderna fosse pensada como uma noção assumida pelo indivíduo. Sobre isso, escreve Berger (2015, p. 8-11):

[a] idade que viu o declínio da honra também foi a do surgimento de novas moralidades e de um novo humanismo e, mais especificamente, de uma preocupação historicamente sem precedente para a dignidade e os direitos dos indivíduos. Os mesmos homens que não conseguem entender uma questão de honra estão imediatamente dispostos a

ceder às demandas de dignidade e de direitos iguais em quase todo novo grupo, que os torna, entre outros, minorias raciais ou religiosas, classes exploradas, os pobres, os desviantes, e assim por diante. [...] O conceito de honra implica que a identidade é essencialmente, ou pelo menos consideravelmente, ligada a papéis institucionais. O conceito moderno de dignidade, pelo contrário, implica que a identidade é essencialmente independente de papéis institucionais. [...] Ambos demandam um esforço deliberado da vontade para a sua manutenção, isto é, alguém deve esforçar-se por eles, muitas vezes contra a oposição malévola de outros: assim, a honra e a dignidade se tornam metas de um empreendimento moral. A sua perda, sempre uma possibilidade, possui consequências de longo alcance para o *self*.

Nesse registro a marca da identidade moderna repousa sobre o igualitarismo. Todavia, para que a desenvolvêssemos em sua plenitude, segundo Taylor (1996), foi preciso algo mais que a revolução igualitarista, necessitou também, de uma revolução expressiva que reconhece que em cada indivíduo, em seu próprio modo de ser humano, que existe uma originalidade que não pode ser imposta desde o exterior. Isso outorga um novo sentido à identidade moderna e, ao mesmo tempo, um ideal de autenticidade e fidelidade a si mesmo. (TAYLOR, 1996, p. 12). Graças a esse novo expressivismo, o indivíduo assume um papel em sua autodefinição. Isso quer dizer que, por exemplo, se participo por direito dessa invenção, todas as soluções propostas devem antes me satisfazer do que me obriga a aceitá-las. Enquanto não reconheço certas características próprias à minha originalidade, não posso aceitá-las como minha. A identidade deve ser assumida. Desse modo, contemporâneo à revolução expressiva vê-se o nascimento de outro discurso, o do reconhecimento.

O reconhecimento do outro é a condição para realizar a identidade. Atribui-se a Hegel com frequência a origem do discurso de

reconhecimento, no entanto, o fato é que Fichte o precedeu, e, antes dele Rousseau (NEUHOUSER, 2013; 2016). Começou-se a falar sobre reconhecimento no momento em que se colocaram as bases expressivas da concepção de identidade moderna. Este fato dá testemunho da radical falta de autossuficiência do ser humano nesse terreno. Não podemos nos definir a nós mesmos, temos a necessidade de construir nosso espaço moral com vista a ser reconhecido pelos outros. (TAYLOR, 1996, p. 13). A partir do momento em que se aspira a definir-se, reconhecer-se, sobretudo de forma original se abre uma falha (ou, talvez uma brecha) possível entre o que pretendemos e o que os demais estão dispostos a nos outorgar (entregar, dar, oferecer). É o espaço do reconhecimento exigido, porém, suscetível de ser rejeitado, ou distorcido.

Segundo Taylor (1998) para compreender a relação entre identidade e reconhecimento é preciso observar o aspecto distintivo da condição humana: o papel da linguagem na constituição da intersubjetividade. Nessa visão, só nos tornamos agentes verdadeiramente humanos, configuramos nosso espaço moral, compreendemos bem nossa identidade e reconhecemos os outros à proporção que adquirimos linguagens ricas em significado e somos introduzidos no mundo das representações. A subjetividade repousa sob caráter essencialmente dialógico. Por essa dimensão Taylor entende:

[...] defino *linguagem* no sentido lato, abarcando não só as palavras que proferimos, mas também outros modos de expressão, através dos quais nos definimos, incluindo 'linguagens' da arte, do gesto, do amor, e outras do gênero. As pessoas não aprendem sozinhas as linguagens necessárias à autodefinição. Pelo contrário, elas são-nos dadas a conhecer através da interação com aqueles que são importantes para nós – os 'outros-importantes', como George Herbert Mead lhes chamou. A formação da mente humana é, neste

sentido, não monológica, não algo que se consiga sozinho, mas dialógica (TAYLOR, 1998, p. 53).

Apoiando-se na contribuição de autores como Mead, Gadamer e Bakhtin, Taylor (1998) aposta em uma noção dialógica da identidade, argumentando que a formação humana não pode ser entendida como uma entidade homogênea e monológica. A contribuição dos outros-importantes que começa quando nascemos no mundo, prolonga-se durante toda nossa vida. Nossos pais ou tutores com os quais aprendemos a negociar nossa identidade nos acompanham mesmo depois de nos terem deixado. O diálogo nunca está sempre recomeçando. Por isso, a identidade não é algo que nos dedicamos sozinhos, mas um ideal, por vezes, compartilhado, dialogado e negociado.

A identidade constitui horizonte moral, sendo, simultaneamente, uma forma assumida voluntariamente pelo indivíduo e um objeto de busca por reconhecimento. Para Taylor (1996) o ideal de reconhecimento como objeto da identidade, pertence, ao mesmo tempo, ao indivíduo e à coletividade, pois, ambos são inseparáveis, só temos uma identidade histórica, situada dentro de uma cultura. As identidades coletivas guardam a dimensão do *Volk*, do povo como entidade formada por um *ethos*. Os *Volker*, assim como os indivíduos, são chamados para reconhecer-se mutuamente em suas diferenças irreduzíveis, porém complementares, formando juntos uma coletividade inteira. A identidade coletiva se converte em uma espécie de ficção permeada pelas tradições, linhagens e convívio comum (TAYLOR, 1996, p.14). Portanto, existe um jogo de reciprocidade entre a identidade nos dois planos. Pertencer ao grupo proporciona detalhes importantes da identidade dos indivíduos. Ao mesmo tempo, quando há indivíduos suficientes que se identificam

de modo sólido com o grupo, este adquire uma identidade coletiva que ressalta uma ação comum na história.

Para Taylor (1996) o funcionamento dos modernos Estados-Nações, assentados na ideia de soberania popular, de consenso e do governo da maioria pode conter alguns equívocos que conduzem ao seu contrário. Isso ocorre quando um subgrupo, ou, uma minoria não é escutado pelo conjunto da sociedade política, não tem voz, participação nas deliberações da nação. O drama do reconhecimento ocorre, tanto, no plano individual, quanto, no coletivo, pois, assim como os indivíduos carecem de reconhecimento, certos grupos minoritários também. E não ser reconhecido é um obstáculo para construção autêntica da identidade, visto que impede o pertencimento e fidelidade a si mesmo dos indivíduos e grupos. A lógica desenvolvida por Taylor (1998) aplica-se eficazmente quando se tem em mente a resolução do conflito em Quebeque, Canadá, especificamente a situação dos falantes de língua francesa católica em relação à maioria protestante que fala inglês.

Por necessidade ou exigência, os aspectos da política atual estimulam as políticas por reconhecimento. Necessidade à medida que o reconhecimento é vital para o desenvolvimento humano; e, exigência, ao passo que, tanto, o ideal de autenticidade individual, quanto, a vontade de certos grupos de escaparem às opressões sofridas historicamente ou de preservar as tradições culturais. É justamente para evitar o esmagamento das minorias, ou, a tendência ao particularismo que Taylor (1998) nos mostra em *A política do reconhecimento*, um dos textos mais brilhantes já escritos sobre a questão do multiculturalismo. O não reconhecimento marca suas vítimas, subjugando-as ao sentimento de ódio contra elas mesmas. Esses aspectos podem ser observados nas lutas feministas, que denunciam como as sociedades patriarcais e que nutrem uma imagem de inferioridade para a mulher; também, nas relações raciais, na qual a

sociedade branca projeta a imagem de inferioridade sobre a raça negra que acaba sendo adotada pelos indivíduos vulneráveis; e, na questão indígena e dos povos colonizados em geral à medida que se tem a projeção de uma cultura superior sobre outra considerada inferior e primitiva. Portanto, a política de reconhecimento envolve uma superação ao nível da auto-imagem, danificada e degradada por outrem.

A subjugação das minorias, diz Taylor (1998), faz-nos lembrar a dialética hegeliana do senhor e do escravo. Lutar para ser reconhecido é envolver-se em um embate pelo direito de determinação da própria identidade. Como mencionado a pouco, a ideia de dignidade universal e de igualdade são valores fundamentais na era moderna. O reconhecimento então se passa em dois níveis: primeiro, na esfera íntima, em diálogos e conflitos incessantes com outros-importantes; e, na esfera pública, com a exigência de igualdade. Desse modo, as lutas por reconhecimento envolvem, tanto, políticas de igual dignidade – ideia de que todos os seres humanos são dignos de respeito – bem como, políticas de diferença – direito de formar e definir sua própria identidade.

Em conformidade com esse caráter, a exigência por reconhecimento passa assumir um papel central no projeto das sociedades atuais que estão se tornando cada vez mais multiculturais e permeáveis. Escreve o autor:

[o] principal *locus* desse debate é o mundo da educação (no sentido amplo). Um foco são os departamentos de humanidades das universidades, em que se fazem exigências para que se alterem, se ampliem ou se excluam os cânones de autores acreditados com base na idéia de que os cânones atualmente favorecidos consistem quase inteiramente em "brancos machos mortos". Deve-se dar um lugar maior às mulheres e às pessoas de raças e culturas não-européias. Um segundo foco são as escolas secundárias, em que se faz, por exemplo, a

tentativa de desenvolver currículos afrocêntricos para alunos em escolas preponderantemente negras (TAYLOR, 1998, p. 86).

E completa o raciocínio o autor:

[a] razão dessas mudanças propostas não é a de que, ou não é principalmente a de que, todos os alunos possam estar perdendo alguma coisa importante com a exclusão de um certo gênero ou de certas raças ou culturas, mas a de que as mulheres e os alunos dos grupos excluídos estão recebendo, diretamente ou por omissão, um quadro desfavorável de si mesmos, como se toda a criatividade e todo o valor fossem inerentes aos homens de origem européia. Aumentar e modificar o currículo é essencial não tanto em nome de uma cultura mais ampla para todos quanto para dar o devido reconhecimento aos até agora excluídos. A premissa de base dessas exigências é a de que o reconhecimento forja a identidade, em particular na aplicação fanonista: os grupos dominantes tendem a consolidar sua hegemonia ao inculcar no subjugado uma imagem de inferioridade. A luta pela liberdade e pela igualdade tem, portanto, de passar por uma revisão dessas imagens. Os currículos multiculturais pretendem ajudar nesse processo de revisão (TAYLOR, 1998, p. 86).

Apesar de Hegel ser considerado o grande proponente da doutrina do reconhecimento na modernidade, quando se trata dessas lutas multiculturais mostradas por Taylor (1998), os intelectuais favoráveis à política da diferença denunciam esse tipo de racionalidade totalizante por relegar a África a um continente *sem História*. Entre os principais autores dessa estirpe está Franz Fanon, psiquiatra martinicano e filósofo marxista que defendia que a maior arma que os colonizadores usam contra os povos locais era a imposição de uma imagem distorcida de si mesmo.

Na obra *Pele negra, máscaras brancas*, Fanon (2008) crítica o reconhecimento do negro. Segundo Fanon (2008) o negro – antilhano – legou graves problemas para constituir sua autoimagem que só consegue se afirmar no jogo agressivo onde prepondera o complexo adleriano de inferiorização. Diz Fanon:

[n]ão há luta aberta entre o branco e o negro.

Um dia o senhor branco reconheceu *sem luta* o preto escravo.

Mas o antigo escravo quer *fazer-se reconhecer*. [...]

O único método de ruptura com este círculo infernal que me reenvia a mim mesmo é restituir ao outro, através da mediação e do reconhecimento, sua realidade humana, diferente da realidade natural. [...]

Para obter a certeza de si-mesmo, é preciso a integração do conceito de reconhecimento. [...]

Aquele que hesita em me reconhecer se opõe a mim. Em uma luta feroz, aceito sentir o estremecimento da morte, a dissolução irreversível, mas também a possibilidade da impossibilidade.

O outro, entretanto, pode me reconhecer sem luta: “O indivíduo que não arriscou a vida pode muito bem ser reconhecido como *pessoa*, mas ele não atingiu a verdade desse reconhecimento através de uma consciência de si independente.”

Historicamente, o negro, mergulhado na inessencialidade da servidão, foi alforriado pelo senhor. Ele não sustentou a luta pela liberdade. Enquanto escravo, o preto irrompeu na liça onde se encontravam os senhores. Como esses domésticos a quem, uma vez por ano, permitem-se dançar no salão, o preto procurou um apoio. O preto não se tornou senhor. Quando não há mais escravos, não há mais senhores (FANON, 2008, p. 180-182 aspas e itálico do autor).

Nessa altura do seu argumento, Taylor (1998) identifica o paradoxo que os discursos de reconhecimento podem levar. Primeiro, as políticas de igual dignidade exigem que as pessoas sejam tratadas sem distinção; por sua vez, as políticas que objetivam o respeito às diferenças necessitam que se encoraje a particularidade e a singularidade de determinado grupo, ou, indivíduo. Ou seja, o problema reside nessa dinâmica entre igualdade e diferença, pois, certas estratégias ao serem implementadas, por exemplo, ao nível da redefinição de políticas socioeconômicas, as políticas de ação afirmativas, geram conflitos na sociedade que passa a ver essas medidas como favorecimento para determinado grupo.

[...] a redefinição socioeconômica justificou a elaboração de programas sociais que deram azo a grandes polémicas. Isto porque, para aqueles que não concordam com esta definição alterada de estatuto igual, os diversos programas de compensação social e as oportunidades especiais concedidas a determinadas populações eram considerados como uma forma de favoritismo não merecido (TAYLOR, 1998, p. 59).

Para criar uma ponte com nossa realidade, no Brasil, esse paradoxo ressoa quando as acusações de favoritismo e de parasitismo formam o corolário das disputas pelo sentido das políticas públicas. Parcelas das classes médias que nutrem preconceito histórico contra segmentos marginalizados e populações do norte acusam os governos democráticos de manter domínio – cabresto – sobre as classes subalternas através de programas sociais. Talvez, a sedimentação de um imenso depósito formado por sentimentos de repugnância em relação à ralé brasileira seja a alma de uma parte dos revoltados de junho 2013 que

após isso se ergueram em um engajamento reativo a tudo o que possa ser chamado justiça social.

Para Taylor (1998) as formulações das políticas de reconhecimento, ao nível da ação cultural podem gerar uma série de complicações danosas se ao invés de garantir respeito criarem seu oposto: a condescendência. Apesar disso, a política de diferença tem espaço na moderna cultura de revisão jurídica desde que coexistem no escopo das culturas que formam o liberalismo. O fato é que as sociedades estão se tornando cada vez mais multiculturais, o que não apaga os problemas sociais. Aliás, como seus críticos demonstram, essas modificações criaram um verdadeiro “multiculturalismo empresarial” (GILROY, 2007) fortalecendo um regime pós-racial do capitalismo inteiramente compatível com o programa do neoliberalismo (MELAMED, 2006). Entretanto, escreve Taylor (1998) que é necessário encontrar um meio-termo entre uma exigência inautêntica e homogeneizante de reconhecimento e o auto-isolamento em padrões eurocêntricos do outro. A existência de inúmeras culturas nos força a viver juntos e em escala mundial. Portanto, a crítica deve ser endereçada às diversas situações de inferiorização social geradas em contextos nos quais grupos dominantes impõem seus modos de ver o mundo, seus modos de vida sobre minorias culturais coesas.

Por fim, Taylor (1998) encerra seu ensaio, criticando aquilo que designa como “teorias subjetivistas” pretensamente inspiradas em Foucault e Derrida que reduzem todos os “juízos de valor” a questão de estruturas de poder:

[o]s defensores das teorias neo-nietzscheanas esperam escapar a todo este nexos de hipocrisia transformando tudo isto numa questão de poder e contrapoder. Assim, em vez de respeito, passa a ser um

questão de tomar partido, solidariedade. Mas esta está longe de ser uma solução satisfatória, porque, ao tomarem partido, os defensores perdem a força motriz deste tipo de política e que é, precisamente, a procura de reconhecimento e de respeito (TAYLOR, 1998, p. 91).

Ou, para fazer eco com outro crítico:

[q]ualquer pessoa que denuncia o mundo moderno *tout court* deveria fazer uma pausa e perguntar se deseja incluir na denúncia as descobertas especificamente modernas da dignidade humana e dos direitos humanos. A convicção de que até mesmo os membros mais fracos da sociedade têm o direito inerente de proteção e dignidade; a proscrição da escravidão, em todas as suas formas de opressão racial e étnica; a descoberta assombrosa da dignidade e dos direitos da criança; a nova sensibilidade para a crueldade, a partir da aversão a tortura até a codificação do crime de genocídio, - uma sensibilidade que se tornou politicamente significativa na indignação contra as crueldades da guerra no Vietnã; o novo reconhecimento da responsabilidade individual para todas as ações, mesmo aquelas designadas para o indivíduo com papéis institucionais específicos, - um reconhecimento que alcançou a força de lei em Nuremberg; todos esses e outros mais, são conquistas morais, impensáveis, sem as constelações peculiares do mundo moderno (BERGER, 2015, p. 14-15).

A crítica implícita que Taylor (1998) faz a Foucault em relação à política de diferença não é nova, pois, em *As fontes do Self*, o autor já direcionava críticas similares ao que chamava de naturalismo moral, isto é, a ideia de que não existem ordens ou valores humanos transcendentais as quais possamos recorrer para julgar outras culturas. Para Taylor (1998) essa sentença se autoengana já que é impossível fazer qualquer avaliação

moral das culturas se aceitarmos que todas as formas de vida colocam em jogo imposições de poder. Costa (1995) sintetiza do seguinte modo as críticas do pensador canadense:

Por que considerar a dominação e a sujeição como coisas más? [...] Das duas uma: ou Foucault enuncia coisas sem sentido ou utiliza implicitamente uma moral cujos pressupostos desconhece ou tenta esconder. [...] Pressupor que a liberdade de auto-criação é melhor do que a dominação e a sujeição, implica ou não na admissão de noções morais universalmente válidas? [...] Foucault, portanto, ilude-se, imaginando que é um zero identitário, flutuando acima da história ou da cultura. Sem a idéia de “vontade” como algo produzido por nossa autonomia “interior”, sem os valores do humanitarismo moderno, como o desejo de preservar a vida, de satisfazer as necessidades do homem e de aliviar seus sofrimentos, sem a idéia de satisfação emotiva ou a de que “nossos sentimentos são uma das chaves para uma vida de qualidade”, enfim, sem a preocupação com a “vida ordinária”, e não com a contemplação, as virtudes cívicas, a honra de casta, os valores espirituais, etc., das sociedades antigas, será que Foucault poderia pensar em sua estética da existência ou ética dos prazeres? Taylor responde pela negativa, concluindo que Foucault é filho da ética ocidental, cuja genealogia quer fazer e cuja legitimidade quer negar (COSTA, 1995, p. 122).

Taylor (2014) argumenta em defesa do chamado liberal comunitarismo. Há uma denúncia em particular, aliás, muito mais sutil que Taylor (1998) insinua quando retraça as origens da política de dignidade em Rousseau. Na visão de Taylor (1998, p. 65), se de uma parte, Rousseau pode ser considerado o precursor do discurso de reconhecimento porque produziu “[...] as primeiras reflexões sobre a importância do respeito igual”; de outra, o filósofo genebrino em virtude de sua defesa radical da igualdade suscitou, desde o terror jacobino

estendendo-se em direção a outros movimentos políticos, o desprezo pelo orgulho e pela diferenciação dos cidadãos<sup>2</sup>. De modo sub-reptício, Taylor (1998) sugere que essa homogeneização continua a ser um gênero tentador no pensamento político, podendo, inclusive, converter a aspiração das políticas de diferença no seu contrário. Esse apontamento me parece digno de atenção, já que, Taylor procura harmonizar os conflitos que surgem dessa tensão horizontal da política de reconhecimento apelando à comunidade, a cultura liberal, como fonte moral capaz de mobilizar uma força vertical de diferenciação – que permite que façamos certos juízos na ordem dos valores morais.

---

<sup>2</sup> O filósofo paulista Vladimir Safatle, possui contribuições interessantes ao debate do reconhecimento. No livro *A esquerda que não teme dizer seu nome*, Safatle (2012) procura sustentar um programa de transformação orientado à esquerda. A questão mais decisiva do pensamento de esquerda é a *defesa radical do igualitarismo*. Isso significa duas coisas, em primeiro lugar a luta contra a desigualdade social e econômica que é a principal causa de opressão. Em segundo, se refere também às demandas de reconhecimento. O que não se traduz em identitarismo, ao contrário, significa que a esquerda deve ser “indiferente às diferenças”. A política atual da esquerda só pode ser uma *política da indiferença*. De acordo com Safatle (2012, p. 23) o Estado é a única instituição que é capaz de submeter toda extensão da sociedade, por isso, é fundamental a esquerda garantir o fortalecimento da intervenção do Estado. Nessa visão, vivemos atualmente o esgotamento das políticas da diferença. Escreve o autor: “[d]urante certo tempo, embalada pelos ares libertários de Maio de 68, a esquerda viu na diferença o valor supremo de toda crítica social e ação política. Assim, os anos de 1970 e 1980 foram palco da constituição de políticas que, em alguns casos, visavam a construir a estrutura institucional daqueles que exigiam o reconhecimento da diferença no campo sexual, racial, de gênero etc.[...]” (SAFATLE, 2012, p. 27). Isso minou a compreensão do campo de lutas tradicionais e secundariza as questões marxistas ligadas à luta de classes. Nesse sentido, apesar de importante para proteger grupos minoritários, a política de diferença pode ser usada como força motriz contra grupos estrangeiros como contra os árabes da Europa, os bolivianos no Brasil, ou, contra mexicanos nos EUA, pois, “[...] aqueles que não se adaptam ao nosso campo de diferenças não são diferentes, mas simplesmente irrepresentáveis, objetos de perpétua exclusão. [...]” (SAFATLE, 2012, p. 29). Por isso, ao passo que se valoriza os comunitarismos e os multiculturalismos ocorrem também às ondas conservadoras, quando não, a reativação de ideologias autoritárias e reacionárias. Conclui esse autor: “[...] onde há a insistência em compreender a sociedade como um mero conjunto de indivíduos sempre surge [...] a necessidade de expulsar, de levantar as fronteiras contra tudo o que não porta a minha imagem. O que nos explica por que sociedades fortemente individualistas [...] são sempre assombradas pelo fantasma do corpo estranho que está prestes a invadi-las [...]” (SAFATLE, 2012, p. 70-71).

Assim, a teoria do reconhecimento de Taylor apóia-se na presumida natureza dialógica do *self*, identificando, tanto, a comunidade, como, o ideal de autenticidade como instâncias de mediação intersubjetiva que sustentam a ideia de complementaridade das diferenças. No entanto, não se pode deixar de notar que essa admissão por parte de Taylor de um ideal transcendente de comunidade acarreta inúmeros problemas políticos. A abordagem de Taylor (1996) sem dúvida lança luz sobre as lutas por direitos sociais e culturais, porém, o tipo de complementaridade que supõe é perigoso na medida em que admite *a priori* a comunidade como fonte da identidade. A essa altura é necessário lembrar a entrevista *O sujeito e o poder* no qual Foucault (1995) entende que ser sujeito significa basicamente duas coisas, a saber: “[...] sujeito a alguém pelo controle e dependência, e preso à sua própria identidade por uma consciência ou autoconhecimento. Ambos sugerem uma forma de poder que subjuga e torna sujeito a” (FOUCAULT, 1995, p. 235). A crítica deve dirigir-se tanto às tradições que submetem pelo peso da história e contra a tendência individualista que corrói a solidariedade e nos submete a uma identidade auto-referenciada. Como explicita Costa (1995) inspirado na filosofia de Rorty:

[b]uscar a identidade do sujeito ou de valores morais no que é perene é uma tarefa fútil. Nenhuma de nossas crenças vem de uma fonte de sentido prévia à ação humana. A história mostrou que inúmeros candidatos ao papel fundacional não resistiram ao teste do tempo. Ou perderam completamente a plausibilidade intelectual ou retraíram-se e converteram-se em crenças opcionais, de grupos ou pessoas, como no caso das convicções religiosas. Podemos tratar certas imagens do mundo e do sujeito como universais. Mas isto quer dizer, simplesmente, que certas formas de vida nos são de tal modo familiares que não conseguimos pensar em descrições alternativas do que consideramos natural e universal. Os universais mudam quando

mudam as formas de vida. Por conseguinte, tudo o que podemos fazer é aceitar a tradição ética que herdamos, procurar transformá-la ou abandoná-la por outra tradição. Não temos saída: falamos de crenças sempre do interior de outras crenças. A preferência atual é um simples produto da persuasão cultural tornada convicção. Justificamos nossas crenças porque acreditamos que são superiores às outras. Superioridade que não se funda na maior ou menor racionalidade da crença aceita - todas são racionais - mas na força performativa dos meios de transmissão da cultura de cada um (COSTA, 1995, p. 125).

Destarte, há na teoria de Taylor (1998) uma verdadeira aporia no que diz respeito às possibilidades de diferenciação ética, pois, essas não podem se reduzir a acordos, diálogos, comunicação, já que, se trata propriamente de atitudes que exigem uma tensão vertical. Talvez, essa aporia que aparece no pensamento Taylor (1998) especialmente no que se refere às políticas de reconhecimento da diferença que defendam uma igualdade radical possam ser perspectivadas de outro ângulo. Especialmente, quando analisadas à luz do curso de 1984, publicado como *A coragem da verdade*, no qual Foucault (2011) levanta a questão da diferenciação ética no contexto da proveniência da *parresía* – a coragem da verdade, a fala franca ou como ficou conhecido no mundo latino em seus desenvolvimentos posteriores: *libertas* – na democracia grega e da constituição da vida filosófica.

### **Moral e luta por reconhecimento**

Ressonante com a proposta comunitarista de Taylor, o sociólogo alemão Axel Honneth, um herdeiro das bases da teoria crítica da

sociedade, possui uma obra em construção, porém, bem consolidada, gozando de boa reputação entre os filósofos e sociólogos<sup>3</sup>. Consoante com a reconstrução teórica realizada por Teixeira (2016), entendo a obra de Honneth como uma expressão própria aos embates vividos pela tradição democrática da esquerda alemã. Honneth é um defensor das potencialidades emancipatórias das instituições e um crítico do capitalismo tardio (HARTMAN; HONNETH, 2009). Em seus últimos textos, notoriamente em *O direito a liberdade*, o autor argumenta com veemência contra a ideia de uma liberdade negativa preconizada pelo mercado, opondo o conceito de liberdade social oriunda da intersubjetividade própria à gramática do reconhecimento (HONNETH, 2015). No entanto, não constitui pretensão desta pesquisa esgotar as possibilidades do pensamento honnethiano, um empreendimento vastíssimo e que se encontra em constante processo de reconstrução. Ao invés disso, o intento que nos move baseia-se na operação de uma livre interpretação, uma leitura receptiva, aberta, experimental e imaginária com vistas à criação de uma ficção capaz de responder à ânsia das práticas de liberdade e da constituição ética do sujeito. Digo isso, pois, ao datar da publicação no início da década de 1990 o conceito de reconhecimento passou por dezenas de reformulações, adições teóricas e complementações necessárias realizadas pelo próprio autor e materializadas com a publicação de centenas de páginas escritas. Com frequência Honneth testa suas teorias, procura estender seu escopo ao âmbito de questões da antropologia filosófica, da justiça (HONNETH,

---

<sup>3</sup> Dentre seus escritos de maior destaque pode-se sublinhar a importância de *Kampf um Anerkennung - Luta por reconhecimento*, publicado originalmente em alemão no ano de 1992. Além desse livro, destacam-se outras obras como *Kritik der Macht - Critique of power*, publicado originalmente em 1984, como resultado de sua tese de doutoramento, bem como, seus recentes trabalhos, o *Das Recht der Freiheit- O Direito da liberdade*, publicado em 2011, além das conferências publicadas sob o título *Verdinglichung* ou *Reificação*.

2007; 2009c; 2015) e do trabalho (HONNETH, 2008). Perante isso, este trabalho circunscreve-se ao âmbito da *moral do reconhecimento*.

Para acessar essa moral, esta exposição divide-se em dois momentos fundamentais: o primeiro tem o objetivo de reportar como ocorreu a necessidade de revisão da teoria crítica em *Crítica ao poder* em direção à reconstrução das semânticas do respeito baseado nos padrões de reconhecimento em *Luta por reconhecimento*; e, o segundo momento decorre da revisão desses padrões de reconhecimento no qual Honneth expressa a necessidade de reconstrução da liberdade social a partir do diagnóstico das patologias da razão.

Em *Critique of power*, Honneth (1991) teve como objetivo reavaliar a tradição da teoria crítica de modo a reconstruir todo o programa da Escola de Frankfurt, desde a primeira geração com Adorno e Horkheimer até seus desenvolvimentos recentes. Honneth baseia-se principalmente, pela tinta de Horkheimer, particularmente, explorando os textos “Teoria tradicional e teoria crítica” e “A situação atual da Filosofia social e a tarefa de um Instituto de Investigação Social”. A principal crítica de Honneth a primeira geração se refere ao seu modelo de “dominação da natureza” que não permite uma crítica ordinária do cotidiano. Além disso, Honneth também avalia as contribuições de Foucault à teoria crítica, dizendo que este ao lado de Habermas constitui dois desenvolvimentos rivais dentro do âmbito de questões que foram abertos pela teoria crítica.

A grande contribuição de *Critique of power* deve-se a elaboração da noção de *déficit sociológico* sobre o qual repousaria na primeira geração da escola de Frankfurt. Isto é, para Honneth (1991) havia algo de incongruente no programa da teoria crítica, originalmente interdisciplinar e que tinha como objetivo a fundamentação de uma ciência social que explicasse a subjetividade dos homens no capitalismo.

Tal programa, deveria necessariamente considerar as três dimensões da existência humana, a saber: uma crítica à economia política (Economia), uma crítica a constituição da vida psíquica (Psicologia), e uma crítica às formas culturais (Cultura). Contudo, o projeto ficou inacabado, nunca se concretizou inteiramente, particularmente, em relação aos aspectos atinentes à ação cultural. Apesar disso, inúmeros colaboradores menores desenvolveram suas pesquisas sobre os mais diversos aspectos da existência humana.

Após esse diagnóstico inicial, Honneth (1991) concentra seus esforços em reconstituir, atentamente, as novidades conceituais desenvolvidas por Adorno e Horkheimer, na *Dialética do Esclarecimento*, publicada originalmente em 1942. Um diálogo profícuo entre psicanálise e o marxismo. Um escrito notório, por descortinar, entre outras coisas, os processos barbarizantes no interior da racionalidade do iluminismo e as dinâmicas de produção massiva da consciência padronizada pela indústria cultural. Sob os efeitos da aliança entre psicanálise e marxismo, a dialética do iluminismo demonstra como se assentam as operações históricas de domínio da natureza externa e interna. No dizer de Honneth (1991) com a negação da natureza no homem o que se torna confuso e obscuro não é somente o *telos* de domínio da natureza exterior, mas aquele que se mantém com a própria vida – da natureza interna. Assim que o homem amputa a consciência de si mesmo como natureza, todos os fins pelos quais mantém a vida – o progresso social, o incremento de todas as forças materiais e intelectuais, inclusive a consciência mesma – perdem todo o valor. Temos, portanto, o triunfo da razão instrumental, a entronização do meio como fim que adquire no capitalismo a característica de aberta loucura. O domínio do homem sobre si mesmo que fundamenta sua autoconsciência é virtualmente sempre a destruição do sujeito.

Na interpretação de Honneth (1991), a primeira geração acabou criando uma filosofia reducionista da história que lhe impediu de desenvolver outra possível categoria de ação que não fosse a do trabalho social. Na visão de Honneth (1991) essa concepção de teoria crítica da sociedade estritamente vinculada à economia-política e a psicanálise assume o risco de perder de vista a ação cultural cotidiana dos grupos sociais. A ideia originária do projeto de Horkheimer e a teoria social tardia de Adorno marcam, dessa forma, de algum modo o começo e o final de uma época clássica da Teoria Crítica que nunca pôde encontrar um acesso produtivo nas Ciências Sociais, posto que, sob o pressuposto dominante de uma filosofia da história simplificada unilateral, não podia deixar espaço algum para uma possível análise da ação social.

A armadilha conceitual que a ideia de “dominação da natureza” implicou um dualismo estéril entre psicologia e economia, atando a Escola de Frankfurt em todas as fases do seu desenvolvimento. De acordo com Honneth (1991), esse problema não pode ser superado do ponto de vista de uma análise imanente, mas partindo para um novo marco teórico de orientação que prometa ser justo com a “peculiaridade do social”. Nesse sentido, Honneth acredita que entre as décadas de 1960 e 1980 autores como Habermas e Foucault desenvolveram suas teorias para superar os impasses gerados pelo modelo de dominação da natureza.

Segundo Honneth (1991), a teoria social de Foucault nasce a princípio no contexto de crítica estruturalista às ciências humanas, assentado na filosofia do sujeito. Os objetivos da arqueologia de Foucault era decifrar as formas sociais do saber como figuras textuais – discursos – que existiam independentemente do sujeito. Porém, para Honneth (1991) a contribuição original do filósofo francês ocorreu somente à medida que esse se tornou capaz de superar os paradoxos de tal programa. Somente com as investigações genealógicas pode-se dizer que

se abre um âmbito de fenômenos na esfera social, entendido agora como uma rede de ações estratégicas. A nova rede de ações estratégicas deu forma ao núcleo teórico da segunda fase do pensamento de Foucault, que se ocupou de uma teoria do poder (CUNHA; HILÁRIO, 2012).

Para Honneth (1991) o pensamento de Foucault encontra-se de saída ligado à escola de Durkheim conforme atribui à etnologia uma posição especial entre as ciências humanas. Ademais, desde o começo pode-se considerar o conceito foucaultiano de discurso como uma conquista teórica de análise da sociedade; não somente considerado como um instrumento mais adequado para uma renovação da Teoria Crítica, senão também, proporcionando um impulso para desenvolver uma concepção independente do que representa a teoria. Inicialmente, Foucault foi influenciado pelas experiências das vanguardas pós-surrealistas e apoiado por investigações específicas desenvolvidas no âmbito da história das ciências, defende a tese de que o modelo de pensamento que determinou a modernidade cultural tem suas raízes no pressuposto filosófico de um *Eu (selbts* ou *self*) constitutivo, de um sujeito vinculado ao fato do sentido e criador de significado.

Ao passo que Foucault se interessou pelas questões das relações de poder, sua análise alcança inovação necessária para demonstrar como as formas de dominação social eram produtos de arranjos sociais específicos gerados por conflitos. Assim, caso se aceite essa proposta estratégica das relações de poder, é necessário se questionar, como essas relações podem em realidade se estabilizar criando uma ordem de poder temporária. Em sua interpretação, Foucault tentou resolver esse problema de estabilização, chamando-o de institucionalização das relações de força. Porém, isso também lhe acarretou outras séries de dificuldades, uma vez que se partir da ideia de uma conflitualidade incessante das relações de poder, nem mesmo, os consensos gerados comunicativamente

conseguirão pôr fim às lutas, correndo o risco desses embates se arrastarem num conflito ilimitado.

Nesse registro, Honneth (1991) se pergunta: como pode uma estrutura de poder qualquer, cujo requisito, deriva-se da condição social de uma luta ininterrupta surgir dos processos em conflito quando a possibilidade de consenso normativamente orientado entre os sujeitos está excluída desde o princípio?

A distinção entre Foucault e Adorno, apesar de ambos, compartilharem do problema do caráter instrumental das ciências, diz respeito ao fato que, ao contrário de Adorno, Foucault deduz as condições do conhecimento científico não a partir da referência orientada e disposta para o controle instrumental da natureza, mas dentro de um marco estratégico de lutas sociais. Quer dizer, Foucault não está interessado na conexão oculta entre a experiência científica e a dominação da natureza, e sim, nas relações existentes entre a experiência científica e as ações estratégicas. É necessário ressaltar que o tipo de teoria do conhecimento que Foucault apresenta como base de sua crítica às ciências o faz enredar-se na seguinte contradição: Foucault não é capaz de justificar, epistemologicamente, sua própria atividade de investigação acadêmica, e pode, ao mesmo tempo, ser objeto das mesmas críticas que ele mesmo faz.

O conceito de poder se desenvolve partindo do fato da intersubjetividade prática da luta social, sem poder explicar suficientemente os processos de estabilização das relações de poder, e, as técnicas de poder – norma, corpo, saber – fazem o uso descuidado de uma ideia de instituição de poder sem fazer referências aos processos relativos à sua fundação social. Assim, conclui Honneth (1991), dizendo que ao utilizar o conceito de luta como marco exclusivo de uma teoria social, Foucault não está isento em absoluto de contradições. Qualquer

estabilização social de uma posição de poder pressupõe uma interrupção da luta sob a forma de um acordo normativamente motivado, ou, de um compromisso de orientação final pragmática. Honneth (1991) interpreta Foucault como um sociólogo, não como genealogista, como teórico do poder e não como crítico das relações de poder.

Essa mesma crítica que Honneth (1991) chama de *déficit sociológico*, também recai sobre o autor da teoria da ação comunicativa, Jürgen Habermas<sup>4</sup>. Em sua análise, apesar dos seus esforços intelectuais para fundamentar uma teoria da ação intersubjetiva, Habermas oblitera as dimensões de conflito inerentes ao mundo da vida. Tudo se passa na proposta de Habermas como se não houvesse dimensão conflituosa inerente a reprodução do mundo da vida. Entretanto, independentemente dos desarranjos pontuais, o pensamento de Honneth não é apenas herdeiro, mas, continuador, senão da teoria habermasiana, do seu modo de pensar. Inclusive as denúncias de ausência de consenso no pensamento de Foucault ecoam as análises que Habermas (2000)

---

<sup>4</sup> Segundo Schumacher (2000), pode-se chamar de ação comunicativa toda ação que se constitui por oposição às ações que possuem um fim instrumental. Ao contrário da racionalidade de cálculo, de domínio econômico e sistêmico do mundo da vida, a racionalidade comunicativa direciona-se ao consenso, entendimento, diálogo e constituição intersubjetiva dos sujeitos humanos. A elaboração da teoria do agir comunicativo se assenta na ideia de uma passagem de um sujeito autocentrado na consciência, para um sujeito constituído intersubjetivamente pela linguagem, isto é, consiste em uma virada lingüística na qual se abandona o paradigma da 'filosofia do sujeito' e da 'consciência' para um paradigma comunicativo. Habermas acredita firmemente na possibilidade de criação de condições nas quais seja possível – nos termos de desenvolvimento da competência de uso da linguagem – alcançar acordos sobre os fins, meios e normas sociais capazes de regular e gerir a vida em comunidade. A elaboração dessa competência de uso da linguagem está circunscrita a 'situação ideal de fala', que, graças aos seguintes critérios: a) pessoas que sejam capazes de utilizar a linguagem de modo correto e razoável; b) q pessoas tragam informações que tenham pretensão de validade, ou, condições de verificação de serem verdadeiras; c) que sejam completamente sinceras no proferimento dos discursos, proposições, frases, e normas sociais consideradas justas e racionais; tornam possível um uso comunicativo da linguagem com vistas à criação de acordos intersubjetivos. Quando essas condições encontram-se ausentes, ocorre nessa visão uma distorção na comunicação que acarreta grave incongruência nas pretensões de validade postuladas pela ação.

realizou no *Discurso filosófico da modernidade*. Quanto a isso cabe reforçar que o pensamento de Foucault não possui compromisso com a fabricação de consensos.

A revisão sociológica das teorias críticas do poder culmina com a necessidade de explicitação de bases normativas para a ação cotidiana das lutas sociais. Portanto, o diálogo honnethiano com as pesquisas do instituto de investigação social se manteve contínuo, se estendeu e se modificou. Em seu estudo Bressiani (2015) relata minuciosamente como a partir desse contato surge o diagnóstico das patologias sociais, materializado em obras como *Patologías de la razón* (2009); e *La sociedad del desprecio* (2011) entre outras.

Na obra *Luta por reconhecimento*, Honneth (2003) atualiza a intuição hegeliana de luta por reconhecimento, procurando revelar uma gramática moral dos conflitos sociais da modernidade. Ressoando sua revisão crítica das teorias do poder, a questão doravante é mostrar as bases motivacionais que impelem os indivíduos à luta. A dimensão mais fundamental, a chave para compreender os embates da modernidade deve ser buscada na conflitualidade intramundana. Para construir essa teoria o sociólogo alemão precisou se lançar em um profundo diálogo com toda a tradição já constituída e revisar as próprias bases da teoria crítica da sociedade, levando-o a reconstruir uma propositura filosófica muito distinta de seus precursores.

No prefácio de *Luta por reconhecimento*, originalmente publicado em 1992, Honneth (2003) ao desenvolver os fundamentos de uma teoria social não deixa de mencionar que seus resultados de pesquisa vinculam-se à investigação de *Critique of power*. Explicitamente, o autor diz

[...] quem procura integrar os avanços da teoria social representados pelos escritos históricos de Michel Foucault se vê dependente do conceito de uma luta moralmente motivada, para o qual os escritos hegelianos do período de Jena continuam a oferecer, com sua ideia de uma ampla “luta por reconhecimento”, o maior potencial de inspiração (HONNETH, 2003, p. 23).

Para suprir esse déficit, Honneth (2003) vai propor uma nova teoria do reconhecimento que tem por base a ideia que os conflitos da modernidade são moralmente motivados por uma gramática que é acionada pelas expectativas frustradas de reconhecimento intersubjetivo. Por esse motivo o desrespeito está na base de toda teoria social verdadeiramente emancipatória. Com efeito, Honneth (2003) busca em primeiro lugar atualizar a teoria da intersubjetividade do jovem Hegel, por intermédio da semântica coletiva presente na psicologia social de George Herbert Mead para quem as interações reguladas normativamente, mediadas linguisticamente possibilitam o aprendizado, a socialização e o desenvolvimento da personalidade. Segundo Mead (1992) nos tornamos pessoas ou personalidades (*self* e *selves*) à medida que somos entrelaçados por interações simbólicas.

Lutar por reconhecimento significa: engajar-se em um conflito social, no qual estão em jogo as próprias expectativas de autorrealização dos indivíduos. Como indivíduos com uma história pessoal, somos marcados por uma gramática moral, na qual a violação, o desrespeito, a injustiça e a humilhação afligem nossas expectativas motivacionais de constituição de uma identidade positiva. Inspirado em Hegel, o autor escreve:

[...] a formação do Eu prático está ligada à pressuposição do reconhecimento recíproco entre dois sujeitos: só quando dois indivíduos se vêem confirmados em sua autonomia por seu respectivo defrontante, eles podem chegar de maneira complementar a uma compreensão de si mesmos como um Eu autonomamente agente e individuado (HONNETH, 2003, p. 119- 120).

Na primeira parte do seu trabalho chamado de presentificação histórica, Honneth (2003) parte da intuição originária do jovem Hegel, primeiramente no *Sistema de Eticidade* para mostrar que, Hegel vê na Grécia “[...] os costumes e os usos comunicativamente exercidos no interior de uma coletividade como *medium* social no qual deve se efetuar a integração de liberdade geral e individual [...]” (HONNETH, 2003, p. 41). Desse ponto de vista, salienta o autor que Hegel “[...] acaba dando um passo decisivo além de Platão e Aristóteles, ao incluir na organização institucional da eticidade absoluta uma esfera que ele define provisoriamente como um sistema de propriedade e direito.” (HONNETH, 2003, p. 41). Sob esse registro, a intuição do jovem Hegel, sustentava que o movimento de reconhecimento refere-se “[...] aquele passo cognitivo que uma consciência já constituída ‘idealmente’ em totalidade efetua no momento em que ela se reconhece a si mesma em outra totalidade, em uma outra consciência [...]” (HONNETH, 2003, p. 63, aspas do autor).

Depois na fase da *Realphilosophie*, Hegel retoma a luta por reconhecimento como categoria fundante à formação do sujeito. De acordo com Honneth, Hegel invoca a doutrina do estado de natureza, primeiramente porque ela contém um modelo social que reproduz de maneira correta a situação social que ele procurou introduzir, sistematicamente, no campo da experiência individual como uma luta

por reconhecimento. Nas palavras de Honneth, o argumento de Hegel pode ser compreendido da seguinte maneira:

[...] em contraposição à tradição predominante, deve ser mostrado que os sujeitos, mesmo sob condições sociais da concorrência hostil, alcançam uma solução jurídica do conflito como a formulada na ideia de um contrato social, então a atenção teórica deve ser deslocada para aquelas relações sociais intersubjetivas através das quais um consenso normativo mínimo é previamente garantido desde o começo; pois, apenas nessas relações pré-contratuais de reconhecimento recíproco, ainda subjacentes às relações de concorrência social, pode estar ancorado o potencial moral, que depois se efetiva de forma positiva na disposição individual de limitar reciprocamente a própria esfera de liberdade [...] O reconhecido é reconhecido como válido imediatamente, por seu ser, mas precisamente esse ser é gerado a partir do conceito; é ser reconhecido. O homem é necessariamente reconhecido e é necessariamente reconhecente. Essa necessidade é a sua própria, não o nosso pensamento em oposição ao conteúdo. Como reconhecer, ele próprio é o movimento, e esse movimento supera justamente seu estado de natureza: ele é reconhecer (HONNETH, 2003, p. 85-86).

Nessa tentativa de reproduzir a situação inicial do estado de natureza, tudo se passa como se:

[...] o significado social do conflito nascente só pode ser entendido adequadamente se for imputado às duas partes um saber sobre a dependência em relação ao respectivo outro, então os sujeitos cindidos não devem ser aprendidos como seres que agem apenas egocentricamente, isolados uns dos outros [...] (HONNETH, 2003, p. 85-86).

Dessa maneira, Hegel na interpretação de Honneth, acerta o alvo de sua crítica - a tradição do contrato social- e, apesar de valorizar a ideia de um conflito originário hobbesiano, substitui a noção de contrato social pela intuição do reconhecimento. Contudo, Honneth não deixa Hegel ileso em sua reconstrução, ao contrário, segundo esse autor, Hegel, não consegue oferecer uma resposta satisfatória sobre quais devem ser as qualidades especiais dessa experiência que conferem à luta uma força prático-moral (HONNETH, 2003, p. 92). Da mesma forma, nem mesmo seus intérpretes, como Alexandre Kovève, que acreditavam que a antecipação da própria morte, ou, de outrem devem levar ao reconhecimento das pretensões individuais, conseguem responder satisfatoriamente a questão (2003, p. 93). Honneth crê que uma atualização filosófica do reconhecimento intersubjetivo deva passar por uma reconstrução crítica pós-metafísica.

Nesse ponto, inicia-se a segunda parte da obra, isto é, uma atualização sistemática da estrutura de relações sociais de reconhecimento. Portanto, partindo dessa ideia original de Hegel, Honneth encontra na psicologia social de George Herbert Mead os subsídios necessários que permitem traduzir a teoria hegeliana em uma linguagem pós-metafísica, preparando o caminho para uma nova teoria do reconhecimento mais próxima das ciências humanas e de suas aplicações empíricas. Diz esse autor:

[c]om referências aos vários Mes, que se formam no processo de reação contínuo, Mead já dá a conhecer a direção que devem tomar na sequência suas investigações acerca do desenvolvimento humano da identidade humana. Até aqui seus estudos, em grande parte ligados ainda às questões de fundamentação da psicologia, fizeram-no chegar a uma concepção intersubjetiva da autoconsciência humana: um sujeito só pode adquirir uma consciência de si mesmo na medida

em que aprende a perceber sua própria ação da perspectiva, simbolicamente representada, de uma segunda pessoa. Essa tese representa um primeiro passo para uma fundamentação naturalista da teoria do reconhecimento de Hegel, no sentido de que pode indicar o mecanismo psíquico que torna o desenvolvimento da autoconsciência dependente da existência de um parceiro de interação que reagisse, um indivíduo não estaria em condições de influir sobre si mesmo com base em manifestações autopercetíveis, de modo que aprendesse a entender aí suas reações como produções da própria pessoa. Como o jovem Hegel, mas com os meios das ciências empíricas, Mead inverte a relação de Eu e mundo social e afirma uma precedência da percepção do outro sobre o desenvolvimento da autoconsciência [...] (HONNETH, 2003, p. 131).

Com isso, Honneth (2003) procura, graças aos meios construtivos de Mead, uma inflexão materialista da teoria do reconhecimento do jovem Hegel. De acordo com Honneth (2003, 158), os dois pensadores, Mead e Hegel, coincidem na tentativa de localizar os diversos modos de reconhecimento nas esferas de reprodução social – a família, a sociedade civil e o Estado –, distinguindo amor, solidariedade e direitos como formas elementares das autorrelações fundamentais: confiança, respeito e estima. Desse modo, a estrutura das relações sociais desvela-se em três formas fundamentais de reconhecimento – amor, solidariedade e direitos – mas, também, em três autorrelações correspondentes – autoconfiança, autorrespeito e autoestima – que afetam as três dimensões de formação da personalidade – a natureza afetiva, a imputabilidade moral e a dimensão das capacidades e propriedades – bem como seus componentes ameaçados – a integridade física, social e a dignidade. No dizer de Honneth:

[...] as formas de reconhecimento do amor, do direito e da solidariedade formam dispositivos de proteção intersubjetivos que asseguram as condições da liberdade externa e interna, das quais depende o processo de uma articulação e de uma realização espontânea de metas individuais de vida; além disso, visto que não representam absolutamente determinados conjuntos institucionais, mas somente padrões comportamentais universais, elas se distinguem da totalidade concreta de todas as formas particulares de vida na qualidade de elementos estruturais (HONNETH, 2003, p. 274).

Para Honneth (2003) esses modos de reconhecimento são acionados em virtude da formação e compartilhamento de uma semântica coletiva que se forma à medida que ocorrem as situações de desrespeito, violação, humilhação e ataques à dignidade da pessoa humana. Isto é, Honneth considera que as violações das esferas do respeito e da estima podem se constituir como forças motrizes capazes de levarem os movimentos sociais à luta e ao desenvolvimento de uma semântica coletiva de reconhecimento. Como a primeira esfera de reconhecimento que o indivíduo lida em sua vida é amor no qual somos nutridos desde o útero de nossa genitora, passando pelos cuidados que recebemos durante a infância; então a primeira forma de desrespeito inscreve-se em maus-tratos corporais, formas de privação básica que destroem a autoconfiança elementar que o sujeito poderia adquirir intersubjetivamente na fusão íntima e amorosa com outros. A segunda esfera que diz respeito aos direitos, quer seja, o modo como esperamos ser tratado pelos outros no mundo social, como parceiro de interação em pé de igualdade, como sujeito capaz de entrar em sociedade, contribuir positivamente para a comunidade; em contrapartida, a forma de desrespeito ocorre ao passo que lhe é negado justamente esse *status* de igualdade, assim, fracassa sua expectativa intersubjetiva de ser reconhecido como um sujeito capaz de formar um juízo moral. A última

forma de ofensa moral diz respeito à estima do próprio sujeito em seu horizonte comunitário e cultural. Honneth (2003, p. 218) aloca em três grupos as experiências de desrespeito: a morte psíquica; a morte social; e a vexação (*Kränkung* análogo a expressão latina *vexatio*). No cerne, a tese honnethiana consiste em mobilizar essas reações emocionais negativas de vergonha, de ira, de vexação e de desprezo, ou seja, os sintomas psíquicos de um reconhecimento negado e injustificado que atingem o ideal de ego, a base motivacional capaz de mover o sujeito para a luta social.

Os sujeitos humanos não podem reagir de modo emocionalmente neutro às ofensas sociais, representadas pelos maus-tratos físicos, pela privação de direitos e pela degradação. Os padrões normativos do reconhecimento recíproco têm a possibilidade de realização no interior do mundo da vida social em geral formando o horizonte de expectativas para a autorrealização individual. Toda experiência que, desrespeite as pretensões de reconhecimento, contém em si a possibilidade de fazer com que a injustiça infligida ao sujeito se lhe revele em termos cognitivos e se torne o motivo da resistência política. Por isso, “[...] uma análise das experiências morais instrui acerca da lógica que segue o surgimento desses movimentos coletivos” (HONNETH, 2003, p. 224).

Todavia, Honneth (2003) chega a essa conclusão com certas dificuldades teóricas. Existe algo de meandroso nessa passagem da teoria dos padrões morais de (des)respeito à luta política. Isso porque não há elementos suficientes no pensamento de Mead que permitam Honneth (2003, p. 214) dar o passo necessário em direção ao conflito moralmente motivado, pois não oferecem as bases empíricas para isso. Para ultrapassar esse problema o autor opera toda uma reconstrução social das lutas históricas revisando parte importante da tradição revolucionária que irrompe com os escritos de juventude de Marx, passando por Sorel, Sartre até chegar a Fanon e as lutas anticoloniais. Como expressa o autor:

[c]om a distinção, ainda muito provisória, de violação, privação de direitos e degradação, foram dados a nós os meios conceituais que nos permitem agora tornar um pouco mais plausível a tese [...] que é uma luta por reconhecimento que, como força moral, promove desenvolvimentos e progressos na realidade da vida social do ser humano. Para dar a essa ideia forte, soando às vezes filosofia da história, uma forma teoricamente defensável, seria preciso conduzir a demonstração empírica de que a experiência de desrespeito é a fonte emotiva e cognitiva de resistência social e de levantes coletivos; mas isso eu tampouco posso fazer aqui de modo direito e tendo de contentar-me com a via indireta de uma aproximação histórica e ilustrativa de uma tal demonstração (HONNETH, 2003, p. 227).

Nesse ponto de vista, as diversas lutas históricas que eclodiram na modernidade podem ser relidas como tentativas de superação de situações de inferiorização social e desrespeito. Por si só, quer dizer, vividas isoladamente no horizonte da experiência individual as formas elementares de reconhecimento não impelem a luta. Mas, quando as esferas passam a se tornar base de um movimento coletivo, essas geram um processo prático de interpretação das ofensas morais como sendo as de um grupo inteiro de pessoas que as catalisam para certos objetivos sociais e exigências coletivas de relações ampliadas de reconhecimento. Com base nos trabalhos de Thompson e Barrington Moore, entre outros, Honneth (2003, p. 260-262), procura distinguir esse modelo de lutas moralmente motivadas daqueles baseados em interesses econômicos, ou, estratégicos, pois, apesar de ser um desafio empírico precisam de complementação e correção para constituir uma descrição justificada para reação moral. Escreve:

[...] as lutas e os conflitos históricos, sempre ímpares, só desvelam sua posição na evolução social quando se torna apreensível a função que eles desempenham para o estabelecimento de um progresso moral na dimensão do reconhecimento. [...] os sentimentos de injustiça e as experiências de desrespeito, pelos quais pode começar a explicitação das lutas sociais, já não entram mais no campo de visão somente como motivos de ação, mas também são estudados com vista ao papel moral que lhes deve competir em cada caso no desdobramento de relações de reconhecimento (HONNETH, 2003, p. 265).

Os padrões de reconhecimento intersubjetivo que atuam na construção de uma imagem e uma atitude positiva diante de si mesmo por parte do sujeito expressam de alguma maneira o progresso moral e sua normatividade. As chaves para compreender esse processo encontram-se nas já mencionadas relações entre autonomia e reconhecimento, a soma que realiza os ideais de respeito moral kantiano e a concepção formal de eticidade hegeliana (FLICKINGER, 2011a). Cabe dizer que a tripartição dos padrões – autoconfiança baseada no amor, autorrespeito na igualdade e autoestima pela solidariedade – alcança êxito sob as condições sociais modernas. Pois somente sob certas condições que se tornou possível submeter concomitantemente às relações jurídicas as pretensões de uma moral pós-convencional, a programação de uma política democrática e a estrutura normativa igualitária de individualização. Perante isso se pode reconstituir o núcleo da ética do reconhecimento a começar pela ideia de uma reação emocional diante de ofensa moral que fere as expectativas de reconhecimento. A noção de progresso também participa desse núcleo ao passo que desvela para nós o sentido moral dos conflitos por reconhecimento na modernidade (HONNETH, 2006b; 2009d). De acordo com Cenci (2013) em *Luta por reconhecimento*, Honneth já esboçava uma clara concepção de

progresso sem recorrer à filosofia da história, como fizeram Kant e Hegel. Segundo esse autor:

[...] a sociedade moderna é concebida honnethianamente como resultado de um processo de diferenciação das esferas de reconhecimento – amor, direito e estima social – e de seus princípios – amor, igualdade e êxito – [...] tal processo pode ser vinculada uma ideia de progresso moral. Sob um ponto de vista normativo, essa concepção de progresso moral é possibilitada, sobretudo, pelo fato de que cada uma das esferas comporta um excedente de validade que proporciona o desenvolvimento de potenciais internos capazes de levar a novos desenvolvimentos no plano individual e social. [...] para Honneth, o progresso moral caracteriza-se como uma ampliação no âmbito do reconhecimento mediante a socialização dos sujeitos e da inclusão social (CENCI, 2013, p. 282).

Embora a noção de progressão moral provenha do solo de debates próprio ao idealismo alemão, como sublinha Nobre (2012, p. 23) não se trata de uma volta a Kant e a Hegel, mas, de pensar os pontos de vistas um contra o outro em um diálogo incessante. Nesse sentido, Honneth (2003) mostra-se um autêntico teórico crítico, esboça confiança em um diagnóstico preciso das patologias sociais, disposição para reconstruir um conhecimento emancipatório e crença justificada no uso da razão para construir a normatividade e uma esfera pública democrática. Segundo Cenci (2013, p. 278):

[c]om o advento da modernidade, a ordem hierárquica da estima social passa por uma mudança estrutural. A compreensão da ordem social de valores deixa de dar-se mediante um sistema referencial objetivo e tal ordem perde tanto o fundamento metafísico de sua validade quanto a capacidade de normatizar o comportamento e,

pois, também de determinar a escala de prestígio social. O sujeito converte-se numa grandeza biograficamente individuada. Parte considerável do que os princípios de honra asseguravam ao indivíduo migra para o âmbito da relação jurídica, alcançando validade com o conceito de dignidade humana. Porém, tal âmbito não é capaz de recolher todas as dimensões da estima social. Ocorre que, para sentir-se valiosa, a pessoa necessita ser reconhecida em realizações que ela não partilha de modo indistinto com todos os demais sujeitos. O conceito de honra é deslocado para a esfera privada, dando, gradativamente, lugar ao de prestígio social. As noções de prestígio ou reputação passam a indicar a medida de estima que o indivíduo goza socialmente, mas no que se refere a suas realizações e capacidades individuais. Em termos da nova forma que a estima social assume como padrão de reconhecimento, tem-se um duplo processo em relação ao conceito de honra: a sua universalização até tornar-se dignidade e a sua privatização até tornar-se integridade subjetivamente reconhecida.

No cerne da moral do reconhecimento encontra-se o conceito de integridade pessoal capaz de ser motivo para uma reconstrução normativa e que só pode ser efetivada na relação intersubjetiva forte (HONNETH, 2010). A integridade é o anverso da relação que se tem no desrespeito, pois, os seres humanos são incapazes de reagir às ofensas sociais com sentimentos neutros. As reações emocionais são decorrentes das experiências de desrespeito ante as demandas de reconhecimento negadas, ou, frustradas. Escreve o autor:

[...] o sentimento de indignação moral pelo qual os seres humanos reagem à ofensa e ao desrespeito contém o potencial para uma idealização antecipada de condições de sucesso, de um reconhecimento não distorcido. A assumida fragilidade dessa base prática da moralidade se torna evidenciada dentro da realidade social

pelo fato de que essas reações emocionais não revelam automaticamente a injustiça que o desrespeito gera, mas apenas sustentam o potencial para fazê-lo. Para o potencial cognitivo inerente ao sentimento de vergonha e ofensa social evoluir para uma convicção moral dependerá, em grande medida, da forma que o ambiente político e cultural dos indivíduos em questão o enfrentarem. Se a experiência de desrespeito se tornar uma fonte de motivação para os atos de resistência política, então um movimento social deverá existir de modo que possa se articular e, assim, manifestar-se de forma positiva. Uma vez que a condenação emocional de desrespeito e ofensa toma a forma de luta social, isso representará, no entanto, um interesse empírico que corresponde às preocupações teóricas da moralidade. Um conceito de moralidade baseado na teoria do reconhecimento conta, portanto, com o apoio de estudos sociológicos e históricos capazes de demonstrar que o progresso moral é nascido da luta pelo reconhecimento (HONNETH, 2010, p. 131-132).

Todavia, os debates de Honneth em torno do hùmus das lutas sociais não estacionam nesse ponto. Desde a publicação de *Lutas por reconhecimento* o sociólogo alemão não cessou de oferecer novos contornos para sua teoria, inclusive travando intensos diálogos a respeito das críticas que lhes foram endereçadas e das dificuldades geradas na recepção de seu trabalho. O livro *Redistribución o reconocimiento* registra uma parte fundamental desse momento. Diante do perigo de redução dos problemas sociais do poder a uma psicologia moral; e do risco de minimizar os conflitos das classes econômicas e dos limites da noção liberal de justiça, apontados por Nancy Fraser<sup>5</sup> (FRASER; HONNETH,

---

<sup>5</sup> Para Fraser (2006) as lutas contemporâneas precisam ser articuladas entre as demandas por reconhecimento e políticas de redistribuição econômica: “A ‘luta por reconhecimento’ está rapidamente se tornando a forma paradigmática de conflito político no final do século XX. Demandas por ‘reconhecimento da diferença’ dão combustível às lutas de grupos mobilizados sob as bandeiras da nacionalidade, etnicidade, ‘raça’, gênero e sexualidade. Nestes conflitos ‘pós-

2006), o autor alemão mostra-se receptivo e atento aos limites de sua teoria. Reconhece inclusive que existem outros modos mais elementares de reconhecer, anteriores aos padrões intersubjetivos expressos na gramática do reconhecimento. Em acordo com Bressiane (2015) e Teixeira (2016) pode-se observar dois desenvolvimentos posteriores de Honneth em relação a sua teoria. O primeiro consiste em uma espécie de remodelagem crítica da revisão sociológica em direção a um diagnóstico das patologias sociais. Desse modo, a análise passa a enfocar os sintomas sociais, as patologias do contemporâneo em virtude de um sofrimento que advém sobre o sujeito em razão da indeterminação no qual está submetido. Tais fenômenos estão descritos em textos como *Sofrimentos por indeterminação*, *A sociedade do desprezo* e *Reificação*<sup>6</sup>. Em segundo

---

socialistas’, a identidade de grupo suplanta o interesse de classe como o meio principal da mobilização política. [...] E o reconhecimento cultural toma o lugar da redistribuição socioeconômica como remédio para a injustiça e objetivo da luta política. [...]Essa virada representa um lapso de “falsa consciência”? [...] Ao invés de simplesmente endossar ou rejeitar o que é simplório na política da identidade, devíamos nos dar conta de que temos pela frente uma nova tarefa intelectual e prática: a de desenvolver uma teoria crítica do reconhecimento, que identifique e assuma a defesa somente daquelas versões da política cultural da diferença que possam ser combinadas coerentemente com a política social da igualdade” (FRASER, 2006, p.231).

<sup>6</sup> Para não fugir do escopo desta pesquisa não abordarei esses temas. Elenquei-os unicamente com o propósito de situar a reflexão sobre a moral do reconhecimento no contexto de uma obra mais ampla, complexa e inacabada. O tema da reificação possui relevância especial, uma vez que desvela uma dimensão mais elementar do reconhecimento (*Der existentielle Modus der Anerkennung*). Em *Reificação* (2018), Honneth revisita as contribuições do teórico marxista húngaro Georg Lukács em seu famoso livro *História e consciência de classe* (2003). Da teoria da ideia de reificação social do capitalismo, Honneth (2003) irá reformular o conceito de que a reificação é o esquecimento do reconhecimento. Enquanto Lukács projeta sua teoria revolucionária de tomada de consciência do proletariado e vê os processos de reificação como correlatos do fenômeno de alienação, Honneth toma o conceito para lançar luz sobre fenômenos nos quais o mundo e a nossa subjetividade são subsumidos à neutralidade e ao pensamento instrumental. Honneth (2003) mostra-se preocupado com a reificação porque ela afeta os indivíduos, primeiro, ao nível das relações intersubjetivas, quer dizer reifica o outro; segundo, os afeta em sua relação com a natureza, pois, reifica o mundo; e, em terceiro, reifica-os no nível das autorrelações que os sujeitos estabelecem consigo mesmos. Para sustentar essa intuição, o autor soma ao conceito de Lukács os conceitos de cuidado (*Sorge*) em Heidegger e de experiência qualitativa em Dewey. Desse modo, recolhe dos principais representantes da vertente do

lugar, com obras como *O direito a liberdade*, o autor tem procurado reconstruir a ideia de liberdade social concomitante a uma crítica das instituições, dos limites da justiça e da liberdade negativa apregoada pelo mercado.

### **Educar e formar na esfera do reconhecimento**

Ao atualizar as intuições do jovem Hegel, Honneth propõe uma teoria das lutas sociais moralmente motivadas pela busca de reconhecimento intersubjetivo. Na conferência publicada como: *Educação e a esfera pública democrática*: Honneth (2013b) argumenta que as relações entre o ensino público e a política republicana foram negligenciadas nas últimas décadas com os novos modelos de gerenciamento capitalista (HARTMAN; HONNETH, 2009). E, informado pela concepção de autores modernos como Durkheim e Dewey, sustenta uma visão de formação democrática. Comentando Kant, diz:

---

pensamento do período entreguerras para mostrar que a reificação relida nesses termos auxilia-o entender os episódios de barbárie que se seguiram no horror nazista. Na trilha desses autores, Honneth pensa ser qualidade fundamental dessa experiência: engajar-se existencialmente no mundo. Ao passo que Heidegger conceitua o cuidado em resposta à angústia de ser lançado no mundo e Dewey concebe a experiência como qualidade do ser social; Honneth atribui ao reconhecimento à condição mais elementar de engajamento mundano. Com isso, dá um passo em direção à sua proposição seminal do primado do reconhecimento sobre o conhecimento. Além disso, apoia-se em pesquisa sobre o desenvolvimento infantil, especialmente, nas teorias que visam à gênese das emoções antes da cognição. Seu objetivo com isso é demonstrar que o reconhecimento é anterior às formas de conhecer. Por isso, a categoria de reificação relida nos termos dos padrões morais torna-se relevante para diagnosticar as distorções e patologias sociais. Submetidos à reificação, os indivíduos se esquecem dos laços mais fundamentais que os ligam uns com os outros e tornam-se capazes de cometer os piores horrores. Dessa maneira, a denúncia de reificação da subjetividade soma-se à ética do reconhecimento na crítica às ofensas morais ao desrespeito à violação do outro, à sua humilhação e, no extremo, aniquilação.

[...] o futuro cidadão deve poder dispor primeiramente do bem central da “autoestima”, antes de poder participar como igual entre iguais da autolegislação republicana. Por conseguinte, aptidões profissionais, conhecimento para se orientar na sociedade civil e princípios morais justamente não são compreendidos de maneira primordial como recursos passíveis de aprendizado para assegurar renda no futuro, mas como meios de reconhecimento social universalizados pela sociedade, e através de sua apropriação mediada pela pedagogia o jovem deve chegar paulatinamente à consciência de ter um “valor” aos olhos das demais pessoas. (HONNETH, 2013b, p. 554, aspas do autor).

A boa educação, por sua vez, seja por parte da família, como dos próprios indivíduos, tornou-se modernamente um lugar onde as expectativas morais de auto-respeito podem ser reconhecidas ou negadas. A aspiração por uma educação universal, que possibilite a todos o exercício pleno da cidadania e do uso da autonomia é impulsionada pela superação das situações de inferiorização social, de injustiça e desrespeito que minam a autoestima. A escola, sendo uma das instituições da sociedade é responsável por promover a ordem democrática e equitativa aos indivíduos.

A despeito da articulação nítida entre os discursos de reconhecimento de Taylor e Honneth, é necessário ressaltar que os autores possuem projetos muito diferentes. Enquanto Taylor propõe uma espécie de hermenêutica filosófica mais vinculada à ideia de um amplo diagnóstico cultural, cujos aspectos da política atual suscitam exigências de reconhecimento; Honneth procura lançar as bases intersubjetivas para uma reconstrução empírica da gramática do reconhecimento. Todavia, interessa-me salientar alguns pontos que confluem, pois ambos os autores assentam seus projetos na ideia de uma intersubjetividade fundamental. A comunidade linguística é valorizada como uma dimensão indispensável

à formação do sujeito, seja à medida que decorre da negação de uma estrutura monológica da subjetividade, seja como o canal por meio dos quais os indivíduos compartilham uma semântica de desrespeito.

Se, retomarmos Taylor, atualmente existe tensão entre as políticas de diferença orientadas para o fomento das particularidades individuais (gênero, deficiência) e de grupos (raça, etnia, nacionalidade). Em contraposição, às políticas de igual dignidade são herdeiras da tradição dos direitos naturais, dirigem-se assim, a todos os indivíduos, abstraindo suas condições singulares. A pista que Taylor (1998) nos oferece é que as diferenças, ao entrarem em conflito com o princípio da igualdade, desencadeiam em determinadas camadas sociais a acusação de favoritismo em prol das minorias. No Brasil todos os governos democráticos convivem com as agruras de uma sociedade desigual cujo passado não foi resolvido. De certo modo, o diagnóstico pode ser observado nas críticas que foram dirigidas aos programas sociais propugnados pelos governos das últimas décadas.

O governo de Fernando Henrique Cardoso é um marco para entendermos a elaboração das políticas públicas de inclusão de pessoas deficientes (RECH, 2010). No que se refere à questão racial assumiu iniciativas importantes. Em 1996, o governo brasileiro promoveu o *Seminário Internacional Multiculturalismo e Racismo* que discutiu o papel das ações afirmativas com o objetivo de combate ao preconceito e redução da desigualdade racial. Oscilando entre medidas neoliberais de uma economia de mercado e a implantação de políticas de inclusão social os governos pós-redemocratização conseguiram a duras penas promover o crescimento econômico e algumas melhorias sociais avançando na pauta de redução da desigualdade (COSTA; WERLE, 1997).

Tomado como paradigma para o caso brasileiro, a exigência por reconhecimento toca em características imprescindíveis das situações

vivenciadas, seja ao nível das ações culturais, seja o das políticas educacionais. A começar principalmente com os dispositivos jurídicos criados após anos de 1990, tanto, em nível de políticas de igual dignidade, como no caso das políticas de inclusão de pessoas com deficiência – que atravessa transversalmente todas as classes sociais, o problema gênero e de raça; quanto na crescente valorização das políticas de diferença: a saber, as questões feministas, desde lei de proteção contra violência até cotas na política; a cultura afro-brasileira e seu ensino, bem como, a questão do combate ao preconceito racial viabilizada com as cotas no ensino superior e no serviço público; e, e não menos importante a sobrevivência cultural dos povos indígenas e das águas.

Já Honneth (2003) oferece uma teoria mostrando as bases motivacionais, morais que fizeram com que, historicamente, os grupos desenvolvessem uma gramática coletiva contra as situações de desrespeito. Elucidando assim, os pressupostos normativos para discutirmos as políticas de proteção à infância, de igualdade no mercado de trabalho e de promoção do bem-estar geral dos indivíduos consigo mesmos. Certamente, se pode dizer que apesar da teoria do reconhecimento não contar com mais de duas décadas de penetração na filosofia da educação brasileira, seu impacto sobre a produção nacional é relevante (FLICKINGER, 2000, 2004, 2011a, 2011b; CENCI; DALBOSCO; MÜHL, 2013; TREVISAN, 2011). Deve-se levar em consideração, que a esteira do ideário iluminista propugnado por filósofos como Anísio Teixeira e sua leitura deweyana da democracia como modo de vida, o terreno de uma experiência reflexiva já estava sendo preparado. Também, soma-se nesse âmbito às contribuições das reflexões marxistas e fenomenológicas de autores como Dumerval Trigueiro Mendes. Ou mesmo, graças à atuação de intelectuais como Eduardo Portella, ministro atuante nos processos da anistia irrestrita na chamada abertura

democrática do regime militar e fundador da revista *Tempo Brasileiro*, a grande divulgadora do trabalho de Habermas no Brasil. No entanto, a entrada da teoria do reconhecimento no campo filosófico educacional ocorreu graças aos círculos intelectuais ligados à teoria crítica e hermenêutica. A teoria da ação comunicativa de Habermas e a hermenêutica de Gadamer são antecedentes obrigatórios para entender essa recepção da obra honnethiana. Em sua grande maioria, os estudos que recorrem às reflexões sobre reconhecimento versam sobre a formação humana. Nesse registro, a gramática do reconhecimento aparece, justamente, no momento em que se verifica uma espécie de lacuna na ética do discurso e na situação ideal de fala da ordem da conflitualidade inerente do mundo da vida, ou, como diz um comentador “[...] Honneth concorda com [...] construir a Teoria Crítica em bases intersubjetivas e com marcados componentes universalistas, defende também, contrariamente a este, a tese de que a base da interação é o conflito, e sua gramática, a luta por reconhecimento” (NOBRE, 2003, p. 17).

O conceito de formação encontra-se no centro das preocupações da filosofia da educação. Complexo, polissêmico e de alcance longuíssimo formar o humano ressoa de diversas maneiras na história do pensamento (VALÉRIO, 2018). É possível, por exemplo, tomar a ideia de uma tradição judaico-cristã verificar a recorrência do conceito de formação em, pelo menos, três momentos distintos. O primeiro, com a *paideia* grega e o ideal de formação do homem grego que passa por Homero, Platão e Aristóteles chegando às escolas helenísticas. A segunda, expresso na ideia latina de *humanitas* que percorre todo o humanismo Ocidental e sua ideia de formação do homem virtuoso. Por fim, uma terceira noção formulada nos termos da *bildung*, uma formação concebida na esteira dos ideais iluministas e românticos, presentes no século XVIII e XIX.

Sem dúvida, a teoria do reconhecimento contribui de diversas formas para pôr em evidência as experiências de formação que colocam em jogo às expectativas de uma constituição de si, autônoma, positiva e solidária. Que dizer: a reconstrução de conhecimentos emancipatórios capaz de dar um giro em direção ao reconhecimento do outro, isto é:

[...] um deslocamento do eixo de gravidade da discussão da história e, principalmente, da filosofia da história para o ângulo de compreensão dos processos sociais como sistema normativo capaz de revelar novas possibilidades para a teoria crítica. Ela deixa de acontecer em torno da relação sujeito conhecedor e objeto a ser conhecido, em favor das relações intersubjetivas dos sujeitos que buscam se entender sobre algo no mundo. Nesse sentido, o giro do reconhecimento aludido refere-se à retomada do aspecto normativo da teoria em direção ao outro, advogado enquanto instância capaz de produzir entendimentos para estabelecer as condições de uma vida boa ou não fracassada. [...] A partir da elevação do “outro” à categoria central para pensar os procedimentos pedagógicos, muda-se o tratamento dado à história do conhecimento, à perspectiva da inclusão social e ao desenvolvimento de identidades, tornando mais sensíveis às experiências de não reconhecimento (TREVISAN ET AL., 2015, p. 863-864, aspas preservadas).

Certamente, deve-se observar que os autores desse giro ante o reconhecimento dão ênfase ao entendimento, à abertura para alteridade e ao florescer das identidades. Sob esse ponto de vista, Trevisan et al. (2015, p. 863) “[...] o escravo se submete ao seu senhor não apenas pelas relações de dominação e servilismo, mas também de estima, consideração e reverência [...]”. Reinterpretada, a dialética da servidão alcança sua supressão no entendimento e valorização do outro. Desse modo, as lutas por inclusão e reconhecimento tornaram-se decisivas à criação de campos

intelectuais e políticas sociais. Constituem verdadeiros espaços de atuação e expressão de certos movimentos sociais e engajamento ético-político. Porém, como aponta Merle (2011) a ética do reconhecimento enquanto apelo (*Aufforderung*) à estima falha em sua própria ambição normativa haja vista que existem certas esferas relacionais nas quais a recusa ou ausência de reconhecimento não implicam em degradação, humilhação ou desrespeito como no caso do amor ou da amizade especialmente quando tal recusa é fruto das escolhas e decisões dos indivíduos.

Além disso, parece-me que atada à normatividade do direito, bem como, pensada como experiência de constituição da identidade a formação pressuposta na busca por reconhecimento encerra-se nos quadros estritos de uma cidadania. Carece, nesse sentido, de dupla dimensão da *subjetivação*, pois, reconhecer também implica na admissão de relações de poder, de autoridade. Implica estar sujeito a alguém, sob direção de outrem e ainda sim existir como consciência de si. A pretensão de reconhecimento, às lutas que suscitam podem resistir à domesticação neoliberal? Sob predomínio neoliberal a ideia de uma cidadania baseado na representação do sujeito de direito sofre um eclipse, pois, como demonstram Guattari (2013), Lazzarato (2014), a modelização do capitalismo financeiro baseia seus agenciamentos antes na servidão maquínica do que na sujeição significativa.

### **Curvas sinuosas entre Foucault e a teoria crítica**

Se em a *Critique of power*, Honneth (1991) procurou revisar o legado da teoria crítica e se aproximou da genealogia dos micropoderes de Michel Foucault foi sem dúvida para formular sob as bases da intersubjetividade novas categorias que pudessem explicar as ações

ordinárias dos homens, particularmente, àquelas que dizem respeito ao porquê das pessoas se engajarem em lutas contra o poder. A crítica de Honneth (1991) à Foucault procura apontar uma insuficiência sociológica na explicação das estabilizações nas relações de poder. Se os poderes são incessantes e imanentes ao corpo social, os consensos tornam-se impossíveis, e, se são alcançados, o poder não é tão evanescente assim. A questão que parece escapar de Honneth é o fato de Foucault ser um crítico mordaz do consenso e da busca desastrosa por uma moral universal. Além disso, Honneth (2003) não é capaz de sustentar sua teoria das lutas por reconhecimento motivado somente pelos padrões intersubjetivos sem recorrer a um contexto externo a esses conflitos. Por isso, fundamenta-se em uma noção de progresso que só a modernidade pode oferecer. Estão ausentes as condições de possibilidade. A perspectiva de Foucault sobre as lutas históricas recusa essa ânsia pela teorização e pelo lugar de origem que se assenta em uma noção jurídica de poder.

Ademais, tanto Taylor, quanto Honneth assumiram a imagem de Foucault como um teórico do poder, quando não como uma espécie de discípulo relativista de Nietzsche, o primeiro acusando de refutar a si próprio por ocasião da crítica aos valores das sociedades liberais dos quais seus argumentos dependem, e o segundo, ignorando o ineditismo da última parte de sua obra, relegando-o a um crítico reprodutivista das relações de dominação. Sem dúvida a análise das relações de poder ocupa lugar importante no pensamento de Foucault, porém, não define seu projeto, tampouco, elucida os problemas contemporâneos se limitados se circunscritos ao campo das práticas divisoras.

Nesse terreno, existem nuances que precisam ser esclarecidas e curvas sinuosas nas quais é preciso redobrar a atenção. O fato é que nos últimos anos de sua vida, Foucault juntamente com os cursos sobre a

ética, dedicou parte considerável de seus ensaios à modernidade como uma questão e do iluminismo como objeto de uma ontologia do presente. Interrogar-se acerca do que está acontecendo na atualidade é central nessa visão. Kant adquire grande importância por seu gesto acontecimental. Na entrevista publicada como *Estruturalismo e Pós-estruturalismo*, Foucault (2005b) ao fazer um balanço de sua trajetória sugeriu que alguns problemas e descaminhos poderiam ter sido evitados se tivesse lido antes os autores da escola de Frankfurt. Contudo, assevera corretamente Butler (2015) apesar de situar-se nessa tradição de questionamento da modernidade, Foucault (2005b) a ideia de denúncia da irrazão como oposto a razão, ou seja, recusa a bifurcação de uma única história da razão em duas faces:

[...] ele se opõe ao que define como uma forma de chantagem que busca igualar toda a crítica da razão à negação da própria razão, ou ameaça castigar a crítica como uma forma de irracionalismo. Todo regime de verdade recorreu a essa chantagem, ou seja, a chantagem não pertence a um regime particular e, com efeito, pode funcionar em qualquer um deles. Isso quer dizer que a própria operação da chantagem contraria a tese para a qual foi concebida. A tese é que existe um único regime, mas a repetição da tese em relação a diferentes regimes estabelece a pluralidade destes e revela que a chantagem busca forçar o reconhecimento de um único regime de verdade, que, em sua repetição, demonstra não ser o único em absoluto (BUTLER, 2015, p. 150).

Não existe um apenas único caminho para atitude crítica, assim como não existe uma única forma de possível de razão e racionalidade, mas, bifurcações múltiplas e incessantes. Na conferência *O que é a Crítica?* (FOUCAULT, 2000), o filósofo mostrou as relações entre o

desenvolvimento do pensamento crítico na Alemanha – *Aufklärung* – que denunciou a conivência das estruturas de racionalidade com as formas de dominação e o pensamento francês que colocou o problema a partir da tradição de fenomenologia e das ciências da vida, desvelando por sua vez, a sobreposição da técnica sobre o conhecimento.

Nesse contexto, Foucault (2000) reconhece que é necessário mobilizar outra noção capaz de descrever em um quadro inteligível de que modo os homens estabelecem uns com os outros as relações de poder, de obediência e de autoridade. A essa nova noção Foucault chama de governo, isto é, uma verdadeira arte de conduzir os homens, suas condutas, pensamentos e desejos. Sobre isso, Foucault dedicou os últimos cursos da década de 1970. Nesses cursos é possível observar um deslocamento de ênfase que, até então, era colocada nas relações de poder que assujeita os indivíduos em uma relação de governo mais reflexiva, no qual podemos perceber, inclusive, uma aproximação com o pensamento crítico, capaz de se distanciar e de mudar de estratégia (COLLIER, 2011). Essas análises tiveram impactos significativos na compreensão das lutas históricas e estão relacionadas com o engajamento político de Foucault como um intelectual (ALMEIDA, 2016).

Isso, no entanto, não significa que Foucault retomou o paradigma do sujeito. Ao contrário, esse autor passou a considerar sob o prisma das artes de governo modos de ação reflexivos de autogoverno. No curso *O nascimento da biopolítica*, de 1979, Foucault (2008b) nos oferece bons exemplos acerca dessas artes de governo. Após analisar todo o desdobramento que o liberalismo terá como artes de governo que colocou o mercado como um lugar de verdade e, posteriormente, a racionalidade de governo neoliberal que ambiciona, intencionalmente, inverter a relação de Estado e Economia para Mercado e Estado, Foucault faz uma análise contundente sobre a situação do sujeito. Em sua

visão, nenhuma prática social nasce dela mesma, mas, de relações exteriores. Diferentemente de Marx que em *A questão judaica* resolveu o falso dilema da emancipação política dos Judeus, através do conceito de emancipação humana, Foucault diz que no século XVIII temos a emergência de dois sujeitos completamente opostos, de um lado, um sujeito egoísta que age unicamente guiado pelos seus interesses, alinhado à Economia e, de outro lado, um sujeito renunciante que abdica do seu poder para dar forma ao modelo do Direito, um sujeito *legalis*. Para resolver essa dissimetria entre dois sujeitos opostos, Foucault reporta-se a uma tecnologia de poder capaz de unir as incongruências desses sujeitos: a chamada sociedade civil. Essa tecnologia funciona como um elemento de ligação entre as diferentes esferas da Economia e do Direito, do Mercado e da Soberania, garantindo assim, certa solidariedade e ideia de comunidade à sociedade política nascente. No entanto, essa nova tecnologia com a ascensão da racionalidade neoliberal, encontra-se ameaçada, uma vez que nesta, os sujeitos vão ser interpelados para tornarem-se empresários de si mesmos.

Tal análise demonstra, ao mesmo tempo, o afastamento da ideia de sujeito fundante e a necessidade de se instaurar uma crítica radical nos modos de governo do presente. É por isso que em seus últimos cursos torna-se abundante referências à reflexividade, à ética, ao governo de si mesmo como formas de resistência ao apoderamento que a racionalidade de governo neoliberal submete os modos de vida.

Na década de 1970, Foucault (2007a) analisou a sexualidade como um dispositivo herdeiro das práticas de confissão da igreja. Em resumo sua ideia consistia em demonstrar que na exterioridade das relações de saber-poder as novas técnicas de se extrair as verdades últimas do sujeito, a psicologia e a psicanálise possuem proveniência junto aos inquéritos religiosos. As técnicas disciplinares estabeleciam uma relação

de necessidade de reconhecimento como uma forma de extrair conhecimento e exercer poder através da anátomo-política do corpo individual e da biopolítica das populações. Trata-se, ao invés de partir de um horizonte hermenêutico, de uma situação no espaço moral, de verificar as condições que tornaram possíveis a emergência de uma “racionalidade governamental” que acentua a “obrigação de dizer-a-verdade sobre si” de “governar-se” em vista de um regime de verdade que tem seu lugar de veridicção no mercado e que dá forma ao sujeito-empresa.

Afinal, é possível pensar uma genealogia do reconhecimento no pensamento de Foucault? A resposta a essa questão é afirmativa. Para demonstrar isso me apoiarei nos trabalhos de Fimiani (2004; 2008), e em menor grau nos de Butler (2015) dentre outros. Dar-lhe uma resposta adequada supõe relacionar, primeiro, duas noções fundamentais que atravessam empenho filosófico de Foucault, a saber, a relação entre a vida e a norma; e, segundo, problematizar as duas noções que estão no cerne do projeto de uma história crítica da subjetividade, isto é, a relação entre sujeito e verdade.

Na conferência *O que é um dispositivo?* Agamben (2005) traçou no interior da obra de Foucault a genealogia da noção de dispositivo. De acordo com Agamben (2005), o dispositivo corresponde ao pensamento de Foucault ao conceito de positividade da religião natural do jovem Hegel. Pode-se supor uma ressonância nesse momento entre a noção de dispositivo em Foucault e, o trabalho de presentificação histórica que Honneth (2003) faz em *Luta por reconhecimento*, aliás, o próprio Honneth afirma que o reconhecimento é um dispositivo tridimensional, de amor, solidariedade e direitos, o que guarda proximidade, com aquilo que Foucault chamou de tecnologia da sociedade civil. Em que medida a análise dos dispositivos nos auxilia na compreensão das lutas por

reconhecimento? Quais são as lutas passadas e atuais na visão de Foucault? E qual o papel que a crítica e a filosofia assumem nesse horizonte?

Em diversas ocasiões o filósofo francês relacionou as lutas com formas de resistência ao poder. Foucault (1995) elenca três tipos de lutas principais contra os dispositivos de poder. As lutas históricas contra formas de dominação (étnica e religiosa) que eclodiram desde o mundo antigo passando pela Idade-Média até as revoluções burguesas. Os conflitos contra a exploração do trabalho que atravessaram o século XIX e a nascente sociedade industrial. E, em terceiro, as lutas contra aquilo que liga o indivíduo a si mesmo e o submete aos outros, embates contra a sujeição. Lutas contra a dominação, contra a exploração e contra a sujeição. Na conferência *A filosofia analítica da política* Foucault (2004a) escreve que se a exploração, a pobreza e a miséria foram os grandes problemas colocados em questão nas lutas do século XIX, no século XX a questão foi repousou sobre excrescência, ou, superprodução de poder por parte dos Estados totalitários, principalmente do nazismo e o stalinismo. Não se deve pensar que essas doenças do poder, constituíram-se a condição de casos isolados, ao contrário, “[...] o desenvolvimento de aparelhos policiais, a existência de técnicas de repressão como o campo de trabalho, tudo isto foi instituído nas sociedades ocidentais liberais, e que o stalinismo e o fascismo apenas incorporaram” (2004a, p. 38). Contra isso, cabe a filosofia:

[...] desempenhar um papel em relação ao poder, que não seria um papel de fundação ou recondução do poder. Talvez a filosofia possa ainda desempenhar um papel do lado do contrapoder, com a condição de que esse papel não consistia mais em impor, em face do poder, a própria lei da filosofia, com a condição de que a filosofia deixe de se pensar como profecia, como condição de que a filosofia

deixe de se pensar como pedagogia, ou como legislação, e que ela se dê por tarefa analisar, elucidar, tornar visível e, portanto, intensificar as lutas que se desenrolam em torno das relações de poder, as táticas utilizadas, os focos de resistência, em suma com a condição de que a filosofia deixe de colocar a questão do poder em termos de bem e mal, mas sim em termos de existência (FOUCAULT, 2004a, p. 43).

Em *O sujeito e o poder*, ao convocar a crítica como elemento catalisador dos pontos de resistência, Foucault (1995) adverte-nos quanto às características das lutas atuais. São lutas transversais, isto é, não se limitam a um país. Seus objetivos procuram combater os efeitos que as relações de poder produzem sobre o indivíduo. São lutas anárquicas, pois, não tomam um inimigo permanente, mas, um adversário imediato. Envolvem batalhas pelo governo da individualização, questionam o regime de saber dos especialistas que não possuem responsabilidade com o conhecimento de vida e morte que carregam. Por fim, lutas pela subjetividade, quer dizer, diretamente vinculadas a quem somos nós. É contra aquilo que nos assujeita, que transforma os seres humanos em sujeitos de uma identidade possessiva. Finalmente, podem as lutas por reconhecimento e respeito serem compreendidas nessa chave analítica, como batalha contra a sujeição?

Parece-me que é sobre esse aspecto que reside a atualidade do esforço de Honneth (2003), ao passo que consegue descortinar o dispositivo da pessoa – a individualidade, a honra, o respeito e a dignidade - como foco dos conflitos no presente. A gramática do reconhecimento catalisa uma parte da alma dos indignados, diz respeito, à representação significativa do indivíduo para si mesmo. Porém, Honneth (2003) incorre no mesmo problema dos filósofos que apostam em uma analítica da verdade, por exemplo, Kant, a saber, uma teorização infrutífera ao fundamentar sobre base antropológica o conflito.

Carecendo da dimensão de subjugação, o indivíduo que luta por respeito enquanto representação não suporta, nem comporta outras experiências fora da racionalidade de governo.

É bem verdade que se pode mobilizar a noção de reconhecimento para reconstruir os saberes pré-teóricos capazes de impulsionar os negros, as populações vulneráveis, as pessoas deficientes e as minorias de gêneros com vistas a pensar suas lutas como embates moralmente motivados por expectativas de reconhecimento de suas identidades, ou, sua condição de subalternidade. Em contrapartida, com a nova racionalidade neoliberal, tendo em vista que se apóia em potências impessoais, ocorre a reapropriação dessas lutas à lógica do empresário de si mesmo; e o aprofundamento das dinâmicas de precarização da vida dessas populações (BUTLER, 2017c). O multiculturalismo que a princípio se colocou como a necessidade de pensar uma sociedade constituída por culturas e grupos diversos, degenerou-se na segmentação de políticas econômicas, subsumindo as identidades culturais ao jogo do mercado.

Para Honneth (2003) a busca por reconhecimento intersubjetivo culmina com a constituição de uma identidade, de uma imagem positiva de si mesmo, quer dizer, o trabalho da subjetividade volta-se à construção da interioridade, a individualidade e a autorrealização. No pensamento Foucault: primeiro, o reconhecimento pertence às relações com certos dispositivos, não está em uma posição de exterioridade, mas, é imanente às relações de saber e poder, pois, implica num jogo com a sujeição; segundo, não constitui algo como uma estrutura elementar da ‘natureza humana’; terceiro, o dispositivo de reconhecimento estabelece uma relação íntima do sujeito com a verdade. E, como elemento de ligação do sujeito com a verdade, o dispositivo de reconhecimento que revela não apenas sua potência de luta, de afirmação de si mesmo, mas, também, um risco de se deixar capturar por uma identidade única e estática. É

importante ressaltar que toda constituição de uma identidade pressupõe, simultaneamente, a exclusão de uma série de características obscuras que permanecem inacessíveis aos sujeitos (BUTLER, 2015). De acordo com Safatle (2012, p. 69-70):

[...] não foram poucos aqueles que, no século XX, insistiram que o indivíduo moderno é, na verdade, produzido pela internalização de profundos processos disciplinares e repressivos. A boa questão é: com que eu preciso me conformar para poder ser reconhecido como indivíduo de interesses 'próprios'? [...] sofre-se também por ser apenas um indivíduo. Há um sofrimento vindo da incapacidade em pensar aquilo que, dentro de si mesmo, não se submete à forma coerente de uma pessoa fortemente individualizada com sua identidade compulsivamente afirmada.

Apesar disso, os pensadores mencionados valorizam a dimensão conflituosa da existência. Do lado de Honneth, de uma indeterminação que gera uma gramática moral que é acionada quando às expectativas de reconhecimento são frustradas; e, de outro lado, quando Foucault nos mostra o jogo agonístico das relações de poder e a possibilidade incerta de uma estética da existência. As coisas complicam-se ainda mais, quando consideramos o quê eles nos trazem para pensar nossa atualidade, particularmente, às práticas educacionais de professor e aluno e as políticas de inclusão social, ao passo que, o indivíduo não é apenas uma fabricação jurídico-política da sociedade, mas, o efeito de arranjos tecnológicos irreduzíveis a experiência intersubjetiva.



## Capítulo 2

### Reconhecimento e Vulnerabilidade

A submissão (*Unterwerfung*) do egoísmo do escravo forma o início da verdadeira liberdade dos homens. A dissolução da singularidade da vontade, o sentimento de nulidade do egoísmo, o hábito da obediência (*Gehorsams*) é um momento necessário da formação de todo homem. Sem ter a experiência deste cultivo (*Zucht*) que quebra a vontade própria (*Eigenwillen*), ninguém advém livre, racional e apto a comandar. E para advir livre, para adquirir a aptidão de se auto-governar, todos os povos tiveram que passar pelo cultivo severo da submissão a um senhor. (HEGEL, 1995, apud SAFATLE, 2008, p. 119).

Uma alma nobre se sentirá de boa vontade obrigada ao reconhecimento e não evitará ansiosamente as ocasiões em que se sente obrigada: enquanto que as almas mesquinhas se guardam de toda obrigação ou, mas tarde, na expressão de seu reconhecimento, são exageradas e demasiado obsequiosas.

É o que se produz de resto também nas pessoas de baixa extração social ou de situação oposta: um favor que lhes é feito lhes parece um milagre de generosidade. (NIETZSCHE, 2013, p. 312).

No capítulo anterior a análise se atentou nas concepções teóricas de Honneth e Taylor sobre a busca moderna por reconhecimento e na recepção desse tema no cenário brasileiro. Em virtude desse percurso foi possível: primeiro, demarcar o debate acerca das exigências políticas no multiculturalismo; e, segundo, mostrar a entrada da teoria do reconhecimento no campo da Filosofia da educação. Perante o exposto, pretendo discutir algumas contribuições filosóficas à teoria social e as lutas sociais que possam viabilizar a criação de uma perspectiva crítica sobre o reconhecimento e a inclusão escolar. Para isso, a seguir reflito sobre alguns aspectos da obra filosófica de Judith Butler, especialmente, as ideias que dizem respeito às relações entre reconhecimento e vulnerabilidade.

Antes de prosseguir cabe reforçar que o ponto de chegada do discurso filosófico de reconhecimento encontra-se no pensamento de Hegel (2007). Inclusive de uma intersubjetividade potente em suas obras de juventude, como nos oferece testemunho Honneth (2003). Contudo, Taylor (1998); depois Honneth (2013a) com certa reserva; e, notoriamente Neuhouser (2013; 2016) apontam que o precursor de uma teoria do reconhecimento foi o filósofo genebrino Jean-Jacques Rousseau graças à sua elaboração da ideia de amor próprio (*amour propre*). No contexto desta tese esse é um ponto relevante, especialmente porque Rousseau é um dos primeiros filósofos a formular, sistematicamente, uma filosofia da educação.

De acordo com Dalbosco (2011; 2014) a obra de Rousseau contém as potencialidades para uma noção de educabilidade capaz de abrigar uma constituição intersubjetiva do sujeito humano. Em sua obra *Emílio ou da Educação*, Rousseau (1995), inventa seu pupilo, um infante de boa compleição física e disposição de espírito que doravante deveria ser educado por um tutor para que fosse formado, desde os primeiros

anos de vida, em contato com a virtude da sinceridade, ouvindo sempre a voz do seu próprio coração, que não era outra coisa que a natureza humana falando nele. A educação deve tornar Emílio senhor de si, um sujeito capaz de dominar o *amour propre*. Desse modo, Rousseau abriu o caminho para a posteridade, principalmente para o florescimento de uma cultura da autenticidade. Contudo, como salienta Safatle (2015c), o conceito de reconhecimento só alcança um grau de formalização teórica suficiente para expressar a complexidade da formação da subjetividade moderna com o pensamento de Hegel que formulou seu conceito com base na crítica tanto da ideia de estado de guerra permanente em Hobbes, quanto da boa natureza do homem solitário de Rousseau. Segundo Safatle (2015c), no século XX, o tema do reconhecimento é recuperado, pela primeira vez, na década de 1930, com as lições do professor Kojève (2002) publicada como *Introdução à leitura de Hegel*. Como demonstra Descombes (1979), Kojève, juntamente com o historiador das ciências Koyré (2006) foram os propugnadores do pensamento hegeliano na França. Foram esses que ofereceram uma alternativa ao neokantismo e introduziram o idealismo especulativo na instituição universitária francesa. Pensador russo, Kojève possui papel de destaque nesse meio, pois, foi através de suas lições introdutórias que pensadores como Merleau-Ponty, Jean Hyppolite, Georges Bataille e Jacques Lacan tiveram acesso integral ao pensamento de Hegel. Dessa maneira, a ideia de luta por reconhecimento ressoou, primeiramente, na França no entreguerras, particularmente na psicanálise de Lacan, e, somente depois, entre as décadas de 1970 e 1990 foi recuperada nas figuras de Charles Taylor, Jürgen Habermas, Axel Honneth, Nancy Fraser, Paul Ricoeur e Judith Butler.

## Desejo de reconhecimento

Composta em sua grande parte de anotações realizadas pelos alunos, na obra *Introdução à leitura de Hegel*, Kojève (2002) oferece uma verdadeira topologia da fenomenologia – entenda-se ciência da experiência da consciência – hegeliana. Especialmente, na seção *À guisa de introdução*, Kojève (2002) desenvolve a partir de Hegel (2007) os prolegômenos para compreender a luta por reconhecimento contida no capítulo quatro da *Fenomenologia do espírito* intitulado *Independência e dependência da consciência de si: dominação e escravidão*. Kojève (2002) situa-se sob a hipótese de uma antropogênese. Inicia seu texto dizendo que “[...] o Ser do homem, o Ser consciente de si, implica e supõe o desejo” (KOJÈVE, 2002, p. 11). E esse desejo, estende-se para além das necessidades biológicas; é um desejo que torna o homem um animal inquieto e o leva à ação. Em sua interpretação, para que haja consciência-de-si é preciso que o desejo ultrapasse a realidade dada, ou seja, deixe de ser apetite, e, a única coisa que ultrapassa o real dado é o próprio desejo. Portanto, “[o] desejo que se dirige a outro desejo, considerado como desejo, vai criar pela ação negadora e assimiladora que o satisfaz, um Eu essencialmente diferente do “Eu” animal” (KOJÈVE, 2002, p. 12, aspas preservadas). Ultrapassando o “Eu” animal e sua condição de identidade e igualdade consigo esse Ser será negatividade-negadora, será sua própria obra, ele será (futuro), o que se tornou (presente) e o que foi (passado). Sendo assim, em seu Ser o ser humano é um devir intencional, uma evolução desejada, um progresso consciente e voluntário.

Nesse quadro antropogenético, Kojève (2002) identifica esse Eu como o indivíduo humano, livre, consciente de si e histórico que somente alcança consciência à medida que é para os outros como ser

reconhecido. Assim, o desejo nasce conjuntamente com uma multiplicidade de desejos que desejam os desejos dos outros. Dessa maneira, nas palavras do Kojève “[...] o desejo antropogênico difere, portanto, do desejo animal [...] pelo fato de não buscar um objeto real, “positivo”, dado, mas, um outro desejo” (2002, p. 13 aspas preservadas). Portanto, o desejo é um *medium*, uma vez que, os objetos naturais só se tornam humanos à medida que são objeto de desejo do desejo dos outros. Enquanto os outros animais desejam conservar a vida e satisfazer seu apetite com objetos reais, o animal humano deseja o desejo dos outros, e, apenas tornam-se verdadeiramente humano, ou seja, supera o desejo de conservação e adquire consciência-de-si à proporção que arrisca sua vida para satisfazer esse desejo. Isso significa essencialmente que o desejo busca a qualquer preço se colocar no lugar do valor desejado. No dizer do autor:

[d]esejar o desejo do outro é, em última análise, desejar que o valor que eu sou ou que represento seja o valor desejado por esse outro: quero que ele reconheça meu valor como seu valor, quero que me reconheça como um valor autônomo. Isto é, todo o desejo humano, antropogênico, gerador da consciência-de-si, da realidade humana é, afinal, função do desejo de reconhecimento. E o risco de vida pela qual se confirma a realidade humana é um risco em função desse desejo. Falar da origem da consciência-de-si é, pois, falar de uma luta de morte em vista do reconhecimento (KOJÈVE, 2002, p. 14).

Instala-se assim, na interpretação de Kojève (2002) um processo dialético exemplificado na dialética entre o senhor e do servo no qual dois desejos que desejam reconhecimento lutam uma luta de vida e morte em busca de puro prestígio. Todavia, para que esta luta não culmine com a eliminação do outro é necessário que um dos adversários seja

dominado, rendido, vencido, e, que ele próprio aceite diante do medo da morte sua derrota, por isso, segundo o autor, Hegel identifica que o início da dialética histórica deve começar como dependência e escravidão; seguida pela consciência infeliz; e, finalmente pelo momento de supressão no qual o senhor reconhece no servo as qualidades que lhe faltam para criar mundo e o servo à liberdade necessária para ser um sujeito desse mundo que ele cria.

No dizer de Kojève (2002) em seu estado nascente o homem passa necessariamente pela condição, ou, de senhor, ou, de escravo. Esse movimento subscreve a dialética histórica como dominação e sujeição. Entretanto, para Hegel a interação do senhor e do escravo deve levar finalmente a supressão dialética entre eles. Para esse intérprete isso reforça a condição de que o homem somente ao ser reconhecido pelos outros, pode tornar-se verdadeiramente humano. Como argumenta Hegel:

[a] consciência-de-si é em si e para si quando e porque é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido. O conceito dessa sua unidade em sua duplicação, [ou] da infinitude que se realiza na consciência-de-si, é um entrelaçamento multilateral e polissêmico. Assim seus momentos devem, de uma parte, ser mantidos rigorosamente separados, e de outra parte, nessa diferença, devem ser tomados ao mesmo tempo como não-diferentes, ou seja, devem sempre ser tomados e reconhecidos em sua significação oposta (HEGEL, 2007, p. 126).

É a partir das exposições de Kojève que os filósofos franceses fizeram a incursão no interior do projeto hegeliano. Por intermédio de suas aulas o conceito de luta de vida e morte pelo reconhecimento torna-se acessível, principalmente pelo viés de uma leitura existencialista.

Pensadores como Bataille e Lacan *mutatis mutandis* ajudaram a consolidar essa interpretação. Ressaltando a importância da teoria do reconhecimento no contexto da psicanálise de Lacan, Dunker (2015, s/p) diz:

[...] luta pelo reconhecimento. Essa luta não é apenas, como se pode pensar, pela posse das imagens e pelo reconhecimento de si, como realização do amor-próprio, é principalmente uma luta para definir a lei pela qual o desejo se distribuirá entre os participantes. E ela só será a lei estabelecida e vitoriosa quando for realizada. A realização da lei é o que está em jogo na luta real, que tem a morte e a desaparecimento como horizonte. [...] Quer seja pela matriz da experiência amorosa (o poder da natureza), quer seja pelos impasses do contratualismo jurídico (o poder da universalidade) ou das exigências imponderáveis de realização de uma forma de vida (o poder do viver desigual), estamos às voltas com o reconhecimento de uma pluralidade ordenada de gramáticas de reconhecimento. A passagem pelo simbólico envolve o reconhecimento de leis de reconhecimento. É essa torção do reconhecimento sobre si mesmo e sobre a alteridade que permite a Lacan descrever as diferentes montagens da necessidade de discurso, da demanda e da transferência, incluindo aqui seu momento interno de separação, que é o desejo.

A notável fórmula de Lacan (NASIO, 1995) consiste em dizer que o desejo do homem é o desejo do Outro, o desejo se constitui como desejo de um desejo, essa é sua origem. Assim, diz-nos Lacan “[...] o desejo do homem encontra seu sentido no desejo do outro, não tanto porque o outro detenha as chaves do objeto desejado, mas porque seu primeiro objeto [do desejo do homem] é ser reconhecido pelo outro” (LACAN, s/a, apud NASIO, 1995, p. 284). Lacan (1996), por exemplo, no famoso texto *O estádio do espelho como formador da função do Eu* argumenta que o infante entre o período que compreende dos seis aos dezoito meses passa a se reconhecer ser relativamente independente.

Nesse período, a criança que se olha no espelho pela primeira vez não se vê mais como um ser indiferenciado, fundido com o mundo e a mãe, tampouco como um ser fragmentado, mas, como autônomo e inteiro. Para Lacan (1996) esse processo de reconhecimento é assentado na imagem que, por sua vez, também é uma forma de alienação que garante uma sensação – ilusão – de autonomia e inteireza por meio da ficção, da *imago*. Isso supõe ao mesmo tempo compreender o estádio do espelho como uma identificação e como “[...] a matriz simbólica em que o Eu se precipita numa forma primordial, antes de se objetivar na dialética da identificação com o outro e antes que a linguagem lhe restitua, no universal, sua função de sujeito” (LACAN, 1996, p. 98).

Desse modo, aparece a ideia do reconhecimento como identificação, essa noção estará presente, também, na noção de interpelação de Althusser que dizia que a *Ideologia* interpela os indivíduos em sujeitos concretos. Para Althusser (1985, p. 93) a ideologia funciona de tal forma que ela recruta sujeitos entre os indivíduos através de uma operação precisa de chamado e nomeação que se chama interpelação. Este mecanismo deve ser entendido através dos tipos mais banais de perguntas, como a de um policial “ei você aí? ou!”, ou, quando alguém bate à nossa porta e perguntamos “quem é?” e recebemos uma resposta evidente “sou eu!”. Pela essa simples conversação física a 180°, ele se torna sujeito. Por quê? Porque reconheceu que a interpelação de fato se dirigia a ele e, em particular, que era ele interpelado e não outro. A ideologia interpela o indivíduo em sujeito antes mesmo dele nascer, ela nos precede e nos espera no mundo da linguagem. Com efeito, o caso concreto é que quando reconhecemos a interpelação do policial e nos viramos, ou, quando um amigo nos responde, o ritual de interpelação opera transformando os indivíduos concretos sempre-já em um sujeito concreto. Althusser (1985) ainda lembra que a palavra sujeito (*sujet*) em

francês tem dois sentidos: é ao mesmo tempo, uma subjetividade livre, um centro de iniciativas, autor e responsável por seus atos e um ser submetido, assujeitado à autoridade superior, logo desprovido de toda liberdade, exceto de aceitar livremente sua sujeição.

O reconhecimento opera então como um dispositivo de identificação dos indivíduos, sendo responsável pela dialética que identifica e reconhece o outro como sujeito. De certo modo, pode-se dizer que toda a recusa dos filósofos da diferença contra o pensamento de Hegel, por parte de autores como Foucault, Lyotard, Deleuze e Guattari<sup>7</sup> se deve a essa leitura que identifica o desejo como falta, isto é, como ausência e que procura reconduzir o desejo de reconhecimento por meio das figuras da Lei, do Outro e do Negativo.

### **Desejo, linguagem e sujeição psíquica**

É com vistas a esse panorama complexo da tradição francesa e de crítica ao multiculturalismo americano que surge a obra de Judith Butler. A ideia de reconhecimento encontra-se no âmago das reflexões de Butler. Embora essa noção atravessasse as preocupações da escritora, o diálogo com as teorias normativas de reconhecimento em seus trinta anos de atividade intelectual ocorreu somente após o alvorecer do século XXI. Graças a esse intercâmbio Butler (2018a), pode colocar algumas questões ao debate sobre a reificação de Honneth. Por sua vez, o sociólogo alemão também

---

<sup>7</sup> Sobre esse tema, Guattari declara “[e]stamos girando em torno da questão da identidade e do reconhecimento, o que aliás não é de se espantar: a identidade está frequentemente vinculada ao reconhecimento. Quando a polícia pede a carteira de identidade de alguém, é justamente para poder identificá-lo, reconhecê-lo socialmente. A meu ver, o ponto em que as problemáticas do inconsciente se entrelaçam com as problemáticas políticas está exatamente na ideia de que não se trata apenas de subjetividades identificáveis ou identificadas, mas de processos subjetivos que escapam às identidades” (GUATTARI, 1996, p. 68).

dedicou um texto para tratar do que chamou “reconhecimento ideológico” (HONNETH, 2006b). Contudo, ao contrário dessa tendência teórica que privilegia o viés de reconstrução normativa dos laços sociais, Butler propõe uma genealogia das práticas de legitimação do reconhecimento que toma em conta sua relação especial com o desejo de subordinação psíquica e a vulnerabilidade lingüística como maneiras de assujeitar os indivíduos a determinada economia de afetos, ou, para utilizar outra expressão, um determinado “circuito de afetos” (SAFATLE, 2015b).

Essa tarefa justifica-se por duas razões. Em primeiro lugar, na medida em que a recepção da teoria do reconhecimento no campo filosófico educacional deu-se por meio da leitura de autores vinculados à teoria crítica, majoritariamente nos círculos hermenêuticos. Desse ponto de vista, é possível reavaliar os excessos normativos das interpretações no interior do campo da Filosofia da Educação e aprender com Butler a desenvolver uma ideia crítica das normas e procedimentos de reconhecimento atualmente. Butler não dispensa em absoluto o estabelecimento de princípios que encontrem assentimento dos cidadãos, mas, utiliza-se do pensamento negativo para criticar os limites do reconhecimento.

Em segundo lugar, justifica-se, pois, ao manter uma incessante interlocução com o pensamento foucaultiano, Butler oferece inúmeros indícios para pensar de um lado: as relações entre reconhecimento e vulnerabilidade na analítica do poder, por intermédio de uma teoria da subordinação psíquica; e, de outro a interpenetração de uma ética emergente na relação entre estética e política presente nas investigações sobre sujeito e a verdade graças às noções de *relato de si* e a experiências de *desposseção*. O primeiro pode ser reconstruído por meio da análise dos textos publicados na década de 1990, especialmente em *Lenguaje, poder e*

*identidad* (BUTLER, 2004) e *A vida psíquica do poder* (BUTLER, 2017a); e, o segundo, nos textos mais recentes, notadamente, *Vida precária* (BUTLER, 2006), *Relatar a si mesmo* (BUTLER, 2015), *Desposesión* (BUTLER, 2017b) e *Quadros de guerra* (BUTLER, 2017c). Apesar de Butler possuir interlocução com diversos autores da modernidade, neste texto, procura-se criar pontos de conexão com o pensamento de Foucault. Uma tarefa que será acompanhada por alguns comentadores como Salih (2015), Cyfer (2013), Safatle (2015d) e Bretas (2017).

No pensamento de Butler o sujeito nunca é um ponto de origem, mas sempre o resultado de determinados processos. Sempre um sujeito-em-processo. Atravessado pela linguagem que o precede e o excede, por um poder que inscreve as normas nas dobras pulverizadas do seu corpo, e, pela relação de cumplicidade com as leis que não param de fazer retornar o afeto melancólico sobre si, a formação da subjetividade assenta-se sob uma ordem simbólica.

Em princípio, para se compreender a força dos argumentos dessa pensadora é necessário situar o trabalho, a linguagem e o desejo no escopo de uma intersubjetividade fundamental. A escrita – como qualquer outra atividade – está circunscrita a uma relação de dependência constitutiva para com os outros, seja, pessoal, social e institucionalmente. Iniciar um diálogo com Butler pode ser perigoso, pois pressupõe reconstruir inúmeras categorias já preestabelecidas. E não se deve pensar naquelas categorias abstratas – *apriorísticas* e não revisadas historicamente –, mas, aquelas nas quais nos reconhecemos como portadores de certa identidade, linguagem e responsabilidade. Acerca do legado de Butler, Safatle expressa o seguinte:

[...] Butler, foi capaz de recolocar o problema dos vínculos entre política e moral através de uma radicalização da teoria do reconhecimento na qual as limitações das matrizes normativas da individualidade liberal eram denunciadas. Pelas suas mãos, uma teoria do sujeito fortemente marcada por aportes da psicanálise e por certa leitura da tradição hegeliana serviu de fundamento para pensarmos problemas de reconhecimento para além da afirmação normativa do indivíduo moderno com suas exigências de posse de si, seu individualismo possessivo, sua autoidentidade e sua redução egológica da experiência (SAFATLE, 2015d, p. 173).

No livro *Judith Butler e a teoria queer*, Salih (2015) agrupou em uma sequência cronológica os textos e conceitos recorrentes no pensamento Butler na seguinte ordem: desejo; gênero; sexo; linguagem; e, psique. Apesar de Salih (2015) indicar debates importantes de Butler no início dos anos de 2000, como os de *O clamor de Antígona*, o escopo de sua análise atém-se *A vida psíquica do poder*. Por isso, é interessante continuar o trabalho de Salih (2015), indo além desses textos iniciais, penetrando nas obras e intervenções recentes da filósofa norte-americana, passando pelas questões relacionadas às vidas precárias chegando até a experiência de desposse de si.

Butler ficou conhecida no Brasil graças ao seu livro *Problemas de Gênero*, mas, quando lemos o livro *Quadros de Guerra* é possível observar um deslocamento em seu pensamento que apesar de ainda estar atravessado pelas reflexões do *gênero* tocam em outras questões: como *ética e filosofia moral*. Afinal, através de quais chaves se podem entender esses deslocamentos de Butler?

Nesse caminho algumas questões que animam o intento de Butler serão úteis para reconstruir a linha argumentativa, a saber: O que é o sexo? O que é a linguagem? Quem é o outro? Como devo tratar o outro?

Em que medida, o outro, participa, ou, é dispensável para a constituição de nós mesmos? Por que somos constantemente traídos pela linguagem que acreditamos ser a nossa? Em qual medida podemos ser fiéis ao oferecermos um relato de nós mesmos? Por qual razão determinadas vidas possuem mais valor que outras? E, por que algumas vidas são dignas de luto enquanto outras padecem à abjeção?

Em sua obra *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*, publicada originalmente em 1989, Butler (2003) inspira-se em determinadas ferramentas da analítica do poder foucaultiana para questionar se o sexo teria uma história ou se seria uma estrutura dada, isenta de questionamentos em vista de sua indiscutível materialidade. Butler (2003) discorda da ideia que o gênero pertença à cultura e o sexo à natureza. Questiona-se porque só ser possível fazer teoria social sobre o gênero, enquanto que o sexo parece pertencer exclusivamente como objeto de domínio do corpo e da natureza.

A crítica de Butler (2003) dirige-se aos fundamentos epistemológicos do feminismo no binarismo sexo/gênero. Para a filósofa, a tradicional divisão sexo/gênero funciona como uma espécie de pilar fundacional da política feminista endossando a ideia de que o sexo é natural e, o gênero é socialmente construído. Escreve Cyfer (2013, p. 237) “[...] Judith Butler ataca o alvo preferencial da segunda onda feminista, o *essencialismo biológico*, de acordo com o qual a distribuição de papéis e oportunidades entre homens e mulheres é biologicamente determinada”.

Segundo Butler (2003) a categoria ‘gênero’ foi concebida originalmente para questionar a formulação da biologia como destino. A distinção entre sexo e gênero atende à tese de que, por mais que o sexo pareça intratável em termos biológicos, o gênero é culturalmente construído. Consequentemente, o gênero não é uma categoria causal do

sexo, tampouco, fixo como ele. Para Butler (2003), ao contrário disso, o gênero não estaria para a cultura da mesma forma que o sexo para a natureza; não é apenas o meio discursivo/cultural pelo qual a natureza sexuada ou um sexo natural é produzido e estabelecido como pré-discursivo anterior à cultura, uma superfície politicamente neutra sobre a qual age a cultura. Argumenta Safatle (2015d, p 185) lendo Butler, as identidades sexuais não devem ser pensadas como representações suportadas pela estrutura binária dos sexos, mas ser o meio através do qual somos constantemente despossuídos de nós mesmos. Com isso, nem a multiplicação das identidades multiculturais, tampouco, retorno às experiências comunais perdidas com a modernização capitalista. Na interpretação de Safatle (2015d, p. 178), Butler aposta na “[...] constituição de relações intersubjetivas fundadas na desarticulação de um princípio de identidade definido como posse”.

É preciso ir além e desconstruir a concepção de gênero na qual este seja concebido como o sentido, a essência e a substância, categorias que para Butler (2003, p. 26) funcionam no interior de uma metafísica da substância. Da mesma forma como o sexo, delimitado pelos horizontes da biologia, recoloca o discurso do que é, ou não, natural; a premissa do binarismo sexo natural e gênero construído implicaria “[...] nesse caso, não a biologia, mas a cultura se torna o destino” (p. 26). Neste registro, de acordo com Butler (2003) uma teoria feminista que defenda a identidade dada pelo gênero e não pelo sexo escondia a aproximação entre gênero e essência, entre gênero e substância. De acordo com Cyfer (2013, p. 238):

[...] Butler afirma que a identidade de gênero é produzida sem qualquer referência à biologia, ou seja, que ser mulher não tem relação necessária com ter um corpo biologicamente feminino. Desse modo, a autora critica a clássica divisão entre sexo e gênero da qual o feminismo se valeu desde meados da década de 1970, defendendo que tanto o gênero como o sexo são igualmente construídos por normas sociais.

Para a teoria política feminista o sujeito é uma questão crucial, pois os sujeitos jurídicos são invariavelmente produzidos por via de práticas de exclusão que não aparecem uma vez estabelecidas à estrutura jurídica. A construção política do sujeito procede vinculada a certos objetivos de legitimação e de exclusão, e essas operações políticas são efetivamente ocultadas e naturalizadas por uma análise política que toma as estruturas jurídicas como seu fundamento. Portanto, a crítica feminista deve compreender como a categoria das mulheres, o suposto sujeito do feminismo, é produzida e reprimida pelas mesmas estruturas de poder por intermédio das quais busca a emancipação. Com efeito, a insistência num sujeito estável do feminismo, compreendido como uma categoria unitária das mulheres gera, inevitavelmente, recusas em aceitar essa categoria.

A categoria das mulheres não deve ser tomada como a identidade do sujeito feminista, tampouco, deve ser o fundamento da política feminista, pois a formação de um sujeito ocorre no interior de um campo de poder encoberto pela afirmação desse fundamento (BUTLER, 2003, p. 25). Paradoxalmente a ideia de representação, talvez, só venha fazer sentido para o feminismo quando o sujeito mulheres não for presumido em parte alguma. Na interpretação de Bretas (2017, p. 231, aspas da autora), Butler mostra-se:

[...] atenta à tautologia implícita nesta operação, a filósofa observa que se Foucault tem razão em suas análises, a articulação responsável por configurar a categoria “mulheres” como o sujeito do feminismo é, em si mesma, efeito de uma dada versão de biopolítica tendenciosa e autorreferencial.

Finalmente assegura Butler (2003) que a tarefa política não é simplesmente de recusar a política representacional, por exemplo, as políticas públicas direcionadas à situação das mulheres. As estruturas jurídicas da linguagem e da política constituem o campo contemporâneo do poder; conseqüentemente, não há posição fora desse campo, mas somente uma genealogia crítica de suas próprias práticas de legitimação.

Segundo Bretas (2017), a complexidade do conceito de gênero requer um conjunto interdisciplinar e pós-disciplinar de discursos, com vistas a resistir à domesticação acadêmica dos estudos sobre o gênero ou dos estudos sobre as mulheres, e de radicalizar a noção de crítica feminista. Novamente, na visão de Bretas (2017, p. 233, aspas da autora):

[e]vitando, pois, as ciladas inerentes a posicionamentos insensíveis aos efeitos performativos dos discursos sobre a economia dos corpos “gendrados” (gendered), Butler lança uma questão crucial para os *queer* como estratégia de resistência às políticas identitárias focadas unilateralmente nos marcadores de gênero: será que esta classificação binária do gênero é dada como necessária apenas dentro de um quadro de referências específico? Em outras palavras, será que a própria categoria “mulheres” só faria sentido no interior da matriz heteronormativa? Como resultado, será que não seriam as próprias tecnologias discursivas do poder responsáveis por estabilizar a distinção normativa entre os sexos? Se esse é o caso, trata-se então de criar condições para que tais coordenadas sejam desarticuladas, a fim

de tornar possível a emergência de outros modos de subjetivação, afirmação e reconhecimento pessoal e social.

Em seu primeiro livro, resultado de sua tese de doutoramento pela *Yale University*, publicado em 1987, intitulado *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France* (tradução literal *Sujeitos de desejo: reflexões hegelianas na França do século XX*), Butler ao reconstituir a recepção hegeliana na filosofia francesa já ambicionava, previamente, os contornos posteriores que sua obra iria assumir. Escreve Butler:

[e]m certo sentido, todos meus trabalhos permanecem no interior da órbita de um certo número de questões hegelianas: o que é a relação entre desejo e reconhecimento e como a constituição do sujeito implica uma relação radical e constitutiva à alteridade? (BUTLER, 2012, p. 19, tradução literal<sup>8</sup>).

A referência é perene: por um lado, desejo e reconhecimento; de outro, uma relação radical e de dependência constitutiva do sujeito para com a alteridade. Não obstante, apesar de constituir um eixo importante de seu trabalho, redesenhar o lugar e os usos que Butler faz do reconhecimento, não é uma tarefa simples, uma vez que a noção sempre aparece atravessada pelo desejo, a linguagem e o poder. Nesse livro *Sujeitos de desejo* a análise incide sobre a recepção do pensamento hegeliano no cenário francês, notadamente em pensadores como Sartre,

---

<sup>8</sup> [e]m cierto sentido, todo mi trabajo sigue inscripto dentro de la órbita de un conjunto de preguntas hegelianas: ¿Cuál es la relación entre deseo y reconocimiento, y a qué se debe que la constitución del sujeto suponga una relación radical y constitutiva como la alteridad? (BUTLER, 2012, p. 19).

Foucault, Deleuze *et al.* Marcada pela interpretação de Kojève de uma história dos desejos desejados, Butler (2012) sustenta a tese de que mesmo entre os autores críticos da dialética, Hegel permanece como um enigma, capaz de mobilizá-los sub-repticiamente. Com isso, a jovem autora repõe o desejo de reconhecimento como eixo fundamental para compreender a formação do sujeito contemporâneo. Diz Safatle (2015d, p. 179):

[...] a descoberta do desejo é a descoberta de uma fratura ontológica que faz do meu ser um espaço de questionamento contínuo a respeito do lugar que ocupo e da identidade que me define. Um questionamento que faz de meu ser um modo contínuo de interpelação ao Outro, já que não há desejo sem que haja Outro.

A vida desejante não leva à reconciliação interior entre razão e afetos, mas, fratura o eu, metafisicamente, integrado. Dessa maneira, a crítica do desejo abre-se ao campo das experiências de indeterminação e permitem a Butler lançar-se em uma audaciosa genealogia do sujeito frente à ambivalência das normas. Safatle (2012, p. 45) ajuda-nos a entender como se estabelece o processo de formação do sujeito frente à “[...] inadequação entre as expectativas de reconhecimento de sujeitos e as possibilidades disponíveis de determinação social de si [...]” no pensamento Butler, quando escreve que:

[...] Hegel acharia simplesmente incorreta essa maneira tão própria a nós, contemporâneos do pós-estruturalismo, de contrapor a negatividade do desejo à positividade de uma potência que se expressa de maneira imanente, tal como a relação entre a substância spinozista e seus modos. Pois, de certa perspectiva, o desejo é sempre destrutivo (ele sempre afirma sua inadequação às determinações finitas) e, de

outra, sempre é produtivo (sua verdade é afirmar-se como vontade livre que constitui quadros institucionais para seu reconhecimento através das relações de trabalho e linguagem) (SAFATLE, 2012, p. 46).

Dessa maneira, nas primeiras obras o desejo, a linguagem e o poder oferecem à tônica do reconhecimento, no entanto, a partir de *Vida precária* serão os enquadramentos, a vulnerabilidade e a despossessão de si que fornecerão o arranjo teórico capaz de tornar possíveis as políticas de aliança. O que ocorre nesse deslocamento não é uma modificação teórica sem precedentes nas obras anteriores, na verdade a questão da vulnerabilidade que nos constitui como sujeitos falantes, os apegos apaixonados que contraímos inevitavelmente ao adentrar no mundo das normas sociais e o afeto melancólico de um desejo impossibilitado de se realizar prefigurava a ampliação proporcionada com a problematização das vidas precárias. Em *Corpos em aliança e a política das ruas*, Butler sintetiza a sua trajetória dizendo que:

[u]ma questão com a qual muitas vezes me defronto é a seguinte: como transitar de uma teoria da performatividade do gênero para uma consideração sobre as vidas precárias? [...] Parece que eu estava preocupada com a teoria *queer* e com os direitos das minorias sexuais e de gênero, e agora estou escrevendo de modo mais geral sobre as maneiras pelas quais a guerra ou outras condições sociais designam determinadas populações como não passíveis de luto. Em *Problemas de Gênero* (1989), algumas vezes parecia que certos atos que os indivíduos podiam executar tinham ou podiam ter um efeito subversivo em relação às normas de gênero. Agora estou trabalhando a questão das alianças entre várias minorias ou populações consideradas descartáveis [...] É provável que uma questão política tenha permanecido praticamente a mesma, ainda que o meu foco

tenha mudado, e essa questão é que a política de identidade não é capaz de fornecer uma concepção mais ampla do que significa, politicamente, viver junto, em contato com as diferenças, algumas vezes em modos de proximidade não escolhida, especialmente quando viver juntos, por mais difícil que possa ser, permanece um imperativo ético e político (BUTLER, 2018b, p. 34).

Com esse deslocamento pode-se verificar uma mesma referência em comum que ajuda-nos a compreender o esforço intelectual e ético que Butler despendeu após os anos 2000, notadamente, em *Quadros de Guerra* e em *Relatar a si mesmo* (2015), qual seja, tanto a subordinação ao poder como desejo de reconhecimento, quanto, a vulnerabilidade lingüística como fonte primária de dependência em relação ao Outro. Assim, as questões relativas à *vida vivível* e as existências precárias não podem ser separadas das dimensões da linguagem, do desejo e do poder, pois, essas aparecem simultaneamente, chocam-se, imbricam-se e mantêm relações de dependência entre si.

Na obra *Lenguaje, poder e identidad*, Butler (2004) procura detalhar sua visão da linguagem performativa, notadamente, delimitando os efeitos de abjeção que a injúria e o insulto verbal trazem ao sujeito, em especial sobre sua autoidentidade e agência. Se em *Corpos que importam* (2019), a autora nos conduz, inspirada nas análises de Austin, Althusser, Foucault e Derrida, a uma espécie de inversão copernicana a partir da ideia de performatividade: a identidade sexual não é algo natural, ou, dado, mas o resultado de práticas discursivas e teatrais do gênero; nesse texto em particular procura mostrar o quanto a linguagem dimensiona os comportamentos e a agência do sujeito a partir de normas lingüísticas. Estas normas de gênero, estes atos e gestos que nos esperam desde antes do nascimento são interpretados em termos similares a ordem simbólica

lacaniana, uma linguagem, uma estrutura que está aí, e que será determinante na produção da subjetividade.

A filósofa inicia seu argumento dizendo que “[...] se fomos formados na linguagem então este poder constitutivo precede e condiciona qualquer decisão que poderíamos tomar sobre ela” (BUTLER, 2004, p. 16). Assim, “[...] ser chamado por um nome é também uma das condições pelas quais um sujeito se constitui na linguagem; mais ainda, é um dos exemplos que Althusser propõe para explicar a interpelação...” (BUTLER, 2004, p. 17). A linguagem possui essa capacidade performática, inclusive para ferir, insultar, excluir alguém. Ser insultado é uma das primeiras formas de agressão que se aprende. E quando somos feridos pela linguagem? Responde-nos Butler, quando ela atua contra nós, quando tentamos contrariá-la, nesse momento, sentimos sua força.

Inspirando-se na filosofia dos atos de fala de Austin, Butler (2004, p. 17) argumenta que “[...] o dano lingüístico parece ser o efeito não só das palavras que se referem a alguém, mas também do tipo de elocução, um estilo - uma disposição ou um comportamento convencional que interpela e constitui um sujeito [...]”. Ao sermos insultados, somos ao mesmo tempo, menosprezados e degradados. Contudo, o insulto nos oferece outra possibilidade paradoxal proveniente da própria existência social. A alocação ‘insultante’ não apenas fixa e paralisa, mas, pode produzir respostas inesperadas e abre outras possibilidades, inclusive de subversão. Quando dizemos que o insulto exerce efeitos a quem se dirige, de que força se trata, e, como ela pode falhar?

Partindo da distinção entre atos ilocutórios – que expressam uma ação enquanto se fala; e, atos perlocutórios – que procuram exercer determinados efeitos sobre o ouvinte, Butler diz que ser magoado pela

linguagem é sofrer uma perda de contexto, isto é, padecer de uma experiência de perda das referências. Isso ocorre porque, os enunciados da linguagem têm a capacidade constitutiva de ritualizar certos comportamentos:

[o]s enunciados fazem algo quando dizem que não são simplesmente convencionais, mas sim, nas palavras de Austin, “rituais e cerimônias”. Como enunciados, eles trabalham na medida em que eles aparecem sob a forma de um ritual, isto é, repetido no tempo, e por consequência, eles têm um campo de ação que não é limitado no momento da declaração em si. O ato de discurso ilocucionário executa sua ação, ao mesmo tempo, que o enunciado é pronunciado e, no entanto, na medida em que o momento é ritualizado, nunca é simplesmente um momento único. O “momento” em um ritual é uma historicidade condensada: excede-se ao passado e para o futuro, é um efeito de invocações anteriores e que, ao mesmo tempo, constituem e escapam da enunciação (BUTLER, 2004, p. 18, tradução própria, aspas preservadas).

É precisamente essa forma evocativa de ritual – dos enunciados que excedem seu contexto – que a linguagem ferina se utiliza para causar efeitos degradantes nos sujeitos. Isso é devastador, mostra uma total volatilidade do lugar, do deslocamento resultante do discurso ofensivo. Butler relata os efeitos de violência, de dor, física e emocional que os insultos podem trazer. Para compreendermos os efeitos dessa linguagem constitutiva, Butler (2004) convida o leitor a imaginar uma cena impossível em que um corpo que ainda não possui nenhuma definição previamente estabelecida, um corpo inacessível, torna-se imediatamente acessível quando nos dirigimos a ele com uma interpelação que não apenas descobre esse corpo, mas o constitui fundamentalmente.

[a] chamada [interpelação] constitui um ser dentro do circuito possível de reconhecimento e, conseqüentemente, quando esta constituição é dada fora deste circuito, que se torna algo abjeto (BUTLER, 2004, p. 21, tradução própria).

Ainda,

[...] ser o destinatário de uma alocução linguística não é apenas ser reconhecido pelo que se é, mas um receber um termo pelo qual o reconhecimento de sua existência se torna possível (BUTLER, 2004, p. 22, tradução própria).

Por conseguinte,

[s]e chega a existir em virtude dessa dependência fundamental do chamado do Outro. E existimos não apenas em virtude de sermos reconhecidos, mas, em um sentido anterior, porque somos reconhecíveis. Os termos que facilitam o reconhecimento são eles próprios convencionais, são os efeitos e instrumentos de um ritual social que decide, muitas vezes através da violência e exclusão, as condições linguísticas dos sujeitos aptos para a sobrevivência (BUTLER, 2004, p. 22, tradução própria).

A ameaça que a linguagem traz ao corpo revela nossa relação de dependência primária com o outro<sup>9</sup>. Assim como em *Relatar a si mesmo*,

---

<sup>9</sup> Esse argumento nos reconduz de volta à "psicopolítica" do poder, a relação entre subordinação e agência. Escreve Butler sobre os apegos apaixonados: "[e]mbora a dependência da criança não seja uma subordinação *política* de nenhuma forma, a formação da paixão primária na dependência

Butler (2015) estabelece uma interlocução com Shoshana Felman para tratar da relação entre a fala e corpo como uma relação escandalosa, aberrante, ao mesmo tempo, de incongruência e inseparabilidade. O que permanece inconsciente em uma ação corporal como a fala pode ser interpretado como o ‘instrumento’ através do qual se faz a afirmação. Da mesma maneira, esse corpo que desconhece, assinala o limite da intencionalidade no ato de fala. O ato de fala diz, mas o faz de um modo diferente do que pretende dizer. Assim, lendo Felman, Butler (2004) argumenta que o ato de linguagem como a produção de um corpo falante destrói a dicotomia metafísica entre o que chamamos de domínio mental e o domínio físico, desmantela a oposição entre corpo e espírito, entre matéria e linguagem. Existe o que é dito, mas existe também um modo de dizer que o “instrumento” corporal da enunciação executa. As ameaças que sofremos emergem precisamente através dos atos que os corpos realizam ao falarem. No entanto, toda ameaça, solicita sempre uma resposta e a resposta às vezes é imprevista.

Inspirado em Althusser, Derrida e Foucault, Butler (2004) acredita que a linguagem justamente por implicar uma dinâmica de vulnerabilidade, possibilita-nos uma recitacionalidade capaz de subverter e resignificar a linguagem insultuosa, excitável, os discursos de ódio, as ofensas raciais contra minorias sexuais e outros grupos subalternizados. Um exemplo de subversão dessa linguagem pode ser observado quando a “[...] reavaliação de termos como “queer” sugere que a fala pode ser “devolvida” para o falante de uma maneira diferente, que pode ser citada

---

torna a criança vulnerável à subordinação e à exploração, um assunto que tem preocupado o discurso político recente. Além disso, essa situação de dependência primária condiciona a formação política e a regulação dos sujeitos e se torna o meio de sua sujeição. [...] o desejo de sobrevivência, o desejo de ser, é um desejo amplamente explorável [...]” (BUTLER, 2017, p. 15-16).

contra seus propósitos originais e produzir a inversão dos seus efeitos [...]” (BUTLER, 2004, p. 35).

Butler (2004) arroga sua hipótese de subversão linguística com objetivos claramente políticos, como uma maneira de lidar com o discurso ofensivo sem pressupor, de outra parte, a ideia de um sujeito individualista que se encontra como fundamento jurídico e político do liberalismo. Um exemplo disso são as acusações que pairavam sobre as letras de *gangsta* rap mostrando que a melhor maneira de lidar com certa violência generificada nas músicas não podiam ser atribuídas, somente, ao agente enunciativo, mas, a um discurso que o precedia e o excedia. Isto é, o esforço legal para controlar a linguagem ofensiva tende a isolar o falante como agente culpável, como se o falante fosse a origem de tal linguagem. Escreve a autora:

[o] discurso de ódio manifesta uma vulnerabilidade anterior [...] a respeito da linguagem, uma vulnerabilidade que possuímos em virtude de sermos interpelados, seres que dependem do chamado do Outro para existir. A hipótese – tanto hegeliana quanto freudiana – segundo a qual só se chega a ser graças à dependência com respeito ao Outro deve ser reformulada em termos lingüísticos na medida em que os termos mediante os quais se regula, se aceita ou nega-se o reconhecimento formam parte de um ritual mais amplo de interpelação (BUTLER, 2004, p. 52, tradução própria).

O ato de reconhecimento se converte em um ato de constituição: a chamada traz o sujeito à existência. Nesse sentido, a estratégia de Butler (2004) consiste em criar condições para que haja uma resistência no nível da subversão das injúrias, evitando assim, a produção jurídica do crime e do criminoso diante da lei. Em outras palavras, trata-se de não oprimir quem já é oprimido. Butler (2004) reconhece que a justiça dos tribunais

se faz necessária diante dos discursos de ódio quando pronunciados por pessoas que gozam de posições de poder e que são capazes de subordinar aqueles para os quais se dirige, ou, perante problemas como os do racismo institucionalizado. Mas, seu foco é criar condição, em virtude da ideia de recitação e resignificação, de que os atos de resistência possam surgir da subversão do discurso de ódio no próprio nível performativo da linguagem. No entanto, as coisas não são tão simples, afinal: como fazer com que os grupos vulneráveis e ofendidos com toda fragilidade a que estão expostos possam assumir e subverter o discurso de sua própria sujeição?

Com o intuito de encontrar as maneiras pelas quais o sujeito resiste ao poder constitutivo, no livro *A vida psíquica do poder*, Butler (2017a) parte, precisamente, da questão da vulnerabilidade linguística para colocar em cena o problema da subordinação psíquica. Para isso, Butler (2017a) reposiciona a ideia de assujeitamento em Althusser e Foucault para demarcar a emergência do sujeito em sua relação com o discurso da lei. A ideia de um desejo de reconhecimento subjaz toda sua argumentação de modo que a autora propõe uma releitura da consciência infeliz de Hegel à luz das teorias de sujeição que vão de Nietzsche, passa pelas questões da psicanálise e chegam até Foucault. Segundo Butler (2017a) o diagnóstico dos autores da modernidade aponta para uma relação de ambivalência do sujeito em relação às suas normas constitutivas. O sujeito moderno está:

[f]adado a buscar reconhecimento de sua própria existência em categorias, termos e nomes que não criou, o sujeito busca o sinal de sua própria existência fora de si, num discurso que é ao mesmo tempo dominante e indiferente. [...] Em outras palavras, o preço de existir dentro da sujeição é a subordinação. Precisamente no momento em

que a escolha é impossível, o sujeito busca a subordinação como a promessa da existência (BUTLER, 2017a, p. 30).

Após enunciar que pretende compreender como o poder forma o sujeito, o que implica discutir simultaneamente os gestos que delimitam suas próprias condições de existência e a trajetória do desejo, a filósofa pondera que “[...] Foucault quase deixa passar em branco todo o campo da psique” (BUTLER, 2017a, p. 10). Para a autora é como se Foucault, embora mostrasse a ambivalência que existe na submissão, não detalhasse suficientemente “[...] os mecanismos específicos de como o sujeito se forma na submissão” (BUTLER, 2017a, p. 10). Partindo dessa questão, Butler propõe pensar a teoria do poder conjuntamente com uma teoria da psique. Perfazendo um determinado número de autores, principalmente, Hegel, Nietzsche, Freud, Althusser e Foucault, a filósofa sustenta a noção que “[...] o poder que a princípio aparece como externo, imposto ao sujeito, que o pressiona à subordinação, assume uma forma psíquica que constitui a identidade pessoal do sujeito” (BUTLER, 2017a, p. 11). Para Butler o fato incontornável da sujeição significa que o poder que subordina, delimita e estabelece as condições de existência, aparecendo como coisa externa ao sujeito, é o mesmo que retorna sobre o si-mesmo ou contra o si-mesmo na forma da reflexão e da (auto)consciência. É o poder como modo de inscrição corporal das normas. Com efeito, “[a] sujeição consiste precisamente nessa dependência fundamental de um discurso que nunca escolhemos, mas que, paradoxalmente, inicia e sustenta nossa ação” (BUTLER, 2017a, p. 10).

Explicar como é possível forjar o sujeito a partir de uma torção ontologicamente vaga exige ir além de um “relato sobre a formação do sujeito”, requer demonstrar como ocorre esse processo de internalização

do poder, um dilema que busca “[...] descobrir como o poder produz seu sujeito, como o sujeito recebe o poder pelo qual é inaugurado.” (BUTLER, 2017a, p. 12). Um paradoxo de referencialidade, afinal, refere-se ao que ainda não existe. É na relação com a linguagem que se torna possível uma gramática do sujeito. Assim, Butler (2017a) procura aproximar a cena de interpelação de Althusser com a produção discursiva do sujeito em Foucault no que concerne a ideia de *assujettissement* – assujeitamento, na qual ser sujeito significa, ao mesmo tempo, existir em uma relação de subordinação com a autoridade e possuir uma consciência reflexiva. No dizer da autora:

[...] a subordinação do sujeito acontece pela linguagem como efeito de uma voz de autoridade que chama o indivíduo. No exemplo infame oferecido por Althusser, um policial chama um transeunte na rua, ao que se vira e reconhece como aquele que é chamado. A interpelação- a produção discursiva do sujeito social - acontece nessa troca pela qual o reconhecimento é oferecido e aceito (BUTLER, 2017a, p. 14).

A interpelação é uma forma de encenar o chamado. E o chamado é uma exigência para se alinhar à lei, a encarar o rosto da lei. Para Butler (2017a), por mais contraintuitivo que possa parecer essa virada, é algo que antecede a formação do sujeito, é uma cumplicidade prévia com a lei, inscreve-se em sua constituição prévia. Neste sentido, Butler não segue Foucault (2007a) em sua crítica à psicanálise, principalmente na sugestão de que Freud não entende como a lei produz o desejo.

Para Butler (2017a) a lei assim como o poder é produtiva. A repressão da libido nesse caso é entendida como uma repressão investida de libido. Por conseguinte, a repressão é uma atividade libidinal. A

proibição é o lugar deslocado da satisfação das pulsões ou desejos proibidos. Oferece sempre a oportunidade de retomá-los e vivê-los sob a rubrica ordenadora da lei.

Apesar disso, Butler (2017a) ressalta que a dinâmica de sujeição em Foucault permite redescrever à consciência infeliz na dialética entre o senhor e o servo, nos termos de uma subordinação psíquica. De acordo com a autora, a consciência infeliz aparece como uma liberdade interiorizada porque não consegue suprimir o corpo das relações de servidão. O senhor e o servo envolvem-se em uma luta por reconhecimento. O senhor usa o corpo do escravo como uma ferramenta de gozo; enquanto o escravo apega-se ao instinto de preservação da própria vida e os objetos que produz. Para Butler (2017a) o senhor está atado a um ciclo de consumo transitório e o servo vê desaparecer, diante de si, todo fruto do seu trabalho. O trabalho é como um desejo retido. Na equação de Butler (2017a) a supressão do corpo nessa relação de sujeição é incompleta. O corpo permanece como residual, abjeto. Vivemos as normas como uma supressão inacabada do corpo.

[o] corpo não é um lugar onde acontece uma construção; é uma destruição em cuja ocasião o sujeito é formado. A formação desse sujeito é, ao mesmo tempo, o enquadramento, a subordinação e a regulação do corpo, e o modo como essa destruição é preservada [...] na normalização (BUTLER, 2017a, p. 99).

Essa subordinação da consciência traduz o que Butler (2017a) entende por sujeição psíquica. Ser sujeito nesse caso implica uma relação fundamental com a lei e as normas sem as quais não podemos sequer existir. Entramos neste mundo pela via da sujeição e permanecemos nele

graças ao desejo de continuar perseverando no nosso próprio ser. Isso significa que:

[...] o desejo de desejar é uma vontade de desejar justamente aquilo que forcluírá o desejo, ainda que pela simples possibilidade de continuar a desejar. Esse desejo pelo desejo é explorado no processo de regulação social, pois se os termos pelos quais adquirimos reconhecimento social para nós mesmos são aqueles pelos quais somos regulados e ganhamos existência social, então a afirmação da existência implica render-se a subordinação - uma ligação lamentável (BUTLER, 2017a, p. 84).

Para oferecer contornos bem delineados à sua teoria da sujeição, Butler (2017a) alinha a alma-sujeito, produzida pelos mecanismos disciplinadores de Foucault, com a ordem simbólica do inconsciente de Lacan. Com isso, Butler (2017a) pensa a gênese psíquica a partir da interiorização das relações de poder.

[...] enquanto Lacan restringe a noção de poder social ao campo simbólico e delega a resistência ao imaginário, Foucault reformula o simbólico como relações de poder e entende a resistência como um efeito de poder. [...] Para Foucault, o simbólico produz a possibilidade de suas próprias subversões, e essas subversões são efeitos inesperados das interpelações simbólicas (BUTLER, 2017a, p. 106).

Para ilustrar Butler (2017a) toma como exemplo a subjetivação do prisioneiro descrito em *Vigiar e punir*, especialmente, a figura de Damians, o supliciado. O discurso produz identidade ao prover um princípio regulador que invade o indivíduo, por sua vez, a identidade age

como uma alma que encarcera o corpo. Desse modo, essa autora aproxima a sujeição foucaultiana à ordem simbólica lacaniana, argumentando que Lacan redefiniu o ideal do sujeito como uma posição dentro do simbólico, a norma que instala o sujeito dentro da linguagem. Assim, Foucault teria transformado a interioridade do corpo em uma superfície maleável para efeitos de poder.

Por fim, *A vida psíquica do poder*, apesar de recolocar complexos argumentos a respeito da resistência do sujeito ao poder, ou, de resistência psíquica, limita-se em indicar as possibilidades de subversão à cena de interpelação. Butler (2017a) encerra suas reflexões com a problematização do gênero melancólico na qual a homossexualidade funciona como princípio regulador e tabu da matriz heterossexual, uma vez que, a “[...] proibição da homossexualidade impede o processo de luto e provoca uma identificação melancólica que efetivamente faz o desejo homossexual se voltar sobre si mesmo.” Para Butler (2017a) anterior a interdição do incesto parental existe a interdição da homossexualidade como cesura fundamental na vida psíquica. É precisamente tal dinâmica que garante a abjeção a outras vivências sexuais e que induz a melancolia.

### **Reconhecimento, precariedade e desposseção de si**

Com a publicação de *Vida precária* a dimensão da sexualidade abjeta passa a ser polemizada como a vida não passível de luto. A melancolia do poder se torna o afeto que impele a imprecação das vidas precárias. É o caso da rebeldia de Antígona. Mas, como Butler (2019b) transitou entre a melancolia como economia psíquica de corpos gendrados para a produção dos circuitos de melancolia como parte do

poder regulador das sociedades? De acordo com Butler (2017a), a devastação causada pela AIDS nos anos de 1980, funcionou para produzir nas minorias as instituições coletivas para o luto. Assim, o tratamento recebido diante da doença apareceu como uma dessas formas trágicas de experiência coletiva capaz de ligar diversas modalidades abjetas de gênero às vidas não pranteáveis de outros setores marginalizados como imigrantes, negros, etc. No luto, perde-se alguém, um objeto real. Na melancolia, sofre-se pela perda de algo que nunca tivemos e que fomos impossibilitados de viver. No entanto, é precisamente essa vulnerabilidade do sujeito e esses afetos inelutáveis que compeliram os indivíduos e os grupos precarizados a se lançar nas políticas improváveis de alianças. Escreve Butler (2017a, p. 198): “[a] melancolia é uma rebelião que foi derrubada, esmagada. [...] O poder do Estado para evitar a fúria insurrecional faz parte das operações da psique. A instância do melancólico é um instrumento ao mesmo tempo social e psíquico.”

No alvorecer do dia 11 de setembro de 2001, a cidade Nova York, símbolo do poder econômico e da hegemonia cultural do Ocidente no mundo, sofreu o ataque às torres gêmeas. Imediatamente, o governo americano, por meio do seu presidente G. W. Bush declarou guerra ao oriente, a chamada ao terror. É nesse contexto, de luto, entre os anos de 2001 e 2003, que Butler (2019b) escreve os ensaios de *Vida precária*. Sob a força desse acontecimento a tônica do trabalho de Butler não foi mais a mesma, doravante, das vidas marginalizadas até então materializadas nas formas de vida abjetas cuja luta se firmava graças às instituições de luto geradas pelas vidas perdidas pela Aids e pela intolerância, passaram a ser pensadas alianças improváveis com as populações precarizadas, juntos aos semblantes dos povos emigrados por conta da guerra e da violência brutal que foram submetidos. A melancolia já não é do desejo foracluído, mas,

das vidas incapazes de gerar qualquer comoção, dos rostos desumanizados, da vida que não vale o luto. No dizer da autora:

[s]e me percebo dentro do modelo humano, e se os tipos de luto público que estão disponíveis tornam claras as normas pelas quais o humano é constituído para mim, então me parece que sou constituída tanto por aqueles que enluto quanto por aquelas cujas mortes nego, cujas mortes sem nome e sem rosto formam um histórico melancólico do meu mundo social [...] Antígona, correndo risco de morte ao enterrar seu irmão e contrariar o decreto de Creonte, exemplificava os riscos políticos de desafiar a proibição contra o luto público em tempos de crescente poder soberano e unidade nacional hegemônica. Quais são as barreiras culturais contra as quais lutamos quando tentamos descobrir sobre as perdas que nos pedem para não enlutarmos, quando tentamos nomear e, assim, colocar sob a rubrica do humano aqueles que os Estados Unidos e seus aliados mataram? (BUTLER, 2019b, p. 48).

Símile ao gesto heroico e desobediente de Antígona, para Butler o afeto que pode nos levar a desfazer as normas que classificam certas vidas como humanas e outras como o produto de abjeção é o luto. A partir desse contexto Butler redirecionou seus esforços para refletir sobre a suscetibilidade e vulnerabilidades primárias em virtude analítica dos enquadramentos de poder e das normas que garantem o reconhecimento. As denúncias da filósofa dirigem-se às prisões indefinidas, a produção social de rostos estereotipados nos jornais, as ausências de biografia nos obituários, bem como, denúncia contra a perseguição injustificada do ocidente enfurecido sobre aqueles que insistiram em não abandonar ao terreno da reflexão ética e responsável.

Apoiando-se nas investigações de Foucault sobre a governamentalidade, Butler (2019b) alerta para o perigo de reativação da soberania, do poder sobre a vida, especialmente, sobre as vidas dos prisioneiros detidos na baía de Guantánamo, sem direito a julgamento, presos indefinidamente. Alerta-nos para o fato de estarmos diante de uma configuração da governamentalidade – modo de gestão, por excelência, das populações – que suspende as leis e os direitos humanos em nome da segurança nacional. Nessa cena emerge um rosto que encarna o semblante do inimigo. A pessoa muçulmana, de proveniência árabe, o imigrante, o estrangeiro configuram-se automaticamente como indivíduos suspeitos, por vezes, associados aos terroristas.

Para atuar nesse terreno arenoso, Butler (2019b) assume o conceito do filósofo lituano Lévinas, para quem o *rosto* revela uma exigência ética fundamental que nos impede de esquivar ante o encontro com o estranho, com a perseguição do outro. Porém, Butler (2019b) não deixa de notar que existe uma série de enquadramentos cujo objetivo é desumanizar o rosto, modelagens que recusam a comoção e o luto, que invisibilizam seu sofrimento e reduz esse rosto a menos do que humano. Uma comentadora escreve:

[...] o que realmente atesta a falta de reconhecimento em Butler não é a visibilidade ou invisibilidade pública de um grupo ou de uma pessoa, mas sim a invisibilidade de seu sofrimento. A proibição do luto público é, por isso, o sintoma mais grave da falta de reconhecimento, uma vez que simboliza a falta de empatia com a causa de um dos sofrimentos humanos mais profundos: a morte (CYFER, 2013, p. 252).

Esses temas reapareceram em *Quadros de Guerra* em razão da análise crítica dos diferentes enquadramentos que governam a reconhecibilidade das formas de vida, seja nas fotografias, nas notícias de jornais ou nas poesias. Para Butler (2017c) as formas de reconhecibilidade precedem os modos de reconhecimento, quer dizer, uma vida para “[...] ser inteligível como uma vida, tem de se conformar a certas concepções do que é a vida, a fim de se tornar reconhecível [...]” (BUTLER, 2017c, p. 21). Entender isso supõe partir de uma ontologia geral da precariedade que entende que todas as formas de vida são inerentemente vulneráveis e necessitam de certas condições para florescer, pois, ser um corpo implica sempre em ter a vida entregue aos outros e a normas que não foram criadas por nós, mas, não obstante são vitais para nossa existência. Uma ontologia corporal atenta “[...] a vulnerabilidade, a dor, a interdependência, a exposição, a subsistência corporal, o desejo, o trabalho e as reivindicações sobre a linguagem e o pertencimento social” (BUTLER, 2017c, p. 15).

A alegação butleriana insiste que existem sujeitos que não são reconhecidos como sujeitos e vidas que não são reconhecidas como vidas. Assim, a questão ética que define o que significa reconhecer é precedida por uma produção normativa da ontologia. Existir, pois, nessa visão, implica estar enquadrado em recortes políticos e epistemológicos, que por sua vez, determinam quais são, e, sob que condições devem existir a vida, e, quais não são as vidas dignas de serem vividas. De acordo com Butler (2017c, p.19):

[s]e o reconhecimento caracteriza um ato, uma prática ou mesmo uma cena entre sujeitos então a condição de ser reconhecido caracteriza as condições mais gerais que preparam ou modelagem um sujeito para o reconhecimento – os termos, as convenções e as normas gerais que atuam do seu próprio modo, moldando um ser vivo em

um sujeito reconhecível, embora não sem falibilidade ou, na verdade, resultados não previstos. Essas categorias, convenções e normas que preparam ou estabelecem um sujeito para o reconhecimento, que induzem um sujeito desse tipo, precedem e tornam possível o ato de reconhecimento propriamente dito.

No entanto, as operações da norma não devem ser compreendidas de maneira determinista. As normas têm um tempo de vida, assim como, para Foucault “[...] o discurso não é a vida; o tempo dele não é o nosso” (BUTLER, 2015, p. 51). E a vida sempre excede as normas, já que, nem sempre cabe nos esquemas reconhecidos. Há sempre uma dimensão que escapa ao reconhecimento, mas que pode ser apreendida sem prévio conhecimento em sua precariedade. Para Butler (2017c, p. 20), ao invés de pressupor o reconhecimento como potencialidade universal que pertence a todas as pessoas trata-se de “[...] saber como essas normas operam para tornar certos sujeitos pessoas reconhecíveis e tornar outros decididamente mais difíceis de reconhecer.”. De acordo com essa autora:

[s]e uma vida é produzida de acordo com as normas pelas quais a vida é reconhecida, isso não significa nem que tudo que concerne uma vida seja produzido de acordo com essas normas nem que devamos rejeitar a ideia de que há um resto de vida – suspenso e espectral – que ilustra e perturba a cada instância normativa da vida. Na realidade, cada instância normativa é acompanhada de perto por seu próprio fracasso, e com muita frequência esse fracasso assume a forma de uma figura. A figura reivindica um estatuto ontológico determinado e, embora possa ser apreendida como viva, nem sempre é reconhecida como uma vida (BUTLER, 2017c, p. 22).

Para Butler (2017c, p. 51) a crítica pode fissurar esses enquadramentos e levar a uma situação de ruptura com as normas vigentes. Reconhecer a precariedade como condição incontornável e sua distribuição diferencial entre grupos, “[...] a exploração específica de populações-alvo, de vidas que não são exatamente vidas, que são consideradas destrutíveis e não passíveis de luto [...]” é crucial para iniciar esse trabalho de reflexão. As críticas de Butler (2017c) se dirigem tanto ao multiculturalismo e seu enquadramento no Estado, quanto ao pluralismo, porquanto se baseiam em uma ontologia da vida individual incapaz de oferecer uma resposta para a interdependência global e as redes interconectadas de poder na vida contemporânea. Uma visão crítica precisa: primeiro, partir de uma crítica política da violência do Estado e as formas excessivas de poder sobre as populações; e, segundo, escapar às pretensões identitárias indo à direção da precariedade compartilhada e suas distribuições diferenciais. Precisamente nesse mesmo horizonte que os ensaios de *Corpos em aliança e política das ruas* conjugam sob a noção de uma performatividade política as alianças improváveis de corpos reunidos em assembleia, marchando pelas ruas, protestando contra as medidas neoliberais e o aumento da precariedade. Mas, o que é a crítica para Butler? De que modo ela pode gerar ruptura com as normas? Qual relação entre a crítica e os atos de reconhecimento? Se a política identitária não traduz o anseio das lutas atuais como entender os modos de reconhecimentos, do que se trata então?

Essas questões tocam no âmago do intento deste trabalho, para respondê-las com clareza é preciso citar dois textos escritos na mesma época em que Butler se lançava na reflexão sobre a vida precária. O primeiro, intitulado como: *O que é a crítica?* no qual Butler (2013) recupera a noção de atitude crítica como uma virtude ligada ao desbloqueio da imaginação em Foucault; e o segundo, resultado de um

ciclo de conferências pronunciadas no alvorecer do milênio chamado *Relatar a si mesmo*. É no jogo entre aproximação e distanciamento de Foucault que a filósofa produzirá sua versão da crítica.

No ensaio, Butler (2013), estabelece conexões com o *ethos* da crítica em Foucault investindo-o com seu próprio estilo performativo de pensar. Na visão dessa autora, a gestualidade da crítica abre o campo da liberdade como uma espécie de ficção de si. A virtude da crítica reside justamente por ser um gesto de ruptura com o pensamento normativo. Diferentemente de Habermas que tornou a crítica problemática, ao passo, que inseriu em suas operações certos juízos avaliadores acerca das condições e metas sociais que devem encontrar assentimento dos cidadãos, no entendimento de Foucault a “[...] virtude não é [...] um modo de consentir ou de se conformar com normas preestabelecidas. Ela é, mais radicalmente, uma relação crítica com essas normas que se delinea [...] como uma estilização específica da moralidade” (BUTLER, 2013, p. 164).

Em suas investigações sobre a ética do cuidado de si Foucault problematiza uma experiência moral que não se define em uma relação de submissão, seja, a lei ou a regra, ainda que alguns anos antes, o filósofo tenha dito que a crítica está condenada à dispersão, à dependência, e à heteronímia, existindo em relação à outra coisa que ela própria.

A crítica posiciona os direitos, os saberes, os poderes e os corpos com a finalidade de fissurar, de romper com certo ponto de vista, ou, certo modo de governar, de exercer a autoridade e com a violência das normas. Foucault (2000) a define como um movimento pelo qual o sujeito se dá o direito (*le sujet se donne le droit*) de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus efeitos de verdade. Butler (2013) acredita que Foucault (2000) nessa ocasião realizou uma espécie de ato de fala, que ele provocou intencionalmente, fez com que a

liberdade originária surgisse para em seguida retroceder aos limites da razão, do pensável. Assim, a crítica se liga ao performativo e o gesto foucaultiano é extraordinariamente valente à medida que sabe que não pode fundamentar sua pretensão à liberdade original, entretanto, persiste e forma o sujeito no jogo de dessassujeitamento. A crítica implica em um trabalho de acontecimentalização. E nesse interrogar algo como uma liberdade originária surge, pois, “[a] cena inaugural da crítica implica a arte da inservidão voluntária e, como efeito [...] na forma de uma conjectura, na forma de uma arte que suspende a ontologia e que nos conduz para dentro da suspensão da descrença” (BUTLER, 2013, p. 175-176).

Alguns anos depois, em *Relatar a si mesmo* (*Giving an Account of Oneself*), Butler (2015), traz contribuições significativas para pensar as relações entre ética e responsabilidade mantendo-se em consonância com esse *ethos* crítico. Butler (2015) conduz sua interrogação refletindo sobre os limites do relato que um sujeito é capaz de oferecer de si mesmo quando é encontrado na cena de interpelação. Uma cena de encontro que excede a díade e que nos leva a questão: quem és tu. Em diálogo com seus trabalhos anteriores e avançando com Adorno, Foucault, Lévinas e a psicanálise a tese fundamental de Butler (2015) é a de que existe um preço a ser pago para se constituir como sujeito capaz de narrar sua biografia e ser agente de deliberação moral que diz respeito a uma opacidade primária em relação ao si-mesmo que não pode ser recuperada, pois, precede e excede sua constituição nos níveis do desejo, da linguagem e das normas. Com isso, a autora nos direciona para refletir criticamente sobre a ambivalência das normas que regem o reconhecimento e disserta sobre maneiras de articular a crítica do sujeito com a agência humana em razão das experiências extáticas de desposseção de si. Escreve a filósofa:

[q]uando o eu busca fazer um relato de si mesmo, pode começar consigo mesmo, mas descobrirá que esse si mesmo já está implicado numa temporalidade social que excede suas capacidades de narração; na verdade, quando o eu busca fazer um relato de si mesmo sem deixar de incluir as condições de seu próprio surgimento, deve, por necessidade, tornar-se um teórico social. [...] o eu não tem história própria que não seja também a história de uma relação – ou conjunto de relações – para com um conjunto de normas. [...] as condições sociais de seu surgimento sempre desapossam o eu. Essa desapossação não significa que tenhamos perdido o fundamento subjetivo da ética. Ao contrário, ela pode bem ser a condição para a investigação moral, a condição de surgimento da própria moral (BUTLER, 2015, p. 18-19).

Sob tal ponto de vista, a deliberação ética está amalgamada à operação da crítica, porquanto, não é possível se livrar dessa condição paradoxal de ser agente na ação moral e da tarefa de relatar a si mesmo. Ao sujeito cabe se relacionar de maneira vital e reflexiva com as normas, principalmente, porque é constantemente interpelado sobre suas ações e os efeitos delas, sobre o bem e o mal que é capaz de causar. Inspirada na *Genealogia da moral* de Nietzsche, Butler (2015) argumenta que a memória resultante dos castigos, a consciência das imposições e a obrigação de comparecer diante dos outros sobre alegação de justiça nos coloca na cena inescapável do relato. Nesse contexto, mesmo a recusa em narrar não deixa de ser uma relação com a narrativa, aliás:

[...] é possível apenas “assentir com a cabeça” ou usar outro gesto expressivo para reconhecer que se é o autor da ação de que se fala. O “assentir com a cabeça” funciona como pré-condição expressiva do reconhecimento. Um tipo de força expressiva semelhante coloca-se em jogo quando nos mantemos em silêncio frente à pergunta “Você

tem algo a dizer em sua defesa? (BUTLER, 2015, p. 24, aspas preservadas).

Essa cena descreve perfeitamente o poder de sujeição das normas, porém, Butler (2015) pondera que é preciso se distanciar da ideia nietzschiana de uma agressão originária que faz parte de todo ser humano e coexiste com a própria vida na forma da interiorizada da má consciência aproximando-se da problematização foucaultiana dos códigos e das técnicas de conduta capazes de circunscrever o si-mesmo como objeto de uma prática moral. Técnicas segundo as quais o indivíduo procura agir sobre si mesmo, conhecer a si mesmo, controlar-se, a se pôr a prova aperfeiçoando-se e transformando-se em sujeito da conduta moral. Nesse registro, diz Butler (2015, p. 29):

[n]ão há criação de si (*poiesis*) fora de um modo de subjetivação (*assujettisement*) e, portanto, não há criação de si fora das normas que orquestram as formas possíveis que o sujeito deve assumir. A prática da crítica, então, expõe os limites do esquema histórico das coisas, o horizonte epistemológico e ontológico dentro do qual os sujeitos podem surgir.

Para Butler (2015) é necessário levar a sério a maneira como Foucault recorre à agência – ação e deliberação – sem postular um sujeito fundante. Os sujeitos formam-se no contexto de relações parcialmente irreversíveis, sob circunstâncias anteriores que escapam completamente ao seu domínio. O que revela uma opacidade que precisa ser embutida na formação do sujeito, haja vista que, não sendo totalmente translúcido para si, tampouco, conhecível para si mesmo, tais relações não o autorizam a ignorar as obrigações que contrair com os outros. Ao

contrário, essa vulnerabilidade primária funda a obrigação ética. Um tema importante que ecoa entre as análises de *Vida precária, Quadros de Guerra* e de *Corpos em aliança e a política das ruas* justamente por evocar uma ética da convivência entre seres precários. Com efeito, talvez seja possível dizer que a

[...] ética surge precisamente nos limites de nossos esquemas de inteligibilidade, lugar onde nos perguntamos o que significa continuar um diálogo [...] nos limites do que conhecemos, mas onde ainda nos é exigido dar e receber reconhecimento: a alguém que está ali para ser interpelado e cuja interpelação deve ser acolhida (BUTLER, 2015, p. 34).

Os esquemas de inteligibilidade, de aceitabilidade podem ser descritos minuciosamente graças à noção de regime de verdade por Foucault para quem o reconhecimento permanece sendo uma forma de poder. Inclusive, Butler (2015, p. 35-37) diz que os termos que possibilitam o reconhecimento são dados pelos regimes de verdade, que por sua vez, orquestram as normas disponíveis que delimitam de antemão quais as formas de ser reconhecíveis e quais não. Porém, esse quadro que o regime de verdade estabelece para o reconhecimento não é invariável, na verdade, existe sempre a possibilidade de transformação ou contestação das normas de reconhecimento tanto no ato como na cena interpelativa. Às vezes a falta de reconhecimento provoca uma crise das normas. O questionamento das normas é consequência da crítica que envolve colocar-se em risco, a princípio um risco de não ser reconhecido, de curto-circuitar as normas, e depois risco de vida. Apesar disso, parece correto criticar Foucault por não conceder mais espaço para o outro em suas considerações sobre a ética. Adverte a autora que é inútil diluir o

outro na sociabilidade das normas. As fraturas nos horizontes de reconhecimento são inevitáveis, no pensamento de Butler (2015), resultam da inadequação entre as normas de identidade e as modelagens subjetivas em relação ao desejo de reconhecer e ser reconhecido.

Desejo portador de uma negatividade que excede a determinação de seus objetos. Nessa visão: “[...] ligar-se a outros não é apenas confirmar-se em suas predicções supostas, mas é estar em contínua despossessão por ter algo fundamental de si em um outro que não controlo, que não saberei como responderá e se responderá” (BUTLER, 2015, p. 41). E ser despossuído significa “[...] encontrar no outro a opacidade da infinitude que me constitui ao mesmo tempo que me escapa e a respeito da qual só posso voltar a ter alguma experiência à condição de me aceitar ser despossuído” (SAFATLE, 2015d, p. 182). Portanto, um desejo de reconhecimento que não pode ser satisfeito e cuja insatisfabilidade estabelece um ponto crítico de partida para o questionamento das normas disponíveis.

De acordo com Butler (2015) Foucault permanece atado à questão “Quem eu posso ser, dado o regime de verdade que determina minha ontologia?”, e não questiona “Quem és tu?”. A visão de Foucault sobre a abertura crítica das normas passa pela virtude da crítica, pelo risco, mas, o que o filósofo francês não diz é que por em questão o regime de verdade pode ser motivado pelo desejo de reconhecer o outro e de ser reconhecido pelo outro. Já se pode presumir que Butler (2015) supre isso que enxerga como lacunar argumentando sobre a natureza negativa e indeterminada do próprio desejo. Mas, distante da imagem positiva de si proposta por Honneth (2003), esse reconhecimento implica em uma perda constitutiva, como escreve a autora.

[...] se seguirmos a *Fenomenologia do Espírito*, sou invariavelmente transformada pelos encontros que vivencio; o reconhecimento se torna o processo pelo qual eu me torno outro diferente do que eu já fui e assim deixo de ser capaz de retornar ao que eu era. [...] Desse modo, há uma perda constitutiva no processo de reconhecimento, uma vez que o “eu” é transformado pelo ato de reconhecimento (BUTLER, 2015, p. 41, aspas preservadas).

O sujeito hegeliano do reconhecimento hesita sempre entre a perda e o êxtase. O si-mesmo é concebido primeiramente como fora de si, depois é reconhecido como constitutivo. Dito de outro modo, a única maneira do si-mesmo se conhecer é aceitando a mediação que acontece fora de si, em razão das normas que ele não criou, mas cuja relação é vital. Conforme Butler (2015) a fenomenologia de Hegel passa do cenário da diáde para a teoria do reconhecimento, revelando sua impropriedade social, no entanto, é fundamental retomar esse “Tu” do encontro ainda que seja incerto e imprevisível. Aliando-se a Cavarero, a autor diz que:

[a] pergunta mais central para o reconhecimento é direta e voltada para o outro: ‘Quem és tu’. Essa pergunta pressupõe que diante de nós existe um outro que não conhecemos e não podemos apreender totalmente, alguém cujas unicidade e não substituibilidade impõem um limite ao modelo de reconhecimento recíproco oferecido no esquema hegeliano e, em termos mais gerais, à possibilidade de conhecer o outro (BUTLER, 2015, p. 45).

Perante essa problematização parece-me que não é necessário seguir todos os argumentos apresentados por Butler (2015), já que são muito similares entre si e que ressoam no conjunto da sua obra. Resta-

nos somente enfatizar as características gerais atribuídas ao relato de si. Essas características anunciam a estrutura narrativa e implicam numa desposseção de si-mesmo na linguagem. A exposição de si que estabelece a singularidade do sujeito na tentativa de narrar; as relações primárias e irrecuperáveis que formam impressões duradouras e recorrentes em sua história de vida; a opacidade parcial para consigo mesmo; a inevitabilidade das normas - que facilitam o ato de contar e que não foram criadas pelo sujeito. Ainda sim, existem partes corporais que condicionam o relato de si e que não são totalmente narráveis. De certo modo só somos realmente reconhecidos à medida que experimentamos uma descentralização e fracassamos na tentativa de alcançar uma identidade pessoal.

### **Educação entre a autorrealização e a desposseção de si**

Como se pode observar, Butler e os outros autores conferem a mesma cardinalidade e reciprocidade ao processo de reconhecimento. Todavia, enquanto que a os padrões de reconhecimento em Honneth (2003) têm a pretensão de formar o sujeito cuja identidade pessoal repousa sobre a autorrealização de suas possibilidades psicossociais, as consequências do trabalho de Butler (2015; 2017c) parece nos colocar diante de um cenário de precariedade brutal da formação humana e a distribuição diferencial vida precária tendo em vista que a reconhecebilidade precede o reconhecimento. Como se interroga uma comentadora:

Propor a precedência da reconhecibilidade não seria apenas outro modo de apontar para o que Honneth descreve como situações de exclusão ou experiências de déficit de reconhecimento? [...] Ao cuidar da reconhecibilidade ela abre espaço para um conceito que não cabe na teoria honnethiana: referimo-nos ao conceito de abjeção. [...] palavra abjeção deriva do latim *ab-jicere*, que significa jogar fora. Este conceito aparece ao lado de reflexões sobre o corpo (refere-se a algo que é expelido do corpo, como excremento) e está, sobretudo, ligado ao conceito freudiano de foraclusão (*Verwerfung*), especificamente à foraclusão no processo de constituição do sujeito. [...] Butler argumenta que operações de foraclusão ocorrem também em formações sociais. Mecanismos de abjeção produzem irreconhecibilidade, geram vidas cujas mortes não podem ser sentidas ou, nas palavras da filósofa, vidas incapazes de produzir luto (*ungrievable*) (PACHECO, 2018, p. 215).

Certos signos tornam certos grupos mais reconhecíveis do que outros. Nas esferas da educação e da formação humana essa ambivalência das normas traz inúmeras consequências. Não é possível desconsiderar a existência das formas de vidas abjetas e não consideradas como humanas que são produzidas paradoxalmente nas instituições que deveriam salvaguardar a dignidade humana como a escola.

Certamente é desejável para um professor ter as condições mínimas de controle de seu próprio tempo e ambiente de trabalho, bem como, encontrar nos alunos a disposição para o florescimento de suas capacidades humanas. Ter uma família e a confiança que ela proporciona. Ter oportunidades e acesso à educação, à cultura e ao trabalho. E reconhecer-se nos valores culturais de sua comunidade, de seu povo é humanamente desejável. Isso significa tornar as instituições educacionais e os ideais de formação como a ponta de lança para a criação das formas de vida democrática.

A escola, ao lado dos mecanismos securitários, se responsabilizaria por acompanhar os indivíduos em sua jornada rumo a uma compreensão positiva e estimada de si mesmo. Nessa visão, a formação escolar poderia oferecer aos alunos subsídios intelectuais e emocionais suficientes a fim de que possam encarar as complexidades da nova sociedade do trabalho, bem como, os introduziria de forma segura na constelação dos conhecimentos historicamente acumulados pela humanidade.

Dito de um modo mais explícito, os padrões de reconhecimento podem satisfazer a representação do sujeito cidadão ainda que não suporte o agonismo das relações de poder.

Em tal horizonte os padrões de reconhecimento delineiam uma forma de vida digna para o sujeito. Porém, não é essa a realidade que se vive na maior parte dos países do mundo globalizado. A experiência no capitalismo tem-se revelado como a da forma de vida fracassada. A crítica que procura um conhecimento emancipatório imanentes às formas de vida, não pode se reduzir ao realismo honnethiano da moral de reconhecimento. A vida boa que esse autor projeta já existe e é vivida nos países capitalistas avançados, ainda que para uma pequena parcela da população

Ao contrário, a crítica de Butler (2015) mostra-nos que a identidade é parte do problema. Os indivíduos não sofrem pela falta de possuírem uma identidade autêntica, mas, porque são sujeitos a um tipo de identidade normativa, empobrecida que os impedem de viverem outras formas de vida. Por isso, a obra de Butler (2015) é uma provocação necessária ao sujeito representacional de Honneth. Em Butler a formação do sujeito passa à ordem simbólica. O desejo de reconhecimento é desses afetos altamente exploráveis pelas técnicas de poder. Um desejo que nos torna escravos de uma incorporação melancólica. Passar a ordem do símbolo envolve submeter-se e constituir-

se em razão da inscrição corporal de desejos, leis e normas sem as quais não pode agir e existir neste mundo, mas, que também exigem um alto preço como a subordinação e a melancolia. Desse modo, Butler (2017c) nos lembra que os ideais de formação sobre o qual assentamos nossas práticas educacionais e pedagógicas repousam sobre exclusões e abjeções de modos de vida precários. A identidade que almejamos criar para nós, para nossos alunos, é resultado de uma relação complicada com o desejo de reconhecimento.

Contudo, imaginando um diálogo, Honneth (2006) ponderaria a questão, convidando-nos de modo parcimonioso para compreender o progresso que os padrões de reconhecimento nos proporcionam. Honneth (2018) crê que as diferenças com sua colega não sejam tão abissais, afinal, ambos atribuem a certas forças destrutivas presentes em nós as potencialidades de transformação social. Inclusive, são as situações de violação, privação e desrespeito que produzem uma semântica compartilhada de luta contra as injustiças. Para Butler (2018b), a precariedade das vidas e os afetos impossíveis de serem vividos suscitam e impelem os grupos vulneráveis a travarem as políticas de aliança. Assim, o que fazer com essas experiências de indeterminação, como canalizá-las à luta determina não só os limites, mas o tipo de engajamento intelectual na atualidade.

Sem dúvida o pensamento de Butler oferece inúmeras possibilidades que neste espaço é possível indicar somente algumas pistas. Se entendermos a performatividade em seu sentido pragmático, intersubjetivo e geral é possível discutir a questão do reconhecimento na esfera educacional sob outro ângulo, além da criação de normas de regulação das condutas e de inclusão social. Afinal quais são as contribuições possíveis de Butler para pensar a escola, a formação dos alunos, dos professores, e, as relações educativas? De que modo seus

livros nos ajudam a entender e atuar nos dispositivos concretos que operam na escola?

Em primeiro lugar, Butler (2004) nos ajuda a pensar que a performatividade na escola produz determinadas identidades sociais e de gênero cuja existência baseia-se em um desejo impossível de ser vivido. E a educação, enquanto um conjunto heterogêneo de dispositivos e práticas, bem como a escola, como uma instituição formadora dos indivíduos, operando com base na precariedade ontológica. Isso significa que ao lado da família, a escola e seu quadro profissional de pedagogos, educadores, inspetores e mais servidores subordinam o indivíduo à interpelação. A escola é ao mesmo tempo uma máquina de sujeição e subjetivação.

Tal fato pode parecer um tanto inescapável, mas, é justamente nessa dinâmica precedente e excedente à formação do sujeito que residem as possibilidades de resistências. Na escola o professor tem que lidar com os mais diversos tipos de alunos e suas histórias. Alguns, sem dúvida, tiveram a sorte de vir de uma família amorosa e que contava com condições mínimas de nutrição corporal. Outros, são oriundos de contextos de violência estrutural, por vezes, tiveram uma história de privação de afetos e nutrição básica. Pensar a pragmática linguística, especialmente, a interpelação incessante que se dirige à comunidade escolar, professores, alunos e servidores implicam-nos em uma compreensão crítica dos discursos de ódio, da linguagem ofensiva e excitável que circula dentro e fora dos muros da instituição. Como reagir, dar conta da interpelação que vem ao encontro de nossas vulnerabilidades é um dos grandes desafios atuais, principalmente, quando a autoridade do professor parece sucumbir ante uma sociedade informatizada e neoliberal.

O educador deve reconhecer os atravessamentos de desejo, ser compassível com a vulnerabilidade de si e dos outros. Ser professor implica em aprender a cultivar uma lealdade terrível com a cumplicidade que nos torna sujeitos. Isso não nos coloca na obrigação de cumprir com certa interpretação da máxima kantiana que diz ser preciso ensinar a obedecer e depois a pensar. Talvez haja uma inspiração de Kant, mas, só à medida que reconhece, ao lado da arte de governar os homens, a arte de educá-los como uma das tarefas mais complexas ao espírito humano. A filosofia da educação é irmã da filosofia política. Nesse sentido, pensar a performatividade política na educação supõe assumir a postura de um intelectual que tem por tarefa tecer as relações entre as vidas que não possuem quase nada em comum, acompanhar as alianças improváveis dos corpos em assembleia e interpelar os outros para uma experiência e radical com alteridade e despossessiva com os outros.

Com Butler ainda estamos sob o império do regime representacional, mas, existe uma dimensão simbólica, uma dependência primária aos outros capazes de nos empurrar para experiências extáticas de despossessão. Algo como a força da linguagem que nos precede e nos empurra para nos constituir a partir do chamado da lei. Reconhecer não significa o reencontro permanente da subjetividade com a identidade, mas, uma experiência com o estranho, um retorno da diferença. Porém, é preciso perguntar: quais os limites do ponto de vista de Butler em relação à compreensão das políticas de subjetividades e ao capitalismo?

Para um espírito crítico como o de Lazzarato (2019, p. 94) a filosofia mais original do pensamento 68 foi a do acontecimento. Porventura, pode a análise da ambivalência da normatividade social escapar ao registro da sujeição em direção a servidão atual. Parece-me que diferentemente de Butler para quem a cena do relato se passa na interpelação do desejo, da lei e da linguagem, para Lazzarato (2014) a

cena deve ser capaz de chegar e traduzir o ponto inominável do discurso, pois, deve desencadear uma atitude de ruptura e estar à altura do acontecimento. Em Butler (2015) negar o reconhecimento significa abnegar do desejo de reconhecer.

A cena butleriana possui supõe e valoriza a díade, a relação direta com o 'Tu', pois, nessa visão estamos sempre nos constituindo com base em uma dívida que possuímos com os outros. Isso pode ser verificado nas implicações que a noção de rosto inspirado em Lévinas possui. Um contraponto interessante a essa visão é a noção de rostidade proposta por Guattari e Deleuze, na qual o rosto pertence a um registro máquinico. Na terceira parte de *Líneas de fuga*, Guattari (2013) dedica-se inteiramente ao estudo do rosto. Resultado de agenciamentos complexos os traços de rostidade na medida em que são trabalhados pelos equipamentos coletivos tornaram-se componentes semióticos de grande importância no capitalismo. Para Guattari (2013), esses traços indexam constantemente um rosto do poder que atua a partir do olhar, da imagem e da observação, como o olhar do chefe de Estado, do professor, do padre e do patrão. Diferentemente de Butler (2015) que arroga sua noção a partir da articulação entre a psicanálise laplancheana e a fenomenologia levinasiana, para Guattari (2013),

[n]ão é uma questão aqui então de funções como o 'estágio do espelho' lacaniano, concebido como matriz geral da entrada do sujeito na 'ordem simbólica'. Não existe rosto em geral ou uma entrada em geral na ordem do rosto. Os rostos específicos com os quais lidamos estão ligados a formações de poder, eles próprios inseparáveis do conjunto de interações do campo social. São montagens particulares de rosto que dão aos rostos uma importância maior ou menor conforme a evolução das relações de força na presença ou de acordo com a natureza das opções micropolíticas

adotadas pelos conjuntos de enunciação envolvidos (GUATTARI, 2013, p. 237, tradução própria).

O rosto é da ordem de uma semiótica a-significante. Mediante uma triangulação olhos-nariz-boca a máquina de rostidade funciona como um centro de ressonância para os micro-buracos negros que existem no nível dos vários componentes semióticos. Como tal sua política consiste em identificar e ser identificado em uma totalização semiótica que culmina na constituição da pessoa. Como escreve o autor uma voz está sempre ligada a um rosto, mesmo quando dito rosto não é manifestado. Certa forma de falar ativa um sentimento que estamos lidando com alguém como nós, e outro jeito com um estrangeiro, ou mesmo com estranho. A territorialização de significados funciona em uma máquina capaz de colocar em jogo tanto conteúdos estereotipados como tipos de acentos, entonação, timbre, ritmo e gestos. Por fim, para Guattari (2013) essa máquina funciona como uma política do vazio, do binário figura-fundo, produzindo um cotidiano é constantemente modulada pelos rostos que vão e vêm e manifestam, através da sua indiferença, que não há nada de errado, que tudo está normal. O rosto comum funciona como um lampejo de normalidade.

Reconhecendo esse outro, o apreendendo e o interrogando será possível atingir o ponto de ruptura com nossas servidões atuais? Escreve o crítico italiano:

[...] Butler só pode conceber a linguagem como uma transcendência que nos precede e nos excede porque nós nos tornamos sujeitos quando entramos na normatividade e seguimos as suas regras linguísticas. [...] Contrariamente às preocupações de Butler, podemos conceber um pensamento “não essencialista” sem postular a

preexistência da linguagem como “dependência radical e originária”. [...] Não há subjetividade originária, porque o sujeito e as relações que prevalecem no processo de subjetivação ainda estão sempre por fazer, por se realizarem e serem construídas. O sujeito não é um efeito de linguagem, a linguagem não é a causa do sujeito. Pois o sujeito não é constituído por uma estrutura linguística preexistente, mas através de um autoposicionamento, de uma autoafirmação que se combina com as palavras, com os outros e com o mundo (LAZZARATO, 2014, p. 164-165).

Ao juízo de Butler o sujeito não pode se esquivar do desejo e da lei, da normatividade social. Nesse sentido Lazzarato (2014) aponta corretamente os limites da “força do performativo” em suas críticas à filósofa. Butler segue Lacan, postula o negativo – desejo, lei, castração, falta – como necessidade universal da condição humana. Butler (2015, p. 29), ao passo, que sinaliza que para Foucault não haver o sujeito e a verdade fora da imanência das relações de poder, obscurece a contingência do nexosaber-poder ao integrar o processo de subjetivação a dependência do desejo originário. Como observa Foucault (2004c, p. 229):

[...] não recorro a nenhum nós – a nenhum desses nós cujo consenso, valores, tradição formam o enquadre de um pensamento e definem as condições nas quais é possível validá-la. Mas o problema é justamente saber se efetivamente é dentro de um nós que convém se colocar para defender os princípios que são reconhecidos e os valores que são aceitos: ou se não é preciso, ao elaborar a questão, tornar possível a formação futura de um nós. Creio que o nós não deve ser prévio à questão: ele só pode ser o resultado – e o resultado necessariamente provisório – da questão, tal como ela se coloca nos termos em que é formulada.

A ontologia do presente em Foucault persevera no trabalho de problematização. Para Rabinow (1999) Foucault ofereceu uma atitude de maturidade em relação ao *Iluminismo*. Isso pode ser observado na leitura dos últimos cursos e entrevistas, nas quais o entusiasmo em procurar o *signo* do presente em virtude do trabalho de problematização do acontecimento não deve ser compreendido como a busca por um fundamento. Como observa esse intérprete:

[...] maturidade consiste em pelo menos estar disposto a enfrentar a possibilidade de que a ação não possa ser fundamentada em uma teoria universal e a-histórica do sujeito individual e da escrita, ou nas condições necessárias à comunidade e à fala; e que, de fato, estas tentativas fomentam exatamente aquilo que todos os pensadores concordam ser o mais problemático na nossa situação atual. Nesta interpretação, nossa modernidade começa com a tentativa de Kant de fundamentar as normas morais e as pretensões teóricas de verdade na estrutura vazia, formal, da finitude humana. Contudo, a heróica ruptura de Kant com a lei natural e a ordem cósmica, longe de possibilitar a diversidade, mudou o debate para a procura da estrutura da finitude humana que forneceria normas universais à ação humana. As últimas versões desta tentativa, agora lingüística, continuam a ser universais e prescritivas. Por um lado os antipensadores, fundamentados em uma teoria a-histórica do sujeito como desejo vazio constituído pelo jogo arbitrário dos significantes, condenam a seriedade e insistem que todos sejam inflexivelmente irônicos; por outro lado os heróicos defensores da seriedade, fundamentados em uma teoria da comunicação, condenam o que consideram ironia irresponsável, e, em tom exasperado, procuram lembrar a todos o seu dever de conformar-se aos imperativos universais implícitos em todo ato da fala. Foucault resistia a ambas as posições filosóficas universalizadoras (RABINOW, 1999, p. 65-66).

Na entrevista *Polêmica, política e problematizações*, Foucault (2004c, p. 225) se recusa a assumir o espírito de polemista, ao invés disso, defende que no jogo sério de perguntas e respostas, de educação mútua, é preciso respeitar os direitos de cada um que são imanentes à discussão. Para Foucault trata-se do engajamento em uma história do pensamento que busca “[...] a elaboração de um domínio de fatos, práticas e pensamentos que me parecem colocar problemas para a política [...]” (FOUCAULT, 2004c, p. 228). Pensamento capaz de se distanciar do objeto, de interrogá-lo, e assim encontrar “[...] nessas diversas soluções a forma geral de problematização que as tornou possíveis – até em sua própria oposição [...]” (FOUCAULT, 2004c, p. 233).

Por isso, da teoria de Honneth e Taylor, sem dúvida, deve-se guardar o elemento acontecimental do respeito ligado à honra, à dignidade e a liberdade. De Butler desprende-se essa noção de sujeito de desejo que coloniza o que somos e pensamos, bem como, a crítica à ambivalência das normas de reconhecimento. Não se trata de uma simples equalização do jogo entre autorrealização e sujeição, mas de passar pelos diferentes registros, das forças da representação e do inconsciente para o do acontecimento. Perante essas duas elaborações é necessário fazer intervir uma terceira capaz de reconduzi-las a genealogia do sujeito: a noção de problematização que Foucault utiliza em seus últimos escritos. Tomando o caminho de uma problematização, ou, de como as coisas se tornaram uma questão para elaboração ética, é possível articular como os diversos regimes do verdadeiro, as tecnologias de governo e as práticas regradas de autoconstituição atuam na formação do sujeito ao longo da história. Desse modo, passa-se da representação horizontal do sujeito de respeito e reconhecimento à prática de si; e, do desejo de reconhecimento como símbolo vertical dos outros que nos precedem para o acontecimento do reconhecimento da verdade.



## Capítulo 3

### Reconhecer e Incluir Como Dispositivos de Individualização do Poder.

Desde o século XVIII até o presente, as técnicas de verbalização foram reinseridas em diferentes contextos pelas denominadas ciências humanas com o objetivo de utilizá-las sem a renúncia de si, mas para constituir, positivamente, um novo sujeito. Utilizar essas técnicas sem renunciar a si mesmo constitui uma ruptura decisiva. (FOUCAULT, 2004b, p. 360).

[...] em vez de indagar como a psique individual pôde interiorizar códigos prévios que lhes foram impostos de cima, não seria melhor indagar qual a experiência foi definida, proposta, prescrita para os sujeitos e levou-os a fazer determinada experiência de si mesmos a partir do qual precisamente a codificação de sua conduta, de seus atos, de seus pensamentos se tornou possível, legítima e, na visão deles, quase evidente? (FOUCAULT, 2014b, p. 91-92).

Na vida política, no trabalho, nos arranjos domésticos e conjugais, no consumo, no mercado, na publicidade, na televisão e no cinema, no complexo jurídico e nas práticas da polícia, nos aparatos da medicina e da saúde, os seres humanos são interpelados, representados e influenciados como se fossem eus de um tipo particular: imbuídos de uma subjetividade individualizada, motivados por ansiedades e aspirações a respeito de sua auto-realização, comprometidos a encontrar suas verdadeiras identidades e a maximizar a autêntica expressão dessas identidades em seus estilos de vida. As imagens de liberdade e autonomia que inspiram nosso pensamento político operam, da mesma forma, em termos de uma imagem do ser humano que o vê como o foco

psicológico unificado de sua biografia, como o locus de direitos e reivindicações legítimas, como um ator que busca “empresariar” sua vida e seu eu por meio de atos de escolha. (ROSE, 2001, p. 140).

Nos capítulos anteriores a análise deteve-se em explorar nos pensamentos de Taylor, Honneth e Butler a conceitualização do reconhecimento. Na narrativa de Taylor (2005), o conceito de reconhecimento aparece como uma exigência da individualidade moderna. Para Honneth (2003) as lutas por reconhecimento traduzem a gramática moral da constituição intersubjetiva. Com Butler, o reconhecimento repousa nas dinâmicas de sujeição psíquica e social do desejo de modo que se torna uma fonte para a aceitação e normalização da identidade. Em todo caso, primeiro, a linguagem ocupa lugar especial nas interações que estruturam a subjetividade; segundo, a formação do sujeito é atrelada à psicologia social e a antropologia filosófica; e, terceiro, a dinâmica do reconhecer repousa no apelo à consciência moral.

Nesse sentido, pretendo demarcar as razões através das quais as técnicas de reconhecimento e os dispositivos de inclusão figuram como dispositivos de individualização do poder. Isso sem pressupor a existência de universais antropológicos, ou, o sujeito constituinte como fundamento de toda a experiência possível. Nem mesmo, de um desejo de reconhecimento anterior a inscrição na experiência de sujeição. Procuo sustentar que esses dispositivos irreduzíveis à consciência são correlatos às relações de poder e saber que foram desbloqueadas pela liberação do corpo na biopolítica – assunção do corpo vivo aos domínios do poder (FOUCAULT 2007a, ESPOSITO 2010, FEHER; HELLER 1995). Sob tal registro, a produção dos sujeitos em campos como

sexualidade, a família e a escola constituem pontos de aplicação privilegiados para se observar a penetração desses mecanismos.

Nesse percurso minha atenção será dispensada sobre as seguintes questões: qual a relação entre as tecnologias do reconhecimento de si e os dispositivos de inclusão? De que modo estão ligados aos modernos modos de subjetivação e artes de governo? Serão eles pressupostos necessários e suficientes para a formação política e moral do sujeito na atualidade?

A partir dessas questões espera-se refletir de que modo tais noções atravessam a constituição de um corpo normalizado, por um lado, e, operam em um plano jurídico-abstrato com a dimensão moderna do poder *da e sobre* a vida (ESPOSITO, 2010), por outro. Trata-se, em primeiro lugar, de perseguir o programa foucaultiano de uma história das técnicas e tecnologias por meio das quais os seres humanos se reconhecem como sujeitos em uma determinada cultura. Em segundo lugar, refere-se ao limiar da nossa própria atualidade, das transformações ocorridas em nossa modernidade, isto é, de um diagnóstico do presente. E, em terceiro lugar, diz respeito às questões circunscritas à filosofia que toma como objeto de reflexão as relações educativas, a formação humana, os sistemas de ensino e a cultura escolar.

Doravante, torna-se imperativo pensar que formas de cumplicidade existem entre os discursos de reconhecimento e os dispositivos de inclusão, tendo a modernidade como uma questão. Ao responder isso, tornar-se-á mais claro o enunciado inicial acerca de sua presença nos modos de subjetivação, possibilitando uma compreensão mais aguçada do papel que essas categorias históricas cumprem como dispositivos de formação do sujeito, e/ou, da pessoa.

Sem demora, pode-se dizer que as prerrogativas, como a de incluir e de reconhecer, circunscrevem-se inteiramente sob as operações do que Foucault designou como o limiar de uma “modernidade biológica”. De modo que, possuem uma dimensão abstrata, e, especulativa que provêm das categorias forjadas pelo pensamento moderno; e, em contrapartida repousam concretamente na história das técnicas e tecnologias de poder responsáveis pela produção dos sujeitos. O campo de batalha a partir do qual se desenrolam esses processos é o corpo humano. Portanto, para seguir com este argumento proponho três movimentos espirais e simultâneos: a) reconstituir cenas da genealogia do poder com ênfase nas técnicas de individualização evidenciando o nascimento de instituições como família, escola e o dispositivo da sexualidade; b) analisar como esse desbloqueio tecnológico vincula-se a uma transformação histórica da relação entre a vida e o poder; c) mostrar como se inscrevem no interior desse pensamento o reconhecimento e a inclusão como dispositivos vinculados a arte de governo.

Para realizar essa tarefa enunciada, utilizarei as noções elaboradas entre a publicação do primeiro e do último volume de *A história da sexualidade*, bem como, de algumas entrevistas com a finalidade explícita de mostrar que a chave de acesso para uma compreensão do par reconhecimento-inclusão encontra-se nas transformações sobre aquilo que chamamos de *vida* e com os diferentes usos que estabelecemos dos nossos corpos no nível das problematizações. Apesar de *A vontade de saber* desenvolver um conteúdo e problematização singular no pensamento de Foucault, grande parte de sua temática pode ser encontrada nos cursos entre 1974 e 1976, notadamente *Os anormais* e *Em defesa da sociedade*. Por isso, quando julgar necessário irei recorrer aos cursos, eventualmente, com o objetivo de articulá-los com o tema geral. E para mostrar de que modo esse par se constituiu como categorias

explicativas do pensamento moderno, estabelecerei uma interlocução com certo número de intérpretes do filósofo francês, tais como, Agamben (2015; 2016), Butler (2017a), Deleuze (2016), Esposito (2010). Cada qual à sua maneira, reconduzido aos objetivos desta pesquisa, oferece-nos elementos para criar uma conjectura consistente e as respostas adequadas a problematização. Deve-se dizer que as discussões que serão desenvolvidas encontram ressonâncias, tanto, no pensamento filosófico educacional, quanto, nos intérpretes foucaultianos como: Freitas (2014); Nalli (2012; 2019) e Pagni (2010; 2014; 2016).

Os filósofos da educação (AQUINO, 2013; FREITAS, 2013; 2014) chamam atenção para o fato de que depois das publicações dos cursos proferidos no *Collège de France* novos domínios até então inacessíveis tornaram-se objetos de investigação. Durante muito tempo houve certo mistério, e discussões acaloradas em torno do hiato entre a publicação do primeiro, segundo e terceiro volume de *História da sexualidade*. Para Deleuze (1988) foi um momento em que Foucault passou por uma crise muito intensa, criadora, que modificou sua maneira de pensar e culminou com a imersão no mundo antigo. Sem necessidade de contradizer Deleuze (1988) a publicação dos cursos permitiu aos investigadores acompanhar mais atentamente os inúmeros deslocamentos do pensamento de Foucault, indo além das conjecturas e análises de resumo dos cursos. Contudo, as coisas não são cristalinas como se pode ingenuamente pensar, reconstituir aqueles fios, aquela tessitura entre os livros e os cursos é uma tarefa que requer disposição hercúlea. Entre as dificuldades está a crise no sentido que Deleuze apreendeu, ou, a situação crítica diante da qual Foucault operou modificações e inaugurou novos domínios de problematização para a história do pensamento. É indispensável refletir sobre esses deslocamentos, pois, ajuda-nos a dissipar

certas impressões aprofundadas pela periodização mais tradicional da obra de Foucault.

Em um dos seus famosos textos no qual comenta a filosofia de Foucault, intitulado: *O que é um dispositivo?*, Deleuze (2016) propõe que devemos atentar não apenas para as linhas de criatividade dos seus livros, mas, observar a importância que Foucault dava as entrevistas, justamente, porque, eram nelas que ocorrem as linhas de atualização do seu trabalho. Para Deleuze (2016), interrogar, flexionar, ou, dobrar as linhas dos dispositivos ajuda-nos a entender a sutil diferença entre o histórico e o atual, sendo o primeiro, as transformações que passamos para nos tornar o que somos e o segundo aquilo que estamos nos tornando. Como foi que convergiu as linhas de atualização do diagrama disciplinar e suas lutas históricas à gramática do reconhecimento e dos direitos humanos?

### **Do governo dos corpos**

Seguir essas linhas de criatividade em direção as atualizações supõem primeiro, perceber certo número de temas e problemas que atravessam o pensamento de Foucault; e, concomitantemente, observar como ressoam no pensamento dos intérpretes e experimentadores de sua obra.

A loucura, o crime e a sexualidade ocupam nesse quadro lugar de destaque como temas que se interpenetram e implicam-se, mutuamente, na pesquisa genealógica. Além disso, esses focos de experiências são lugares nos quais é possível verificar uma incidência maior do predomínio das relações de poder. A vida, a norma, o sujeito e a verdade são constantemente tencionados nesses focos de experiências. Por intermédio deles, pode-se criar um canal de acesso às normas que regem

o reconhecimento do sujeito e as políticas de inclusão que atuam no governo da vida. E a noção que aparece como lugar de perpétua pulverização, como ponto de contato para inscrição de todos esses acontecimentos é o corpo. Tendo em vista essa caracterização e os objetivos enunciados, pretendo neste capítulo analisar a relação entre reconhecimento e inclusão, reconstruindo seu papel em correlação com o dispositivo da sexualidade, principalmente à medida que se interpenetram na família e na escola.

A noção de corpo como “superfície de inscrição dos acontecimentos”, “como campo de batalha” é atravessada por uma história de técnicas de individualização e tecnologias de subjetivação reveladoras das nuances entre a vida e os poderes que se investem nela. Por enquanto, é oportuno chamar atenção para um dos parágrafos finais de *O uso dos prazeres*, no qual Foucault (2007b) oferece um indício que permite articular o momento da “[...] entrada dos fenômenos próprios à vida da espécie humana na ordem do saber e do poder [...]” (FOUCAULT, 2007a, p. 155) com a história de uma ética dos prazeres, que perpassa os diferentes domínios das problematizações.

Após detalhar a emergência de uma ética dos prazeres entre os gregos que implicava a constituição de modalidades de problematização com o corpo, a saúde, a dietética e a erótica, Foucault diz:

[...] podemos ver um novo deslocamento do núcleo de problematização (dessa vez da mulher para o corpo) no interesse que foi manifestado a partir dos séculos XVII e XVIII pela sexualidade da criança e, de uma maneira geral, pelas relações entre o comportamento sexual, a normalidade e a saúde (FOUCAULT, 2007b, p. 220).

Deixarei uma análise pormenorizada da história da ética que Foucault trabalhou nos anos de 1980, para o próximo capítulo, particularmente quando for necessário fazer uma releitura da cena do reconhecimento inspirada na erótica e na amizade entre mestre e discípulo. O que realmente importa neste momento é mostrar que há um vínculo entre aquilo que se designa de *biopolítica* e um determinado campo de problematização que possibilita entender a relação entre vida e poder como a organização de processos de subjetivação. Com isso, tem-se o primeiro ponto de apoio para adentrar a questão enunciada, a saber: como as noções de *inclusão e reconhecimento* se tornaram dispositivos de subjetivação para os nossos modos de governo atuais? Isso implica interrogar os tipos de práticas assumidas – isto é, que adentrou no campo do pensamento – em virtude dos quais passamos a nos problematizar como seres dotados de dignidade e de igualdade.

No curso *Os anormais*, Foucault (2001) nos oferece um forte elemento para responder essa questão, segundo o filósofo:

[...] a Idade Clássica costuma ser louvada por ter sabido inventar uma massa considerável de técnicas científicas e industriais. Inventou também, como se sabe, formas de governo; elaborou aparelhos administrativos, instituições políticas [...] Mas, [...] a Idade Clássica também inventou técnicas de poder tais, que o poder não age por arrecadação, mas por produção e maximização da produção. Um poder que não age por exclusão, mas sim por inclusão densa e analítica dos elementos. Um poder que não age pela separação em grandes massas confusas, mas por distribuição de acordo com individualidades diferenciais. Um poder que não é ligado ao desconhecimento, mas, ao contrário, a toda uma série de mecanismos que asseguram a formação, o investimento, a acumulação, o crescimento do saber. [...] A Idade Clássica, portanto, elaborou o que podemos chamar de uma “arte de governar”, precisamente no sentido

em que se entendia, nessa época, o “governo” das crianças, o “governo” dos loucos, o “governo” dos pobres e, logo depois, o “governo” dos operários. E por “governo” cumpre entender, tomando o termo no senso lato, três coisas. Primeiro, [...] uma teoria jurídico-política do poder, centrada na noção de vontade, na sua alienação, na sua transferência, na sua representação num aparelho governamental [...] E depois [...] aperfeiçoou uma técnica geral de exercício do poder, técnica transferível a numerosas e diversas instituições e aparelhos. Essa técnica constitui o reverso das estruturas jurídicas e políticas da representação, e a condição de funcionamento e de eficácia desses aparelhos. Essa técnica geral do governo dos homens comporta um dispositivo típico [...] algo que podemos chamar [...] de “normalização” (FOUCAULT, 2001, p. 61, aspas do autor).

Uma técnica de poder que age por inclusão. Uma arte de governo que inclui como objetos privilegiados de governo o corpo-infantil, corpo-feminino e o corpo-selvagem. Com efeito, quando se pensa nos modos de inclusão o que está em jogo é uma política dos corpos. Do mesmo modo, é impossível pensar o reconhecimento fora da imanência dos corpos que estão em uma relação de poder. Refletir sobre esses processos supõe realizar uma análise da entrada do corpo no campo das problematizações. Nessa visão, não se deve crer que corpo corresponde somente ao corpo do indivíduo, mas, supõe uma multiplicidade de superfícies de inscrição de acontecimentos, logo, corpo-biológico, corpo-individual, corpo-espécie, corpo-social, corpo-histórico, corpo-fenômeno e corpo-acontecimento. O corpo é, simultaneamente, alvo das estratégias de poder e espaço-tempo a partir da qual se irrompe as diferentes maneiras de resistência. Portanto, os dispositivos de inclusão e as tecnologias discursivas de reconhecimento somente se tornam inteligíveis quando atravessados inteiramente pelo corpo e a vida.

Em *A vontade de saber*, Foucault (2007a) concebe a sexualidade como um dispositivo histórico de saber e poder, ao mesmo tempo, capaz de produzir um corpo normalizado e ser o canal por meio do qual se extrai a verdade última sobre um indivíduo. Interrogar-se sobre as relações históricas que o Ocidente mantém com esse tema faz aparecer todo um campo de liberações de relações de poder que colocam o corpo como lugar de proliferação dos discursos, entre uma história das técnicas de poder e das tecnologias de produção do indivíduo. Stoler (1995) ressalta que dentre as leituras que fazem desse livro, as análises mais conhecidas versam sobre as técnicas de confissão e o poder sobre a vida, porém, é preciso atentar para outra questão: a analítica da sexualidade conta-nos também a história de como a “burguesia”, ou, as tradicionalmente chamadas “classes dirigentes”, produziram “[...] um corpo específico, um corpo de classe com uma saúde, uma higiene, uma descendência, uma raça [...]” (FOUCAULT, 2007a, p. 136), uma vitalidade e normalidade investindo nas estratégias do dispositivo de sexualidade. Portanto, parece-me que sexualidade se correlaciona com aquilo que Esposito (2010) chama de paradigma de imunização, isto é, processos de constituição, proteção e conservação da vida.

### **O discurso e o sexo**

Foucault (2007a) inicia seu projeto de uma história da sexualidade questionando a ideia de que historicamente a relação que possuímos com o sexo seja primariamente da ordem de uma repressão. Não somos uma sociedade que primariamente reprime o sexo, ao contrário, nossa sociedade o produz constantemente. Por isso, as denúncias que se fazem em torno dele: as obscenidades, as confissões, os

segredos, as reivindicações pertencem a um mesmo jogo, o de proliferação incessante de discursos que falam da relação com o sexo.

No curso *Os anormais*, Foucault chama-nos atenção para o seguinte:

[s]e as pessoas vão tanto ao psiquiatra, ao psicanalista, ao sexólogo, para enunciar a questão da sua sexualidade, revelar o que é sua sexualidade, é porque há em toda parte, na propaganda, nos livros, nos romances, no cinema, na pornografia ambiente, todos os mecanismos de apelo que remetem o indivíduo, desse enunciado cotidiano da sexualidade, à revelação institucional e custosa da sua sexualidade ao psiquiatra, ao psicanalista e ao sexólogo. Temos então aí, atualmente, uma figura na qual a ritualização da revelação tem por *vis-à-vis* e por correlativo a existência de um discurso proliferante sobre sexualidade (FOUCAULT, 2001, p. 215).

Para Foucault, ao contrário da recusa e ausência de palavra, assiste-se no Ocidente, há séculos, um movimento que põe o sexo numa ordem discursiva graças à proliferação de dispositivos de incitação a verbalização, a produção de poderes e de saberes que o governam mesmo em seus gestos mais ordinários, no dizer do autor:

[...] o essencial é a multiplicação dos discursos sobre o sexo no próprio campo do exercício do poder: incitação institucional a falar do sexo e a falar dele cada vez mais; obstinação do poder a ouvir falar e fazê-lo falar ele próprio sob a forma da articulação explícita e do detalhe infinitamente acumulado (FOUCAULT, 2007a, p. 24).

Assim, "[...] a sexualidade, no Ocidente, não é o que se cala, não é o que se é obrigado a calar, mas é o que se é obrigado a revelar [...]" (FOUCAULT, 2001, p. 213) e a reconhecer. Revelação imbricada em uma história das técnicas e mecanismos que incitam discursos sobre o sexo, Foucault (2007a) assinala o papel que a pastoral cristã possui em oferecer as técnicas de escrutínio necessárias para revelar os segredos, as infâmias, os pensamentos escondidos, desejos voluptuosos, o exame incessante da conduta moral pelo sacramento confessional. Um jogo muito peculiar no qual o Ocidente entrou e assumiu a tarefa infinita de dizer de si e para a outrem tudo o que se relaciona com a fruição dos prazeres, sensações e pensamentos que possuam alguma afinidade com o sexo. No âmbito de uma proveniência técnica coube a pastoral cristã inscrever "[...] como dever fundamental, a tarefa de fazer passar tudo o que se relaciona com o sexo pelo crivo interminável da palavra" (FOUCAULT, 2007a, p. 27).

De acordo com Foucault (2001) um evento importante nesse período foi o Concílio de Trento que imprimiu novos rumos a pastoral, marcado pela intensificação da confissão, o emprego extensivo de todo um imenso dispositivo de discurso e exame, de análise e controle, no interior e em torno da penitência. Soma a isso, a acentuação do poder do confessor como senhor da absolvição a partir do direito do exame. Certamente, isso não foi uma exclusividade católica:

[...] na mesma época em que se constitui essa grande prática da confissão-exame da consciência e da direção de consciência como filtro discursivo perpétuo da existência, vemos surgir, por exemplo, nos meios puritanos ingleses, o procedimento da autobiografia permanente, em que cada um conta a si mesmo e aos outros, a seu *entourage*, às pessoas da sua comunidade, sua vida, para que se possa detectar nela os sinais da eleição divina. É a instauração no interior

dos mecanismos religiosos desse imenso relato total da existência que constitui, a meu ver, de certo modo, o pano de fundo de todas as técnicas de exame como de medicalização, a que vamos assistir em seguida (FOUCAULT, 2001, p. 233).

Porém, as coisas não param por aí, também, os autores libertinos por sua parte, assumiram a tarefa de dizer em detalhes a verdade sobre sua conduta, em escrutinar o mais recôndito pensamento para revelar a verdade sobre si mesmo. Diversas faces de um mesmo processo de individualização que operam com base no dispositivo veridiccional. O que demonstra que as transformações que estavam ocorrendo diziam respeito a um processo no qual:

[...] o corpo com suas diferentes partes, o corpo com suas diferentes sensações, e não mais, ou em todo caso muito menos, as leis da união legítima, que vai constituir o princípio de articulação dos pecados de luxúria. O corpo e seus prazeres é que se tornam, de certo modo, o código carnal, muito mais que a forma requerida para a união legítima (FOUCAULT, 2001, p. 236).

Para Foucault (2007a, p. 29) o homem ocidental permanece há três séculos atado à tarefa de dizer tudo sobre seu sexo. A vontade de verdade dirigiu-se à incitação da palavra, tudo se deve dizer, mesmo o silêncio guarda uma distribuição rigorosa, diz Vilela (2010), um murmúrio da ordem do discurso. Nas palavras de Foucault:

[o]s discursos, como os silêncios, nem são submetidos de uma vez por todas ao poder, nem opostos a ele. É preciso admitir um jogo complexo e instável em que o discurso pode ser, ao mesmo tempo, instrumento e efeito de poder, e também obstáculo, escora, ponto de

resistência e ponto de partida de uma estratégia oposta. O discurso veicula e produz poder; reforça-o, mas também o mina, expõe, debilita e permite barrá-lo. Da mesma forma, o silêncio e o segredo dão guarida ao poder, fixam suas interdições; mas, também afrouxam seus laços e dão margem a tolerâncias mais ou menos obscuras (FOUCAULT, 2007a, p. 112).

Com essa constatação pode-se dizer que há no pensamento de Foucault uma separação entre a história das técnicas e das tecnologias de tal modo que a confissão permaneceu como uma técnica muito importante que forma o sujeito. Importante para compreender a formação, pois pertence ao ramo das tecnologias de si. No entanto, o que se observa a começar pelo século XVI é a instauração de um processo tecnológico que reinscreve a *episteme* clássica e a própria condição humana a um nível inédito na história. O que acontece é que essas técnicas desenvolvidas pela pastoral serão recodificadas; e, o sexo, sua incitação pelos discursos, com tudo o que isso implica, se tornará assunto de interesse público. É a emergência da população como um fenômeno de governo, um problema de polícia (2007a, p.31). Desse modo, os “[...] governos percebem que não têm que lidar simplesmente com sujeitos, nem mesmo com o povo, porém com uma população [...]” (FOUCAULT, 2007a, p. 31).<sup>10</sup>

Na conferência *A ordem do discurso*, Foucault (1996) chamava atenção para a produção, seleção, controle e distribuição dos papéis do discurso. Disse-nos inclusive, na ocasião, que o sistema de educação é um modo político de apropriação desse discurso e o ensino, nada mais, do

---

<sup>10</sup> Apesar de temas como a polícia, a população, o povo e a economia possuírem um lugar de menor destaque em *A vontade de saber*, eles serão objetos de análise cuidadosa durante o curso de 1978, *Segurança, território e população*. Aparentemente, o objetivo de Foucault nesse ponto consistiu em mostrar que a valorização das técnicas de confissão, extração, perscrutação da verdade do sexo repousavam sobre uma reconversão das tecnologias de governo da vida.

que uma ritualização da palavra e a qualificação dos sujeitos que falam. Em *A vontade de saber*, pode-se observar que no século XVIII coloca-se em marcha toda a constituição de uma rede de incitação à fala que irá atravessar as instituições pedagógicas de tal modo que imprimiu seu caráter moderno e *expressivo*<sup>11</sup>. Nos colégios, mesmo que a ordem fosse afastar, ou seja, não falar sobre sexo, a própria arquitetura, a disposição das salas, das mesas, dos lugares, os regulamentos e a vigilância durante o sono, “[...] tudo fala da maneira mais prolixa da sexualidade das crianças” (FOUCAULT, 2007a, p. 34). À medida que o sexo do colegial passa a ser assunto de interesse público, forma-se em torno da criança, do aluno, uma sociedade constituída de pais, diretores, professores, pedagogos, médicos a fim de garantir a correção moral, a higiene, eliminar o risco e o perigo através da instrução pública e exortação à família. É a produção do corpo da criança, mas, não de um corpo reprimido, ao contrário, saudável e normalizado. Escreve o autor:

[f]alar do sexo das crianças, fazer com que falem dele os educadores, os médicos, os administradores e os pais. Ou então, falar de sexo com as crianças, fazer falarem elas mesmas, encerrá-las numa teia de discurso que ora se dirigem a elas, ora falam delas, impondo-lhes conhecimentos canônicos ou formando, a partir delas, um saber que lhes escapa – tudo isso permite vincular a intensificação dos poderes à multiplicação do discurso. A partir do século XVIII, o sexo das crianças e dos adolescentes passou a ser um importante foco em torno do qual se dispuseram inúmeros dispositivos institucionais e estratégias discursivas (FOUCAULT, 2007a, p. 36).

---

<sup>11</sup> Charles Taylor (1996) nomeia como *expressiva* – herdeira do romantismo – a dimensão da identidade na qual o indivíduo busca para si elementos de autenticidade, ou, variedade individual que mais se adequa às expectativas de autorrealização do *self*.

Não se deve esquecer que, na lição inaugural no *Collège de France*, Foucault (1996) pensava existir, em torno da sexualidade, uma grande interdição, entretanto, após suas investigações sobre as disciplinas e o papel que desempenharam na formação das instituições modernas, suas análises reorientam-se para a produtividade dos discursos e poderes. Assim, a sexualidade torna-se um lugar privilegiado na sociedade ocidental para entender a própria identidade do indivíduo. Um lugar de verdade e de individualização. Guardando dimensões técnicas e tecnológicas se produz um corpo que se deleita em falar a verdade. Aquilo que era muito comum de se pensar, que reprimíamos o nosso sexo, revela-se falso, pois, ao contrário, das opiniões habituais “[...] a característica de nossos últimos três séculos é a variedade, a larga dispersão dos aparelhos para dele falar, para fazê-lo falar, para obter que fale de si mesmo, para escutar, registrar, transcrever e redistribuir o que dele se diz” (FOUCAULT, 2007a, p. 40).

Todavia, mesmo admitindo a proliferação incessante de discursos sobre o sexo, deve-se notar que há uma relação complexa entre o poder, o corpo e os prazeres, de tal modo, que para constituir-se foi preciso, concomitantemente, desqualificá-los e gerar outras classificações reconvertendo certas modalidades de relação com o desejo, mais legítimas. Para Foucault (2007a) a implantação desses aparelhos de produção da sexualidade integrou ao menos quatro operações de poder que constituem pontos de aplicação de técnicas de saber e poder.

Primeiro, houve uma verdadeira cruzada sobre a sexualidade infantil. Campanhas públicas nas quais médicos, pedagogos combateram o onanismo das crianças, instalando um regime médico-sexual, organizando “[...] em torno da criança, linhas de penetração infinitas” (FOUCAULT, 2007a, p. 50).

Em segundo lugar, houve uma incorporação das perversões e uma nova especificação dos indivíduos, criação de mecanismo de vigilância sobre sexualidades periféricas que passam por um processo de taxionomização como uma maneira de psiquiatrização e desqualificação dos prazeres perversos.

A terceira operação repousa na intensificação da relação entre poder e prazer. Quanto mais poder mais prazer, em uma espiral perpétua de reforço mútuo, uma vez que, ao passo que se aumenta a eficácia dos procedimentos de poder e se estende seu controle sobre a sexualidade, tem-se o efeito de eletrização dos corpos, aumentando o prazer.

E a quarta operação consiste na preponderância dos dispositivos de saturação sexual, primeiramente em torno da família, sua organização interna, relação com os filhos, com a intimidade do casal; depois, com as instituições escolares, psiquiátricas que distribuem de outra maneira o jogo de poderes e prazeres. Trata-se para Foucault de um tipo de poder que não se exerce na forma da lei nem da interdição, mas, que procede por inclusão do corpo, especificando os indivíduos, penetrando em seus corpos, multiplicando o jogo com os prazeres, por meio, de mecanismos de excitação e incitação.

Esses dispositivos e práticas de incitação a produção de discursos sobre a sexualidade constituem verdadeiras “[...] tecnologias dos sistemas de signos, que permitem utilizar signos, sentidos, símbolos ou significação [...]” (FOUCAULT, 2004a, p. 323) que se mesclam com tecnologias de poder capazes de dirigir a conduta. Para Foucault (2007a) inventamos um prazer paradoxal ante a excitação contínua do discurso. Desse modo, a sexualidade, o erotismo, sua mecânica, a fruição dos prazeres e sua economia são elementos fundamentais para acessar a dimensão *significativa* da subjetividade.

Emprestando os termos que a socióloga israelense Eva Illouz (20011) confere à comunicação, trata-se de uma tecnologia de formação do ‘eu’. De acordo com Illouz (2011) às emoções no capitalismo contemporâneo passam desde o fim do século XIX por uma revolução terapêutica produzindo aquilo que se pode chamar de *homo sentimentalis*. Tomando como referências históricas o aparecimento à psicanálise de Freud, as demandas do feminismo igualitário pela inserção das mulheres no mercado de trabalho e os desenvolvimentos da psicologia aplicados à gestão de pessoas, Illouz (2011) argumenta que ocorre a proliferação de técnicas terapêuticas, de comunicação interpessoal contribui para alinhar nossas emoções com a cultura empresarial. Para Illouz (2011) o modelo de comunicação é uma tecnologia de manejo do ‘eu’ apoiada em uma linguagem administrativa e na gestão adequada dos sentimentos – exigência de neutralidade, empatia, responsabilidade, etc. Esse modelo penetrou profundamente nas relações de trabalho e nas relações conjugais, engendrando as demandas de que o sujeito seja reconhecido pelos outros e os reconheça. Escreve essa autora:

[a] “comunicação” instila técnicas e mecanismos de “reconhecimento social”, criando normas e técnicas para aceitação, validação e reconhecimento dos sentimentos alheios. [...] A comunicação, portanto, é um repertório cultural que pretende fomentar a cooperação, prevenir ou resolver conflitos e respaldar o sentimento de individualidade e identidade. Em outras palavras, ao mesmo tempo que as interações sociais no trabalho exigem cada vez mais que o eu exerça sua interioridade autêntica (sob a forma de sentimentos e necessidades), o credo terapêutico instaura um mecanismo de reconhecimento social mediante o qual o eu assim exposto possa ser protegido. Portanto, a comunicação é um modo de definir uma forma de sociabilidade na qual um senso sempre precário do eu deve ser preservado. Com isso, a comunicação define uma nova forma de

competência social em que o manejo afetivo e linguístico do eu visa estabelecer padrões de reconhecimento social (ILLOUZ, 2011, p. 17, aspas preservadas).

Para Illouz (2011) essa exigência de reconhecimento social, por vezes, significa apenas não discutir e não contestar a fundamentação de seus sentimentos. Significa simplesmente validá-los a qualquer preço, pois, trata-se, sobretudo, de uma técnica de refrear emoções negativas, de evitar os conflitos, produzindo bem-estar e maior produtividade no campo do trabalho e nas relações interpessoais. Com isso, a condição da comunicação passou a ser a suspensão dos próprios vínculos emocionais nas relações sociais. Illouz (2011) salienta que antes de conduzir a um processo real de reconhecimento, que como entende Butler, começa com a percepção de que se está perdido no outro, ou, imerso na experiência extática de despossessão de si, essa cultura terapêutica de autoajuda tem produzido diversas formas de sofrimento psíquico.

### **Animal confessante**

Na conferência *Sexualidade e poder*, Foucault (2004d) chama essa produção incessante de saber sobre a sexualidade de “supersaber”. N’ *A ordem do discurso*, a vontade de saber que anima o mundo ocidental é atravessada pela cisão platônica de um conhecimento aparentemente neutro. É precisamente nesse sentido que se deve entender toda essa descrição de mecanismos, discursos, aparelhos que se arrogam construir um conhecimento científico sobre a sexualidade. Para Foucault (2007a) essa é uma característica peculiar das sociedades europeias, em ruptura

com as sociedades antigas desenvolve-se no Ocidente uma *scientia sexualis*.

Por ocasião de sua visita ao Japão, diz Foucault:

[n]o ocidente, não temos a arte erótica. Em outras palavras, não se ensina a fazer amor, a obter prazer, a dar prazer aos outros, a maximizar, a intensificar seu próprio prazer pelo prazer dos outros. Nada disso é ensinado no Ocidente, e não há discurso ou iniciação outra a essa arte erótica senão clandestina e puramente interindividual. Em compensação temos ou tentamos ter uma ciência sexual – *scientia sexualis* – sobre a sexualidade das pessoas, e não sobre o prazer delas, alguma coisa que não seria como fazer para que o prazer seja o mais intenso possível, mas sim qual é a verdade dessa coisa, que, no indivíduo, é seu sexo ou sua sexualidade: verdade do sexo, e não intensidade do prazer (FOUCAULT, 2004d, p. 61).

Para Foucault (2007a) essa ciência sexual que se desenvolve no século XIX se inscreveu sob dois registros distintos, ao mesmo tempo, uma biologia da reprodução e uma medicina do sexo, porém, que serviram somente para reescrever os medos e credulidades da época num vocabulário de consonância científica. Na base desse desconhecimento, achava-se uma relação com a verdade, pois, o que se investe sobre o sexo é um tipo de procedimento de produção da verdade. É desse ponto de vista que se deve compreender a diferença entre *ars erótica* e a *scientia sexualis*.

Nas sociedades antigas como China, Roma, Japão e Índia a arte erótica extraia a verdade do prazer. Essa não existia em função de uma lei do permitido ou do proibido, nem mesmo, sob o critério de utilidade, mas, unicamente, em relação ao prazer consigo mesmo. Iniciar-se nessa arte requer ter o contato com o mestre, submeter-se ao seu ensino e

guardar os seus segredos. Talvez, esteja aqui uma pista para compreender as investigações ulteriores de Foucault no âmbito da sexualidade antiga, principalmente, entre gregos e romanos. O caso é que as sociedades ocidentais relegaram à marginalidade *ars erótica* e desenvolveu procedimentos para dizer a verdade do sexo “[...] em função de uma forma de poder-saber rigorosamente oposta à arte das iniciações e ao segredo magistral, que é a confissão” (FOUCAULT, 2007a, p.66).

A marginalização da *ars erótica* exprime o processo de *deserotização* ou desqualificação dos prazeres em prol de uma analítica da verdade assumida pela ciência sexual. Esse processo assume outras proporções e torna-se ainda mais importante nas lições proferidas no curso *Subjetividade e verdade*, em 1981, quando Foucault (2016b) retornou novamente ao tema da sexualidade, vinculando-o às artes de viver. Espero elucidar esse processo durante a tese, por enquanto basta dizer que as relações entre a subjetividade, a operação de produzir a verdade e o regime dos prazeres ocupam um lugar importante na problematização da estética da existência.

Entretanto, em *A vontade de saber* o que está em jogo é um tipo de procedimento diferente de vincular a verdade do sexo ao sujeito, oposto as antigas artes de viver, que é a confissão. A confissão liga o sujeito à verdade, e a verdade ao poder como dispositivo por meio do qual se obtém a constituição de uma identidade, isto é, como modo de sujeição. Escreve Foucault:

[a] própria evolução da palavra confissão e da função jurídica que designou já é característica: da confissão, garantia de *status*, de identidade e de valor atribuído a alguém por outrem, passou-se a confissão como reconhecimento, por alguém, de suas próprias ações ou pensamentos. O indivíduo, durante muito tempo, foi autenticado

pela referência dos outros e pela manifestação de seu vínculo com outrem (família, lealdade, proteção); posteriormente passou a ser autenticado pelo discurso de verdade que era capaz de (ou obrigado a) ter sobre si mesmo. A confissão se inscreveu no cerne dos procedimentos de individualização pelo poder (FOUCAULT, 2007a, p. 67).

O ato de reconhecer os outros e a si mesmo adquire uma nova dimensão graças às técnicas de confissão que ligam de uma só vez o sujeito, a verdade e o poder. No âmago de *A vontade de saber*, sem dúvida habita o trabalho de ruptura, de descontinuidade e de transformação do *Ancien Régime* nas sociedades modernas. Charles Taylor (2004) soube explorar muito bem esse ponto analisando o valor da honra para as sociedades antigas. Foucault (2007a) chama de sanguíneas essas sociedades antigas que eram soldadas nas relações de aliança de sangue, honra e soberania:

[s]ociedade de sangue [...] 'sanguinidade': honra da guerra e medo das fomes, triunfos da morte, soberano com gládio, verdugo e suplícios, o poder fala *através* do sangue; este é *uma realidade com função simbólica*. Quanto a nós, estamos em uma sociedade do 'sexo', ou melhor, 'de sexualidade': os mecanismos de poder se dirigem ao corpo, à vida, ao que faz proliferar, ao que reforça a espécie, seu vigor, sua capacidade de dominar, ou sua aptidão para ser utilizada (FOUCAULT, 2007a, p. 160-161, *itálicos e aspas preservadas*).

Essa transformação é capital na história do reconhecimento. Aquilo que Taylor chama de expressivismo romântico, para Foucault se liga aos efeitos da liberação do corpo a partir das técnicas de confissão, das disciplinas do corpo e do poder sobre a vida.

A confissão ocupa um lugar perene na obra do filósofo francês, ressoando desde sua juventude com as análises acerca da loucura no mundo ocidental até o fim prematuro de sua vida. Na *História da loucura*, Foucault (2008a) não cessou de examinar, descrever e decompor o funcionamento das técnicas de interrogação, cura, tratamento e correção dos loucos. Texto que ressoa como acontecimento ao pensamento e mediante o qual se pode perceber que o grande laboratório da loucura, a produção da loucura como doença mental, como categoria psicológica, psiquiátrica ocorreu graças a uma série de experiências de confinamento, de exclusão e internamento dos mais variados tipos de desviantes sociais, como libertinos, homossexuais, maníacos, histéricas, bruxas, deficientes mentais, vagabundos, hereges *etc.* A arqueologia de Foucault (2008a) parte da consciência cósmica e trágica do desatino humano, passa pelo chamado grande medo do ocidente e chega à loucura como categoria psicológica. A experiência da loucura que emerge nesse cenário não se dissocia como produto, da ciência, ou, da moral, pois, as articula repousando na produção visível da aplicação das sanções morais sobre aqueles que os bons costumes sociais de uma determinada época não podiam aceitar com base no positivismo que faz surgir à figura e poder do médico como taumaturgo detentor dos segredos da natureza humana. A figura do louco aparece como problema para a sociedade do trabalho e para a família, como escreve Foucault (2008a, p. 92):

[n]o século XIX, o conflito entre o indivíduo e sua família torna-se assunto particular, e assumirá o aspecto de um problema psicológico. Durante todo o período do internamento, esse assunto esteve ligado à ordem pública; punha em causa uma espécie de estatuto moral universal: toda a cidade interessava-se pelo rigor da estrutura familiar. Todo aquele que feria essa estrutura passava para o mundo do

desatino. E foi assim [...] que a família, um dia, poderá constituir-se no *topos* dos conflitos onde nascem as diversas formas de loucura.

Nesse quadro analítico, reconhecimento e confissão caminham lado a lado. Fato que pode ser exemplificado, primeiro, no caso de um maníaco tratado por Pinel, a respeito do qual Foucault (2008a, p. 492) afirma:

[i]dentificado presunçosamente com o objeto de seu delírio, o louco se reconhece como num espelho nessa loucura cuja ridícula pretensão ele mesmo denunciou. Sua sólida soberania de sujeito se esboroa nesse objeto que ele desmistificou ao assumi-la. Ele é agora impiedosamente encarado por si mesmo. E no silêncio daqueles que representam a razão, e que apenas seguraram o espelho perigoso, ele se reconhece como objetivamente louco.

Segundo, no caso de uma jovem eufórica de 17 anos submetida ao tratamento por Tuke. O médico agora encarna a autoridade do pai, do juiz e da lei graças ao qual pode extrair a verdade. Lê-se:

[a]pós essa primeira confissão, a cura se torna fácil: “Efetuou-se uma mudança das mais favoráveis...; ela se sente agora aliviada e não consegue expressar, como gostaria, todo o seu reconhecimento ao vigilante que fez cessar suas contínuas agitações e devolveu a tranqüilidade e a calma ao seu coração” (FOUCAULT, 2008a, p. 499, aspas preservadas)

Dez anos depois, no curso *O poder psiquiátrico*, retorna a esse tema, explorando detalhadamente por meio da proveniência das técnicas

e disciplinas monásticas como se fabricou peça por peça o poder sobre o corpo e a alma. Em *Vigiar e punir* ela é constantemente evocada como peça jurídica e prova de verdade na produção do crime e da alma do delinquente. Nos últimos cursos sua recorrência possui inclusive efeito de ensino, didático, a exemplo de diferenciação entre as subjetivações gregas e cristãs. Em 1981, na Faculdade Católica de Louvain, Foucault (2018) ofereceu algumas conferências traduzidas recentemente como *Malfazer, dizer verdadeiro*. Nessas, dedica-se a maior parte do tempo para tratar da questão da confissão.

Transpassando todo esse conjunto de análises em torno da confissão estão as relações entre a subjetividade e a verdade. Portanto, as tecnologias de reconhecimento pertencem ao âmbito das obrigações de dizer a verdade. Como nas conferências em Dartmouth, na conferência inaugural relata-nos a história do médico psiquiatra Leuret o qual afirma ter curado certo sr. A. que sofria de delírio de perseguição e alucinações:

[...] Certa manhã, Leuret o levou ao banheiro e o pôs em pé debaixo do chuveiro [...] O médico pediu ao paciente que contasse detalhadamente o seu delírio. [...] Dr. Leuret – Não há uma palavra de verdade em tudo isso; o que o senhor diz são loucuras. E é por ser louco que o mantenho em Bicêtre. Paciente – Não acho que sou louco. Sei o que vi e ouvi. Médico – Se quer me deixar contente, obedeça, porque tudo o que lhe peço é razoável. Promete que não vai mais pensar em suas loucuras, promete que não vai mais falar delas? O paciente prometeu com hesitação. Dr. Leuret – O senhor faltou muitas vezes à palavra quanto a isso: não posso contar com suas promessas; o senhor vai receber uma ducha até confessar que todas as coisas que diz não passam de loucuras. E despejaram uma ducha gelada sobre a sua cabeça. O paciente reconheceu que suas imaginações não passaram de loucuras, e que ia trabalhar. Mas acrescentou: estou reconhecendo ‘porque sou forçado’. Outra ducha

gelada. – Sim, senhor, tudo o que [eu] disse é loucura. – Então o senhor é louco? – perguntou o médico. O paciente hesitou: – Acho que não. Terceira ducha gelada. – Foi louco? Paciente – É ser louco ver e ouvir? –É. Então o paciente acabou dizendo. Não havia mulheres me xingando nem homens me perseguindo. Tudo isso é loucura. Paro por aqui. À força de duchas, à força de confissão, o doente como os senhores podem supor, ficou curado (FOUCAULT, 2018, p. 3-4).

No exemplo vê-se a confissão como peça na operação terapêutica com a loucura, mas, tal técnica estende-se por toda espessura do social, especialmente na pedagogia e no direito. A importância da confissão é tamanha a essa altura do projeto genealógico que Foucault diz: “[o] homem, no ocidente, tornou-se um animal confidente” (FOUCAULT, 2007a, p. 68).

Retraçar a história de como o Ocidente se tornou uma sociedade *confessanda* correlaciona-se com realizar uma genealogia da alma moderna. O grande artilheiro da confissão é que essa penetra o homem produzindo seu mundo interior. Os produtos da vida ruminante, reflexiva, as faltas, os pensamentos, os desejos, os sonhos, todos devem ser escrutinados e manifestar-se por meio da verbalização. À medida que houve a secularização do pastorado cristão, conforme aparece nas lições de *Segurança, território e população*, a confissão tornou-se uma das técnicas mais valorizadas na produção da verdade. Seus efeitos se difundem sobre as mais diversas práticas e instituições, quais sejam: “[...] na justiça, na medicina, na pedagogia, nas relações familiares, nas relações amorosas, na esfera mais cotidiana e nos ritos mais solenes” (FOUCAULT, 2007a, p. 68). Para Foucault, isso explica as transformações da literatura que antes centrava-se sobre a narrativa heróica, ou, nas provas de bravura, passou a buscar no fundo de si

mesmo uma verdade que até para confissão permanece inacessível. E na filosofia seus efeitos marcam

[...] essa outra maneira de filosofar: procurar a relação fundamental com a verdade, não simplesmente em si mesmo – em algum saber esquecido ou em certo vestígio originário – mas no exame de si mesmo que proporciona através de tantas impressões fugidias, as certezas fundamentais da consciência (FOUCAULT, 2007a, p. 68).

Interrogando-se acerca das aspirações da época iluminista, Taylor (2014), entende que essa demanda pela experiência interior foi elaborada como uma espécie de reação romântica ao programa da razão. O homem contemporâneo herda desse momento um verdadeiro ideário expressivo que formará um traço importante para a noção de *self*, de vida interior, de autenticidade e de diferença. Tanto as transformações que Foucault (2007a) apontou sobre a literatura em sua busca infinita pela verdade inacessível<sup>12</sup>, quanto, as da filosofia, em torno do exame para radicar a certeza da consciência, descreve com exatidão aquilo que Taylor (2014) entende ser o movimento cultural imediatamente após o iluminismo, encarnados no cerne do projeto hegeliano: “[...] combinar a liberdade racional, autolegisladora do sujeito kantiano com uma unidade expressiva

---

<sup>12</sup> Essa verdade é inacessível em razão de sua pretensão arcaica que busca a origem do ser em si mesmo. Durante toda a década de 1960, Foucault sustentou que a literatura era a proliferação dos signos ao infinito sendo seu limite a morte. Já em *Nietzsche, a genealogia e a história*, o filósofo francês entende que nossa essência é construída peça por peça de elementos que lhe são completamente estranhos. Nesse sentido, a origem da subjetividade, a verdade de sua origem está no fora (*dehors*), no espaço exterior e selvagem que dissolve qualquer soberania do sujeito. Por sua vez, o pensador italiano Giorgio Agamben, no ensaio: *Bataille e o paradoxo da soberania teve* uma belíssima intuição, dizendo que a ideia de uma comunidade negativa de Bataille torna inoperante toda noção de sujeito soberano. Aproximando então, o problema da literatura de Foucault e o paradoxo da soberania de Bataille, não poderíamos pensar esse inconfessável como uma figura que denota uma espécie de comunidade negativa no pensamento de Foucault, ao menos nesse momento?

no interior do ser humano e com a natureza, pela qual ansiava aquela época” (TAYLOR, 2014, p. 578). Nesse sentido, Hegel é o filósofo que ofereceu os contornos filosóficos mais bem delineados para a realização do reconhecimento. É o ponto de chegada e não de partida, principalmente porque o filósofo alemão subsume a experiência do reconhecimento à dialética, a obrigação e dádiva a juridificação com o Estado.

Na obra *Biopolítica: la modernidad y la liberación del cuerpo*, Féher e Heller (1995, p. 8-21) analisam o fracasso moderno ante as expectativas de liberação do corpo. Escrevendo desde o interior dos movimentos contestatórios, isto é, compartilhando com esses grupos aquele horizonte comum da modernidade que viam nela prementes as potencialidades de realização da emancipação, dirão que na verdade, por ódio contra a doutrina da dualidade corpo-alma sob qual se assenta o cristianismo, ignoram a advertência de Hegel. De todas as rapsódias líricas e filosóficas aflorou-se certo postulado que apregoava a necessidade de abolir a dualidade corpo-alma cristã para que com isso pudesse nascer finalmente a liberdade dos modernos. Segundo Féher e Heller (1995), para Hegel a cultura ocidental desde sua gênese padece de um grande cisma não reconciliado na História, no qual se vê forçada, de tempo em tempo, em atender exclusivamente às necessidades do sensorial continuamente insatisfeito e, por isso, em uma explosão alternativa, pretende subir ao nível do espírito e deixar completamente o corpóreo para trás. Isso significa que, para Hegel, estamos obrigados a entrar na era da dualidade corpo-alma.

Féher e Heller (1995) comparam a proposição hegeliana com as análises genealógicas de Foucault. Em *Vigiar e punir*, Foucault (2014c) entre outras coisas sustenta a tese de que a passagem do *Ancien Régime* para a sociedade disciplinar foi marcada pelo fim dos suplícios públicos

que demonstravam a soberania do Rei, em seu lugar, surgiu um novo aparato jurídico inspirado pelos humanistas que acreditavam serem desnecessárias além de cruéis as demonstrações públicas de poder. Temos assim, o surgimento da prisão como efeito desse processo de mitigação das penas. A questão já não era mais punir o corpo, ou seja, fazer dele um exemplo de escândalo e escárnio para os demais, mas, tratava-se agora de decompor e multiplicar de modo a fazer a alma purgar pelos seus delitos. Como resultado desse processo diz Foucault:

[a] história dessa microfísica do poder punitivo seria então uma genealogia ou uma peça para uma genealogia da “alma” moderna. A ver nessa alma os restos reativados de uma ideologia, antes reconheceríamos nela o correlativo atual de uma certa tecnologia do poder sobre o corpo. Não se deveria dizer que a alma é uma ilusão, ou um efeito ideológico, mas afirmar que ela existe, que tem uma realidade, que é produzida permanentemente, em tomo, na superfície, no interior do corpo pelo funcionamento de um poder que se exerce sobre os que são punidos – de uma maneira mais geral sobre os que são vigiados, treinados e corrigidos, sobre os loucos, as crianças, os escolares, os colonizados, sobre os que são fixados a um aparelho de produção e controlados durante toda a existência. Realidade histórica dessa alma, que, diferentemente da alma representada pela teologia cristã, não nasce faltosa e merecedora de castigo, mas nasce antes de procedimentos de punição, de vigilância, de castigo e de coação. Esta alma real e incorpórea não é absolutamente substância; é o elemento onde se articulam os efeitos de um certo tipo de poder e a referência de um saber, a engrenagem pela qual as relações de poder dão lugar a um saber possível, e o saber reconduz e reforça os efeitos de poder. Sobre essa realidade-referência, vários conceitos foram construídos e campos de análise foram demarcados: psique, subjetividade, personalidade, consciência, etc.; sobre ela técnicas e discursos científicos foram edificados; a partir dela, valorizaram-se as reivindicações morais do humanismo. Mas não

devemos nos enganar: a alma, ilusão dos teólogos, não foi substituída por um homem real, objeto de saber, de reflexão filosófica ou de intervenção técnica. O homem de que nos falamos e que nos convidamos 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 (FOUCAULT, 2014c, p. 32-33).

Dessa dualidade não superada entre o corpo e alma, os pensadores iluministas conceberam a ideia de um governo racional e benigno do corpo e suas paixões. Todo o processo educacional dessa época, e, nesse contexto se pode pensar em Kant e sua pedagogia, baseiam-se em um progressivo domínio sobre as tendências antissociais, irracionais e fantasiosas próprias à meninice, ao espírito infantil, ou, aos povos incivilizados. Com isso, Féher e Heller (1995) propõe a tese de que na modernidade há um verdadeiro processo de autonomização do corpo na modernidade:

[...] mas a ironia do processo moderno foi justamente que esse ato de liberação, cujo objetivo proclamado era acabar com a corporeidade abstrata, preparava o caminho para a biopolítica. Não havia nada assim antes da modernidade. Nada teria legitimado a busca por uma política diferenciada do Corpo em um mundo em que o Corpo (sua autonomia e sua sobrevivência física) estivesse de um modo ou de outro ligado a todo o tipo de política. Somente na modernidade se chegou, e mesmo nele, especialmente como em princípio, à aceitação de máximas cujo cumprimento atenuou o rigor do adágio romano: *vae victis!* (ai dos vencidos!). Até a modernidade, se você tivesse perdido, havia perdido primeiro ‘seu Corpo’. No mundo moderno, no qual o corpo foi legalmente reconhecido pela lei do *habeas corpus*, e onde, ao mesmo tempo, as principais tendências da vida social

visavam oprimir, eliminar, silenciar, sublimar e substituir essa entidade legalmente existente, um espaço social foi aberto à biopolítica (FEHER; HELLER, 1995, p. 19 tradução nossa).<sup>13</sup>

Para Foucault, a genealogia da alma moderna localiza-se nas transformações por meio das quais as maneiras como o próprio corpo é investido pelas relações de poder. Para Féher e Heller (1995) a cisão entre o corpo e a alma, que mais tarde será assumida como objeto da psicologia, da pedagogia e do direito, marca o aparecimento do espaço da biopolítica. Sob esse ponto de vista, a confissão como modo de produção da verdade atravessa todo o campo da alma moderna, especialmente a partir do momento que assume a forma da verdade científica. Por isso, para elucidar a relação entre a confissão e o corpo como objeto problematizável, principalmente no que isso traz de novidade, faz-se necessário situar o contexto em que se tem uma mudança de direção das técnicas de produção da verdade. Outrora orientada para purificação da carne mediante as técnicas de purgação do monasticismo, reconvertem-se no interior do dispositivo da sexualidade que passou a ser responsável pela normalização dos corpos, isto é, seu governo enquanto vivo.

No curso *Malfazer, dizer verdadeiro*, Foucault (2018) ajuda-nos a entender os nexos entre a confissão, o reconhecimento e o sujeito de

---

<sup>13</sup> “[...] lo irónico del proceso moderno fue precisamente que este acto de liberación, cuyo objetivo proclamado era acabar con la corporeidad abstracta prepararse el camino para la biopolítica. No existía nada parecido a eso antes de la modernidad. Nada habría legitimado la búsqueda de una política diferenciada del Cuerpo en un mundo en el que el Cuerpo (su autonomía y su supervivencia física) estaba de un modo u otro vinculado a todo tipo de política. Solo en la modernidad se llegó, e incluso en ella sobre todo como principio, a la aceptación de máximas cuyo cumplimiento atenuase el rigor del adagio romano: *vae victis* ! (!ay del vencido!). Hasta la modernidad, si habías perdido, habías perdido en primer lugar <<tu Cuerpo>>. En cambio, en el mundo moderno, en el que el cuerpo estaba legalmente reconocido por la ley de *habeas corpus*, y donde al mismo tiempo las principales tendencias de la vida social apuntaban a oprimir, eliminar, silenciar, sublimar y reemplazar esa entidad legalmente existente, se abría un espacio social a la biopolítica.” (FÉHER; HELLER, 1995, p. 19).

direito. Ou, dito de outro modo, como a confissão se liga à alma-sujeito, especialmente porque, é uma técnica que funciona como “superfície de refração”, por meio da qual podemos estudar algumas modalidades históricas de relações consigo. Semelhante às conferências de *A verdade e as formas jurídicas*, o curso na Universidade Católica de Louvain interroga desde o início até o fim a relação entre o sujeito e a verdade. Foucault (2018, p. 8) começa suas preleções dizendo que “[...] a confissão é o ato verbal por meio do qual o sujeito faz uma afirmação sobre o que ele é, vincula-se a essa verdade, coloca-se numa relação de dependência perante outrem e modifica ao mesmo tempo a relação que tem consigo mesmo.”. No decorrer das conferências, Foucault (2018) minuciosamente discute as inovações que o cristianismo trouxe ao problema da veridicção em relação ao pensamento grego e as antigas escolas helenísticas. Foucault (2018) argumenta acerca da influência que a Igreja teve no período de constituição do Estado. No fim da Idade-Média a confissão se consolidou como prática no direito penal. Para o filósofo, a primeira forma de Estado moderno foi o Estado de justiça. De acordo com Foucault (2018, p. 176) necessidade de veridicção – de estabelecer a prova de verdade – levou a justiça penal a passar da solução do conflito na forma de confronto entre dois indivíduos para a solução do conflito na forma de decisão de uma corte soberana ou de decisão do soberano. O estabelecimento da verdade se torna elemento essencial. Nesse processo afirmação da verdade pelo próprio inculpado, ou, a confissão de culpa constitui uma peça importante no sistema de provas legais: “*Habemus reum confitentem*”. Diz o autor:

[...] nesses códigos modernos e contemporâneos, como sabem bem, o que fundamenta [...] a lei é a vontade de todos, que supostamente se expressa nessa lei decidida e validada por um ato do corpo legislativo na qualidade de corpo soberano. [...] aquele [...] que cometeu um

crime [...] deu seu consentimento [...] ele mesmo se pune, e se pune pela instituição do tribunal que profere a sentença em conformidade com a lei que ele supostamente quis. [...] O dever de nos reconhecermos na lei que nos atinge é uma ficção - aliás, também uma exigência -, é uma ficção que explica a posição ao mesmo tempo simbólica e central da confissão (FOUCAULT, 2018, p. 180).

No contexto indicado, a confissão a cada vez que acontece relembra o pacto social, reforça a lei que em tese todos aceitamos, ratificamos e nos submetemos por nossa própria vontade e pela vontade de todos. Vontade geral, união dos particulares, em razão do qual se forma o corpo da sociedade. Ela é um contrato de veracidade e dá sentido a punição, pois, se assenta no compromisso punitivo daquele que aceita as leis, continua:

[...] é uma espécie de rito de soberania por meio do qual o culpado dá a seus juízes fundamentos para condená-lo e reconhece na decisão dos juízes sua própria vontade. [...] é um lembrete do pacto social [...] é um ato que ganha sentido na própria raiz do sistema punitivo. É um ato teórico e funcional. [...] Todo cidadão, desde que seja adulto, que tenha o uso da razão, claro [...] deve poder reconhecer o que é verdadeiro ou falso em sua alma e consciência: soberania, portanto, da consciência qualquer em relação à soberania [...] (FOUCAULT, 2018, p.180-181).

Foucault (2018, p. 6) inicia o curso dizendo querer tratar da confissão como *speech act*, no entanto, ao longo das investigações torna-se muito claro que se trata de um dispositivo cujo registro estende-se para além dos marcos institucionais de qualquer ato da fala. Há algo de performativo, mas não se pode reduzi-la ao ato performativo. Além disso,

também não se reduz àquilo que se entende por simbólico, pois, a confissão não remete a outra coisa que não seja o que ocorre na cena judiciária. Conforme o autor:

[n]em performativa nem simbólica: adaptando um pouco o sentido habitual da palavra, eu diria que a confissão, no fundo, é de ordem do dramático ou da dramaturgia. [...] a confissão faz parte da dramática judiciária e penal. [...] diferentemente do simbólico e do performativo, que não tem gradação, a dramaturgia - o dramático - é passível de intensidades diversas [...] (FOUCAULT, 2018, p. 183).

Uma peça dramática e expressiva cujas intensidades são capazes de comover, redimir e condenar, arrancar suspiros de raiva, de clemência. Contudo, na história do pensamento judiciário a confissão oscila de importância. Foucault (2018) adverte-nos quanto à insuficiência, ou, impasse histórico da técnica da confissão para determinar a responsabilidade de certos indivíduos que por sua “raça” ou condição patológica são considerados inculpáveis nos tribunais. Para esses indivíduos é preciso alguma coisa para substituir ou complementar essa confissão deficiente ou insuficiente, já não basta que se extraia uma a veridicação da confissão, requer-se a instauração de outro procedimento de heteroveridicação capaz de determinar em razão de uma intervenção psiquiátrica, ou de exame psicológico que determine sua condição anormal ou criminosa. Portanto, retiram-se desses, ao mesmo tempo, sua imputabilidade jurídica excluindo da categoria de sujeito de direito e lhes confere a determinação de anormais, colocando-os diretamente sob a tutela das instituições de sequestro, seja, como riscos à saúde ou perigos a serem eliminados contra os quais a sociedade precisa ser defendida. Para Foucault (2018) além de estabelecer mecanismos de governo dos

anormais e criminosos essa crise judiciária da confissão e a questão dos indivíduos que necessitam ser tutelados relaciona-se diretamente com a questão dos seguros contra acidentes no trabalho. Pode-se apontar nessas investigações os elementos que configuram as políticas de inclusão de pessoas deficientes como foi retratado por Muel (1991) em seu trabalho sobre a consolidação da escola obrigatória e a invenção da infância anormal.

Há pouco, analisava, reconstituindo os passos de Foucault (2007a) em *A vontade de saber*, como a confissão acabou por inscrever nas dobras da formação do sujeito moderno uma maneira peculiar de se relacionar com a própria interioridade. Ao passo que assumimos seu modo de perscrutação como nosso, seus efeitos coercitivos foram quase que esquecidos, ela aparece, inclusive como aliada da verdade. A obrigação da confissão foi de tal modo incorporado em nossos gestos, hábitos e comportamentos que “[...] a verdade, na região mais secreta e nós próprios, não demanda nada mais que revelar-se [...]” (FOUCAULT, 2007a, p. 69). A relação que historicamente estabelecemos com o sexo, diga-se de passagem, uma relação que não é da ordem de um contrato social, mas, de sujeição, ou seja, a que estamos submetidos contra e por nossa vontade. Desde os austeros métodos de penitência da pastoral cristã, passando pelo moralismo humanista e chegando à psicologia e pedagogia moderna, o sexo vincula-se como matéria privilegiada de confissão como modo de produzir a verdade e a identidade do indivíduo. Logo compreendemos a necessidade de colocação do sexo em discurso.

Na confissão, diz Foucault “[...] o sujeito da fala coincide com o sujeito do enunciado [...]” (2007a, p.70). E não se deve esquecer que como ato dirige-se sempre para outrem, pois, fala-se, confessa-se e revela-se sempre na presença de outrem. No curso *O governo dos vivos* proferido em 1980 o lugar dessa técnica que requer um parceiro elucida-se ainda

mais ao passo que é pensada conjuntamente com o problema da direção da consciência, quer dizer, a organização dos processos de subjetivação. Enquanto que no mundo grego a verdade e o sexo se ligavam na forma da pedagogia e da iniciação, nós ligamos a verdade e o sexo na confissão por meio da expressão obrigatória dos sentimentos e dos segredos da vida individual. O sexo foi encerrado nesse discurso, nem uma educação, tampouco uma iniciação. A confissão vem de baixo, não pode ser *ars erotica* cujos segredos provinham da vontade soberana de um mestre. Isso não significa que a instância de dominação esteja do lado daquele que confessa e fala aquilo que faz, mas, daquele que ouve, extorque e interroga.

O cristianismo constitui um tema importante no pensamento genealógico de Foucault e pode ser sintetizado da seguinte forma. A começar pela genealogia das disciplinas monásticas estudadas em *O poder psiquiátrico*; depois, pela técnica de confissão em *A vontade de saber*; seguida das análises sobre o pastorado cristão; chegando ao problema da direção de consciência já na década de 1980. Um conjunto de tecnologias compõe as peças daquilo que se pode designar como *modo de subjetivação cristão*. Escreve Foucault (2018, p. 80): “[...] uma das características mais fundamentais do cristianismo é ter vinculado o indivíduo à obrigação de buscar em si mesmo a verdade do que ele é.” Gros (2018) chama todo esse complexo de dispositivo milenar de obediência cuja estilística existencial assenta-se na solicitude.

De modo geral, diz Foucault (2007a) a tecnologia da confissão permanece até hoje como matriz que rege a relação entre sexo e a verdade e da individualidade. Contudo, conforme já mencionado, nos cursos de 1978 e 1979, Foucault já não pensa mais segundo a hipótese Nietzsche, pois, introduz a noção de arte de governo para tratar das relações de poder. Com isso, entende-se melhor esse processo de espraiamento,

porque, a confissão é um ponto de apoio para as artes de governo dos homens, sendo elemento indispensável no momento de produção do verdadeiro. Desse modo, a pedagogia e a medicina, mesmo reconvertendo-a cada qual ao seu domínio, incorporaram a confissão, reforçando seus efeitos, multiplicando seus modos de agir e arregimentando a conduta humana.

Escreve Foucault, nasce uma nova ciência, “[...] ciência-confissão, ciência que se apoiava nos rituais de confissão e em seus conteúdos, ciência que supunha essa extorsão múltipla e insistente e assumia como objeto o inconfessável-confesso” (FOUCAULT, 2007a, p. 73). Porém, ao invés dessa ciência se ocupar com a situação do pecado ou da eternidade, seu objeto é o corpo e a vida. Segundo Foucault (2007a) alguns procedimentos fazem funcionar os rituais de confissão nos esquemas de regularidade científica, são eles: a codificação clínica do falar; o postulado de uma causalidade difusa; o princípio de latência da sexualidade; os métodos de interpretação; e a medicalização dos efeitos da confissão. Não nos interessa explorar ponto a ponto esses procedimentos, basta apenas salientar seus efeitos de multiplicação e de reforço mútuo para a colocação do sexo em discurso.

Nas conferências em Dartmouth em 1980, Foucault (2016a) analisa a proveniência desses dispositivos sob a rubrica de uma hermenêutica de si. Aquilo que se designa como *scientia sexualis*, portanto, consiste na correlação entre interrogação e problematização, confissão e racionalização do sexo como uma questão. Interroga-se o sexo, seus segredos, perigos e prazeres; problematiza-se o corpo como *locus* de onde provêm os desejos; estabelecem-se os métodos para determinar a sua verdade; e, atribui-se a causa das doenças, sintomas e desvios ligando a identidade do sujeito. Assim na sexualidade estão guardadas as chaves para se acessar a alma moderna.

O projeto genealógico de Foucault culmina com a publicação de *A vontade de saber* e a elaboração de uma analítica do poder. A análise da alma moderna que Foucault concebe como efeito de um complexo arranjo dos dispositivos disciplinares e normalizadores parece encerrar-se no arдил sem fim das relações de poder. Mas se prestar um pouco mais de atenção nos detalhes é possível perceber que existem alguns pontos de fragilidade, de reversões possíveis no discurso sexual. Não se deve esquecer que é precisamente nesse ensaio que o filósofo francês arroga a hipótese da resistência. Ao mostrar as transformações na literatura, Foucault menciona algo como a busca de uma verdade que não é acessível, o mesmo caso ocorre com a confissão que assume como objeto um inconfessável-confesso. O que isso pode significar? Estaríamos diante de um retorno da temática da transgressão, da experiência-limite, do fora (*dehors*)? Certamente esses murmúrios e silêncios beiram a noção de *mínus* (ESPOSITO, 2010), revela-nos a proximidade de Foucault com autores como Blanchot e Bataille.

Uma pista para entender melhor esse “inconfessável” esteja nos fragmentos da arte erótica. De acordo com Foucault (2007a) a *ars erotica* não desapareceu completamente, apesar de todos os esforços normalizadores da *scientia sexuali*. Ela sobrevive como uma dimensão clandestina na economia política dos prazeres. A sexualidade não é sã como sonhou a medicina, tampouco, plena e realizada como queriam os humanistas. Não soubemos inventar novos prazeres, mas inventamos o prazer da verdade do prazer.

[o]s livros científicos, escritos e lidos, as consultas e os exames, a angústia de responder às questões e as delícias de se sentir interpretado, tantas narrativas feitas a si mesmo e aos outros, tanta curiosidade, confidências tão numerosas e cujo escândalo é sustentado (não sem algum tremor) por seu dever de verdade, a irrupção de

fantasias secretas, cujo direito de murmurar para quem sabe ouvi-las se paga tão caro, em suma, o formidável ‘prazer na análise’ (no sentido mais amplo deste último termo) que o Ocidente desde há vários séculos fomentou sabiamente, tudo isso forma como que fragmentos errantes da arte erótica, veiculados na surdina pela confissão e a ciência do sexo (FOUCAULT, 2007a, p. 81).

Todo o esforço de Foucault (2007a) até esse momento repousa na tentativa de fazer uma análise histórica da sexualidade sem colocá-la necessariamente sob o signo da repressão primária. Sob esse ponto de vista, a crítica de Foucault dirige-se a Reich, Marcuse e o chamado freudo-marxismo. Nesse percurso, interessou-me mostrar que a noção moderna de reconhecimento guarda relações com uma história política da verdade. Todavia, parece-me ao mostrar as transformações que a tecnologia da confissão traz a relação entre o sujeito e a verdade, especialmente na literatura, e, depois, ao insinuar as sobrevivências de fragmentos de arte erótica no “prazer da verdade do prazer”, o filósofo francês está sugerindo que essa verdade produzida pelos rituais modernos não é completamente iterável, e, como entende Butler (2015)<sup>14</sup> as normas de reconhecimento são contestáveis.

Essa contestação ocorre no caso de Foucault justamente pelo caráter enigmático desse inconfessável. Como argumenta o autor: “[...] veridicção do sujeito é ao mesmo tempo o espinho, a lasca, chaga, a linha de fuga, a brecha de todo o sistema penal [...]” (FOUCAULT, 2018, p. 199) e, se pode acrescer, de todo o foco de experiência moderna.

---

<sup>14</sup> No sentido que Butler (2015) entende que as normas não são completamente infalíveis, em algum nível, tende a sofrer resistência, desgaste, e engendrar processos de contestação e geração de outras normas. Quando as normas tornam-se frágeis, inconsistentes, criticáveis surgem possibilidades de uma problematização capaz de gerar outros modos de existência.

## Estratégias e dispositivos de poder

Enunciou-se no início do capítulo que o esforço seria despendido para analisar como os atos de reconhecimento e as práticas de inclusão adentraram o espaço de governo. Para isso resolveu-se, desde o interior da obra de Foucault, por meio da leitura atenta verificar os nuances que marcam os deslocamentos do filósofo, entre 1976 e 1984, ano de publicação do primeiro, segundo e terceiro volumes de *A história da sexualidade*. O caminho que privilegiado foi o de problematizar a liberação do corpo e o papel do dispositivo da sexualidade na formação do sujeito. Ao retrair a maneira como Foucault compreendeu a questão do discurso sexual, foi possível ter uma primeira impressão sobre os atos de reconhecimento, no entanto, a noção de inclusão parece ter sido secundarizada. Mas a verdade é que não se pode dissociar o reconhecimento dos mecanismos de inclusão, justamente, porque essa última está na gênese da emergência de uma política dos corpos na modernidade.

Para Foucault a obra (*ergon*) do Ocidente moldou a nossa relação com o sexo, não tanto com o sexo-natureza, mas, com o sexo-história, o sexo-significação. Assim, se construiu uma verdadeira lógica do sexo. Constituiu-se o campo das oposições binárias, porém, colocamo-nos, inteiramente, no nosso corpo, alma e individualidade sob o signo do desejo e da concupiscência.

O sexo é como uma jóia. Foucault (2007a) utiliza a fábula da jóia indiscreta de Diderot, um pequeno e aparentemente simples anel que tem o poder de fazer falar a verdade aqueles que o colocam; analogamente a tal fábula, nos diz que a vontade de verdade atravessando

o dispositivo da sexualidade colabora para produção do corpo normalizado. A sexualidade é nossa jóia da individualidade.

Mas como explicar então a queixa recorrente de que a relação subjacente a poder e sexo é da ordem de uma repressão? Para Foucault o que está em jogo consiste em uma série de premissas segundo as quais o poder e sexo estão relacionados de maneira negativa, pela rejeição ou exclusão, e que, também assumem a forma de uma instância da regra no qual o poder fala e faz a regra. Isso significa falar em um poder que se encerra no ciclo de interdição ou em uma lógica de censura. E, por fim, a noção jurídico-discursiva supõe a unidade do dispositivo, de modo que o poder se exerce, da mesma maneira, em todos os níveis. O poder reprime o sexo assim como a lei constitui o limite do desejo.

Contra essa tendência, Foucault acredita que é preciso se desfazer dessa ideia do poder enquanto instância no não e ver em seu modo de funcionamento toda uma mecânica de produção. Uma sociedade como a européia, uma sociedade Ocidental, no qual os aparelhos de poder são os mais diversos e numerosos, seus rituais visíveis e seus instrumentos seguros; interroga-se o filósofo: “[...] por que essa tendência a só reconhecê-lo sob a forma negativa e desencarnada da interdição? Por que reduzir os dispositivos da dominação ao exclusivo procedimento da lei e da interdição” (FOUCAULT, 2007a, p. 96).

Foucault (2007a) oferece duas respostas para estas questões que no fundo estão ligadas a um único dilema: da relação entre poder e lei. Primeiro, em termos gerais, isso acontece por uma questão tática, o sucesso do poder está em proporção direta com aquilo que ele consegue ocultar dentre os seus mecanismos. Segundo, o autor sugere uma razão histórica para explicar esse dilema remete-nos a uma longa construção jurídica ocorrida desde a Idade Média em meio às lutas políticas para unificação dos Estados no qual o exercício do poder foi formulado de

acordo com a ideia de direito fundamental. Desse modo, apesar dos esforços, a representação do poder permaneceu marcada pelo sistema monárquico “[n]o pensamento e na análise política ainda não cortaram a cabeça do rei” (FOUCAULT, 2007a, p. 99).

É necessário ultrapassar essa representação jurídica e negativa do poder. A modernidade e a irredutibilidade de suas relações de poder somente se explicam com a introdução de novos procedimentos de poder que ultrapassam o funcionamento de uma lei e de um direito sendo marcadas pela técnica e pela normalização. Nas palavras do autor:

[n]ossa linha de fuga nos afasta cada vez mais de um reino do direito que já começava a recuar para o passado, à época em que a Revolução Francesa e, com ela, a Idade das constituições e dos códigos, pareciam prometé-lo para um futuro próximo” (FOUCAULT, 2007a, p. 100).

Na perspectiva de Foucault (2007a) as explicações sobre poder e o discurso sobre o sexo são atravessadas pela ideia de que o desejo é uma lei que se interpõe à formação do sujeito. E nesse caso o problema não é a realidade do desejo, mas, sua imagem atrelada à enunciação da lei e correlata soberania. A imagem que é preciso liberar-se repousa sobre o privilégio dado a noção de poder-lei e poder-soberania. Contra isso, propõe Foucault (2007a, p. 101) que é preciso “[p]ensar, ao mesmo tempo, o sexo sem lei e o poder sem rei”.

Por isso, em termos de método não se pode encerrar o poder como um conjunto de instituições e aparelhos que garantem a sujeição dos cidadãos ao Estado, mas, compreendê-lo como uma “[...] multiplicidade de correlação de forças imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que, através de lutas e

afrontamentos incessantes as transforma, reforça, inverte [...]” (2007a, p. 102). Chama-se poder o nome dado a uma “[...] situação estratégica complexa numa determinada sociedade” (2007a, p. 103). Desse modo, o poder não é nem uma propriedade, algo que se possa adquirir, pois, se exerce a partir de relações desiguais e móveis; não está em posição de exterioridade com outros tipos de relações, mas lhe são imanentes; não se estabelece como uma oposição binária e global entre dominadores e dominados, o poder vem de baixo, funciona graças à correlação de forças múltiplas que formam e atuam nos aparelhos e instituições; e, não há poder que não tenha mira e objetivos, as relações de poder são ao mesmo tempo intencionais e não subjetivas. Com isso, Foucault apresenta sua proposição mais importante “[...] onde há poder há resistência” (2007a, p.105).

Para Foucault (2007a) toda relação de poder implica e supõe resistência de modo que não estão em relação de exterioridade, mas, correlacionam-se. Estamos no poder, e imersos nas relações de poder os inúmeros pontos de resistência cumprem o papel de adversário, de outro termo irreduzível da relação de poder. Escreve o autor

[e]sses pontos de resistência estão presentes em toda a rede de poder. Portanto, não existe, com respeito ao poder, *um* lugar de grande Recusa – alma da revolta, foca de todas as rebeliões, lei pura do revolucionário. Mas sim resistências no plural, que são casos únicos: possíveis, necessárias, improváveis, espontâneas, selvagens, solitárias, planejadas, arrastadas, violentas, irreconciliáveis, prontas ao compromisso, interessadas ou fadadas ao sacrifício; por definição, não podem existir a não ser no campo estratégico das relações de poder (FOUCAULT, 2007a, p. 106).

As resistências atravessam as estratificações sociais e unidades individuais tornando possíveis as mudanças sociais e revoluções,

[...] distribuídas de modo irregular: os pontos, os nós, os focos de resistência disseminam-se com mais e ou menos densidade no tempo e no espaço, às vezes provocando o levante de grupos ou indivíduos de maneira definitiva inflamando certos pontos do corpo, certos momentos da vida, certos tipos de comportamentos (FOUCAULT, 2007a, p. 106-107).

Nesses termos a proposição sobre resistência nas relações de poder permite-nos escapar ao sistema Soberano-lei, quer seja, a concepção do poder como representação jurídica. Destarte é preciso atentar, tanto para o tema do sujeito de desejo, isto é, da história de como foi construída essa modalidade de organização da consciência de si que se reconhece, unicamente, na lei do desejo, quanto para hipótese de resistência pressuposta na analítica do poder, pois, adquiriram dimensões ainda mais contundentes no pensamento de Foucault.

As relações históricas entre desejo e resistência ocupam lugar importante no texto que Gilles Deleuze escreve para Foucault intitulado *Desejo e prazer*. Prova disso é que em *O uso dos prazeres* Foucault ao reavaliar e inserir modificações em seu projeto de *A história da sexualidade* escreve que sua tarefa foi de realizar uma genealogia do homem de desejo<sup>15</sup>. Por sua vez, a proposição de resistência face ao poder

---

<sup>15</sup> Diferentemente de Kojève que inscreve o desejo na estrutura antropogenética no qual o desejo não se dirige a satisfação de uma necessidade, mas, a outro desejo, como uma 'história dos desejos desejados'; ou, de Lacan que o pensa análogo ao significante da falta; para Deleuze o desejo é um criador de mundo, um afeto que precisa ser liberado das estruturas repressivas que o organizam. Foucault, nesse sentido, não é lacaniano, ou seja, faz funcionar o desejo como casa vazia, mas também, não expressa uma noção delimitada como afeto tal como Deleuze empresta de Espinosa. Em Foucault o desejo é um elemento agenciável e móvel dos dispositivos – compondo uma de

é analisada nos curso de 1978-79, especialmente, com a introdução da noção de governo como um prisma reflexivo e da atitude crítica como uma modalidade de relação estratégica entre governo.

Segundo Foucault (2007a) para entender como e por que o poder precisa instituir um saber sobre o sexo é preciso ater-se a certas prescrições de prudência a fim de não recair na ideia de um Grande Poder. Primeiramente, a regra de imanência segundo a qual o domínio da sexualidade não existe desinteressadamente, mas em consonância estrita com os investimentos de poder que a fizeram um objeto possível de conhecimento; também, observar a regra das variações contínuas a distribuição de poder e apropriações de saber; a regra do duplo condicionamento das estratégias; e, por fim regra da polivalência tática dos discursos no qual analisa como no discurso como se articula saber e pode. Sobre isso escreve o autor:

[n]ão existe discurso do poder de um lado e, em face dele, um outro contraposto. Os discursos são elementos ou blocos táticos no campo das correlações de força; podem existir discursos diferentes e mesmo contraditórios dentro de uma mesma estratégia podem, ao contrário,

---

suas peças na montagem de nossa essência estranha – de sujeição e subjetivação. O desejo não dado natural, ou, uma pulsão básica, pois, só se chega a pensar desse modo graças a uma longa história de elaboração, ao passo que, que dispositivos organizam um saber possível do desejo como pulsão do corpo, como entende Rose (2001, p. 193) “[...] para o genealogista, o desejo é apenas um dos vetores da maquinaria psicológica contemporânea do ser humano, de nosso atual ‘efeito psi’.”. Desse modo, o desejo é uma peça econômica agenciada pelas tecnologias de governo para a produção de um público, uma população, sujeitos, identidades como mostra Foucault no curso *Segurança, território e população*. No projeto de história da sexualidade, Foucault opõe o desejo ao prazer como um operador capaz de desestabilizar os jogos de força. Não se trata de liberar o desejo, mas, de mostrar, concomitantemente, a história de como o desejo tornou-se peça fundamental de uma hermenêutica de si amparada na ideia da carne e escrutínio da interioridade e motor na liberação de campos de poder capaz de adentrar o espaço da problematização de uma economia política dos prazeres como campo ativo de geração de estilos de existência.

circular sem mudar de forma entre estratégias opostas (FOUCAULT, 2007a, p. 112-113).

Substituir o privilégio da lei pelo objetivo, a interdição pela eficiência tática, a soberania pelas correlações de força. Trata-se de analisar o dispositivo por meio de um modelo estratégico, ao invés do modelo do direito.

O que está em jogo consiste em colocar sob suspeita a noção jurídico-repressiva, substituindo-a por uma análise estratégica das relações de poder que induzem efeitos de dominação. Desse modo, não se trata de opor uma sexualidade rebelde a um poder que não consegue esgotá-la, mas, de mostrar que a articulação entre poder e sexo possui toda densidade e instrumentalidade tática das relações de poder.

### **A família incestuosa**

A descrição do dispositivo da sexualidade recobre quatro conjuntos estratégicos que se inscrevem necessariamente no corpo constituindo seu domínio. O corpo da mulher, da criança, a vida população e o prazer homossexual são figuras atravessadas nessas estratégias, os pontos mais densos das relações de poder. A histerização do corpo feminino; a pedagogização do sexo da criança; a socialização das condutas de procriação; e, a psiquiatrização do prazer perverso, ainda que não tenham nascido em bloco, aos poucos desenvolveram coerência entre si. Sob esse ponto de vista, escreve Foucault (2007a, p. 117):

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

Esse novíssimo dispositivo de sexualidade ao mesmo tempo se articula e recobre as antigas relações de sexo. Os chamados dispositivos de aliança estabelecem-se em sistemas de matrimônio, de parentela, de transmissão de bens e nomes; estruturam-se em torno de um conjunto de regras que definem o permitido e o proibido, o lícito e o ilícito. A partir do século XVIII esses dispositivos de aliança começaram a perder importância ao passo que os processos econômicos e estruturas políticas passaram a apoiar suas estratégias no dispositivo de sexualidade que funcionava de acordo com técnicas móveis, polimorfos e conjunturais de poder. Na visão de Foucault (2007a, p 117), as relações tradicionais baseiam-se no *status* entre parceiros, já para o dispositivo de sexualidade o que importa “[...] são as sensações do corpo, a qualidade dos prazeres, a natureza das impressões [...]”. Ambos possuem um papel na economia, cabendo a o primeiro a transmissão e reprodução das riquezas e o segundo a produção de um corpo que produz e consome.

Historicamente, escreve Foucault, o dispositivo de sexualidade se instalou junto às relações tradicionais de aliança, pois, apesar da *scientia sexualis* recobrir os dispositivos de aliança, esses não são anulados. Nesse sentido, o dispositivo de sexualidade indica a passagem à biopolítica. No dizer desse autor:

[a] sexualidade estava brotando, nascendo de uma técnica de poder que, originalmente, estivera centrada na aliança. Desde então não parou de funcionar em atinência a um sistema de aliança e apoiando-se nele. A célula familiar, assim como foi valorizada durante o século XVIII, permitiu que, em suas duas dimensões principais – o eixo marido-mulher e o eixo pais-filhos – se desenvolvessem os principais elementos do dispositivo de sexualidade (o corpo feminino, a precocidade infantil, a regulação dos nascimentos e, em menor proporção, sem dúvida, a especificação dos perversos) (FOUCAULT, 2007a, p. 119).

Para Foucault (2007a) a família possui um papel estratégico importante para a implantação da sexualidade, pois, longe de excluir e refreá-la serviu como suporte permanente para as novas configurações do dispositivo. De certo modo, a família passou a funcionar como um elemento que solda entre a dimensão jurídica da aliança e os novos mecanismos polimórficos de poder. Escreve o autor, a célula familiar “[...] é o permutador da sexualidade com a aliança: transporta a lei e a dimensão do jurídico para o dispositivo da sexualidade; e a economia do prazer e a intensidade das sensações para o regime da aliança” (FOUCAULT, 2007a, p. 119). Além do mais, isso explica o fato da família tenha se tornado a partir do século XVIII “[...] o lugar obrigatório de afetos, de sentimentos, de amor [...]” (FOUCAULT, 2007a, p. 120).

Família amorosa e íntima, mas também incestuosa. No curso *Os anormais* Foucault (2001) retrata com mais acuidade essa questão, pois, nessa época concomitante a elaboração do problema do instinto na psiquiatria aparece também à questão do incesto como um espinho que habita as relações entre pais e filhos. O surgimento da família íntima é precedido por intensa proliferação de técnicas de disciplinas corporais, pois havia algo de perigoso que provinha do prazer e do desejo,

enraizados no corpo da criança, cuja necessidade forjou uma aliança medicina e sexualidade:

[...] postas em contato por intermédio da família: a família - apelando para o médico, recebendo aceitando e aplicando se necessário as medicações prescritas pelo médico [...] agente de medicalização da sexualidade em seu próprio espaço. [...] de um lado, a vigilância muda, o investimento não discursivo do corpo da criança pelos pais e [...] esse discurso científico da confissão, que é localizado apenas na prática médica [...] (FOUCAULT, 2001, p. 321).

Instituição, *par excellence*, da expressão obrigatória dos sentimentos e de gestação das expectativas de reconhecimento burguês a família converte-se em dispositivo essencial para o governo das populações, ao mesmo tempo, que é o laboratório das neuroses modernas.

### **A irrupção da infância**

Em *A vontade de saber*, Foucault (2007a) condensa parte de suas pesquisas que realizou no Collège em um grande projeto. Sob esse ponto de vista, o curso *Os anormais* ocupa posição de destaque, justamente, porque, permite-nos antecipar certas investigações do projeto audacioso d'*A história da sexualidade*, previsto em seis volumes e que não se concretizou em parte por causa da morte prematura do filósofo. Por exemplo, podem-se observar as transformações em torno do problema da carne cristã que constitui um elemento crucial no desenvolvimento das técnicas de conduta. Além desses, existe um fenômeno em particular

muito importante para os propósitos desta pesquisa: a irrupção da infância.

A emergência da infância ajuda-nos a situar com mais clareza seu lugar nos dispositivos de condução subjetiva, que, por sua vez, é imprescindível para entender as políticas de inclusão e reconhecimento de uma educação moderna. Em *A vontade de saber* a condução dos infantes recebe um tratamento cujo horizonte repousa sobre a constituição das artes de governo, porém, o filósofo não desenvolve as implicações desse diagnóstico. Foucault (2007a) limita-se a dizer que o dispositivo da sexualidade – o sexo como assunto de Estado – que escapa a condução eclesiástica nasceu às bordas da pedagogia, da medicina e do direito. Desenvolveu-se graças a três arranjos “[...] o da pedagogia, tendo como objetivo a sexualidade específica da criança; o da medicina, com a fisiologia sexual própria das mulheres como objetivo; e, enfim, o da demografia, com o objetivo da regulação espontânea ou planejada dos nascimentos” (FOUCAULT, 2007a, p. 127-128).

Entender como a infância se tornou objeto de governo da pedagogia, ou, da prática psiquiátrica requer uma breve digressão no curso *Os anormais*. O curso de 1975 dedica-se a genealogia do anormal, graças ao aparecimento de três antecedentes: o monstro judiciário, o pequeno masturbador, ou, a criança onanista e o sujeito indisciplinado e incorrigível ao sistema escolar. Foucault (2001) aborda essas figuras enquanto entidades históricas – casos exemplares, inquiridos, temores populares, acontecimentos que desafiaram o saber médico da época – que engendraram no espaço das práticas divisoras os mecanismos e técnicas de normalização das condutas, do patológico ao normal.

Foucault (2001) mostra-se atento a literatura<sup>16</sup> que insere a invenção da infância como uma peça fundamental das tecnologias políticas de individualização do sujeito moderno. Embora a infância despertasse grande curiosidade no filósofo francês, desde as suas obras de juventude, foi com as análises do poder psiquiátrico e com a genealogia da anormalidade que essa adquiriu contornos cada vez mais específicos de modo a ser vista como “[...] uma das condições históricas da generalização do saber e do poder psiquiátricos” (FOUCAULT, 2001, p. 387).

Aplicando a lógica de retrogação ao projeto de *A história da sexualidade*: a honra do rapaz, a pureza da mulher e a liberação do corpo constituem os três núcleos de problematização no pensamento de Foucault. A liberação da infância acompanha o desbloqueio tecnológico de relações de poder e a crescente intervenção da medicina no espaço social na passagem da Idade Clássica à *episteme* moderna. Em *Os anormais*, o filósofo relata que a condução eclesial transferiu os casos de possessão – que estavam causando transtornos à Igreja com as convulsões incontroláveis – para medicina psiquiátrica. Fim do exorcismo e passagem da carne que até então se constituía como *locus* de investigação, inquirição e escrutínio da teologia do pecado para uma nova realidade baseada na mecânica instintual e na doença mental. Contexto de mudança no regime de problematização, passando da carne para o corpo biológico, da confissão pastoral à anamnese médico-psiquiátrica,

---

<sup>16</sup> No campo de estudos da infância não se pode deixar de lado a *História social da criança e da família* de Philippe Ariès (1986), e *A polícia das famílias*, de Jacques Donzelot (1980). O primeiro por tratar da mudança de mentalidade que ocorreu do século XVII que levou à descoberta do sentimento de infância; e, o segundo, por trabalhar toda a malha de relações institucionais desde a criação das leis, dos tribunais de menores, as associações filantrópicas, lar de crianças órfãs e desabrigadas, até os serviços de assistência social para famílias de operários.

enfim, momento no qual as diversas tecnologias investem-se no corpo vivo<sup>17</sup>.

Em *O saber gay (Le gay savoir)*, julho de 1978, Foucault é entrevistado por Jean Le Bitoux. A conversa gira em torno da recepção do livro *A vontade de saber*. Entre os assuntos abordados encontram-se as relações entre desejo e prazer e a interdição da masturbação. Poucos meses antes, no mesmo ano dessa entrevista, nas classes de *Segurança, território e população*, Foucault (2008c) tratava do retorno do estoicismo no século XVI e de suas relações íntimas com a problematização da conduta, do conduzir os outros e de conduzir-se a si mesmo. Movimento tão importante para se entender o florescimento das artes de governar nos séculos posteriores, e que determinou os desenvolvimentos da pedagogia como a arte de governar a infância. Em certo momento da entrevista Foucault responde:

[o] que se vê aparecer no século XVI, com toda a grande reforma da pedagogia e o que se poderia chamar [...] a colonização da infância,

---

<sup>17</sup> A carne passa a ser vista como prazer do corpo. Ocorreu, assim, identificação do corpo com a carne. Saber que encontrou no corpo o ponto de junção com a alma. Com isso, desejo e prazer passaram a ser habitantes no espaço do corpo e na raiz da consciência. Nas palavras de Foucault: “[...] essa fisiologia moral da carne, ou do corpo encarnado, da carne incorporada, veio se somar aos problemas da disciplina do corpo útil no fim do século XVIII; como se constitui o que poderíamos chamar de uma pedagógica da masturbação levou esse problema do desejo de volta ao problema do instinto, esse problema do instinto é precisamente a peça central da organização da anomalia. Portanto é a masturbação assim recortada na revelação penitencial no século XVII, essa masturbação que se torna problema pedagógico e médico, que vai trazer a sexualidade para o campo da anomalia” (FOUCAULT, 2001, p. 245). Na visão de Foucault (2001, p. 270) “[o] que a feitiçaria foi no tribunal da Inquisição, a possessão foi no confessionário.” O corpo convulsivo do possesso opunha-se a direção obediente mediante uma revolta involuntária. Esse problema atenuou-se com adoção de novos procedimentos mais discretos – estilisticamente trabalhados para dizer as coisas sem nunca nomear – bem como, com a questão da carne sendo transferida para o organismo, ou, na medida em que a convulsão tornou-se objeto médico. Por este motivo a medicina herda da condução cristã o problema da carne, e, por conseguinte, da sexualidade. O ponto de contato a ser inquirido é a carne viva do indivíduo, seu corpo e seus prazeres.

ou melhor, o recorte da infância como categoria cronológica especial na vida dos indivíduos, a partir desse momento se vê aparecer nos manuais de confissão, nos tratados de direção da consciência etc., o seguinte problema essencial: “Teu desejo não incide, antes de tudo e essencialmente, sobre ti mesmo?” E é muito curioso ver como, nos manuais de confissão, a questão fundamental não é mais “tu enganas tua esposa?” ou “tu cobiças uma mulher que não é a tua?”. O que a primeira pergunta almeja saber é: “Acontece que te toques a ti mesmo?”. De tal forma que a relação de si a si é o primordial (FOUCAULT, 2015, p. 9-10, aspas preservadas).

Essa relação de si a si que Foucault ressalta no retorno do tema da condução encontra-se no cerne do problema. A infância para Foucault (2001) não se refere somente às etapas iniciais da vida de um indivíduo, mas ao desbloqueio de relações de saber e poder que conformam a noção científica que se tem sobre desenvolvimento normal do indivíduo. Por isso, a infância não pertence como objeto privilegiado ao domínio da pedagogia mais do que a psiquiatria e ao saber médico. De fato, para obtenção de efeitos de normalização ambos funcionam como dispositivos de apoio mútuo. Com a problematização da infância e da infantilidade, integram-se três elementos até então separados: o prazer e sua economia; o instinto e sua mecânica; a imbecilidade ou, o retardo, com sua inércia e suas carências. Desse modo:

[a] infância como fase histórica do desenvolvimento, como forma geral de comportamento, se torna o instrumento maior da psiquiatria. E [...] é pela infância que a psiquiatria veio a se apropriar do adulto, e da totalidade do adulto. A infância foi o princípio de generalização da psiquiatria; a infância foi, na psiquiatria como em outros domínios, a armadilha de pegar adultos (FOUCAULT, 2001, p. 386-387).

De acordo com Pagni (2014):

[d]iferentemente da psiquiatria, que se ocupa mais da infantilidade do que da infância, a arte de governo pedagógica, desenvolvida na instituição escolar, a partir do século XVIII, passou a se ocupar especificamente de uma idade particular, distinta da do adulto, em que tanto as forças que emanam do corpo quanto aquilo que as anima se encontram desregulados pelo que dela se pode imaginar socialmente, representar conscientemente e prescrever moralmente. [...] como demonstrado [...] em sua gênese essa diferenciação, que começou a aparecer no século XVI, entre filósofos, moralistas e educadores e que se denominou sentimento de infância, graças a esse processo de normatização exercido na arte pedagógica pela escola, alcançado em seu desenvolvimento no século XVIII e XIX, concorreu para que fossem concebidas como um conjunto de práticas e instituições responsáveis pela subjugação das crianças às normas do mundo adulto, abandonando o pressuposto do cuidado dispensado em relação à infância para assunção da necessidade de seu governo ou de sua governança. Dessa forma, a arte pedagógica emerge [...] com a finalidade de transformar a resistência que se lhes oferecem em um governo de si [...] próprio do adulto e do cidadão, que obedece ao instituído e [...] o reforma (PAGNI, 2014, p. 186).

Para Foucault (2001) foi em razão da interdição histórica da masturbação que a infância tornou-se governável. Foi graças a essa interdição que tornou possível a criação da arte pedagógica como a maneira de conduzir a conduta humana da qual escreve Pagni (2014). Com efeito, a intensificação dos efeitos de poder diretamente sobre o corpo permitiu a proliferação de técnicas de governo e a produção de conhecimentos como os da psiquiatria e da pedagogia. Deve-se compreender o sentido da interdição com clareza, não se trata de recuperar hipótese da sexualidade reprimida, o que ocorre é o

investimento em relação de saber e poder com o objetivo de aumentar a saúde do corpo, sua força e vigor. Por isso, a masturbação instaura, simultaneamente, uma relação de constrangimento quanto à sexualidade, com o prazer do corpo, e constitui um ponto de acesso privilegiado para se interrogar o sujeito sobre seu desejo. Com a masturbação tem-se a sexualidade revelável de um corpo solitário e desejante. Diz Foucault:

[...] da carne incorporada, veio se somar aos problemas da disciplina do corpo útil no fim do século XVIII; como se constitui o que poderíamos chamar de uma pedagogia da masturbação levou esse problema do desejo de volta ao problema do instinto, esse problema do instinto é precisamente a peça central da organização da anomalia. Portanto é a masturbação assim recortada na revelação penitencial no século XVII, essa masturbação que se torna problema pedagógico e médico, que vai trazer a sexualidade para o campo da anomalia (FOUCAULT, 2001, p. 245).

Foucault (2001) conta-nos que nos séculos XVII e XIX houve grandes cruzadas contra a masturbação, vista pelas autoridades como uma epidemia. Essa campanha envolveu médicos, pedagogos e moralistas na admoestação acerca dos perigos contidos no ato auto-erótico que podiam variar desde degenerescência do organismo, a preguiça, a inabilidade chegando até a imbecilidade e a morte do indivíduo. Para mitigar a situação ocorreu a intensificação da vigilância sobre os indivíduos, tanto por mecanismos de exames médicos contínuos via intervenção psiquiátrica, quanto, pelo aumento da presença física no seio da família. Procedimentos que implicam “[...] interpenetração entre a descoberta do auto-erotismo e a responsabilização patológica: uma autopatologização [...]” (FOUCAULT, 2001, p. 307). Momento em que a individualização se encerra na família celular, espaço afetivo denso, uma família-canguru

que reflete preocupação dos pais com o destino dos filhos em função dos perigos que emanam dos seus corpos e desejos. Nasce assim, uma nova física do espaço familiar, baseada na eliminação dos intermediários, vigilância estreita dos empregados domésticos com o objetivo de tornar o espaço familiar sexualmente asséptico. Neste registro:

[q]uando se reivindica, no fim do século XVIII, a instituição de uma educação natural, trata-se ao mesmo tempo desse contato imediato de pais e filhos, dessa substantivação da pequena família em torno do corpo da criança e, ao mesmo tempo, da racionalização ou da penetrabilidade da relação pais-filhos por uma racionalidade e uma disciplina pedagógica ou médica (FOUCAULT, 2001, p. 324).

A individualização do poder que se instalou com o governo da infância pode ser sentido ante as diferenças entre uma educação apropriada à nobreza e uma educação de inspiração burguesa. Montaigne no famoso ensaio *Da educação das crianças* oferece testemunho da formação do seu tempo, cheia de gramática e retórica, mas vazia em ações e de relação com a vida<sup>18</sup>. Uma educação útil para a contemplação, mas, desajustada às necessidades da política. Para Montaigne seria mais

---

<sup>18</sup> “[p]ossuímos os regulamentos dos colégios por volta de 1580, época em que Montaigne escreve: verifica-se que a duração dos estudos era de quinze a dezesseis anos em teoria, de oito ou nove na prática: o dia de trabalho variava de oito a treze horas; acrescentem-se as arengas durante as refeições, os ofícios religiosos e os exames de consciência. Pouca recreação e férias curtas. Quanto à substância do ensino, atinham-se ao trívio da Idade Média; gramática, retórica e dialética, divisão que, com outros nomes, se perpetuou até os nossos dias. Nas classes de gramática, o rudimento aprendia-se de cor e os alunos não faziam senão recitar; as classes de retórica e dialética comportavam exercícios menos fastidiosos, como essas *disputationes*, que tinham aspecto de competições esportivas. [...] Naturalmente, todo o ensino era em latim, sendo o fim visado a compreensão e o emprego corrente dessa língua. [...] Dir-se-ia que se tratava antes de tudo de aprender a discorrer e argumentar, não se preparava para a vida, não se pensava em formar homens” (WEILER, 1987, p.59)

proveitoso se ao invés de encerrar a criança em uma cela de leitura, apresentasse-a ao mundo, a novas línguas, ensinasse-o filosofia, bem como, a suportar o frio e a fome. A descrição de Montaigne caso pronunciada hoje certamente deixaria nossos contemporâneos com olhar de desprezo, especialmente, porque sacrifica o afeto familiar tão valorizado por nossa pedagogia e pela sociedade moderna. Rousseau com seu *Emílio*, também não aprovaria formar a criança entre homens da corte e viajantes para não corromper sua inclinação original. Na visão do genebrino a criança deveria ser criada no campo, ao abrigo das intempéries da natureza, mas, sobretudo, longe da influência corruptora dos homens. O mais apropriado para Emílio é a descoberta das leis da natureza, do ciclo das estações, do valor do cultivo da terra, e, acima disso, da sinceridade do coração e a lealdade consigo mesmo. Sem reservas, pode-se dizer que a pedagogia de Kant é herdeira dessa educação natural de Rousseau ao passo que valoriza também o desenvolvimento das capacidades físicas do indivíduo.

Como demonstrado por Aquino (2013) existem diversos estudos que tratam dessas questões relativas ao caso brasileiro. Certamente, entre os pioneiros é necessário destacar *Danação da norma* coordenado por Roberto Machado que trata da penetração da medicina social e da psiquiatria no Brasil com ênfase nas técnicas disciplinares e no governo da população. Nesse contexto, as escolas possuem grande importância estratégica para implantação do dispositivo de sexualidade. Tratando do olhar médico de Manoel Antonio de Almeida ao problema educacional em meados século XIX, escrevem os autores:

[a]tenção do médico-escritor ao local e ao funcionamento da escola, ao nível material e ao nível da relação entre mestre e alunos. [...] nelas, as crianças não encontram as condições que permitiam seu

sadio desenvolvimento. Reunidas geralmente em grande número, são jogadas por um diretor ignorante da higiene em uma mesma casa pouco asseada, situada em ruas acanhadas e tortuosas, no centro da cidade, muitas vezes próxima a hospitais – cujas emanções mórbidas infectam o ar [...] Crítica que aponta para uma nova exigência: o controle positivo da vida da criança [...] A criança é objeto privilegiado da medicina, tematizada como fase específica e como fase primeira de uma existência. [...] Um dos veículos desta transformação é a escola. Para que se cumpra seu objetivo, ela deve estar longe da cidade e organizada de acordo com as determinações médicas, condição para que haja uma investida total sobre a vida infantil. [...] (MACHADO ET AL., 1978, p. 297-298).

### Organização do espaço e enfrentamento dos problemas:

[r]egime que deve enfrentar duas desordens: a desobediência e a masturbação. Momentos de quebra da grande monotonia escolar. À desobediência, reponde-se com castigo [...] que [...] significa basicamente tornar público o ato desobediente para causar no infrator o necessário constrangimento disciplinador. [...] A masturbação [...] é vista com medo. Perigo que estende como as epidemias [...] provoca a tísica, a loucura, a epilepsia, a hipocondria, a flegmasia crônica de todos os órgãos e finalmente a morte. [...] A mais indicada das medidas médicas para prevenir o onanismo é a ginástica [...] Trata-se, portanto, de uma nova escola. Que faz de cada minuto da vida do estudante objeto de conhecimento, intervenção e controle [...] (MACHADO ET AL., 1978, p. 303-305).

No cerne deste percurso que se estende desde o renascimento à idade moderna é preciso introduzir o governo da infância com todas as implicações que Foucault analisa. As multiplicações dos poderes sobre o corpo infantil, a interdição da masturbação, a aplicação do exame e das

técnicas análogas à confissão, acompanham, necessariamente, a multiplicação das forças, a maximização da saúde e da vida do corpo. Diz o filósofo de Poitiers:

[...] é necessário admitir toda uma série de elementos que são circularmente ligados, em que encontramos a valorização do corpo da criança, a valorização econômica e afetiva da sua vida, a instauração de um medo em torno desse corpo e de um medo em torno da sexualidade enquanto detentora dos perigos corridos pela criança e pelo corpo da criança; culpabilização e responsabilização simultâneas dos pais e dos filhos em torno desse corpo mesmo, arranjo de uma proximidade obrigatória, estatutária, dos pais e dos filhos; logo organização de um espaço familiar restrito e denso; infiltração da sexualidade através de todo esse espaço e investimento desse espaço por controles ou, em todo caso, por uma racionalidade médica (FOUCAULT, 2001, p. 337).

Não se trata de repressão, Foucault rejeita argumentos como os utilizados por Ussel (1980). Seguindo as ideias primeiramente desenvolvidas por Marcuse de uma sexualidade reprimida e transformada de “órgão de prazer” em “instrumento de desempenho”, o livro *Repressão sexual*, de Jos Van Ussel não pode explicar satisfatoriamente a cruzada contra a masturbação infantil.

Para Foucault (2001, p. 300) se o foco da campanha fosse à transformação do corpo em prol do desempenho, de uma sociedade do trabalho, os mecanismos deveriam se investir primariamente sobre a sexualidade adulta e operária. Ao contrário, o que se observou foi que a cruzada contra a masturbação elegeu como alvo as crianças e adolescentes de meios burgueses. Escreve:

[...] as técnicas mais rigorosas foram formadas e, sobretudo, aplicadas em primeiro lugar com mais intensidade nas classes economicamente privilegiadas e politicamente dirigentes. A direção espiritual, o exame de si mesmo, toda longa elaboração dos pecados da carne, a detecção escrupulosa da concupiscência - todos processos sutis que praticamente não podiam ser acessíveis senão a grupos restritos. [...] não era o filho, do povo, o futuro operário a quem se deveria ensinar as disciplinas do corpo; era o colegial, a criança cercada de serviçais, de preceptores e de governantas [...] que tinha o dever moral e a obrigação de conservar para sua família e classe, uma descendência sadia (FOUCAULT, 2007a, p. 131-132).

Portanto, posto em questão está o desenvolvimento inédito de tecnologias políticas de individualização perpetrada a princípio nos meios burgueses – colégios e famílias – e gradativamente foi penetrando na malha social e nas classes subalternas. No início do século XIX, paralelamente a cruzada antimasturbação que se dirigiu a família burguesa tem-se a campanha de normalização da família proletária. A pauta nas classes operárias era diversa, tratava-se de campanhas contra o abandono dos filhos e contra a união livre. O risco não viria do desejo dos filhos pelos pais, mas do incesto irmão-irmã, bem como, do perigo do incesto pai-filha. Nas classes subalternas o perigo vem do desejo adulto. Foucault (2007a) mostra que existe uma simultaneidade no aparecimento da psicanálise - técnica de gestão do incesto infantil e de todos seus efeitos perturbadores no espaço familiar – e das instituições de policiamento das famílias populares que tinham por função proteger as crianças do desejo incestuoso do pai e da mãe. Enquanto que as classes privilegiadas recorrem à psicanálise para resolver as interferências infelizes entre a sexualidade e a aliança, as camadas inferiores lidam com a polícia e os tribunais.

Com isso, torna-se evidente a articulação estratégica entre sexualidade e a política, dado que, uma das primeiras maneiras reconhecíveis de consciência de classe é a afirmação do próprio corpo. Se as aristocracias nobiliárquicas do *Ancien Régime* afirmavam seu corpo através da antiguidade das ascendências e do valor das alianças, associadas a valores de honra, nobreza e no valor simbólico do sangue; as classes burguesas valorizam sua descendência e da saúde do seu organismo convertendo o sangue azul dos nobres na constituição de uma sexualidade sadia. Já, nas classes operárias e camponesas, como se pode observar no exemplo da polícia das famílias, esse dispositivo da sexualidade implantou-se lentamente com as artes de governar populações – políticas habitacionais e campanhas de higiene pública – e por instituições como as escolas e as prisões.

### **Entre a vida e poder**

Em vista disto, chega-se ao tópico mais comentado da analítica dos poderes de Foucault. Trata-se da relação instaurada entre a vida e o poder, problematizada a partir de chaves conceituais como os de “biopolítica das populações”, de “bio-história” ocidental e de hipótese do “biopoder”. Um arranjo tecnológico de disposições heterogêneas que operaram uma modificação radical, ou, imanentização dos modos de existência modernos. De Agamben (2016) a Sloterdijk (2013) não se passou em branco por essa formidável conceituação foucaultiana, ora por sua importância, ou, pelo dilema ético-político que nos enreda ao passo, que define nossa condição no limiar da modernidade biológica. Por isso, seja na condução de um governo da infância, ou, no ordenamento do dispositivo da sexualidade, e mesmo, na sobredeterminação da

hermenêutica do desejo a qual nos submetemos. Ou, da inclusão como política dos corpos e do reconhecimento como gramática que traduz as novas lutas em torno da vida. Um palco de acontecimentos que coloca em jogo as vidas humanas como campo de ação do poder:

[f]oi a vida, muito mais do que o direito, que se tornou o objeto das lutas políticas, ainda que estas últimas se formulem através de afirmações de direito. O direito à vida, ao corpo, à saúde, à felicidade, à satisfação das necessidades, o direito, acima de todas as opressões ou alienações, de encontrar o que se é e tudo o que pode ser, esse direito tão incompreensível para o sistema jurídico clássico, foi a réplica política a todos esses novos procedimentos de poder que, por sua vez, também não fazem parte do direito tradicional da soberania (FOUCAULT, 2007a, p. 158).

Todo o movimento deste capítulo deve ser estrategicamente compreendido como parte dessa operação fundamental que faz com que: “[...] a vida e seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos, e faz do poder-saber um agente de transformação da vida humana [...]” (2007a, p. 156). É precisamente nesse registro que se tornou notória a distinção formulada por Foucault segundo o qual, ao mesmo tempo em que se têm os desbloqueios da anátomo-política do corpo humano que visam disciplinar, docilizar e aperfeiçoar o corpo no nível da existência individual; ocorre também o desenvolvimento de outra tecnologia de poder que captura as populações ao nível do corpo-espécie com o objetivo de governar seus processos de vida e morte. É a passagem para o mundo moderno, na qual, descreve o filósofo:

[a] velha potência de morte em que se simbolizava o poder soberano é agora, cuidadosamente, recoberta pela administração dos corpos e

pela gestão calculista da vida. [...] Do lado da disciplina as instituições como o Exército e a escola [...] Do lado das regulações da população a demografia, a estimativa da relação entre recursos e habitantes [...] limiar de modernidade biológica [...] a espécie entra como algo em jogo em suas próprias estratégias políticas. O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo, e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão (FOUCAULT, 2007a, p. 152-156).

No curso de 1978, Foucault mostra que a ascendência do biopoder tem suas raízes longínquas no poder pastoral expresso na fórmula *Omnes et Singulatim*. Conduz sobre todos e sobre cada um em particular. Com a secularização do pastorado cristão o Estado moderno legou ao menos dois movimentos distintos de governo: a totalização e a individualização. No curso *Em defesa da sociedade*, Foucault (1999, p. 285-315) argumenta que a biopolítica das populações implica no paroxismo. Ao mesmo tempo em que promove o crescimento das forças da vida e da vitalidade de determinadas populações, funciona como estratégia de racialização, enquadramento e brutalização de certos setores da população considerados como indesejáveis ou perigosos. Em uma sociedade da normalização “[...] o racismo é indispensável como condição para poder tirar a vida de alguém, para poder tirar a vida dos outros” (FOUCAULT, 1999, p. 306). Isso pode ser observado no modo como o dispositivo de sexualidade foi, estrategicamente, penetrando desde as camadas mais abastadas de ascendência burguesa até as classes subalternas de operários urbanos. E no modo como os dispositivos de polícia recobrem a ilegalidade dos marginalizados. Além disso, o paradoxo biopolítico estende-se para além do uso repressivo das instituições policiais e judiciárias. A era do biopoder estabelece uma cesura mais fundamental no tocante à vida e suas relações com as potências a-

orgânicas como as que são postas em jogo pela sociedade do controle (LAZZARATO, 1999). Com Foucault adentramos o coração do nosso tempo onde sob o imperativo de proteger a vida, assistiu-se às guerras mais brutais da história. É a era da divisão do átomo, da sequenciação do DNA, do genoma, mas, também séculos de multiplicação dos massacres, das guerras coloniais, do racismo e das catástrofes ecológicas.

[o] princípio: poder matar para poder viver, que sustentava a tática dos combates, tornou-se princípio de estratégia entre Estados; mas a existência em questão já não é aquela - jurídica - da soberania, é outra - biológica- de uma população. Se o genocídio é, de fato, o sonho dos poderes modernos, não é por uma volta, atualmente, ao velho direito de matar; mas é porque o poder se situa e exerce ao nível da vida, da espécie, da raça e dos fenômenos maciços da população (FOUCAULT, 2007a, p. 149-150).

No artigo “O conceito de biopoder hoje”, Rabinow e Rose (2006) advertem-nos quanto à existência de diversos usos possíveis da hipótese do biopoder. Alguns são mais próximos da utilização que Foucault fazia, outros, acabaram incorporando matizes distintos, resignificando seus usos como nos projetos de Agamben e Negri. Embora nos sejam úteis as preocupações de Rabinow e Rose (2006) quanto à má utilização do conceito, tal fato, não deve ser transformado em uma chantagem que imobilize a imaginação nossa política e ética. Intérpretes contemporâneos do pensamento de Foucault, como Roberto Esposito (2010) e Achille Mbembe (2016) desenvolveram suas investigações com a finalidade de nos mostrar como a política de vida da modernidade tem-se revelado uma tanatopolítica. Esposito (2010) analisando como a tendência moderna de imunização consiste em uma proteção negativa da vida; e, Mbembe (2016), mostrando como as

estratégias de poder na colônia consolidaram uma verdadeira necropolítica que expõe as populações à morte. Isso nos leva a repensar as estratégias de reativação do poder soberano de vida e morte sobre as populações. Ou, para usar os termos de Butler (2017a) os diferentes enquadramentos que qualificam certas vidas vivíveis e passíveis de luto, das vidas precárias e descartáveis.

Na obra *Bios*, Esposito (2010) oferece-nos um diagnóstico do tempo presente a partir dos desdobramentos da biopolítica de Foucault. Em Foucault o biopoder bifurca-se em duas direções divergentes, ou, produz subjetividade ou produz morte. No âmago da crítica de Esposito (2010) está aquilo que ele vê como uma indecisão de Foucault reativar novamente a política sobre a vida. O filósofo francês teria sido oscilante sobre esse tema, pois, ao mesmo tempo em que mostra que o poder de soberania pertencia ao antigo regime, mostra que em certos momentos o discurso do soberano é reativado de modo a gerar uma grande mobilização bélica contra os indivíduos e populações indesejadas. Com frequência a política de vida ameaça transformar-se numa obra de morte. Afinal, “[...] se a vida é mais forte do que o poder que no entanto a assedia, se sua resistência não se deixa vergar pelas pressões dele, como é que o resultado a que a modernidade chegou é a produção em massa da morte?” (ESPOSITO, 2010, p. 63-64).

Apesar do poder soberano ser a marca do antigo regime, o nosso tempo não cessa de reativá-lo com o objetivo de travar guerras contra as populações. Nisso reside uma das razões porque somos incapazes de explicar o terrorismo contemporâneo. Desse ponto de vista Esposito (2010) lança-se em uma interpretação, segundo a qual a especificidade do poder moderno repousa sobre o seu caráter imunitário de proteção negativa da vida. Diferentemente da política agrária egípcia, ou, a política higiene sanitária de Roma que mobilizaram grandes agrupamentos

humanos, a biopolítica moderna revela a sua peculiaridade ao passo que implica na negação da *communitas*. Onde reina a indecisão de Foucault, Esposito (2010) introduz a dialética da imunização. Escreve:

[...] no paradigma imunitário, *bios e nomos*, vida e política, resultam ser dois componentes de um único, incindível, conjunto que só adquire sentido a partir da relação entre elas. A imunização não é apenas a relação que liga a vida ao poder, mas o poder de conservação da vida [...] (ESPOSITO, 2010, p. 74, itálicos do autor).

Para Esposito (2010) o paradigma imunitário funciona como uma charneira que permite articular o pólo positivo e produtivo e o pólo negativo e destrutivo da biopolítica, entre o próprio e o comum.

[...] a *immunitas* revela-se como a forma negativa, ou privativa da *communitas*: se a *communitas* é aquela relação que, vinculando os seus membros a objectivo de doação recíproca, põe em perigo a identidade individual, a *immunitas* é a condição de dispensar as obrigações e por conseguinte de defesa antes seus esforços expropriatórios (ESPOSITO, 2010, p. 80, itálicos do autor).

Desse modo, ser imune é não ser ou não ter nada em comum. Para Esposito (2010) a *immunitas* protege aquele que dela é portador do contato com aqueles que estão privados dela e que pode lhe ser um risco. A imunização vigia as fronteiras do “próprio”, colocadas em perigo pelo comum. E o corolário, ou, o invólucro das políticas de imunização pode ser visto nas relações crescentes entre o individualismo e os direitos de propriedade. Tais construtos mostram sua face mais perversa diante de excrescências históricas como no nazismo, nacionalismo e colonialismo

onde são mobilizados enquanto recursos imunitários. Neste mesmo sentido, Mbembe (2016) mostrou como o funcionamento da biopolítica nas colônias segue a lógica organizacional de imensos campos de extermínio de populações consideradas como subumanas. De acordo com esse autor:

[u]m traço persiste evidente: no pensamento filosófico moderno e também na prática e no imaginário político europeu, a colônia representa o lugar em que a soberania consiste fundamentalmente no exercício de um poder à margem da lei (*ab legibus solutus*) e no qual tipicamente a paz assume a face de uma guerra sem fim (MBEMBE, 2016, p. 132).

Tanto para Esposito (2010) quanto para Mbembe (2016) as relações entre a vida e o poder oscilam entre o sujeito e a morte. Constituir-se como sujeito, gozar dos prazeres do consumo, ter um corpo saudável, acesso à justiça e a educação necessária depende da produção biopolítica dos corpos. Em suma, desfrutar de todas as imunidades biopolíticas e ser reconhecido como uma pessoa humana está condicionada a uma distribuição diferencial que separa as vidas desejáveis que podem ser vividas, daquelas que estão expostas à morte.

No pensamento de Foucault os modos de reconhecimento são articulados com as técnicas de confissão. Tal dispositivo enquanto subjetivação ligada a uma forma de poder não tem outra finalidade que a produção da imunidade. Desse ponto de vista, quando se dispõe de políticas de inclusão, ou, de demanda por direitos humanos, tem por finalidade o governo dos “[...] indivíduos que não se definem por outra coisa que não seja a sua simples categoria de seres vivos.” (ESPOSITO,

2010, 29-30). Isso ocorre porque as políticas de imunização operam como verdadeiros dispositivos de produção de pessoas.

Em *A vontade de saber*, Foucault (2007a, p. 130) salienta que a psicanálise foi “[...] até os anos de 1940, a única que se opôs, rigorosamente, aos efeitos políticos e institucionais do sistema perversão-hereditariedade-degenerescência.” A psicanálise retomou o esquema do instinto, porém, o liberou da armadilha de suas correlações com a hereditariedade e com todos os racismos e eugenismos. Como tecnologia do sexo, a disciplina psicanalítica introduz a relação entre desejo e a lei como elemento constitutivo para explicar as dinâmicas de constituição do aparelho psíquico. Para Foucault (2007a) a psicanálise ameniza os sintomas daqueles que conseguem ter acesso a ela em virtude de um trabalho realizado à lógica de uma hermenêutica do desejo.

Mas, o que significa ser sujeito de desejo? Por que o desejo é a peça mais fundamental da hermenêutica de si? E como o desejo foi capturado nessa estrutura discursiva? Como foi que o desejo de reconhecimento adentrou nas estratégias de sujeição biopolítica?

## Capítulo 4

### Cuidado com o Homem Interior

[...] nossa época, quer pela lógica ou pela epistemologia, quer por Marx ou por Nietzsche, procura escapar a Hegel: e aquilo que há pouco procurei dizer a propósito do discurso é muito infiel ao logos hegeliano. [...] Mas para que se escape realmente a Hegel é necessário que se aprecie exactamente o que nos custa esse afastamento; é necessário que se saiba até onde, insidiosamente talvez, ele se aproximou de nós; é necessário que se saiba o que há ainda de hegeliano naquilo que nos permite pensar contra Hegel ; e é necessário que se avalie em que medida é que a nossa acção contra Hegel não será talvez ainda uma armadilha que o próprio Hegel nos coloca e no termo da qual ele nos espera, imóvel, noutra lugar.

(FOUCAULT, 1996, p. 68)

Esta é uma questão propriamente espiritual, e acho que o tema da reforma do entendimento no século XVII é inteiramente característico dos laços ainda muito estritos, muito estreitos, muito cerrados, entre, digamos, uma filosofia do conhecimento e uma espiritualidade da transformação do ser do sujeito por ele próprio. Se tomarmos agora a questão, não na direcção ascendente mas na descendente, se passarmos para o outro lado, a partir de Kant, creio que também aí veremos que as estruturas da espiritualidade não desapareceram, nem da reflexão filosófica nem mesmo talvez do saber. Haveria [...] mas quanto a isto não quero agora sequer fazer um esboço, apenas algumas indicações. Retomemos toda a filosofia do século XIX - enfim, quase toda: Hegel certamente, Schelling, Shopenhauer, Nietzsche, o Husserl da Krisis, também Heidegger - e veremos precisamente que, seja desqualificado, desvalorizado, considerado criticamente, seja, ao contrário, exaltado como em Hegel, de todo modo porém, o conhecimento, o ato de

conhecimento permanece ainda ligado às exigências da espiritualidade. Em todas estas filosofias, há uma certa estrutura de espiritualidade que tenta vincular o conhecimento, o ato de conhecimento, as condições deste ato de conhecimento e seus efeitos, a uma transformação no ser mesmo do sujeito. Afinal, não é outro o sentido da Fenomenologia do espírito. E podemos considerar, creio eu, toda a história da filosofia do século XIX como uma espécie de pressão pela qual se tentou repensar as estruturas da espiritualidade no interior de uma filosofia que, desde o cartesianismo, ou em todo caso, desde a filosofia do século XVII, se buscava desprender destas mesmas estruturas. (FOUCAULT, 2006b, p. 38).

Até esse momento as análises se concentraram em reconduzir a emergência dos dispositivos de reconhecimento e inclusão observando sua participação na relação inédita que se estabeleceu na modernidade entre a vida e o poder. A opção por essa leitura se deve a busca de uma alternativa capaz de descrever sem supor uma representação normativa e antropológica de sujeito constituinte, ou, uma ideia de desejo de reconhecimento como experiência originária, mas, processos práticos que repousam sobre a contingência histórica e imanência das relações de poder. Para isso examinou-se a partir da genealogia das técnicas biopolíticas que uma nova relação entre a vida, a norma e o corpo humano colocou em funcionamento uma série de técnicas e tecnologias responsáveis por gerir a vida humana. Esse resultado foi obtido em virtude da análise das tecnologias de poder em Foucault, com ênfase no crescimento das técnicas de exame e escrutínio que penetraram nas instituições modernas. Sob o ponto de vista de uma ontologia histórica de nós mesmos nas relações de poder que nos constituem sujeitos atuando sobre os outros dispositivos que nos convidam a reconhecer e a incluir pertencem aos imperativos de produção de um corpo imunizado,

saudável e normalizado. Constituem, pois, maneiras refletidas de governar tanto ao nível dos indivíduos, quanto das populações.

Com isso, chega-se ao momento em que as análises realizadas podem confluir, porém, não sem risco, nem mesmo sem invocar o perigo a uma genealogia do sujeito de desejo. Os momentos anteriores serviram a esse propósito para transgredir a finitude da representação do sujeito humano para reconduzir as experiências de desprendimento de si críveis de nos conduzir à exploração da dimensão do acontecimento.

Antes de prosseguir, cabe dizer que o título deste capítulo não é um convite para celebrar e cultivar o homem interior, mas uma placa de aviso, um sinal de perigo, de alerta e uma advertência. Coerente com o ponto de vista que se tem argumentado até aqui seria equívoco supor qualquer coisa como uma cidadela interior, ou, essência reencontrada. A obra de Foucault é uma crítica radical à interioridade. Como disse certa vez Valéry “o mais profundo é a pele”, e completa Deleuze (1988) “o lado de dentro é uma dobra do lado de fora”.

Por intermédio dos estudos de Foucault outra leitura dos discursos de reconhecimento torna-se possível, especialmente quando se considera que uma inusitada relação se estabeleceu entre *a vida e o poder*, produzindo assim, sujeitos cuja liberdade e cujas batalhas envolvem o uso do corpo (AGAMBEN, 2016; BUTLER, 2017a). Nas primeiras seções, argumentou-se no que à medida que as artes de governo se constituíam como condição de possibilidade à biopolítica, essas converteram o *bios* em *zoé*, o que implicava em uma política de subjetivação voltada ao uso do corpo. Enquanto crítica do estado policial, o liberalismo se desenvolveu com o objetivo de limitar o governo do estado sobre a sociedade. Com o surgimento do neoliberalismo tem-se a radicalização desse processo, o que somado a uma espécie de fobia contra o Estado, própria a essas perspectivas, corroboraram para o agravamento de um

sujeito proprietário, possessivo (BUTLER; ATHANASIOU, 2017b; ESPOSITO, 2010; SAFATLE, 2015b). Uma espécie de economicismo que pretende reestruturar todas as instituições sociais, políticas e econômicas à lógica do sujeito-empresa, aprofundando assim, as chamadas “batalhas pelo governo de si mesmo”, as lutas por “individualização”.

No entanto, existe um impasse no que diz respeito à proposição foucaultiana das resistências ao poder justamente por não conseguir explicar a natureza desse outro em uma relação de poder. Foucault aparentemente interrompeu seu projeto da história da sexualidade, retomando-o somente em 1984, o ano de sua morte. Nesse período, com exceção de 1977, o filósofo francês proferiu, anualmente, seus cursos no *College de France*. Reelaborando a hipótese, Nietzsche passa a sustentar graças a uma genealogia que, antes de qualquer definição, poder significa governar a conduta dos homens.

Em *O sujeito e o poder*, ao aproximar-se do problema da formação do sujeito Foucault faz a seguinte afirmação: “[...] não é o poder, mas o sujeito, que constitui o tema geral de minha pesquisa” (FOUCAULT, 1995, p. 232). Ser sujeito significa estar “[...] sujeito a alguém pelo controle e dependência, e preso à sua própria identidade por uma consciência ou autoconhecimento” (FOUCAULT, 1995, p. 235). Segundo Foucault (1995) o modo de funcionamento do poder não é da ordem do enfrentamento entre adversários, nem da violência, tampouco da servidão voluntária, mas do governo. No curso de 1978, fundamental para entender o papel da crítica, da razão de Estado e das artes de governo, Foucault (2008c) percorre longas análises tratando da genealogia do pastorado cristão e suas eventuais contracondutas, para finalmente chegar à compreensão do poder totalizante e individualizante do Estado. Essa concepção ressoa diretamente em seu entendimento

sobre as lutas históricas, particularmente sobre os embates contra a sujeição ligados ao tipo de individualização promovida em nossa época. Para Gros (2006, p. 659) deve-se reconhecer nessas lutas a dimensão individualizante do poder pastoral. Os embates contemporâneos se defrontam em torno das técnicas de poder que “[...] aplica-se a vida cotidiana imediata que categoriza o indivíduo, marca-o com sua própria individualidade, liga-o à sua própria identidade, impõe-lhe uma lei de verdade, que devemos reconhecer e que os outros têm que reconhecer nele” (FOUCAULT, 1995, p. 235).

É preciso tentar se liberar do Estado e do tipo de individualização que a ele se vincula. Devem-se promover novas formas de subjetividade. Para isso, a partir dos anos 1980, Foucault determinará com clareza o que se deve opor ao Estado, em seus propósitos gestores e normalizadores, individualizantes e identificadores. Trata-se precisamente das práticas de si, tomadas na dimensão relacional, na eleição dos modos de vida, na construção da estilística da existência.

Doravante tratar-se-á das seguintes questões: o que significa reconhecer-se e ser reconhecido como sujeito para Foucault? Qual a importância dessas técnicas de si que interpelam os seres humanos a se reconhecerem como sujeitos? Para responder essas questões é preciso demarcar os momentos de emergência do problema no interior dos últimos cursos de Foucault, analisando na relação entre o sujeito e verdade aquela dimensão que convida os indivíduos a se reconhecerem como sujeitos. Nessa perspectiva o reconhecimento aparece como peça importante do processo subjetivação mediante a “[...] qual se obtém a constituição de um sujeito, mais precisamente de uma subjetividade, que evidentemente não passa de uma das possibilidades dadas de organização de uma consciência de si” (FOUCAULT, 2006c, p. 262).

Diante da acusação da impossibilidade de escapar da sujeição do poder, Foucault faz uma gradual imersão no mundo antigo. Embora existam inúmeras análises nos cursos materializados, talvez, em milhares de páginas há temas comuns que atravessam o esforço de Foucault e que nos permitem relacionar os cursos e os últimos volumes de *História da sexualidade*. Os temas são: o governo dos homens pela verdade; a questão do prazer dos rapazes; o surgimento do casal; e o exame de si mesmo. De certo modo, se essa conjectura estiver correta, os últimos cursos se não responderem essas questões, ao menos, dar-nos-á uma dimensão do problema enfrentado. Para atingir meu propósito neste capítulo, tomarei como chave de leitura os últimos cursos de Foucault, no *Collège de France*, pronunciados entre 1980 e 1984. Essa leitura será articulada com o conteúdo dos três derradeiros volumes de *História da sexualidade* e das entrevistas que ele ofereceu na época. Por isso, pretendo, neste texto, conjurar a dimensão ética do cuidado diante do que entendo ser a constituição histórica do homem interior. Em especial, quero avaliar de que modo esse último ensino nos faz pensar em outra política de subjetivação em face dos discursos de reconhecimento. Nesse caminho, acompanharei as investigações de Butler (2015), Freitas (2018), Fimiani (2004; 2008), Gros (2006), Halperin (2000) e Rajchman (1993) dentre outros que me auxiliaram a construir estratégias de reconstituição do problema.

Em *A vontade de saber*, a sexualidade interessou a Foucault (2007a) como referencial privilegiado da grande empresa de normalização e individualização no Ocidente moderno, no qual a Medicina, a Pedagogia e o Direito assumem papéis essenciais. Nos anos de 1970, Foucault mostra como o poder disciplinar talha os indivíduos à sua medida, fixando-lhes identidades predefinidas. Enquanto Foucault permanecia no estudo dos séculos XVIII-XIX, o sujeito era pensado

como o produto dos sistemas de saber e de poder, o correlato dos dispositivos. Esse recorte histórico constituiu para Foucault um importante lugar onde se formou o domínio de saber que diz respeito à sexualidade como modo de objetivação do ponto de vista biológico, médico, psicopatológico, sociológico, etnológico. É nesse momento que se pode observar o papel determinante a ser desempenhado pelos sistemas normativos, imposto ao comportamento sexual, por intermédio da educação, do internamento e da justiça. Nesse âmbito, a confissão ocupa lugar estratégico na forma e nos efeitos da relação consigo na constituição da experiência de formação do sujeito. Contudo, para analisar as formas da relação que o sujeito mantém consigo mesmo, Foucault é levado a retroceder no tempo cada vez mais longe do quadro cronológico que fixou, chegando até a antiguidade grega e ao helenismo, uma vez que, na hermenêutica cristã o que se percebia mantinha uma continuidade com o projeto de normalização ocidental, e o que lhe interessa era analisar os efeitos de ruptura. Gros (2006) ressalta que tal razão despertou no filósofo:

[...] o projeto de escrever uma história da sexualidade antiga, reorientada para a problemática das técnicas de si e, de outro, a tentativa crescente de estudar estas técnicas - agora por elas mesmas, em suas dimensões histórico-éticas, e em domínios de efetivação diferentes da sexualidade, como nos problemas da escrita e da leitura, dos exercícios corporais e espirituais, da direção de existência, da relação com o político (GROS, 2006, p. 623).

A sexualidade não integra a *scientia sexualis*, mas, constitui uma prática regrada de si, uma economia dos prazeres cujo fim é dar forma à prática de liberdade no registro do governo de si mesmo e dos outros. Retroagindo sobre o marco histórico dos séculos V d.c ao IV a.c, os

volumes II, *Uso dos prazeres* (FOUCAULT, 2007b), III, *Cuidado de si* (FOUCAULT, 1994) e IV, *Confissões da carne* (FOUCAULT, 2020), o último publicado recentemente, o pensamento foucaultiano concentra-se sobre dois domínios de problematização, o prazer do rapaz e a pureza da mulher. Enquanto que no segundo volume a reflexão de Foucault voltou-se para as práticas sexuais gregas do século IV a.C, no terceiro o autor concentra-se nos escritos helenísticos do século II da era cristã. Por fim, no quarto volume trata da reinscrição da moral apropriada pelos cristãos a experiência da carne. Esse arranjo permite-nos agrupar esses temas em torno de duas esferas capazes de interseção entre os cursos e as obras. Primeiro, a esfera que Fimiani (2008) designa de *erótica*, compondo o regime dos *aphrodisia*, a conjugalização da vida privada no estoicismo e o guiamento espiritual no cristianismo. E, segundo, a face *retórica*, que abrange os cursos pronunciados entre 1982 e 1983, haja vista que enfatizam o cuidado de si e dos outros mediante o inventário dos exercícios espirituais das escolas antigas, principalmente, no que se refere à questão do dizer-verdadeiro.

É importante destacar que essa imersão de Foucault ao mundo antigo compõe parte fundamental do seu projeto de uma história crítica da subjetividade, quer seja, o universo das técnicas de si, da ética do cuidado de si mesmo e da espiritualidade como uma atitude diante da vida. O que atravessa os cursos é a disposição de se distanciar do sujeito moderno, cujo marco é o “momento cartesiano”. Na história da filosofia esse momento não diz respeito apenas a Descartes, mas, com toda uma confluência que se arrasta desde a aurora das artes de governo e das chamadas revoluções científicas. Uma crítica que ecoa as célebres páginas da *História da loucura* lembrando: aqueles acontecimentos importantes como o grande encarceramento dos loucos e a existência de um grande

medo que caso a loucura se espalhasse reinaria o caos sobre o mundo social e do trabalho.

Para isso, torna-se necessário fazer uma experiência colocando a prova a grade de leitura que Morey (1990) nos forneceu averiguando em que medida está correta, a respeito dos grandes eixos, que dividem o pensamento foucaultiano. Refiro-me a ideia que entre os cursos da década de 1970 temos uma “ontologia que constitui o sujeito atuando sobre os demais”, teríamos nos cursos sobre os antigos uma “ontologia que constitui o sujeito moral”. Nesse sentido, é preciso dizer que na imersão ao mundo grego e romano, Foucault não abandona sua metodologia arqueológica e genealógica, mas, reescreve-se em um projeto mais amplo de uma história crítica da subjetividade que tem por objeto as incidências dos jogos de verdade nas relações consigo mesmo.

Citando novamente a obra *Percurso do reconhecimento*, de Ricoeur (2006), é intrigante a reflexão que esse filósofo faz acerca dos vocábulos ligados ao reconhecimento, uma análise linguística, ou melhor, lexicográfica. A princípio os argumentos de Ricoeur são dois: primeiro que a aparente polissemia da palavra ‘reconhecimento’ e os usos do verbo ‘reconhecer’ possuem um ordenamento aceitável; segundo, a discordância entre os lexicógrafos o faz pensar que “[...] um princípio organizador da polissemia, depende de outra ordem que a prática linguística” (2006, p.14). Ricoeur confronta duas grandes obras da lexicologia francesa: o *Dictionnaire de la langue française* de Émilie Littré e o *Grand Robert de la langue française*. Com isso, o autor propõe um itinerário acerca dos diferentes significados que o vocábulo adquiriu ao longo do tempo, mostrando suas ligações com as diversas práticas sociais como reconhecer uma falta, uma autoridade ou uma dívida de gratidão. Entretanto, Ricoeur (2006, p. 30) não deixa de notar que na ordem do pensamento filosófico “[...] a reconhecimento kantiana tem prioridade sobre o

reconhecimento bergsoniano e sobre a *Anerkennung* hegeliana.” Desse modo, o filósofo atêm-se a uma perspectiva gnosiológica, oferecendo primazia ao sujeito do conhecimento. Ricoeur (2006) se mantém naquilo que Foucault (2006b) designa como momento cartesiano. Doravante, argumentar-se-á a partir do pensamento foucaultiano algo diverso, a saber, que o dispositivo de reconhecimento é antes de qualquer coisa uma relação com a verdade, é da ordem de uma aleturgia.

Parece-me que, destarte, as ressonâncias dialéticas e fenomenológicas de seus primeiros escritos, geralmente Foucault emprega o verbo reconhecer no sentido de admissão, ou, adesão do verdadeiro. Desde o livro *História da loucura na idade clássica*, publicado originalmente em 1962, é possível acompanhar um tema persistente na trajetória de Foucault (2008a), a saber, a relação entre subjetividade e verdade. Por sua vez, não é possível dissociar sujeito e verdade de suas operações elementares de reconhecimento. Neste sentido, Morey (1990) tem razão, tanto, ao identificar nos textos de *História da loucura* aqueles elementos que prefiguram os temas de enfoque na genealogia, quanto, ao dizer, que em Foucault o que está em jogo, aliás, a própria característica do jogo, implica a constituição de um domínio reconhecível de certos objetos e de determinados sujeitos que se reconhecem na relação com a verdade, com o poder e como agentes morais. Para os objetivos desta tese, esse momento de objetivação do sujeito moderno constitui acontecimento nevrálgico, uma vez que, toda a educação como arte de governar os homens conflui a partir de processos inteiramente assentados na transformação das antigas “artes de viver” em conhecimento produzido por um sujeito.

## **Aleturgia, do governo da verdade ao si-mesmo**

A genealogia do sujeito com todas as minúcias que apresenta deve ser entendida também como uma crítica da cultura. Principalmente, em relação aquilo que pensamos serem nossos grandes marcadores culturais como os gregos, os romanos e cristãos. Não se pode negar que algo da linguagem, dos símbolos, das instituições e das técnicas reputam esse período. Na Filosofia da Educação é comum retrazar as origens do ideal de formação do ser humano, repontando-o a esse substrato cultural (GOERGEN, 2009). Durante todo seu percurso Foucault foi um crítico da cultura. Aliás, crítico, foi uma das poucas designações que vemos Foucault (2000) assumir, sem constrangimento, um historiador crítico do pensamento.

Na ocasião, a crítica remetia à ideia de uma atitude de não ser de tal forma governado. Com exceção das *Aulas sobre a vontade de saber*, a década de 1970 teve como grande operador histórico os séculos XVI e XVII, mas, nos anos de 1980 o pensador desloca-se entre o cristianismo primitivo e o mundo helênico. É muito curioso observar a aparente ruptura entre o curso de 1979, dedicado às artes de governar neoliberais em relação à distância histórica e mudança temática realizada no curso de 1980, que se deteve em grande medida à cultura antiga e às instituições arcaicas do cristianismo primitivo. O leitor não habituado com a obstinação genealógica de encontrar pistas para acessar o presente pode achar estranho esse recuo histórico. O fato é que notabilizado pelas análises do poder, o público em geral esquece que o primeiro curso que Foucault oferece no *Collège de France* chamado *Aulas sobre a vontade de saber* aborda precisamente a temática do saber antigo, passando pelas análises sobre o Édipo e Aristóteles até o pensamento Nietzsche.

Também, em 1975, no Rio de Janeiro, durante as conferências que ficaram conhecidas como *A verdade e as formas jurídicas*, o filósofo francês revisita esses mesmos temas, ou seja, o problema da genealogia em Nietzsche, a questão da origem da prova de verdade em Sófocles, passando pelos métodos brutais de julgamento das feiticeiras, chegando até os métodos baseados nos exames e na observação da sociedade disciplinar. A julgar também pelo conteúdo dos cursos, a precisão analítica de demonstrar a proveniência das técnicas disciplinares, nos monastérios cristãos, graças às suas pequenas celas de oração, confessionários e rituais de purgação que não se pode, de maneira alguma, menosprezar um pacto da cultura cristã na composição dos modos de subjetivação. Porém, diferentemente dos cursos da década de 1970, *Do governo dos vivos* introduz uma nova dimensão ao seu pensamento que passa a se interessar por fenômenos para além das noções de verdade e poder. Os atos de verdade retratados por Foucault (2014b) contam a história de obediência dos homens à verdade. Não se trata de um sujeito consubstancializado, mas de uma genealogia das técnicas que ligam o sujeito à verdade. Nesse mesmo ano, Foucault ofereceu dois seminários, o primeiro, em conjunto com o sociólogo Richard Sennett, tratou da relação entre sexualidade e solidão no Ocidente (FOUCAULT, 2006e); o segundo consistiu em algumas conferências pronunciadas na Universidade de Dartmouth que abordou o tema do exame na cultura antiga romana e cristã (FOUCAULT, 2016a). É nesse período que o autor torna público a inédita noção de técnica de si.

Em sua conversa com Sennett, Foucault (2006e) justifica o recurso metodológico às tecnologias de si dizendo se tratar de uma matriz de razão prática deflacionada na filosofia social contemporânea. Se para Habermas as três esferas fundamentais do mundo da vida distinguem-se

como: cultura, sociedade e personalidade; Foucault elenca quatro tecnologias como matrizes que atuam na produção do sujeito humano. Ao lado das tecnologias de produção, de significação e de poder existem às tecnologias de produção de si mesmo (*self*). E essa é uma matriz relativamente independente, mesmo que não opere separadamente das outras. Nesse sentido, *Do governo dos vivos* conforme relata os procedimentos que são adotados na relação do sujeito com os atos de verdade pré-configuram essa dimensão das técnicas de si mesmo. E por sua vez essa *doença* (DELEUZE, 1988) do sujeito sobre si diz respeito à noção de artes de viver. Com isso chega-se ao problema do curso de 1981, intitulado de *Subjetividade e Verdade*. Portanto, sucessivas passagens, das artes de governo liberais aos atos de verdade, da tematização das tecnologias de si às artes de viver.

A primeira vez que a expressão “arte de viver” aparece, no pensamento de Foucault, que por ocasião do prefácio que escreveu a obra *Anti-Édipo*, de Deleuze e Guattari. Foucault compara esse livro a um pequeno manual de ética para viver uma vida não fascista. Entre os preceitos éticos estavam não amar o poder, prezar pela alegria na militância e não deixar se guiar pela lei e pelo negativo. Nesse contexto, a arte de viver significava viver de maneira tal a não se tornar fantoche do poder que nos explora. Se da parte de Deleuze e Guattari existe a denúncia de que a psicanálise encerrou o desejo em um teatro de representações, sendo o Édipo à encenação familiarista que organizam esse desejo; de outra parte Foucault em *A verdade e as formas jurídicas* vê na tragédia de Édipo uma peça jurídica importante na história política da verdade.

A história de Édipo, sem dúvida, conta-nos um processo de reconhecimento. Mas, esse reconhecimento não diz respeito a um desejo que encontrou a sua lei nem mesmo a sua realização; esse

reconhecimento trata antes de qualquer coisa da manifestação da verdade - aleturgia.

Se, em 1975, Foucault (2002) nos mostra que a verdade que se liga a um poder que vem debaixo, que sai da boca de um simples pastor de ovelhas e é capaz de constranger até um tirano; em *Do governo dos vivos* o grande operador do reconhecimento da verdade é o próprio Édipo. Temos, então, para além de um reconhecimento do poder o reconhecimento de si mesmo, testificado em um ato de verdade. Assumindo a acepção de Aristóteles que sustenta que há sempre dois elementos fundamentais em toda a tragédia, primeiro, a peripécia, que inverte a fortuna dos personagens e, depois, o reconhecimento (*anagnórisis*) a revelação da identidade real de um personagem, Foucault diz:

[e]m Édipo rei [...] é o próprio mecanismo do reconhecimento, é o caminho e a verdade que vão, em si, acarretar a reviravolta de fortuna dos personagens. Portanto, Édipo rei é, como toda tragédia, uma dramaturgia do reconhecimento, uma dramaturgia da verdade, uma aleturgia, mas uma aleturgia particularmente intensa e fundamental, já que é o próprio motor da tragédia. Tudo é bem conhecido. Costuma-se salientar, no que concerne ao *ἀναγνωρισις*, o reconhecimento em Édipo, que esse reconhecimento - é nisso, justamente, que ele é o motor da tragédia - tem um caráter que podemos dizer refletido: é o mesmo personagem que procura saber que faz o trabalho da verdade e que descobre ser o próprio objeto da procura [...] (FOUCAULT, 2014b, p. 25).

Foucault se refere à peça como uma dramaturgia da cegueira, que segue a lei das metades, pois, é precisamente revelação da verdade:

[...] a *anagnórisis*, o reconhecimento do personagem em sua identidade real que constitui a peripécia que vai acarretar a queda de Édipo e transformar esse homem enviado, cuja sorte parecia mais invejável que a sorte de qualquer outro, num homem fadado à abominação e à infelicidade definitiva. Portanto, é uma peça inteiramente baseada no mecanismo do reconhecimento, da *anagnórisis* (FOUCAULT, 2018, p. 50).

Em um dos seus depoimentos sobre Foucault, o historiador Paul Veyne destaca o fascínio que Édipo Rei exercia sobre o filósofo. De fato, Foucault dedica longas análises explorando a aleturgia na tragédia de Édipo. Em *Malfazer, dizer-verdadeiro*, Foucault distingue dois reconhecimentos que existem em correlação perpétua, o do próprio Édipo, da ignorância do personagem em relação à consciência do crime e do coro formado pela assembléia dos justos, o tribunal que vai decidir o que é verdadeiro e o que é falso, quem é culpado e quem não culpado. Um reconhecimento depende do outro e que atesta no plano das provas de verdade a substituição da fala voraz pela fala-diálogo, a passagem da noção mágico-religiosa para o pensamento racional. Foucault (2014b; 2018) insiste que a *anagnórisis* de Édipo tem a particularidade de ser um processo refletido, aquele que procura é o objeto da procura; o ignorante é aquele a respeito do qual é preciso saber, o descobridor é o objeto da descoberta, sendo ele mesmo descoberto.

Com efeito, a *anagnórisis* produz aquilo que Aristóteles designava como inversão que leva da ignorância ao conhecimento, ou que, conduz do amor ao ódio dos seres destinados à felicidade ou à infelicidade. O fundamental da questão começa a se configurar quando o filósofo a partir dessa tragédia destaca o elemento do “si mesmo”, do “autós”, o “elemento da primeira pessoa” nos procedimentos de aleturgia ou de veridicção. De acordo com o autor:

[o] problema é saber como e por que razões chegou o momento em que o dizer-a-verdade pôde autenticar sua verdade, pôde se afirmar como manifestação da verdade, na medida em que, justamente, aquele que fala pode dizer: sou eu que detenho a verdade, e sou eu que detenho a verdade que eu vi e, porque a tendo visto, eu a digo. Essa identificação do dizer-a-verdade e do ter-visto-a-verdade, essa identificação entre aquele que fala e a fonte, a origem, a raiz da verdade, é aí sem dúvida um processo múltiplo e complexo que foi capital para a história da verdade em nossas sociedades. [...] constituição de uma aleturgia que gira em torno do αὐτός, do eu mesmo, do ele mesmo, do eu [...] tudo isso é uma longa história [...] que vai [...] encontrar um ponto culminante quando, a propósito das verdades evidentes da própria matemática, Descartes poderá dizer 'eu mesmo'. E é portanto toda essa história das relações entre αὐτός e a aleturgia, entre o eu mesmo e o dizer-a-verdade, é isso que me interessa na história da verdade no Ocidente (FOUCAULT, 2014b, p. 47, aspas do autor).

Os atos de verdade conduzem Foucault a uma genealogia dos procedimentos de obediência. O problema já não reside mais nos regimes de verdade como as que aparecem na entrevista “Verdade e poder” (1998) que indexava certos efeitos de poder na circulação de discursos verdadeiros. O que está em jogo nos atos de verdade é uma relação de obediência que forma o sujeito em uma relação de si a si no vínculo manifestado com a verdade. Para Foucault (2014b) há uma maneira tradicional de encarar a ligação entre a verdade e o poder, essa supõe que o sujeito se submete voluntariamente ao vínculo da verdade numa relação de conhecimento, de justificação, de fundamentação, em uma espécie de contrato de direito que lhe garante o acesso ao verdadeiro. Essa maneira não condiz com o método de Foucault cujo objetivo é gerar efeitos de ruptura com a obrigação de aceitar com conaturalidade o poder da verdade. Não se trata de dizer “[...] dado o vínculo que me vincula

voluntariamente à verdade, o que posso dizer do poder? Mas: dada a minha vontade, a decisão, o esforço de desfazer o vínculo que me liga ao poder, como ficam o sujeito de conhecimento e a verdade? (FOUCAULT, 2014b, p. 71). A crítica foucaultiana dirige-se contra a auto-evidência, ou, necessidade incontestada do poder, pois, nenhum poder possui legitimidade intrínseca.

Em *Subjetividade e verdade*, Foucault (2016b, p. 211), oferece contornos mais específicos a essa arbitrariedade da combinação entre poder e verdade reportando a uma surpresa, algo como um espanto epistemológico em relação à existência do jogo da verdade e do erro, “[...] afinal, por que ademais do real há o verdadeiro?” (FOUCAULT, 2016b, p. 212). No curso de 1980, o acontecimento espantoso para Foucault consiste em saber:

[...] por que e como o exercício do poder em nossa sociedade, o exercício do poder como governo dos homens requer não apenas atos de obediência e de submissão, mas também atos de verdade em que os indivíduos, que são sujeitos na relação de poder, sejam também sujeitos como atores, espectadores testemunhas ou como objetos no procedimento de manifestação de verdade? [...] Por que o poder [...] pede para os indivíduos dizerem não apenas 'eis-me aqui, eis-me aqui, que obedeco', mas lhes pede, além disso, para dizerem 'eis o que sou, eu que obedeco, eis o que sou, eis o que vi, eis o que fiz' (FOUCAULT, 2014b, p. 76, aspas do autor).

Foucault chama de *actus veritatis* a manifestação da verdade na forma da subjetividade. Trata-se de mostrar como certas sociedades se desenvolveram de modo a requerer dos indivíduos que sejam atores essenciais nos procedimentos de aleturgia. O papel da crítica nesse terreno é desfazer a auto-evidência que garante a adesão ao regime do

verdadeiro e falso, exprimido na sentença “é verdade, logo me inclino”. Nesse âmbito, o cristianismo ademais dos atos de verdade produziu algo como os atos de fé muito importantes nessa história que vinculou o indivíduo à obrigação de manifestar em verdade o que ele é. No entanto, adverte-nos Foucault:

[é] comum dizer que o cristianismo introduziu o senso da falta, do pecado numa cultura greco-romana que não o possuiria. [...] não é exato [...] uma civilização que conheceu, que codificou, refletiu, analisou o que podia ser a falta, a infração e as consequências que isso podia ter, esse mundo é o mundo grego e romano. As regras de direito, as instituições e as práticas judiciais, a ideia de uma filosofia que seria essencialmente moral, moral da vida cotidiana, com regras de existência [...] o mundo greco-romano é um mundo da falta. [...] da responsabilidade, é um mundo da culpa. Da tragédia grega ao direito romano, em certo sentido só se trata disso. E a filosofia grega [...] é uma filosofia da falha, da responsabilidade, das relações do sujeito com sua falta (FOUCAULT, 2014b, p. 171).

No mundo antigo, na cultura e na religião popular eram muito comuns os processos de confissão, o reconhecimento da falta e as purificações. Foucault se interessa, sobretudo, por duas grandes práticas de verificação: o exame da consciência e a exposição da alma (*expositio animae*). Portanto, além dos procedimentos arcaicos, testemunhados na tragédia, em *Do governo dos vivos*, Foucault (2014b) toma como exemplarmente as obrigações de verdade que imporiam atos de crença, profissões de fé como função de remissão das faltas, especialmente nas instituições do cristianismo dos primeiros séculos, notadamente, o batismo, a penitência e a direção da consciência. Chamados de catecúmenos, por realizarem suas práticas religiosas, o ensino das

doutrinas e os seus rituais nas catacumbas romanas, os cristãos primitivos apropriaram-se à sua maneira dos procedimentos greco-romanos de ligar o sujeito à verdade.

Inicialmente, Foucault sublinha o papel dos atos de fé como os encontrados em Tertuliano que gradativamente dão lugar a *exomológesis e a exagóreusis* – a exposição pública de si e a confissão permanente dos pecados. Isso ocorreu porque a recondução cristã de técnicas como as de exame da consciência se relaciona diretamente com a questão da conversão (*metanoia*) e da salvação. Assim, o batismo como a tipificação do novo nascimento e da mortificação do velho homem gera outra questão que é a recaída no pecado. Posto que se o batismo sela o pertencimento a Deus, sendo também uma forma de iluminação, como alguém que reconheceu a verdade última pode recair no pecado novamente? Por que os salvos não permanecem na graça? A penitência foi o recurso que o cristianismo encontrou para reabilitar o pecador arrependido novamente ao estado de graça. Por essa via, diz o autor:

[o] cristianismo não é, portanto, uma religião que teria introduzido a falta, o pecado, o *peccatum*, na inocência de um mundo sem culpa. Ele fez uma coisa bem diferente. Introduziu o problema do *peccatum*, do pecado, da falta, não na inocência, mas em relação a ela. [...] em relação à libertação e em relação à salvação [...] qual a situação da falta e como é possível cometer uma falta depois de se ter acesso a verdade? [...] no fundo, a queda era um tema bastante corrente, tanto na filosofia grega como na religião hebraica e na maioria das religiões de iniciação e de salvação que preexistiam ao cristianismo. O cristianismo pensou a recaída (FOUCAULT, 2014b, p. 171-172).

Em resposta a esse problema da salvação, do sistema de perfeição, da realidade da apostasia, o cristianismo elaborou uma espécie de

*paenitentia secunda* - segunda penitência, portanto a reiteração não reiterável. O pensador acompanha o investimento a começar pela disciplina penitencial, a partir da segunda metade do século II, até a ascese monástica, a partir do fim do século III. Dos procedimentos de veridicção destacam-se dois: *exomológesis* e *exagoreusis*. De acordo com Foucault (2014b, p. 92) o vocábulo *exomologeîn* significa reconhecer alguma coisa ou algo, ou, dar seu acordo, é um termo regular no grego clássico. O pastor de Corinto, em Édipo, diz: *exomologéo* - reconheço, sim, confesso. O verdadeiro sentido da *exomológesis* é o martírio, a penitência como uma mortificação, por isso, apresenta-se como a exposição do pecador à comunidade como prova de arrependimento, de contrição. Na *exomológesis* “[...] toda a produção da verdade ocorre numa espécie de grande teatralização da vida, do corpo, dos gestos, com uma parcela verbal ínfima [...]” (2014b, p. 98), todavia, a partir dos séculos IV e V, a automortificação se liga à veridicção, mas, por intermédio de algo novo: a verbalização, a linguagem, a chamada *exagoreusis*. Para Foucault (2014b, p. 204), o aparecimento dos procedimentos de verbalização detalhada das faltas e de exploração de si mesmo é um fenômeno importante no cristianismo e no mundo ocidental no que diz respeito à formação da subjetividade.

Fimiani sintetiza esse movimento quando que escreve:

[n]a direção cristã, temos um dispositivo [...] que possui em conjunto três elementos: o princípio da obediência sem fim, o princípio do exame sem trégua e o princípio da confissão exaustiva. Aqui vemos como o sentido de consciência, o exame de consciência e a confissão se combinam numa triangulação sobre a qual é necessário refletir: escute o outro, olhe para si mesmo, fale ao outro de si [...] (FIMIANI, 2008, p. 22)

A *exagoreusis* é remanescente dos exercícios verbais próprios da relação mestre e discípulo das escolas filosóficas pagãs e ocupou papel preponderante na direção de consciência cristã. Para Foucault (2014b, 208) o acoplamento verbalização da falta-exploração de si não pode ser compreendido sem situá-lo no interior das práticas do qual surgiu, a direção antiga. Inspirando-se, sobretudo, em historiadores como Paul Veyne e Peter Brown, Foucault mostra que o cristianismo introduz certas modificações nesses procedimentos que dizem respeito à questão da carne, do escrutínio sistemático dos pensamentos e da interioridade – *in interiore homine*. É preciso ter certo cuidado para não incorrer na ideia de que o cristianismo elaborou uma nova moral. Para Foucault a novidade cristã refere-se à reinscrição de técnicas da moral pagã ao seu campo de pensamento, especialmente desde a problematização da carne entendida “[...] como um modo de experiência, isto é, como um modo de conhecimento e de transformação de si por si, em função de uma certa relação entre anulação do mal e manifestação da verdade” (FOUCAULT, 2020, p. 47). Desse modo, apesar da recorrência de certas técnicas, existem descontinuidades e rupturas acontecimentoais que permitem fazer distinção entre o modo de subjetivação grego-romano e o cristão.

É precisamente, em contraposição ao modelo de obediência cristã orientado para o código que Foucault (2007b) explora em *O uso dos prazeres*, a moral grega como uma orientação para a estética da existência.

Uma leitura atenta acompanhando os temas desenvolvidos nos últimos cursos e seminários oferecidos por Foucault permitem-nos ter uma noção dessa distinção entre os modos gregos e cristãos de produção da subjetividade. A começar por *Governo dos vivos* e as conferências de *Dartmouth*, o curso *Subjetividade e verdade; Malfazer, dizer verdadeiro* na universidade de Louvain, chegando à *Hermenêutica do sujeito* e *A coragem*

*de verdade* é possível ter uma noção clara do que o autor entendia pela direção de consciência cristã.

Dentre esses cursos, *Do governo dos vivos* destaca-se por oferecer a análise mais penetrante sobre o tema. De outra parte, os cursos de 1982-84 nos auxiliam a uma melhor apreensão do que o filósofo entendia ser o modo grego de subjetivação. Ainda assim, é preciso ter cuidado para não reduzir essa problematização à questão de uma história das técnicas de si. Quero dizer, não se pode ater à questão do sujeito e de sua espiritualidade sem vinculá-la ao problema da formação do corpo. Nesse registro, o curso *Subjetividade e verdade* traz às lições fundamentais para articular o registro da problematização da subjetividade com a história política do corpo. E, é precisamente, nesse nuance que a arte de viver se coloca como uma provocação para os modernos modos de vida, isto é, como uma maneira de acessar o próprio presente. Dessa maneira se pode dizer que foi pelo caminho do governo dos homens pela verdade, das obrigações de vincular a si mesmo nos procedimentos aletúrgicos que Foucault encontrou o caminho para as tecnologias do sujeito, ou seja, aquelas “[...] técnicas por meio das quais o indivíduo, por si mesmo ou com a ajuda ou a orientação de outro, é levado a transformar-se e a modificar sua relação consigo mesmo” (FOUCAULT, 2014b, p. 14).

### **Erótica, da honra do rapaz à pureza da mulher**

Na conferência *Tecnologias de si*, o problema da sexualidade é anunciado conjuntamente com o das técnicas de si. Para Foucault (2004b) as interdições da sexualidade possuem uma característica peculiar de estarem constantemente ligadas à obrigação de dizer a verdade sobre si. Semelhante a essa observação, no curso *Subjetividade e*

*verdade*, que pode ser visto como uma espécie de manuscrito de *Uso dos prazeres e Cuidado de si*, o autor se questiona: “[...] que experiência o sujeito pode fazer de si mesmo, a partir do momento em que se vê na possibilidade ou na obrigação de reconhecer, a propósito de si mesmo, algo que passa por verdadeiro?” (FOUCAULT, 2016b, p. 11). Dito de outro modo trata-se de examinar “[...] de que maneira o sujeito foi chamado a manifestar-se e a reconhecer a si mesmo, em seu próprio discurso, como sendo em verdade sujeito de desejo” (FOUCAULT, 2016b, p. 15).

O dispositivo de sexualidade moderno carrega consigo a herança aléúrgica dos atos de verdade, por isso, constitui foco de experiência tão importante para problematizar as técnicas de si e entrever novas possibilidades para geração de outros processos de subjetivação.

De acordo com Freitas (2014; 2017; 2018) uma maneira de se esterilizar as contribuições éticas dos últimos ensinamentos de Foucault consiste em desprezar a cumplicidade estreita entre o cuidado e o projeto de *História da sexualidade*. Isto equivale a desvincular as questões desenvolvidas durante os cursos da vivência do modo de vida de Foucault, da atividade intelectual e política, de modo a torná-lo mais um pensador das estruturas. Confunde-se o caráter ascético da espiritualidade política com asséptico, eliminando as referências e incursões no campo das sexualidades marginais, das experimentações sadomasoquistas com objetivo de torná-lo mais palatável. Segundo Rajchman (1993, p.13 aspas do autor) “[...] há quem julgue o 'auto-interesse' final de Foucault um interesse autocentrado, individualista e, portanto, associal e apolítico.”. Tem-se, então, à revelia uma espécie de resgate neoestóico de certos exercícios espirituais, com o objetivo de alcançar certos estados de alma ou autoaperfeiçoamento, mas, cujo diálogo com o tempo presente é de

curto alcance, posto que circunscreve as diversas práticas ao domínio do pedagogizado.

Como aponta corretamente o comentador “[...] o cuidado de si não se encerra em uma *instructio* preventiva ou defensiva [...]”, mas, “[o] que é próprio de um pensamento inspirado na *epimeleia* é o deixar-se conduzir por um caminho de dissociação de si mesmo e logo de despreendimento de si” (FREITAS, 2017, p. 72). Não se pode esquecer que o desafio foucaultiano de problematização da moral antiga tinha como objetivo traçar uma genealogia do homem de desejo e com isso encontrar o caminho para a atualidade. Na conferência de Toronto, Foucault (2004b) afirma:

[n]ós acreditamos ser difícil basear moralidade rigorosa e princípios austeros no preceito de que devemos cuidar de nós mesmos mais do que qualquer outra coisa no mundo. Estamos mais inclinados a entender o cuidado de si como imoralidade, como uma forma de escapar de todas as regras possíveis. Herdamos a tradição da moralidade cristã que faz da renúncia de si condição para a salvação (FOUCAULT, 2004b, p. 328).

Em suas últimas entrevistas, Foucault frequentemente se deparava com a suspeita em relação à tematização de si mesmo. Por sua vez, o filósofo não deixa de se colocar em questão, afinal: “[...] como o respeito de si poderia então ser a base para a moralidade? (FOUCAULT, 2004b, p. 329, inserção de itálico). Para o filósofo, desde o século XVI, as críticas à moralidade têm sido feitas em nome da importância de reconhecer e conhecer a si mesmo. Como salienta Freitas (2014) esse processo é inteiramente subscrito as tecnologias de governo próprias ao pastorado cristão e desespiritualizado no nível das tecnologias de subjetivação, posto

que o cuidado de si mesmo, nessa época, foi “[...] denunciado [...] como uma forma de amor a si mesmo, uma forma de egoísmo ou de interesse individual em contradição com o interesse que é necessário ter em relação aos outros ou com o necessário sacrifício de si mesmo” (FOUCAULT, 2006a, p. 268).

O sujeito ético ocupa lugar marginal no pensamento contemporâneo. Relegado ao amor-próprio, o cuidado acabou cedendo lugar ao sujeito de conhecimento, bem como, seus correlatos governamentais, o sujeito de direito e sujeito de interesse. Por isso, o pensamento educacional, pedagógico não consegue lidar com os afetos que surgem dos encontros entre corpos, como resultado:

[a]s paixões e os afetos permanecem, portanto, sendo configuradas como forças transgressivas, representando o que é passível de ser expurgado por nossos sistemas de pensamento. A própria emergência do que chamamos homem ou sujeito é de muitas maneiras uma batalha levantada contra as paixões, uma vez que elas apontam para nossa inquietante e perturbadora herança animal, desvelando os limites do funcionamento da máquina que define nossa suposta excepcionalidade antropológica. Nesse sentido, expressões como perturbação do espírito, doença da alma, loucura, perversidade, anormalidade, falha moral tornaram-se comuns na designação da perda do domínio reflexivo provocada pelas paixões, funcionando como catalisadores de nossa autocompreensão. [...] as histórias edificantes que contamos acerca de nós mesmos quase sempre padecem de uma espécie de afasia pática. São histórias que admitem apenas um único desfecho: saber responder emocionalmente, de forma correta, a uma situação inesperada configura-se como uma característica do homem virtuoso, base da nossa *Paideia* moral, o que torna o *pathos* um protagonista problemático em um amplo espectro de reflexões que recobre da política à estética, da ética à ontologia (FREITAS, 2017, p. 53).

As provocações de Freitas (2014; 2017) interpela-nos para aderir à proposição foucaultiana de que há algo perturbador no princípio do cuidado de si. As lições do professor Foucault são perigosas, ousadas, não podem ser confundidas com prescrições. As experiências singulares do pensador francês e seu último ensino conjuram a álea do acontecimento – com o que há de arriscado e de inventivo nisso já que nem o binômio o corpo-prazer, a carne-concupiscência, ou sexo-desejo delimitam quem somos nós. No entanto, independentemente de não serem passíveis de generalização, essas experiências nos convidam a pensar sobre o jogo entre o singular que procura conectar-se com um comum que escapa, tanto, ao sujeito representacional, como a noção de sujeito de desejo de reconhecimento. É preciso vencer a chantagem moderna, pois como entende Halperin (2000, p. 17) “[...] o que Foucault queria fazer: era tornar impossível a política para fazer uma nova política que até esse momento era impensável e que englobaria aqueles cuja exclusão havia sido fundada a própria definição de política.”

Nesse registro, se deve entender essa disposição ética e política como um tornar possível a transgressão da finitude, ou, uma ultrapassagem dos limites impostos pela experiência moderna (FOUCAULT, 2005b). Nisso reside o pragmatismo de Foucault, nem comunicação, nem poder, mas práticas, pois “[q]uem somos, [...] embora historicamente determinado, nunca é, [...] historicamente exigido. Nossa liberdade reside na contingência de nossa determinação histórica [...]” (RAJCHMAN, 1993, p. 116).

Na obra de Fimiani (2008) *Erótica y retórica* há o esforço inédito em reescrever a luta por reconhecimento (*Anerkennung*) entre senhor e o servo de matriz hegeliana à tematização dos modos de vida greco-romanos de Foucault. De acordo a autora: “[...] não há dúvida de que a deflação explícita de todo absoluto, de toda identidade ou síntese

distância Foucault de Hegel. Mas ainda podemos nos perguntar se não há, em Foucault, insuspeitáveis momentos de convergência e de analogia [...]” (FIMIANI, 2004, p. 89) com a tematização hegeliana. Isso se torna possível, diz Fimiani (2008), por um lado, na exploração da *erótica* entre os gregos, notadamente a dimensão do verdadeiro amor problematizado mediante o prazer pelos rapazes, qual seja, da invenção da amizade como prática da liberdade, e, de outro, pela análise da *retórica*, englobando os exercícios espirituais em face às transformações ocasionadas pela fala verdadeira (*parresía*).

Fimiani (2008) ressalta que o retorno de Foucault ao mundo antigo ocorre concomitantemente com a redescoberta de Kant e a intensificação da problemática das Luzes. Nessa visão, “[...] o convite a atualizar o mundo, que Foucault extraiu da divisa kantiana do *sapere aude*, se combina com a coragem de verdade e com o tema da parrhesia grega” (FIMIANI, 2004, p. 120). Próxima a Gros (2006), Fimiani (2004) argumenta que o sujeito ético de Foucault é uma espécie de resposta a predominância do governo pastoral da vida, nesse sentido,

*O uso dos prazeres* empreende a construção de uma estratégia da resistência, a atribuição ao acontecimento do estatuto de elemento que resiste à ocupação dos dispositivos e a criação de um vínculo possível entre os momentos que os estratégicos esboçam no seio dos movimentos reais (FIMIANI, 2004, p. 94, itálico da autora).

Embora sejam inegáveis as contribuições greco-romanas para a compreensão tradicional da civilização ocidental, é preciso examinar detidamente o que Foucault enxergou como novidade grega cuja força se introduz como questão à ontologia do presente. Em *Do governo dos vivos*, Foucault (2014b) diz que o universo greco-romano não era estranho à

ideia de falta, ou, alheio à responsabilidade. Porém, diferentemente dos modernos, os antigos não definiam seus processos de subjetivação em referência a uma lei ou um desejo. Isso não significa que era um mundo de inocência, ou, plenitude, muito pelo contrário, os antigos souberam inventar e investir o *bios* de uma arte de vida.

Interpretando esse momento, Deleuze (1988, p. 108) diz: “[...] eis o que fizeram os gregos: dobraram a força, sem que ela deixasse de ser força. [...] Longe de ignorarem a interioridade, a individualidade, a subjetividade, eles inventaram o sujeito, mas como uma derivada, como o produto de uma ‘subjetivação’” (DELEUZE, 1988, p. 108). Por sua vez, Foucault (2016b) inicia o curso *Subjetividade e verdade* descrevendo alguns fragmentos da arte de viver.

[...] Essa literatura sobre as artes de viver, sobre a arte de conduzir-se perdurou muito tempo e agora desapareceu. [...] em sociedades como as nossas, uma arte da conduta [...] perdeu absolutamente sua autonomia. Agora só encontramos esses modelos de conduta investidos, embalados no interior é claro, da grande, grossa, maciça prática pedagógica. É a pedagogia que veicula grande parte dessas instruções de existência. [...] o que chamamos ciências humanas [...] veicula [...] esquemas considerados [...] bons modelos de conduta [...] (FOUCAULT, 2016b, p. 27).

Em grego existem dois termos principais para designar a vida, *zoè*, vida natural e *bios*, vida qualificável, a maneira de viver, ou como diz Foucault (2016b, p. 33) “[...] a vida tal como podemos fazê-la pessoalmente, decidi-la pessoalmente [...]”. O *bios*, assevera Foucault (206b), guarda a expressão que mais se aproxima daquilo que se compreende por subjetividade. Com efeito, o cuidado enquanto

dimensão das artes de viver diz respeito a uma técnica (tékhne) de transformação refletida e racional a respeito do *bíos*.

Na aula de 25 de março de 1981, o autor diz que os antigos definiam essa arte de viver do seguinte modo:

[é] a forma de relação que ele mesmo decide ter com as coisas, a maneira como se coloca com relação a elas, a maneira como as finaliza com relação a si mesmo. É ainda a maneira como insere sua própria liberdade, seus próprios fins, seu próprio projeto nas coisas em si, a maneira como, por assim dizer, as coloca em perspectiva e as utiliza. [...] (FOUCAULT, 2016b, p. 226).

Não sem motivo que as primeiras aulas de *Hermenêutica do sujeito*, Foucault (2006b) caracteriza o cuidado de si (*epimeleia heautou*) como um modo de atenção. Por isso, dois meses depois das aulas de *Subjetividade e verdade*, em *Malfazer, dizer-verdadeiro*, o filósofo declara:

[...] o *bíos* - a vida - não pode ser devidamente vivido sem que, a cada instante, em todos os aspectos, em todos os momentos, seja qual for a atividade realizada, haja uma regra que nos diga o que fazer. Não se pode viver, o *bíos* não pode ser vivido sem um sistema de regulação, sem uma codificação extraordinariamente rigorosa que possibilite a cada instante decidir o que fazer e o que não fazer (FOUCAULT, 2018, p. 114).

Portanto, o objeto de preocupação fundamental é precisamente esse *bíos* imanente, a subjetividade modelada como arte de viver. Assim como em *Do governo dos vivos*, nas aulas de 1981 o autor evoca com frequência o chamado de adesão, o constrangimento e a obrigação de

manifestar a verdade pelo *autos*, com a particularidade que o objeto de investigação nesse contexto é a conduta moral em vista da atividade sexual. Nesse projeto, existem três modalidades de relacionamento consigo que assumem como objeto de problematização o sexo: primeiro, a experiência dos *aphrodisia* grega; depois, a experiência da carne cristã; e, enfim, a experiência da sexualidade moderna.

Para Foucault (2007b) os processos de subjetivação dos gregos não eram juridificados – dominados pelo código – como a dos modernos, organizada pela confissão, condição de discurso obrigatório sobre uma parte indissociável do sujeito sobre si mesmo. Em Louvain, o filósofo destaca que o cristianismo se organizou em torno de duas principais formas de veridicção, fundamentais à hermenêutica do sujeito, a verdade do texto e a verdade de si cujo vínculo era o de obediência e obrigação de manifestar pelo exame exaustivo e mortificação de si, portanto, elo fundamental entre leitura do texto e verbalização de si mesmo. Na religião do livro o dogma e a direção de consciência eram os guias que permitiam ao cristão escapar das ilusões da carne, já que, as possibilidades de ser enredado pela ilusão exigiam vigilância constante.

De acordo com Foucault (2018), os filósofos modernos deslocaram o problema da verdade do texto para a convergência entre verdade da razão e a verdade do si-mesmo, escapando das ilusões graças à evidência do cogito, a exclusão da loucura e do sonho. O retorno da inevitabilidade da ilusão sobre si mesmo ocorreu com a crítica kantiana de Schopenhauer e, principalmente, com o pensamento de Freud, haja vista que a constituição do sujeito passou a gravitar ao redor do princípio do desejo. Conforme Rajchman (1993, p. 41) Freud religou a ética novamente ao éros, mostrando, tanto, o conhecimento da boa vida, quanto, a racionalidade mais abstrata, gira em torno do desejo, ou, para ser mais explícito, o autor “[...] ofereceu uma nova imagem do que é

alguém viver sua vida, habitar seu mundo e manter relações consigo mesmo e com os outros: esse mundo *unheimlich* em que o ego não é o senhor da casa, ou em que o sujeito está *chez lui* no inconsciente” (RAJCHMAN, 1993, p. 41).

Não por acaso em *O uso dos prazeres*, Foucault (2007b, p. 10, aspas do autor), escreve “[...] experiência da sexualidade pode muito bem se distinguir, como figura histórica singular, da experiência cristã da 'carne': mas elas parecem ambas dominadas pelo princípio do 'homem de desejo'.” Sob esse ponto de vista, o retorno ao mundo greco-romano no contexto do projeto de *História da sexualidade* possui como objetivo mostrar como foi que o desejo deixou de ser apenas um elemento nos processos de subjetivação para ocupar centralidade nos dispositivos modernos. Isso nos reconduz diretamente para o tema desta pesquisa, como observa Chaves (2019, p. 263, aspas do autor):

[t]ema hegeliano por excelência, atualizado na França pela psicanálise lacaniana, o tema do “reconhecimento” de si é indissociável da questão da verdade do sujeito. As palavras-chave estão dadas: “prestar atenção a si”, “se decifrar”, “se reconhecer”, “se confessar”. Nessa perspectiva, o deslocamento radical de uma análise centrada no século XIX em “A vontade de saber” para uma análise da Antiguidade greco-romana em “O uso dos prazeres” e “O cuidado de si” encontra agora seu motivo e fundamento: só é possível compreender de que maneira o “indivíduo” moderno passa a se reconhecer como “sujeito” ao indagar sobre sua sexualidade, na medida em que se torna imperioso mostrar, genealogicamente, como o “homem ocidental”, num trabalho que durou séculos, pode se reconhecer como “sujeito do desejo”. Era preciso, então, fazer uma “história do homem do desejo”.

Buscando as linhas de descontinuidade nessa história, Foucault (2007b) assume como eixo de problematização as práticas regradadas de si, isto é:

[...] práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não somente se fixam regras de conduta, como também procuram se transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo. Essas 'artes da existência', essas 'técnicas de si', perderam, sem dúvida, uma certa parte de sua importância e de sua autonomia quando, com o cristianismo, foram integradas no exercício de um poder pastoral e, mais tarde, em práticas do tipo educativo, médico ou psicológico (FOUCAULT, 2007b, p. 15).

Ademais, os gregos não se definiam com referência a uma sexualidade, termo que surgiu tardiamente, no início do século XIX, com a elaboração da moderna *scientia sexualis*, mas, mediante o uso regrado dos prazeres (*chrèsis aphrodision*). Por isso, ao invés de partir de interdições de base, Foucault (2007b, p. 25) pesquisa regiões na qual o comportamento sexual foi tomado como objeto de preocupação, de estilização individual. Na sociedade do século IV a.c, predominava o ponto de vista dos homens livres e suas atividades. E sua moral foi pensada, escrita, ensinada por homens e endereçada a homens, voltada essencialmente a partir do pólo masculino da atividade e da penetração de modo que “[...] a conduta sexual de um homem cuidadoso de si: eles reconheciam, na maneira de ter essa espécie de prazer, um problema” (2007b, p. 36). Isso não significa que se reconheçam como homossexuais, uma construção tardia da *scientia sexualis*, logo, inadequada para descrevê-los. Os gregos não percebiam nas práticas sexuais duas espécies de desejos, ou de pulsões divididas, ao contrário

disso, seja qual fosse “[...] o que fazia com que pudesse desejar um homem ou uma mulher era unicamente o apetite que a natureza tinha implantando no coração do homem para aqueles que são belos qualquer que seja o seu sexo” (FOUCAULT, 2007b, p. 168).

Como questão ética, por um lado, era uma sociedade que desconfiava dos perigos do sexo, especialmente, do dispêndio, do excesso, da passividade e da intemperança, percebendo o parentesco do sexo com a morte, a doença e até com a guerra. Por outro lado, valorizavam a atividade sexual ligando-a ao domínio de si (*enkrateia*). Além disso, é fato que “[...] por meio {da atividade sexual} que os seres vivos podem se reproduzir, que a espécie em seu conjunto escapa à morte e que as cidades, as famílias, os nomes e os cultos podem se prolongar muito além dos indivíduos destinados a desaparecer” (FOUCAULT, 2007b, p. 46, inserção entre colchetes). Entretanto, o regime dos prazeres abarcava outras atividades como a *Diéutica* que regrava a ingestão de alimentos, os cuidados com a saúde, o sono e a ginástica; e, a *Econômica* que se referia ao governo político da casa (*oikos*), composto pela mulher, os escravos e os filhos.

Diferentemente da experiência cristã da carne na qual o sujeito é levado a desconfiar, decifrar e reconhecer para revelar o mal que provém dos pensamentos e desejos, dos *aphorodisia* o ato, desejo e prazer formam um conjunto, posto que “[...] o desejo que leva ao ato, o ato que é ligado ao prazer, e o prazer que suscita o desejo [...]” (FOUCAULT, 2007b, p. 42). De acordo com Fimiani (2004, p. 96) esse círculo dos *aphorodisia* torna-se muito importante à medida que “[...] desejo e prazer não se limitam simplesmente a existir; eles estão dispostos à elaboração de uma prática de si capaz de tornar efetiva a força enquanto poder ético ou uso refletido da liberdade.”. Assim como na fenomenologia hegeliana, o desejo não se traduz em puro apetite, mas, se dirige para outro desejo, no

círculo *aphorodisiaco* o desejo acompanhado pelo prazer e o ato está ligado à realização da arte de viver. Foucault (2007b) explora isso em sua quadrimática no qual substância ética, tipos de sujeição, formas de elaboração de si e de teleologia moral que correspondem ao corpo, às instituições, o prazer dos rapazes e a sabedoria. Para Fimiani (2004, p. 99) esses sucessivos deslocamentos culminam no combate de vida e morte que é a luta por reconhecimento.

Fimiani (2008) correlaciona a inversão da dominação na dialética da servidão com os estados de dominação e relações estratégicas que Foucault menciona na entrevista *A ética do cuidado de si como prática da liberdade* na qual se pode ler:

[...] é preciso distinguir as relações de poder como jogos estratégicos entre liberdades – jogos estratégicos que fazem com que uns tentem determinar a conduta dos outros, ao que os outros tentam responder não deixando sua conduta ser determinada ou determinando em troca a conduta dos outros – e os estados de dominação, que são o que geralmente se chama de poder. E entre os dois, entre os jogos de poder e os estados de dominação, temos as tecnologias governamentais, dando a esse termo um sentido muito amplo – trata-se tanto da maneira com que se governa sua mulher, seus filhos, quanto da maneira com que se dirige uma instituição. A análise dessas técnicas é necessária, porque muito frequentemente é através desse tipo de técnicas que se estabelecem e se mantêm os estados de dominação. Em minha análise do poder, há esses três níveis: as relações estratégicas, as técnicas de governo e os estados de dominação (FOUCAULT, 2006a, p. 286).

Para Fimiani (2008) no pensamento de Hegel a liberdade subjetiva e a reflexividade da pessoa exprimem-se na presença corporal, no enigma da relação entre a alma e o corpo, enquanto que para Foucault

a reflexividade consiste na produção da dimensão ética do sujeito. Em suas últimas entrevistas, Foucault (2006a) não cessa de relacionar esse uso regrado dos prazeres ao preceito do cuidado de si que no mundo greco-romano consistia no modo como a liberdade individual foi pensada como uma ética. Ao contrário de Hegel para quem o indivíduo tinha pouca importância diante da totalidade da *polis*, para Foucault (2006a) os gregos entendiam a liberdade como um problema inteiramente ético e político, significando para eles não-escravidão. Ser livre é não ser escravo dos outros, nem de si mesmo, como entende Fimiani (2004, p. 100): “[a] experiência do domínio suscita imediatamente o reconhecimento desigual, mas também dá nascimento à experiência da inversão.”

Na Antiguidade, a ética como prática da liberdade girou em torno desse imperativo fundamental: *cuida-te de ti mesmo*. Para Foucault (2006a, p. 271) o cuidado implica uma série de relações complexas com os outros, uma vez que esse *êthos* da liberdade é também uma maneira de cuidar dos outros. Para os gregos requer-se do homem livre, que se conduz prudentemente, que saiba governar sua mulher, seus filhos e sua casa. Nisso reside essa arte de governar que envolve a um só tempo o governo de si e dos outros. O *êthos* implica uma relação com os outros e com a cidade, seja para exercer a cidadania, ou, para nutrir as amizades.

Sobretudo, o uso dos prazeres (*chrèsis aphrodision*) exige o conhecimento de si mesmo a fim de praticar a virtude e dominar os desejos para assim chegar à temperança (*sophorosune*), que caracteriza o sujeito moral em sua realização. Nesse jogo, admite-se um único sujeito do prazer: o homem livre. A mulher, o escravo e o rapaz são vistos como os correlativos naturais da penetração, portanto, objetos de prazer. Em contrapartida, a relação homem-rapaz é difícil e complexa, pois, o prazer do escravo não chega a constituir um problema moral, e, o prazer da mulher é tido como princípio de excesso, além do mais, a cidadania era

reservada aos homens, já o estatuto do rapaz é diferente, porque, que se espera que um dia ele se torne um cidadão livre e sujeito ativo nas relações sociais. Escreve Fimiani (2004, p. 108): “[...] irredutibilidade do outro, que constitui o início do verdadeiro movimento amoroso. O caráter antinômico do rapaz grego deriva do fato de ele ser, ao mesmo tempo, objeto e sujeito.”.

Devido a isso, a questão do rapaz se apresenta como a grande linha de fragilidade nos modos de subjetivação grega se constituindo objeto de intensa problematização moral. Para resolver esse dilema os gregos inventaram todo um jogo de corte, de galanteio, de conquista e caça ao rapaz que seguia os critérios de isomorfismo social e de atividade, visto que, ao contrário, da relação com as mulheres que se desenrolam no espaço da casa, a relação com os rapazes ocorria nos espaços comuns, da rua, nos lugares de reunião. Essas regras:

[...] fixam o papel do *erasta* e do *erômeno*. O primeiro tem a posição de iniciativa, ele persegue, o que lhe dá direitos e obrigações: ele tem que mostrar seu ardor, e também tem que moderá-lo; ele dá presentes, presta serviços; tem funções a exercer com relação ao amado; e tudo isso o habita a esperar a justa recompensa; o outro, o que é amado e cortejado, deve evitar ceder com muito facilidade; deve também evitar aceitar demasiadas honras diferentes, conceder seus favores às cegas e por interesse sem pôr a prova o valor de seu parceiro; também deve manifestar reconhecimento pelo que o amante fez por ele (FOUCAULT, 2007b, p. 174-175).

A passagem da adolescência para a vida adulta carrega incerteza, depende da formação (*paideia*). De acordo com Cin Falchi (2013, p. 72) cabe ao efebo “[...] recordar sua origem e status, guardando em sua memória aqueles que puderam preservar sua honra a fim de não frustrar

suas esperanças [...]” em relação ao futuro. Nesse “[...] um momento de alta fragilidade e que se constitui em um período de prova [...]”, se encontra em risco sua reputação “[...] o jovem deve se formar, no sentido de se exercer e de se medir para que, posteriormente, quando velho, possa velar pelos mais jovens, assim como foi feito com ele.” (FALCHI, 2013, p. 73). Por essa razão, a honra ocupa lugar importante na erótica, pois, para que essa relação não se degenere, torne-se causa de escândalo e vergonha, os gregos dispunham de uma casuística dos sinais de futura virilidade, havia uma estética moral do corpo que revelava o valor pessoal e o amor do rapaz. Esse ponto é nevrálgico para a formação do jovem, escreve Foucault (2016b, p. 85):

[...] Daí a necessidade [...] de fazer surgir outro elemento, que não é nem o do isomorfismo nem o da atividade, e que é o da erótica. [...] O que é o *erós*? É precisamente aquele sentimento, aquela atitude, aquela maneira de ser que vai fazer com que, até nessa atividade sexual, se leve em conta o outro enquanto está se tornando sujeito.

Diz a autora italiana que é “[...] na Erótica que a produção de si se realiza em uma atitude especial de pensamento, elaborada na *epimeleia* ou no 'cuidado socrático' como desdobramento essencial dos poderes éticos” (FIMIANI, 2004, p. 104, aspas da autora). Assim, o vínculo de amor (*éros*) está destinado a desaparecer e dar lugar à amizade (*philia*), doravante, privilegiando a relação de cuidado com a verdade. Continua o autor, nessas circunstâncias:

[...] o *éros* comportaria a renúncia do mais velho a toda atividade sexual referente ao mais jovem [...] Renúncia à atividade sexual, mas ao mesmo tempo, é claro, espaço cada vez mais considerável

concedido ao jogo de verdade, na medida em que a verdade que o adulto transmite ao rapaz na relação pedagógica vai pouco a pouco fazer do rapaz um sujeito (FOUCAULT, 2016b, p. 86).

Como objeto de preocupação filosófica, a erótica é tematizada no último capítulo de *Uso dos prazeres*, dedicado justamente ao verdadeiro amor dos filósofos. Foucault (2007b) permanece em torno do *corpus* platônico, notadamente do *Banquete*, entre as famosas disputas e belos discursos sobre o amor até as lições da sacerdotisa Diotima. Sócrates nos é apresentado como o mestre que cuida do cuidado. Dentre os elementos de intersecção desta obra com os cursos proferidos no *Collège* cabe enfatizar que o momento platônico do cuidado de si é aquele no qual o conhecimento de si adquire preponderância na ascese filosófica.

Conforme Fimiani (2004; 2008) é a partir dessa prática erótica elabora em face da antinomia do rapaz que se produz a experiência da inversão capaz de reescrever o trabalho fatigante e a luta por reconhecimento (*Anerkennung*), já que:

[...] a certeza da liberdade, ao se pôr de maneira imediata, indica de fato uma dissimetria essencial e uma dominação inconteste. Só se conhece a liberdade como o oposto de si mesma. Tal dissimetria incita então a repor a pergunta pelo domínio num campo onde ela possa reencontrar o outro como um outro senhor potencial, um outro sujeito livre, por seu estado e por sua finalidade. Tal campo é representado pelo amor pelo jovem grego. É no 'amor grego pelos rapazes' que se abre o lugar de emergência do movimento da Erótica (FIMIANI, 2004, p. 107).

Embora envolvesse inicialmente uma luta desigual, o desafio da erótica vincula modalidades diversas de sujeitos livres, por intermédio de

uma agonística nutrida pelos afetos corporais, pelos desejos e prazeres da atividade, cujas regras são: a moderação, o respeito, a doação e finalmente a inversão. De acordo com Foucault (2007b) o verdadeiro amor do mestre filósofo enfrenta a antinomia do rapaz operando alguns deslocamentos nesse jogo de *éros*, a começar, substituindo a questão da conduta amorosa adequada pela interrogação do ser do amor.

Na erótica platônica a ênfase já não se encontra na honra, mas, no amor da verdade; não mais dissimetria dos parceiros e, sim, convergência entre os amantes; e, por fim, passagem da virtude do rapaz para o amor do mestre e sua sabedoria. Continua o pensador, dizendo:

“[n]a erótica platônica, o amado não poderia manter-se na posição de objeto em relação ao amor do outro, esperando simplesmente recolher, em nome da troca à qual ele tem direito (posto que é amado), os conselhos de que necessita e os conhecimentos aos quais aspira. Convém que ele se torne efetivamente sujeito nessa relação de amor. Esta é a razão pela qual [...] a inversão faz passar do ponto de vista do amante ao do amado. [...] Esse momento é importante: diferentemente do que se passa na arte de cortejar, a dialética do amor exige aqui nos dois amantes dois movimentos exatamente semelhantes; o amor é o mesmo, posto que é, tanto para um como para o outro, o movimento que os arrebatava para o verdadeiro (FOUCAULT, 2007b, p. 210).

Não se pode tornar o episódio da erótica, uma interdição de si, episódio análogo a queda, ou, do esquecimento do ser. Os gregos não se percebiam como sujeitos de desejo atrelado à falta. As escolhas em problematizar o amor dos rapazes decorreram da elaboração de uma ética, da invenção de um modo de vida. Portanto, o *éros* que dá lugar a *philia* é expressão do cuidado de si que privilegia o conhecimento e o

reconhecimento de si, quer dizer: “[é] necessário saber em que consiste a alma. A alma não pode conhecer a si mesma, a não ser ao olhar para si em um elemento similar, um espelho. Assim, ela deve contemplar o elemento divino” (FOUCAULT, 2004a, p. 332). As primeiras aulas de *Hermenêutica do sujeito* são dedicadas inteiramente a tratar da ascese platônica como um estado político e erótico ativo. Em debate encontra-se o jovem Alcibíades, que prestes a ingressar em sua vida pública e política, deseja falar ao povo e ser o todo-poderoso na cidade. Não contente com seu status atual, com seus privilégios de nascimento e de herança, Alcibíades almeja adquirir poder pessoal sobre todos os outros, dentro e fora da cidade. É nesse ponto que Sócrates intervém e declara seu amor por Alcibiades que já não pode ser o amado, mas deve se tornar o amante. Ele precisa tornar-se ativo no jogo político e no jogo do amor e o caminho para isso é cuidando de si. Alcibiades precisa submeter-se ao seu amante, Sócrates, mas, não no sentido físico, e sim, espiritual.

Segundo Fimiani “[c]om Sócrates, aparece o verdadeiro objeto do amor, ou seja, a própria prática do *Eros* e do *ethos* que coincide com a *epimeleia*, a modalidade ética do ato de amor” (2004, p. 112). De amado Alcibíades deve se tornar amante do verdadeiro amor. O encontro com o cuidado coloca em jogo as forças capazes de produzir dois amantes, dois sujeitos de *Eros*.

*O uso dos prazeres* analisa o problema dos prazeres dos gregos em termos de penetração e do *status* culminando na antinomia do rapaz, seu escopo pertence ao momento socrático-platônico do cuidado. No entanto, é preciso se perguntar, se para Foucault não foram os gregos que revestiram o desejo de falta, como ocorreu essa passagem para a hermenêutica do desejo? Como se tornou possível tratar o problema mediante a ligação entre libido e vontade, e depois, entre o princípio do desejo e da doença mental? Em *Subjetividade e verdade* Foucault (2014b)

mostra que com o declínio das cidades gregas e o fenômeno cultural maciço do helenismo ocorre no nível das tecnologias de si o questionamento *continuum* sociossexual e inicia o processo de localização exclusiva a relação sexual na conjugalidade: é a invenção do casal, a valorização do casamento. Esse processo modifica a compreensão dos princípios de isomorfismo e de atividade convertendo-se em uma crítica do prazer. Nesse período intermediário, a própria personagem do filósofo passa a manter analogia com a posição do rapaz, haja vista que na condição de sujeito de verdade ele não pode ser sujeito da atividade no campo social. O casamento constitui problema, tanto, à vida contemplativa, ou, como, na vida cínica, de batedor da verdade, dado que, “[...] o cínico, aquele que vive cinicamente, ou seja, o militante filósofo, é alguém que [...] é sem cidade, sem vestimentas, sem casa, sem mulher, sem filhos, sem pátria” (FOUCAULT, 2014b, p. 105).

Em *O Cuidado de si*, Foucault (1994) concentra-se nos escritos helenísticos do século II da era cristã, mostrando que a questão da atividade sexual do filósofo, a proximidade entre o filósofo e o rapaz se desvaneceu em proveito de outra questão, qual seja: como efetivamente se conduzir filosoficamente no interior do casamento? No período helênico as artes de viver edificam-se em torno da cultura de si.

Por essa expressão, é necessário entender que o princípio do cuidado adquiriu um alcance bastante geral: o preceito de que é necessário ocupar-se de si é, em todo 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; constituiu, 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 elaboração de um saber (FOUCAULT, 1994, p. 55).

O cuidado torna-se, assim, o princípio capaz de intensificar as relações sociais. Isso significa que as relações de cuidado (*epimeleia*) adquiriram contornos de um princípio universal. Diferentemente, da ascese platônica, não repousa mais em exortação sobre uma fase da vida e da educação, pois, o cuidado de si arrasta-se por toda a existência, “[...] é um princípio válido para todos, a todo o momento e durante toda a vida” (FOUCAULT, 1994, p. 59). Porém, mesmo que os filósofos pretendessem dirigir-se a todo mundo e à humanidade em geral - só podiam ser compreendidos e seguidos por um grupo social muito pequeno, por uma elite cultural. Esses grupos sociais eram as aristocracias de concorrência senatoriais, muito limitadas em número, portadores de alta cultura e para quem uma *techné tou biou* podia ter sentido e uma realidade.

E mesmo o conhecimento de si assume as particularidades do exame de consciência distanciando-se da dialética socrático-platônica. O modelo pedagógico (que comportava uma relação com *éros*) foi substituído pelo modelo médico (*pathos*). Nessa ascese:

[a] relação consigo torna-se a condição prévia para se ter direito ao domínio sobre os outros. [...] dominar a si mesmo [...] ter domínio sobre seu desejo [...] O exemplo exato, aquele sobre o qual os estóicos refletirão e depois em seguida toda a literatura patrística, é o famoso exemplo de Sócrates com Alcibíades. Sócrates não consuma uma relação sexual com Alcibíades, não porque não o deseje, mas porque desejando Alcibíades, considera que, se quiser ter com ele as relações pedagógicas que pretende, precisa renunciar a esse prazer sexual. Mas o desejo permanece. Para Sócrates, portanto, não está em causa

arrancar do fundo de si mesmo seu próprio desejo [...] *epithymia* [...] (FOUCAULT, 2014b, p. 238).

A valorização da velhice que é a coroa da vida assume o lugar da preparação da juventude. Desenvolvida no quadro das reflexões sobre a moral dos prazeres, nessas artes de existência “[o] prazer sexual enquanto substância ética ainda é [...] da ordem da força – da força contra a qual é necessário lutar e sobre a qual o sujeito deve assegurar o seu domínio [...]” (FOUCAULT, 1994, p. 81). Apesar disso, não se verifica, no desenvolvimento dos temas da austeridade estoica um “adensar das interdições”, ou seja, não se reforçou aquilo “que poderia impedir a realização do desejo”. Ao contrário, conforme Foucault, a “[...] mudança incide muito mais no modo como o indivíduo deve constituir-se enquanto sujeito moral” (1994, p. 81). A moral sexual das escolas helenísticas exigia do indivíduo se submeter a uma arte de viver capaz de definir os critérios estéticos e éticos da existência, que por sua vez, referia-se aos princípios universais da natureza ou da razão a qual todos devem se submeter independentemente do seu estatuto.

Direcionado, por filósofos, pedagogos, diretores de consciência ou condutores de vida, a uma elite que sabia ler e escrever os conselhos sobre o casamento adquire grande importância no pensamento estoico. Diferentemente, da concepção tradicional de Aristóteles na qual a relação entre homem e mulher era da ordem de uma fortíssima amizade, os estoicos acreditavam que o casamento implicava uma relação de fusão (*krâsis*) entre os parceiros. Para Aristóteles o homem era um animal sindiástico (*syndyastikós*) inclinado a viver a dois, ou seja, a relações duais no interior da polis. O filósofo grego também ensinou que era preciso distinguir os laços de amizade entre camaradas (*philia hetairiké*) que se constitui por homologia de uma comunidade de interesses (*en koinonía*

*pâsa philía estín*) e a amizade que se baseia na relação de parentesco (*syngeniké*), aquela liga os pais aos filhos, irmãos e primos entre si. Embora, seja mais que companheirismo, a relação marital não difere em grau de natureza da relação de amizade. Já para os estóicos a relação conjugal implica uma unidade orgânica, a constituição de um único corpo (Antípatro), uma mistura de corpos (*krâse*), uma comunidade de corpo e alma. Por consequência, é no interior do casamento que se acham os únicos prazeres sexuais legítimos. Aliás:

[...] o prazer sexual se acha ou eliminado radicalmente pelos estóicos ou então subordinado, na qualidade de puro instrumento ou de puro intermediário, a objetivos que são a procriação de filhos, a descendência e a constituição, a reconstituição, o revigoramento do vínculo entre os esposos (FOUCAULT, 2014b, p. 149).

Para Foucault (2014b) nesse período intermediário do helenismo ocorreu uma conjugalização do regime dos aphrodisia, que foi reinvestida pelo cristianismo e pela experiência da carne cristã. O verdadeiro amor, a erótica dos rapazes é desqualificada, pois, o rapaz não pode aquiescer docemente na relação sexual, não pode dar lugar a kháris, tendo em vista que seu paradoxo reside em não consentir ser objeto de prazer. Portanto, o amor por rapazes, tornou-se *áneu kharíton*, um amor desgraçado, se desvaneceu para dar lugar à ética do casamento. Nessas artes de viver, a relação do homem com a mulher não é o avesso do que acontece na vida pública, mas a condição para a existência da vida pública. Foucault (2014b, p. 192-193), retoma as cartas de Plínio, principalmente os termos associados ao desejo (*desiderium*) que atuam nelas, na qual se pode ler, por exemplo, [...] o amor que tenho por ti e que me faz sentir tu falta [...] tua ausência faz nascer um desejo, um *desiderium* que tem

como fundamento o fato de tua presença física me fazer falta, de me fazeres falta sexualmente (FOUCAULT, 2014b, p. 192). Desse modo, o filósofo localiza o nascimento da problemática ocidental do desejo no interior da imagem ideal da família conjugal, da conjugalidade como condição da vida comunitária, dessa relação entre homem e mulher tal como é definida nesse momento, e sob a qual o desejo marca sua solidez e força. Continua Foucault (2014b) na modelagem helenística:

[...] o elemento necessário a ser controlado [...] é a *epithymía*, o desejo que incessantemente faz com que eu, como sujeito da atividade sexual, seja tentado, levado, impelido a fazer minha atividade sexual extravasar para o meu status de indivíduo dotado de um sexo. É esse desejo, é essa *epithymía* que devo controlar e dominar, que devo observar e levar com conta já em sua origem para me assegurar de que vou poder estabelecer, manter e renovar ao longo de todo meu comportamento a cesura necessária para a relação que tenho com meu próprio sexo. O desejo é isolado como o elemento que vai ancorar a subjetivação dos *aphrodisia*: é em forma de desejo que vou estabelecer a relação permanente que tenho com meu próprio sexo. E é em forma de desejo, de *epithymía*, que vai ser objetivado em mim o que pede para ser controlado, dominado e conhecido.[...] O desejo era apenas um aspecto da manifestação de um mecanismo orgânico: acumulação dos humores. Esse desejo estava ligado a um prazer, prazer que por sua vez era a vertente, no campo da alma, de uma atividade, de um mecanismo que era da expulsão espermática. [...] Corpo, alma, prazer, desejo, sensação, mecanismo do corpo [...] formava [...] um bloco paroxístico [...] dos *aphrodisia*. O que a tecnologia de si faz [...] é [...] extrair, isolar desse conjunto [...] a *epithymía* (o desejo), diminuindo consideravelmente a importância do ato [...] (FOUCAULT, 2014b, p. 258-259).

Extraído e isolado do círculo aphorodisiaco o desejo passa a predominar nos modos de subjetivação. Por conseguinte, não é exagerado dizer então que se tem a emergência do homem de desejo, uma vez que, o discurso estóico antecipa certos elementos da experiência da carne. Essa temática permeia todo Ocidente, de Tertuliano a Freud, incidindo em toda malha tecnológica de escrutínio da subjetividade, tipificada na metáfora do cambista. De acordo com Rajchman (1993, p. 108) no cristianismo acontece uma internalização de Eros, em virtude do reinvestimento das técnicas de exames cujo resultado é o processo pelo qual as pessoas foram levadas a encontrar a verdade da sua sexualidade dentro de si, como mal revelado. Entre o período de problematização do corpo dos rapazes e o corpo biopolítico, houve uma valorização da pureza da mulher. O saber de Diotima foi relegado à feitiçaria, torna-se signo do perigo e da abjeção.

Por fim, o caso da erótica permite-nos traçar uma relação diagnóstica tanto em relação ao elemento da honra, quanto do desejo. De um lado, pode-se observar como a questão da honra circunscrita ao âmbito das tecnologias de si participa dos processos de subjetivação e gradativamente sofre uma série de modificações até converter-se na questão da dignidade moral tal como pode ser encontrado em Kant, Taylor e Honneth. E de outro, como o desejo passa a predominar na gramática das artes de viver até assumir centralidade na experiência cristã da concupiscência. A honra do rapaz e posteriormente a pureza da mulher aparecem como objetos de preocupação moral revelando-nos os episódios da genealogia do reconhecimento. E no mundo moderno, tal dinâmica assenta-se na questão da emergência do corpo como espaço de problematização.

Foucault (2014b) termina as aulas do curso 1981 mencionando o problema do príncipe devasso, daquele que é tomado pelas paixões e que

não domina a si mesmo. Denúncias contra a intemperança do soberano eram comuns às artes de viver próprias as aristocracias senatoriais que lutavam pelo poder político nesse período. Em questão encontra-se a própria alma do príncipe, enquanto instância suscetível de ser modificada, em seu ser, pela relação com a verdade, um problema transversal que atravessa a história de Platão até Kant. Por isso, é compreensível que nos anos seguintes os cursos sejam dedicados ao governo e cuidado de si e dos outros que Fimiani (2008) congrega sob a designação de retórica, isto é, da transformação do sujeito de verdade ante o discurso verdadeiro.



## Considerações Finais

Apesar de tudo e mesmo fora de referências cristãs explícitas, temos um grande modelo da subjetividade. [...] constituído, em primeiro lugar, por uma relação com um além-mundo; em segundo lugar, por uma operação de conversão; em terceiro lugar, pela existência de uma autenticidade, de uma verdade profunda a ser descoberta e que constituiria o fundo, o alicerce, o solo de nossa subjetividade. Sem dúvida foi isso que o cristianismo construiu no decorrer dos séculos. [...] nós, nos vínculos epistemológicos que temos com nós mesmos colocamos a relação que temos com nossa própria subjetividade mais no lado da descoberta de uma autenticidade. (FOUCAULT, 2014b, p. 227).

Considerando o que foi discutido neste livro, parece-me razoável prosseguir com algumas indicações a fim de retomar o percurso e as questões que foram matizadas, pois, talvez assim, seja possível arriscar algumas hipóteses para empreendimentos futuros. Todo esforço de pesquisa despendido deve ser situado no campo da Filosofia da Educação sendo uma reflexão comprometida com a formação humana. Por isso, discuti as relações entre a inclusão escolar e as lutas por reconhecimento desde a perspectiva crítica e genealógica dos processos de subjetivação. Certamente, as questões que foram levantadas, apresentam grandes lacunas e precisam de maiores desenvolvimentos, mesmo as interpretações mais consistentes não são mais do que pontes, caminhos possíveis que um investigador atento possa averiguar ou desfazer.

Diante do predomínio da racionalidade neoliberal, cujo imperativo ao campo educacional é a composição de capital humano e a produção do empresário de si, pareceu-me uma maneira de desdobrar as questões que competem ao papel do intelectual significava correlacionar as lutas, por respeito e dignidade, que acontecem atualmente com as lutas transversais que Foucault (1995) via eclodindo em sua época. Ou, dito de outro modo, tratou-se de desvendar as práticas e técnicas de governo de si e dos outros sobre qual se assentam as chamadas lutas por reconhecimento. No pensamento de Foucault, nossa referência inegociável durante todo o caminho, o reconhecimento participa da relação do sujeito com a verdade e, por isso, precisa passar pelo crivo da crítica, por vezes da rejeição e assim da inovação.

A promessa de reconhecimento que se traduziu em entusiasmo em 2013 e que se tornou, depois, oxímoro. O século XXI, desse ponto de vista, se parece muito com o século XIX, nem tanto por conta da miséria, da fumaça e do progresso, mas, porque a sociedade liberal demonstra sintomas de decomposição capazes de nos levar ao ponto de rupturas. O neoliberalismo procura hoje reviver as comunidades imaginadas, convertendo as lutas por reconhecimento em uma espécie de identitarismo multicultural empresarial. A utopia tecnológica já colapsou antes mesmo de sequer se apresentar como via possível e a máquina social dirige processos de reconhecimento graças a complexos algoritmos, do qual nos tornamos consumidores e produtores.

Desse ponto de vista, no primeiro capítulo análise explorou as compreensões de Taylor e Honneth acerca do reconhecimento. Para Taylor (1998) as exigências por reconhecimento são típicas de sociedades complexas e multiculturais. A busca por reconhecimento do homem moderno reflete a construção gradual da idéia de individualidade (*self*) ao longo de mais de dois milênios. Próprio à modernidade, a ideia de

reconhecimento conjuga-se com valores como a dignidade, a autonomia e a individualidade, sendo correlatas à cultura da autenticidade. No mundo contemporâneo essas exigências se traduzem em dois aspectos, políticas de igual dignidade e políticas da diferença. Por vezes em conflito essas tendências coexistem no interior da sociedade liberal. De outra parte, símile a visão de Taylor (1998), Honneth (2003) presentificando uma interpretação pós-metafísica do jovem Hegel e o aproximando à psicologia social propõe que os conflitos atuais são moralmente motivados por expectativas de reconhecimento frustradas. Os sujeitos contemporâneos se engajam em lutas por respeito e autorrealização individual. Um e outro rejeitam uma concepção monológica da subjetividade que, por sua vez, assenta-se na interação comunicativa entre sujeitos. E desse modo, somam, a sua perspectiva teórica, certas características antropológicas com pretensão de validade universal. No entanto, essa exigência antropológica produz alguns impasses ao passo que não explica as condições que tornaram possível a luta por reconhecimento. Além disso, se mantém no nível de uma representação do sujeito humano que entrou em colapso com os novos fluxos tecnológicos da sociedade neoliberal.

A recepção da teoria do reconhecimento no Brasil, especificamente, no campo da Filosofia da Educação, necessita ser entendida nesse giro normativo próprio das perspectivas de Taylor e Honneth. Nesse ínterim, chama-nos atenção que a identidade é lida como um bem para o indivíduo. Aliás, a realização do reconhecimento não é outra coisa senão a constituição de uma identidade autêntica e de uma personalidade autônoma. Como escreve Jaeggi (2013) a subjetividade modela-se em uma perspectiva de reconciliação. Porém, ocorre-nos que escapa a esta perspectiva os processos de sujeição

notadamente quando o próprio reconhecimento da identidade implica na submissão aos poderes e normas existentes.

Pensando, justamente, nesse duplo vínculo do sujeito com a gramática, no segundo capítulo discorreu-se sobre uma noção não-normativa do reconhecimento e da crítica. Para isso, aproximei-me do pensamento da filósofa feminista Judith Butler que sustenta, de um lado, a existência de um desejo de reconhecimento indeterminado e que não pode ser totalmente contido e, de outro, a ambivalência no campo das normas que precedem e excedem o sujeito. Leitora voraz da tradição francesa de filosofia e da psicanálise, no entendimento de Butler não se pode prescindir das normas de reconhecimento, contudo, é preciso observar que a norma também produz abjeção. Essa tônica encontra-se presente em toda a extensão do seu trabalho, desde aqueles que tratam da constituição do gênero melancólico, passando pelos circuitos de sujeição psíquica, chegando à melancolia do poder, na denúncia da produção de vidas não passíveis de luto e comoção. O reconhecimento é um bem, contudo, distribuído segundo certos enquadramentos políticos e sociais, produzindo desse modo, sujeitos mais reconhecíveis do que outros, alguns inclusive, abjetos e irreconhecíveis. Ter um rosto legível, reconhecível, capaz de suscitar comoção, depende de normas anteriores através das quais os diferentes sujeitos se constituem. Com isso, a escritora se mantém crítica às lutas estritamente identitárias, sua reflexão chama atenção para a existência dos performativos políticos das alianças entre populações precárias e para a formação de assembleias que gerem algum espaço de aparecimento.

No pensamento de Butler a condição humana é marcada por uma vulnerabilidade primária posto que os seres humanos sejam atravessados pelo desejo de serem reconhecidos. Dessa maneira, essa autora nos reconduz a noção de falta, a subjetividade como escritura da

lei, ao corpo como campo de inscrição das normas. Independentemente disso, não há dúvida de que o pensamento de Butler explora o duplo vínculo entre a sujeição e a subjetivação, o que precisa ser encarado com heroísmo é contingência radical do sujeito de desejo. Rejeitar as noções auto-evidentes. No ensaio *O que são as luzes?* Foucault (2005c) escreve

[...] essa crítica não é transcendental e não tem por finalidade tornar possível uma metafísica: ela é genealógica em sua finalidade e arqueológica em seu método. Arqueológica – e não transcendental -- no sentido de que ela não procurará depreender as estruturas universais de qualquer conhecimento ou de qualquer ação moral possível; mas tratar tanto os discursos que articulam o que pensamos, dizemos e fazemos como os acontecimentos históricos. E essa crítica será genealógica no sentido de que ela não deduzirá da forma do que somos o que para nós é impossível fazer ou conhecer; mas ela deduzirá da contingência que nos fez ser o que somos a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar o que somos, fazemos ou pensamos (FOUCAULT, 2005c, p. 347-348).

Consoante com a advertência do filósofo de uma crítica arqueológica e genealógica pareceu razoável revisitar outra vez sua obra para elaborar um olhar sem recorrer a uma constante antropológica, ou, a um vazio do desejo. Para cumprir esta tarefa dediquei esforços com vistas a recolocar a questão do reconhecimento, seja no nível da representação do sujeito humano ligado ao respeito, como no nível simbólico do desejo na chave da genealogia das práticas de poder divisoras e na história dos processos de subjetivação.

No terceiro capítulo assumiu-se como paradigma a análise do dispositivo de sexualidade já que guarda relações com a individualidade moderna e com o desejo. Nesse registro foi possível acompanhar como as

sociedades ditas ocidentais assumiram certas obrigações de dizer a verdade sobre seu sexo e sobre si mesmo graças a uma hermenêutica herdeira das práticas de confissão cristã. Observou o quanto essas técnicas penetraram, gradualmente, as instituições, os saberes e as práticas, notadamente, na medicina, no direito, na pedagogia, de modo a produzir efeitos de normalização. Longe de se tratar de um processo de repressão, Foucault (2007a) nos mostrou que esse redirecionamento tecnológico produz efeitos positivos na criação de um corpo – individual e social – saudável, imunizado, produtivo e paradoxal. Portanto, o esforço se dirigiu em argumentar a favor de uma compreensão do reconhecimento e da inclusão ligada à proliferação de mecanismos normalizadores do corpo. Com isso, tem-se um deslocamento, passa-se de um ponto de vista normativo da subjetividade, uma linguagem significativa e representacional, para uma analítica de técnicas irreduzíveis à lei e à consciência que atuam diretamente sobre os corpos investindo-os de códigos de conduta biopolíticos. Especialmente, procurou-se averiguar como os mecanismos de “inclusão” e de “reconhecimento” marcam uma entrada originária dos corpos ao dispositivo de governo da vida – às populações e os indivíduos. Como entende Deleuze (2016) os dispositivos sempre surgem para atender uma determinada urgência histórica. Nesse caso, não é surpreendente o fato que, de um lado, as chamadas políticas de inclusão social que emergem conjuntamente com plano de reconstrução econômica do pós-guerra e, de outro, a declaração universal dos direitos humanos, exemplificam perfeitamente o tipo de urgência histórica que aciona os dispositivos nos mostrando inclusive aquilo que virá depois, isto é, a passagem de uma sociedade disciplinar, moderna, liberal à sociedade de controle, dos mecanismos de segurança, multicultural, contemporânea e neoliberal.

Todavia, para Foucault a análise das tecnologias de poder não pareceu suficiente para abarcar as possibilidades no campo das resistências. Certamente, a presente pesquisa não corroborou com uma leitura periodista e etapista do pensamento do filósofo. No fundo, junto àquele aparente vácuo entre as publicações de *História da sexualidade* existem um bom número de cursos oferecidos por Foucault que mostram o deslocamento gradual da análise do poder para as técnicas de condução das condutas e, dessas, para o universo das tecnologias de si. Dessa maneira, pode-se averiguar que Foucault não abandona o seu diagnóstico do poder, mas, torna-o mais complexo. Por consequência, a emergência do corpo na modernidade é precedida por outras formas de problematização como a honra do rapaz e a pureza da mulher. É precisamente esse novo domínio que possibilita uma leitura aletúrgica da questão do reconhecimento.

Por isso, no quarto capítulo almejou-se seguir a trilha das artes de viver como uma provocação aos modos de reconhecimento e aos atuais modelos de inclusão. Baseei-me, principalmente, em uma interpretação panorâmica e interseccionada entre os cursos oferecidos na década de 1980 e os últimos volumes de *História da sexualidade* com a finalidade de mostrar como Foucault em sua imersão ao mundo greco-romano passou do governo dos homens pela verdade ao tema do cuidado de si. A discussão tomou como eixo norteador a questão do exame de si e, a partir disso, correlacionou temas como a relação entre mestre e discípulo, o prazer dos rapazes e o nascimento do casal. No ponto de vista de Foucault (2007b) os modos de subjetivação na cultura antiga diferem, substancialmente, dos modernos, haja vista que esses últimos orientam-se para códigos morais altamente juridificados. Apesar disso, não deixa de ser interessante notar a inscrição de elementos como a honra e o desejo que comparecem nos processos de subjetivação como peças importantes

na elaboração de uma estética da existência que não reduz a lei ou a falta. Tais artes de viver assentam-se no governo de si e dos outros e buscam uma relação de transformação com a verdade capaz de mudar o ser do sujeito.

Entender a moderna busca por reconhecimento social e as políticas de inclusão escolar significa a um só tempo, pensá-las como estratégias biopolíticas de entrada da vida aos cálculos do poder, como vida normalizada e sob risco. Reconhecer-se implica na adoção de certa bioidentidade (RABINOW, 1999) e bioascese (ORTEGA, 2005) por intermédio de um conjunto de práticas autorreguladoras de si mesmo, segundo um regime de veridicção – sujeito e verdade – para gerir seu capital humano, sua conduta econômica, política e moral. Dinâmica que pode ser resumida como: incluir para reconhecer, reconhecer-se para ser incluído.

Ao mostrar que a ideia de reconhecimento não repousa apenas em uma dinâmica prático-moral de luta por auto-respeito, nem no desejo de reconhecimento, mas, que guarda uma relação especial com o dispositivo da confissão e com o exame Foucault presentifica as relações que foram abandonadas e podem gerar outras possibilidades. O modo de subjetivação assentado nos atos de verdade, ou, governo dos homens pela verdade (FOUCAULT, 2011) – imperante em nossos regimes de verdade interpela os indivíduos à luta pela constituição de uma identidade única, mostrando os limites dos embates no que diz respeito à criação de outros modos de vida.

Da perspectiva genealógica interessa fazer aparecer a exterioridade das instituições às artes de governo que tornam possível a emergência de um Estado governamentalizado. Quer dizer, é preciso observar que as práticas de governo tornaram possível o tipo de sociedade que vivemos hoje, ou como entende um comentarista: “[...] deve-se buscar a

inteligibilidade das relações de poder em um âmbito anterior ao Estado: esse âmbito é o das práticas de governo, entendidas não como exercício da soberania, mas como condução das condutas” (AVELINO, 2017, p. 11).

Dessa maneira, as políticas de inclusão não respondem necessariamente a conflitos, moralmente motivados, pois estão ligados à lógica de uma racionalidade governamental que converte as demandas de luta por governo de si e dos outros em uma gestão dos riscos e o sujeito em um empresário de si mesmo.

Diante desse dispositivo de obediência que submete às demandas do reconhecimento de si e dos outros à arte de governo neoliberal, é preciso fortalecer as lutas pelo comum como forma de resistência perante a captura das lutas identitárias. Com efeito, Foucault concordaria que, nem a identidade, tampouco as tecnologias de reconhecimento devem ser descartadas, porém, assumidas como pontos de partida, como problemas, capazes de nos conduzir a processos de criação de outros modos de existência.

Na entrevista *O triunfo social do prazer sexual*, Foucault (2006d), ao responder questões sobre o modo de vida gay e a necessidade de regulação jurídica das relações interpessoais e matrimoniais, sublinha a importância das demandas afetivas dos sujeitos dizendo que o: “[...] reconhecimento pelos próprios indivíduos desse tipo de relação, no sentido de eles lhe atribuírem uma importância necessária e suficiente – que eles a reconheçam e a realizem – para inventar novos modos de vida. Isso sim é novo” (FOUCAULT, 2006d, p. 125).

No entanto, para Foucault cabe inverter as coisas, e ao invés de introduzir a homossexualidade na normalidade geral das relações, ou, reconhecê-la, o mais essencial é deixar com que esse foco de experiência

escape “[...] ao tipo de relações que nos é proposto em nossa sociedade, e tentemos criar no espaço vazio em que estamos novas possibilidades de relações” (FOUCAULT, 2006d, p. 122).

Trata-se de tentar enriquecer a vida de pessoas graças a um novo direito relacional. Esse direito não tem nada a ver com os direitos do homem e do cidadão, mas, com aquilo que Foucault designou “direitos dos governados” (GROS, 2010), uma espécie de direito relacional. Continua o filósofo:

[o] direito relacional é a possibilidade de fazer reconhecer, em um campo institucional, relações de indivíduo para indivíduo que não passem necessariamente pela emergência de um grupo reconhecido. [...]. Trata-se de imaginar como a relação entre dois indivíduos pode ser validada pela sociedade e se beneficiar das mesmas vantagens que as relações – perfeitamente honrosas – que são as únicas a serem reconhecidas: as relações de casamento e de parentesco (FOUCAULT, 2006d, p. 125).

Parece-me que a ideia moderna de reconhecimento precisa passar pelo dispositivo de conversão jurídica para ter seus efeitos de subjetivação, quer dizer: reconhecer-se é ato de verdade que nos reconduz à identidade. Nesse sentido, se retornarmos a tese do último Foucault, acerca de uma arte de viver – *techne tou biou* – ao modo como os gregos a entendiam é possível problematizar a criação de outros modos relacionais mais ricos que não se submetam a forma geral de uma identidade. Sob a perspectiva de Foucault:

[v]ivemos, de fato, em um mundo legal, social, institucional no qual as únicas relações possíveis são muito pouco numerosas, extremamente esquematizadas, extremamente pobres. Há evidentemente a relação de casamento e as relações familiares, mas quantas outras relações deveriam poder existir, poder encontrar seu código não nas instituições, mas em eventuais suportes; o que não é absolutamente o caso [...] (FOUCAULT, 2006d, p. 120).

E completa sua resposta dizendo:

[a] sociedade e as instituições que constituem sua ossatura limitaram a possibilidade de relações, porque um mundo relacional rico seria extremamente complicado de administrar. Devemos lutar contra esse empobrecimento do tecido relacional. Devemos obter reconhecimento das relações de coexistência provisória, de adoção [...] (FOUCAULT, 2006d, p. 120).

Os indivíduos e os grupos não se engajam somente em lutas por reconhecimento, e, por políticas de inclusão social, mas resistem ao mundo relacionalmente empobrecido para criar novos modos de vida. Desse ponto de vista, cabe a nós tornar visível, tantos os embates agônicos em torno das demandas do governo de si e dos outros, quanto mostrar os limites de uma política institucionalizada. Isso requer que se assumam uma ética intelectual e uma atitude experimental que se coloca em consonância com os problemas concretos, vivenciados nas instituições educacionais. Trata-se de criar canais e explorar o poder da conexão entre as pessoas e pensar alternativas relacionais mais ricas para que os diferentes segmentos se engajem nas lutas pelo comum e na criação de outros modos de vida.



## Referências

AGAMBEN, G. O que é um dispositivo?. **Outra travessia**, Florianópolis, n. 5, p. 9-16, jan. 2005.

AGAMBEN, G. **Por uma biopolítica menor**. São Paulo: S/L Pandemia. N-1 Edições, 2016.

ALMEIDA, J. R. **Política, resistência e vida na função-educador: contribuições de Foucault**. 158f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciências Marília, 2016.

ALTHUSSER, L. **Aparelhos ideológicos de Estado: notas sobre aparelhos ideológicos de Estado**. 2. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

AQUINO, J. G. A difusão do pensamento de Michel Foucault na educação brasileira: um itinerário bibliográfico. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 53, jun. 2013.

ARIÈS, P. **História social da criança e da família**. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1986.

AVELINO, N. Confissão e normatividade política: controle da subjetividade e produção do sujeito. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 32, n. 93, p. 1-21, 2017.

BERGER, P. “Sobre a obsolescência do conceito de honra” seguido de “Duas notas de rodapé sobre a obsolescência da honra”. **RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, v. 14, n. 41, p. 7-20, ago. 2015.

BRESSIANI, N. **Crítica e poder?** Crítica social e diagnóstico das patologias em Axel Honneth. Tese (doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2015.

BRETAS, A. O heterossexismo é meramente cultural? Judith Butler e Nancy Fraser em diálogo. **Idéias**, Campinas, SP, v. 8, n. 1, p. 227-246, jan/jun. 2017.

BUTLER, J. **Problemas de gênero:** feminismo e subversão da identidade. 1ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2003.

BUTLER, J. **Lenguaje, poder e identidad.** Madrid: Editorial Sintesis, 2004.

BUTLER, J. **Sujetos del deseo.** Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX. 1ed. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.

BUTLER, J. O que é a crítica? Um ensaio sobre a virtude de Foucault. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, São Paulo, v.1, n.22, p. 159-179, ago. 2013.

BUTLER, J. **Relatar a si mesmo:** crítica da violência ética. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

BUTLER, J. **A vida psíquica do poder:** teorias da sujeição. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2017a.

BUTLER, J; ATHANASIOU, A. **Desposesión:** lo performativo en lo político. Cidade Autónoma de Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora, 2017b.

BUTLER, J. **Quadros de guerra:** quando a vida é passível de luto? 3 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017c.

BUTLER, J. “Adotando o ponto de vista do outro: implicações ambivalentes.” In: HONNETH, A. **Reificação**: um estudo de teoria do reconhecimento. São Paulo: Editora Unesp, p. 133-162, 2018a.

BUTLER, J. **Corpos em aliança e a política das ruas**: notas para uma teoria performativa da assembleia. 1 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018b.

BUTLER, J. **Corpos que importam**. São Paulo: N-1 Edições, 2019a.

BUTLER, J. **Vida precária**: os poderes do luto e da violência. Belo Horizonte: Autêntica, 2019b.

CENCI, A.V; DALBOSCO, C.A; MÜHL, E.H. (orgs). **Sobre filosofia e educação**: racionalidade, diversidade e formação pedagógica. Passo Fundo: Editora Universidade Passo Fundo, 2009.

CENCI, A. V. Reconhecimento e progresso moral: aportes da concepção de modernidade de Honneth para a ideia de formação humana. **Linhas Críticas**, Brasília, DF, v.19, n.39, p. 271-288, mai./ago. 2013.

CHAVES, E. P. Do “sujeito de desejo” ao “sujeito do desejo”: Foucault leitor de Santo Agostinho. *Revista de Filosofia Aurora*, [S.l.], v. 31, n. 52, mai. 2019.

COLLIER, Stephen J. Topologias de poder: a análise de Foucault sobre o governo político para além da "governamentalidade". **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 5, p. 245-284, jul. 2011.

COSTA, J. F. 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.

COSTA, S; WERLE, D. L. Reconhecer as diferenças: liberais, comunitaristas e as relações raciais no Brasil. **Novos Estudos**, CEBRAP, São Paulo, n. 49, p. 159-178, nov. 1997.

CUNHA, E. L; HILÁRIO L. C. Michel Foucault e a escola de Frankfurt: reflexões a partir da obra *Crítica do Poder*, de Axel Honneth. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 35, n. 3, p. 157-188, set./dez., 2012.

CUNHA, P. R. “Militares e anistia no Brasil: um dueto desarmônico”. In: SAFATLE, V; TELES E. **O que resta da ditadura**: a exceção brasileira. São Paulo: Boitempo, p. 15-40, 2010. (Estado de sítio).

CYFER, I. “Problema de reconhecimento: poder, vulnerabilidade e violência”. In: MELO, R. (coord.). **A teoria crítica de Axel Honneth**: reconhecimento, liberdade e justiça. São Paulo: Editora Saraiva, p. 235-254, 2013.

DALBOSCO, C. A. Aspiração por reconhecimento e educação do amor-próprio em Jean-Jacques Rousseau. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 37, n. 3, p. 481-496, dec. 2011.

DALBOSCO, C.A. Condição humana e formação virtuosa da vontade: profundezas do reconhecimento em Honneth e Rousseau. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 40, n. 3, p. 799-812, jul./set. 2014.

DELEUZE, G. **Foucault**. 1 ed. São Paulo: Brasiliense, 1988.

DELEUZE, G. "O que é um dispositivo? In: DELEUZE, G. **Dois regimes de loucos**: textos e entrevistas. São Paulo: Editora 34, p. 359-369, 2016.

DELORS, J [et al]. **Educação um tesouro a descobrir**: relatório para a UNESCO da Comissão Internacional sobre educação no século XXI. São Paulo: Cortez, 1998.

DONZELOT, J. **A Polícia das famílias**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1980.

DUNKER, C. I. L. **Mal-estar, sofrimento e sintoma**: uma psicopatologia do Brasil entre muros. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2015. (recurso digital).

ESPOSITO, R. **Bios**: biopolítica e filosofia. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2010.

FALCHI, C. A. **Pensando a dimensão erótica na educação**. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual Paulista, Marília, Faculdade de Filosofia e Ciências, 2013.

FANON, F. **Pele negra máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FÉHER, F; HELLER, A. **Biopolítica**: la modernidad y la liberación del cuerpo. Barcelona: Península, 1995.

FIMIANI, M. “O verdadeiro amor e o cuidado comum do mundo.” In: GROS, F. (org.). **Foucault**: a coragem de verdade. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

FIMIANI, M. **Erótica y retórica**: Foucault y la lucha por el reconocimiento. Buenos Aires: Herramienta, 2008.

FLICKINGER, H.-G. Senhor e escravo: uma metáfora pedagógica. **Revista de Educação AEC**. Brasília, v. 29, n. 114, p. 9-20, jan.-mar. 2000.

FLICKINGER, H.-G. Subjetividade e intersubjetividade na perspectiva hegeliana. DALBOSCO, C. A.; TROMBETTA, G. L.; LONGHI, S. M. (Orgs.). **Sobre filosofia e educação**: subjetividade e intersubjetividade

na fundamentação da prática pedagógica. Passo Fundo: Ed. da UPF, 2004, p. 26-39.

FLICKINGER, H.-G. Autonomia e reconhecimento: dois conceitos-chave na formação. **Educação**, Porto Alegre, v. 34, p. 7-12, jan./abr. 2011a.

FLICKINGER, H.-G. A teoria do reconhecimento na práxis pedagógica: a exemplo de conflitos entre diretrizes ético-morais. **REP - Revista Espaço Pedagógico**, v. 18, n. 2, Passo Fundo, p. 220-233, jul./dez. 2011b.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade**: o cuidado de si. Lisboa: Relógio D'água, 1994.

FOUCAULT, M. “O sujeito e o poder”. In: DREYFUS, H. & RABINOW, P. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica**: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p.231-249, 1995.

FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 1996.

FOUCAULT, M. “Verdade e poder”. In: FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. 13ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, p. 1-14, 1998.

FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**: curso do Collège de France (1975/1976). São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, M. O que é a Crítica? **CADERNOS DA F.F.C** – Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília, v.9, n.1, p. 169-189, 2000.

FOUCAULT, M. **Os anormais**: curso no Collège de France (1974-1975). São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FOUCAULT, M. **A verdade e as formas jurídicas**. Rio de Janeiro: Editora Nau, 2002.

FOUCAULT, M. “A filosofia analítica da política”. In: MOTTA, Manoel Barros da (org.). **Ética, sexualidade, política**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 37-55, 2004a.

FOUCAULT, M. As tecnologias de si. Revista **Verve**, São Paulo: PUC, 6, p. 321-360, 2004b.

FOUCAULT, M. “Polêmica, política e problematizações”. In: FOUCAULT, M. **Ética, sexualidade, política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 225-234, 2004c.

FOUCAULT, M. “Sexualidade e poder”. In: FOUCAULT, M. **Ética, sexualidade, política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 56-75, 2004d.

FOUCAULT, M. “A vida: a experiência e a ciência”. In: FOUCAULT, M. **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 352-366, 2005.

FOUCAULT, M. “Estruturalismo e pós-estruturalismo”. In: FOUCAULT, M. **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 307-334, 2005b.

FOUCAULT, M. “O que são as luzes?”. In: FOUCAULT, M. **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 335-351, 2005c.

FOUCAULT, M. “A ética do cuidado de si como prática da liberdade”. In: FOUCAULT, M. **Ética, sexualidade, política**. Rio de Janeiro-RJ: Forense Universitária, p. 264-287, 2006a.

FOUCAULT, M. **A hermenêutica do sujeito**: curso no Collège de France (1982-1983). 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.

FOUCAULT, M. “O retorno da moral”. In: FOUCAULT, M. **Ética, sexualidade, política**. Rio de Janeiro-RJ: Forense Universitária, p.252-263, 2006c.

FOUCAULT, M. “O triunfo social do prazer sexual: uma conversa com Michel Foucault”. In: FOUCAULT, M. **Ética, sexualidade, política**. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 119-125, 2006d.

FOUCAULT, M. “Sexualidade e solidão”. In: FOUCAULT, M. **Ética, sexualidade, política**. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 92-103, 2006e.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. 18ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007a.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade II**: o uso dos prazeres. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007b.

FOUCAULT, M. **História da loucura**; na idade clássica. 8 ed. São Paulo: Perspectiva, 2008a.

FOUCAULT, M. **O nascimento da biopolítica**: curso no Collège de France (1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

FOUCAULT, M. **Segurança, território e população**: curso no Collège de France (1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008c.

FOUCAULT, M. **O governo de si e dos outros**: curso no Collège de France (1982-1983). São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, M. **A coragem da verdade**: o governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1983-1984). São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

FOUCAULT, M. “As relações de poder passam para o interior dos corpos”. In: FOUCAULT, M. **Genealogia da ética**. Rio de Janeiro; Forense Universitária, p. 35-43 2014a.

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

FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir**: nascimento da prisão. 42. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014c.

FOUCAULT, Michel. O saber gay. **Ecopolítica**, São Paulo, n. 11, p. 2-27, jun. 2015.

FOUCAULT, M. **El origen de la hermenéutica de sí**. Conferencias de Dartmouth, 1980. Buenos Aires: Siglo XXI, 2016a.

FOUCAULT, M. **Subjetividade e verdade**: curso no Collège de France (1980-1981). São Paulo: WFM Martins Fontes, 2016b.

FOUCAULT, M. **Malfazer, dizer verdadeiro**: função da confissão em juízo: curso em Louvain, 1981. São Paulo: WFM Martins Fontes, 2018.

FRASER, N. Nuevas reflexiones sobre el reconocimiento. **New Left Review**: Madrid, n. 4, p. 55-68, set./out. 2000.

FRASER, N. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era “pós-socialista”. São Paulo: **Cadernos de Campo**, n.14-15, p. 21-239, 2006a.

FRASER, N.; HONNETH, A. ; **Redistribución o reconocimiento?** Un debate político-filosófico. Madrid: Ediciones Morata, Fundación Paideia Galiza, 2006b.

FREITAS, A. S. O cuidado de si e os perigos de uma ontologia ainda sem cabimento: o legado ético-espiritual de Foucault. **Pro-posições:** Campinas, v. 25, n. 2, p. 121-138, ago. 2014.

FREITAS, A. S. As lições perigosas do professor Foucault. **Bagoas:** revista de estudos gays / Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. - v. 1, n. 1, p. 50-78, jul./dez. 2017.

FREITAS, A. S. “À comunidade dos amigos da filosofia da educação, todo cuidado com Eros... ou o enigma do mestre apaixonado”. In: CENCI, A. V; DALBOSCO, C.A; MÜHL, E. H. (orgs). **Sobre filosofia e educação:** racionalidade, amizade e formação. [recurso eletrônico]. Passo Fundo, RS: Ed. Universidade de Passo Fundo, p. 112-138, 2018.

FUKUYAMA, F. **O fim da história e o último homem.** Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

GOERGEN, P. “Formação ontem e hoje”. In: CENCI, A.V; DALBOSCO, C.A; MÜHL, E.H. (orgs). **Sobre filosofia e educação:** racionalidade, diversidade e formação pedagógica. Passo Fundo: Editora Universidade Passo Fundo, p. 25-63, 2009.

GILROY, P. **Entre campos:** nações, cultura e fascínio da raça. São Paulo: Annablume, 2007.

GROS, F. Foucault e a questão do quem somos nós? **Tempo social,** São Paulo, v. 7, n. 1-2, p. 175-178, out. 1995.

GROS, F. “Situação do curso”. In: FOUCAULT, M. **A hermenêutica do sujeito**: curso no Collège de France (1981-1982). São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, p. 613-662, 2006.

GROS, F. “Foucault e o Direito dos Governados”. In: **XI Simpósio Internacional IHU – O (des) governo biopolítico da vida humana**, de 13 a 16 de Setembro de 2010, São Leopoldo: Unisinos, 2010.

GROS, F. **Desobedecer**. São Paulo: UBU Editora, 2018.

GUATTARI, F; ROLNIK, S. **Micropolítica**: cartografias do desejo. 4.ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1996.

GUATTARI, F. **Lineas de fuga**: por otros mundos de posibles. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus, 2013.

HABERMAS, J. “Lutas pelo Reconhecimento no Estado Constitucional Democrático”. In: TAYLOR, C. et al. **Multiculturalismo**: examinando a política de reconhecimento. Lisboa: Piaget, p.125-164, 1998.

HABERMAS, J. **O Discurso Filosófico da Modernidade**: doze lições. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HALPERIN, D. **San Foucault**: para uma hagiografia gay. Córdoba: Cuadernos de Litoral, 2000.

HARTMAN, N; HONNETH, A. “Paradojas del capitalismo”. In: HONNETH, A. **Crítica del agravio moral**: patologías de la sociedad contemporánea. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, p. 389-422, 2009.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. 4. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

HERMANN, N. Educação e diversidade. **Roteiro**, Joaçaba, Edição Especial, p. 13-24. 2014.

HONNETH. Critique of power: reflective estages in a critical social theory. Massachusetts: MIT Press, 1991.

HONNETH, A. Reconocimiento y obligación moral. **Areté Revista de Filosofía**. v. IX, n. 2, p. 235-252, 1997.

HONNETH, A. **Luta por reconhecimento**: a gramática dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2003.

HONNETH, A. El reconocimiento como ideología. **Isegoría**, n. 35, p. 129-150, jul-dez, 2006

HONNETH, A. **Sufrimento por indeterminação**: uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007.

HONNETH, A. Trabalho e reconhecimento: tentativa de uma redefinição. **Civitas**, Porto Alegre v. 8 n. 1 p. 46-67 jan.-abr. 2008.

HONNETH, A. A textura da justiça: sobre os limites do procedimentalismo contemporâneo. **Civitas**, Porto Alegre v. 9 n. 3 p. 345-368 set.-dez, 2009a.

HONNETH, A. “La ineludibilidad del progreso: la definición kantiana de la relación entre moral e historia”. IN: HONNETH, A. **Patologías de la razón**: historia y actualidad de la teoría crítica. Buenos Aires: Katz Editores, p. 159-170, 2009b.

HONNETH, A. **Patologías de la razón**: historia y actualidad de la teoría crítica. Buenos Aires: Katz Editores, 2009c.

HONNETH, A. “Integridade e desrespeito: princípios para uma concepção de moralidade baseada na teoria do reconhecimento”. In: TEIXEIRA, A.V; OLIVEIRA, E.S. (orgs). **Correntes contemporâneas do pensamento jurídico**. Barueri, SP: Manole, p. 115-133, 2010.

HONNETH, A. Abismos do reconhecimento: o legado sociofilosófico de Jean-Jacques Rousseau. **Civitas**, Porto Alegre v. 13 n. 3 p. 563-585 set.-dez. 2013a.

HONNETH, A. Educação e esfera pública democrática: um capítulo negligenciado da filosofia política. **Civitas**, Porto Alegre v. 13 n. 3 p. 544-562 set.-dez. 2013b.

HONNETH, A. **O direito a liberdade**. São Paulo: Martins Fontes – selo Martins, 2015.

HONNETH, A. Reificação: um estudo de teoria do reconhecimento. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

ILLOUZ, E. **O amor nos tempos do capitalismo**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2011..

JAEGGI, R. Reconhecimento e subjugação: da relação entre teorias positivas e negativas da intersubjetividade. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 15, n. 33, mai./ago. p. 120-140, 2013.

KANT, I. “Resposta à pergunta: que é esclarecimento?” In: KANT, I. **Textos Seletos**. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 1999.

KOJÈVE, A. **Introdução à leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002.

KOYRÉ, A. **Do mundo fechado ao universo infinito**. 4 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

LACAN, J. “O estádio do espelho como formador da função do Eu”. In: ZIZEK, S.(org). **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, p. 97-103, 1996.

LAZZARATO, M. Por uma definição do conceito de "bio-política". **Lugar comum**, Rio de Janeiro, n.5-6, p. 81-96, 1999.

LAZZARATO, M. **Signos, máquinas, subjetividades**. São Paulo: Edições Senac, p. 193-213, 2014.

LAZZARATO, M. **Fascismo ou revolução?** O neoliberalismo em chave estratégica. São Paulo: N-1 Edições, 2019.

LUKÁCS, G. **História e consciência de classe**: estudos sobre a dialética marxista. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MACHADO, R; LOUREIRO, A; LUZ, R; MURICY, K. **Danação da norma**: medicina social e constituição da psiquiatria no Brasil. Rio de Janeiro: GRAAL, 1978.

MBEMBE, A. Necropolítica. **Artes e Ensaios**, Rio de Janeiro, n. 32, p. 123-151, dez. 2016.

MEAD, G. H. **Mind, self, and society**: from the standpoint of a social behaviorist. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

MELAMED, J. The Spirit of Neoliberalism: From racial liberalism to Neoliberal multiculturalism. **Social Text** 89, Duke, EUA, v. 24, n. 4, p. 1-24, 2006.

MERLE, J-C. “Um olhar crítico sobre a ‘ética do reconhecimento’.”. In: BAVARESCO, A; BARBOSA, E; ETCHEVERRY, K, M. **Projetos de Filosofia**. Porto Alegre: EDIPUCRS, p. 92-109, 2011.

- MOREY, M. “La Cuestión del Método”. In: FOUCAULT, M. **Tecnologias del yo:** y otros textos afines. Barcelona, Paidós, p. 9-44, 1990.
- MUEL, F. “La escuela obligatoria y la invención de la infancia anormal”. In: CASTEL, R; DONZELOT, J. et al. **Espacios de poder.** Madrid: Las Ediciones de La Piqueta, p.123-141, 1991.
- NASIO, J-D. **Introdução às obras:** de Freud, Ferenczi, Groddeck, Klein, Winnicott, Dolto, Lacan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1995.
- NEUHOUSER, F. Entre Ilustración y Romanticismo: Ficthe y el legado de Rousseau. **Revista de Estud(i)os sobre Ficthe.** n.7, 2013.
- NEUHOUSER, F. Rousseau e a pulsão humana por reconhecimento (amour propre). **Perspectiva Filosófica,** v. 43, n. 2, 2016.
- NIETZSCHE, F. **Humano, demasiado humano.** São Paulo: Escala, 2013.
- NOBRE, M. “Apresentação”. In: HONNETH, A. **Luta por reconhecimento:** a gramática dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, p. 7-23, 2003.
- NOBRE, M. Teoria crítica: uma nova geração. **Novos Estudos** CEBRAP, São Paulo, n. 93, p. 23-27, jul. 2012.
- NUSSBAUM, M. **Fronteiras da justiça:** deficiência, nacionalidade e pertencimento à espécie. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- ORTEGA, F. “Da ascese à bio-ascese ou do corpo submetido à submissão ao corpo”. In: RAGO, M; ORLANDI, L; VEIGA-NETO, A. **Imagens de Foucault e Deleuze:** ressonâncias nietzschianas. Rio de Janeiro: DP&A, p.139-173, 2005.

PACHECO, M.F. A reconhecibilidade precede o reconhecimento? Acerca das críticas de Judith Butler a Axel Honneth. **Dissertatio**, Pelotas, RS, n, 47, p. 203-221, ago. 2018.

PAGNI, P. A. “Infância, Arte de Governo Pedagógica e Cuidado de Si”. **Educação & Realidade**. Porto Alegre-RS, v.35, n.3, p. 99-123, set/dez 2010.

PAGNI, P. A. **Experiência estética, formação humana e arte de viver**: desafios filosóficos à educação escolar. São Paulo-SP: Edições Loyola, 2014.

PAGNI, P. “Pensar, agir... viver uma vida verdadeira: desafios éticos à ação política do intelectual na atualidade.”In: REZENDE, H. (org). **Michel Foucault**: política, pensamento e ação. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

PALACIOS, A. **El modelo social de discapacidad**: orígenes, caracterización y plasmación en la Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad. Madrid: Ediciones CINCA, 2008.

PELBART, P, P. **O avesso do niilismo**: cartografias do esgotamento. São Paulo: N-1 Edições, 2013.

PELBART, P, P. **Ensaio do assombro**. São Paulo: N-1 Edições, 2019.

RABINOW, P. **Antropologia da razão**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

RABINOW, P; ROSE, N. O conceito de biopoder hoje. **Revista de Ciências Sociais Política & Trabalho**, n. 26, p. 27-57, abril, 2006.

RAJCHMAN, J. **Eros e verdade**: Lacan, Foucault e a questão da ética. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1993.

RECH, T. L. **A emergência da inclusão escolar no governo FHC**: movimentos que a tornaram uma ‘verdade’ que permanece. Dissertação (mestrado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Educação, 2010.

RICOEUR, P. **Percursos do reconhecimento**. São Paulo: Loyola, 2006.

ROSE, N. Como se deve fazer a história do eu? **Revista Educação e Realidade**: Porto Alegre, v. 26, n. 1, 2001.

ROUSSEAU, J-J. **Emílio**: ou, Da educação. 3 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

SAFATLE, V. O amor é mais frio que a morte: negatividade, infinitude e indeterminação na teoria hegeliana do desejo. **Kriterion**, v. 49, n. 117, p. 95-125, 2008.

SAFATLE, V. **Grande hotel abismo**: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

SAFATLE, V. **A esquerda que não teme dizer seu nome**. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

SAFATLE, Vladimir Pinheiro. A Nova República acabou, diz filósofo Vladimir Safatle. **UOL Notícias - Política** [S.l.: s.n.], 2015a.

SAFATLE, V. **O circuito dos afetos**. 1ed. São Paulo: Cosac Naify, 2015b.

SAFATLE, V. Por um conceito ‘antipredicativo’ de reconhecimento. **Lua Nova**: São Paulo, 94, p. 79-116, 2015c.

SAFATLE, V. “Posfácio. Dos problemas de gênero a uma teoria da despossessão necessária: ética, política e reconhecimento em Judith Butler”. In: BUTLER, J. **Relatar a si mesmo**: crítica da violência ética. Belo Horizonte: Autêntica, p. 173-196, 2015d.

SALIH, S. **Judith Butler a teoria queer**. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

SHUMACHER, A. **Comunicação e democracia**: fundamentos pragmáticos-formais e implicações jurídico-políticas da teoria da ação comunicativa. Tese (Doutorado) – UNICAMP – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, SP, 2000.

STOLER, A. L. **Race and education of desire**: Foucault’s history of sexuality and colonial order of things. U.S.A. Duke University Press, 1995.

SLOTERDIJK, P. **Has de cambiar tu vida**. Valencia: Pre-Textos, 2013.

TAYLOR, C. “Identidad y reconocimiento”. **RIFP**, v?, n.7. p. 10-19, 1996.

TAYLOR, C. “A Política de Reconhecimento”. In: TAYLOR, C. et al. **Multiculturalismo**: examinando a política de reconhecimento. Lisboa: Piaget, 1998.

TAYLOR, C. **As fontes do Self**: a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 2005.

TAYLOR, C. **Argumentos filosóficos**. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014a.

TAYLOR, C. **Hegel**: sistema, método e estrutura. São Paulo: É Realizações, 2014b.

TEIXEIRA, M. O. N. **Patologias Sociais, Sofrimento e Resistência**: Reconstrução da Negatividade Latente na Teoria Crítica de Axel Honneth. Tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas, 2016.

TREVIZAN, A. L. Dois rapazes teimosos: a formação nas figuras do espírito. **Revista Educação**, Porto Alegre, v. 34, n. 1, p. 42-48, jan./abr. 2011.

TREVISAN, A.L; DEVECHI, C. P.V; ROSA, G.A; FAGUNDES, A. L. O. A filosofia da educação no giro do reconhecimento do outro. **Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 29, n. 58, p. 861 - 887, jul-dez. 2015.

USSEL, J. V. **Repressão sexual**. Rio de Janeiro: Campus, 1980.

VALÉRIO, R. G. **A política é a produção da humanidade**: implicações à formação humana a partir do dispositivo da antropogênese e da vida nua. Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília, p. 217, 2018.

WEILER, M. “Para conhecer o pensamento de Montaigne”. In: MONTAIGNE, M. E. **Ensaio**s. 2 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, Hucitec, p. 3-132, 1987.

## **SOBRE O LIVRO**

### *Catálogo*

André Sávio Craveiro Bueno – CRB 8/8211

### *Normalização*

Nathanael da Cruz e Silva Neto

### *Diagramação e Capa*

Mariana da Rocha Corrêa Silva

### *Assessoria Técnica*

Renato Geraldi

Oficina Universitária Laboratório Editorial

labeditorial.marilia@unesp.br

Formato

16x23cm

Tipologia

Adobe Garamond Pro

A analítica do texto percorre três campos teóricos [...] do reconhecimento. Taylor, Honneth e Butler [...] abordados para se fazer emergir a hipótese que tais teorias não são suficientes para se chegar a um corpo utópico, ou seja, a uma mobilidade política outra em decorrência das atualizações demandadas no mundo contemporâneo. É aqui que se irrompe o pensamento de Foucault. [...] o que se delinea, afirma-se e se deseja no texto são outros corpos para reconhecimentos em franco devir. [...] o que está em cena é uma genealogia de uma longa Erfindung, ou seja, de uma longa invenção do Reconhecimento, com R maiúsculo. Tal invenção, por sua vez, interpõe-se entre o vôo fugaz da Minerva na penumbra que insiste em se anunciar e as auroras que restam por acontecer – Nietzsche, recordando Rigveda, dizia: “Há tantas auroras que não brilharam ainda”. Que auroras possíveis para outra política de reconhecimento? O que se suscita, a partir daí, para a arte de governo, a educação e as vidas? Desde a Bildung ocidental, talvez cansada demais por não reconhecer a si mesma, indaga-se: por onde, como e por que circunscrever-se-ia aí a inclusão de corpos que não são reconhecidos? [...] Quantos recipientes para filosofia da educação existem? E para o pensamento? E para a subjetividade? E para o neoliberalismo? E para a consciência que reconhece? E para o rosto tipificado que tipifica o rosto alheio? E para o corpo que será abjetado? E para o gesto mórbido da repetição do gozo burocrático? E para tantos desconhecidos e excluídos desta sociedade?

---

ALEXANDRE FILORDI DE CARVALHO | UFLA - UNIFESP



**CULTURA  
ACADÊMICA**  
*Editora*



Programa PROEX/CAPES:

Auxílio N° 0798/2018

Processo N° 23038.000985/2018-89

