e-ISSN:1984-4255

# ARGUMENTOS

Revista de Filosofia

Ano 17 - n. 1 - jan. / jun., 2025

## Dossiê Foucault

## Vidas infames e insubmissas

UFC 70

Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará

Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal do Ceará - UFC

# Dossiê Foucault

## Vidas infames e insubmissas

Argumentos - ano 17, n. 1 | Fortaleza, jan. / jun., 2025

CC BY

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ**

**Reitor**
Prof. Custódio Luís Silva de Almeida

**Pró-Reitora de Pesquisa e Pós-graduação**
Prof.ª Regina Celia Monteiro de Paula

**Diretor da Imprensa Universitária**
Francisco Charles Rocha

**Diretor do Instituto de Cultura e Arte**
Prof. Marco Túlio Ferreira da Costa

**ARGUMENTOS**
Revista de Filosofia

**COMITÊ EDITORIAL**

**Editor Geral**
Dr. Hugo Filgueiras de Araújo (UFC)

**EDITORES DE SEÇÃO**

**Filosofia Prática**
Dr. Judikael Castelo Branco (UFT), Dr. Odílio Alves Aguiar (UFC)

**Filosofia Teórica**
Dr. Cícero Antônio Cavalcante Barroso (UFC), Dr. Ralph Leal Heck (UFC)

**Filosofia Clássica**
Dr.ª Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), Dr.ª Maria Aparecida de Paiva Montenegro (UFC)

**EDITORAS DO DOSSIÊ**
Ada Kroef (UFC), Cristiane Marinho (UECE),
Regiane Collares (UFC), Roberta Damasceno (UVA)

**Assistente de Revisão do Dossiê**
Natheskia Isadora Brígido (UFC)

**CONSELHO EDITORIAL**
Adriano Correia (UFG-Brasil)
Adriano Naves de Brito (UNISINOS-Brasil)
André Duarte (UFPR-Brasil)
André Leclerc (UNB-Brasil)
Cícero Barroso (UFC-Brasil)
Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (UNIOESTE-Brasil)

Cláudio Boeira Garcia (UNIJUI-Brasil )
Cláudio Ferreira Costa (UFRN-Brasil)
Edmilson Alves Azevedo (UFPB-Brasil)
Eduardo Castro (Universidade Beira interior, UBI-Portugal)
Ernani Chaves (UFPA-Brasil)
Fernando Eduardo de Barros Rey Puente (UFMG-Brasil)
Fernando Magalhães (UFPE-Brasil)
Giuseppe Tosi (UFPB-Brasil)
Guido Imaguire (UFRJ-Brasil)
Guilherme Castelo Branco (UFRJ-Brasil)
Helder B. Aires de Carvalho (UFPI-Brasil)
João Branquinho (Universidade de Lisboa, ULISBOA-Portugal)
João Emiliano Aquino Fortaleza (UECE-Brasil)
Jorge Adriano Lubenow (UFPB-Brasil)
Juan Adolfo Bonaccini (UFPE-Brasil) - *In memoriam*
Luís Filipe Estevinha Lourenço Rodrigues (UFC-Brasil)
Luis Manuel Bernardo (Universidade Nova de Lisboa UNL-Portugal)
Marco Antônio Caron Rufino (UNICAMP-Brasil)
Marcos Silva (UFPE-Brasil)
Maria Cecília Maringoni de Carvalho (PUCCAMP-Brasil)
Mário Vieira de Carvalho (Universidade Nova de Lisboa, UNL-Portugal)
Pedro Santos (Universidade do Algarve, UALg-Portugal)
Rafael Haddock-Lobo (UFRJ-Brasil)
Rosalvo Schutz (UNIOESTE-Brasil)

## EDIÇÃO

**Coordenação Editorial:** Lara França da Rocha
**Designer de Mídias Sociais:** Camila Keilhany de Sousa Caetano
**Projeto Gráfico, Editoração e Capa:** Sandro Vasconcellos
**Foto da Capa:** Divergências espectrais – Ada Kroef

## ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA

Campus do Pici - Instituto de Cultura e Arte (ICA)
Fortaleza - CE - CEP 60455-760
Site: www.periodicos.ufc.br/argumentos – E-mail: argumentos@ufc.br
Solicita-se permuta – Periodicidade Semestral

Catalogação na Fonte
Bibliotecária: Perpétua Socorro Tavares Guimarães - CRB 3/801

Argumentos - Revista de Filosofia - 2025
Fortaleza, Universidade Federal do Ceará – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, ano 17, n. 1, jan. / jun., 2025.

1. Filosofia I. Universidade Federal do Ceará

CDD: 100

e-ISSN:1984-4255

# Sumário


Editorial
Ada Kroef, Cristiane Marinho, Regiane Collares e Roberta Damasceno **6**

Nota do Editor Geral
Hugo Filgueiras de Araújo **9**

Dossiê Foucault

## Vidas infames e insubmissas

### ARTIGOS DO DOSSIÊ

Medicina mental e medicina orgânica no jovem Foucault: considerações em torno de René Leriche
Marcio Luiz Miotto **10**

"A vida é uma janela de vulnerabilidade": vírus, monstruosidades e biopolítica a partir das leituras de Donna Haraway e Michel Foucault
Luis Celestino de França Júnior **32**

Macaco fala? Subjetividade e performance cruzadas em P. B. Preciado
Marcos Nalli **50**

Insensata, ela é insensata: uma reflexão foucaultiana sobre as mulheres-monstro
Cassiana Lopes Stephan **64**

O insuportável do dispositivo de sexualidade em Foucault: a resistência reversa de mulheres assassinas
Giovana Carmo Temple, Regiane Lorenzetti Collares **82**

Entre utopias integradoras e utopias transgressoras: Foucault contra Marcuse
Ernani Chaves **97**

A genealogia do desejo na *História da sexualidade* de Michel Foucault
Antônio Alex Pereira de Sousa, Cristiane Maria Marinho **108**

Foucault e o governo da vontade de não ser governado
Malcom Guimarães Rodrigues **118**

'La vraie vie est absente': da relação entre sujeito e verdade a partir de Foucault e Badiou
Fernando Gimbo **134**

Arqueologia foucaultiana e *Figures du fou: Stultorum infinitus est numerus*
Daniela Lima Barros, Rafael Lima Barros **146**

Um texto sobre iniciação à filosofia: a experiência foucaultiana
Claudio Medeiros, Gustavo Silva dos Santos **181**

Modos menores de resistir: duas expressões estético-políticas amazônicas
Bruna do Carmo Reis Lira, Caio Augusto Teixeira Souto, João Gustavo Kienen **191**

Foucault e o novo cinema do Recife: crítica do dispositivo da sexualidade e novas formas de vida em comum
André Macedo Duarte, Maria Rita de Assis César **202**

A indignidade de falar pelos outros: o Foucault de Deleuze
Priscila Céspede Cupello, Marcos Aurelio Marques **215**

Foucault e a educação racial do desejo nas tramas do biopoder
Pedro Fornaciari Grabois **228**

Foucault e Guattari: notas diagramáticas entre microfísicas dos poderes e micropolíticas dos desejos
Luiz Manoel Lopes **251**

## ARTIGOS VARIA

Michel Foucault e a ambiência fenomenológica francesa: advento de suas primeiras impulsões filosóficas
José Olinda Braga **263**

Vidência e sublime: a experiência-limite em Deleuze
Lucas Dilacerda, Ada Kroef **276**

Breve introdução à Filosofia do Acaso
Konrad Utz **285**

Catherine Malabou: plasticidade e metamorfose da inteligência
Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd **297**

Por uma crítica queer-feminista ao sistema sexo/gênero: Judith Butler problematizando com Gayle Rubin
Diego Luiz Warmling, Petra Bastone **311**

Sobre a importância dos exemplos para a faculdade judicante em Hannah Arendt
Judikael Castelo Branco, Lara Rocha **329**

What is missing from analytic-inspired contemporary discussions of akrasia
Veronica Campos **343**

## TRADUÇÕES

Deleuze e Foucault, filósofos do contra e do anti
Daniela Lima Barros **358**

Plausibilidade conceitual e a racionalidade da crença teísta
Ricardo Silvestre **369**

# Editorial

Quando Foucault chega em São Paulo, com o intuito de realizar um curso intitulado *Genealogias da Sexualidade*[1] na Universidade de São Paulo (USP), em outubro de 1975, o Brasil se encontrava em graves conflitos políticos devido às atrocidades da ditadura militar, de um excesso de poder que marcou a história brasileira como os terríveis "anos de chumbo". A estadia de Foucault foi bem tumultuada nessa época: a população se insurgia contra o governo militar, contra a tortura e assassinato brutal do professor de jornalismo Vladimir Herzog. Os estudantes e a comunidade acadêmica deflagraram greve. Acontecimento que faz Foucault interromper o curso para se juntar aos milhares de manifestantes, indo inclusive à Praça da Sé para participar de um ato ecumênico em nome de Herzog. Como comenta Ernani Chaves em seu prefácio ao livro de Heliana Conde, *Ensaios sobre Michel Foucault no Brasil:* o filósofo francês passou a ser visto desde então no Brasil com desconfiança por parte do governo ditatorial, como um "aliado da subversão"[2].

Quando agora, em 2025, a *Revista Argumentos* nos abre este espaço para a publicação do dossiê intitulado "Foucault, vidas infames e insubmissas", nossa intenção é de que após 50 anos da morte de Herzog e da participação de Foucault nos protestos contra a ditadura brasileira, pudéssemos expor aqui as impurezas de uma razão Ocidental que marca a História da Filosofia. Razão implicada em regimes de verdade e em relações ambíguas de poder: seja na proposição biopolítica de fazer viver e deixar morrer ou, ainda, seja na produção de vidas infames, monstruosas e anormais.

Foucault, tal como Maurice Blanchot o imaginou, teria sido um insubmisso pensador "em perigo e que, sem o exibir, teve um sentido agudo dos perigos a que estamos expostos"[3]. Não parece então ser uma atitude despropositada que em sua primeira aula na USP de 1975, em clima de manifestações políticas frente ao intolerável dos poderes da ditadura no Brasil, ele abrisse corajosamente seu curso não apenas expondo sua apreensão de um poder infinitesimal que nos atravessaria, mas ressaltando, sobretudo, seus efeitos carcerários a serviço de um processo de normalização de nossas condutas. Poder não apenas presente no internamento asilar, nos hospitais, nas prisões, mas numa série de práticas (psiquiátricas, pedagógicas, médicas, amorosas, familiares etc.) integrantes de nosso cotidiano, da nossa "trama fina da existência cotidiana"[4].

Cabe-nos então a pergunta: se de fato estamos enredados nessa multiplicidade de saberes e de pequenos poderes (*petits pouvoirs*) - ou podres poderes –, quais as aberturas vitais,

[1] Curso Publicado pela editora Vrin em 2025 e que pode ser consultado no *Fonds Foucault* da Biblioteca Nacional da França. Cf. FOUCAULT, M. *Généalogies de la sexualité*. Paris: Vrin, 2025. Textos organizados sob a direção de Jean-François Braunstein, Arnold I Davidson e Daniele Lorenzini.

[2] CONDE RODRIGUES, H. B. *Ensaios sobre Michel Foucault no Brasil:* presença, efeitos, ressonâncias. Rio de Janeiro: Lamparina editora, 2020. p. 12.

[3] BLANCHOT, M. *Foucault como o imagino.* Lisboa: Relógio D'água, 1987. p. 18.

[4] LORENZINI, D.; FRUCHAUD, H-P; DAVIDSON, A. "Introdution". p. 22. *In*: FOUCAULT, M. *Généalogies de la sexualité*. Paris: Vrin, 2025.

as lufadas de ar, "as virtualidades de um deslocamento, de uma modificação de um quadro, e do modo de vida, de uma transformação de si"[5], que poderiam advir de um modo insubmisso de filosofar à la Foucault?

É numa conferência em Tóquio (1978) onde Foucault ressalta que uma das funções do filósofo no Ocidente seria a compreensão de que a atitude filosófica serviria para colocar um limite ao excesso de poder, evidenciando as relações de poder no ponto em que seu exercício ilimitado começa a se tornar perigoso, trazendo-nos sérios riscos. Entretanto, é com uma "cômica amargura", que Foucault observa como a própria filosofia ocidental, em sua formulação moderna e europeia, teria paradoxalmente se vertido na justificação de formas excessivas de poder, desde Hegel assimilado pelo regime de Bismarck ao fato tragicômico das obras de Nietzsche serem presenteadas por Hitler a Mussolini[6]. Diante disso, por que ainda acentuar o caráter insubmisso da filosofia?

Foucault pensa assim que o papel da filosofia estaria justamente em se colocar ao lado do contrapoder. Filosofar, como inflexão de um contrapoder, diz de uma atitude crítica que não mais se ocuparia em determinar as "leis" da filosofia, nem muito menos em formulá-la como profecia ou pedagogia[7]. Não à toa que a filosofia foucaultiana tenha fomentado um amplo campo de combate contra o espaço asilar no rastro da sua *História da Loucura*; contra os discursos grotescos, ubuescos na constituição do monstro humano e das existências infames; contra as classificações da injunção médico-jurídica atribuída aos anormais; contra as prisões na sociedade punitiva; contra a implantação perversa das *scientia sexualis* em nossas vidas no contexto da *História da Sexualidade* etc.

Sob as ferramentas críticas de Foucault, à filosofia cabe uma atitude política fundamental: tornar visíveis as lutas em torno do poder, "intensificar as lutas", "as estratégias dos adversários", "as táticas utilizadas, os focos de resistência"[8]. Isto é, a filosofia, tal como Foucault a formulou, faz-se como um processo análogo às reações químicas, como agitação do pensamento frente aos poderes cotidianos. Assim, o pensador das microfísicas do poder, de suas variações infinitesimais, ressalta que as questões que nos atravessam, a despeito do que sonha e imagina nossa vã filosofia, se formulam no ardor de nosso presente, no sentido de saber o que será feito de nós quando formos jogados em um hospital, o que ocorrerá com a nossa razão ou com nosso julgamento a partir do que disserem sobre nossa sanidade, o que nos tornaremos quando ficarmos loucos ou doentes?[9]

O passo de insubmissão de Foucault frente a tais questões, frente aos excessos e limites do poder, indica não estar propriamente no modo de "fazer respeitar" nossa liberdade e direito, nem de entrarmos em confronto no interior de jogos de poder já programados para perdermos, mas diz de resistir ao jogo, inclusive, pela nossa própria recusa de entrarmos no jogo. Sobretudo, o pensador da caixa de ferramentas indica que resistir ao poder implica a criação política de outros jogos, novas relações éticas, transformação de espaço por suas margens, suas fronteiras. Filosofar nas margens é assim hibridar a própria filosofia por seus limites mais austeros, provocá-la criticamente em variações monstruosas, expansões, deformações.

---

[5] LAVAL, C. Foucault e a experiência utópica. *In*: FOUCAULT, M. *O enigma da Revolta:* entrevistas inéditas sobre a revolução iraniana. São Paulo: N-1 edições, 2018.

[6] FOUCAULT, M. "A filosofia analítica da política". p. 41. *In*: FOUCAULT, M. *Ética, sexualidade, política. Ditos & Escritos*, Vol. V. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017.

[7] FOUCAULT, M. "A filosofia analítica da política". p. 42.

[8] FOUCAULT, M. "A filosofia analítica da política". p. 42.

[9] FOUCAULT, M. "A filosofia analítica da política". p. 45.

A insubmissão foucaultiana diante das margens não se formula, portanto, como uma "violência em um mundo partilhado" ou como uma conquista ou triunfo sobre "limites apagados" de um outro mundo[10]. Noutras palavras, estarmos nas margens com Foucault e seus aliados filosóficos apresenta-se como um modo de filosofar que se atrela a desobstrução de passagens. Ademais, compreendemos as margens como "contra*e*spaços" ou "espaços de contestação"[11] ao passo que a partir desse lugar incerto se possam abrir novos horizontes. As margens em questão não são, contudo, as da separação e exclusão frente a um território conquistado. Assim, quem está às margens não pode esquecer, como diz Diogo Sardinha no artigo "Deleuze et Foucault, philosophes du *contre* et de l'*anti*" – traduzido generosamente para este dossiê por Daniela Lima –, que "*no* ***centro*** *de tudo está o combate*" (grifo nosso).

Fernando Gimbo, no artigo também aqui publicado "'*La vraie vie est absente*': da relação entre sujeito e verdade a partir de Foucault e Badiou", diz que se a crítica, como filosofia, se lança contra as verdades e os poderes, "não é para dizer que tudo se equivale, mas porque em um mundo como o nosso, aquilo que vale só pode fazer-se valer desafiando a verdade do poder". Para isso, é preciso, ainda como nos lembra Foucault em seu *Prefácio* (1977) ao *Anti-Édipo*, de Gilles Deleuze e Félix Guattari, que na filosofia, mesmo às margens, é preciso "*ne tombez pas amoureux du pouvoir*"[12].

O presente dossiê, "Foucault: vidas infames e insubmissas", traz assim artigos em variações e combates aliados ao pensamento de Foucault, escritos por Ada Kroef, Alex de Souza, André Duarte, Bruna do Carmo Reis Lira, Caio Souto, Cassiana Stephan, Claúdio Medeiros, Cristiane Marinho, Daniela Lima Barros, Diogo Sardinha, Ernani Chaves, Fernando Gimbo, Giovana Temple, Gustavo Silva dos Santos, João Gustavo Kienen, Lucas Dilacerda, Luis Celestino, Luiz Manoel Lopes, Malcom Rodrigues, Marcos Nalli, Maria Rita de Assis César, Pedro Grabois, Rafael Lima Barros e Regiane Collares.

Agradecemos assim a todas/os/es autores que contribuíram com este dossiê, também ao fundador da *Argumentos,* Odílio Alves Aguiar, ao editor geral, Hugo Filgueiras, pelos espaços outros de acolhimento, à revisão atenta e disponibilidade amiga de Natheskia Brígido, ao cuidado da editoração e ao espírito filosófico de Lara Rocha e à equipe técnica responsável por manter a revista "no ar".

Gostaríamos, por fim, de agradecer aos participantes da pesquisa "Modos de Subjetivação e Biopolítica: Vidas em situação de Vulnerabilidade", pelas discussões, afetos e compartilhamentos. Este grupo de pesquisa conta com apoio e financiamento da FUNCAP.

Esperamos que tenham uma ótima leitura!

Ada Kroef (UFC),
Cristiane Marinho (UECE),
Regiane Collares (UFC)
Roberta Damasceno (UVA)
(*Editoras*)

[10] FOUCAULT, M. "Prefácio à Transgressão". p. 32-33. *In*: FOUCAULT, M. *Estética: Literatura, Pintura, Música e Cinema. Ditos & Escritos*, Vol. III. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.
[11] FOUCAULT, M. *O corpo utópico, As heterotopias*. Tradução de Salma T. Muchail. São Paulo: n-1 edições, 2013.
[12] FOUCAULT, M. *Dits et écrits*, Vol. 2. Paris: Gallimard, 2001. p.136.

# Nota do Editor Geral

Há pouco mais de um mês publicamos para a comunidade acadêmica, de modo especial aos que acompanham a *Revista Argumentos*, os primeiros artigos do fluxo de publicação contínua. Como dissemos outrora, os artigos submetidos foram disponibilizados na plataforma do periódico tão logo foram aprovados. Chegamos ao final do prazo de submissão referente ao primeiro semestre do ano e cumprimos nosso compromisso em publicar o inteiro teor do rol de artigos da varia, organizados conforme o sumário do presente número, que acompanha o Dossiê Foucault.

Esse belo número traz artigos inéditos em Foucault, Deleuze, Malabou, Arendt, Butler, Rubin e temas como a Filosofia do Acaso e *Akrasia*. Seguem, ainda na seção Varia, duas traduções de textos. Aproveito o momento para também convidá-los a ler o número especial publicizado há pouco tempo sobre Bergson.

Tenham uma boa leitura!

Hugo Filgueiras de Araújo
Editor Geral da *Argumentos* Revista de Filosofia

ARGUMENTOS
Revista de Filosofia

e-ISSN: 1984-4255

ARTIGOS DOSSIÊ

# Medicina mental e medicina orgânica no jovem Foucault: considerações em torno de René Leriche

## Mental and Organic Medicine in the Young Foucault: Considerations on René Leriche

**Marcio Luiz Miotto**
https://orcid.org/0000-0003-0608-0542 - E-mail: mlmiotto@gmail.com

**RESUMO**

O presente trabalho trata, sob os novos arquivos de Michel Foucault, da relação entre doença mental e doença orgânica no "jovem Foucault", mais especificamente em seu primeiro livro, *Maladie Mentale et Personnalité* (republicado em 1962, com modificações, sob o título *Maladie Mentale et Psychologie*). O trabalho reconstrói e avalia a argumentação de Foucault à luz dos novos arquivos depositados desde 2013 na Biblioteca Nacional da França (*BNF*), mais especificamente à luz das fichas de leitura que Foucault produz sobre René Leriche, um dos médicos citados nesse livro. Para isso, após os comentários de introdução, a primeira parte do trabalho retoma os escritos de Leriche relevantes ao jovem Foucault. A segunda parte retoma o teor das fichas de leitura, à luz do trabalho prévio da primeira parte, que consiste em elucidar seu teor. A terceira parte, por fim, analisa o argumento dos livros de 1954 e1962 contrapondo-os com o teor das notas sobre Leriche. O papel da medicina somática, para Foucault, é o de baliza: a avaliação de que patologia orgânica e patologia mental não possuem um mesmo fundamento é um dos pontos que conduzirão as interrogações do jovem Foucault a uma história da loucura.

**Palavras-Chave:** Michel Foucault. René Leriche. Filosofia da medicina. Doença mental. Medicina.

**ABSTRACT**

This paper examines the relationship between mental illness and organic disease according to the "young" Michel Foucault, the thinker who published his earliest writings in the 1950s. The focus of the article is especially his first book, *Maladie Mentale et Personnalité* (republished in 1962, with modifications, under the title *Maladie Mentale et Psychologie*), along with the new archival materials made available since 2013 at the National Library of France. This study reconstructs and assesses Foucault's argument in the light of the reading notes he produced on René Leriche, one of the physicians cited in both editions of Maladie Mentale. To do so, after some introductory remarks, the first part of the paper revisits the Leriche's writings that were relevant to the young Foucault. The second part turns to what Foucault wrote in his reading notes. The third part, finally, analyzes the arguments presented in the 1954 and 1962 versions of the book, contrasting them with the content of the notes on Leriche. For Foucault, somatic medicine serves as a reference point: the demonstration that organic pathology and mental pathology do not follow the same logic will be one of the key insights guiding his inquiries towards a history of madness.

**Keywords:** Michel Foucault. René Leriche. Philosophy of medicine. Mental illness. Medicine.

## Introdução

O presente trabalho se dá no contexto dos novos arquivos de Michel Foucault disponibilizados desde 2013 na Biblioteca Nacional da França (*BNF*), dos quais alguns têm sido publicados nos últimos anos (com diversos propósitos e critérios). Dentro desse contexto mais alargado, o âmbito do presente artigo é o dos escritos do "jovem Foucault", isto é, aqueles que foram publicados anteriormente a *História da Loucura* ou retidos pelo próprio filósofo durante a vida. O problema em questão é o das relações entre medicina mental e medicina somática ou orgânica (para efeitos terminológicos, o acento no termo "organicismo" como teoria específica apenas será utilizado quando oportuno) e, portanto, das relações entre o normal e o patológico em ambas as perspectivas. Esse problema está presente em todos os escritos do "jovem Foucault" até então publicados – tais como a *Introdução a Sonho e Existência* (FOUCAULT, 2001a) e *Maladie Mentale et Personnalité* (FOUCAULT, 1954), publicados em 1954, bem como os artigos de 1957 (FOUCAULT, 2001b, 2001c) ou os inéditos mais recentes (FOUCAULT, 2021a, 2021b, 2022; FOUCAULT; LAGRANGE, 1954–1955), dentre outros –, embora nem sempre seja tratado de forma direta ou como foco principal.

O problema das relações entre doença mental e orgânica é diretamente tratado em *Maladie Mentale et Personnalité*. Esse texto se diferencia dos demais porque Foucault cita explicitamente alguns médicos e medicinas que lhe são contemporâneos e os diferencia dos enfoques em Psicologia. Ao contrário de livros como *História da Loucura*, que encerram suas análises em figuras da virada do século XVIII-XIX como Tuke e Pinel, aqui Foucault parte – em viés semelhante ao das epistemologias históricas francesas – de um estado atual e então segue ao passado, estabelecendo continuidades e rupturas de racionalidade tanto atuais quanto pregressas. Nisso, o objetivo de Foucault é o de destacar a problemática da doença mental daquela da doença orgânica, oferecendo à noção de doença mental uma consistência própria

e merecedora de um nível singular de análise, distinto daquele das doenças orgânicas ou mesmo de uma patologia geral.

Mas esse recurso utilizado por Foucault tem uma importância especial, tendo em vista que além de utilizá-lo no livro de 1954, Foucault também o utiliza sem alterações substanciais na reedição do livro em 1962, reedição que tem a segunda parte inteiramente alterada – à luz de *História da Loucura* – e que terá por título *Maladie Mentale et Psychologie* (sobre as diferenças, conferir MACHEREY (1985); MOUTINHO (2004); MIOTTO (2011); ELDEN (2021). No livro de 1954, a distinção feita entre medicina mental e orgânica serve para destacar o problema da especificidade da noção de doença mental, mas para habilitar uma perspectiva psicológica em especial – a pavloviana – sob uma concepção antropológica inspirada na psicologia soviética que entrecruzava Pavlov e Marx, bem como mantinha Georges Politzer sob a vista (MIOTTO, 2011; PALTRINIERI, 2015). No livro de 1962, a distinção entre medicina mental e orgânica conduz a um mergulho numa história que não habilita mais nenhuma perspectiva psicológica entre outras, sequer uma perspectiva antropológica de fundo, pois conforme o livro o descreve sob *História da Loucura*, a psicologia não é mais uma ciência a ser fundamentada ou destacada, e sim "a psicologia não é mais que uma fina película na superfície do mundo ético no qual o homem moderno busca sua verdade – e a perde" (FOUCAULT, 1962, p. 88). Entre o livro de 1954 e o de 1962 amplia-se a perspectiva, portanto, de uma disputa entre os diferentes vieses antropológicos de psicologia rumo a uma arqueologia do homem moderno.

Conforme os dois livros fazem ver no capítulo inicial sobre medicina mental e orgânica – que se conserva pouco alterado entre 1954 e 1962, embora sob propósitos finais diferentes –, entre patologia mental e orgânica não haveria uma "metapatologia" comum. Por metapatologia, Foucault não alude apenas à possibilidade de unificar ou não a diferença entre perspectivas psicológicas, humanistas, existenciais etc. e as biomédicas. Não se trata apenas de diferenciar patologia mental e orgânica tal como se faz convencionalmente, seja reduzindo uma perspectiva à outra (como aqueles que supõem reduzir o fundamento das doenças mentais às doenças somáticas ou vice-versa), seja mantendo um horizonte unificado de patologia, sob o qual haveria ainda uma racionalidade a reger patologia mental e orgânica em suas respectivas especificidades. Foucault pretende, já no livro de 1954, demonstrar que não há entre psicologia e medicina o fundamento de uma patologia comum, de modo que a noção de doença mental – e de psicologia – passa a requerer uma análise, um foro, toda uma esfera de problemas à parte, inclusive aqueles que demonstrariam como foi que a psicologia também se tornou um problema de patologia, médico, e se ofereceu às polêmicas de psicogênese ou organogênese das doenças etc.

Já no livro de 1954, esse foro à parte exige, além de uma análise psicológica (de viés pavloviano), um recurso à história. O aprofundamento desse recurso a uma história da patologia mental é um dos importantes fatores que conduzirão Foucault também a uma história da loucura, bem como a uma "arqueologia" do "homem" moderno.

O argumento de Foucault contra a "metapatologia" se constrói em *Maladie Mentale et Personnalité* (e permanece em *Maladie Mentale et Psychologie*) erigindo três vetos ou critérios (ilustrados no cap. 1, veremos) sob os quais a medicina mental jamais coincidiria com a medicina orgânica. Para construir esses vetos, Foucault faz um breve recorrido sobre a história da psicopatologia e algumas comparações entre a psicologia e a medicina orgânica de sua época.

Nisso, o presente trabalho se insere precisamente no ponto da comparação entre medicina mental e orgânica. A pergunta a ser feita (e o percurso a ser retomado) é: como se constrói, à luz do argumento de Foucault, essa diferença entre patologia mental e orgânica? O que confere a especificidade da patologia mental frente à orgânica? Pois esse é um dos caminhos que,

na economia dos textos de Foucault, exigirá uma história da loucura. Afinal, para que seja feita uma história da loucura, a loucura deve aparecer como problema não resolvível pelas teorias convencionais, requerendo um exame das condições de possibilidade históricas desse problema. Se – como pretende Foucault – a loucura não é um problema exatamente médico e de doença mental, se ela apresenta mais elementos do que esses, então quais são? O que está em jogo, e como a medicina, seja qual for, se encaixa aí?

Não obstante a importância do problema, Foucault não o trata de forma rigorosa em quaisquer das edições do livro (1954 ou 1962). No capítulo 1 – intitulado "Doença mental e doença orgânica" – entende-se o movimento do argumento, mas as citações de Foucault, especialmente sobre os médicos, são bastante vagas, por vezes não citando sequer a paginação dos livros que consulta. Um exame mais atento mostra, inclusive, que as citações de Foucault são descontextualizadas. O exemplo mais claro é a citação solta que faz de Leriche (FOUCAULT, 1954, p. 14; 1962, p. 14), evocando *La Philosophie de la Chirurgie* (de 1951) sem sequer paginar. E a passagem evocada sequer corresponde ao argumento de Leriche, pois Foucault referencia como sendo de Leriche uma passagem a qual Leriche apenas faz alusão a Claude Bernard, colocando ainda a necessidade de corrigi-lo.

A importância do assunto (pois o caminho a uma história da loucura não é uma "brincadeira de príncipes" (FOUCAULT, 1995, p. 214), e sim um problema histórico que parte de questões atuais rumo à formação dos diversos primados "antropológicos" da atualidade) e a vagueza das referências permite reiterar a pergunta: o que está em jogo no argumento das relações entre doença orgânica e mental? Sob o presente trabalho, trata-se de encarar essa pergunta tomando como base a medicina contemporânea do jovem Foucault, notavelmente aquela sob o próprio nome, citado acima, de René Leriche (1879-1955). Trata-se, assim, de analisar o que está em jogo na medicina orgânica e que serve de material para as comparações e distinções de Foucault sobre a doença mental. Leriche é, aqui, uma peça também importante na composição dos argumentos de Foucault. Ele é um eminente médico-cirurgião francês dos anos 1950 e foi indicado para o prêmio Nobel de 1953 (inclusive recebendo indicação do Dr. Paul Foucault, pai do filósofo[1]). Foucault o cita no argumento das comparações entre medicina mental e orgânica, especialmente seu *La Philosophie de la Chirurgie*, publicado em 1951.

Sob tais problemas, os arquivos recentemente disponibilizados de Foucault mostram que ele mantinha, em suas fichas de leitura, uma pasta com diversas anotações sobre Leriche. Todas elas se relacionam direta ou indiretamente com o que Foucault escreve no livro de 1954 e poderiam servir de ilustração para seu argumento. Como se sabe, Foucault mantinha mais de 100 caixas de anotações em seu apartamento, com diversas pastas, reunindo textos não publicados, esboços, considerações gerais, fichas de leitura etc., as quais foram mantidas depois de seu falecimento por Daniel Defert[2]. Após 2013, elas foram disponibilizadas na *Bibliothèque Nationale de France* e organizadas sob publicações que ocorrem desde então (BONNEVILLE; ARTIÈRES, 2023). As fichas de leitura foram disponibilizadas pelo projeto *Foucault Fiches de Lecture*, que as compilou realizando tarefas de reconhecimento eletrônico de texto. Os resultados dessas tarefas não se tornaram ainda públicos.

As fichas de leitura sobre Leriche estão na Caixa 42B, na pasta 13[3]. A caixa contém 14 pastas e abrange especialmente pastas relacionadas a Binswanger e outros interlocutores, embora contenha também pastas sobre cibernética, eletroencefalograma, psicanálise e bio-

[1] Cf. *Nomination for Nobel Prize in Physiology or Medicine in 1953*. Disponível em: https://www.nobelprize.org/nomination/archive/show.php?id=13503.

[2] Sobre as fichas de leitura de Foucault e bibliografia produzida a respeito delas, conferir Miotto (2021; 2022).

[3] Acervo da BNF. Boite_042_B | *Littérature, sodomie, hérésie, homosexualité*. [B] Foucault fiches de lecture" (FOUCAULT, 2020a).

logia. As fichas sobre Leriche são escritas em letra cursiva e datilografadas. Tendo sido feitas para uso pessoal, várias delas são abreviadas ou de escrita rápida, com difícil reconhecimento. Muitas não possuem referências ou estas são apenas alusivas.

Desse modo, a tarefa que se impõe aqui é de uma reconstrução e avaliação do argumento de Foucault. Tendo em vista o teor dos livros de 1954 e 1962, convém visitar o que está em jogo nas fichas de leitura, mas sendo estas peças de arquivo vagas, convém também reconstruir o seu teor. Assim, o caminho do presente trabalho será o seguinte: à luz dos dois livros de Foucault (de 1954 e 1962), e à luz do conteúdo rarefeito das fichas de leitura, a primeira parte do artigo consiste em construir as teses de medicina de René Leriche trabalhadas por Foucault e relevantes para seus escritos. Além de *La Philosophie de la Chirurgie*, Foucault utiliza outros textos, tais como a *Encyclopédie Française* organizada por Leriche em 1936 e um artigo publicado em 1951 no *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, intitulado "Orientation actuelle du problème de la douleur". Foucault também utiliza trechos da tese de 1943 de Canguilhem (provavelmente a reedição de 1950, embora não haja paginação). Os temas tratados vão da história da medicina à noção de doença orgânica, chegando no papel das dinâmicas tissulares e do sistema vegetativo na composição das doenças. A questão principal é: o que é doença? Há elementos de argumentação nas fichas sobre Leriche que servem direta ou indiretamente para a recusa de Foucault da tese sobre a "metapatologia"[4].

A segunda parte se dedicará às fichas de leitura e apenas balizará os pontos reconstruídos na primeira parte, que servem de contexto para entender as difíceis anotações e redação de Foucault. A terceira parte do artigo consistirá na comparação feita por Foucault entre medicina orgânica e mental nos livros de 1954 e 1962. Ambos esses livros serão confrontados com a análise pregressa sobre Leriche. Tendo em vista que ambos os livros são sobre doença mental, o argumento de Foucault será revisto e analisado à luz das análises de Leriche.

## René Leriche e a doença como possibilidade tissular

Dado o contexto, o que trazem as fichas de leitura sobre Leriche? O assunto principal corresponde ao título da ficha inicial, intitulada *Qu'est-ce que la Maladie?* (caixa 42B, p. 520, FOUCAULT, 2020b). Esse título é igual ao do capítulo 2 de *La Philosophie de la Chirurgie*, de 1951, o qual também reagrupa textos de Leriche mais antigos. Leriche não o declara, mas o capítulo 2 é em boa parte a adaptação de uma lição que ele deu no *Collège de France* (de 3 e 7 de janeiro de 1944). Nessa lição, Leriche também mostra que tomou conhecimento da tese de Canguilhem recém defendida. Conforme mencionado, nas demais fichas de leitura Foucault também cita o volume "O Ser Humano" (*L'Être Humain*, vol. VI), organizado por Leriche na edição de 1936 da *Encyclopédie Française* (LERICHE, 1936), o artigo "*Orientation actuelle du problème de la douleur*", publicado em 1951 no *Journal de Psychologie Normale et Pathologique* (LERICHE, 1951a), e trechos sobre Leriche trabalhados por Canguilhem. É importante seguir os argumentos desses textos, pois daí sairão tanto os problemas tratados nestas e nas demais notas de Leriche, quanto também argumentos diretamente importantes, e inclusive citados por Foucault (e enviesadamente, diga-se), em *Maladie Mentale et Personnalité* e *Maladie Mentale et Psychologie*. Cabe então a pergunta: o que está em jogo nessas considerações sobre a doença?

[4] Pouco importa o que Foucault "quis" ou não fazer com tais fichas. Mais importa, sobretudo, a economia dos problemas nelas presente, e como ela se articula ou não com os textos publicados.

O livro *La Philosophie de la Chirurgie* retoma uma série de preconceitos ou insuficiências históricas da cirurgia que seriam complementadas ou encaminhadas pelas soluções sugeridas por Leriche. Já na Introdução, vê-se que a biologia, a fisiologia e a medicina (e a cirurgia, que recorre às três) foram tomadas de um lado por preconceitos dogmáticos e, de outro, pelas virtudes da observação e da experimentação sob legados como os de Bichat, Bernard e Pasteur – legados os quais com frequência se reverteram também em dogmas. A biologia, assim, não pensaria mais sinteticamente e se perderia em análises parciais (LERICHE, 1951b, p. 7)[5], tornando necessário romper as parcialidades rumo a uma "compreensão total do homem em sua vida física" (LERICHE, 1951b, p. 8).

Essa perda da totalidade – e a necessidade de retomá-la – se expressa de vários modos. Se a tradição das técnicas cirúrgicas foi durante longo tempo um *corpus* de conhecimentos com certa autonomia e exigindo *expertise* da clínica e dos procedimentos cirúrgicos – tornando a cirurgia uma *techné* em sentido amplo, conjunto de técnicas e arte do cirurgião –, houve mais recentemente uma invasão de inúmeras tecnologias embasadas em instrumentos objetivos e de medida. De um lado, isso conduziu a uma especialização desmedida e à falta de articulação entre os profissionais; de outro, a clínica e a arte do médico tenderam a ser substituídas por "explorações anônimas e cifradas", fazendo-se perder "a medida exata dos níveis de enfermidade [de cada indivíduo] e do valor humano" (LERICHE, 1951b, p. 9). Como resultado, tende-se ao apagamento das longas tradições médicas da relação médico-doente, obscurecendo o papel da clínica, do médico e da situação singular do paciente, substituídos por aparelhos de medida e pela redução do homem a um mecanismo fisiológico impessoal. Em miúdos: a mão do cirurgião seria substituída pela impessoalidade do aparelho. Mas para Leriche, uma coisa não deveria ocorrer *sem* a outra: o valor humano do paciente e a avaliação clínica do médico não deveriam se separar do fato de que o paciente é um ser fisiológico analisável pela fisiopatologia e caso o médico não detenha o necessário conhecimento experimental para isso.

A medicina, então, reuniria de um lado a ciência patológica, caracterizada pelos conhecimentos fisiológicos e patológicos, e de outro a "obra artesanal" da prática cirúrgica (1951b, p. 11). Esses lados não estiveram sempre ligados, e Leriche menciona várias vezes no livro como antigamente se poderia ser neurocirurgião sem ser neurocientista, ou mesmo sem ter os devidos diagnósticos para operar (LERICHE, 1951b, p. 11; 1951c, p. 8). O bom médico, nisso, é aquele que reúne sua arte manual e a ciência experimental, e mais ainda, reúne-as sob um nível que se situaria ainda mais alto, o de que a medicina é, ao fundo, uma "disciplina do conhecimento do homem" (LERICHE, 1951b, p. 13; 1951c, p. 10).

A medicina como disciplina de conhecimento do homem exige, então, que se passe em revista o estatuto científico da cirurgia e a definição de patologia. Isso é o que Leriche faz nos capítulos 1 e 2 do livro, alternando argumentos sobre a história da cientificização da medicina e a história das noções de patologia. Note-se o que está em jogo: ao mesmo tempo é a relação entre técnica e experimentação, clínica e ciência, mas também a definição do que é doença orgânica.

Os capítulos 1 e 2 terão então o tom de uma história da medicina, e esta é positivista. Trata-se, aqui, da progressiva colocação dos problemas da cirurgia e da patologia sob os métodos da observação e do experimento. Há uma alternância entre os médicos que, desde Hipócrates, observam e sistematizam, e aqueles que se prenderam dogmaticamente aos sistemas. O fim dessa história culmina no próprio Leriche e em algumas correções que ele julga

[5] Adiante, serão tratadas duas edições de *La Philosophie de la Chirurgie*: tanto a edição original de 1951 (LERICHE, 1951b), quanto a tradução em espanhol publicada no mesmo ano (LERICHE, 1951c – a paginação em espanhol seguirá a da edição eletrônica aqui referenciada).

necessárias à tradição de Claude Bernard, para que se chegue à medicina como "conhecimento do homem".

Segundo a história de Leriche houve então, desde as primeiras intervenções cirúrgicas, a progressiva codificação dos relatos baseada em observação sistemática, obnubilada aqui e ali por posições dogmáticas. Assim, o "espírito" observador de Hipócrates seria obscurecido pelo apego doutrinal à letra em Galeno, e ocorreram alternâncias entre essas duas atitudes em toda a história, passando pelos árabes e chegando nas medicinas clássicas. Nestas, já no século XVII Sydenham ensinaria que a doença vem de fora (LERICHE, 1951b, p. 29; 1951c, p. 23), como contaminação ou miasma, advindos das impurezas do solo, dos gases do ar ou das águas. Além disso, em Sydenham a doença representa uma "luta" no organismo contra a doença e é analisável em partes. No século XVIII, Morgagni, ao contrário dessa tese de Sydenham, cotejava lesões anatômicas encontradas nas autópsias com os dados clínicos dos pacientes (LERICHE, 1951b, p. 20; 1951c, p. 14), delimitando a doença como expressão de um fato anatômico (a lesão) e imprimindo na medicina uma concepção anátomo-clínica que duraria séculos. O acento de Leriche é que, sob tais tradições, a sobreposição do fato clínico no fato anatômico, no fundo, ignoraria a causa das doenças (que seria, para Leriche, tissular).

Consolidam-se então duas tradições sobre a doença, uma como causa externa e outra como correlato de lesão anatômica. Sob elas a medicina avança – bem como os conhecimentos de anatomia patológica e de fisiologia, as técnicas e rotinas médicas na França e na Inglaterra. E no século XIX, Pasteur impõe novas reviravoltas, numa retomada de Sydenham que o ultrapassa, sob a nova teoria da fermentação natural e da contaminação microbiana. Assim, a partir de Pasteur e "tudo se reduzia à inoculação, à incubação, à multiplicação dos germens", de modo que "o micróbio era tudo" e o homem se torna, diante dele, "vítima resignada ou rebelde" (LERICHE, 1951b, p. 37; 1951c, p. 27).

Mas se Pasteur foi importante, sob a pena de Leriche o conhecimento de patologia seria ainda mais tributário de Bichat e depois Claude Bernard. Em Bichat (ainda tributário do vitalismo, conferir por ex. CAPONI, 2024), destaca-se a noção de tecido e seu papel na origem e desenvolvimento das doenças, tendo em vista que os tecidos são os "sistemas simples que, por suas combinações diversas, formam nossos órgãos" (LERICHE, 1951b, p. 22; 1951c, p. 15). Sob Bernard, toda a medicina subsequente se transforma numa variação de seus temas. Doravante, a doença não se define mais exclusivamente sob os miasmas externos ou as lesões anatômicas específicas, pois agora "é o próprio homem quem cria sua doença com os meios de sua própria fisiologia" (LERICHE, 1951b, p. 30; 1951c, p. 21). Leriche insiste: "somos nós quem a criamos com nossos próprios meios fisiológicos", não somos, conforme visto em Pasteur, simples "vítimas" (LERICHE, 1951b, p. 37; 1951c, p. 27). Tem-se aqui a idéia de que saúde e doença não possuem diferença na essência (como nas teorias da lesão ou do miasma), mas o que há são diferenças de grau – "o exagero, a desproporção, a discordância dos fenômenos normais constitui o estado de doença", pois esta é uma "fisiologia desviada" e, finalmente "a doença é um fato intrínseco cujo determinismo está rigorosamente submetido às leis da fisiologia" (1951b, p. 30; 1951c, p. 22). Se a diferença é de grau e não de essência, não há entre fisiologia e patologia relação de negatividade. Os sintomas patológicos fazem corpo com a fisiologia a partir dos próprios mecanismos fisiológicos, a patologia não se define como uma espécie de formação monstruosa que negaria as virtualidades normais do organismo, pois opera na linha dessas mesmas virtualidades. Não há então exterioridade, alteridade, pois a dinâmica própria e positiva do organismo é o que enseja a doença.

As noções de Bernard permitiriam mais uma vez reviravoltas na medicina. Mas, como Leriche faz lembrar de Léopold Ollier (pai da cirurgia experimental e seguidor de Bernard), a

experimentação talvez não desse conta de tudo, isto é, deve ser necessário ao médico também atentar-se aos limites dos resultados experimentais para não os transformar em dogmas. O próprio Bernard – segue Leriche – não absolutizaria tanto seus resultados experimentais quanto seus predecessores. Sob tais questões, seria preciso dar um "corretivo" a Bernard (LERICHE, 1951b, p. 30; 1951c, p. 22), corretivo este que está a cargo do próprio Leriche.

É preciso, então, manter o espírito experimental e bernardiano, mas sem deixar de se atentar às possibilidades de renovação da medicina. Estas incluiriam descobertas mais recentes, ligadas a transtornos funcionais de cunho global e não apenas local, tais como os anafiláticos, vitamínicos, endocrinológicos, imunológicos etc. É sob estes que Leriche comenta sobre seu modelo e sobre o "corretivo" ao dogmatismo que se fez sobre o legado de Bernard. E a via de Leriche será a do tecido para além do órgão, da fisiologia para além da anatomia. Sob sua fórmula – na mesma linha de Bichat e Bernard – a patologia se constitui com a "ajuda de movimentos fisiológicos elementares" (LERICHE, 1951b, p. 31; 1951c, p. 22). Mas, muito cedo, também aparece em nós "algo que não existia, um estado novo tendo doravante e definitivamente suas próprias reações", um "equilíbrio fisiológico inédito que não é exatamente o do homem *standard* que conhecemos" (LERICHE, 1951b, p. 31; 1951c, p. 22). Pequenos eventos decisivos – ocorridos nos tecidos – acarretariam em relações funcionais complexas, cujo resultado é global. Nesse sentido, tratar-se-iam sempre das *mesmas* possibilidades tissulares mencionadas, mas essas possibilidades não operam apenas em diferença de grau (quantitativo ou qualitativo, diz Leriche), e sim acabam criando um novo ou outro equilíbrio fisiológico, diverso do anterior e imprevisto pelas disposições simplesmente hereditárias. Sob a pena de Leriche,

> [...] aos nossos olhos de analista, é um homem novo, que não tem já os mesmos limiares de excreção e secreção, que não tem mais o mesmo comportamento de sua sensibilidade, que possui respostas vaso-motrizes diferentes das anteriores, humores transformados, reações de imunidade que não existiam nele, e que são realmente criações inesperadas. Seu psiquismo está com frequência modificado. Adiante, todo seu organismo sofre menos a lei de uma fisiologia desviada que de uma nova fisiologia na qual muitas coisas, ajustadas em novos tons, possuem ressonâncias inusitadas. Em suma: a doença criou um temperamento que não é já exatamente o transmitido por herança (LERICHE, 1951b, p. 31; 1951c, p. 22).

Sob a doença, no seio mesmo das possibilidades do organismo ele cria condições que não estavam inicialmente previstas e que não se reduzem às anteriores, embora não impliquem algo avesso à natureza dos mecanismos orgânicos. Há processos no organismo dos quais cada um deles é fisiológico, mas ainda mantidos "no estado de virtualidades ilhadas"; é da "justaposição fortuita" desses processos que "derivará a patologia", compreendida como "fato fisiológico fora de série" (LERICHE, 1951b, p. 32; 1951c, p. 23). Em suma: reações inicialmente fisiológicas normais se fazem anormais, a fisiologia cria dinâmicas inicialmente não previstas, de modo que a doença é "um pouco mais que uma fisiologia desviada" (LERICHE, 1951b, p. 33; 1951c, p. 24).

Mas o que significa esse "um pouco mais" e o "corretivo" a Bernard? Significa, ainda, que a doença continua sendo algo inerente à possibilidade dos tecidos, não é mais que um desvio da ordem vegetativa" e requer "certo sentido da unidade dos fenômenos da vida" (LERICHE, 1951b, p. 28; 1951c, p. 20). Antes da doença se apresentar anatomicamente e à vista do médico, há uma "perversão funcional que precede o estado anatômico", de onde

> Caso se desça ao fundo das coisas, a lesão, salvo no caso de um traumatismo brutal, de um estado parasitário e de certas condições que precisarei, aparece como devida geralmente a um transtorno funcional do vegetativo, criando no plano dos tecidos condições

> circulatórias e, por conseguinte, metabólicas que levam à construção anatômica. Esta, de fato, não passa de um resultado (LERICHE, 1951b, p. 27; 1951c, p. 19).

A imagem de Leriche para a doença como transtorno do vegetativo é a de um teatro: na base do drama que será construído, iluminado e armado anatomicamente, há toda uma cena noturna, a do trabalho dos tecidos, cujo trabalho (que pode ser bastante lento) ocorre por detrás dos holofotes, mas que culminará na cena mórbida construída anatomicamente e reconhecível pela platéia, o paciente e o médico (LERICHE, 1951b, p. 36; 1951c, p. 27). Esse é o plano no qual ocorrem "condições circulatórias" e "metabólicas" que levam à "construção anatômica", conforme citado acima.

Tanto as perspectivas da doença como lesão anatômica, quanto as de inoculação contaminatória, seriam explicáveis por isso. Há um equilíbrio dos tecidos, uma "ordem vegetativa local", uma homeostasia (LERICHE, 1951b, p. 38; 1951c, p. 28) que se conserva em condições sadias. A vida dos tecidos orgânicos consiste em "corrigir sem cessar os pequenos desequilíbrios que nos impõem as coações exteriores e as comoções intrínsecas de nossa vida de civilizado", de modo que "nossa existência não é mais que uma sucessão de estados patológicos em potência que os recursos de nosso vegetativo fazem interromper" (LERICHE, 1951b, p. 39; 1951c, p. 29). Viver é se encontrar em constante estado de "reequilíbrio" dos sistemas vegetativos, diante do qual "se o choque é demasiado violento, se a reação é excessiva por suscetibilidade hereditária ou adquirida, entra-se na patologia" (1951b, p. 39; 1951c, p. 29). Como, então, ocorre a doença? Reunindo as citações acima: dada certa "suscetibilidade" dos tecidos, que pode ser "herdada" ou "adquirida" por um ritmo de "choques", "comoções" e "coações", o estado de reequilibração dos tecidos é rompido. E o resultado, segundo Leriche, é que

> [...] em quase todos [os organismos], a repetição dos choques físicos ou afetivos, a violência das comoções acaba, mais ou menos cedo, por se encaixar em nós sob a forma de sensibilidades nervosas que expõem em seguida, a cada um e segundo sua linha, a reações vivas, tenazes, difíceis de corrigir. Assim se cria em nós e por nós mesmos um homem fisiológico novo, corrigindo mal ou já não corrigindo os desequilíbrios vasomotores da vida cotidiana (LERICHE, 1951b, p. 39-40; 1951c, p. 29).

A doença é um conjunto de "reações" baseadas em padrões de repetição, que afetam o estado constante de reequilíbrio dos tecidos e gera reações "tenazes" e "difíceis de corrigir". Essas reações são frutos de reflexo do sistema vegetativo simpático. Diante de qualquer interação tissular, "tudo o que nos ataca põe primeiramente em movimento o sistema sensitivo, e por via reflexa é como o simpático responde à sua maneira, que é sempre inicialmente uma vasoconstrição" (LERICHE, 1951b, s/p; 1951c, p. 76). Os sucessivos "choques" que enfraquecem o tecido e tornam possível a patologia dizem respeito à uma "hipersensibilidade" vegetativa, na qual no doente "o simpático reage por vasoconstrição à menor lesão" (1951b, s/p; 1951c, p. 76). A alteração no regime vasomotor preparará um novo regime tissular, e então uma nova construção dos tecidos e assim as alterações globais da doença e a constituição do mencionado homem fisiológico novo. Numa passagem que Leriche sintetiza e Foucault reterá em suas fichas de leitura, eis a origem e evolução da doença, em 3 estágios:

> Há o primeiro, o desequilíbrio funcional não aparente que prepara no nível dos tecidos a eclosão futura da doença clínica e isso, por vezes, durante anos: doença sem doença, mas doença apesar de tudo, posto que origina fatalmente um estado anatômico. […] Há então a doença anatômica sem tradução clínica, como ocorre com tantos fibromas uterinos […] pois o estado anatômico não é a medida do estado clínico. Há, por último, a

> doença na escala do indivíduo, a doença do doente que é também a do médico (LERICHE, 1951b, p. 41; 1951c, p. 29).

Leriche, portanto, "corrige" Bernard sem sair de seu legado. As doenças são reações positivas do organismo, "na linha de suas possibilidades tissulares", não havendo então algo como um negativo, uma monstruosidade patológica, algo semelhante a uma contra-natureza, a não ser que se atribua ao termo "monstruosidade" a construção, desde os tecidos, da dita "nova fisiologia" ou do "homem fisiológico novo". Conforme os termos acima, não se tem exatamente apenas acréscimo ou decréscimo, mas dentro das mesmas possibilidades fisiológicas, um homem fisiológico novo.

Isso oferece ao menos dois outros fatores importantes para os argumentos do jovem Foucault. O primeiro é o fato de que, ao falar em homem fisiológico novo, Leriche – na mesma linha sob a qual Canguilhem já o criticava na tese de 1943 – desumaniza a doença, postula para ela uma existência pré-clínica, anterior e alheia à queixa do doente. Isso leva Leriche a criticar o que ele chama de concepção antropocêntrica da doença, entrevista tanto nas considerações sobre os tecidos quanto naquelas sobre a dor. Canguilhem, em 1943, já dizia que "o fenômeno da dor verifica eletivamente a teoria, constante na obra de Leriche, do estado de doença como 'novidade fisiológica'" (CANGUILHEM, 2000, p. 72).

A primeira crítica à noção antropocêntrica de doença se dirige à noção de "defesa" na própria situação dos tecidos: o que significa dizer que, um doente "se defende"? Se o corpo se "reequilibra" diante das regulações ambientais, isso significa dizer que ele "se defende"? Para Leriche, se a doença vai dos tecidos à anatomia e à clínica, é preciso defini-la em sentido propriamente biológico e liberá-la do "antropocentrismo" (LERICHE, 1944, p. 29). Utiliza-se o jargão da "defesa" para dizer que, no homem, "a natureza organiza uma defesa contra o que o ameaça", ou que as "forças de defesa" podem indicar prognósticos positivos ou negativos (LERICHE, 1951b, p. 41; 1951c, p. 31). Fala-se de "luta" contra uma hemorragia, utiliza-se todo um imaginário militar que no fundo é antropocêntrico, como se houvesse uma intenção, uma finalidade baseada em imagens humanas, como a da "luta" do corpo contra a doença.

Mas o que se chamaria de defesa é um "*resultado*" de ações, "não uma ação pretendida" (LERICHE, 1951b, p. 42; 1951c, p. 31, grifo meu). Não há, no corpo, qualquer intenção, propósito, intelecto ou consciência em jogo, embora Leriche não descarte o valor positivo da consciência do paciente e das motivações do médico para o progresso da cura. Poderia-se a esse respeito falar – e Foucault retém isso em suas fichas – de uma "obscura consciência vegetativa, situada provavelmente nos confins do tálamo e nos centros de integração" (p. 42; 31), ligada a respostas instintivas ou ao instinto de conservação. Foucault anotará os exemplos citados por Leriche, por ex., o de um homem hipoglicêmico que instintivamente buscava frutas açucaradas para compensar o açúcar, ou de um rebanho sul-africano que tinha o curioso comportamento de desenterrar e consumir ossos para suprir carência de fósforo. Essa "consciência vegetativa" poderia também ser evocada para falar das reações vegetativas do corpo contra a doença, mas não é. Que o corpo tenha reações de imunidade e anticorpos, isso não significa que ele "combata" algum "mal". O que há, diz Leriche, são "ajustes químicos recíprocos, sem intenção prévia"; para ele, "*nada* intervém para corrigir a perturbação do meio interior", "nossos tecidos nos ignoram", eles "vivem sua própria vida em sua atmosfera própria, conforme à linha exigida pela espécie, sem preocupar-se com os fins do homem"; por fim, "suas atividades não passam de respostas a excitantes (estímulos), e na doença, manejados por ela, continuam fora das necessidades globais do indivíduo" (LERICHE, 1951b, p. 43; 1951c, p. 32).

É por isso que Leriche situa a defesa como um "resultado" descritivo e não um processo explicativo: a imagem antropocêntrica militar é uma expressão para situar um estado de coisas fisiológico.

A segunda crítica à concepção antropocêntrica também se dirige à noção de defesa, mas vinculada ao conceito de dor. Sob o tom de Canguilhem – de que a dor é um exemplar para a teoria fisiológica desumanizada de Leriche –, Foucault retém outras fichas de leitura sobre um texto de Leriche intitulado "Orientation actuelle du problème de la douleur", publicado em 1951 no *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*. Experimentos clássicos como os de Maximillian von Freyd, H. Woollard e G. Weddell denotariam a dor como um "sentido defensivo" ou um "sexto sentido" (LERICHE, 1951a, p. 497). Essa concepção experimental da dor entenderia o organismo como dotado de receptores pontuais e especializados para capturar unicamente a dor. As excitações (o termo contemporâneo é "estímulo") vindas de fora seriam pontuais, puras e contínuas, inerentemente causadoras de dor e geradoras de adaptações progressivas (a exposição ao estímulo doloroso conduziria ao decréscimo gradual da dor). A dor, nesse sentido, consistiria numa espécie de sistema de defesa caracterizado pelos terminais periféricos do sistema nervoso, o qual estaria "sempre prestes a entrar em jogo" (LERICHE,1951a, p. 501) e seria semelhante a uma "consciência periférica" (LERICHE,1951a, p. 502). Aqui, a dor teria uma "imagem da sensação ordenada" (LERICHE,1951a, p. 509).

A crítica de Leriche a esse primado da dor como sistema de defesa, pontual e periférico, segue a mesma linha da crítica à consciência vegetativa. A dor jamais é "sensação ordenada", pois ela "transborda sem cessar seus limites" (LERICHE, 1951a, p. 509). Isso porque a dor não se resume nem aos terminais periféricos (ela sempre envolve os centros cerebrais, que interpretam as excitações transformando-as em sensações; cada sujeito, nesse sentido, tem integrações diversas para o que chama de dor; há uma cronicidade diversa nos regimes de cada sistema nervoso, que denota um caráter da dor bastante subjetivo variando entre os indivíduos etc.), nem é contínua (há dores crônicas, há dores não reduzidas a determinados terminais e nem frutos de intensidades constantes). Em suma: a "dor doente" (*douleur maladie*), ao contrário da dor experimental, "aparece como um fenômeno funcional anormal não explicável por uma organicidade anatômica grosseira" ou reduzida à simples lesão (LERICHE,1951a, p. 509). E qual é o mecanismo da dor? Ele é semelhante ao descrito mais acima sobre a doença: vai da vasomotricidade aos centros cerebrais, num regime nervoso sob o qual os diversos "choques" da vida também imprimem ritmos de dor diversos. Assim, haveria mais uma vez muito mais reações fisiológicas do que um "sexto sentido defensivo".

O segundo fator importante para Foucault é o fato de que, sendo questão do sistema vegetativo, a doença dizia respeito aos ditos "valores do simpático", às "inervações autônomas" e seus diferentes "choques". Conforme visto, as respostas vasomotoras dos tecidos "não passam de respostas a excitantes" (LERICHE, 1951b, p. 43; 1951c, p. 32), isto é, são reflexos do sistema nervoso vegetativo sem alguma espécie de propósito de base. Vale notar que o fundamento da doença, em Leriche, envolveria também a noção de reflexo e a economia do sistema nervoso autônomo. No seio de um tecido, "tudo o que nos ataca põe primeiramente em movimento o sistema sensitivo, e por via reflexa é como o simpático responde à sua maneira, que é sempre inicialmente uma vasoconstrição" (LERICHE, 1951b, s/p; 1951c, p. 76). A diferença entre o sadio e o patológico é aquela entre o regime tissular que se reequilibra e aquele que se torna "hipersensível" devido ao desequilíbrio dos tecidos. Há então, na patologia, uma direção que vai de certo regime de excitação dos tecidos, implicando uma reação vasomotriz de vasoconstrição, cujo regime se amplia na construção global dos sintomas patológicos. Disso, "um dos mecanismos essenciais da patologia" é o "mecanismo reflexo", e "vejo há 25 anos, nessas reações

vasomotrizes reflexas, uma das chaves da patologia" (LERICHE,1951b; 1951c, p. 77). Essas considerações sobre o vegetativo e o reflexo serão importantes para o modo como Foucault construirá o capítulo V de *Maladie Mentale et Personnalité*, tendo em vista que ali a psicologia pavloviana, misto de antropologia socio-histórica e fisiologia soviética, seria novamente contraposta com as diferenças entre patologia mental e orgânica.

Essa noção de reflexo, bem como a crítica da noção de defesa, reforça o esforço de Leriche em dizer que não haveria "antropocentrismo" em medicina. Mas isso contradiz o que se dizia anteriormente, a partir do início de *La Philosophie de la Chirurgie*. Não se falava ali da medicina como "conhecimento sobre o homem"? O capítulo sobre a doença faz ver a emergência de um "homem *fisiológico* novo", não de um "homem novo". Há, conforme visto acima, uma autonomia dos regimes fisiológicos que não coincide com a atividade psicológica e cultural do homem, esta sim "antropologizada". Mas se é assim, e se a medicina é um conhecimento sobre o homem, se ela trata do tema da totalidade, como se passa do homem fisiológico ao homem propriamente dito?

Para Leriche, não há essa passagem. O que compete à fisiologia e patologia médicas diz respeito ao "homem fisiológico", e não ao "homem" como um todo. Contudo, caso se note, gera estranheza o próximo capítulo de *La Philosophie de la Chirurgie* se intitular "O humanismo em cirurgia" (cap. 3). Aí ele passa rapidamente de uma "medicina desumanizada" (para empregar o termo de Canguilhem), no capítulo sobre a doença, à medicina como estudo do homem total. Sob o tom desse novo capítulo, diante da ascensão do primado da técnica nas últimas décadas, corre-se o risco da medicina

> [...] esquecer, ao lado de seus caprichos, o homem que é seu objeto, o homem total, ser de carne e sentimento. E instintivamente, [a medicina] se pergunta se não teria que retornar a seu lugar a eminente primazia da observação do homem pelo homem, a fim de não se ver desmoronar o velho sentido hipocrático ante a ditadura dos aparatos [tecnológicos] (LERICHE, 1951b, p. 46; 1951c, p. 34).

Retornam os perigos vistos mais acima, na introdução do livro. Há o risco de a medicina desumanizar o homem, da técnica invadir a clínica e a terapêutica médica, do paciente deixar de ser um indivíduo, do médico deixar de ser o agente principal da clínica e a medicina se transformar na impessoalidade dos aparelhos de medida e na especialização sem fim. Diante disso, como refrear a técnica, coordenar as especialidades, tornar a medicina autenticamente um estudo do homem? A palavra que Leriche encontra para responder a isso é "humanismo". Segundo ele, é preciso que a medicina adote uma deontologia humanista para refrear esse primado da medida, da impessoalidade e da técnica:

> Busquei uma palavra para designar o que queria expressar aqui, essa finalidade de nossos atos cirúrgicos encontrada exclusivamente no próprio homem, o homem que é medida de todas as coisas. A palavra humanismo se impôs a mim, humanismo que é impulso do homem em direção ao homem, preocupação pelo individual, busca de cada um em sua verdade (LERICHE, 1951b, p. 46; 1951c, p. 35).

Como se vê, esse homem do humanismo, o "homem total" da medicina, não é aquele "homem fisiológico" dos tecidos, estes que são indiferentes às finalidades humanas. Leriche não muda o que acabara de escrever sobre as doenças, sobre a "correção" a Bernard e sobre o primado tissular e não-humano da fisiologia. Mas, caso se considere seu esquema de conjunto, expresso na introdução do livro, essas considerações fisiológicas seriam apenas parciais, pois o médico não deve se reportar apenas ao homem fisiológico, e sim ao dito "homem total".

Mas se é assim, há alguma articulação *lógica* entre o "homem fisiológico", tratado no capítulo sobre a fisiologia da doença, e o "homem total" exposto no capítulo sobre deontologia humanista? A resposta é *não*. Leriche teme que um dia "a técnica acabará assim fatalmente por superar a terapêutica", e sinal disso é que as faculdades de medicina se julgam capazes de ensinar medicina sem precisar ensinar a "ciência do homem total" (LERICHE, 1951b, s/p.; 1951c, p. 33). Em suma: que Leriche considere necessário um humanismo para a medicina, é porque a medicina também seria capaz de seguir perfeitamente sem humanismo. Há, de um lado, a fisiologia, a natureza, a descrição das "possibilidades tissulares" e, de outro, o "valor humano". Este certamente abarca a fisiologia do homem fisiológico, mas apenas porque Leriche já dispôs previamente o esquema: ciência e terapêutica deveriam se subordinar ao homem total, ao valor humano etc. Mas nada requer uma filiação lógica e conceitual entre humanismo e a teoria fisiológica da medicina, a relação entre eles é de eminente exterioridade.

## As fichas de leitura de Foucault sobre Leriche

O conteúdo do tópico anterior contextualiza as fichas de leitura de Foucault sobre Leriche, as quais são em parte datilografadas (estas são poucas na fortuna das fichas do filósofo) e, em parte, redigidas à mão. Cabe agora, portanto, listar essas fichas da caixa 42B, pasta 13, para então confrontá-las com o problema da medicina mental e orgânica.

A primeira ficha de leitura, conforme mencionado, se intitula *Qu'est-ce que la maladie?* (FOUCAULT, 2020b), portanto contendo o mesmo título do capítulo 2 de *La Philosophie de la Chirurgie*. Manuscrita e datilografada, ela cita e parafraseia esse livro sem referenciar, citando também duas passagens da *Encyclopédie Française* (LERICHE, 1936). Em jogo, aqui está a importância, atribuída por Leriche, de passar da análise dos órgãos à dos tecidos, da anatomia à fisiologia. Foucault também retém os três estágios da doença segundo Leriche (mencionados acima), começando pelo "desequilíbrio funcional" do "nível dos tecidos", passando pela "doença anatômica sem tradução clínica" e chegando na doença na "escala do indivíduo" (isto é, na escala de observação do doente e do médico – FOUCAULT, 2020b, p. 1).

A segunda ficha é sobre o problema da dor (FOUCAULT, Caixa 42B, pasta 13, *La Douleur,* 2020c) e carrega a crítica sobre a noção de defesa, citando tanto *La Philosophie de la Chirurgie* quanto o artigo de 1951 sobre a *Orientation actuelle du problème de la douleur*. A dor é como "uma lâmpada que se acende em derivação sobre uma corrente de excitação, da qual a energia se esgota em efeitos motores que se fazem sentir no sistema de vasomotricidade. Ela não impede nada" (FOUCAULT, 2020c, p .1 citando LERICHE, 1951b, p. 65, 1951c, p. 49). Isto é: não impede nada porque, conforme visto acima, não serve como sistema de defesa; e "acende" como resultado da interpretação de outros processos, no caso, cerebrais, sem reduzir-se às vias periféricas. Além disso, permanecem os mesmos passos da crítica de Leriche relatados acima, da dor de laboratório e de sua crítica pela "dor doente" (*douleur maladie*).

A ficha de leitura seguinte – *La douleur selon Leriche* (FOUCAULT, Caixa 42B, pasta 13, 2020d) – segue sob o mesmo contexto da dor, mas acompanhando agora a pena de Canguilhem em *O Normal e o Patológico* (sem referenciar). Repete-se – parafraseando e citando Canguilhem – o tom da ficha anterior, pois Leriche "critica as concepções clássicas da dor", seja como "sentido suscetível de exercício permanente", seja como "reação de defesa" (CANGUILHEM, 1972, p. 55; FOUCAULT, 2020d, p. 1).

As fichas seguintes avançam sobre a questão da fisiologia e do vegetativo. A seguinte, intitulada *La maladie comme réaction physiologique* (FOUCAULT, Caixa 42B, pasta 13, 2020d), retém as mesmas atribuições de Leriche quanto à "correção" a Bernard: a doença se constitui

fisiologicamente em nós (não sob o primado da lesão ou da contaminação), sob "movimentos fisiológicos elementares" e gerando um "estado novo" e com "reações próprias", as quais – estas palavras serão citadas nos livros de 1954 e 1962, sem referenciar – "estão na linha das possibilidades tissulares, assim como pensava Bernard; mas elas evoluem num equilíbrio fisiológico inédito que não é exatamente aquele do homem standard" (FOUCAULT, Caixa 42B, pasta 13, 2020d, p. 1; LERICHE, 1951b, p. 31). A doença, portanto, não seria apenas fisiologia desviada, mas "fisiologia nova".

A ficha seguinte se intitula *Physiologie des tissus et rôle du sympathique* (FOUCAULT, Caixa 42B, pasta 13, 2020e). Ali se anota a necessidade de a descrição da doença passar da anatomia dos órgãos à fisiologia dos tecidos e das "reações elementares que estão no início da doença" (FOUCAULT, 2020e, p. 1; LERICHE, 1951b, p. 75-76). Foucault retoma ali a importância atribuída por Leriche ao tecido conjuntivo, ao sistema vegetativo e ao simpático. A última ficha de leitura – intitulada *La Conscience Végétative* –, finalmente, trata da noção de consciência vegetativa, retornando ao tema da defesa: "o que quer dizer: 'um doente se defende?'" (FOUCAULT, Caixa 42B, pasta 13, 2020f, p. 1). O tom é o mesmo retratado acima: há certas "respostas instintivas" a "necessidades orgânicas", mas isso não significa que no nível dos tecidos haja uma "estratégia defensiva", pois "de fato nossos tecidos nos ignoram" e suas atividades "não passam de respostas a excitantes" (FOUCAULT, 2020f, p. 1; LERICHE, 1951b, p. 42-43).

Como se vê, no tópico passado e no presente elencam-se vários temas: o de que a medicina é um conhecimento sobre o homem, separado numa parte experimental e em outra terapêutica. Esse conhecimento sobre o homem deve ser regido – em Leriche – por uma deontologia humanista. Entretanto, no que diz respeito aos processos do corpo, a relação do médico com a doença não é homóloga à relação do médico com o doente. A doença segue de uma esfera tissular absolutamente alheia às finalidades humanas, para então eclodir na esfera da queixa do paciente, da clínica e do médico. Conhecer a doença é conhecer esse processo que vai das alterações das reações vegetativas aos diversos regimes de vasomotricidade que constituem dinâmicas fisiológicas novas. Cada processo é virtualmente especificável em si e relacionável com a dita "harmonia" total do corpo. E se a doença é um comprometimento funcional, seria possível descrever tanto seus valores funcionais quanto seus eventuais valores fisiológicos e anatômicos mais estritos.

Tudo isso é importante para como o jovem Foucault constrói o argumento sobre a diferença entre doença mental e orgânica nos livros de 1954 e 1962. Como isso ocorre?

## Foucault e as relações entre doença mental e orgânica

Conforme realçado, o argumento da distinção entre patologia mental e orgânica é decisivo para o seguimento das *démarches* de Foucault, seja no livro de 1954, seja na reformulação de 1962. É preciso destacar a doença mental do quadro de uma patologia geral regida pela patologia médica, para então entender a psicologia naquilo que lhe seria específico.

Conforme o livro de 1954 já o diz na abertura, toda patologia mental tem por questão suas relações para com a patologia orgânica e, também, "sob quais condições se pode falar de doença no domínio psicológico" (FOUCAULT, 1954, p. 1). Afinal, há aquelas psicologias que não leem a psicopatologia sob os mesmos signos da psicologia normal e aquelas que o fazem; há as psicopatologias da organogênese, que buscarão etiologias orgânicas, e as da psicogênese, com seus exemplares tais como o da histeria. Sob tais divisões a psicologia se perde em debates intermináveis, e a solução, para Foucault, poderia ser a de não adotar mais uma vez algum dos termos desse debate, e sim perguntar se o que se faz não é prestar "o mesmo sentido às noções

de doença, de sintomas, de etiologia em patologia mental e orgânica" (FOUCAULT, 1954, p. 1-2). A raiz do problema não seria sempre buscar aproximação da psicologia para com os termos da medicina somática? Desse modo, "para além da patologia mental e da patologia orgânica, há uma patologia geral e abstrata que domina uma e outra", impondo-lhes os mesmos conceitos, causalidades, métodos postulados etc. (FOUCAULT, 1954, p. 2). Eis o problema da "metapatologia" já referido acima, do qual Foucault provoca: "gostaríamos de mostrar que a raiz da patologia mental não deve se situar numa especulação sobre alguma 'metapatologia', mas apenas numa reflexão sobre o próprio homem" (FOUCAULT, 1954, p. 2), no que o texto de 1962 modifica: não se trata de sair da metapatologia para uma reflexão sobre o homem, e sim para uma reflexão sobre "uma relação, historicamente situada, do homem ao homem verdadeiro ao homem louco" (FOUCAULT, 1962, p. 2).

A função de criticar a metapatologia, portanto, consiste em destacar a psicologia de uma patologia geral para ela ser encarada num foro próprio, seja ele o de uma antropologia "rigorosamente científica", no texto de 1954, seja o de um "novo rigor", no texto de 1962.

É aí que começam as comparações entre medicina mental e orgânica.

E o primeiro argumento é: a patologia geral sempre se desenvolveu como sintomatologia (na qual se observam as "correlações constantes, ou apenas frequentes, entre tal tipo de doença e tal manifestação mórbida" (FOUCAULT, 1954, p. 3; 1962, p. 3)) e nosografia (responsável pelas formas da doença, suas fases de evolução e variantes), isto é, até um passado recente sempre se considerou "a doença, mental ou orgânica, como uma essência natural manifestada por sintomas específicos" (FOUCAULT, 1954, p. 8; 1962, p. 7). O argumento se aproxima ao que Leriche descrevia ao menos desde Morgagni: poderia haver em psicologia o mesmo que a medicina oferece na construção da etiologia anatômica das lesões: sintomas ou dados clínicos correlacionados com algum tipo de dado anatômico ou essência natural. Então se é assim em medicina, ocorreria o mesmo em psicologia, sob as descrições clássicas que vão da histeria à esquizofrenia (passando pela psicastenia, as obsessões, as manias e depressões, a paranóia, as psicoses alucinatórias, a hebefrenia e a catatonia). Não haveria, com isso, a "mesma estrutura conceitual" em patologia mental e orgânica? Para Foucault, não, pois a psicopatologia se aproximaria da patologia somática apenas por um artifício ou "paralelismo abstrato" (FOUCAULT, 1954, p. 8; 1962, p. 8). Pois não se tem em lugar algum uma unidade lógica entre as patologias: na distribuição das doenças somáticas e mentais não há qualquer ideia de uma "unidade humana" ou de um "paralelismo psicofisiológico", pois o que há, apenas, é a presença de dois postulados que garantiriam a abstração: de um lado, a doença seria uma essência, "uma entidade específica situável pelos sintomas que a manifestam, mas anterior a eles e em certa medida independente deles"; de outro há um "postulado naturalista", segundo o qual as doenças podem ser descritas como gêneros e espécies naturais (FOUCAULT, 1954, p. 7; 1962, p. 7). Mantendo as coisas assim, o único paralelismo entre psicologia e medicina seria abstrato, uma correspondência construída, no fundo arbitrária, pois sequer se toca em problemas como o da "unidade humana" e da "totalidade psicossomática" (FOUCAULT,1954, p. 8; 1962, p. 8): onde a psicologia encontraria substratos correlatos àqueles que ajudaram a erigir a patologia orgânica?

Essa correlação naturalista essência-sintoma é correlata àquela exposta por Leriche sobre o primado da lesão anatômica e do miasma: sob o linguajar de Foucault, aqui a doença é "realidade independente", "espécie natural", "corpo estranho", "realidade autônoma" e representa um "corte abstrato" no devir do organismo (FOUCAULT, 1954, p. 8; 1962, p. 8). Onde estariam o miasma e a lesão em Psicologia, salvo num pressuposto de paralelismo em patologia?

Mas como Leriche também o descreveu, a história da patologia também derivou no tema da totalidade. Foucault o acrescenta, inclusive bem próximo de *La Philosophie de la Chirurgie*:

"lembremos de cabeça o papel desempenhado atualmente pelas regulações hormonais e suas perturbações, a importância reconhecida dos centros vegetativos", de modo que "se sabe como Leriche insistiu sobre o caráter global dos processos patológicos, e sobre a necessidade de substituir a uma patologia celular, uma patologia tissular" (FOUCAULT,1954, p. 8-9; 1962, p. 8). Não havendo mais essências e reduções analíticas em patologia somática, em Psicologia também a patologia derivou para o tema da totalidade ou caráter global da doença, o qual passa a ser colonizado pela noção de personalidade: "a doença seria alteração intrínseca da personalidade", de sua "estrutura" e "devir" (FOUCAULT,1954, p. 9; 1962, p. 9). As novas classificações das doenças se pautariam também nesse ingrediente: as psicoses, por exemplo, implicariam alterações globais, enquanto as neuroses, alterações setorizadas. Do mesmo modo, em medicina orgânica via-se mais acima em Leriche a noção de que as alterações patológicas levariam a um "homem fisiológico novo", e o corretivo que ele sugeria para Bernard não estipulava a doença apenas como variação qualitativa e qualitativa da saúde, mas como a emergência de uma tonalidade fisiológica nova.

A questão da totalidade teria avançado tanto, e se tornado tão promissora, que haveria a chance de unificar o que as patologias clássicas não conseguiam: conforme visto, havia entre corpo e mente apenas um "paralelismo abstrato", sem resolver o problema da unidade psicofísica do homem ou de como as doenças psicológicas seriam correlatas às somáticas. Mas, diante disso, Foucault cita Kurt Goldstein e seus experimentos sobre a afasia, os quais permitiam mostrar que "a doença diria respeito à situação global do indivíduo no mundo", como "reação geral do indivíduo tomado na totalidade psicológica *e* fisiológica" (FOUCAULT, 1954, p. 11; 1962, p. 11). Via Goldstein, substituir-se-ia os vieses naturalistas pelos da situação global do indivíduo no mundo, situação que teria gerado um enorme "clima de euforia conceitual", do qual muitos "quiseram tirar proveito" (FOUCAULT,1954, p. 12; 1962, p. 11).

O próprio Leriche: não abusava ele do termo "totalidade", seja a do "homem fisiológico novo", seja a do "homem total"? Qualquer que seja a resposta, Foucault dirá que essa euforia não caminha lado a lado com o rigor, mas seu foco é dirigir isso contra a psicologia e não contra a medicina. É nesse ponto que ele estabelece os três vetos mencionados mais acima contra a metapatologia. Segundo ele, "é apenas por um artifício de linguagem que se pode empregar o mesmo sentido às 'doenças do corpo' e às 'doenças do espírito'"; se a unidade do corpo e da mente é real, não significa que a doença do corpo e a doença da mente seja unitária (FOUCAULT, 1954, p. 12; 1962, p. 12). Isso, para Foucault, seria da ordem do mito. E se é assim, seria preciso situar o estatuto próprio da doença mental, se não há qualquer tipo de simetria diante da doença orgânica. Mas diante de estudos como o de Goldstein, por que não manter a euforia?

Os argumentos (ou vetos) de Foucault contra isso são três. O primeiro deles refere-se à "abstração". Em medicina somática todos os processos são totais; mas sob o fundo da totalidade orgânica é possível situar rigorosamente e objetivamente processos segmentados. É o que permitia a Leriche falar numa "totalidade fisiológica" e ao mesmo tempo delimitar as doenças como problemas específicos decorrentes de dinâmicas tissulares, especificando questões que iam da vasomotricidade dos tecidos às dinâmicas funcionais globais. Há, como diz Foucault, a possibilidade de "isolar" os "processos massivos e as reações singulares", sem que estas "desapareçam em sua individualidade" (FOUCAULT, 1954, p. 12; 1962, p. 12). Lesões intestinais podem tomar lugar na febre tifóide ou em perturbações hormonais sem que seu caráter segmentar perca o significado. E como Leriche o demonstrava, das vasoconstrições aos comprometimentos globais era possível tanto abstrair os elementos quanto estabelecer relações causais.

Quanto à psicologia, ela "jamais pôde oferecer à psiquiatria o que a fisiologia deu à medicina: o instrumento de análise que, delimitando o problema, permitiria encarar a relação fun-

cional de certo dano para com o conjunto da personalidade" (FOUCAULT, 1954, p. 13; 1962, p. 13). A coerência do organismo, diz Foucault, é diversa da coesão da vida psicológica. Nas fichas de leitura sobre Leriche, conforme visto, Foucault retinha o fato - presente em *La Philosophie de la Chirurgie* - de que os processos tissulares são "respostas a excitantes […] decorrem fora das necessidades globais do indivíduo" (FOUCAULT, Caixa 42B, pasta 13, p. 1; LERICHE, 1951b, p. 43), o que significava dizer: o que ocorre no nível tissular obedece à totalidade orgânica, mas ao mesmo tempo pode ser rigorosamente especificado e ocorre independentemente das finalidades "antropocêntricas" do homem (afinal, conforme visto, o nível do homem fisiológico era diverso do homem total). Nos livros de 1954 e 1962, a distinção entre coerência do organismo e coesão da vida serve para dizer que a coesão da vida psicológica desfaz todo e qualquer caractere segmentar em sua própria coesão. Sob a fórmula de Foucault, noções como a de "unidade significativa das condutas" encerram em cada elemento da experiência "o aspecto geral, o estilo, toda a anterioridade histórica e as implicações eventuais de uma existência" (FOUCAULT, 1954, p. 13; 1962, p. 13). Cada aspecto segmentar das vivências se dilui na totalidade, ao invés de manter o aspecto ou coerência objetivos de um fenômeno fisiológico. Em suma, o argumento aponta a algo semelhante à anedota de Freud, segundo a qual os momentos nos quais um charuto seria apenas um charuto são raros, se não impossíveis, tendo em vista que qualquer vivência psicológica se arrasta na corrente de sentido do sujeito, e não da coerência da espécie. Não há análise rigorosa e objetiva da parte e especificação de sua relação funcional com o todo em patologia mental e orgânica.

Disso, o segundo "veto" de Foucault à metapatologia é o da separação entre normal e patológico. Conforme visto em Leriche, desde Bernard a doença se define como processo coextensivo ao da própria fisiologia do organismo. A descrição de processos patológicos segue a descrição dos processos fisiológicos, e isso continuaria até mesmo no aludido "corretivo" feito a Bernard. Seguindo a mesma linha, conforme Foucault, "a medicina viu progressivamente se desfazer a linha de separação entre os fatos patológicos e os fatos normais"; os quadros clínicos não se reduziam mais a "fatos anormais" e "monstros fisiológicos", tendo em vista que estão em jogo os processos normais e as "reações adaptativas de um organismo funcionando segundo sua norma" (FOUCAULT, 1954, p. 13-14; 1962, p. 13). Disso provêm os exemplos e citações de Foucault a Leriche: a recuperação *normal* de uma fratura de fêmur pode acarretar até mesmo em sintomas *patológicos* de hipercalciúria; mas os processos de tais sintomas não se distinguem na essência dos processos normais, pois estão "na linha das possibilidades tissulares" do próprio organismo (FOUCAULT, 1954, p. 14; 1962, p. 14)[6]. Além disso, se o comprometimento mórbido segue os mesmos processos normais do organismo, "a possibilidade da cura é descrita no interior dos processos da doença" (FOUCAULT, 1954, p. 14; 1962, p. 14). Essa última frase é importante porque, conforme visto em *La Philosophie de la Chirurgie,* Leriche reprovava as abordagens demasiadamente tecnológicas da doença, que arriscavam seguir independentes sem o olhar e a mão clínica do médico. Contra isso, contra essa desumanização da prática médica, Leriche advogava a mencionada deontologia humanista. Mas nada disso impedia o fato de que, sendo feita pela máquina ou pela mão do médico, de forma "humanista" ou não, a cura dependia simplesmente dos processos fisiológicos e de nenhum outro subterfúgio.

Em Psicologia, pelo contrário, Foucault declara que a distinção entre normal e patológico é difícil de especificar, e isso tem duas consequências. A primeira é que noções psicopatológicas quaisquer, tais como como as de "ruptura do contato com a realidade" ou "exagero

[6] O exemplo de Leriche sobre a fratura está em: (1951b, p. 32-33; 1951c, p. 23-24). Já a citação de Foucault que não foi referenciada, está em Foucault (Caixa 42B, pasta 13, 2020d, p. 1) e Leriche (1951b, p. 31).

das reações afetivas", são igualmente atribuíveis a personalidades "normais" e "mórbidas"; assim, as noções psicológicas se prestariam a ambiguidades que denunciariam muito mais uma "apreciação qualitativa que autoriza todas as confusões" (FOUCAULT, 1954, p. 15; 1962, p. 15). A segunda consequência é que a dificuldade de especificar a distinção entre normal e patológico e essas "apreciações qualitativas" abririam a psicologia a toda possibilidade de definir a doença sob os velhos signos da negatividade, da monstruosidade, de um critério exterior ao dos processos "normais", situando sob a capa do linguajar médico a figura de um Outro sem critérios esclarecidos. Conforme Foucault mencionará logo depois em *La Recherche Scientifique et la Psychologie* (publicado em 1957), "esquivando-se do problema do anormal, valorizando como instrumentos terapêuticos condutas como a linguagem ou a realização simbólica, a psicologia irrealiza o anormal e sutiliza a doença; aos olhos dos médicos e no desenvolvimento histórico da medicina, ela só pode ser [...] um empreendimento mágico" (FOUCAULT, 2001c, p. 178; Cf. MIOTTO, 2019).

O terceiro "veto" se refere à relação entre o doente e o meio. Em medicina orgânica, há um duplo fator. O primeiro é a possibilidade de separar a doença do doente. Conforme Canguilhem já aludia a Leriche, o estado da medicina é tal que se poderia até mesmo isolar a doença do doente, detectar doença independente do doente (CANGUILHEM, 2000, p. 69-70). E conforme visto acima, Leriche "desumanizava" a doença, colocava como ponto inicial as reações tissulares e apenas ao fim do processo a queixa do paciente e a intervenção médica. Além disso, mais uma vez, conforme visto nas fichas de Foucault, em Leriche as respostas tissulares e vasomotrizes aos excitantes ocorriam alheias às necessidades globais ou finalidades do indivíduo (FOUCAULT, Caixa 42B, pasta 13, 2020f, p. 1).

O segundo fator é o de isolar a doença em sua originalidade mórbida. Toda doença apenas é detectável dentro do procedimento médico, sob as práticas de diagnóstico, isolamento, instrumentos terapêuticos etc. Até mesmo Leriche acusava o excesso de tecnicismo em medicina e a importância de restituir um olhar hipocrático que articule os dados objetivos sob um viés médico mais geral. Mas novamente, quer se tenha um médico "humanista", quer não, conforme Foucault o diz, as "reações patológicas" possuem um "caráter próprio", específico e objetivamente especificável, fruto da fisiologia e não permeável às demais finalidades humanas. Reunindo os dois fatores, a medicina somática tornaria possível isolar o doente de sua doença, bem como abstrair os processos mórbidos da individualidade doente frente às intervenções do meio.

Mas isso não ocorreria em Psicologia. Aqui, ao invés da possibilidade de abstração, da separação do homem fisiológico e do homem total, ou mesmo da especificação da doença em função dos instrumentos médicos, o argumento de Foucault é o de que o doente mental se torna alguém à mercê de todas as práticas do meio. Tanto a individualidade do doente se confunde com a doença, quanto com as intervenções do meio. É assim, por exemplo, que – num tom que será retomado em *História da Loucura* – Foucault descreve que foi sob certa situação do meio, no caso, as medidas jurídicas da lei de 1838 que tornaram o louco irresponsável moralmente e menor penalmente, o que dispôs o doente mental como alguém dependente das decisões e liberdade do médico. Tal situação, por sua vez, gerou consequências históricas, tornando possível a individualidade de certos doentes, por exemplo a figura do histérico: "despossuído de seus direitos pelo tutor e pelo conselho de família, diminuído ao estado de menoridade jurídica e moral, privado de sua liberdade pela onipotência do médico, o doente se tornava o nó de todas as sugestões sociais" (FOUCAULT, 1954, p. 15; 1962, p. 15), de modo que a sugestão encontrada pelo médico na personagem da histérica era proporcional ao estado de sugestibilidade ao qual o próprio doente mental fora predisposto. Tal dependência das práticas do meio seria tanta que, atenuando-se as práticas de sugestão do meio psiquiátrico, desapareceria a

própria personagem do histérico e a categoria nosológica chamada "histeria". Nada disso seria mais inverso que os argumentos elencados mais acima sobre Leriche: mesmo sua deontologia humanista e a regulação ética das práticas médicas sobre a fisiologia jamais feririam a autonomia lógica dos processos fisiológicos diante de eventuais arbitrariedades "do meio".

## Considerações finais

Sob tais resultados, a conclusão de Foucault é: não pode haver os mesmos métodos, objetos e conceitos em patologia mental e orgânica. E se é assim, "a patologia mental deve se distanciar de todos os postulados abstratos de uma 'metapatologia'" (FOUCAULT, 1954, p. 16), deve seguir o caminho de sua especificidade, irredutível à de uma patologia geral.

Mas se é assim, qual é essa especificidade? Abre-se caminho para os dois projetos dos livros de 1954 e 1962. Sob o primeiro livro, trata-se de entender quais seriam então as dimensões propriamente psicológicas da doença, a abrangência de suas teorias, para então entender suas "condições reais", isto é, as condições sócio-históricas (de viés marxista) e materiais (de viés pavloviano) que tornam possível algo que seja uma "doença mental" (FOUCAULT, 1954, p. 17). Sob o livro de 1962, trata-se de encontrar o "fato histórico" que dispõe as dimensões psicológicas da doença mental e faz da psicopatologia um "fenômeno de civilização", sob o argumento de *História da Loucura* (FOUCAULT, 1962, p. 16-17).

Os argumentos sobre medicina somática servem de baliza para a realização de ambos esses projetos. É a não redutibilidade entre patologia mental e orgânica um dos geradores da questão sobre quais seriam as condições de possibilidade da patologia mental, da loucura etc. Dentre os autores elencados por Foucault, constam René Leriche, mas conforme visto, também outros contemporâneos, como Hans Selyé e Kurt Goldstein. Outro nome, jamais citado, é o de Georges Canguilhem. Ele figura presente nas fichas de leitura sobre Leriche (conforme visto, Foucault também recorreu a *O Normal e o Patológico* para estudar Leriche), bem como em outros registros. Cada um desses nomes merece um trabalho à parte[7].

Mas o papel da medicina orgânica, e de Leriche, não se encerra aí. A noção de defesa, trabalhada acima tanto em Leriche quanto nas fichas de leitura de Foucault, tem papel importante na economia de *Maladie Mentale et Personnalité* e *Maladie Mentale et Psychologie*, bem como em outros textos do jovem Foucault. Isso porque, enquanto médicos como Leriche acusam essa noção de ser pueril e mero artifício antropocêntrico, sabe-se bem da segunda tópica de Freud e da importância dos mecanismos de defesa para as psicanálises do início dos anos 1950. Conforme Foucault o declara em ambos os livros, "essa noção de defesa psicológica é capital. É em torno dela que girou toda a psicanálise" (FOUCAULT, 1954, p. 43; 1962, p. 43).

E mais adiante no livro de 1954 (o argumento está ausente no livro de 1962), quando trabalha sobre a fisiologia de Pavlov, Foucault situa a leitura pavloviana da doença mental como "inibição de defesa" (todo organismo, sob um regime de excitação anormal, tende a uma inibição generalizada, que serve como reação de defesa para recompor o tônus normal de excitação e inibição do organismo[8]). O argumento é interessante, pois não escapa de Foucault – e ele inclusive o anota[9]. O resultado é: se Leriche estabelece a doença como eminentemente fisiológica, se ele também o faz citando Pavlov, e se ele critica a noção de defesa

[7] Um projeto nosso de pesquisa, em curso, dedica-se às relações entre Foucault e Canguilhem nas fichas de leitura.

[8] Esse princípio era o que tornava possível as terapias do sono na URSS. A indução do sono serviria, assim, como terapêutica de indução de inibição de defesa, auxiliando o organismo em sua recomposição "normal" (Cf. FOUCAULT, 1954, p. 100).

[9] (FOUCAULT, Caixa 42B, pasta 13, 2020d, p. 2).

como antropocêntrica, Foucault propositalmente mantêm essa noção antropocêntrica de defesa em sua descrição do capítulo V de *Maladie Mentale et Personnalité,* no qual Pavlov estaria sendo habilitado como fisiólogo. No gesto de habilitar a fisiologia pavloviana junto ao materialismo histórico, contra as confusões da psicologia entre patologia mental e orgânica, Foucault estaria admitindo no seio do pavlovismo uma dessas mesmas confusões. Seria este um indício de que Foucault não exatamente concordava com o que escrevia (FOUCAULT, 2021a; MIOTTO, 2011; MIOTTO, 2021)?

De todo modo, qualquer que seja o resultado, esses textos dos anos 1950 demonstram um Foucault bastante atento aos problemas que lhe eram contemporâneos. A medicina é mais um desses focos de atenção. É também a partir de interlocutores como Leriche que Foucault julga necessário passar das análises filosóficas, científicas e antropológicas de seu tempo rumo a uma arqueologia da modernidade.

## Referências

BONNEVILLE, M.; ARTIÈRES, P. *Michel Foucault não é um tesouroáskēsis*. 21 mar. 2023. Disponível em: https://askesis.hypotheses.org/3505. Acesso em: 1 jun. 2025.

CANGUILHEM, G. *Le Normal et le Pathologique*. Paris: PUF, 1972.

CANGUILHEM, G. *O Normal E O Patológico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

CAPONI, G. Da vida como causa à vida como efeito: do vitalismo de Xavier Bichat ao determinismo experimental de Claude Bernard. *Em*: MIOTTO, M. L.; SANTOS, A. D. dos (Eds.). *Corpo, Vida e Biopolítica:* Encontros extensionistas em torno de Michel Foucault. Cachoeirinha: Editora Fi, 2024.

ELDEN, S. *The early Foucault*. Cambridge; Medford: Polity, 2021.

ÉQUIPE FFL. *Présentation du Fonds*. Disponível em: https://eman-archives.org/Foucault-fiches/prsentation-du-fonds. Acesso em: 11 nov. 2021.

FOUCAULT, M. *Binswanger et l'Analyse Existentielle*. Paris: Gallimard/Seuil/EHESS, 2021a.

FOUCAULT, M. Boite_042_B | Littérature, sodomie, hérésie, homosexualité. [B] *Foucault fiches de lecture*. 2020a. Disponível em: https://eman-archives.org/Foucault-fiches/collections/show/138. Acesso em: 29 abr. 2025.

FOUCAULT, M. *História da Loucura*. São Paulo: Perspectiva, 1995.

FOUCAULT, M. Introduction (Le Rêve et l'Existence). *Em*: *Dits et Écrits*. Paris: Gallimard, 2001a.

FOUCAULT, M. *La conscience végétative.* Boite_042_B-13-chem | Leriche. 2020f. Disponível em: https://eman-archives.org/Foucault-fiches/items/show/3205. Acesso em: 29 abr. 2025.

FOUCAULT, M. *La douleur.* Boite_042_B-13-chem | Leriche. 2020c. Disponível em: https://eman-archives.org/Foucault-fiches/items/show/3201. Acesso em: 29 abr. 2025.

FOUCAULT, M. *La douleur s[elon] Leriche*. Boite_042_B-13-chem | Leriche. 2020d. Disponível em: https://eman-archives.org/Foucault-fiches/items/show/3202. Acesso em: 29 abr. 2025.

FOUCAULT, M. *La maladie c[omme] réaction physiologique*. Boite_042_B-13-chem | Leriche. 2020d. Disponível em: https://eman-archives.org/Foucault-fiches/items/show/3203. Acesso em: 29 abr. 2025.

FOUCAULT, M. La Psychologie de 1850 a 1950. *Em*: *Dits et Écrits*. Paris: Gallimard, 2001b.

FOUCAULT, M. *La question anthropologique:* cours, 1954-1955. Paris: Seuil, Gallimard, EHESS, 2022.

FOUCAULT, M. La Recherche Scientifique et la Psychologie. *Em*: *Dits et Écrits*. Vol. I. Paris: Gallimard, 2001c.

FOUCAULT, M. *Maladie Mentale et Personnalité*. Paris: PUF, 1954.

FOUCAULT, M. *Maladie Mentale et Psychologie*. Paris: PUF, 1962.

FOUCAULT, M. *Phénoménologie et psychologie:* 1953-1954. Paris: EHESS; Gallimard: Seuil, 2021b.

FOUCAULT, M. *Physio des tissus et rôle du sympathique.* Boite_042_B-13-chem | Leriche. 2020e. Disponível em: https://eman-archives.org/Foucault-fiches/items/show/3204.

FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que la maladie ?* Boite_042_B-13-chem | Leriche. 2020b. Disponível em: https://eman-archives.org/Foucault-fiches/items/show/3200. Acesso em: 29 abr. 2025.

FOUCAULT, M.; LAGRANGE, J. *Problèmes de l'Anthropologie.* Cours donné à l'École Normale (Photocopie de feuillets manuscrits allographes). 1954-1955. Disponível em: https://philpapers.org/rec/FOUPDL.

LERICHE, R. Du travail de recherche en chirurgie et de ses conditions. *Le Progrès Médical*, v. 72, n. 2, p. 27-31, 1944.

LERICHE, R. *Encyclopédie Française*. Vol. VI: L'être humain. [s.l.]: Société de gestion de l'Encyclopédie Française, 1936.

LERICHE, R. *Filosofía de la Cirugía*. Madrid: Colenda, 1951c.

LERICHE, R. *La Philosophie de la Chirurgie*. [s.l.]: Flammarion, 1951b.

LERICHE, R. Orientation actuelle du problème de la douleur. *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, v. 44, n. 4, p. 497-509, 1951a.

MACHEREY, P. Nas origens da história da loucura: uma retificação e seus limites. *Em*: *Recordar Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

MIOTTO, M. De Canguilhem a Foucault, em torno da Psicologia. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, v. 2, n. 35, p. 112-142, 2019.

MIOTTO, M. Foucault e a questão antropológica: precisões históricas e conceituais. *Lampião*, Maceió, v. 2, n. 1, 2022.

MIOTTO, M. *O problema antropológico em Michel Foucault*. 2011. 235 f. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) – Pós-Graduação em Filosofia e Metodologia das Ciências, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2011.

MIOTTO, M. Sujeito antropológico e metafísica do amor em Binswanger et l'Analyse Existentielle. *Revista Ideação*, Feira de Santana, v. 44, n. 1, p. 107-140, 2021.

MOUTINHO, L. D. S. Humanismo e anti-humanismo: Foucault e as desventuras da dialética. *Natureza humana*, São Paulo, v. 6, p. 171-234, 2004.

*Nomination for Nobel Prize in Physiology or Medicine in 1953*. Disponível em: https://www.nobelprize.org/nomination/archive/show.php?id=13503. Acesso em: 1 jun. 2025.

PALTRINIERI, L. De quelques sources de Maladie mentale et personnalité: réflexologie pavlovienne et critique sociale. *Em*: *Foucault à Münsterlingen:* à l'origine de l'Histoire de la folie, avec des photographies de J. Verdeaux. Paris: Éditions de l'EHESS, 2015.

**Sobre o autor**

**Marcio Luiz Miotto**
Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR). Professor Adjunto de Filosofia da Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR).

Recebido em: 22/06/2025 Received in: 06/22/2025
Aprovado em: 03/07/2025 Approved in: 07/03/2025

ARGUMENTOS
Revista de Filosofia
e-ISSN: 1984-4255

# "A vida é uma janela de vulnerabilidade": vírus, monstruosidades e biopolítica a partir das leituras de Donna Haraway e Michel Foucault

## "Life is a window of vulnerability": viruses, monstrosities and biopolitics based on readings by Donna Haraway and Michel Foucault

**Luis Celestino de França Júnior**
https://orcid.org/0000-0003-0312-5063 - E-mail: luis.celestino@ufca.edu.br

**RESUMO**

O objetivo deste artigo é, a partir da leitura oferecida por Donna Haraway, apresentar e discutir algumas de suas propostas sobre a Biopolítica. A bióloga e filósofa norte-americana vai falar de uma Biopolítica artefatual e apontar que várias noções médicas, tais como "contágio", e todo um léxico da imunologia é marcado por um discurso colonizante em que um estrangeiro/estranha quer invadir, ocupar e destruir um território até então limpo e puro. Esse corpo invadido torna-se monstruoso. A autora parte, então, para um diálogo com a ficção científica produzida por autoras negras norte-americanas para oferecer uma reflexão sobre a monstruosidade. Embora não pretenda esgotar o tema, o artigo pretende mostrar aproximações e distanciamentos com as noções de Biopolítica formuladas por Michel Foucault.

**Palavras-chave:** Biopolítica. Ciborgue. Monstruosidade. Donna Haraway. Michel Foucault.

**ABSTRACT**

The objective of this article is, based on the reading offered by Donna Haraway, to present and discuss some of her proposals on Biopolitics. The North American biologist and philosopher will

talk about an artefactual Biopolitics and point out that several medical notions, such as "contagion", and an entire lexicon of immunology are marked by a colonizing discourse in which a foreigner wants to invade, occupy and destroy a territory hitherto clean and pure. This invaded body becomes monstrous. The author then begins a dialogue with science fiction produced by black North American authors to offer a reflection on the monstrosity. Although it does not intend to exhaust the topic, the article intends to show similarities and distances with the notions of Biopolitics formulated by Michel Foucault.

**Keywords:** Biopolitcs. Cyborg. Monstrosity. Donna Haraway. Michel Foucault.

## Introdução

Hervé Guibert está numa cama de hospital. Doente. Escreve todos os dias sobre a sua internação. Esse jovem homem de corpo frágil produz alguns dos romances e textos mais fortes na história da literatura. Não consegue se movimentar. Sua experiência é descrita em livros intensos, belos e dolorosos. "Protocolo da Compaixão" e "Ao Amigo que não me Salvou a Vida" fazem parte desse conjunto de textos acompanhado de um documentário exibido pela TV francesa[1]. Eis que um dia acorda. De um estado febril. Com o corpo ainda bastante frágil. Deitado na cama. Não consegue andar. Percebe que sua máquina de escrever não está ao lado de sua cama. Está distante. Num canto do quarto onde está internado. Pede a enfermeira que lhe traga uma mesa com sua máquina de escrever. A enfermeira lhe diz não. Guibert não foi torturado. Não sofreu uma agressão física. Ouviu um Não. Mas esse "Não" constitui um dos atos mais fortes e violentos do poder e rende algumas das páginas mais indignadas de toda a sua escrita como uma forma de resistência[2]. Guibert produziu uma das mais contundentes obras como vítima da epidemia da AIDS. Guibert foi vítima de um vírus letal, mas também de um regime de estigmatização de uma monstruosidade a partir do momento em que passou a viver com o vírus e sofrer as manifestações mais violentas da gestão estatal e privada de uma pandemia. A pandemia de AIDS dos anos 1980/1990 foi uma espécie de laboratório biopolítico da gestão de pandemias contemporâneas.

"A vida é uma janela de vulnerabilidade" é uma frase presente no texto da bióloga e filósofa norte-americana Donna Haraway, "A Biopolítica nos corpos pós-modernos: constituições do Eu no discurso do sistema imunológico". Publicado originalmente em 1989, o texto é dedicado à memória de Robert Filomeno, um homem gay que faleceu em decorrência da AIDS em 1986. Filomeno era companheiro de Jaye Miller, ex-companheiro de Haraway que também seria vítima da pandemia de AIDS. Ambos moravam com Haraway no condado de Sonoma na Califórnia.

O objetivo deste artigo é, a partir da leitura oferecida por Donna Haraway, apresentar e discutir alguns dos atravessamentos e diálogos com as noções da Biopolítica elaborada pela autora. A bióloga e filósofa norte-americana aponta que várias noções médicas, tais como "contágio", e todo um léxico da imunologia é marcado por um discurso colonizante em que um

[1] O documentário "Le Pudeur ou La Impudeur" foi exibido em 1990 pela TV francesa. O cineasta Christophe Honoré o considera um dos mais importantes documentários do audiovisual francês. Disponível em: https://m.youtube.com/watch?v=TYhaixWQ-Tuk&pp=ygUfaGVydmUgZ3VpYmVy dCBjaHJpc3RvcGhlIGhvbm9yZQ%3D%3D. Acesso em: 10 jan.2025.

[2] "Il y a celle que vous voyez pour la première fois, et qui vous apporte en deux minutes la table inclinée indispensable que vous aviez réclamée cinquante fois en deux jours à vingt infirmières différentes. Une fois pour toutes, elles ont décidé de dire qu'il n'y en a pas, elles doivent penser que c'est moins contraignant pour elles que de pousser dans un couloir une petite table, mais elle n'est pas cassée" (GUIBERT, 2023, p. 294).

estrangeiro/estranha quer invadir, ocupar e destruir um território até então limpo e puro. Esse corpo invadido torna-se monstruoso. "A perfeição do Eu totalmente defendido e vitorioso é uma fantasia aterrorizante" (HARAWAY, 2023, p. 390). Assim, a autora parte para um diálogo com a ficção científica para oferecer uma reflexão sobre a monstruosidade notadamente a partir da obra "Despertar" de Octavia Butler. "Os monstros compartilham mais do que a raiz da palavra com o verbo 'demonstrar'; os monstros significam" (HARAWAY, 2023, p. 394). Embora não pretenda esgotar o tema, o artigo pretende mostrar aproximações e distanciamentos com as noções de Biopolítica formuladas por Michel Foucault.

O artigo parte das leituras de Michel Foucault sobre a biopolítica. Desde que mencionou o termo biopolítica pela primeira vez numa conferência no Rio de Janeiro em 1974, Foucault destacou o corpo como uma "realidade biopolítica". O filósofo francês consegue identificar um limiar de modernidade biológica em que os processos biológicos que compõem a vida humana se tornam uma questão e um problema de governo e para governos.

A leitura que Haraway faz é de uma originalidade singular ao pensar o corpo a partir de uma semiose, de uma tecnologia e de aspectos biológicos, além de usar a ficção científica como referência. Essas três dimensões não podem ser vistas de forma destacada. "O corpo biomédico-biotécnico é um sistema semiótico, um campo complexo de produção de significado para o qual o discurso da imunologia tornou-se uma prática de apostas elevadas em muitos sentidos" (HARAWAY, 2023, p. 367). Num certo sentido, a autora norte-americana vai fazer uma proposição crítica à biopolítica presente numa gestão da epidemia da AIDS reduzida a um aparente debate técnico médico que escondia dimensões violentas desse regime de poder.

Não é de se desconsiderar aqui o caráter produtivo da biopolítica. A força da biopolítica reside, entre outras coisas, exatamente por ser um regime de poder entranhado nos lugares mais ínfimos onde há vida. Não há um fora da biopolítica. A política capturou a vida até ali onde se acha que ela não existe, onde se acha que ela não está. O sedutor da biopolítica é que não se vê muito claramente onde está o vilão já que o poder atravessa e constitui os sujeitos camuflando-se e incorporando-se ao corpo fazendo com que, de certa forma, se deseje a biopolítica através do consumo que leva ao endividamento, da segurança prometida que leva à perda de liberdades fundamentais, da promessa de saúde que leva ao consumo obrigatório e compulsivo de fármacos entre outros inúmeros exemplos possíveis. Tudo isso ocorre diante de um aspecto produtivo da biopolítica. Mas se esse poder é invisível, sobre ele só nos cabe desconfiar: o corpo sente e sofre os efeitos desse biopoder. Numa entrevista em que insiste na junção entre materialidade e semiose, Haraway destaca algo que é singular do corpo: o corpo é o lugar do sofrimento.

> A carne não é mais real do que um gene. Mas a semiose materializada da carne sempre inclui os tons de intimidade, de corpo, de sangramento, de sofrimento e de suculência. A carne é sempre meio úmida. É claro que não se pode usar a palavra carne sem entender vulnerabilidade e dor (HARAWAY, 2023, p. 16).

É pensando esse sofrimento, vulnerabilidade e dor, que o artigo busca a partir de Donna Haraway abordar as singularidades de sua leitura sobre a biopolítica.

## Imunologia, ficções científicas e o léxico da guerra

Dentro do seu texto *A biopolítica dos corpos pós-modernos* é interessante observar como Haraway apresenta o capítulo "Poder imunológico: imagens, ficções e fixações". O próprio tí-

tulo do capítulo apresenta a imunologia não como uma prática e um discurso científico, mas como um "poder". Além disso, há a ideia de que nas considerações sobre a imunologia haveria ficções, algo que, para a ciência, seria distante de qualquer paradigma científico. Embora não entre numa discussão sobre sua compreensão do que venha a ser uma ficção, Haraway parece se interessar por uma noção de que a ficção é uma narrativa produzida sem necessariamente seguir critérios e parâmetros de verificabilidade ou pretensão de verdade universalizante. A força da ficção está em trazer para o leitor o processo de produção criativa na recepção de um texto, o que o afasta do caráter universalizante, já que cada sujeito lê uma ficção a partir de seus referenciais disponíveis. "A ciência tem sido um discurso de viagem, intimamente implicada nas outras grandes leituras e escritas colonizantes e libertárias" (HARAWAY, 2023, p. 384).

Haraway descreve então a visita ao gabinete de um reitor em que na sala de espera estão dispersas imagens do sistema solar. "As paredes da reitoria exibiram belos retratos com tratamento de cores de outros planetas do nosso sistema solar" (HARAWAY, 2023, p. 384). As fotografias estavam dispostas de uma forma a se fazer crer que de fato alguém – um observador – tenha feito essa viagem ao sistema solar e feito essas fotos tais quais uma viagem de turismo. Mas o que Haraway destaca é o imaginário de "transparência" ou de "verdades absolutas" que as imagens fotográficas no âmbito científico – e não só nele – carregam, ou seja, as fotos não têm uma espécie de "mensagem sem código".

> A foto de Júpiter do reitor é um retrato fotográfico pós-moderno – um constructo desnaturalizado de primeira ordem, que tem o efeito de completo realismo naturalista. Alguém esteve lá. Terra à vista! Mas essa alguém foi uma espaçonave que enviou sinais digitalizados a todo um mundo de transformadores e geradores de imagem em um planeta chamado Terra, em que fotografias artísticas podem ser produzidas para oferecer um sentido reconfortante da existência de Júpiter e, não incidentalmente, de astronautas, ou, ao menos, astronautas virtuais, cujos olhos poderiam ver no mesmo espectro de cores de um primata terrestre (HARAWAY, 2023, p. 385).

Para Haraway, a análise de fotografias e outras imagens do sistema imunológico é similar a forma como se observa e analisa imagens do espaço, destacando a separação dos componentes do sistema imunológico em sítios específicos. A autora chega a enumerar uma série de trabalhos que vão reproduzir esse modelo de exploração do corpo humano tal qual uma nave espacial. Uma exploração sobre os tecidos, corrente sanguínea, vasos, fluidos corporais em que emergem seres monstruosos, estranhos ao lugar. Tal qual nas imagens do sistema solar e na ficção científica de exploração espacial, emergem invasores, estrangeiros e extraterrestres. De certa forma, é possível ver todo um discurso publicitário antropomorfizado em que glóbulos brancos são retratados como homens musculosos e fortes, prontos a combater monstros malvados que invadem o corpo. Os invasores monstruosos são tratados com socos ou até mesmo com raios.

> As cenas explosivas, as texturas suntuosas, as cores evocativas e os monstros extraterrestres dos panoramas imunológicos aparecem bem ali, dentro de nós. Um tentáculo branco protruso de um macrófago (pseudópode) enlaça uma bactéria; montanhas de cromossomos jazem achatadas em uma paisagem lunar de matiz azulado como se fossem de outro planeta; de uma célula infectada brotam miríades de partículas virais mortíferas em um espaço interior em que mais células serão as próximas vítimas; a cabeça de um fêmur arrasada por uma doença imune brilha em uma espécie de pôr do sol em um mundo sem vida; células cancerígenas são cercadas por esquadrões móveis letais de células T assassinas, que lançam venenos químicos nas células traidoras malignas do indivíduo (HARAWAY, 2023, p. 386).

O sistema imunológico é compreendido então pela ficção da invasão alienígena de seres monstruosos. Haraway vai mostrar então que todo um léxico da imunologia é influenciado por uma visão colonizante. Por uma fronteira de oposição dialética entre interior e exterior. O discurso médico ocidental é marcado pela noção de contágio e de penetração hostil no corpo saudável, bem como com o de terrorismo ou de motim dentro do interior dos corpos.

Vale ressaltar ainda que o texto de Haraway originalmente publicado em 1989, destacava o fato de que a "imunologia estará no centro da desigualdade biotecnológica global e das lutas de transferência de tecnologia" (2023, p. 442). Apesar de sua tradução para o português só tenha chegado ao Brasil em 2023, foi num período de reabertura pós-pandemia de Covid-19 e de um aumento no interesse pela obra da autora que levou a publicação de outros três livros num período de poucos anos[3]. Foi, portanto, numa espécie de caráter premonitório que envolveu seus escritos, que o domínio biotecnológico da imunologia pôde então ser associado às tecnologias de informação. Conforme escreveu a autora norte-americana, formas de escrever sobre a imunologia determinam quais doenças e suas interpretações prevalecem nos hospitais, políticas públicas nacionais, disputas em torno das memórias e tratamentos[4].

Haraway alerta para o caráter colonizante presente no livro *Immunology: The Science of non-Self discrimination,* de Jan Klein, publicado originalmente em 1982. A imunologia pode ser identificada pela defesa agressiva da individualidade. O grande problema é o da fusão dos corpos, ou seja, o perigo da invasão externa é o de o indivíduo perder seu eu (nas palavras do próprio autor).

> A harmonia do organismo, esse tema caro aos biólogos, é explicada em termos da defesa agressiva da individualidade; e Klein propõe dedicar, no currículo de graduações em biologia, o mesmo tempo para a defesa, para a genética e para a evolução. Soa um pouco como um Ministério da Defesa disputando recursos com as áreas sociais. Para Klein, a imunologia é uma reação de defesa intraorganísmica, que procede por reconhecimento, processamento e resposta. Klein define o "eu" como tudo que constitui uma parte integral de um dado indivíduo. O que conta como indivíduo então é o cerne da questão. Todo o resto é "não eu" e suscita uma reação de defesa se as fronteiras forem cruzadas (HARAWAY, 2023, p. 389).

Assim, a autora vai mostrando como as semânticas da defesa e da invasão, com as fronteiras ameaçadas por monstros estrangeiros vai marcar toda uma gramática em obras de imunologia. "A perfeição do Eu totalmente defendido e vitorioso é uma fantasia arrepiante" (HARAWAY, 2023, p. 390). Para ela, imagens do sistema imunológico como campos de batalha se disseminaram nos meios de comunicação de massa sempre que iam tratar de temas relacionados à imunologia, o que se disseminou ainda mais em revistas populares de divulgação científica.

Haraway chega a lembrar uma edição da revista *Time* de 1984, publicada durante a pandemia da AIDS em que o vírus fora representado de forma enfileirada dentro de tanques de combate prontos para invadir um corpo. Haraway lembra ainda que a *National Geographic*, famosa revista popular de ciência, chegou a fazer um trocadilho em 1986 com a *Guerra nas Estrelas* falando do sistema imunológico como uma "Guerra de Células". Esse léxico militarizado

[3] Nos últimos anos foram publicados *Ficar com o Problema, A Reinvenção da Natureza, Quando as Espécies se Encontram* e *Manifesto das Espécies Companheiras.*

[4] Para ler mais sobre isso, em 2021 em plena pandemia de Covid-19, escrevi com Regiane Collares o artigo "Implicações da Biopolítica na Divulgação de Informações sobre Covid-19 no Brasil", sobre como as disputas entre o Ministério da Saúde Brasileiro e grandes veículos de imprensa nacional levaram a uma contagem paralela do número de casos por órgãos privados de Comunicação em que, entre outras coisas, todo um léxico e gramática sobre a pandemia entrava em disputa. Disponível em: https://revistas.sopcom.pt/index.php/comunicando/article/view/50.

ultrapassou o período histórico da era nuclear e da Guerra Fria e foi responsável pela popularização tanto de discursos sobre a imunologia como de uma certa apropriação mercadológica da imunologia em que passaram a surgir discursos e ofertas de tratamentos e dietas para fortificar, aumentar e fortalecer o sistema imunológico.

> Imagens do sistema imunológico como campos de batalha são abundantes nas seções de ciência dos jornais diários e em revistas populares – por exemplo, no gráfico da revista *Time*, em 1984, sobre a invasão do vírus da AIDS de uma célula-enquanto-fábrica. Os vírus, representados como tanques preparados para a exportação das células desapropriadas, estão enfileirados, prontos para continuar seu avanço contra o corpo como uma forma produtiva [...] A representação imagética ligada a batalhas é convencional, não restrita a uma era nuclear e de Guerra Fria, mas toma de empréstimo todos os marcadores específicos dessas crises históricas particulares. A fábrica automatizada e militarizada é a convenção favorita entre os ilustradores e processadores de fotografias do sistema imunológico. As marcações históricas específicas de uma individualidade mantida pela Guerra nas Estrelas são possibilitadas em grande medida pelas tecnologias de visualização de alta tecnologia, que também são cruciais para os meios materiais de conduzir a guerra, a ciência e os negócios pós-modernos, tais como os gráficos assistidos por computador, os softwares de inteligência artificial e muitos tipos de sistema de escaneamento (HARAWAY, 2023, p. 391).

Há uma forma de continuidade de todo esse léxico de guerra, de exploração espacial, de invasores e estrangeiros com o advento das tecnologias informáticas impregnadas pelo discurso da imunologia. Assim, "vírus" infectam *softwares* de computador. Fragmentos de informação infectante parasitam o código hospedeiro em favor de sua replicação. Tal qual os vírus biológicos, os "vírus de computador" são discutidos usando os termos de patologia como terrorismo computacional. "Existe uma espécie de epidemiologia de infecções por vírus de sistemas de inteligência artificial" (HARAWAY, 2023, p. 443). Curiosamente, muitos *softwares antivírus* tem como ícone a imagem de uma agulha hipodérmica.

Haraway aponta, portanto, uma mudança de paradigma na leitura sobre o corpo biológico e sobre todo um campo da ciência que emerge dessa "contaminação" do discurso da guerra, do discurso sobre invasão de seres estrangeiros sobre o corpo de um indivíduo saudável. Os meios de comunicação ajudam a disseminar e popularizar através de revistas populares de divulgação científica ou mesmo através de um discurso publicitário o que a autora vai chamar de "epidemia da significação".

Haraway vai buscar a partir da leitura da obra da escritora de ficção científica Octavia Butler problematizar o próprio campo da imunologia. No prefácio à edição brasileira de *A Reinvenção da Natureza: símios, ciborgues e mulheres*, Juliana Fausto (2023) considera que o "método ficção científica" permitiu a Haraway tecer um outro possível para o sistema imunológico, para além de fronteiras bem delimitadas de sistemas de segurança.

> Uma relação pode ser tanto mortífera quanto nutritiva. O que está em jogo são a interconectividade, o borrão de limites entre eu/não eu (e entre reinos), o corpo que não termina na pele – e pode se desdobrar por dentro e por fora – e a desidentificação ou metamorfose constante, ou, para usar um conceito que surgiria alguns anos depois, as intra-ações e devores com que permitem viver e morrer bem nesta terra/Terra. Mesmo no meio de incêndios (FAUSTO, 2023, p. XXI).

Inspirada nas histórias e movimentos de libertação de negros e mulheres nos Estados Unidos, Butler já havia publicado em 1984, *Arca de Clay* narrando a história de uma doença extraterrestre que invade a Terra nos corpos de astronautas que haviam voltado do espaço. "Os invasores tornam-se parte íntima de todas as células dos corpos infectados, modificando os

seres humanos nos níveis mais básicos do Eu" (HARAWAY, 2023, p. 393). Chama a atenção o caráter distópico da narrativa de Butler. As crianças nascidas de pais infectados são quadrúpedes e as personagens humanas passam a ter que lidar com essa nova realidade.

> A doença será global. A tarefa das mulheres e homens multiraciais de Arca de Clay acaba sendo a de reinventar a dialética do Eu e do outro dentro da epidemia emergente de significação assinalada pelo elo extraterrestrialismo no espaço interno e no espaço sideral. Nesse livro, o sucesso não é julgado. Só a nomeação da tarefa é abordada (HARAWAY, 2023, p. 393).

Mas vai ser outro romance de Octavia Butler que será mais discutido por Haraway: *Despertar*. Catástrofe, sobrevivência e metamorfose aparecem como temas centrais nesse romance sobre um holocausto global. As interconexões entre humanos, máquinas, animais não-humanos, alienígenas e mutantes permeiam a narrativa marcada ainda por trocas corporais e comunicações mentais. Restaurar imagens originais sagradas de seres que se distanciaram de sua origem não constituem o tema dos romances de Butler. Nesse romance, as personagens não têm origem. Lilith Iyapo, a protagonita, é uma mulher negra e o nome da personagem é uma clara referência à mulher expulsa do paraíso bíblico. Trata-se do primeiro livro de uma série chamada *Xenogênese*.

No romance, Lilith é uma jovem negra resgatada por alguns sobreviventes de uma Terra arrasada por uma guerra nuclear. Seu filho e marido, descendentes de nigerianos, já haviam morrido antes da guerra. Lilith tentara voltar a estudar – escolhera antropologia – mas a catástrofe nuclear atrapalhou seus planos. Os humanos remanescentes são mantidos há 250 anos em animação suspensa pelos oankalis, alienígenas que acreditavam que a humanidade era propensa a cometer suicídio generalizado, e que tinham formatos de primatoides polimorfos com cabeça e corpos cobertos de tentáculos multifuncionais. Com as próprias origens perdidas, os oankalis são frutos de uma infinita série longa de misturas e permutas perdidas no tempo e no espaço. "Os oankalis são operadores de genes" (HARAWAY, 2023, p. 396).

*Despertar* é um romance sobre a diferença. Originalmente publicado em 1987, portanto dois anos após a publicação do "Manifesto Ciborgue", embora não haja relatos claros da influência da obra de Haraway sobre Octavia Butler, que foi uma das mais premiadas autoras de ficção científica. Californiana, Butler morreu em 2006 e *Despertar* é o primeiro livro da trilogia Xenogênse. No livro, enquanto os humanos dormem em cápsulas dentro de grandes plantas carnívoras, os oankali trabalham para tornar a Terra novamente possível de ser habitada pelos humanos. Quando conseguem, Lilith é então escolhida para treinar e liderar o primeiro grupo de seres humanos despertados. Sua missão é fundar e organizar uma comunidade e, para isso, se une a uma família oankali que altera seu corpo e mente para que possa conviver entre os oankali mais livremente. Assim, surge então um ser híbrido e cada um desses seres que surgirão a partir da então formam um conjunto de seres híbridos que se replicarão. Lilith treina os humanos despertados para que eles sobrevivam e assim que retornarem à Terra mantenham a humanidade tal como as pessoas que viveram antes deles. Os humanos desconfiam de que isso ainda seja possível. Desconfiam de Lilith e acabam matando o seu amante. O romance de Butler traz ainda uma figura peculiar entre os oankali, os ooloi, que seriam "estranhos preciosos".

Haraway faz uma longa descrição do enredo do romance. A replicação, a diferença, a falta de controle sobre os processos da vida, a contingência, a crítica ao antropomorfismo, o lugar da ciência. Tudo isso são temáticas presentes no livro de Butler que interessam a Haraway que, por sua vez, reconhece que vários dos dilemas também não são resolvidos pela autora o que, de certa forma, o aproxima de dilemas da ciência.

> As formas em disputa da semelhança e da diferença em qualquer futuro possível estão em jogo na narrativa inacabada do tráfico através de fronteiras específicas culturais, biotécnicas e políticas que separam e unem animal, humano e máquina em um mundo contemporâneo global onde a sobrevivência está em questão. Finalmente, este é o mundo em disputa em que, com ou sem nosso consentimento estamos localizados [...] Desse campo de diferenças, repletos das promessas e terrores das corporificações ciborgues e dos conhecimentos situados, não há saída. Antropólogos de eus possíveis, somos técnicos de futuros realizáveis. Ciência é Cultura (HARAWAY, 2023, p. 400).

O tema da diferença é central na leitura que Haraway faz do livro de Octavia Butler. Interessa sobretudo uma narrativa sobre produção da diferença sem cair em esquematismos pré-agendados. Butler conseguira em seu romance o que o trabalho conjunto de Terry Winograd e Fernando Flores, *Understanding Computers and Cognition,* de 1986, formulou de crítica a esquemas militarizantes da imunologia. Como a própria autora apresenta, é uma tentativa de, a partir do trabalho dos dois autores, sugerir uma corporificação da diferença na imunologia. Durante algum tempo, prevaleceu a leitura dos sistemas de tecnologia a partir de uma certa formulação de estruturas comunicacionais focadas em uma realidade objetiva formada por coisas que têm propriedades e mantêm relações com outras coisas. A lógica de funcionamento do conhecimento seria a de um repositório de representações em lógicas de codificação e decodificação de modelos e mensagens a partir do reconhecimento de estruturas previamente determinadas.

O trabalho dos dois autores chamou atenção justamente porque os territórios, contextos e ambientes não são meramente "informações ao redor", mas compõem as estruturas e os textos. Assim, toda relação produzida a partir das interações comunicacionais não se resumem a um mero reconhecimento e reatividade às características dos componentes dos seres. Nesse sentido, a autora norte-americana reforça a rejeição aos simplistas esquemas de guerra para pensar diagramas complexos de relações caóticas, mas sem recorrer ao discurso do invasor e do guerreiro. O pareamento dos mundos internos e externos dos organismos, ecossistemas e estruturas orgânicas precisam, na leitura de Haraway, não seguir doutrinas racionalistas da mente ou da linguagem, mas envolver atos compartilhados de interpretação. Isso só se faz possível a partir da rejeição de metáforas dialéticas de funcionamento do organismo.

Ao mesmo tempo, Haraway desconfia sempre das buscas às origens. Lilith, de *Despertar*, não consegue voltar ao mundo tal qual era antes da catástrofe nuclear provocada pela guerra. Ela sequer consegue saber se é humana "pura" ou uma mutação da relação com os *oankali* ou, mesmo, se é um corpo "puro" que é impossível identificar dada sua fusão corpórea-tecnológica. De certa forma, se retoma aqui uma das perguntas do *Manifesto Ciborgue* sobre o porquê das compreensões e formulações que dizem de nossos corpos terminarem em nossas peles ou quais os limites dos nossos corpos.

Vale ressaltar que Haraway equipara o seu trabalho ao de Octavia Butler, ou seja, não vê uma hierarquização em termos de "detentor de uma verdade" entre o discurso científico e a produção literária.

> Octavia Butler faz na prosa de ficção científica o que Lynn faz na pintura e o que eu faço na prosa acadêmica. Nós três vivemos em uma espécie de menagerie similar e estamos interessadas em processos de xenogênese, isto é, de fusões e origens não naturais. E nós três somos dependentes da narrativa (HARAWAY, 2023, p. XXIV).

Haraway apresenta uma proposta de novo paradigma da imunologia ao se aproximar da ficção científica e de autores que pensaram a produção de diferença no ambiente compu-

tacional, mas, ao mesmo tempo, acaba oferecendo possibilidades de leituras de um novo paradigma para biopolítica. Em *Ficar com o Problema* (2024), Haraway vai falar de uma "fabulação especulativa", uma contranarrativa que buscaria mudar a perspectiva do que está ocorrendo, mudando as questões e perguntas para formular novas respostas. Um modo de reivindicar a imaginação como força de transformação biopolítica.

## Indivíduo e contradição

Não é objetivo deste texto fazer uma genealogia do conceito de biopolítica na obra de Michel Foucault nem de apresentar influências do filósofo francês sobre o pensamento de Donna Haraway que, embora reconhecesse a importância do conceito foucaultiano, também o considerava limitado para dar conta de suas proposições sobre a biologia, a política e a tecnologia. A única menção que faz a Foucault no seu texto "A Biopolítica nos Corpos Pós-Modernos" é numa nota de rodapé. Porém, pelo menos duas noções apresentadas por Foucault são importantes para algumas das proposições de Haraway: as noções de antagonismo recíproco e de indivíduo. Além da própria ideia de uma incitação e produção de vida em vez de uma mera repressão. O que não significa dizer que não há sofrimento na biopolítica. O caráter polimorfo do poder no regime da biopolítica também será fundamental para as proposições de Haraway, que de certa forma acompanham a ideia de uma convivência do biopoder diante de regimes disciplinares e soberanos.

No curso *A Verdade e as formas jurídicas*, ministrado no Rio de Janeiro em 1973, Foucault provoca a pensar o poder de forma polimorfa. Não "localizado" num lugar ou num único ponto, nem como algo de que é possível se ter posse, o poder encara e incide sobre os corpos e sobre a vida de forma polimorfa. Essa concepção de poder difuso aparecerá ao longo de sua obra em diferentes textos e discussões, parecendo ser algo que ele não abriu mão. Ao mesmo tempo, é uma forma de instigar a uma pesquisa sobre o poder e identificar esse caráter polimorfo no poder.

> Já nas instâncias de controle que surgem a partir do século XIX, o corpo adquire uma significação totalmente diferente: ele não é mais o que deve ser supliciado, mas o que deve ser formado, reformado, corrigido, o que deve adquirir aptidões, receber um certo número de qualidades, qualificar-se como um corpo capaz de trabalhar. Sua segunda função consiste em fazer com que o corpo dos homens se torne força de trabalho. A função de transformação do corpo em força de trabalho responde à função de transformação do tempo em tempo de trabalho. A terceira função dessas instituições de sequestro consiste na criação de um novo e curioso tipo de poder. Qual a forma de poder que se exerce nestas instituições? Um poder polimorfo, polivalente (FOUCAULT, 2003, p. 119-120).

Foucault vai se referir à biopolítica em pelo menos quatro momentos[5]. A primeira vez foi na conferência proferida no Rio de Janeiro, em 1974, "O Nascimento da Medicina Social". Dois anos mais tarde, no final do primeiro volume de *A História da Sexualidade*, Foucault dedica um capítulo à biopolítica. No mesmo ano, em 1976, Foucault dedicou a última aula do curso *Em Defesa da Sociedade* à biopolítica. Já entre os anos de 1978 e 1979 profere o curso *O Nascimento da Biopolítica*, que ficará marcado por uma genealogia do neoliberalismo. Não é arriscado dizer que em todos esses momentos o corpo está presente de forma relevante.

[5] Isso não significa obviamente que a biopolítica fique restrito a esses quatro textos. Assim, por exemplo, o curso "Segurança, Território e População" de 1976 é fundamental para uma compreensão do funcionamento da biopolítica.

Quando da passagem pelo Brasil em 1974, por conta da conferência sobre a Medicina Social, o *Jornal do Brasil* publicou um texto de Foucault em que ele afirma: "o que me parece característico da forma de controle atual é o fato de que o poder se exerce sobre cada indivíduo: um controle que nos fabrica, impondo-nos uma individualidade, uma identidade" (FOUCAULT, 2009, p. 157).

> Ora, através dessa técnica de sujeição, um novo objeto vai-se compondo e lentamente substituindo o corpo mecânico – o corpo composto de sólidos e comandado por movimentos, cuja imagem tanto povoara os sonhos dos que buscavam a perfeição disciplinar. Esse novo objeto é o corpo natural, portador de forças e sede de algo durável; é o corpo suscetível de operações especificadas, que têm sua ordem, seu tempo, suas condições internas, seus elementos constituintes. O corpo, tornando-se alvos dos novos mecanismos do poder, oferece-se a novas formas de saber. Corpo do exercício mais do que da física especulativa; corpo manipulado pela autoridade mais que atravessado pelos espíritos animais, corpo do treinamento útil e não da mecânica racional, mas no qual por essa mesma razão se anunciará um certo número de exigências de natureza e limitações funcionais (FOUCAULT, 2009, p. 157).

A leitura de Foucault buscou analisar o modo em que se constitui o indivíduo sujeitado pelas estratégias disciplinares. Um corpo que passa a se constituir permitindo e obrigando os indivíduos a aumentarem aptidões, habilidades e força para que se tornem "úteis" ao aparelho de produção da sociedade. Ao mesmo tempo, é com a noção de indivíduo que é singularizado um corpo em detrimento de um todo. A busca das características e das singularidades de um sujeito corta a ideia de uma comunidade de vidas conjuntas e reunidas para a constituição de um sujeito individualizado. Toda a ciência médica moderna avançará até os dias atuais na tentativa de singularização; o sujeito pode ser identificado. Quanto melhor dissecado nas suas mais ínfimas células melhor o diagnóstico, o tratamento e a abordagem clínicas. Entender esse processo de individualização só foi possível afastando-se da ideia de um corpo interagindo com seu ambiente, seu entorno, seu meio ou evitando qualquer ideia de fusão.

Outra noção importante aparece num debate em que Foucault apresenta uma compreensão singular sobre antagonismo recíproco dentro de uma discussão sobre contradição. Na entrevista com estudantes de Los Angeles "Diálogo sobre o Poder", de 1978, Foucault sintetiza uma compreensão dos sistemas políticos que passa necessariamente pela compreensão da relação desses sistemas com os corpos. Quando perguntam em que difere sua noção de poder com as noções de poder advindas do marxismo, Foucault explicita a ideia do corpo humano como força produtiva – e não reprimida ou oprimida – e a atravessada por diferentes sistemas de poder. Observemos:

> Acho que a diferença é que no materialismo histórico você precisa localizar as forças políticas na base do sistema, e então nas relações de produção e assim por diante, até encontrar a estrutura, a superestrutura ideológica e jurídica e, finalmente o que vai formar o nosso próprio pensamento, assim como a consciência dos proletários. Acho que as relações de poder são mais simples, mas ao mesmo tempo muito mais complicadas – simples no sentido de que você não precisa dessas construções piramidais, e muito mais complicadas no sentido que há uma série de relações recíproca entre, por exemplo, a tecnologia no poder e o desenvolvimento das forças produtivas. Não é possível entender o desenvolvimento das forças produtivas. O corpo humano é uma força produtiva, sabemos disso, mas o corpo humano não existe assim, como um artigo biológico, como uma peça de um material. O corpo humano é algo que existe dentro e através de um sistema político. O poder político nos dá algum espaço, espaço para agir, para ter certa atitude, para sentar de uma determinada maneira, para trabalhar o dia inteiro e assim por diante (FOUCAULT, 2024, p. 165).

É então que Foucault é provocado por um dos alunos que associa a sua noção de reciprocidade com uma relação dialética. Ao que Foucault responde "Não aceito essa palavra 'dialética'. Não! Não!" (FOUCAULT, 2024, p. 166). É essa rejeição da dialética que deve ser destacada como importante para uma série de estudos da biologia que apresentavam propostas de leitura dos organismos e do funcionamento do mundo biológico a partir de esquemas dialéticos. Para contrapor a dialética, é que Foucault apresenta na biologia a noção de contradição, em que é possível se pensar os aspectos biológicos sem cair nos dualismos reducionistas.

> Bem, vamos examinar a palavra "contradição" [...] A palavra "contradição" tem um sentido particular no campo da lógica. Na lógica das proposições, você realmente sabe o que é uma contradição. Mas, quando você olha para a realidade e procura descrever e analisar diversos processos, percebe que essas zonas de realidade não contêm nenhuma contradição. Olhe para o campo da biologia. Você encontra uma série de processos de antagonismos recíprocos, mas isso não significa que encontrou contradições. Não significa que um lado do processo de antagonismo é positivo e de outro, negativo. Acho que é realmente importante entender esse conflito; processo de antagonismo e coisas do gênero no sentido lógico, como o ponto de vista dialético pressupõe. Não há dialética na natureza. Vou ter que discordar de Engels, mas na natureza – e Darwin mostrou isso muito bem – existem muitos processos de antagonismo. Mas eles não são dialéticos. Acredito que esse tipo de formulação hegeliana não se sustenta. Se eu continuamente insisto que existem processos de conflito, luta, mecanismos antagonistas etc., é porque encontrou esses processos na realidade. Eles não são dialéticos (FOUCAULT, 2024, p. 167).

A entrevista concedida por Michel Foucault aos estudantes da Claremont Graduate School reunidos por Simeon Wade foi originalmente publicada num fanzine. A entrevista – uma das mais importantes para a compreensão da noção de poder pelo filósofo francês – só veio a ficar mais conhecida com a publicação dos *Ditos e Escritos*. A compreensão do funcionamento da natureza a partir de antagonismos recíprocos entre os diversos seres e organismos e a rejeição acabou se revelando um tema comum na leitura de Donna Haraway. A rejeição a uma concepção dialética dos antagonismos da natureza foi fundamental, entre outras coisas, para as formulações que representaram posteriormente verdadeiras quebras de paradigma na biologia e na política.

## A mudança de paradigma com o ciborgue

Em *Dysphoria Mundi*, livro produzido durante o confinamento diante da pandemia de Covid-19, Preciado destaca a mudança de paradigma representado pelo pensamento de Haraway. Ele destaca que é a partir dos anos 1950 por conta da virada linguística que a virologia se transformou numa ciência em que os processos biológicos passam a ser descritos em termos textuais. É a partir daí que essa ciência vai se construir com palavras como leitura, transcrição e tradução gênica e, influenciado pela cibernética, os vírus vão ser comparados a "*softwares* malignos" que se introduzindo nos *hardwares* vão hackear o sistema. Para Preciado, o pensamento de Haraway acaba significando uma mudança de paradigma na leitura que se faz de epidemias causadas por vírus.

> Por volta do final dos anos 1980, o sistema imunológico, conforme aponta Donna Haraway, também tinha se convertido em "objeto pós-moderno". Por um lado, o corpo tinha deixado de ser uma máquina simples, uma engrenagem de membros e funções, para converter-se num complexo processador de textos: um sistema de comunicação capaz de codificar e decodificar textos vivos em estado de permanente mutação e modificação. Tanto a

> metáfora do vírus informático quanto a descrição do vírus em termos imunológicos repousavam sobre a compreensão ao mesmo tempo pós-estruturalista e informática dos sistemas complexos (seja orgânicos, seja inorgânicos) como sistemas de signos. Por outro lado, a gestão política da AIDS funcionou como uma cartografia sexual negativa, tornando visível a extensão das práticas sexo dissidentes e questionando o suposto confinamento (a imunidade) da cultura heterossexual dominante. Para Emily Martin, a teoria imunológica elaborada em torno da AIDS no final do século passado serviu para construir uma nova imagem do corpo (e, por extensão, do eu) como entidade "flexível" (mais próxima do digital que do analógico) capaz de adaptar-se às transformações do capitalismo neoliberal: o corpo não era mais um sistema fechado, mas estava "organizado como um sistema global sem fronteiras internas e caracterizado pela resposta rápida e flexível". Na realidade, o HIV estava sendo pensado como um modelo computacional, como um programa ciberbiológico capaz de se introduzir no material cromossômico da célula (ou da sociedade) e infectá-lo para então se replicar. Não se trata de saber, para usar de novo uma metáfora viral, quem contaminou o quê, se o HIV contaminou o campo semântico no qual o vírus informático pôde se propagar ou vice-versa, mas sim entender que a partir de meados do século passado já estava ocorrendo uma mudança de paradigma, uma outra forma de entender as relações entre o vivo e o não vivo, entre o orgânico e o inorgânico, entre o carbono e o silício. A invenção do computador, o HIV, o vírus informático, tudo isso foi possível neste e somente neste novo paradigma comunicacional, no qual o carbono e o silício deixaram de ser mutuamente excludentes para se tornar parte de um mesmo sistema econômico e político global. Era precisamente aí que a mutação estava sendo levada a cabo (PRECIADO, 2023, p. 234).

Por mais de uma vez ao longo de sua obra, embora reconhecesse que a noção de biopolítica proposta por Michel Foucault trazia uma novidade por formular uma reflexão original sobre o avanço da política sobre os corpos ao caráter microscópico da vida, Haraway considerava as noções de biopolítica foucaultianas limitadas para exploração de problematizações maiores, identificadas por essa política sobre a vida. Isso aparece, por exemplo, já no seu texto de 1985, *Manifesto Ciborgue*. Haraway faz três menções a Foucault, todas em caráter crítico. "O conceito de biopolítica de Michel Foucault não passa de uma débil premonição da política-ciborgue – uma política que nos permite vislumbrar um campo muito mais aberto" (HARAWAY, 1985, p. 38). Se Foucault teria identificado formas e manifestações de poder que incitariam os corpos, que estimulariam a vida, e que potencializariam formas de vida, Haraway considera que o autor francês não alcançou a proposta de um processo de automação. "O ciborgue não está sujeito à biopolítica de Foucault; o ciborgue simula a política, uma característica que oferece um campo muito mais potente de atividades" (HARAWAY, 2009, p. 64).

> O "capitalismo avançado" e o pós-modernismo liberaram a heterogeneidade, deixando-nos sem nenhuma norma. O resultado é que nós nos tornamos achatados, sem subjetividade, pois a subjetividade exige profundidade, mesmo que seja uma profundidade pouco amigável e afogadora. É hora de escrever *A morte da clínica*. Os métodos da clínica exigem corpos e trabalhos; nós temos textos e superfícies. Nossas dominações não funcionam mais por meio da medicalização e da normalização; elas funcionam por meio de redes, do redesenho da comunicação, da administração do estresse. A normalização cede lugar à automação, à absoluta redundância. Os livros de Michel Foucault – *O nascimento da clínica*, *História da sexualidade* e *Vigiar e punir* – descrevem uma forma particular de poder em seu momento de implosão. O discurso da biopolítica cede lugar, agora, ao jargão técnico, à linguagem do substantivo partido e recombinado; as multinacionais não deixam nenhum nome intacto (HARAWAY, 2009, p. 103).

Haraway define o ciborgue como "criaturas que são simultaneamente animal e máquina, que habitam mundos que são, de forma ambígua, tanto naturais quanto fabricados" (HARAWAY, 2009, p. 36). A emergência do ciborgue se dá com e a partir de consequências de uma nova

ordem e regime políticos. A autora chega a falar de um "Mundo Ciborgue" em que diz respeito à transgressão de fronteiras, fusões e emergência de outras formas de política. Buscando fugir de dualismos de corpo e mente, animal e máquina, idealismo e máquina, Haraway reconhece a violência das sociedades de relações tecnologicamente mediadas, mas não cai em propostas de uma volta às origens ou de uma mera recusa da técnica. Mesmo no mundo de automação das subjetividades, do apocalipse de uma *Guerra nas Estrelas*, da sociedade de controle ou "da apropriação final dos corpos das mulheres em uma orgia masculinista da guerra" (HARAWAY, 2023, p. 269), o lado monstruoso está na exclusão de diferentes perspectivas e na adoção de uma "Unidade Ciborgue". Isto é,

> Um mundo ciborgue poderia dizer respeito a realidades sociais e corporais vividas em que as pessoas não têm medo de seu parentesco com animais e máquinas, de identidades permanentemente parciais e de pontos de vista contraditórios. A Luta política consiste em ver a partir de ambas as perspectivas de uma só vez, porque cada uma revela dominações e possibilidades inimagináveis a partir do ponto de vista da outra. A visão única produz ilusões piores do que a visão dupla ou do que monstros de muitas cabeças. Unidades ciborgues são monstruosas e ilegítimas; em nossas circunstâncias atuais, não poderíamos esperar por mitos mais potentes de resistência e de reagregação (HARAWAY, 2023, p. 269).

No texto originalmente publicado em 1992, *The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others*, Donna Haraway (2019) ao mesmo tempo em que se aproxima de Foucault ao propor uma "biopolítica de natureza artefatural" se distancia ao deixar claro que as teses de Foucault não alcançam as transformações na forma como se lia a natureza e a cultura a partir de uma série de questões envolvendo o avanço tecnológico. A obra de Haraway traz, entre outras questões, a novidade de tensionar os modelos tradicionais de leitura entre natureza e cultura. A forma como propõe uma releitura afeta diretamente a compreensão foucaultiana da biopolítica e, creio, que é a partir do corpo, sobretudo do corpo ciborgue, que essa tensão vai ficar mais evidente.

Ao ressaltar noções como ambiente e interação, Haraway segue o rastro de Foucault, mas também dele se distancia. Quando o poder atravessa o corpo, esse corpo já é constituído por um conjunto de tecnologias de produção sendo impossível mesmo definir em algum momento o corpo como natural. O corpo natural não existe mais. Talvez nunca tenha existido tal qual se formulam alguns discursos de natureza política. A volta às origens se torna um problema de ordem conservadora. A dicotomia natureza/cultura não faz mais sentido salvo para reforçar discursos conservadores em questões de gênero, ambientais, políticas etc. Se a cultura era pensada a partir da transformação da natureza e a natureza aquilo que é transformado com a cultura, com as noções de interação e ambiente. Ao longo de sua obra Haraway vai tentar implodir as fronteiras de natureza e cultura.

> Os corpos científicos não são construções ideológicas. Sempre radical e historicamente específicos, os corpos têm um tipo diferente de especificidade e efetividade e, portanto, convidam a um tipo diferente de engajamento e intervenção. Os corpos como objetos de conhecimento são nós material-semióticos geradores. Seus limites materializam-se na interação social; "objetos" como corpos não preexistem como tais (HARAWAY, 2023, p. 208).

Assim, para Haraway, a natureza não pode ser lida apenas como um material ou forma essencial. A natureza é sempre fruto de interações e fusões. É aí que surge sua proposição de uma natureza "artefatual", uma natureza produzida. Ressalte-se que essa produção não se restringe aos seres humanos, mas também aos seres não-humanos. Essa proposição vai ser fundamental

para, entre outros temas, desconstruir a hipótese orgânica do debate sexo biológico versus gênero como construto social. Haraway vem assim a defender a tese da não existência de um "biológico em si". Não há, portanto, um corpo biológico versus um "corpo ficção construto social", quando se fala de corpo, há se pensar o biológico a partir dessa biopolítica artefatual.

Ao iniciar o capítulo "Uma biopolítica da reprodução artefatual" em seu *The Promises of the Monsters*, a autora norte-americana o apresenta como um diário de viagem sobre paisagens locais e terrenos que tem a natureza como ponto central de lutas locais e globais. A natureza não seria um local a se refugiar, nem um tesouro a ser guardado, nem um local onde se escondem os tesouros, a natureza não é um recurso ou meio de reprodução. A natureza é um lugar comum que deve e merece ser ocupado e reocupado como um lugar comum. A natureza artefatual é uma ficção criada pelos seres humanos, por nós.

> Mas o que significa artefactual? Em primeiro lugar, significa que a natureza foi feita por nós, é ao mesmo tempo ficção e facto. se os organismos são objetos naturais, é crucial ter em mente que os organismos não nascem. Eles são construídos por determinados atores coletivos em determinados lugares e tempos por meio de práticas tecnocientíficas capazes de mudar o mundo. no ventre da fera local e global que estou incubando, muitas vezes chamada de mundo pós-moderno, a tecnologia global parece desnaturalizar todos ousa transformar tudo em material plástico, objeto de decisões estratégicas e de processos móveis de produção e reprodução. A descontextualização tecnológica é uma experiência comum para centenas de milhões, senão bilhões de seres humanos, bem como para outros organismos. Contudo, sugiro que, em vez de desnaturalização, estamos lidando aqui com um tipo particular de produção da natureza. A obsessão pelo producionismo, tão típica dos discursos e práticas provincianas ocidentais, parece ter hipertrofiado em algo semelhante a um milagre: o mundo inteiro é refeito à imagem da produção de bens (HARAWAY, 2019, p. 42-44).

Haraway insiste na crítica ao caráter antropocêntrico das discussões sobre a natureza. Por isso, pensar o corpo nesse contexto de crítica à centralidade do ser humano merece envolver outros seres não-humanos. O corpo passa a ser necessariamente visto e entendido como ficcionalizado a partir da relação que se estabelece com outros corpos, não necessariamente outros corpos humanos. Somos o que comemos, já diria o modelo normalizante de uma certa "nutrição". Somos não só o que respiramos ou comemos, como costumam dizer os livros de autoajuda. Somos também o que nos toca. Somos o mundo e o mundo carrega um pouco de nós. Se esse mundo é molecular ou molar, orgânico ou inorgânico, esse mundo também nos compõe, conscientes ou inconscientes que somos. Somos a ficção criada para nós mesmos interagindo com outras ficções criadas mundo afora.

> Não poderia a insistência na artefactualidade da natureza ser mais uma demonstração da grave violação perpetrada contra uma natureza que é externa e diferente das devastações arrogantes da nossa civilização tecnofílica? Afinal, não nos ensinaram que tudo começa com o heliotropismo dos projetos iluministas de dominação sobre a natureza, perseguidos graças a essa luz ofuscante focada pelas tecnologias ópticas? A natureza não é para ser lida de forma alguma através das lentes do producionismo e do antropocentrismo eurocêntrico que ameaçaram reproduzir, literalmente, o mundo inteiro à imagem mortal do Mesmo. As ecofeministas e outros teóricos radicais ainda não nos convenceram? Acredito que a resposta a esta séria questão política e analítica reside em duas reviravoltas relacionadas: a nossa libertação das narrativas aclamatórias e ensolaradas da história da ciência e da tecnologia como paradigma do racionalismo; a reconfiguração dos atores na construção de categorias etnoespecíficas de natureza e cultura. Atrizes e atores não começam nem terminam em nós. O facto de o mundo existir para nós como "natureza" indica um tipo particular de relação, um resultado que só pode ser alcançado com a colaboração de

> muitos atores, nem todos humanos, não apenas orgânicos, não apenas tecnológicos (HARAWAY, 2019, p. 44-45).

É a partir dessa leitura de uma natureza artefatual que Haraway reforça o distanciamento do ciborgue com a biopolítica proposta por Michel Foucault. Como já fizera no texto de 1985, *O Manifesto Ciborgue*, a autora vai novamente em 1991 expressar discordância com a aproximação da sua proposta de ciborgue com a biopolítica, sobretudo, ao reafirmar os limites que a proposta de biopolítica oferece.

> A biopolítica de Michel Foucault é uma premonição flácida da política ciborgue, um campo bastante aberto. No final do século XX – nosso tempo, um tempo mítico –, somos todos quimeras, híbridos teorizados e fabricados de máquinas e organismos, em resumo, somos ciborgues. O ciborgue é nossa ontologia; ele nos fornece nossa política. O ciborgue é uma imagem condensada tanto de imaginação quanto de realidade material, os dois centros conjuntos que estruturam qualquer possibilidade de transformação histórica (HARAWAY, 2023, p. 261).

É, portanto, a partir da obra de Haraway que o corpo pensado como fabricação artefatural vai partir e permitir novas leituras e proposições teóricas. A exploração e acumulação econômica no capitalismo tardio vai fomentar e fabricar um novo corpo destacando qualquer oposição entre natural e construto social já que o corpo natural passa a não existir ou a ser algo indeterminado. O corpo-tecnologia do capitalismo pós-industrial que não vive apenas a partir da produção de bens materiais, mas de signos, informações e afetos fabricados, produzidos, compartilhados com seu fluxo permanente de engajamento e excitação.

Pode-se dizer ainda que a vida é produzida dentro de um regime econômico de um capitalismo cada vez mais agressivo e exploratório que não só captura, mas produz excitação, estímulo e exige dos sujeitos engajamento. O poder não só atravessa os corpos, mas os fabrica e nisso há uma intersecção, sem dúvida, com a proposta de Foucault, mas não há um limite de determinação do que venha a ser natural e/ou biológico nesse regime em que tudo é fabricado/produzido, inclusive, o mais elementar dos organismos.

> Os corpos, portanto, não nascem, são fabricados. Eles foram completamente desnaturados como signo, contexto e tempo. Os corpos do final do século XX não crescem a partir dos princípios harmônicos internos teorizados no romantismo, nem são descobertos nos domínios do realismo e do modernismo. Não se nasce mulher, disse corretamente Simone de Beauvoir. O campo epistemológico-político da pós-modernidade teve que responder, num contexto, ao texto de Beauvoir: não se nasce organismo. Os organismos são fabricados, são construções de uma espécie de mundo em mudança. As construções dos limites de um organismo, obra dos discursos da imunologia, são poderosos mediadores das experiências de adoecimento e morte para os seres industriais e pós-industriais (HARAWAY, 2023, p. 267).

O ciborgue aparece exatamente na ultrapassagem das fronteiras tanto entre humanos e máquinas como entre humanos e outros animais. No mundo pré-cibernético era possível estruturar uma leitura dualista entre materialismo e idealismo. As máquinas do final do século XX tornaram ambígua a diferença entre natural e artificial. "Nossas máquinas estão assustadoramente vivas e nós estamos assustadoramente inertes" (HARAWAY, 2023, p. 265).

## Considerações finais

Vanessa Lemm (2024) considera que os cínicos foram, na Antiguidade, os primeiros a considerarem o lugar do ser humano dentro do cosmos, o que significaria viver de acordo com as leis da natureza. Diógenes tentou mostrar através do exemplo de sua vida que aquilo que constituía sua maior riqueza e saúde era a cidadania no cosmos e não a sua participação na vida da *polis*. Diógenes cunhou o termo *cosmópolis*. Enquanto a *polis* se fundamenta na separação entre natureza e lei, a *cosmópolis* se refere à comunidade de vida onde tod(e)s estão conectados a todos e a cada um ao mesmo tempo. E que também cada um de nós somos diferentes nos seus próprios termos. Assim, na cosmogonia cínica é impossível considerar uma forma de vida de maneira independente de todo o resto, da mesma forma que todas as formas de vida são radicalmente singulares. Essa perspectiva planetária sobre comunidades de vida estaria melhor retratada no modelo de uma só saúde. De acordo com esse modelo, a saúde humana seria concebida de maneira inseparável da saúde planetária, e a melhor forma de evitar pandemias seria protegendo a saúde ambiental e a integridade dos sistemas ecológicos. A ideia de uma só saúde destacaria a saúde humana dependente da saúde de outras formas de vida não-humanas.

No artigo "Ideologias de Contágio e Comunidades de Vida", publicada como reflexão crítica ao surgimento de um "neo-humanismo" por conta da pandemia de Covid-19, a filósofa alemã Vanessa Lemm destaca uma espécie de reforço ou retorno à divisão natureza e cultura na reflexão tanto de alguns cientistas como de alguns filósofos, o que já era preocupação na obra de Donna Haraway quando manifestava a crítica ao caráter antropomórfico da virologia. Afirma Lemm:

> No debemos separar la política – el autogobierno humano – del hecho de que la naturaleza humana no puede reducirse al tejido de las relaciones sociales entre humanos, como lo sugieren Los nuevos humanistas, sino que es inseparable de nuestra interrelación con el entorno natural. Estamos vinculados con y somos dependientes de una diversidad innumerable de especies de vida, que incluyen virus, hongos, minerales, y más. Somos mera "biología", somos "mera física", somos "multiespecie", razón por la cual, necesitamos entender que el mundo social y biológico están intrínsecamente conectados. En vez de restituir la división naturaleza/cultura como una barrera inmunitaria que nos protege de los vírus, necesitamos pensar en la vida humana como parte de comunidades de vida más amplias[6] (LEMM, 2024, p. 200).

As contribuições de Haraway são próximas a essa perspectiva de uma comunidade de vida. A volta às origens de uma natureza imaculada e pura muitas vezes tem sido apropriada por discursos fascistas de uma espécie de purismo de raça e de território levando a violências de diferentes formas. Por isso, a ideia da fusão entre natureza e cultura representa uma força política de resistência num mundo marcado por divisões, separações, demarcações, limites e fronteiras. A defesa da natureza deve envolver a defesa de outras vidas além das vidas dos seres humanos. Mesmo a ideia do Ciborgue, quando visto de uma única perspectiva, também se torna uma ideia monstruosa e violenta.

[6] "Não devemos separar a política – o autogoverno humano – do facto de que a natureza humana não pode ser reduzida ao tecido das relações sociais entre os humanos, como sugerem os novos humanistas, mas é inseparável da nossa inter-relação com o ambiente natural. Estamos ligados e dependentes de uma incontável diversidade de espécies de vida, incluindo vírus, fungos, minerais e muito mais. Somos mera 'biologia', somos 'era física', somos 'multiespécies', por isso precisamos compreender que o mundo social e biológico estão intrinsecamente ligados. Em vez de restabelecer a divisão natureza/cultura como uma barreira imunitária que nos protege dos vírus, precisamos de pensar na vida humana como parte de comunidades de vida mais amplas" (LEMM, 2024, p. 200, tradução livre).

Muito já se avançou nos debates envolvendo a terminologia que promove a dignidade das pessoas vivendo com HIV. O exemplo de Hervé Guibert, testemunhado em vários de seus livros, é a prova de estigmas e violências em que pessoas eram tratadas como vírus a serem afastados, isolados e eliminados. São os estranhos estrangeiros que exemplificam a face mais cruel de uma biopolítica diferenciada que determina quem pode viver e quem é deixado morrer.

Pensando com Sam Bourcier (2020), é possível se falar de um triângulo biopolítico na contemporaneidade, ou seja, um regime em que diferentes formas de poder se amalgamam incluindo a biopolítica, os regimes disciplinares e as tecnologias de segurança. Esse regime de um triângulo biopolítico é um regime de produção de corpos monstruosos, de vidas consideradas abjetas e não dignas de serem vividas, vulneráveis e descartáveis. Se algumas leituras sobre a biopolítica não a situam necessariamente como algo bom ou ruim, mas como um diagnóstico do funcionamento do poder, para Bourcier é indissociável observar o caráter violento da biopolítica.

Nesse sentido, vale a pena lembrar a noção de "biopolítica diferencial" elaborada por Danielle Lorenzini (2020). A proposição de que a biopolítica não atinge os indivíduos da mesma forma e de maneira universalizante, mas que só pode ser compreendida a partir de uma lógica diferencial. Tal noção oportunamente nos ajuda numa leitura crítica sobre a forma como a epidemia da AIDS foi vivenciada de forma diferente mundo afora a partir de recortes territoriais, de classe, raça e gênero. O vírus não é o mesmo para todas, todes e todos. A biopolítica presente na epidemia da AIDS deve ser lida a partir desse caráter diferencial em que havia uma gestão de vidas dignas de serem vividas e em que o "deixar morrer" presente na fórmula "fazer viver/deixar morrer", muitas vezes desgastada, apresentou uma de suas faces mais cruéis servindo a certo modelo e paradigma para gestão de outras epidemias.

Donna Haraway produz formulações para uma leitura multifacetada da Biopolítica rejeitando fórmulas simplificadoras do "fazer viver/deixar morrer", fórmulas que tem levado algumas pessoas a verem apenas um caráter asséptico, inodoro e insípido da biopolítica. Leituras que envolvem aspectos textuais, fusões entre natureza e cultura e a tecnologia tem permitido se observar não só a criação de novos monstros, mas o caráter diferencial da biopolítica com o funcionamento de novos mecanismos de regimes de poder sobre a vida. Mais abrangentes, tais regimes de poder não buscam apenas a tomada de meios de produção e representação, mas avançam sobre a formação de subjetividades, de novos indivíduos, agora fundidos em máquinas. Não seria errado, portanto, se falar em breve de um ciborgue biopolítico.

## Referências

BOURCIER, S. *Homo Incorporated*. São Paulo: N-1, 2020.

FAUSTO, J. A Natureza de Donna Haraway: coiotes, xenogênese e FC. *In*: HARAWAY, D. *A Reinvenção da Natureza:* símios, ciborgues e mulheres. São Paulo: Martins Fontes, 2023.

FOUCAULT, M. *A Verdade e as Formas Jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2003.

FOUCAULT, M. Diálogo sobre o Poder. *In*: WADE, S. *Foucault na California*. São Paulo: Elefante, 2024.

FOUCAULT, M. O Nascimento da Medicina Social. *In*: *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro, Graal, 2009.

GUIBERT, H. *Citamegalovirus*. Paris: Gallimard, 2023.

HARAWAY, D. *A Reinvenção da Natureza:* Símios, Ciborgues e Mulheres. São Paulo: Martins Fontes, 2023.

HARAWAY, D. *Le promesse dei mostri.* Una politica rigeneratrice per l'autorità innapropriata. Roma: Deriva Approdi, 2019.

LEMM, V. Ideologías de Contagio y comunidades de vida. *Revista Latino-americana de estúdios críticos animales.* v. 11, n. 1, p. 191-207, 2024.

PRECIADO, P. *Dysphoria Mundi*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2023.

**Sobre o autor**

**Luis Celestino de França Júnior**
Professor Associado na Universidade Federal do Cariri (UFCA). Doutor em Comunicação pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).

Recebido em: 02/06/2025 Received in: 06/02/2025
Aprovado em: 03/07/2025 Approved in: 07/03/2025

ARGUMENTOS
Revista de Filosofia
e-ISSN: 1984-4255

# Macaco fala? Subjetividade e performance cruzadas em P. B. Preciado

## Monkey speaks? Subjectivity and performativity crossed in P. B. Preciado

**Marcos Nalli**
https://orcid.org/0000-0001-6476-1472 – E-mail: marcosnalli@yahoo.com

**RESUMO**

Neste artigo, busco construir uma série de reflexões a partir da conferência "Eu sou um monstro que vos fala", feita por Paul B. Preciado durante a Jornada Internacional da Escola da Causa Freudiana, em Paris, em novembro de 2019. Para tanto, busco compreender o sentido da monstruosidade no corpo e no discurso de Preciado, "um homem trans, um corpo não binário", à luz das reflexões foucaultianas sobre monstruosidade e anormalidade.

**Palavras-chave:** Foucault. Preciado. Monstro. Performatividade. Subjetividade.

**ABSTRACT**

In this article, I try to build a series of reflections based on the conference "I am a monster who speaks to you", given by Paul B. Preciado during the International Conference of the School of the Freudian Cause in Paris, in November 2019. To this end, I seek to understand the meaning of monstrosity in the body and discourse of Preciado, "a trans man, a non-binary body", in the light of Foucauldian reflections on monstrosity and abnormality.

**Keywords:** Foucault. Preciado. Monster. Performativity. Subjectivity.

## Introdução

Gostaria aqui de esclarecer, primeiramente, que não pretendo tecer qualquer análise ou crítica de fundo hermenêutico sobre a justeza ou não das críticas que Paul Beatriz Preciado dirige aos psicanalistas em geral e às psicanálises freudiana e lacaniana em específico. Isto seria uma sorte de política dos saberes e da ordem do discurso, travestidas de precauções metodológico-hermenêuticas, cuja finalidade é a interdição e a sanção em termos de legitimidade e autoridade. A mim, apenas interessa expressar algumas impressões – subjetivas – na forma de considerações analíticas – portanto, travestidas de alguma pretensa objetividade – sobre a performatividade discursiva e corpóreo-existencial de Preciado em função da assunção pública e política de sua condição transgenérica. Portanto, o travestimento visado é outro, numa oscilação transitiva entre o subjetivo e o objetivo, diante de uma dada performatividade que se realiza politicamente no discurso e no corpo. É esta transitividade performática que me interessa aqui. Razão esta que, inclusive, serve de justificativa às considerações aqui expressas, isto é, também numa linha de performatividade.

Por outro lado, para intentar levar a bom termo esse exercício performativo de pensamento e interpretação, permitir-me-ei tracejar alguns pontos de interlocução com diversas sugestões de Michel Foucault, principalmente aquelas em torno de suas análises proferidas nos cursos *O Poder Psiquiátrico* (2006), de 1973-1974, e *Os Anormais* (2002), de 1974-1975, ambos proferidos no Collège de France, e que nos fornecem pistas instigantes para pensar a emergência e institucionalização de saberes e práticas psiquiátricas e que, em alguma medida, a psicanálise tanto é crítica quanto devedora, numa ambivalência recalcitrante que parece preservar a tão velha quanto ainda atual epistemologia da diferença sexual, mesmo que Preciado a julgue como uma epistemologia em crise pelo menos desde o fim da Segunda Guerra (PRECIADO, 2022, p. 65).

## "Eu sou um monstro que vos fala"

Chama a atenção o modo como Preciado inicia seu discurso em 17 de novembro de 2019 durante a 49ª Jornada da *École de la Cause Freudienne* cujo tema geral foi "Mulheres na Psicanálise", e seu discurso teve como título "Um apartamento em Urano" (PRECIADO, 2019a), pelo menos em sua tradução brasileira. Título, que por si só já causa alguma estranheza, e que remete ao livro homônimo, publicado originalmente em abril de 2019, no qual Preciado relata sua transição entre os gêneros feminino e masculino. Daí seu subtítulo: "crônicas da travessia" – *cruce* em espanhol, que também pode ser traduzido por cruzamento ou encruzilhada. O que deve ser levado em conta, uma vez que implica aquele ponto geográfico que coincide com a temporalidade momentânea, seja para a confluência convergente de todos caminhos que levam a esse ponto, ou que dele divergem e espraiam em múltiplas possibilidades, sendo de qualquer modo marcadas por sua condição de transitividade alojada na possibilidade da experimentação à medida que supera a ideia de fronteira e limiar pelo simples fato que universaliza a fronteira como ponto "de tradução, de contaminação, de deslocamento" (PRECIADO, 2010, p. 62). É preciso ter claro que esta citação se refere de modo específico à tese de que toda a linguagem é fronteiriça como produto político daqueles movimentos, mas que nos termos de Preciado não parece contradizer com a questão do corpo e da subjetividade aí implicada. Por isso ela se entrelaça com a própria biografia de Preciado que vai pouco a pouco, pelas crônicas outrora publicadas no *Libération* e desde então reunidas de tal modo a emaranhar diversos fios, aqueles de sua própria vida em transição e aqueles dos acontecimentos recentes, uma história

que "não é da passagem de um ponto a outro, mas da errância e do interlúdio como lugar de vida", como diz Virginie Despentes (2019, p. 12) no prefácio que dedica ao livro de Preciado (2019b) e que ele, por sua vez, afirma:

> Não sei para que vim, mas estou aqui. Nesse apartamento de Urano que dá para os jardins de Roma. E vou ficar um pouco. Na encruzilhada. Porque ela é o único lugar que existe. Não existem margens opostas. Estamos todos na encruzilhada. E é dessa encruzilhada que lhes falo, como monstro que aprendeu a linguagem dos homens (PRECIADO, 2019b, p. 28).

Isto é, alguém (o que pode então, à luz das provocações de Preciado, significar tal termo, "alguém"?) que se apresenta como homem trans e como um corpo (atenção: e não com um corpo do qual se é pretensamente o detentor) não binário. O corpo aqui não é uma posse, mas um modo de existência fundamental para garantir a possibilidade sempre aberta dos cruzamentos das fronteiras estabelecida, que não bastam para impedir trânsito, principalmente ao tentarem aprisionar corpos em sistemas de signos e de enquadramentos, simbólicos, cognitivos, morais e políticos. Afinal, é da ordem do corpo como tal estar sempre em trânsito e em curso. Por tudo isto Preciado – e qualquer outro ou outra que assume para si essa performatividade corpórea e discursiva – é um monstro. Aliás, este monstro que fala, que aprendeu a linguagem dos homens e que assina Paul B. Preciado se apresenta exatamente assim a seus ouvintes psicanalistas – este é o título que sua conferência recebeu quando publicada em francês ou espanhol, e mais recentemente em português: "eu sou um monstro que vos fala" (PRECIADO, 2020a, 2020b; 2022).

Mas sob que termos Preciado autodefine sua monstruosidade? Logo após as saudações – em francês e espanhol, desde América Latina e Espanha – a todas e todos os ouvintes e também àqueles que não são "*señoras ni señores*", membros psicanalistas, Preciado alude ao famoso texto de Franz Kafka, presente em seu espólio, intitulado "Um relatório para uma Academia" que tem como relator/narrador um macaco que à força de escapar da caça e das clausuras que lhe foram impostas pelos homens, aprendeu a língua desses mesmos homens, e seus jeitos e costumes. Não para se fazer livre, mas para escapar da jaula, cair fora, "*sich in die Büsche schlagen*" (KAFKA, 2001, p. 71). E Preciado se identifica com Pedro Vermelho, o macaco do conto de Kafka, e tal como ele, se dirige a uma Academia – a certo grupo específico de homens e mulheres, doutos de um saber, aquele da psicanálise, para colocar a difícil questão do gênero: ele que outrora fora Beatriz e que agora é Paul, e que, como veremos, ainda assina "B.". Ele que não negligencia suas origens, mas que pensa o presente a partir de sua condição, de sua jaula autoimposta, presente, um corpo transexual numa condição não binária, um mutante como insiste em dizer. Condição essa que se por um lado parece aludir para um processo de identificação e de subjetivação, deve ser caracterizada na própria temporalidade da fronteira/cruzamento que não leva a algum destino devidamente demarcado e bem caracterizado ao ponto de infligir alguma teleologia à transitividade então vivenciada e performada.

No entanto, há aqui um ponto crítico e tensional do ponto de cruzamento entre a subjetividade performada a partir de uma língua (dos homens) que se aprende. Preciado não parece refletir sobre a constituição ontológica de sua condição transgenérica, como se tal condição fosse pré-dada, antecipada, ao aprendizado da língua. Ora, o monstro não existe previamente; ele se faz na performatividade de seu aprendizado linguageiro. O monstruoso se constitui quando fala, quando se põe a manusear as ferramentas constitutivas das identidades dos homens, sua língua e seus saberes. Esse parece ser o caso de Pedro Vermelho, a quem Preciado se compara. A sua monstruosidade está na confluência, ou para se valer do título de um de seus livros, no cruzamento da fronteira que separa corpo e linguagem, material e imaterial, cuja per-

formatividade se realiza, mas sem se acabar e restringir em cada polo, no território informe de um corpo e de uma língua que se dão a olhos vistos e a ouvidos suficientemente abertos para a inquietude dessa existência monstruosa.

## Macaco fala? Interditos discursivos, performatividade e transgressão

E daí surge a questão que dá título a estas impressões travestidas de considerações com pretensão de objetividade, mas que não pode negligenciar sua condição subjetiva que serve de motivadora: macaco fala? E qual a importância da questão? É que pela mesma estratégia analógica de Preciado, remeto a outra questão, "urso fala?" – questão feita pelo psiquiatra francês Dr. Leuret ao seu paciente – tão bem relatada por Foucault em *O Poder Psiquiátrico* (FOUCAULT, 2006, p. 197) e que funciona como critério distintivo entre normalidade e anormalidade, entre saúde e doença, entre sanidade e loucura, e pela qual se consuma e constata o sucesso das estratégias terapêuticas em psiquiatria.

Da mesma forma que ursos não devem falar, macacos também não. Isto garante o primeiro passo para a determinação da sanidade. Primeiro passo porque a sanidade não será determinada nos corpos de macacos e ursos, mas naquele que é instigado a responder se macacos e ursos podem falar, e ao ajuizar sobre tais bizarrices (desde que perspectiva? Certamente desde a perspectiva médico-psiquiátrica), fala-se de si mesmo fornecendo os elementos para uma sentença de monstruosidade e anormalidade. E por analogia, ao menos, não convém que indivíduos trans também falem – é o que Preciado parece sugerir. O silêncio, ainda que forçado e compulsório, é imperativo de cura e saúde. E ao ser forçado a admitir que urso não fala – e macaco também não –, Dupré, aquele paciente do Dr. Leuret, pode enfim ser atestado como curado. Afinal ele era louco, mas a partir dessa admissão assumida sob condições bem características das estratégias terapêuticas daquela época cuja estranheza é de que ela se sustenta sobre os mesmos fundamentos político-epistemológicos que fundam nossos saberes e nossas práticas atuais, donde advém um amplo lastro de diagnósticos e prognósticos que atravessa a cotidianidade e banalidade de nossas existências. Enfim para obter a alforria curativo-disciplinar ele também tem que se calar, tem que dar cabo de sua voz delirante, da monstruosidade de dizer ser quem não é ou não deve ser, de não poder ser mais Napoleão, de não poder falar de um lugar e de uma subjetividade que não é sua, mas de que – segundo o que nos ensinam os nosógrafos da psiquiatria – por causa de seu delírio e loucura, se apropria indevida e irresponsavelmente. Sua emancipação, quer dizer, sua cura, tem um preço: seu silêncio e mutismo. Seu delírio não deve ter qualquer chance de expressão pública, a não ser enjaulado.

E se o louco/urso e o trans/macaco podem falar, suas falas, seus dizeres são rebaixados a meros balbucios desprovidos de sentido e de verdade – verdade essa que só pode ser enunciada desde o alto do saber, psiquiátrico ou psicanalítico, e por generalização, instituído como metodologicamente rigoroso e epistemologicamente vero-científico. Eles são ou participam de outras formas de vida cuja linguagem, se admitida como possível, tem que ao menos estar necessariamente vetada à possibilidade de inteligibilidade e entendimento àqueles que desde a margem do saber e da razoabilidade podem afirmar e dizer uma identidade alçada à condição normativa autoinstituída ao mesmo tempo que vale e funciona como princípio de interdição à outra margem e a todas e todos que ali a habitam, forçosamente em silêncio. Não devem falar, uma vez que muito se pode falar delas e deles. Claro, Dupré fala, mas ele não tem o direito de fala, não é senhor do que fala, seu discurso é desprovido de um fundo de verdade. A verdade de seu discurso, assim como de sua existência, de sua loucura ou sanidade, advém não de si mesmo,

mas do olhar perscrutador de seu médico que responde por ele e a despeito dele. E ao perscrutar, seu médico ajuíza numa espécie de sentença judiciária, o estado, a condição, a natureza e o ser mesmo daquele que é seu paciente. Mesmo que o louco e o anormal digam, e isto vale também para pessoas transgêneros como Preciado e muitos outros, só pela baliza epistêmica – e ao mesmo tempo como uma relação assimétrica de força – que autoriza o médico, o analista, o terapeuta, em função de sua autoridade epistêmica declarar sua verdade (FOUCAULT, 2002, p. 8). Verdade essa obtida pela demonstração no exame realizado por um médico que, ao enunciar a verdade no corpo e nas ações do examinado, também se transforma em juiz, e que tem como sua antípoda a figura dobrada do autor da infração com o sujeito delinquente:

> [...] a partir do momento em que o médico ou o psiquiatra tem por função dizer se é efetivamente possível encontrar no sujeito analisado certo número de condutas ou de traços que tornam verossímeis, em termos de criminalidade, a formação e o aparecimento da conduta infratora propriamente dita – o exame psiquiátrico tem muitas vezes, para não dizer regularmente, um valor de demonstração ou de elemento demonstrador da criminalidade possível, ou antes, da eventual infração de que se acusa o indivíduo (FOUCAULT, 2002, p. 27).

Como então não se chocar com a voz de um corpo trans? Como nem mesmo se irritar e se incomodar com uma voz que teima em expressar esse corpo estranho que ao se enunciar produz em seus ouvintes uma disforia? Uma sorte de disforia bastante complexa: emotiva porque incomoda, hermenêutica porque desafia toda sorte de compreensão, heurístico-científica porque abala os cânones epistêmicos do que é estabelecido como fato e verdade científicos, e política porque é a voz de um abjeto que insiste e exige ser ouvida e se fazer pública. E por que essa voz monstruosa choca? Porque ela se impõe contra todo o sistema político-normativo de ordenação do discurso, atentando contra a vontade de saber, e como não dizer também contra a vontade de poder (para nos lembrarmos de Foucault e Nietzsche passando por Bataille) então vigentes. O que não quer dizer que não se tentou enredá-la num sistema estratégico de captura. É sob essa condição estruturante que Freud pensou dar conta do desejo na totalidade de suas formas, universalizável, ao que Foucault, com certa dose de ironia, observa: "Freud, avançando na direção das relações do desejo com a verdade, acreditou que Édipo lhe falava das formas universais do desejo; ao passo que ele lhe contava as coerções históricas de nosso sistema de verdade (desse sistema no qual Freud vinha tropeçar" (FOUCAULT, 2018, p. 173). E qual foi o tropeço de Freud? O de que a psicanálise não logrou escapar do sistema de verdade, do gradiente epistemológico outrora dado e no qual o discurso psicanalítico se instituía como discurso veraz, e a prática psicanalítica se fazia como clínica, aos moldes dos saberes e das práticas médicas então vigentes, sentenciando judicialmente os desejos, os corpos, as existências sob a égide dos cânones moralizantes de então.

É a partir desse quadro geral do entrecruzamento do médico com o legal-judicial, com o saber e o poder, a partir de uma tecnologia de normalização (FOUCAULT, 2002, p. 31-32) que Foucault introduz o tema do monstro (e que nos é importante para entender a autodefinição preciadiana de sua monstruosidade).

Durante as aulas de 22 e 29 de janeiro e 5 de fevereiro de 1975, do curso *Os Anormais* (2002) dado no Collège de France, Foucault se detém na discussão sobre um dos temas fundadores para o tema da anormalidade, qual seja, o tema do "monstro humano", cuja definição primeira é de que ele, o monstro, em sua existência e forma, uma violação das leis da sociedade e da natureza, combinando o proibido com o impossível e, ainda assim, paradoxalmente, fornecendo um princípio de inteligibilidade. De qualquer modo, ainda segundo Foucault, o

monstro não opera sozinho da constituição do anormal, contribuindo para tal, também e conjuntamente, a figura do incorrigível e do masturbador e onanista (FOUCAULT, 2002, p. 75-77).

Um ponto importante a ressaltar aqui é, para Foucault, ainda que interrogue tanto o sistema médico quanto o sistema judiciário, o monstro é, por assim dizer essencialmente, uma figura e uma noção jurídica. A presença do monstro, sua existência constatada, é a transgressão, a infração radical da lei, pelo qual a ordem natural é abalada e desordenada e, por conseguinte, a ordem jurídica também, deixando de funcionar em suas práticas e em seus regramentos. É essa caracterização jurídico-natural da monstruosidade que é encontrada desde ao menos o fim do século XVI, atravessando os XVII e XVIII e ainda se fazendo presente no XIX. Mas é justamente no século XIX que se começa a desenvolver uma "nova teoria da monstruosidade" (FOUCAULT, 2002, p. 82). Essa nova monstruosidade começa a se configurar em torno da problemática dos hermafroditas – que atualmente chamamos de intersexo, e que por si, tal nomenclatura já sugere outras tantas investigações sob a inspiração que os textos e as aulas foucaultianos nos podem suscitar; afinal, em que medida usar a noção de "intersexo" continua a reverberar aquela tese clássica da mistura dos sexos no hermafrodita enquanto monstro contranatural? Em que consiste, em suas linhas gerais, essa nova teoria da monstruosidade? Para dar conta de apresentá-la, Foucault se concentra em dois casos: aquele da hermafrodita de Rouen, que suscitou um intenso debate entre os médicos que atuaram como examinadores da genitália e, pois, do corpo de Marie/Marin Lemarcis, em 1601 (Foucault confunde as datas afirmando ser entre 1614-1615), e o de Anne Grandjean, conhecido sob o nome de Jean-Baptiste, de Lyon, em 1765 (FOUCAULT, 2002, p. 85-93). No primeiro caso, há uma disputa entre *experts* médicos (em termos de saberes e práticas) para se decidir se houve ou não uma transgressão de natureza; no segundo, mesmo atestando más conformações genitais, é a sua conduta e seu comportamento que são julgados como monstruosos. Se Marie/Marin Lemarcis é um monstro contranatural, Anne/Jean-Baptiste Grandjean o é apenas em face de seu comportamento e, por isso, é um monstro moral.

> Em todo caso, [...] vemos que se esboça uma mudança, que é de certo modo a autonomização de uma monstruosidade moral, de uma monstruosidade de comportamento que transpõe a vela categoria do monstro, do domínio da alteração somática e natural para o domínio da criminalidade pura e simples. A partir desse momento, vemos emergir uma espécie de domínio específico, que será o da criminalidade monstruosa ou da monstruosidade que tem seu ponto de efeito não na natureza e na desordem das espécies, mas no próprio comportamento (FOUCAULT, 2002, p. 92-93).

Essa monstruosidade moral, até o século XIX, tinha uma correlação tendo por referência a criminalidade, sendo que até então se considerava encontrar em toda monstruosidade algo de criminoso. A partir daquele século, a correlação se inverte, de modo a considerar como possível que por detrás de todo criminoso havia um monstro; e que perdura ainda hoje, ou ao menos, bem recentemente, como atestam Collares e Temple (2023) ao analisarem um caso famoso, o primeiro caso de cirurgia de redesignação sexual, realizado no começo dos anos de 1970, que custou àquela mulher – seu nome, é importante dizê-lo: Waldirene Nogueira –, em sua transgeneridade, o pesado fardo de uma existência judicialmente condenada como monstro sexual e perverso, impossibilitada de ter seus registros oficiais alterados, o que só obteve quarenta anos depois, impossibilitada até de ter seus direitos constitucionais de ir e vir, de livre trânsito, respeitados. Crime e monstruosidade se interpelam, mas desde o século XVIII, com a introdução temática do monstro moral a partir do corpo hermafrodita, é a natureza que é visada ao se pensar e ao se punir o crime pois se este tem algo como uma quebra, uma rup-

tura, uma transgressão daquilo que há de mais fundamental, isto é, racional, na ordem social, é porque há algo no criminoso, no agente moral e social do crime, algo de irascível, de contra-racional, de alguma sorte de monstruosidade, que precisa ser examinado para se atestar sua perversidade inerente. Afinal, nessa nova economia do poder, "se punirão indivíduos que serão julgados como criminosos, porém avaliados, apreciados, medidos, em termos de normal e de patológico" (FOUCAULT, 2002, p. 114).

Ora, como bem atentam Collares e Temple (2023, p. 240-241), essa avaliação médica, esse exame clínico por que passa o corpo desviante – siamês, criminoso ou hermafrodita – que se interpenetra no julgamento legal (e moral) dos mesmos prevalece sobre a consideração detida exclusivamente das condutas e dos comportamentos: se há ações que atentam contra a moral e os bons costumes e, por generalização, contra a razão, é por que seu agente tem os desvios no nível mais fundamental de sua existência, isto é, em seu próprio corpo, ou em sua alma – aquela mesma que aprisiona o corpo, como Foucault assinala em *Vigiar e punir* (1988a, p. 32) – ou em sua dimensão mais subjetiva possível. Ela ganha sua grande forma de expressão e captura num sistema de saber-poder pelo dispositivo da sexualidade: "Dentre seus emblemas, nossa sociedade carrega o do sexo que fala. Do sexo que pode ser surpreendido e interrogado e que, contraído e volúvel ao mesmo tempo, responde ininterruptamente. [...] E que o faz dizer a verdade de si e dos outros" (FOUCAULT, 1988b, p. 75).

É a partir desse cenário, desse horizonte que constitui nossa atualidade, que se pode situar a crítica de Preciado dirigida à instituição psicanalítica à medida que se tenta qualificar a transexualidade como psicose e se lhe tenta impor outros tantos termos médicos, como disforia, por exemplo. Diz Preciado, ainda em *Um apartamento em Urano*:

> Mas o que significa falar para aqueles a quem foi negado o acesso à razão e ao conhecimento, o que significa para nós, que fomos considerados doentes mentais? Com que voz podemos falar? O jaguar ou o ciborgue podem nos emprestar suas vozes? Falar é inventar língua da travessia, projetar a voz numa viagem interestelar: traduzir nossa diferença para a linguagem da norma, enquanto continuamos a praticar em segredo um blá-blá-blá insólito que a lei não entende (PRECIADO, 2019b, p. 23).

Por isto, tentando escapar da jaula imposta e se permitindo outra, porém escolhida por si mesmo e autoimposta, Preciado opta em falar não com a voz de um jaguar ou de um ciborgue, mas como um símio kafkaniano cuja monstruosidade é poder se valer da linguagem humana para vocalizar outros modos de experiência de si, bem mais que um tipo classificável em sistemas nosográfico-patológicos e normativo-hierárquicos. Daí também sua admiração pelo termo "uranista", cunhado pelo jurista alemão Karl Heinrich Ulrichs em 1864 para falar de si mesmo (no caso de Ulrichs uma alma feminina que habita um corpo masculino) e que por pouco não cai no esquecimento ou nas glosas das crônicas menores e sem importância, subjugado pelas categorias até hoje utilizadas de "hétero" e "homossexualidade" como marcadores e descritores – no entender de Preciado, biopolíticos – da identidade e da subjetividade, esta "cicatriz deixada pelo corte na multiplicidade do que poderíamos ter sido" (PRECIADO, 2019b, p. 24). E que para escapar desse lugar, dessa jaula, é preciso entender o que se coloca em termos dessa nova fala/língua, cuja performatividade permite e exige outro modo de pensar: "pensar em termos de relação e de potencial de transformação, e não em termos de identidade" (PRECIADO, 2019b, p. 39).

## Sobre a subjetividade performada

É nesse contexto que se deve entender também as noções de fronteira e cruzamento (*cruce*), de mutante e mesmo de monstro, pelas quais Preciado se caracteriza e caracteriza sua posição de transitividade diante do gênero, da sexualidade, e de seu corpo.

Mas que não nos iludamos: a questão da subjetividade, dos modos de subjetivação, do "modo em que se constrói e se desconstrói a subjetividade" (PRECIADO, 2008, p. 16) continua a ser do interesse de Preciado, como se pode atestar em *Testo Yonqui* (2008), ainda assinando Beatriz e sem ter incorporado o prenome Paul. Um movimento em que ficção, ensaio, corpo, afetos e política se entrecruzam na subjetividade que se constitui, se destitui/desconstrói para voltar a se reconstruir:

> Este livro – diz ele quando ainda era ela (observação minha, claro) – não é uma autoficção. Se trata de um protocolo de intoxicação voluntária à base de testosterona sintética que concerne o corpo e afetos de B.P. É um ensaio corporal. Uma ficção, é certo. Em todo caso e se fosse necessário levar as coisas ao extremo, uma ficção autopolítica ou uma autoteoria (PRECIADO, 2008, p. 15).

Por alguma razão, a tradução brasileira optou pelo termo "autobiografia" em vez de "autoficção", ainda que preserve o termo "ficção" para o resto da citação apresentada aqui. Não se trata, contudo, de uma autobiografia no sentido usual. Entre a *bios* e a *graphein*, entre uma vida a ser escrita e uma escrita da vida, é preciso notar que ela não é da ordem do relato confessional de uma vida e de ocorrências já dadas, mas de uma vida que se confunde com o próprio exercício, com a práxis performada de uma escrita que não apenas relata – no nível da linguagem escrita – meros acontecimentos, mas que dá corpo e conteúdo a uma vida e a uma subjetividade, cuja existência depende dessa confluência e coincidência entre vida e escrita, ao mesmo tempo que permite a realização, a feitura dessa escrita. Por isso, ela é da ordem da ficção, à medida em que vida e linguagem (escrita) se atualizam a cada palavra, a cada vírgula, em realidade efetiva. E que, entretanto, não deve culminar numa verdade ou numa conclusão definitiva sobre o sexo, o gênero, a identidade/subjetividade, "nem profecia sobre o mundo por vir" (PRECIADO, 2008, p. 16), preservando, pois, sua condição fronteiriça e transitiva. Pensar o sexo e o gênero nestes termos é se colocar sob a égide do dispositivo da sexualidade de que nos fala Foucault e do qual se faz necessário, ainda que de modo ilusório, mas certamente irônico, se liberar. Isto fica mais contundentemente claro quando Preciado narra sua experiência com a testosterona:

> Nesse mesmo dia, umas horas mais tarde, me aplico sobre a pele uma dose de 50 miligramas de Testogel para começar a escrever este livro. Não é a primeira vez. Essa é minha dose regular. As cadeias de carbono O-$H_3$C-$H_3$C-OH fluem gradualmente desde minha epiderme até as camadas internas de minha pele, até os vasos sanguíneos, as glândulas, as terminações nervosas. Não tomo testosterona para converter-me em um homem, nem sequer para transexualizar meu corpo, simplesmente para trair o que a sociedade quis fazer de mim, para escrever, para foder, para sentir uma forma pós-pornográfica de prazer, para acrescentar uma prótese molecular a minha identidade transgênero *low-tech* feita de dildos, textos e imagens em movimento (PRECIADO, 2008, p. 20).

Esta passagem é sugestiva por algumas razões. Primeiramente Preciado diz que sua relação com a testosterona não é o meio para convertê-la em homem, de Beatriz que quis ser Marcos (numa homenagem ao subcomandante Marcos do movimento zapatista, mas que logo foi convencida que a homenagem seria um gesto colonialista, espanhol, quer dizer europeu,

e branco que é), e acabou por assinar Paul, ou mais exatamente Paul Beatriz. A se considerar pelos anos de publicação de seus livros, pelo menos até 2010, com a publicação de *Pornotopía*, Preciado ainda assina apenas Beatriz. O marco legal está bem datado e é prodigamente contado por Preciado nessa pequena crônica que publica para contar do acontecimento: "La destrucción fue mi Beatriz" (PRECIADO, 2019, p. 236-238). A data é 16 de novembro de 2016, quando, ainda que não haja um atestado de óbito para Beatriz, cuja destruição da correspondente ficção legal foi necessária para inventar a ficção legal "Paul Beatriz": "O sistema médico-legal me força a levar a cabo um suicídio legal para autorizar meu re-nascimento como 'homem'. Assisto a minha morte e a meu re-nascimento legal. Sou ao mesmo tempo um cadáver e um recém-nascido legal" (PRECIADO, 2019, p. 237).

A partir desse momento passa a assinar Paul B. Talvez por pressão editorial, ou por comodidade e conveniência. O que é curioso, pois geralmente desde então o prenome Beatriz aparece não barrado como num impedimento, mas abreviado. Preciado não compôs seu antigo prenome feminino com o masculino formando um todo só, masculino e feminino, nem masculino e nem feminino; também não optou por aquele tipo de prenomes que são neutros, podendo ser atribuído a homens e mulheres, ou aos dois. Quis adotar algo como um prenome composto em que os dois gêneros aparecem, Paul e Beatriz. No entanto, o modo como o faz gera um incômodo. E o que incomoda aqui é a abreviação do prenome feminino. Não é um apagamento, um ocultamento, mas é uma abreviação de sua identidade feminina, ainda que, como bem coloca, há todo um deslocamento e crítica constante pelas teorias pós-feministas da "categoria 'mulher' como aquela que define o sujeito político do feminismo" (PRECIADO, 2010, p. 51).

Como que recapitulando *Testo Yonqui*, Preciado em *Um apartamento em Urano* parece explicar as razões de sua experiência com a testosterona e a sua não identificação com qualquer uma das categorias chanceladas da divisão sexual ou de gênero:

> Designaram-me do sexo feminino quando nasci. Diziam de mim que era lésbica. Resolvi tomar por conta própria doses regulares de testosterona. Nunca pensei que fosse um homem. Nunca pensei que fosse uma mulher. Era vários. Não me considerava transexual. Quis experimentar com a testosterona. Adoro sua viscosidade, a imprevisibilidade das mudanças que provoca 48 horas depois da aplicação. E sua capacidade, se as aplicações são regulares, de desfazer a identidade, de fazer emergir estratos orgânicos do corpo que de outro modo permaneceriam invisíveis. Aqui, como em outros casos, o essencial são as unidades de medida: a dose, o ritmo das aplicações, a série, a cadência. Eu queria tornar-me desconhecido. Não pedi testosterona às instituições médicas como terapia hormonal para tratar uma "disforia de gênero". Eu quis funcionar com a testosterona, produzir a intensidade do meu desejo em conexão com ela, multiplicar meus rostos metamorfoseando minha subjetividade, fabricar um corpo como se fabrica uma máquina revolucionária. Desfiz a máscara de feminilidade que a sociedade havia colado em meu rosto até que meus documentos de identidade se tornassem ridículos, obsoletos (PRECIADO, 2019b, p. 27).

No entanto, Preciado teve um preço a pagar por sua escolha: "Depois, sem escapatória, aceitei identificar-me como transexual e 'doente mental' para que o sistema médico-legal pudesse me reconhecer como corpo humano vivo. Paguei com o corpo o nome que carrego" (PRECIADO, 2019b, p. 27). É nesta condição que Preciado se permite equiparar a Pedro Vermelho, o símio kafkaniano, enjaulado pela linguagem dos homens e que por meio dela, da jaula da linguagem, força os limites de sua significabilidade, para se fazer entender e chocar, performando não apenas com sua fala mas também como um corpo que ao se colocar como não binário busca se lança no limiar – nem dentro e nem fora – de todo e qualquer enquadramento naquele sentido concebido por Judith Butler em *Quadros de guerra* (2016) de inteligibilidade e de sensibilidade, a um só tempo epistemológica e política. Como aqui que se dispõe de linguagem

e conhecimento e tecnologia, urge pensar e agir (e ambos são modos de se fazer política) presentemente de modos outros, ao mesmo tempo locais e globais – "glocais" diz ele tantas vezes. É o que ele faz quando se dirige aos psicanalistas, apesar dos aplausos e risos da plateia – o que haverão de significar/denunciar tais comportamentos? Como (psic)analiticamente podem ser interpretados? – sem deixar de provocar alguma consternação:

> [...] eu me dirijo hoje a vocês, acadêmicos da psicanálise, a partir da minha jaula de homem transexual: o meu corpo marcado pelo discurso médico e jurídico como transexual; caracterizado, na maior parte dos diagnósticos psicanalíticos de vocês, como sujeito de metamorfose impossível [...] estando, segundo a maior parte das teorias de vocês, para além da neurose; à beira, ou mesmo dentro, da psicose; tendo, segundo vocês, uma incapacidade de resolver corretamente um complexo de Édipo ou havendo sucumbido à inveja do pênis (PRECIADO, 2019a).[1]

É sobre este elemento do conhecimento que quero retomar aquela citação do *Testo Yonqui*. Preciado naquela ocasião ainda assinando Beatriz faz menção à testosterona, a sua formulação molecular. Refere-se também a elementos biomédicos, como epiderme, camadas de pele, vasos sanguíneos, glândulas, terminações nervosas. Remete ainda a elementos advindos das mais variadas tecnologias: próteses, *low-tech* (isto é, numa referência opositiva ao *high-tech*, ou seja, numa postura de simplicidade e de menor complexidade ante os avanços tecnológicos), textos e imagens em movimento. Essa profusa confluência remissiva às tecnologias e ciências biomédicas e químico-farmacológicas, quero crer não ser a defesa ingênua à modernidade tecno-científica, mas a adesão a toda uma parafernália terminológica – uma gambiarra que exige, inclusive, toda uma teorização e prática própria, uma *gambiologia*[2] – para engendrar uma outra pragmática linguístico-política produzindo novos sentidos para as descrições do que se passa com seu corpo e dar expressão à nova identidade que vai pouco a pouco se constituído com essas experiências. O termo-chave para esta experiência é "prótese molecular". É ela que caracteriza e expressa a experiência de Preciado com a testosterona. Preciado tem uma franqueza para consigo mesmo, que não dá para concluir se tratar da causa ou da consequência (ou se no fundo não se trata tudo da mesma coisa) de seu inconformismo e rebeldia diante duma "epistemologia política do corpo" e da diferença sexual, binária, hierárquica, pela qual a psicanálise é afetada e da qual é cúmplice: "Não venham me dizer que a diferença sexual não é crucial na explicação da estrutura do aparelho psíquico na psicanálise. Todo o edifício freudiano é pensado a partir da posição da masculinidade patriarcal do corpo masculino heterossexual, compreendido como um corpo com pênis eréctil, penetrante e ejaculatório" (PRECIADO, 2019a).

Vale repetir a advertência inicial: não estou interessado nas críticas de Preciado à psicanálise e sim no arquitetônica discursiva, na sua aparente adesão inconteste a um vocabulário tecno-científico pelo qual dá vazão à sua performance linguístico-corporal.

Como ele mesmo atesta, quando ainda mais afeito e sensível às teorias pós-feministas e teorias *queer*, houve dentre outros eventos, "a reabilitação, através da releitura de Foucault,

---

[1] Em espanhol está assim: "Pues bien, académicos del psicoanálisis, como el simio Pedro el Rojo se dirigía a los científicos, yo me dirijo hoy a ustedes desde la jaula del 'hombre trans'. Yo, cuerpo marcado por el discurso médico y legal como 'transexual', caracterizado en la mayoría de sus diagnósticos psicoanalíticos como un 'enfermo mental' en mayor o menor grado, como un 'disfórico de género', o estando, según sus sofisticadas y dañinas teorías, más allá de la neurosis, al borde o incluso dentro de la psicosis, habiendo sido incapaz, según ustedes, de resolver correctamente un complejo de Edipo o una envidia del pene" (PRECIADO, 2020b, p. 18)

[2] Tomo a pretensão de aqui fazer o uso livre de uma expressão formulada por um grupo de artistas brasileiros que mesclam arte com reaproveitamento tecnológico, de tecnologias ditas obsoletas. Para tanto, conferir o site do grupo: https://www.gambiologia.net/blog/.

da noção de tecnologia", mas principalmente de Donna Haraway que a partir da publicação de seu *Manifesto Ciborgue* "marcará um ponto de inflexão para a repolitização daqueles artefatos (o feminino, o animal, a natureza) que haviam sido pensados precisamente na própria fronteira do tecnológico" (PRECIADO, 2010, p. 51-52). O que se sugere aqui? A meu ver, duas coisas: (a) Com Foucault que há, senão uma coincidência, há ao menos uma confluência entre tecnologia e política ao ponto que se pode admitir a existência de tecnologias políticas dos corpos, sendo que com esta expressão, pode-se significar todo um aparato ao mesmo tempo tecnológico e político que afeta, modela e constitui corpos, ou melhor, que vetoriza politicamente os corpos de modo a modelar a própria subjetividade (PRECIADO, 2008, p. 57). E (b) com Haraway de que estes corpos modelados, impregnados de próteses dos mais variados tipos e que por isso constitui uma subjetividade diante de um limiar que não é o entre a natureza e a tecnologia posto que a primeira já é também desde então considerada artefato, mas sim do limiar entre tecnologia e política cuja repolitização não se dá de cima para baixo, mas desde baixo, desde o que não era entendido como sujeito de política, ou melhor, sujeito político.

É neste duplo que Preciado, contra uma epistemologia política da divisão sexual e da identidade interpõe uma tecno-política da consciência partilhada coletivamente (PRECIADO, 2019a, p. 266). É neste contexto que, contra uma teoria da tecnologia como mediação, ele propõe uma concepção da tecnologia em função das modificações/transformações da sensibilidade e dos limites naturais do corpo pelas próteses: a prótese molecular da testosterona e toda a modificação de consciência que ela propicia, as telas dos computadores, celulares e tablets como novas peles – do mundo e dos corpos em transição, transformando radicalmente os processos de subjetivação (PRECIADO, 2019a, p. 265) ou do dildo como prótese suplementar à fragmentação da "ecologia" da divisão sexual em termos de "penetráveis" e "penetradores"; não eliminando a divisão sexual, mas diversificando e a difundindo ou mesmo a diluindo até um extremo que volta a universalizar o corpo em função de suas potencialidades:

> Estas segmentações não dependem de um tipo de predisposição biológica, nem inata e nem adquirida, posto que todo corpo é potencialmente penetrável, possui ânus, boca e é potencialmente penetrador, tem língua, dedos, mãos ou pode servir como porto de inserção protética dildônica e cibernética, todo corpo é capaz de linguagem excitante e pode excitar-se através da linguagem, da imagem, do tato, pode chupar ou ser chupado, todo corpo é ao mesmo tempo tóxico e viciado, válido e incapacitado, orgânico e tecnicamente suplementado (PRECIADO, 2008, p. 206).

Primeiramente, aqui tem a meu ver um limitador na argumentação e narrativa de Preciado: toda a relação sexual fica reduzida ao binômio penetrante/penetrável, toda o ato sexual, ainda que retirado o foco sobre as genitálias, ainda fica restrita a um ato de penetração, donde os indivíduos podem transitar de um polo a outro, mas ainda no arco do ato de penetração. Preciado consegue alterar as regras pelas quais se determinam os agentes do ato – diluindo, inclusive, a ideia dicotômica de agente/paciente – mas a estrutura bipolarizada do ato sexual ainda é preservada. Não é ela, essa estrutura bipolarizada do ato de penetração, uma estrutura normativa do ato sexual, herdeira do "heteropatriarcado colonialista" criticado por Preciado, uma vez que ainda preserva um "local" no corpo próprio ao ato sexual, isto é, os orifícios para penetração, as partes extensíveis, como dildos, do corpo como penetrantes? E por que não situar todo o prazer e todo ato sexual difusamente por toda a pele e mesmo todos os tecidos "friccionáveis", tecnologicamente utilizáveis do corpo?

Outro ponto a se considerar daquela citação, pode ser colocado sob a forma de uma questão: Qual a importância de se tematizar tecnologicamente os corpos e perceber a pul-

verização subversiva da epistemologia política da divisão binária dos corpos e dos gêneros? É que ela permite, por um lado, identificar criticamente a lógica tecno-política que legitima e constitui corpos como politicamente subalternos ou abjetos, corpos estes tratados epistemologicamente como suficientemente exóticos, como as mulheres a que se dedicam os psicanalistas – aqueles mesmos psicanalistas constrangidos pela fala impiedosa de um homem trans, um tecno-homem, como Preciado (2008, p. 207) mesmo já havia dito –, a serem estudados ao mesmo tempo que política e economicamente mantidos em sua abjeção, em sua precariedade (penso aqui em Butler e Mbembe), em sua infâmia (penso agora em Foucault), que pode muito bem se fazer notar, a título de exemplo no trabalhador sexual:

> A autêntica tecnificação do trabalho sexual não tem que buscá-la na presença de instrumentos técnicos na sexualidade, senão que esta opera de um modo mais sutil através da produção biotecnológica do corpo cultural do trabalhador sexual [...] Dito de outro modo, a melhor máquina altamente tecnificada mamadora de rolas é uma silenciosa e politicamente inativa boca de imigrante ilegal adolescente, boca extremamente jovem e carnuda, ou boca siliconada de transexual sem acesso a troca de sexo legal em seu documento de identidade. Estas são as tecnomáquinas sexuais do século XXI: corpos vivos que se lhes nega acesso ao espaço público, privados de discurso público e direito de insubmissão, despojados do direito à sindicalização, greve, seguro médico e seguro-desemprego. Aqui não há competição entre a máquina e o trabalhador como no fordismo tradicional, senão o contrário: o trabalho se torna biomáquina sexual (PRECIADO, 2008, p. 2017).

São tais corpos abjetos, relegados a tudo o que implica numa condição política subalterna que precisam ser reconhecidos e ouvidos como sujeitos políticos, independente da designação sexual ou de gênero. Preciado ainda é uma das poucas vozes e corpos que pode se expressar com alguma liberdade e franqueza que se fará notar, mesmo que constranja e incomode alguns, como os psicanalistas, presentes naquela jornada da *École de la Cause Freudienne*.

## Conclusão (será?)

No entanto, vale observar que nem mesmo aquelas garantias sociais que Preciado menciona, se sustentam, ou podem realmente garantir à medida que se criam novas categorias de trabalhadores, donde as biomáquinas sexuais mencionadas por Preciado são agora paradigmáticas ou exemplares universais do novo trabalhador-máquina: o corpo volatilizado no tempo volúvel do trabalho, seja aquele das metas a se cumprir independente das horas trabalhadas ou naquele que flexibiliza o trabalho separando-o das formas sociais do emprego e do funcionalismo, e que vem sendo legitimado pelo neoliberalismo mediante o discurso edulcorado do sujeito como empreendedor de si mesmo e de seu capital humano. Assim, trata-se de lutar por novas tecno-políticas que permitam a ampliação e diversificação das experiências de subjetivação, sempre em transformação contra a epistemologia política da divisão sexual? Será esta, ainda, a jaula que nos prende ou apenas alguns de seus grilhões?

Mas podemos perceber que, tal como Foucault (por outras vias e de outras formas e com outros combates), Preciado não fala desde fora ou de cima do sistema, olhando-o e o julgando desde uma visada panorâmica. Eles falam desde dentro do sistema, desde o sistema de referências político-epistêmicas, ou epistemocráticas, que regem, ainda, a todos nós; um sistema paradoxalmente fechado e aberto, um sistema, ou um enquadramento como, por sua vez, afirma Butler, gerando "ontologias específicas do sujeito" (BUTLER, 2016, p. 15), que tanto condiciona quanto dá elementos para seu desmantelamento e reorganização de sua "economia dos me-

canismos de poder" (FOUCAULT, 2002, p. 108; PIMENTEL FILHO, 2020, p. 28-35). Ontologias que são historicamente contingentes (BUTLER, 2016, p. 16), posto que algo sempre escapa do sistema de enquadramento que determina e condiciona nossos sistemas de pensamento, de percepção e de ação. Pois, se continuamos a nos assombrar com fantasmas e monstros, é porque podemos aprender a ver de outros modos e, assim, permitir-nos dar asas à vida, mais uma vez, como nos lembra Collares e Temple ao refletirem sobre a vida de Waldirene, a primeira mulher redesignada no Brasil:

> Por fim, se ainda vemos as sombras monstruosas aderirem àquela(e) s que se desviam do "verdadeiro sexo", é nesse ponto, na existência e sobrevivência de corpos e prazeres, os quais, de alguma forma, afrontam as classificações e apreensões dos mais diversos tipos de saber sobre a sexualidade, que pretendemos salientar a constituição de espaços de resistência que porventura surgem aos que, tal como Waldirene, sustentam – mesmo que a duras penas – suas "novas asas para a vida". Essas asas se alçam, muitas vezes, para escapar à anulação e captura da própria vida, para enfrentar as violências cotidianas sofridas e a constante ameaça de extermínio, fomentadas por discursos e práticas alijados da alteridade e, sobretudo, para a composição política de alianças nas quais se coloca em pauta a construção de si mesmo e de relacionalidades que não sejam impossibilitadas e mitigadas em face do sexual (COLLARES; TEMPLE, 2023, p. 233).

## Referências


BUTLER, J. *Quadros de guerra:* Quando a vida é passível de luto? Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

COLLARES, R. L.; TEMPLE, G. C. Os monstros humanos em Foucault e existências transgêneros. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 46, n. 4, p. 229-256, out./dez. 2023.

DESPENTES, V. Prefácio. *In*: PRECIADO, P. B. *Um apartamento em Urano*: Crônicas de travessia. Rio de Janeiro: Zahar, 2019.

FOUCAULT, M. *Aulas sobre a vontade de saber*. Curso no Collège de France (1970-1971). São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade* 1: A vontade de saber. 7. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988b.

FOUCAULT, M. *O poder psiquiátrico*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT, M. *Os anormais*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1988a.

KAFKA, F. *Um médico rural*. *Pequenas narrativas.* São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PIMENTEL FILHO, J. E. Ec*onomia das relações de poder:* um conceito de inspiração foucaultiana. Curitiba: Appris, 2020.

PRECIADO, B. Entrevista com Beatriz Preciado, por Jesús Carrillo. *Revista Poiésis*, Rio de Janeiro, n. 15, p. 47-71, jul./2010.

PRECIADO, B. *Testo Yonqui*. Madrid: Editorial Espasa Calpe, 2008.

PRECIADO, P. B. *Eu sou o monstro que vos fala:* relatório para uma academia de psicanalistas. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

PRECIADO, P. B. *Je suis un monstre qui vous parle:* Rapport pour une académie de psychanalystes. Paris: Éditions Grasset, 2020a.

PRECIADO, P. B. *Testo Junkie*: Sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica. São Paulo: n-1 edições, 2018.

PRECIADO, P. B. Um apartamento em Urano (Conferência). *Lacuna: uma revista de psicanálise*, São Paulo, n. 8, 2019a.

PRECIADO, P. B. *Um apartamento em Urano*: Crônicas de travessia. Rio de Janeiro: Zahar, 2019b.

PRECIADO, P. B. *Un apartamento em Urano:* Crónicas del cruce. Barcelona: Editorial Anagrama, 2019c.

PRECIADO, P. B. *Yo soy el monstruo que os habla*: Informe para una academia de psicoanalistas. Barcelona: Editorial Anagrama, 2020b.

**Sobre o autor**

**Marcos Nalli**
Pesquisador (PQ-2) do CNPq. Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), com pós-doutoramento em Epistemologia na CRH-EHESS – Paris (França). Docente da Universidade Estadual de Londrina (UEL).

Recebido em: 19/06/2024 Received in: 06/19/2024
Aprovado em: 02/07/2025 Approved in: 07/02/2025

ARGUMENTOS
Revista de Filosofia
e-ISSN: 1984-4255

# Insensata, ela é insensata: uma reflexão foucaultiana sobre as mulheres-monstro

## Insane, she is insane: a foucaultian reflection about monster-women

**Cassiana Lopes Stephan**
https://orcid.org/0000-0003-2687-1202 – E-mail:cassianastephan@yahoo.com.br

**RESUMO**

No presente ensaio, minha intenção é a de indicar, com base nas reflexões de Michel Foucault, a potência daquilo que foi historicamente atribuído a um estado de loucura, sobretudo no caso das mulheres. Em vista de tal objetivo, este texto se divide em duas grandes partes. Na primeira parte, retomo rapidamente a compreensão foucaultiana dos deslocamentos históricos atinentes à caracterização da loucura para, em seguida, indicar a possível relação entre a demonização das mulheres na Idade Média e a histerização de seus corpos na Modernidade. Na segunda parte, articulo as análises de Foucault sobre a loucura, a sexualidade e a crítica na intenção de pensar as mulheres-monstro no filme *Possession*, dirigido e roteirizado por Andrzej Zulawski, e na obra *A paixão segundo G.H.*, de Clarice Lispector. A partir desses enredos contra-realistas, tento mostrar que a loucura das personagens das duas tramas, respectivamente Anna e G.H., possui uma razão de ser, uma razão que não se refere à racionalidade analítica e substancial do homem sensato.

**Palavras-chave:** Loucura. Razão. Paixão. Imaginação. Simpatia. Animalidade.

**ABSTRACT**

In this essay, my intention is to indicate, based on Michel Foucault's reflections, the power of what has historically been attributed to a state of madness, especially in the case of women. Therefore, this text is divided into two main parts. In the first part, I briefly revisit Foucault's understanding of the historical shifts in the characterization of madness to indicate the pos-

sible relationship between the demonization of women in the Middle Ages and the hysterization of their bodies in Modernity. In the second part, I articulate Foucault's analyses of madness, sexuality, and criticism to think about the monster-women in the film *Possession*, directed and written by Andrzej Zulawski, and in the work *The Passion According to G.H.*, written by Clarice Lispector. Based on these counter-realist plots, I attempt to show that the madness of the characters in the two scenarios, respectively Anna and G.H., has a reason for being, a reason that does not refer to the analytical and substantial rationality of the sane man.

**Keywords:** Madness. Reason. Passion. Imagination. Sympathy. Animality.

## Para começar

Não quero começar o presente texto com uma esquemática do que será dito. Inspirada nos roteiros do cinema e da literatura, decido não lhes oferecer grandes informações sobre o que acontecerá nos *frames* das próximas páginas. Caso vocês queiram saber o que está por vir, peço gentilmente para que se dirijam à última seção deste ensaio, intitulada "Para terminar": nela, explico como e por que escrevi o que escrevi, bem como o que me motivou a agir de tal maneira. Por enquanto, tudo o que quero que vocês saibam é que a loucura me ronda e nos ronda (a nós, mulheres) desde tempos imemoriais, há gerações e gerações.

## Insensatas

A loucura me ronda e nos ronda: ronda nossas subjetividades femininas como um fantasma ancestral ronda uma casa mal-assombrada, tendo em vista que há muito fomos associadas à imaginação descontrolada, à simpatia sem limites que nos conecta mais aos animais e aos monstros do que aos homens. É justamente isso que Foucault nos permite compreender na obra *História da Loucura na Idade Clássica* (2019), primeiramente publicada em 1961. Segundo Foucault, no Renascimento e na Idade Clássica, a loucura foi associada à animalidade que remonta ao imaginário do mal ou da maldade bestial típica da Idade Média (FOUCAULT, 2019, p. 153). Os traços de tal imaginário demoníaco podem ser constatados a partir da assimilação entre loucura e perigo: tanto a razão desarrazoada, que caracteriza a loucura no Renascimento, quanto a desrazão ou a falta de razão, que caracteriza a loucura na Idade Clássica, são perigosas, já que manifestam o mal na forma do escândalo bestial, animal ou inumano[1]. Na Modernidade, a lógica do perigo parece continuar a operar, isto é, a loucura ainda parece ser associada ao mal que, mediante a antropologização dos saberes, passa a ser compreendido como doença psíquico-neurológica. Nesse momento, a animalidade também não desaparece por inteiro, pois o primeiro passo para a cura psíquica consiste na afirmação da verdade relativa à nossa humanidade por meio da compreensão da inverdade atrelada à animalidade que determina o estado da loucura: o médico exige que o paciente reconheça sua loucura como a expressão da inverdade de sua condição humana, ou ainda, como a expressão da verdade inadmissível da animalidade e, portanto, da loucura. Admitir-se louca é, então, admitir que esse estado animal e ani-

[1] Para uma explicação sucinta das diferenças relativas ao vínculo entre loucura e razão no Renascimento e na Idade Clássica, cf. Foucault (2019, p. 47).

malesco não condiz à verdade do que é ser humana. Em outros termos, afirmar a loucura é negar a possibilidade de verdade da animalidade em vista da instanciação verídica do humano como o oposto ao animal (FOUCAULT, 2019, p. 534).

De acordo com Foucault, até o século XVII, o mal bestial atrelado à loucura só podia ser castigado "se trazido para a luz do dia. [...] Existe um ciclo de realização do mal que deve passar necessariamente pela confissão pública" (FOUCAULT, 2019, p. 147). Talvez possamos afirmar que, até o século XVII, a purificação do mal do louco, ou ainda, a gestão da loucura remontava à experiência primitivo-cristã da penitência, pois o que estava em jogo na *publicatio sui* ou *exomológesis* era a manifestação pública do mal ou do pecado original e a tentativa de punição dessa condição concupiscente via maceração da carne (FOUCAULT, 2013, p. 76). Por outro lado, na Idade Clássica, a bestialidade atinente à loucura incitava sobretudo a vergonha em relação a tal situação escandalosa. Em outros termos, a loucura era gerida em virtude da vergonha social que suscitava e não tanto do reconhecimento penitente do mal. Não se trata necessariamente de castigar o mal pela confissão pública, mas sim de esquecê-lo para que se evite o seu contágio e para que a honra das instituições acometidas pelos loucos possa ser zelada. Como nos explica Foucault:

> O internamento [...] trai uma forma de consciência para a qual o inumano só pode provocar a vergonha. Há aspectos do mal que têm um poder de contágio, uma força de escândalo tais que toda publicidade os multiplicaria ao infinito. Apenas o esquecimento pode suprimi-los. [...] Além do perigo do exemplo, a honra das famílias e da religião basta para recomendar um indivíduo para uma casa de internamento. [...] Inversamente, a ordem de libertação é dada quando o perigo do escândalo está afastado e quando a honra das famílias ou da Igreja não mais pode ser atingida (FOUCAULT, 2019, p. 148).

Não sei afirmar em que medida o medo do contágio da loucura persiste na Modernidade. Talvez – mas se trata apenas de um palpite – a Modernidade mescle o *exemplum* renascentista à vergonha classicista. No Renascimento, a confissão pública do louco "dava ao mal um poder de exemplo e de resgate" (FOUCAULT, 2019, p. 147). Já na Idade Clássica, o louco era mantido no segredo do internamento em decorrência do contágio do mal e do escândalo bestial da loucura cuja expressão manchava a honra das instituições familiares e religiosas das quais os loucos faziam parte. Na Modernidade, a loucura é patologizada e exibida na forma da pesquisa científica em livros e, mais contemporaneamente, em documentários e noticiários para, em certa medida, servir de exemplo-preventivo aos sãos que se imputam a necessidade de recorrer a psicólogos, analistas e psiquiatras no intuito de não acabarem enlouquecendo. Também não podemos negar que a loucura, mesmo entendida como doença, continua a despertar a vergonha: temos vergonha de verbalizar a loucura em ato, embora não tenhamos vergonha de verbalizá-la em potência, isto é, verbalizamos publicamente a possibilidade da loucura – incitadas, inclusive, pela publicização dos diferentes tipos de doenças psiquiátricas que nos servem, hoje, como uma espécie de exemplo capaz de prevenir a loucura em nós. No entanto, dificilmente verbalizamos publicamente a crise psiquiátrica. Esse tipo de confissão é feita entre quatro paredes, na relação entre o psiquiatra e o paciente, de modo que, como nos explica Foucault, "a cura do louco está na razão do outro – sua própria razão sendo apenas a verdade da loucura", verdade que exprime "a contradição daquilo que é a verdade moral e social do homem" (FOUCAULT, 2019, p. 534). A cura começa, então, com a confissão iátrica e subsequente repressão dessa verdade inadmissível que parece carregar os traços bestiais da inumanidade.

Na Modernidade, a discreta confissão da loucura para a cura parece remontar à confissão no âmbito do cristianismo monástico, isto é, à *exagoreusis* ou verbalização, a qual é man-

tida em segredo no ínterim da conexão entre o diretor de consciência e aquele que é orientado a examinar os recônditos da própria alma em cuja profundidade Satã se esconde e Deus se revela reflexivamente (FOUCAULT, 2018, p. 136-138). A confissão da paciente que verbaliza a própria loucura ao médico, seu conselheiro/curandeiro, geralmente acontece na crise, no surto psicótico que a faz confundir realidade e ficção e que a faz perceber, à maneira de Descartes na Idade Clássica, que essa confusão é inadmissível porque aparentemente contraria a condição racional da humanidade[2]. As psicóticas em cura, assim como Descartes, duvidam do que lhes acontece e ao duvidarem percebem que aquilo que lhes acontece se deve à loucura. A verdade da loucura é, portanto, verbalizada ao médico que racionalmente a atesta. Essa atestação é também uma orientação que prescreve a cura científica da louca. Diz-se que a prescrição da cura possui uma dimensão ética e política, já que se faz em vista do bem-estar da paciente, de seus círculos sociais mais próximos e, de modo geral, da população, sobretudo no contemporâneo contexto da biopolítica[3].

Ademais, não podemos deixar de notar que a vergonha ou o pudor classicista se desloca, em certa medida, na Modernidade sob duas modalidades: sob a forma da internação compulsória e sob a forma da internação voluntária. Em ambos os casos, a justificativa parece repousar no zelo pela integridade das instituições frente às doentes e no zelo da própria doente. Seja como for, não é nessa direção que quero seguir minha análise acerca das insensatas ou mulheres-monstros. Recupero a *História da Loucura* na intenção de sublinhar que as mulheres modernas, as histéricas, aparentemente continuam a ser associadas ao perigo da animalidade, perigo que expressa a verdade inadmissível ou a inverdade da animalidade atinente à loucura.

As histéricas são perigosas, tão ou mais perigosas do que suas ancestrais, a saber, as bruxas. A mulher louca nos assombra como uma besta nos assombraria, por isso, precisamos domá-la antes que o mal se instaure em nossas vidas. A psiquiatria é, com efeito, uma forma de domar essas mulheres-monstro. A lógica é mais ou menos assim: tendo em vista que essa mulher desviou do reto caminho da razão, é necessário que um medicamento qualquer venha a agir no organismo desta besta tal como a razão age no organismo de um homem são, ou ainda, é preciso que esse coquetel medicamentoso seja capaz de limitar a força psicótica da imaginação e da simpatia da mulher em histeria.

Suponho que ainda não superamos, se é que um dia superaremos, *a histerização do corpo da mulher*. No primeiro volume da *História da Sexualidade: a vontade de saber* (2011b), publi-

[2] A dúvida cartesiana acontece em meio à tentativa de desfazer a confusão entre o sono e a vigília e de dissipar a perspectiva de que eventualmente um gênio maligno estaria atuando sobre nossos sentidos. Por meio do percurso da dúvida, Descartes funda o sujeito substância, pois, na tentativa de responder a tais questões, chega à conclusão de que não está sonhando e de que tampouco está submetido à atuação de um gênio maligno. A verdade que dissipa tais confusões é a da *res cogitans*, isto é, a verdade que diz: *penso, logo existo.* De acordo com Foucault, a fundação da verdade do sujeito substância por meio do exercício meditativo incitado pela dúvida instaura a grande divisão entre razão e desrazão na Idade Clássica, tendo em vista que, para Descartes, apenas os loucos, isto é, os desarrazoados, ou ainda, os sem razão confundiriam o sono com a vigília e acreditariam na atuação de um gênio maligno sobre seus sentidos (cf. FOUCAULT, 2019, p. 144-145; DESCARTES, 2004, p. 23, §4).

[3] Para Foucault, a biopolítica diz respeito à correlação entre o biopoder, atrelado ao governo da população, e o poder disciplinar, atrelado ao governo dos indivíduos. A articulação entre essas modulações contemporâneas do poder remonta, em certa medida, ao poder pastoral, cuja lógica contempla o cuidado do pastor em relação ao rebanho como um todo e a cada uma de suas ovelhas. A biopolítica responde, na contemporaneidade, às demandas hiper-produtivistas do neoliberalismo, o qual se assenta e é assentado no *ethos* do interesse, ou seja, hoje somos sujeitos interessados e interesseiros que buscam o próprio bem-estar capitalista a despeito de todo o resto. O *ethos* do interesse permeia os indivíduos, constituindo suas subjetividades, mas também permeia o corpo da população, tornando-se o princípio norteador da biopolítica neoliberal. Nesse sentido, a biopolítica opera com base em uma dinâmica racista que exclui do jogo político e, portanto, da instância do cuidado de herança pastoral, as ovelhas disfuncionais, as quais são incapazes de contribuir com os interesses neoliberais da população. Ovelhas inoperantes precisam ser corrigidas para se tornarem eficazes ao rebanho, mas caso a correção seja ineficiente, elas são rapidamente excluídas do corpo populacional, composto pelos diferentes nichos institucionais da sociedade. Nesse sentido, o encarceramento e o internamento alimentam e são alimentados pelo racismo de Estado que, por sua vez, tenta abastecer o interesse capitalístico de todos e de cada um (sobre a biopolítica, cf. FOUCAULT, 2005, p. 285-317; 2008, p. 365-397; DARDOT; LAVAL, 2016, p. 133-157).

cado em 1977, Foucault nos explica que a *histerização* diz respeito ao processo "pelo qual o corpo da mulher foi analisado – qualificado e desqualificado – como corpo integralmente saturado de sexualidade" (FOUCAULT, 2011b, p. 115). No despontar da laicização dos discursos médicos, que vão ganhando cada vez mais autonomia em relação aos discursos religiosos, a saturação sexual do corpo da mulher deixa de ser compreendida como manifestação da possessão demoníaca para ser paulatinamente entendida como descontrole imaginativo e exagero simpático na interação com os outros. Vejamos, de forma resumida, como se dá a passagem da demonização para a histerização das mulheres que continuam a ser perigosas (perigosas para quem? Guardemos essa pergunta em nossas mentes, pois ela permanecerá latente em nossa análise).

## Demonização

Em um texto chamado "*L'art de parler et l'art de se taire ne font q'un*", disponível no Fundo Marguerite Duras do *Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine (tapuscrit 76 DRS)*, Duras nos explica, com base em Jean Michelet, historiador francês que viveu entre 1798 e 1874, que:

> As mulheres da Idade Média (conta Michelet) se calavam muito, se calavam de uma maneira inimaginável para nós hoje. As mulheres eram isoladas umas das outras por florestas impraticáveis. E os homens estavam nos campos ou nas guerras do senhor. As mulheres permaneciam sozinhas durante dias e dias, e mesmo durante semanas, em suas terras isoladas. E foi na Idade Média que, então, as mulheres adquiriram esse hábito de falar com a natureza, de se voltar às árvores, às plantas, aos animais selvagens da floresta. Elas o faziam a fim de se desembaraçar de sua solidão e de sua miséria. Mas, quando elas eram surpreendidas em suas conversações com a natureza, em contravenção à regra do silêncio imposta à sua condição, eram malvistas... (DURÁS, p. 1-2 do *tapuscrit* 76 DRS 40.1).

A partir de Duras talvez possamos afirmar que, na Idade Média, as mulheres levavam a cabo uma espécie de comunicação extra-humana que parece depender de uma interação simpática com a natureza, com as árvores, com as plantas e com os animais selvagens. Quando surpreendidas em tais comunicações, as mulheres eram demonizadas. Basicamente, a explicação dos inquisidores Kramer e Sprenger acerca desse fenômeno comunicativo era a seguinte: por terem suas almas subjugadas pelo demônio, as mulheres eram iludidas no tocante à fantasia e à imaginação. As mulheres mais propensas à intrusão do demônio eram aquelas já afastadas de Deus pelo pecado da infidelidade, da ambição e da luxúria, como nos explicam os referidos inquisidores na obra *O martelo das feiticeiras*, de 1484. Mais precisamente, eles dizem na seção intitulada "Qual o tipo de Mulher que se entrega, mais que todas as outras, à Superstição e à Bruxaria" que:

> [...] três parecem ser os vícios que exercem um domínio especial sobre as mulheres perversas, quais sejam, a infidelidade, a ambição e a luxúria. São estas, portanto, mais inclinadas que as outras à bruxaria, por mais se entregarem a tais vícios. Como desses três vícios predomina o último, por serem as mulheres insaciáveis e etc., conclui-se que, dentre as mulheres ambiciosas, as mais profundamente contaminadas são as que mais ardentemente tentam saciar a sua lascívia obscena (KRAMER; SPRENGER, 1991, p. 121).

Mais precisamente, conta-se que, enquanto dormiam, essas mulheres eram invadidas pelos *Íncubos*, demônios sexuais que subjugavam a razão, fazendo nela prevalecer a fantasia e a imaginação, as quais, sob influência do demônio, faziam com que as mulheres se iludissem a

ponto de conceberem que estavam efetivamente conversando com a natureza, com as árvores, com as plantas e com os animais selvagens da floresta. Possuídas, as bruxas imaginavam involuntariamente que estavam conversando com os entes mais que humanos, inumanos, extra-humanos. Sobre as ilusões das mulheres concebidas como bruxas, Kramer e Sprenger afirmam:

> Por fantasia ou imaginação designamos uma espécie de repositório das ideias recebidas pelos sentidos. E é através daí que os demônios excitam ou estimulam as percepções internas, ou seja, as imagens conservadas nesse repositório, parecendo que naquele momento são percepções novas recebidas do exterior. [...] São duas as maneiras pelas quais os demônios, como já se disse, evocam no homem imagens dessa espécie. Por vezes, fazem-no sem subjugar a razão, como no caso da tentação e da imaginação voluntária. Noutras ocasiões, porém, agrilhoam por completo o uso da razão; é o caso dos deficientes por natureza, dos loucos e dos ébrios (KRAMER; SPRENGER, 1991, p. 126).

As bruxas eram tidas como aquelas que enlouqueciam no devaneio de tais comunicações e que, porventura, enlouqueciam os homens a sua volta, pois "a esses homens se lhes qualifica de delirantes, porque os sentidos lhes foram arrancados pelo demônio, de duas formas: com ou sem o auxílio das bruxas" (KRAMER; SPRENGER, 1991, p. 126). A demonização das mulheres, típica da Idade Média, desloca-se na direção da associação entre a loucura, o mal e a animalidade (inumanidade) no Renascimento e na Idade Clássica, assim como indicamos doravante. Além disso, concebo que a demonização das mulheres consiste em uma das condições de possibilidade do processo de histerização de seus corpos.

## Histerização

De acordo com os inquisidores que fundamentaram e justificaram a morte de nossas ancestrais, a comunicação que as bruxas entretinham com os entes extra-humanos parecia "ocorrer por causa da força impulsiva do diabo que opera por meio de imagens" (KRAMER; SPRENGER, 1991, p. 250). Isso quer dizer que a imaginação era considerada perigosa, pois seria por meio dela que o diabo operaria. Na Modernidade, a imaginação continua a ser perigosa e as mulheres continuam a ser classificadas como aquelas que são mais propensas aos devaneios imaginativos.

Na história médica que começa a se fazer a partir do Iluminismo e, portanto, do advento da analítica da razão pura e universal, as comunicações extra-humanas deixam de ser demonizadas para serem patologizadas[4]. Alguns médicos, como o escocês Robert Whytt, em meados do século XVIII, tornam manifesta a transição entre a demonização e a patologização do corpo das mulheres através do diagnóstico da histeria, que inicialmente também foi associada à presença dos íncubos; no entanto, na Modernidade, os íncubos não são interpretados como uma presença espectral ou ctônica, mas sim como uma presença quimérica. Entre os sintomas da histeria descritos por Whytt, como nos explica Foucault, encontramos:

[4] Na subseção intitulada "Vertigem e paixão" do presente ensaio, indico brevemente de que modo Foucault subverte a analítica da razão pura e universal por meio do *ethos* filosófico atinente ao exercício da crítica. De acordo com Foucault, a analítica kantiana vislumbra determinar os limites do conhecimento e da ação moral, ou seja, trata-se de delimitar o que é próprio da razão para que não tentemos conhecer o que não é passível de conhecimento e para que não tentemos agir fora do escopo do dever. Basicamente, é a razão pura que garante o conhecimento, ao passo que a razão universal (razão pura aplicada na prática) garante a moralidade da ação. A pureza e universalidade da razão se devem à analítica crítica que determina os limites da racionalidade. É isso que acontece na *Crítica da Razão Pura* (KrV) e na *Crítica da Razão Prática* (Kpv), onde Kant nos mostra quais são as condições de racionalidade para o conhecimento e para a ação moral (cf. KANT, KrV, 1983; KpV, 2003; FOUCAULT, 2001b).

> Um sentimento extraordinário de frio e calor, as dores em diferentes partes do corpo; as síncopes e as convulsões vaporosas; a catalepsia e o tétano; ventos no estômago e nos intestinos; um apetite insaciável para os alimentos; vômitos de matéria negra; fluxo súbito e abundante de urina pálida, límpida. Marasmo ou atrofia nervosa; asma nervosa ou espasmódica; tosse nervosa; palpitações do coração; variações do pulso, males e dores de cabeça periódicas; vertigens e tonturas; diminuição e enfraquecimento da visão; desencorajamento, abatimento, melancolia ou mesmo loucura; pesadelo ou íncubo (WHYTT *apud* FOUCAULT, 2019, p. 289-290).

Os últimos sintomas descritos pelo médico, a saber, *pesadelo ou íncubo*, demarcam a transição da demonização para a patologização daquelas –"daquelas" justamente porque a histeria era concebida como uma doença de mulher – que, por um lado, comunicam-se demais com o próprio corpo em decorrência de uma simpatia interna desmesurada entre as diferentes partes e órgãos do corpo e, por outro lado, comunicam-se demais com o mundo, estabelecendo interações excessivamente simpáticas com os outros, sejam eles humanos ou inumanos. Com base em Whytt, talvez seja possível afirmar que os pesadelos ou íncubos se devem ao descontrole imaginativo das mulheres que se afastam da razão na direção de devaneios especulativos ou errantes; tais devaneios são tipificados como loucura, ou ainda, como a doença que acomete quem ousa ultrapassar os limites da ilha do entendimento que circunscreve o bom uso analítico da razão. Por fim, vale lembrar que, desde o Renascimento, a loucura é associada à errância: não se tratava, contudo, da errância do pensamento que se deixa conduzir por uma imaginação descontrolada, mas da errância marítima que relegava os loucos às margens das cidades. Como nos mostra Foucault no primeiro capítulo da *História da Loucura*, intitulado "*Stultifera navis*", "[...] eles existiram, esses barcos que levavam sua carga insana de uma cidade para outra. Os loucos tinham então uma existência facilmente errante. As cidades escorraçavam-nos de seus muros" (FOUCAULT, 2019, p. 9-10).

Com base nisso, talvez possamos dizer que eram consideradas histéricas as mulheres que imaginavam demais, ou seja, que se entregavam à errância de uma imaginação não controlada pelas rédeas da razão. Nesse sentido, de acordo com Foucault, em meados do século XVIII o médico obstetra francês Joseph Raulin categorizou a histeria como uma patologia da imaginação: "'essa doença, na qual as mulheres inventam, exageram e repetem todos os diferentes absurdos de que é capaz uma imaginação desregrada, por vezes tornou-se epidêmica e contagiosa'" (RAULIN *apud* FOUCAULT, 2019, p. 291). Além disso, como podemos perceber, já a partir da enumeração dos sintomas da histeria por Whytt, a histeria é a doença das que sentem demais, das que sentem exageradamente. Entre os sintomas que coadunam com tal diagnóstico, destaca-se o "sentimento extraordinário de frio e calor, as dores em diferentes partes do corpo; [...] palpitações do coração; variações do pulso, males e dores de cabeça periódicos" (WHYTT *apud* FOUCAULT, 2019, p. 289-290). O sentimento exagerado é associado "às perturbações da simpatia" (FOUCAULT, 2019, p. 303) que, como nos mostra Foucault ao apresentar o discurso sobre a histeria do médico inglês Thomas Sydenham, acometem mais "'as mulheres do que os homens, porque elas têm uma constituição mais delicada, menos firme, porque levam uma vida mais mole e por estarem acostumadas às voluptuosidades ou comodidades da vida e a não sofrer'" (SYDENHAM *apud* FOUCAULT, 2019, p. 300). As perturbações da simpatia são de dois tipos: intra-orgânicas e extra-orgânicas. A perturbação simpática intra-orgânica se deve a uma comunicação exacerbada entre as diferentes partes e órgãos do corpo: é justamente por esse motivo que as histéricas sentem, como indica Whytt, dores em diferentes partes do corpo, calorões e calafrios, palpitações e enxaquecas. Dito de outro modo, seus órgãos entram em uma comunicação simpática desregulada que faz com que eles sofram juntos e reajam juntos,

mesmo que estejam anatomicamente alocados em diferentes partes do corpo. Foucault nos explica que, de acordo com Whytt:

> Todo o corpo feminino é marcado pelos caminhos, obscuros, mas estranhamente retos, da simpatia; ele mantém sempre uma estranha cumplicidade consigo mesmo, ao ponto de constituir para as simpatias, como que um lugar de privilégio absoluto; de uma extremidade à outra de seu espaço orgânico, ele encerra uma eterna possibilidade de histeria. A sensibilidade simpática de seu organismo que se irradia através de todo o corpo, condena a mulher a essas doenças dos nervos (FOUCAULT, 2019, p. 303-304).

Já a perturbação simpática extra-orgânica se manifesta como "uma solidariedade excessiva com todos os seres vizinhos. Não se é mais forçado por uma natureza secreta, é-se vítima de tudo aquilo que, na superfície do mundo, solicita o corpo e a alma" (FOUCAULT, 2019, p. 306). Nesses casos, a histeria se deve à partilha das emoções que ataca o sistema nervoso das que amam ou se apaixonam demais. De modo geral, como podemos perceber, as histéricas são aquelas que se comunicam demais consigo mesmas, na medida em que falam com o próprio corpo e escutam o próprio corpo, e que se comunicam demais com os outros, em especial, com os seres vizinhos, a saber, com os outros animais, com os solos, com as plantas e quem sabe, até mesmo, com objetos inanimados, quiméricos e extraterrestres. Histéricas são, portanto, aquelas que se importam consigo mesmas e com o mundo, são as mulheres solidárias que preferem "o mundo à natureza" humana (FOUCAULT, 2019, p. 306). Já os homens que imaginam e sentem demais são dotados, de acordo com o discurso médico de Whytt, de uma alma efeminada. A histeria é uma doença que geralmente acomete mulheres, mas alguns homens também podem sofrer desse "terrível estado!", típico de uma alma efeminada (FOUCAULT, 2019, p. 306).

A histeria, como nos mostra Foucault em sua *História da Loucura*, fora concebida como uma doença dos nervos. Foucault complementa tal análise com as interpretações desenvolvidas no primeiro volume da *História da Sexualidade: a vontade de saber*, onde nos explica que a "Mãe, com sua imagem em negativo que é a 'mulher nervosa', constitui a forma mais visível desta histerização" (FOUCAULT, 2011b, p. 115), ou seja, dessa saturação sexual atinente à imaginação errante e à simpatia exagerada que parecem elevar à máxima loucura alguns dos sintomas típicos de uma mera paixão. Em tempos biopolíticos de medicalização, cujo intento é a otimização do bem-estar populacional em razão da produtividade neoliberal, os efeitos colaterais da histerização, que se exprime na contemporaneidade por diferentes nomes científicos dados a uma grande gama de transtornos psíquicos, parecem ser neutralizados por meio de coquetéis medicamentosos capazes de controlar os exageros imaginativo-afetivos das mulheres-monstro, as quais precisam esquecer da verdade inadmissível que as assemelha à bestialidade demoníaca e inumana para, desse modo, iniciarem o processo fármaco-psiquiátrico de normalização e, portanto, cura, visto que todo o tratamento começa pela "repressão dessa verdade inadmissível, [pela] abolição do mal que ali impera, [pelo] esquecimento dessas violências e desses desejos" imaginativos demais, simpáticos demais (FOUCAULT, 2019, p. 537). Diz-se que, orientadas pela razão do outro, as insensatas tendem a recobrar e preservar sua humanidade.

## Mulheres-monstro

Tenho apreço pelas mulheres-monstro dos filmes e das literaturas de horror, pós-terror, ficção ou fantasia (confesso que não entendo dessas classificações fílmico-literárias) porque, em geral, seus enredos não recaem no pacifismo medicamentoso, o que acaba acontecendo no filme ultra-realista *A Women Under the Influence*, de 1974, escrito e dirigido por John Cassavetes.

No enredo de Cassavetes, Mabel, interpretada pela atriz Gena Rowlands, é internada em um manicômio após surtar com seu marido que pouco partilha do espaço da casa por trabalhar em demasia, relegando todas as funções domésticas a sua esposa. Mabel é liberada da internação após um longo processo de cura psiquiátrica ou de otimização biopolítica, tendo em vista que, em nome do neoliberalismo, Mabel precisa se manter como uma dona de casa funcional capaz de apoiar seu marido trabalhador e de criar com segurança seus três filhos, forças de trabalho do porvir. O filme de Cassavetes é, nesse sentido, assustadoramente realista, já que essa fora, sem dúvida, a realidade das avós e das mães de algumas de nós...já que talvez essa ainda seja a realidade de muitas de nós.

Os filmes e literaturas contra-realistas, que oponho aqui às tramas ultra-realistas (como a de Cassavetes), fantasiam o que aconteceria conosco se não sucumbíssemos às amarras dos saberes e poderes psiquiátricos: esse é o caso de *Possession*, de 1981, do diretor polonês Andrzej Zulawski. Não há final feliz nesse tipo de trama, pois o final feliz depende do controle da situação, da amortização do corpo da histérica, da sedação opiácea das dores nos nervos em nome do bem-estar da civilização que, por sua vez, depende da performance otimizada do papai, da mamãe e do filhinho. Na instância do real, normalmente sucumbimos à medicalização, seja em nome do pai, em nome do filho, em nome do espírito santo ou da biopolítica de estado que não nega nenhuma das figuras anteriores e sim as engloba em seu sistema bem-estarista. Por isso, as tramas contra-realistas trabalham com cenários fantásticos que exploram a liberdade especulativa do "e se...". Tal liberdade ultrapassa as barreiras impostas pelo medo em relação à loucura, que ora é demonizada, ora criminalizada ou, então, recepcionada sob a clave biopolítica da patologização[5].

São raras as mulheres em nossas famílias e círculos sociais que jamais foram medicalizadas, orientadas a seguir as prescrições psiquiátricas do médico que, em virtude da razão e do bom senso (da sensatez), indica-nos o fármaco que salvará nosso casamento, que nos tornará esposas e mãe operantes, cuidadosas, pacientes, saudáveis. Na fantasia especulativa de *Possession*, a personagem Anna, interpretada pela atriz Isabella Adjani, contrapõe essa realidade. Anna não se submete ao processo de medicalização: diferentemente, ela parece se render e ao mesmo tempo ser rendida pela desrazão que a torna, simultaneamente, bruxa, sábia e doente – não há, pois, uma ordem histórica para a manifestação dessas modulações da suposta loucura em Anna, que se envolve em uma intriga internacional e extra-humana de adulteração de sua realidade matrimonial. Como perceberemos a seguir, a sabedoria de Anna, a qual se aglutina à expressão da sua bruxaria e de sua histeria, manifesta-se nesta intriga cujo enleio extra-humano a faz compreender que os humanos não são tão diferentes assim dos insetos. Tal compreensão parece se fundar na sabedoria cósmica que descreve e prescreve a igualdade radical entre humanos e animais. Esse saber que desmantela a centralidade humana no mundo, a centralidade de um humanismo materializado pela prevalência dos homens brancos hetero-cis-normativos, permite-nos conectar Anna à personagem G.H. de *A paixão segundo G.H.*, obra de Clarice Lispector primeiramente publicada em 1964. G.H. parece ser tão insensata quanto Anna e Anna tão insensata quanto G.H.: é o que tentarei mostrar nos frames das linhas que se seguem. Mas, antes, prestemos atenção na intriga na qual Anna se enreda e é enredada.

[5] No texto "La vie des hommes infâmes", primeiramente publicado em 1977, somos capazes de perceber as articulações e desarticulações no decorrer da história entre demonização, criminalização e patologização dos sujeitos loucos e de suas vidas infames (FOUCAULT, 2001a, p. 237-253).

## A intriga

Anna trai seu marido, Mark, um espião, interpretado pelo ator Sam Neill, que passou tempo considerável longe de casa em uma missão do outro lado do muro, isto é, na Alemanha oriental. Isso significa, em certo sentido, que seu marido também é um traidor, mas um traidor de outra ordem, daquela relativa à espionagem de Estado. É provável que o marido de Anna a tenha traído com outra mulher enquanto esteve infiltrado do outro lado do muro, mas não temos certeza; temos apenas uma desconfiança, já que, enquanto espectadoras, não somos capazes de acompanhar o que se sucedeu na missão do marido-trabalhador-espião e nem mesmo somos capazes de ver o que acontece do outro lado do muro. O filme começa com o retorno do marido para casa, com aquele tipo de retorno que gera estranhamento após tanto tempo de afastamento.

O muro de Berlim contorna o condomínio em que se localiza o pequeno apartamento do jovem casal: da janela da sala desse apartamento de recém-casados, somos capazes de perceber que os guardiões da parte oriental observam com seus binóculos tudo o que se passa naquele cômodo ocidental. A Alemanha oriental invade a vida privada desse casal situado no ocidente capitalista. Lembremos, apenas para nos localizarmos no espaço e no tempo, que *Possession* é de 1981 e que a queda do muro de Berlim acontece em 1989. Essa evidência espaço-temporal nada mais é do que um dos traços realistas que se mesclam à fantasia do filme de Zulawski. Os demais traços podem ser percebidos na aliança reprodutiva da família nuclear, cuja sexualização é alimentada pela transgressão do adultério, seja por parte do marido sádico ou da esposa histérica[6].

Anna trai seu marido tradicional com um galanteador místico da *New Age*[7]: eis o enleio da primeira traição. O enleio da segunda traição é mais confuso, inesperado, insensato e, portanto, fantástico, já que a dimensão fantástica do filme de Andrzej Zulawski parece repousar na positivação da insensatez, ou ainda, para pensarmos com Foucault, nos "encantamentos involuntários do desatino e [n]a possibilidade nietzschiana do filósofo louco" (FOUCAULT, 2019, p. 144). O enredo de Zulawski é tão louco quanto a filosofia de um filósofo louco. Por esse motivo, seu

[6] Foucault nos explica que, desde a Modernidade, a família é o permutador da sexualidade e da aliança reprodutiva fundada na interdição do incesto. Assim, a família 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, 2011b, p. 119). Nesse sentido, os cônjuges se tornam os principais agentes da sexualidade que passa a se apoiar em saberes psicológicos e psiquiátricos dada a aparição, no âmbito da família, "destas personagens novas: a mulher nervosa, a esposa frígida, a mãe indiferente ou assediada por obsessões homicidas, o marido impotente, sádico perverso, a moça histérica ou neurastênica, a criança precoce e já esgotada, o jovem homossexual que recusa o casamento ou menospreza sua própria mulher. [...] Nasce, então, uma demanda incessante a partir da família: de que a ajudem a resolver tais interferências infelizes entre a sexualidade e a aliança" (FOUCAULT, 2011b, p. 121-123). As figuras da mulher nervosa, da mãe indiferente, do marido impotente e sádico, bem como da criança precoce e já esgotada certamente aparecem em *Possession*. Entretanto, no filme, as interferências infelizes entre a sexualidade e a aliança não são resolvidas e não contam com a intervenção psiquiátrica, embora contem com a intervenção de tipo jurídico-criminal, já que, desconfiado, Mark contrata um investigador particular para seguir Anna e já em estado de mania, na medida em que contagiado pela loucura de Anna, Mark atrai a atenção da polícia, tornando-se, assim, um criminoso. Se fosse encarcerado pela polícia, Mark seria mais um marido cruel e maníaco que teria povoado "os conselhos de disciplina, as casas de correção, as colônias penitenciárias, os tribunais e asilos [...]. Incontável família dos perversos que se avizinha dos delinquentes e se aparenta com os loucos" (FOUCAULT, 2011b, p. 47). Outro filme bastante paradigmático nesse sentido é *The Shining*, de 1980, dirigido por Stanley Kubrick que escreveu o roteiro com base no livro homônimo de Stephen King (2012), publicado em 1977. Em *The Shinning*, o marido maníaco e cruel é o escritor alcoólatra Jack Torrance, interpretado por Jack Nicholson; a mulher histérica e frígida é Wendy Torrance, interpretada por Shelley Duvall, e o filho precoce é Danny Torrance, interpretado por Danny Lloyd.

[7] De acordo com a emissão radiofônica "Doit-on s'inquiéter de la résurgence des pratiques 'New Age'?", exibida pela *Radio France* em 20 de julho de 2021, a New Age consiste em uma prática holística eclética que busca uma espécie de parametrização místico-espiritual-sexual entre o si e o cosmos. Consiste em um movimento alternativo que surgiu na contracultura norte-americana dos anos 60 que conclama o desenvolvimento pessoal, o retorno à natureza e as medicinas alternativas na fronteira entre o espiritualismo e o bem-estar. Para saber mais: https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/le-temps-du-debat-d-ete/doit-on-s-inquieter-de-la-resurgence-des-pratiques-new-age-6991365.

roteiro é cheio de sensatez na insensatez: dito de outro modo, sua trama manifesta, quase que de forma oracular, os detalhes sórdidos da vida cotidiana da família que é o permutador da aliança reprodutiva e da sexualidade. Alguns poderão dizer que, nesse enredo fantástico, Zulawski fantasia aspectos de sua própria vida, tendo em vista que sua esposa o deixara por seu melhor amigo e que essa ruptura adúltera teria gerado a escrita de *Possession*[8]. Não pretendo seguir essa trilha analítica: não estou interessada no desatino de Zulawski, mas sim no desatino de Anna. De todo modo, talvez seja possível afirmar que o desatino de Zulawski se manifesta na forma da liberdade especulativa que imagina o "e se...", ao passo que o desatino de Anna habita o desatino de Zulawski justamente por integrar a trama que compõe o enredo contra-realista alimentado por tal especulação errante.

A insensatez de Anna desponta no enleio da primeira traição, mas se institui no enleio da segunda traição. Anna havia experimentado o enlace amoroso e tradicional com seu marido-espião-trabalhador, pai de seu único filho, Bob, interpretado pelo ator Michael Hogben. Anna também havia experimentado o enlace sexual e vanguardista com seu amante-místico-galanteador chamado Heinrich, interpretado pelo ator Heinz Bennet. Após essas duas experiências, uma frigido-matrimonial e a outra tântrico-adúltera, Anna conclui que os homens são todos iguais e cai nas garras, quer dizer, nos tentáculos de um monstro que vive no edifício de número 87, na rua Sebastian, no bairro turco de Berlim, Kreuzberg. O monstro habita o primeiro andar desse prédio, um dos mais antigos de Berlim[9].

Anna percebe que seu amante-místico-galanteador é como todo e qualquer homem, embora tentasse performar a distinção através da prática de uma espiritualidade eclética e exótica desde sempre engolfada pelo capitalismo como mais um modo de vida alternativo. Quando o amante de Anna descobre que está sendo traído, tornando-se o segundo elemento de uma intriga adúltera extra-humana, Anna, em um acesso de loucura que também é possessão, em um surto histérico ou psicótico que repousa na simpatia exacerbada pelo amante-monstro, sabiamente diz a Heinrich: "Você não é diferente de ninguém. Somos todos os mesmos, mas em palavras diferentes com corpos diferentes e diferentes versões, como insetos" (ZULAWSKI, 1981, 1:24:58). Essa crise, que parece sobrepor em um único frame a loucura como possessão e a loucura como histeria, desponta em um desatino fundado na verdade da igualdade; contudo, o que está em jogo aqui não é a constatação da igualdade humana e sim da igualdade cósmica na monstruosidade ou na animalidade que não nos distingue dos insetos. Com essa verdade em mãos[10], com as mãos que brincam com o perigo fantasmático atribuído à loucura, Anna pode ser transhistoricamente conectada a G.H.[11].

G.H. é evidentemente muito diferente de Anna.

G.H. vive em um edifício semi-luxuoso que fora construído sobre uma estrutura de areia movediça. G.H. não tem marido, embora aparentemente tenha sido bastante apaixonada por um homem que cruzara seu caminho. G.H. não tem filho. G.H. parece ter origens aristocráticas,

[8] Sobre este fato biográfico, verificar a entrevista de Andrzej Zulawski disponível no canal do Youtube *Journey to The Center of The Cinema*: https://www.youtube.com/watch?v=XS-0g5qdK_o.

[9] O edifício ornamental no qual as gravações de *Possession* foram feitas existe até os dias de hoje e estima-se que foi construído entre 1848 e 1859. De acordo com o site da imobiliária Ziegert, antes da queda do muro de Berlim, a rua Sebastian era dividida da seguinte forma: as casas com os números de 1 a 3 pertenciam à Alemanha oriental, ao passo que as casas de 81 a 87 pertenciam à Alemanha ocidental – esse é o caso do edifício em que o monstro, amante de Anna, habita. Tais informações, bem como a foto do edifício na atualidade, encontram-se no site da imobiliária: https://ziegert-immobilien.com/en/projects/sebastianstrasse-87-luckauer-strasse-10.

[10] No frame correspondente a 1:24 minutos do filme, vemos Anna ameaçando Heinrich com uma faca enquanto profere a verdade monstruosa acerca dos homens. A faca parece representar, então, o perigo relativo à loucura que manifesta a verdade e Anna parece não temer esse perigo.

[11] Sobre a transhistória, cf. Foucault (2011a, p. 155-167) e Lorenzini (2014, p. 317-321).

diferentemente de Anna, cujas raízes não parecem remontar a nenhum tipo de nobreza. O apartamento de Anna não é estilizado como o de G.H. e tampouco possui uma vista como o de G.H. Da janela de sua sala, Anna vê o muro de Berlim. Da janela de sua sala, G.H. vê a imensidão do mar. Obviamente, Anna e G.H. não são da mesma classe social. Anna é professora de ballet, ao passo que G.H. teria sido escultora.

A despeito das grandes diferenças, elas parecem se conectar no tocante a alguns elementos ou características de suas vidas.

Ambas de alguma forma interagiram com as artes, Anna com o ballet e G.H. com a escultura; além disso, ambas estão ou se sentem solitárias, já que Anna, mesmo casada, vive a solidão e a solidão, assim como no caso das bruxas que Duras herda de Michelet[12], faz com que Anna e G.H. vivam uma vida de saturação da sexualidade, pois ambas parecem ter amantes que lhes despertam mais ou menos prazer consigo mesmas, mais ou menos prazer com mundo.

## Anna e G.H.

A paixão que Anna sente por seu segundo amante, isto é, pelo amante do amante, pelo monstro, é tão repugnante a nós, espectadoras, quanto a paixão que G.H. sente pela barata. Com efeito, o enredo de Clarice Lispector é muito anterior ao de Andrzej Zulawski (o de Lispector é de 64 e o de Zulawski, de 81); entretanto, esses roteiros podem ser entrelaçados na insensatez de suas personagens que, apaixonadas, desviam do reto caminho da razão, daquele caminho desbravado e imposto pelos patriarcas brancos, como nos explica Audre Lorde (2019, p. 48)[13]. A razão, em sua versão humana pretensamente humana, não deixaria que G.H. engolisse a barata; da mesma forma, essa razão não deixaria que Anna se deixasse penetrar pelos tentáculos de seu amante-monstro. Nos dois casos de insensatez, a paixão se expressa como uma espécie de possessão que parece tirar de cena a razão pretensamente humana, cujo caráter limitador impede a especulação típica do filósofo louco, bem como o exagero simpatético da mulher histérica.

Todos aqueles que se deparam com a comunhão entre, por um lado, G.H. e a barata e, por outro lado, Anna e o monstro, enxergam em si, numa espécie de jogo de espelhos, a faceta não-humana, pós-humana, extra-humana que paradoxalmente nos constitui como humanos, já que a animalidade ou a monstruosidade parecem ser a condição da humanidade: somos o que somos porque somos o que não-somos. Esse tipo de saber talvez se constitua como o assassinato de nossa alma humana. Mais precisamente, diz-nos G.H.: "e saber será talvez o assassinato de minha alma humana" (LISPECTOR, 2019, p. 14). Se sabemos, ao olharmos para essas comunhões transgressivas, que a condição de nossa humanidade é a nossa não-humanidade, então, entendemos, em certa medida, que talvez jamais tenhamos sido plenamente humanas, embora assim pretendêssemos. Nesse ínterim, tanto G.H. quanto Anna parecem nos reconduzir aos rastros renascentistas da loucura, que não era concebida como negatividade absoluta, assim como viria a acontecer na Idade Clássica, momento em que a loucura foi compreendida como a completa falta de razão.

No capítulo "A Grande Internação", do livro *História da Loucura na Idade Clássica*, Foucault nos explica que na Renascença o louco era compreendido como aquele dotado de uma "razão irrazoável" ou de uma "razoável desrazão" (FOUCAULT, 2019, p. 47). Em outros termos, considerava-se que o louco era capaz de pensamento e que esse pensamento desviante possuía uma

[12] Sobre o assunto, retomar a subseção intitulada "Demonização" do presente ensaio.

[13] Sobre a adulteração filosófica da racionalidade branca e masculinista, cf. Stephan (2025).

positividade atinente à apreensão e expressão de saberes esotéricos vinculados à profecia, à adivinhação e à revelação. Como nos explica Daniel Verginelli Galantin na obra *Experiência e Política no pensamento de Michel Foucault,* no Renascimento, a "loucura aponta para *a ruína iminente do homem e de seu mundo*, e nisso consiste sua positividade: ela *pode interpelar os homens de uma maneira vertiginosa*. A loucura traz a revelação de que o onírico é também real e vice-e--versa" (GALANTIN, 2021, p. 29, grifo nosso). Concentremo-nos na formulação de Galantin para avançarmos na análise das características atinentes à insensatez de Anna e de G.H. Vejamos.

## Vertigem e paixão

A loucura *pode interpelar os homens de uma maneira vertiginosa* (GALANTIN, 2021, p. 29). G.H. e Anna parecem agir justamente desta forma quando nos interpelam, a nós que presumimos ocupar o lugar do homem de razão. Elas nos interpelam de uma maneira vertiginosa porque estão apaixonadas e a loucura de suas paixões mais-que-humanas nos espanta. É na loucura da comunhão amorosa com os monstros que ambas nos revelam que a humanidade atribuída à razão dos homens não passa de uma pretensa verdade instanciada pelo seu negativo, a saber, pela falta de razão atinente ao humano ou, ainda, pela verdade inadmissível que insiste em nos assimilar à animalidade. Ao interpelarem os homens de uma maneira vertiginosa, G.H. e Anna desafiam o círculo antropológico atinente à patologização da loucura na Modernidade. É como se elas estivessem transitando nas bordas desse círculo, sempre prestes a abandoná-lo em nome da prática de uma liberdade que não se deixa encapsular pela analítica limitadora e limitante da razão. O que interessa a G.H. e Anna no ciclo de suas respectivas paixões extra-humanas é justamente a ultrapassagem do limite postulado como verdadeiramente humano. Nesse sentido, talvez possamos afirmar que o *ethos* filosófico de Anna perante Mark, Heinrich e Bob – os homens que, de acordo com o círculo antropológico, a conectariam à humanidade –, assim como o *ethos* filosófico de G.H. perante a humanidade, é um *ethos* da loucura que nos remonta à figura do filósofo louco, o qual desafia a naturalização e a normalização da sensatez do limite. No texto "Qu'est-ce que les Lumières?", publicado em 1984, Michel Foucault afirma que:

> Esse *ethos* filosófico pode se caracterizar como uma *atitude limite*. Não se trata de um comportamento de rejeição. Devemos escapar à alternativa do fora e do dentro; devemos permanecer nas fronteiras. A crítica é justamente a análise dos limites e a reflexão sobre eles. Mas se a questão kantiana era a de saber quais limites o conhecimento deve renunciar a ultrapassar, parece-me que a questão da crítica, hoje, deve se tornar uma questão positiva: nisso que nos é dado como universal, necessário, obrigatório, qual é a parte do que é singular, contingente e devido a restrições arbitrárias. Trata-se de transformar a crítica exercida como limitação necessária em uma crítica praticada na forma da ultrapassagem possível (FOUCAULT, 2001b, p. 1393).

Apaixonadas, Anna e G.H. desacatam a ordem de Kant, para quem o domínio do entendimento e, portanto, da sensatez, corresponde a:

> [...] uma ilha circunscrita pela natureza mesma por limites imutáveis. É a terra da verdade (um nome sedutor), envolta por um vasto e tempestuoso oceano, a verdadeira sede da ilusão, onde muito nevoeiro e muito gelo, em ponto de liquefazer-se, permitem imaginar falsamente novas terras e, enquanto iludem com vãs esperanças o navegador que vagueia sem rumo à procura de novas descobertas, enredam-no em aventuras, das quais não poderá jamais desistir e tampouco terminá-las. Antes de arriscarmo-nos a esse mar para

> explorá-lo em toda a sua amplidão e alcançarmos a certeza de que é possível nele ter esperança de alguma coisa, será útil lançarmos antes um olhar sobre o mapa da terra que agora queremos abandonar e perguntar primeiramente se com o que ela contém em si não poderíamos ficar satisfeitos ou, no mínimo, termos necessariamente de ficar satisfeitos, caso não haja um chão em nenhum outro lugar, no qual possamos nos instalar [*anbauen*]; em segundo lugar, perguntar sob que título podemos nós mesmos possuir essa terra e nos manter seguros diante de todas as reivindicações mal intencionadas (KANT, KrV, 1983, p. 267-268)[14].

Ao habitarem as bordas do círculo antropológico, Anna e G.H. enfrentam *o vasto e tempestuoso oceano* sem medo de não terem *um chão* que lhes dê segurança: no caso de Anna, sem medo da ruína de seu casamento e, no caso de G.H., sem medo de que seu apartamento seja completamente engolido pela areia movediça que surge do fundo do mar altissonante. Sem medo, elas imaginam e vivem uma vida que lhes era, até então, inimaginável, tendo em vista os limites imutáveis do entendimento. Anna e G.H. ultrapassam os limites da terra firme, da terra da verdade quando se enlaçam amorosamente aos monstros que manifestam a inadmissibilidade por trás da descrição (que já é sempre uma prescrição) do que é ser humano.

Como nos mostra Foucault, o *ethos* do filósofo louco pode ser caracterizado como a atitude limite que escapa das concepções de dentro e de fora para habitar as fronteiras, as bordas dos limites imutáveis que fundamentam as verdades admissíveis em virtude das inadmissíveis. Para Anna e G.H., nossas filósofas, o círculo antropológico não tem parte de dentro e tampouco parte de fora. Esse círculo não é uma esfera maciça que poderia ser cortada ao meio ou perfurada. Para elas, o círculo antropológico é uma circunferência oca, vazia, sustentada por alguns fios sempre prestes a romper pela força da imaginação e da simpatia, das quais desponta a verdade inadmissível sobre a radical igualdade entre os homens e os insetos, proferida por Anna; proferida por G.H. que leva à boca a barata, assim como levara outrora os olhos de um homem que um dia acreditara amar. Diz-nos G.H.: "Eu já havia experimentado na boca os olhos de um homem e, pelo sal na boca, soubera que ele chorara. Mas, ao pensar no sal dos olhos negros da barata, de súbito recuei de novo, e meus lábios secos recuaram até os dentes" (LISPECTOR, 2020, p. 75). Com base nisso, talvez possamos afirmar que a paixão extra-humana de nossas filósofas é movida por um tipo de reflexividade avessa à racionalidade crítico-analítica de tipo kantiana. A racionalidade patológica de Anna e de G.H. parece, então, afeita à imaginação ativa e à sensibilidade atenta do artista moderno que, de acordo com Foucault, exerce a crítica na forma da ultrapassagem possível e não da limitação necessária. Esse artista, tão artístico quanto Anna e G.H., transfigura o mundo por meio "do difícil jogo entre a verdade do real e o exercício da liberdade. [...] [por meio da] prática de uma liberdade que ao mesmo tempo respeita esse real e o viola" (FOUCAULT, 2001b, p. 1389). A violação diz respeito à transgressão de nossos traços humanos por meio do enleio monstruoso entre nossas protagonistas e seus respectivos amantes inumanos.

## A ruína

A loucura *aponta para a ruína iminente do homem e de seu mundo* (GALANTIN, 2021, p. 29). A loucura de Anna, da qual desponta um saber de tipo cósmico, mais do que aponta, coloca em operação a ruína dos homens que sustentam o círculo antropológico. Por outro lado, a loucura

[14] A presente tradução foi realizada por Marco Aurélio Werle no artigo "O mar e a alma: metáforas marinhas em território alemão" (2007, p. 232).

de G.H. arruína o *Gênero Humano* por meio da dispersão cósmica de seu corpo que comunga com a barata. A humanidade de ambas entra em ruína quando, em nome de suas paixões extra-humanas, abandonam a terra firme do entendimento e da substancialidade da razão pura. Arruinada, G.H. diz: "escuta, diante da barata viva, a pior descoberta foi a de que o mundo não é humano, e de que não somos humanas" (LISPECTOR, 2020, p. 67). Ao arruinarem-se e, ao mesmo tempo, arruinarem os guardiões do círculo antropológico, Anna e G.H. assumem o lugar do Deus que já fora morto por esses tais guardiães. Ao assumirem o lugar de Deus, ao tornarem-se suas sacerdotisas, elas anunciam agora a morte dos guardiões.

Mark, o marido traído de Anna, assim como o amante humano cujos olhos G.H. beijara antes de beijar a barata, chora por ter sacrificado sua sensatez em nome da imbricação familiar entre a aliança reprodutiva e a economia dos prazeres. Mark chora porque descobre, através de Anna, que a sensatez se sustenta na insensatez. Mais precisamente, Mark descobre que sacrificara sua sensatez em nome da sustentação da articulação matrimonial entre aliança e sexualidade, articulação que constitui um dos fios do círculo antropológico e, portanto, um dos sustentáculos da sanidade. Então, Mark se torna insano na tentativa de se manter são. Ao testemunhar o surto de seu marido maníaco, Anna ocupa o lugar da última deusa perante o último homem. Anna diz a Mark: "Você acredita em Deus? ... Está em mim" (ZULAWSKI, 1981, 1:38:06). Como nos explica Foucault em *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas* (2019), obra primeiramente publicada em 1966, Nietzsche, o filósofo louco, ao anunciar a morte de Deus, simultaneamente anuncia o devaneio que revela a inauguração e o fim do homem moderno. O homem moderno mata Deus e, assim, ata a Ele sua existência, ou seja, "a morte de Deus e o último homem estão indissoluvelmente ligados: não é porventura o último homem que anuncia que matou Deus, colocando deste modo a sua linguagem, o seu pensamento, o seu riso no espaço do Deus já morto [...]?" (FOUCAULT, 2019, p. 495) Quando matamos Deus, deixamos de entender a loucura como possessão e passamos a entendê-la como doença, isto é, a morte de Deus instaura o homem moderno e o círculo antropológico que protege a sanidade de seus guardiões por meio da laicização dos saberes que parametrizam os regimes de suas existências.

Entretanto, como nos mostra Foucault, a frágil laicização do homem moderno é rompida pela entrada em cena de "deuses novos, os mesmos, [que] enchem já o Oceano futuro" (FOUCAULT, 2019, p. 495). Esse diagnóstico parece ressoar na atitude limite de Anna que, ao assumir a paixão vivida com o monstro – ou melhor, a crítica como forma da ultrapassagem possível –, profere o saber cósmico que constata a igualdade radical entre os homens e os insetos. Anna aparece, assim, como uma espécie de sacerdotisa ctônica que, possuída, arruína a fundação dos homens que um dia a arruinaram. Nesse sentido, talvez possamos afirmar, como nos explica G.H., que "todo o caso de loucura é que alguma coisa voltou. Os possessos, eles não são possuídos pelo que vem, mas pelo que volta" (LISPECTOR, 2020, p. 68). Isso significa que todo o caso de loucura é também um caso de re-volta. Então, antes de desaparecer em definitivo nos recônditos daquele cômodo ocidental, Anna decide engolir Deus e carregar consigo a deidade que a fará matar o outro que a mata na medida em que a ata aos fios que compõem o círculo antropológico da maternidade e do casamento funcional. A descoberta da animalidade em nós, destrói a humanidade em nós: não resta mais nada desse edifício chamado "*Gênero Humano*". Adão e Eva sempre estiveram prestes a desaparecer, antes mesmo da queda, eles estavam prestes a desaparecer.

## Para terminar

Interrompo a presente reflexão sem dar conta de todos os aspectos das possíveis aproximações entre *Possession* e *A paixão segundo G.H.* no tocante à caracterização foucaultiana das insensatas. Isso significa que a análise das mulheres-monstro merecerá desenvolvimentos futuros. Seja como for, para o momento, minha intenção foi a de indicar, por meio dos enredos contra-realistas de Zulawsky e Lispector, a potência daquilo que foi historicamente atribuído a um estado de loucura, sobretudo no caso das mulheres. Em *Possession* e em *A paixão segundo G.H.*, defrontamo-nos com dois cenários que poderiam ter despontado da seguinte especulação: o que aconteceria à vida cotidiana das mulheres se elas não sucumbissem à medicalização que constitui e é constituída pelo dispositivo da sexualidade, o qual, por sua vez, responde e corresponde às demandas funcionais da biopolítica? Meu objetivo não foi, obviamente, o de romantizar a loucura atribuída às mulheres, mas antes o de mostrar em que medida algumas das potências a elas vinculadas, como a imaginação e a simpatia, foram despotencializadas na medida em que assimiladas à loucura ao longo de uma história do pensamento contada e dominada pelos homens autoqualificados como sensatos e, portanto, como senhores da razão. Então, através de um jogo de transvaloração, tento indicar, a partir de nossas personagens, que aquilo que, em geral, é decodificado como loucura, sobretudo no caso das mulheres, pode ser diferentemente interpretado se nos aliamos aos filósofos loucos, os quais, ao invés de se aterem aos limites da razão, ultrapassam-os de maneira a transitar erraticamente por sobre suas finas e frágeis bordas. Nesse sentido, minha tentativa foi a de repotencializar a imaginação e a simpatia de Anna e G.H. por meio da associação dessas forças à reflexividade crítica dos filósofos loucos.

Em vista desse objetivo, o presente ensaio se dividiu em duas grandes partes: na primeira, intitulada "Insensatas", retomei rapidamente a compreensão foucaultiana dos deslocamentos atinentes à caracterização da loucura no Renascimento, na Idade Clássica e na Modernidade; em seguida, indiquei em que medida a demonização das mulheres na Idade Média teria se tornado uma das condições de possibilidade da histerização de seus corpos na Modernidade. Já na segunda parte, intitulada "Mulheres-monstro", situei o filme *Possession* em relação à obra *A paixão segundo G.H.* com o objetivo de analisar como Anna e G.H. teriam rompido o círculo antropológico, cuja estrutura caracteriza a patologização da loucura na Modernidade. Tentei mostrar, assim sendo, que as figuras de Anna e G.H. remontam, sob a égide do *ethos* filosófico como atitude limite, à relação renascentista entre sabedoria e loucura. Com base nisso, trabalhei com a hipótese de que tanto a loucura de Anna quanto a de G.H. possui uma razão de ser, uma razão que não se refere à racionalidade analítica e substancial do homem sensato, mas sim à reflexividade que abarca os exageros transgressivos da imaginação e os exageros simpatéticos da interação extra-humana, a qual parece ensejar e ser ensejada por um tipo de saber cósmico que postula a igualdade radical entre os homens e os animais, afinal, para Anna e para G.H., não somos diferentes dos insetos, embora assim o pretendamos.

Finalmente, gostaria de salientar que nos enredos contra-realistas de Zulawski e Lispector, as diferentes modalidades atinentes à historicidade da loucura parecem se sobrepor sem respeitar os contextos que lhe são específicos, ou ainda, sem necessariamente respeitar a analítica foucaultiana da loucura. Dito de outro modo, nessas fantasias, deparamo-nos com uma espécie de aglutinado espaço-temporal da loucura que se manifesta nas modulações das subjetividades de Anna e de G.H. Por isso, em alguns momentos de nossa análise, Anna e G.H. se confundiram com as bruxas, com as esotéricas errantes e com as histéricas. Tal confusão não consiste

em uma assimilação dessas mulheres aos caracteres que lhes foram atribuídos no decorrer da história do pensamento que buscou definir o que é a loucura. Diferentemente, tal confusão consiste na tentativa de transvaloração das potências historicamente assimiladas como componentes da loucura.

## Referências

*A Women Under the Influence*. Direção: John Cassavetes. Roteiro: John Cassavetes. Produção: Sam Shaw. Estados Unidos: c.1974, 1 DVD (146 min).

DARDOT, P.; LAVAL, C. *A nova razão do mundo:* ensaio sobre a sociedade neoliberal. São Paulo: Boitempo, 2016.

DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas.* Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

DURAS, M. 76 DRS 40.1: *L'art de parler et l'art de se taire ne font qu'un,* sans date.

FOUCAULT, M. *A coragem da verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2011a.

FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas:* uma arqueologia das Ciências Humanas. Lisboa: Edições 70, 2019.

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

FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. 12. ed. São Paulo: Perspectiva, 2019.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade 1:* a vontade de saber. 21. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2011b.

FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité 4:* les aveux de la chair. Paris: Gallimard, 2018.

FOUCAULT, M. La vie des hommes infâmes. *In*: FOUCAULT, M. *Dits et Écrits II.* 1976-1988. Paris: Gallimard, 2001a.

FOUCAULT, M. *L'origine de l'herméneutique de soi*. Paris: Vrin, 2013.

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

FOUCAULT, M. Qu'est-ce que les Lumières. *In*: FOUCAULT, M. *Dits et Écrits II.* 1976-1988. Paris: Gallimard, 2001b.

GALANTIN, D. *Experiência e Política no pensamento de Michel Foucault*. Curitiba: Editora UFPR, 2021.

JOURNEY TO THE CENTER OF THE CINEMA. *Interview with director Andrzej Zulawski on the making of his 1981 film "Possession"*. 2021. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=XS-0g5qdK_o.

KANT. I. *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. *Werke*. V.3, 1983.

KING, S. *O iluminado*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

KRAMER, H.; SPRENGER, J. *O martelo das feiticeiras*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991.

LISPECTOR, C. *A paixão segundo G.H.* Rio de Janeiro: Rocco, 2020.

LORDE, A. *Irmã Outsider*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

LORENZINI, D. *La politique des conduites*: *pour une histoire du rapport entre subjectivation éthique et subjectivité politique*. 2014. 492 f. Tese (Doutorado em Filosofia) –, Université Paris-Est Créteil, Créteil. 2014.

*Possession*. Direção: Andrzej Zulawski. Roteiro: Andrzej Zulawski, Frederic Tuten. Produção: Marie-Laure Reyre. França/Alemanha: c.1981, 1 DVD (124 min).

RADIO FRANCE. *Doit-on s'inquiéter de la résurgence des pratiques 'New Age'?* 2021. Disponibilidade: https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/le-temps-du-debat-d-ete/doit-on-s-inquieter-de-la-resurgence-des-pratiques-new-age-6991365.

STEPHAN, C. O desejo filosófico por escrita: uma questão de gênero. *Revista Aurora*, Curitiba, v. 37, p. 1-20, 2025.

*The Shining*. Direção: Stanley Kubrick. Roteiro: Stanley Kubrick. Produção: Stanley Kubrick. Reino Unido: c.1980, 1 DVD (119 min).

WERLE, M. A. O mar e a alma: metáforas marinhas em território alemão. *Revista Transformação,* São Paulo, v. 30, n. 1, p. 225-235, 2007.

ZIEGERT. *A magnificent ornamental building with historical significance*. Disponível em: https://ziegert-immobilien.com/en/projects/sebastianstrasse-87-luckauer-strasse-10.

**Sobre a autora**

**Cassiana Lopes Stephan**
Professora de Didática especial e Prática de Ensino de Filosofia, no Departamento de Didática da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (EDD- FE/UFRJ). De janeiro de 2024 a abril de 2025, realizou estágio de pesquisa pós-doutoral no Programa de Pós-Graduação em Educação da UFRJ, na linha de pesquisa Currículo, Ensino e Diferença, com o projeto intitulado "No espelho de Medusa: pensar a teoria de currículo desde diferenças monstruosas" (FAPERJ). De 2021 a 2023, atuou como professora substituta no Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR), ministrando as matérias de Ética, Estética, Filosofia Política e Prática de Ensino em Filosofia. No ano de 2020, defendeu a tese intitulada "Amor pelo avesso: de Afrodite a Medusa. Estética da existência entre antigos e contemporâneos" (CAPES DS), premiada pela Rede Brasileira de Mulheres Filósofas (RBMF) em parceria com a Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF) na categoria Tese de Destaque Acadêmico 2020. Em 2018, participou do Programa de Doutorado Sanduíche da CAPES no Laboratoire Savoirs, Textes, Langage, na École Doctorale de Sciences de l'Homme et de la Société da Université de Lille. Em 2019, esteve em estágio de pesquisa no Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine em pareceria com o Centre Michel Foucault, em razão da primeira bolsa Michel Foucault. No ano de 2015, defendeu a Dissertação de Mestrado intitulada "Michel Foucault e Pierre Hadot: um diálogo contemporâneo sobre a concepção estoica de si mesmo", premiada pela ANPOF como melhor dissertação de mestrado 2016.

Recebido em: 20/06/2025 Received in: 06/20/2025
Aprovado em: 02/07/2025 Approved in: 07/02/2025

ARGUMENTOS
Revista de Filosofia
e-ISSN: 1984-4255

# O insuportável do dispositivo de sexualidade em Foucault: a resistência reversa de mulheres assassinas

## The unbearable of the sexuality device in Foucault: the reverse resistance of killer women

**Giovana Carmo Temple**
https://orcid.org/0000-0001-9881-5440 – E-mail: giovanatemple@gmail.com

**Regiane Lorenzetti Collares**
https://orcid.org/0000-0002-3066-1163 – E-mail: regiane.collares@ufca.edu.br

**RESUMO**

Este artigo pretende, em linhas gerais, abordar o caráter insuportável do dispositivo de sexualidade tratado por Michel Foucault, principalmente, no que se refere à saturação dos corpos das mulheres. Com esse objetivo, analisaremos os traços desse dispositivo nas vidas de Henriette Cornier, uma jovem que no ano de 1825, em Paris, decapitou uma criança de dezenove meses sem dar nenhuma razão, e Elize Matsunaga, mulher que em 2012, em São Paulo, atirou no marido e depois o esquartejou. Apesar dos quase duzentos anos entre um crime e outro, tais casos indicam a incidência de uma implantação perversa de discursos que continuam rotulando a existência de muitas mulheres a partir de seus modos de vida. Indica-se daí o empreendimento de um jogo de verdade ainda articulado por uma lógica patriarcal. Um jogo de verdade que continua a sentenciar mulheres dentro e fora dos tribunais, saturando seus corpos até a irrupção inevitável de formas reversas de resistência.

**Palavras-chave:** Resistência reversa. Dispositivo de sexualidade. Mulher. Assassinato bárbaro.

**ABSTRACT**

This article aims, in general terms, to address the unbearable of the sexuality device addressed by Michel Foucault, mainly in relation to the saturation of women's bodies. With this objec-

tive, we will analyze the traces of this device in the lives of Henriette Cornier, a young woman who in 1825, in Paris, decapitated a nineteen-month-old child without giving any reason, and Elize Matsunaga, a woman who in 2012, in São Paulo, shot her husband and then dismembered him. Despite the almost two hundred years between one crime and the other, these cases indicate the incidence of a perverse implantation of discourses that continue to label the lives of many women based on their lifestyles. This indicates the undertaking of a game of truth still articulated by a patriarchal logic. A game of truth that continues to sentence women inside and outside the courts, saturating their bodies until the inevitable irruption of reverse forms of resistance.

**Keywords:** Reverse resistance. Sexuality device. Woman. Barbaric murder.

> Atira, sua fraca! Atira! Sua vagabunda! Você nunca mais irá vê-la. Acha que algum juiz dará a guarda a uma puta? (Relato de Elize Matsunaga sobre a discussão que tivera com seu marido envolvendo a guarda da filha, momentos antes de apertar o gatilho)
>
> Eles pensam que a maré vai, mas nunca volta. Até agora eles estavam comandando o meu destino e eu fui, fui, fui, fui recuando, recolhendo fúrias. Hoje eu sou onda solta e tão forte quanto eles me imaginam fraca. Quando eles virem invertida a correnteza, quero saber se eles resistem à surpresa, quero ver como eles reagem à ressaca (BUARQUE; PONTES).

## Introdução

Passados quase 50 anos da publicação do primeiro tomo da *História da Sexualidade*: a vontade de saber (1976), o dispositivo da sexualidade, devidamente abordado no capítulo IV desta obra, indica trazer ainda hoje em destaque artimanhas ligadas a relações de poder e saberes que não apenas incitam a uma discursividade sobre o sexo, mas regulam nossas condutas e nosso organismo biológico. Sendo assim, em "a vontade de saber" o dispositivo de sexualidade é tratado no contexto da articulação de uma engrenagem (bio)política implicada na otimização da vida individual e da espécie humana. Surgida na Modernidade e acentuando-se a partir do século XIX, essa engrenagem (sexual) biopolítica, responsável por fazer funcionar a maquinaria do "dispositivo de sexualidade", passa a ser operada em um conjunto heterogêneo de práticas e saberes, de ditos e não-ditos, mobilizando-nos por "inteiro" – com nosso corpo, nossa história, nossos desejos e prazeres – a "trabalhar" em seu favor. Sujeitando-nos também por um alto preço (político, econômico, ético, libidinal...) a uma dinâmica que nos seduziria pela chance de alcançarmos nossa própria liberação, nossas melhores chances de vida e até mesmo a felicidade[1].

Sob o empuxo da sexualidade, não deixa de se evidenciar, então, o caráter paradoxal de "técnicas móveis, polimorfas e conjecturais" (FOUCAULT, 2010, p. 117) do bio-poder; seja, por um lado, quando tais técnicas se compõem "satisfatoriamente" aos desejos e prazeres, seja, por outro lado, quando limitam, categorizam, maltratam e, em alguns casos, até minam as chances de vida de muitas existências. E talvez esteja aí o aspecto mais perverso do dispositivo de sexua-

[1] Sobre a incitação à felicidade que compõe as tecnologias biopolíticas contemporâneas, ver o capítulo "Quem pode ser feliz na Biopolítica?", de Giovana Carmo Temple (*in* COLLARES *et. al.*, 2024).

lidade, de sua implantação historicamente perversa[2], sobretudo no que diz respeito a uma intervenção insistente diante da variação polimórfica de corpos sexuais.

Não obstante à evidência desse aspecto amplificado e paradoxal do dispositivo de sexualidade, no que diz respeito não apenas à vida como à morte – "o sexo bem vale a morte" (FOUCAULT, 2010, p. 170) –, Foucault indica reconhecer as armadilhas e disparates de um dispositivo também empenhado na produção e regulação dos corpos sexuais de mulheres: corpos instrumentais com funções capitais dentro da família e no contexto geral da população. Desse modo, a despeito de Foucault nunca ter tratado da sexualidade em termos de gênero, a mulher surge, a partir da Modernidade, como um corpo fundamental que serviria de apoio para as mais variadas regulações políticas. Embora Foucault não afirme, pelo menos não nestes termos, que as sociedades patriarcais se sustentam por um discurso de verdade produzido pelo gênero masculino, parece ser inescapável que ele viesse a se deparar com esta perspectiva a partir dos dispositivos de exercício do poder e do saber que operam a exclusão de corpos desviantes. Dentre estes múltiplos corpos, há uma atenção especial ao das mulheres. Ao lado dos loucos, dos drogados, dos infames, dos anormais, dos delinquentes, dos homossexuais, das hermafroditas, a "mulher" surge então como uma figura importante de intervenção, investimentos e controle pelas relações de poder e saber.

Frente aos usos dos seus corpos e prazeres, tanto pelo dispositivo de aliança na sociedade vitoriana quanto pelo dispositivo de sexualidade operante até os dias atuais, não passou despercebido ao olhar de Foucault a constituição de discursos e práticas que acentuaram e marcaram as vidas desviantes das mulheres ao associá-las à anormalidade sexual e ao peso da difamação e condenação moral. Assim, os dispositivos modernos de aliança e de sexualidade tratados no primeiro volume da *História da Sexualidade,* quando se ligam às mulheres, figuram também como os motores das restrições sociais, da contenção do movimento de seus corpos e de seus prazeres, do encobrimento de suas vidas por sentenças e diagnósticos. Como também por tratamentos que se ergueram historicamente na esteira das ciências sexuais (*scientia sexualis)* modernas para educá-las, controlá-las, orientá-las e, no limite, quando elas não se dobram a qualquer enquadramento normativo, excluí-las.

Neste texto nossa atenção se volta, assim, para as mulheres assassinas e para a produção de discursos e diagnósticos daquelas que no "seio" da família, como mães e esposas, cometeram atitudes extremas e irreparáveis, rompendo irreversivelmente seus elos mais incômodos de parentesco e de sociabilidade. Nos deteremos aqui nos crimes cometidos por duas mulheres: Herniette Cornier e Elize Matsunaga. A primeira, com 27 anos, tinha um árduo trabalho como empregada doméstica, servindo a muitas famílias de Paris no começo do século XIX. Subitamente, em 4 de novembro de 1825, mata e decapita a pequena Fanny, uma criança de 19 meses de idade que estava aos seus cuidados[3]. Foucault (2013, p. 96) ressalta, no curso *Os anormais* (1975), a explicação dada pela própria Cornier sobre as motivações do seu crime. Pergunta-se a ela: "'Por quê?' Ela apenas responde: 'Acometeu-me uma ideia' (*C'est une idée qui m'a pris!*)".

Henriette Cornier foi um caso que promoveu, explica Foucault (2013, p. 96), embaraço e escândalo. O desafio que esse assassinato colocou, dentro do novo sistema penal que se desenhava na época, foi o de vincular o crime a uma personalidade e intencionalidade criminosas.

[2] Sobre a implantação perversa, Foucault diretamente afirma: "é um efeito-instrumento: é através do isolamento, da intensificação e da consolidação das sexualidades periféricas que as relações do poder com o sexo e o prazer se ramificam e multiplicam, medem o corpo e penetram nas condutas. E, nesse avanço dos poderes, fixam-se sexualidades disseminadas, rotuladas segundo uma idade, um lugar, um gosto, um tipo de prática" (FOUCAULT, 2010, p. 56).

[3] Sobre o crime de Henriette Cornier, ver o relato do caso no Youtube: Henriette Cornier, 1825 - Un bébé en deux morceaux. Acesso em: 10 jan. 2025.

Para tanto, surgiu a necessidade de desvendar as motivações que levaram Cornier a praticar o infanticídio, aparentemente "sem razão" (FOUCAULT, 2013, p. 98). Foi aventada a possibilidade de ela ter sido amante do pai da menina assassinada e, portanto, ter matado por vingança dele ou, ainda, de Cornier ter assassinado a indefesa porque sentia inveja de uma família que vivia tão feliz ao seu lado, já que ela mesma teve que abandonar seus próprios filhos após o término do seu casamento (FOUCAULT, *DE* V, p. 12).

Já Elize, em 2012, cometeu um crime de grande repercussão no Brasil; matou o marido com um tiro e o esquartejou, desovando as partes do seu corpo em um matagal. Quando perguntada sobre as motivações desse assassinato bárbaro, ela responde: "Que tipo de emoção me fez apertar o gatilho? Eu estava sentindo raiva dele, estava com medo e aliviada por não estar louca"[4]. Segundo o jornalista e biógrafo Ulisses Campbell, o marido que ela matou "era um homem extremamente violento, não só com ela, mas com outras mulheres"[5]. No manuscrito do livro "Piquenique no Inferno"[6], a própria Elize escreve para sua filha relatando suas motivações para o crime e afirma ter atirado contra seu marido para se defender, em razão das agressões que sofria e por ser reiteradamente chamada por ele de "vagabunda". No entanto, o sistema jurídico e psiquiatras encontraram a racionalidade do crime por outros discursos de verdade. No julgamento de Elize, traços de sua personalidade e de sua vida pregressa como garota de programa acabaram tendo um peso relevante em sua condenação.

Nesse sentido, no contexto desses assassinatos praticados por mulheres, pretendemos tratar do dispositivo de sexualidade, especialmente no ponto em que Henriette e Elize sucumbiram, quando uma gota d'água foi capaz de fazer irromper algo de um insuportável familiar até então contido, destacando-se, assim, um modo de resistência reversa ao fel secular engolido por gerações de mulheres em muitos dos nossos mais tradicionais e "doces" lares.

## A parte amarga do doce

Em *Vigiar e Punir*, como sabemos, Foucault dedica um capítulo à docilização dos corpos. Das análises desse capítulo, questionamos: sobre qual corpo interessava, a partir da Modernidade, fazer operar um conjunto estratégico dedicado à sua docilização? Como mostra Foucault, a penalidade sem castigos corporais que marca o século XVIII, conduzida por juristas, reformadores da moral, pedagogos, psicólogos, teria por objetivo "corrigir, reeducar, 'curar'" (FOUCAULT, 2008, p. 13) sem ferir, aliás, como se isso fosse possível. Noutras palavras, o objetivo do aparecimento de tecnologias de penalização, correção, educação de vidas insubmissas e desviantes da norma, foi tornar determinados corpos manejáveis, dóceis, produtivos e reeducados, e não simplesmente lhes infringir sofrimento físico.

Desse modo, todo o processo de docilização disciplinar, enquanto estratégia da nova economia do poder punitivo da modernidade, não teve como propósito apenas conter os corpos, destaca Foucault. Mas "trabalhá-lo detalhadamente; exercendo sobre ele uma coerção

[4] Reportagem do Blog Acervo, Jornal O Globo. Disponível em: https://oglobo.globo.com/blogs/blog-do-acervo/post/2023/02/elize-matsunaga-o-crime-e-o-castigo-da-mulher-que-matou-e-esquartejou-o-marido.ghtml. Acesso em: 12 jan. 25.

[5] Entrevista na CNN Brasil com o jornalista Ulisses Campbell sobre o caso Elize Matsunaga, em 18/09/2024. Disponível em: https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/publico-coloca-elize-matsunaga-como-vitima-do-contexto-em-que-estava-inserida-diz-ulisses-campbell/ . Acesso em: 12 jan. 2025. Ver também: Ribeiro (2024). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=FqnrqFtqTFQ. Acesso em: 12 jan. 25.

[6] Reportagem sobre o caso Elize Matsunaga, por Kleber Tomaz, Viviane Mateus, Fernanda Berlinck e Marih Oliveira. Disponível em: https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2022/05/19/apos-10-anos-elize-matsunaga-escreve-piquenique-no-inferno-para-contar-a-filha-sua-vida-e-como-matou-marido-para-se-proteger.ghtml. Acesso em: 12 jan. 25.

sem folga, mantendo-o ao nível mesmo da "Mecânica – movimentos, gestos, atitude, rapidez: poder infinitesimal sobre o corpo ativo" (FOUCAULT, 2008, p. 118). A intervenção disciplinar que se faz ainda hoje sobre o corpo, suas forças, a sua forma, o seu funcionamento biológico, é exercida de forma "ininterrupta, constante, que vela mais sobre os processos da atividade do que sobre seu resultado e se exerce de acordo com uma codificação que esquadrinha ao máximo o tempo, o espaço, os movimentos" (FOUCAULT, 2008, p. 118).

Quando Foucault explicita as estratégias do dispositivo de sexualidade, que também conserva seu aspecto disciplinar, quase todos os seus "pontos de fixação" se encontram justamente no corpo produtivo e reprodutivo das mulheres: nas taxas de natalidade, na idade do casamento, nos nascimentos "legítimos", nas técnicas para tornar o corpo fecundo ou estéril, na incidência de práticas contraceptivas, na regularidade das relações sexuais dentro do casamento etc.

É, por conseguinte, nesse panorama que despontam as mulheres controladas e categorizadas no âmbito da *scientia sexualis*; não deixa de aparecer em "a vontade de saber" a menção às mulheres consideradas histéricas, neurastênicas, nervosas, frígidas, mães indiferentes, assediadas por obsessões homicidas. São, portanto, tais categorias taxonômicas que passam a defini-las quando suas vidas desviantes ou insubmissas são lançadas aos médicos, psiquiatras, padres, pastores e todos "os especialistas possíveis" para o longo tratamento de sua sexualidade anormal. Coagidas, retraídas, docilizadas e disciplinadas por mecanismos de poder – inclusive operacionalizados dentro do recinto familiar – muitas mulheres acabaram se sujeitando e se adaptando a jornadas exaustivas de trabalho doméstico, justamente por acreditarem contribuir, a partir da eficiência cuidadora de seu corpo, com a felicidade do lar.

No entanto, uma vez fora do espectro desse doce lar, foi a "mulher ociosa", "nos limites do mundo" (FOUCAULT, 2010, p. 132), às margens do contexto familiar, que talvez tenha percebido com mais crueza o alto preço de viver em desacordo com as regulações da família. Ao seu corpo, como objeto clandestino de consumo sexual no século XIX, vem a ser atribuído uma desvalorização moral, como um baixo valor de mercado e uma gama de categorizações patológicas: as prostitutas eram vistas nesta época não apenas socialmente de forma inferiorizada, mas como mulheres delinquentes e degeneradas.

No livro *A mulher delinquente: a prostituta e a mulher normal* (1893), de Cesare Lombroso e Guglielmo Ferrero, os cientistas italianos expõem na parte três dessa obra o detalhamento de uma "anatomia patológica e antropometria da mulher criminosa e da prostituta", propondo uma fundamentação científica e uma catalogação (com fotos) que serviria como um manual de consulta para sua identificação. Tal livro surge na esteira da constituição de uma ciência sexual moderna, com a pretensão de ser "uma tábua de salvação contra os sistemas metafísicos e apriorísticos" (LOMBROSO; FERRERO, 2017, p. 255).

No surgimento desses tratados científicos que envolvem corpos sexuais, apresentam-se estudos que investigam a origem biológica degenerada das mulheres desviantes. Nos estudos de Lombroso, por exemplo, quanto às prostitutas, é realizada uma aferição criteriosa da circunferência de seus crânios, medidas que viriam, portanto, fundamentar a condição anatômica de sua "anormalidade" sexual. Ao estudar minuciosamente o corpo de diversas mulheres prostitutas, a antropometria lombrosiana apresenta uma extensa tabulação referente ao seu peso médio e altura, bem como medidas do tórax, pélvis, mão, pescoço, coxa, perna, pés e outras partes do corpo. Diante dessas análises, era possível encontrar inferências "científicas" bizarras — aos nossos olhos de hoje — sobre o pé das prostitutas, que seria "mais curto e mais estreito" do que o das mulheres consideradas "normais" (LOMBROSO; FERRERO, 2017, p. 306), e sobre suas írises, que eram identificadas "mais frequentemente" como escuras (LOMBROSO; FERRERO, 2017, p. 319).

Como comenta Rago, em sua tese *Os prazeres da noite: as prostitutas e códigos da sexualidade feminina em São Paulo*, na esteira dos cientistas modernos

> [...] definiu-se a prostituta como "mulher anormal", "delinquente nata", proveniente das classes pobres e deslumbrada com as atrações do mundo moderno. Sua debilidade psíquica, associada a uma constituição orgânica deficitária, explicaria em primeiro plano a existência da prática da comercialização sexual do corpo. Assim, as teorias científicas sobre a condição feminina; marcadamente biologizantes, culpabilizaram a mulher pela existência da prostituição (RAGO, 1990, p. 215).

Com a categorização de corpos desviantes em face da normalidade sexual, muitas mulheres foram observadas, medidas, diagnosticadas, invadidas e tratadas de acordo com as premissas da *scientia sexualis* vigentes a partir do século XIX. Seus modos de vida começaram a se tornar reféns de uma dinâmica biopolítica, nutrindo uma economia que se projetou e expandiu por meio da produção de corpos "sadios" que, em oposição aos corpos desviantes, carregam consigo o disciplinamento da retidão moral e do equilíbrio emocional, e, além de tudo, a constituição, por meio das transformações oferecidas pelas cirurgias plásticas e pela indústria farmacêutica, de corpos desejantes e desejáveis.

Sendo assim, em "a vontade de saber", embora Foucault não trate de mulheres "monstruosas", infanticidas, como fizera em *Os anormais*, ele aborda, por outro lado, o surgimento de figuras femininas vistas como histéricas. A emergência das histéricas na Modernidade trouxe consigo um olhar e um tratamento minuciosos voltados ao corpo e à sexualidade das mulheres, o que também resultou na sua medicalização e na formulação de uma clínica. Tudo isso foi feito, segundo Foucault (2010, p. 160), "em nome da responsabilidade que elas teriam no que diz respeito à saúde de seus filhos, à solidez da instituição familiar e à salvação da sociedade".

Nesta perspectiva, cumpre destacar que o início da clínica voltada para histeria, aquela que se deu com Charcot no século XIX, ressaltava, nas suas entrelinhas, que a mulher estaria propícia, no limite, a perder o controle de seu corpo, sendo sua sexualidade considerada aprioristicamente faltosa e problemática. Por isso, a histeria como patologia, como uma disfunção do útero, comenta Sforzini em seu livro *Michel Foucault: um pensar do corpo*, foi por muito tempo "'reservada" exclusivamente às mulheres (SFORZINI, 2024, p. 92). O corpo da histérica, um corpo em revolta, surge ao mesmo tempo como "hipócrita e sofredor, dócil e manipulador", complementa a pesquisadora da noção de corpo no pensamento foucaultiano.

Vale observar que Foucault chega a esboçar na contracapa da primeira edição francesa do volume I da *História da sexualidade* um sumário referente ao seu projeto de abordar a sexualidade em vários planos, sendo um deles dedicado exclusivamente à *mulher, à mãe e à histérica*[7]. Um volume que, se fosse efetivamente escrito, supostamente trataria de um "tríplice processo" já enunciado em "a vontade de saber", um processo pelo qual o corpo da mulher teria sido "analisado – qualificado e desqualificado – como corpo *saturado* de sexualidade" (FOUCAULT, 2010, p. 115, grifo nosso).

Esse tríplice processo de saturação do corpo da mulher diria sobre: 1. integração do seu corpo ao campo médico como "efeito de uma patologia intrínseca" devido à condição de sua sexualidade problemática; 2. a "comunicação orgânica" do corpo da mulher com o corpo social

[7] O projeto inicial é anunciado na contracapa da primeira edição francesa e constava de seis volumes. Além de *A vontade de saber*, 2 - *La chair et le corps* (A carne e o corpo), 3 - *La croisade des enfants* (A cruzada das crianças), 4 - *La Femme, la Mère et l'hystérique* (A mulher, a mãe e a histeria), 5 - Les Pervers (Os perversos) e 6 - *Populations et races* (Populações e raças) Segundo um dos biógrafos de Foucault, *Eribon* (1990, p. 255), Foucault já tinha muito material pesquisado e planejava lançar um novo volume a cada três meses.

e o espaço familiar, ressaltando-se a sua função reprodutiva, como sua "capacidade" de bem cuidar tanto da manutenção da casa quanto da família e, por último; 3. uma espécie de constituição social da imagem valorada da figura da mãe que, por uma delegação de responsabilidade "biológico-moral", saberia cuidar e amar os filhos incondicionalmente. Por isso, para Foucault (2010, p. 115), a constituição da imagem da "mãe" em negativo, como "mulher nervosa", teria se tornado responsável, no contexto do dispositivo de sexualidade, por ser "a imagem mais visível de sua histerização".

Mesmo sem se prolongar ou aprofundar nas discussões relacionadas aos efeitos do dispositivo da sexualidade no corpo feminino no contexto de sua pesquisa sobre a *História da Sexualidade*, mesmo não trazendo para sua discussão as pautas das lutas políticas feministas de sua época, mesmo assim, consideramos que isso não significa dizer que Foucault tenha negligenciado as interferências desse dispositivo nos corpos sexuais, principalmente, no que diz respeito às intervenções e efeitos deletérios na vida das mulheres, na produção doméstica tanto de seu mel quanto do seu fel.

## Resistência reversa: a irrupção fatal de Henriette Cornier e Elize Matsunaga

Se alguns assassinatos são cometidos dentro de uma atmosfera familiar, e uma mulher "descontrolada" surge onde todos viam uma mulher "tranquila", não é apenas com um desatino momentâneo, um surto, que nos deparamos ou, ao contrário, com atitudes premeditadas de uma personalidade criminosa. Muitas vezes o que irrompe nas atitudes de mães, cuidadoras, filhas ou esposas que matam indica dizer de um modo "reverso" de resistir ao poder, surge de um modo de resistência ao que não se suporta mais das dinâmicas de poder voltadas a blindar e preservar o "cristal" da família às custas de maltratá-las.

Não consideramos despropositado o fato de no primeiro volume da *História da Sexualidade* Foucault abordar o assunto da resistência às dinâmicas de poder. Quanto aos efeitos devastadores do dispositivo de sexualidade, ele afirma que não há uma única forma de resistir ou a melhor forma de resistir. Aliás, Foucault se limita a dizer aí que existem modos variados de resistência, e que muitas vezes independem de nossa escolha. Nem sempre as atitudes resistentes se dão da melhor forma. Inclusive, há resistências que podem surgir como "subprodutos", como uma "marca em negativo", como "oposição à dominação essencial, um *reverso* inteiramente passivo, fadado à infinita derrota" (FOUCAULT, 2010, p. 106).

Portanto, a resistência ao poder pode se operar de variadas maneiras que são distribuídas irregularmente em dado lugar, se propagando "com mais ou menos densidade no espaço" (FOUCAULT, 2010, p. 106). Muitas vezes a resistência surge "inflamando certos pontos do corpo, certos momentos da vida, certos tipos de comportamento" (FOUCAULT, 2010, p. 106). Já, noutras vezes, sendo inclusive "mais comum", os pontos de resistência destacados por Foucault vêm a ser móveis e transitórios, introduzindo nas sociedades algo que provoca uma quebra, uma clivagem, na medida em que "rompem unidades e suscitam reagrupamento, percorrem o próprio indivíduo, recortando-os e remodelando, traçando neles, em seus corpos e almas, regiões irredutíveis" (FOUCAULT, 2010, p. 107).

Seja de que modo for, a atenção de Foucault às resistências reversas nos mostra como a face perversa do poder funcionaria em um dado lugar e situação, provocando marcas "em negativo" em determinados corpos. Ora, quando se trata dos corpos docilizados da mulher, da mulher-mãe e mulher-esposa, o poder indica funcionar também os pressionando e objetifi-

cando. Há a funcionalização e otimização das energias das mulheres para continuamente trabalharem para e pela família; confiscando seu tempo livre, controlando seus hormônios, regulando seus prazeres, suas horas de sono, de descanso etc. Pode-se observar que nas obras de Foucault não deixam de aparecer situações de mulheres que como mães (ou exercendo a função de mãe) irromperam/resistiram em atos extremados contra filhos ou crianças que "em tese" deveriam cuidar com todo amor.

No curso *Os anormais* (1975), por exemplo, encontramos, além do caso de Henriette Cornier, a história de Sélestat, a mulher que comete filicídio devido a uma época de fome, cozinhando partes do corpo de sua filha com repolho. Ou, ainda, no texto *A evolução da noção de "Indivíduo perigoso"* (1978), vemos a referência ao caso de Catherine Ziegler: da primeira vez, ela mata seu filho bastardo, alega "uma força irresistível" e neste momento é considerada louca. Foi absolvida. Depois de dez meses nasce seu filho biológico (FOUCAULT, *DE* V, 2017, p. 3-4), ela o mata também. No julgamento, ela diz que engravidou para poder matar o bebê. Dessa vez, ela é condenada à morte pelo tribunal.

Dentre esses casos de mulheres que mataram crianças ou os próprios filhos, todos crimes de grande repercussão e comoção, Foucault se concentra no caso embaraçoso de Cornier em seu curso no Collège de France de 1975, tratando-o com mais detalhamento na aula do dia 05 de fevereiro.

Vejamos, segundo relatos de Henriette e das pessoas próximas, como tudo aconteceu[8]: no dia 4 de novembro de 1825, em Paris, a jovem Henriette Cornier sai para comprar queijo na loja da sua vizinha, Sra. Belon. Henriette já está decidida a matar a filha da vizinha de apenas dezenove meses, Fanny, e assim convence a mãe a deixar levar a criança para sua casa com a desculpa de cuidar dela por um tempinho. Ao entrar em casa com Fanny, Henriette vai rapidamente à cozinha e pega um facão, seguindo com a criança para o quarto. Lá, coloca Fanny de costas na cama, corta sua cabeça e fica cerca de quinze minutos olhando fixamente para o pequeno cadáver que se esvaía em sangue.

O corpo permanece na cama, o sangue continua escorrendo dentro de um penico e a cabeça é deixada no parapeito da janela. Duas horas depois, notando a demora de Henriette em trazer a sua filha de volta, Sra. Belon vai à casa da vizinha prestativa. Bate à porta, não tem resposta. Ela resolve, então, entrar e quando pergunta sobre Fanny, Henriette responde: "Ela está morta!". Acreditando se tratar de uma brincadeira de mau gosto, Sra. Belon força a porta do quarto para reaver sua pequena filha. Cornier se precipita e arremessa a cabeça da criança pela janela. A mãe entra em choque e Henriette continua a repetir: "Ela está morta!". Interrogada, ainda com o corpo coberto de sangue, Henriette diz apaticamente que matou porque "C'est une idée qui m'a pris!" (Ocorreu-me uma ideia!).

Henriette era empregada doméstica que trabalhava para muitas famílias parisienses, foi obrigada a entregar seus próprios filhos à assistência social devido à condição de extrema pobreza que se abateu sobre sua casa após o término de um casamento, na qual fora abandonada com as crianças ainda pequenas. Antes de cometer o crime, ela atentou contra a própria vida várias vezes, manifestando desde então um quadro depressivo, uma tristeza profunda. O que torna esse caso emblemático à época, segundo Foucault, seria a necessidade de puni-lo sem que se manifestasse uma motivação criminosa na assassina.

Ora, a punição de Henriette demandou, então, o empenho duplo dos aparelhos judiciário e médico para construírem uma espécie de "racionalidade interna do crime" (FOUCAULT,

[8] Sobre o caso de Henriette Cornier, maiores detalhes sobre o crime ver: (CAEDES, 2023; AHMED, 2022). Ou, ainda, Foucault, em *Os anormais* (2010, p. 95-96).

2010, p. 97). Isto é, para o crime ser punível, na ausência de motivos para o assassinato, tornava-se necessário produzir ao menos um embasamento científico que tornasse o ato de Henriette "inteligível e decifrável", e que também pudesse "justificar as ações punitivas" para outros crimes que fossem semelhantes (FOUCAULT, 2010, p. 97).

Vemos, no decorrer do curso *Os anormais*, que o que se torna "interessante" neste crime, a partir das reformulações na economia penal no século XIX, é a sua inteligibilidade, é a causalidade que um saber específico (do psiquiatra, do legista, do médico, enfim, do especialista) pôde atribuir a Cornier. Nas palavras de Foucault: "a racionalidade do crime – entendida portanto como mecanismo decifrável dos interesses – é requisitada pela nova economia do poder punitivo" (FOUCAULT, 2010, p. 97).

Sendo assim, nos "crimes sem razão", com todos os equívocos que possa comportar o uso do termo "sem razão", Foucault ressalta com ênfase que o empenho da psiquiatria no decorrer do século XIX não foi de se fazer uma especificação da medicina geral, mas foi o de operar uma especialização de um saber comprometido com a higiene pública (FOUCAULT, 2010, p. 100). A psiquiatria se institucionaliza com fins de proteção social, "contra todos os perigos que a doença pode acarretar à sociedade" (FOUCAULT, 2010, p. 101). A psiquiatria vem, então, a interpretar crimes semelhantes ao de Cornier como casos atribuídos a alguma espécie de psicopatia ou a comportamentos de personalidades degeneradas. A psiquiatria passa, assim, a tornar classificáveis os distúrbios, os erros e as ilusões; faz análises e estabelece perfis criminosos, organiza sintomatologias, nosografias, observações e até mesmo arrisca prognósticos. E, principalmente, à psiquiatria é atribuído o poder de emitir laudos, embasando, com o seu discurso de verdade, a decisão da justiça.

Não é por acaso que, a partir da segunda metade do século XIX, na esteira do poder psiquiátrico, tivemos o aparecimento da noção de "degeneração" associada a determinados comportamentos, sobretudo, no que se refere aos desvios dos comportamentos sexuais. Configura-se, nessa época, uma preocupação especial voltada ao processo de degeneração da família, e obviamente a mulher, como mãe e esposa, é observada como objeto de estudo privilegiado e alvo especial de "cuidados". É do corpo degenerado da mulher, indócil, insubmisso, desviante, que se compreendia advir a degeneração de toda a família. É diante de atitudes das mulheres "sem preparação", "sem razão", como no caso da histeria, que a psiquiatria logo afirma ser "capaz de reconhecê-los, quando se produzem, e no limite prevê-los, ou permitir prevê-los, reconhecendo a tempo a curiosa doença que consiste em cometê-los" (FOUCAULT, 2010, p. 103).

No caso de Cornier, remonta Foucault, diante de seu crime "sem razão", "sem motivo" e "sem interesse", seus acusadores, em apelo à psiquiatria, demandam um exame focando na sua condição de louca. Nem Esquirol, Adelon e nem Léveillé (FOUCAULT, 2010, p. 105), psiquiatras de renome consultados à época, encontram qualquer traço de loucura em sua personalidade. É, então, requisitado o diagnóstico de um outro psiquiatra, Marc, para saber o que se passou no caso de Henriette. Ele não faz qualquer tipo de exame, o seu discurso de verdade sobre Cornier apoia-se apenas em aspectos de suas atitudes pregressas, de seus hábitos, de seu modo de vida.

Constatado que Cornier não era louca, tampouco havia agido como uma criminosa, seu crime fica sem explicação, restando à psiquiatria encontrar na própria Cornier, ou seja, na criminosa, e não no crime, a justificativa para o seu assassinato. O que vem a contar nesse caso é o fato de Henriette ser uma mulher separada do marido, de se entregar à libertinagem, à depravação, ter abandonado seus dois filhos ainda pequenos etc. Todos esses aspectos da vida de Henriette são, então, elencados como os elementos preliminares e determinantes de um tipo de comportamento e personalidade que a levaram à decapitação da pequena Fanny.

Sendo assim, até os nossos dias, parece prevalecer o mesmo pano de fundo discursivo quando o que está em questão é forjar um quadro de inteligibilidade para o ato criminoso, sobretudo, para os assassinatos bárbaros praticados por mulheres contra membros da família, dizendo muito sobre como funciona a economia do poder punitivo. De modo similar, aqui no Brasil, pudemos presenciar a reconstrução da história de um crime de grande repercussão, irrompido de dentro de um "doce lar", rico e confortável, de uma "tradicional" família. Foi o caso do crime de Elize Matsunaga que, em 2012, atirou no marido e depois resolveu esquartejá-lo. Sua filha estava no quarto ao lado, sendo inclusive acalentada várias vezes por Elize durante o desmembramento do cadáver.

Em 2021, o jornalista Ulisses Campbell escreveu o livro reportagem *Elize Matsunaga: a mulher que esquartejou o marido* e a plataforma de *streaming* Netflix lançou o documentário *Elize Matsunaga: era uma vez um crime*[9]. Tanto no livro quanto no documentário é possível termos acesso a trechos do julgamento de Elize Matsunaga e às falas daqueles que compuseram a acusação e a defesa da ré, bem como dos médicos e dos peritos. Na tentativa de dar sentido ao crime, de desvendar as "reais" motivações de Elize, os agentes do saber e da norma que participaram do processo (todos homens) passaram a traçar um perfil dela que pudesse "respaldar" sua potência assassina. Para isso, esses agentes se esforçaram para explicar a índole perigosa de Elize: ela seria uma pessoa extremamente fria e insensível, pois gostava de caçar animais indefesos. Elize também foi dada como gananciosa e manipuladora, pois, como prostituta, conseguira seduzir um cliente rico a se casar com ela.

A sentença de Elize foi lida no dia 5 de dezembro de 2016, pelo juiz Adilson Paukoski Simoni, classificando o crime como "brutal e hediondo". Assim foi o veredito: "O veredito aponta prática revestida de cuidadosa premeditação, reveladora de uma personalidade fria e manipuladora e, portanto, extremamente perigosa" (CAMPBELL, 2021, p. 400).

Obviamente, além do esquartejamento de seu marido Marcos Matsunaga, depôs mais ainda contra Elize o fato de ela ter "habilidades" que a predispuseram ao crime; fizera cursos de caça, sabia atirar e desmembrar animais, além de ter trabalhado como técnica de enfermagem em cirurgias. Tinha também investido em um trabalho como garota de programa, tornando-se uma esperta prostituta de luxo. Tudo isso levou a se construir uma imagem de Elize como moça ambiciosa, sem escrúpulo e narcisista, que envolvera um homem rico para se casar. Vemos aqui como uma racionalidade do crime passa a explicar, primeiro, o(a) criminoso(a) para, então, construir uma inteligibilidade sobre o crime, fundamentada em diferentes discursos de verdade. Em seu livro reportagem sobre Elize Matsunaga, Ulisses Campbell relata que:

> Cinco psicólogas analisaram a mente de Elize em 2012, 2017 e 2018. Três profissionais concluíram que ela é psicopata. O diagnóstico decorre principalmente do seu comportamento glacial nos 17 dias decorridos entre matar e esquartejar o marido e confessar o crime. Outras duas psicólogas refutaram o diagnóstico de psicopatia. Em comum, as especialistas encontraram nela traços de narcisismo, imaturidade, autoestima baixa e estrutura psíquica infantil (CAMPBELL, 2021, p. 14).

No julgamento, desse modo, traços de sua personalidade e de sua vida pregressa acabaram tendo um peso acentuado em sua condenação. De outra perspectiva, vemos a história de uma mulher violentada recorrentemente no decorrer de sua vida: abandonada pelo pai, Elize foi estuprada pelo padrasto aos 14 anos de idade, sendo expulsa de casa pela mãe, que ficou do lado de seu companheiro quando soube do estupro que Elize havia sofrido. Ao sair de

[9] Trata-se do documentário *Elize Matsunaga: Era uma vez um crime,* dirigido por Eliza Capai.

casa, com R$50,00 emprestados pela madrinha, Elize, para sobreviver, começou a se prostituir na beira das estradas do sul do Brasil, vendendo seu corpo aos caminhoneiros por R$30,00.

Em seu relato frente ao júri, Elize traz à tona um quadro de violência de alguma forma revivido: afirma ter sido inferiorizada, agredida, menosprezada, traída continuamente e ameaçada pelo seu marido. Assim, nem a violação sexual que sofreu na adolescência, a exploração de seu corpo adolescente nas boléias de caminhões, nem suas narrativas sobre as agressões do marido, as humilhações, a traição, o menosprezo, foram suficientemente consistentes para tornar seu crime "inteligível". Foi preciso "adequar" sua atitude criminosa à luz do saber médico-legal para que traços de sua personalidade (narcisista, imatura, infantilizada) viessem consubstanciar o caráter perigoso de sua personalidade, sua propensão criminosa, e atribuir-lhe com "justiça" a penalidade da lei.

O que, então, Cornier e Matsunaga teriam em comum? Não é a loucura, pelo menos não de acordo com o que disseram os médicos psiquiatras em ambos os casos. O que se identifica de comum entre elas, além de terem cometido atos brutais em um contexto familiar, é o diagnóstico forjado para atestar o atributo perigoso de suas personalidades e o caráter hediondo dos crimes cometidos, justificando, assim, a atribuição de uma penalidade.

No caso de Henriette, foi visto um corpo feminino que agiu por instinto, um corpo potencialmente degenerado, que foi capaz de entregar os próprios filhos à assistência social. Um corpo depravado que provocara seu próprio abandono – tudo isso corroborava com o fato de Henriette ser vista à época como uma mulher que não valia "nada de muito bom", comenta Foucault sobre o caso, pois, nem sequer o marido tinha sido capaz de suportá-la dentro de casa (FOUCAULT, 2010, p. 106).

O crime de Elize, por sua vez, foi julgado com base em sua suposta psicopatia ou narcisismo. Ela foi retratada como uma mulher calculista, interesseira, e, além de tudo, depondo contra sua reputação, uma mulher que havia conservado as astúcias, a desonestidade e as malicias para seduzir homens, um atributo preconceituosamente ligado ao *métier* da prostituição. Ora, tudo isso, tanto no caso de Henriette como de Elize, passa a revelar uma inteligibilidade do crime, diz sobre o caráter perigoso das suas personalidades criminosas e, principalmente, sobre a penalidade que a cada uma deveria ser atribuída.

Quando observamos os requintes de extrema violência e nos chocamos diante do radicalismo dos atos bárbaros praticados contra uma indefesa criança, em sua decapitação, ou contra o próprio marido, em seu esquartejamento, parece óbvio que tanto Henriette quanto Elize não conseguiram suportar algo que irrompeu violentamente de dentro de suas próprias relações (de poder) familiares, levando-as a não encontrar outra saída senão pela explosão de suas atitudes (resistências) reversas.

Ao nos questionarmos sobre a mobilização de diversos saberes a respeito da inteligibilidade de crimes como o de Henriette e o de Elize, na diferença de quase duzentos anos entre um crime e o outro, nas entrelinhas das leis indica se operar ainda, sub-repticiamente, um jogo de verdade animado pelo dispositivo de sexualidade, um jogo de verdade que não deixa de também se articular por uma lógica patriarcal. Um jogo de verdade que continua sentenciando outras mulheres dentro e fora dos tribunais, violentando seus corpos dentro dos lares, corroborando com destinos que podem ser irreversivelmente marcados pelo acometimento de um ato irreparável contra si mesmas e contra seus familiares.

Compreendemos diante disso que das artimanhas mais perversas do dispositivo de sexualidade abordadas por Foucault, ainda implantadas nas estruturas elementares da família, esteja a precipitação da vida de muitas mulheres numa espécie de resistência reversa, no ponto em que elas sucumbem por serem lançadas à "infinita derrota", como afirmara Foucault em sua pesquisa diante de uma longa história da sexualidade.

## Considerações finais: a gota d'água e as marcas do dispositivo de sexualidade

Atualmente, encontram-se presas no complexo penitenciário de Tremembé, em São Paulo, na galeria II, onde Elize ficou encarcerada durante 7 anos em regime fechado, cerca de 1000 mulheres. Dessa significativa população carcerária feminina, a maioria delas matou com crueldade algum parente próximo. Como Ulisses Campbell nos esclarece em sua biografia sobre Elize, de acordo com a Lei das Execuções Penais, quando o/a detento/a passa para o regime semiaberto é permitido que tenha breves saídas. No dia em que Elize saiu de Tremembé pela primeira vez (em 10 de outubro de 2019), após 7 anos de reclusão, houve uma comoção geral entre as detentas, uma emoção que foi decisiva para o biógrafo começar a reconstituir a história de uma mulher que chegou ao limite extremo de esquartejar o marido, perdendo a sua liberdade:

> Ao passar pelo portão de chapas metálicas do presídio, às 8h23, ela foi aplaudida por colegas de cela e populares. A cena foi emocionante. Uma bandida gritou: "Vai, Elize! Vai cuidar da vida, que você merece!". A partir dessa salva de palmas, decidi esquadrinhar a vida da mulher que matou e esquartejou o marido (CAMPBELL, 2021, p. 12).

A salva de palmas das outras detentas, quando Elize pôde sair da reclusão depois de tanto tempo, talvez tenha muito a dizer sobre o espaço fechado e sufocante em que muitas mulheres sucumbem diante do peso da pena de terem praticado assassinatos brutais, principalmente os que se ligam aos próprios familiares. Nesse sentido, a feminista Angela Davis, em seu livro "Estarão as prisões obsoletas?", destaca que, geralmente, acaba prevalecendo nas prisões femininas as artimanhas do dispositivo de sexualidade dadas na perpetuação de um regime doméstico e familiar, regime que não deixa de ser um prolongamento da "forma como os deveres das mulheres são encarados pelo patriarcado como algo normal, natural" (DAVIS, 2023, p. 77).

Muitas detentas passam, assim, a carregar, pelo resto da vida, o peso de atitudes irreparáveis, irreversíveis e condenáveis que cometeram. Carregam culpas e sofrimentos, são abandonadas pela maioria dos parentes, perdem amigas e amigos, são execradas. As atitudes que surgiram como "a gota d'água", no limite do insuportável familiar, parecem denunciar, então, algo de inassimilável advindo de uma organização sexual e de uma vinculação afetiva familiar permeada por relações abusivas. Um panorama que deixa muitas mulheres com a impressão de não terem saída de um circuito ininterrupto de sofrimento.

A antropóloga feminista Gayle Rubin, já na década de 1970, – antes mesmo da publicação de "a vontade de saber" –, no texto *O tráfico de mulheres* (1975), afirma algo muito próximo ao que Foucault dissera sobre as armadilhas do dispositivo de sexualidade, ao passo que reconhece o impacto de um "sistema sexo-gênero" responsável por produzir assimetrias sociais, violências, operando-se disso uma economia e uma política obscurecidas (2017, p. 55). Por isso, na conferência *Pensando o sexo: Notas para uma teoria radical da política da sexualidade* (2017, p. 78), Rubin sublinha a importância do trabalho de Foucault, sobretudo, por ter destacado "os aspectos de uma organização social do sexo".

Já Silvia Federici, filósofa italiana autora de *Calibã e a bruxa* (2004) e *O ponto zero da Revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista* (2012), em *Além da Pele* (2020), elabora um balanço de seu percurso de pesquisa direcionado, principalmente, aos sentidos do corpo e da política corporal no movimento feminista. Apesar de reiterar suas discordâncias com Foucault[10] já pontuadas na ocasião de *Calibã e a bruxa*, ela não se furta de dizer aí (talvez mais

[10] Em linhas gerais, a crítica de Federici a Foucault se resume à sua tendência de observar apenas os "efeitos" do dispositivo nos

próxima de Foucault do que pudesse imaginar, só que por outros termos e sem utilizar da noção de dispositivo) da crise das mulheres a partir do século XIX, crise materializada no colapso diante das demandas familiares amplificadas e justificadas por uma espécie de divisão sexual e generificada das funções sociais. Sumariamente, Federici afirma o seguinte sobre os efeitos desse mecanismo – repetindo uma divisão social do trabalho – sobre o corpo feminino:

> Há muitos relatos de mulheres que quase não tem tempo para si mesmas e vivem à beira de um colapso nervoso, constantemente preocupadas, constantemente apressadas, ansiosas ou culpadas, sobretudo por não terem tempo de ficar com as crianças, ou por terem problemas de saúde relacionados ao estresse, a começar pela depressão. Mesmo assim, a maioria das mulheres teve de reduzir a quantidade de trabalho doméstico que desempenha, o que significa que tarefas essenciais ficam sem atenção, já que nenhum serviço substitui o trabalho antes feito por elas (FEDERICI, 2023, p. 57).

Na esteira dos estudos foucaultianos sobre o dispositivo de sexualidade, alguns questionamentos nos ligam irremediavelmente às lutas feministas: é necessário saber até que ponto o dispositivo de sexualidade, sob quais prazeres e faixas-etárias, desejos e hábitos, precipitaria os corpos das mulheres, seus múltiplos e diferentes corpos, ao colapso e ruína. Ou, ainda, em que medida muitas mulheres, na dissidência de seus modos de existir, são ainda atravessadas por sentenças devastadoras, tratamentos e relações de violência sexual? Quantas mulheres só são reconhecidas e respeitadas ao passo em que se adequam às funções de serem boas mães, esposas, cuidadoras dos outros, da casa, empreendedoras, bonitas, cisgêneros, heterossexuais, magras, brancas, desejáveis, dando-se como uma das peças mais usadas e gastas das artimanhas biopolíticas?

São tais questões que apontam as violências e apagamentos de um dispositivo, historicamente constituído pelos nossos lugares de sujeitos generificados. São esses lugares fincados no gênero que necessitamos continuamente tensionar. Nesse sentido, formular e presentificar tais questionamentos nas considerações finais deste artigo tem o sentido de tornar inoperantes e obsoletas as estratégias que pretendem imobilizar, apagar ou excluir a vida de muitas mulheres, concedendo-lhes socialmente suas marcas "em negativo", marcas dadas por uma espécie de dispositivo sexual de exclusão que as opõem binariamente ao (um) referencial de uma ordem patriarcal, que, por conseguinte, corresponde à lei, à ordem, à legitimidade de escrever e de falar, à seriedade, à competência, à confiança, à honestidade, etc.

Compreendemos, então, ser necessário tornar evidentes as estratégias dos discursos da sexualidade que por vezes as aprisionam no "não lugar" dos lugares, no "não discurso" da linguagem, na "não escrita" dos livros e textos publicados, no "não prazer" das relações afetivas, no "não saber" das formulações teóricas e filosóficas, na "não competência" das atividades profissionais etc. Apontar o caráter arbitrário, reacionário, machista, racista, sexista dessas marcas discursivas "em negativo", não deixa de ser um alerta sobre a força destrutiva da resistência reversa que pode ser provocada pela violência silenciada e engolida no dia a dia da vida de muitas mulheres. Afinal, nunca se sabe o quanto pesa a gota d'água vertida reiteradamente de um ambiente insuportável familiar. Tal como canta a personagem Joana enfrentando Jasão na peça *Gota d'água* – "E qualquer desatenção – faça não!! Pode ser a gota d'água". A gota d'água daquilo que muitas existências já não suportam mais.

corpos das mulheres, sem se ocupar das causas (a organização do trabalho capitalista que incide sobre os corpos, das hierarquias raciais, sexuais e geracionais do capitalismo) (FEDERICI, 2023, p. 21-23). Ver também Federici (2017, p. 31-38).

## Referências

AHMED, A. On the medicalisation of the mind. *In: Engelsberg Ideas,* 7 jan. 2022. Disponível em: https://engelsbergideas.com/notebook/on-the-medicalisation-of-the-mind/. Acesso em: 10 jan. 2025.

BUARQUE, C; PONTES, P. *Gota d'água*. São Paulo: Círculo do Livro, 1975.

CAEDES. *Henriette Cornier, 1825* – Un bébé en deux morceaux. 2023. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=zvlf2CGa-j0. Acesso em: 10 jan. 2025.

CAMPBELL, U. *Elize Matsunaga:* a mulher que esquartejou o marido. São Paulo: Matrix, 2021.

CNN BRASIL. Público coloca Elize Matsunaga como "vítima" do contexto em que estava inserida, diz Ulisses Campbell. 2024. Disponível em: https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/publico-coloca-elize-matsunaga-como-vitima-do-contexto-em-que-estava-inserida-diz-ulisses-campbell/. Acesso em: 12 jan. 2025.

DAVIS, A. *Estarão as prisões obsoletas.* Rio de Janeiro: Difel, 2023.

DONZELOT, J. *La policía de las famílias.* Família, sociedad y poder. Epílogo de Gilles Deleuze. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2008.

ERIBON, D. *Michel Foucault (1926-1884).* São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

FEDERICI, S. *Além da pele:* repensar, refazer e reivindicar o corpo no capitalismo contemporâneo. São Paulo: Elefante, 2023.

FEDERICI, S. *Calibã e a bruxa:* mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: elefante, 2017.

FOUCAULT, M. Ética, Sexualidade, Política. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006c, v. 5. (Ditos e escritos, v. 5).

FOUCAULT, M. *História da sexualidade I:* A vontade de saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2010.

FOUCAULT, M. *Os anormais.* Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

FOUCAULT, M. *Vigiar e punir:* nascimento da prisão. Tradução de Raquel Ramalhete. 35. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

LOMBROSO, C; FERRERO, G. *A mulher delinquente:* a prostituta e a mulher normal. Curitiba: Editora Antonio Fontoura, 2017.

O GLOBO. *Elize Matsunaga:* O crime e o castigo da mulher que matou e esquartejou o marido. 2023. Disponível em: https://oglobo.globo.com/blogs/blog-do-acervo/post/2023/02/elize-matsunaga-o-crime-e-o-castigo-da-mulher-que-matou-e-esquartejou-o-marido.ghtml. Acesso em: 12 jan. 25.

PONTES, J. C.; SILVA, C. G. Cisnormatividade e passabilidade: deslocamentos e diferenças nas narrativas de pessoas trans. *Revista Periódicus,* Salvador, v. 1, n. 8, p. 396-417, 2018.

RAGO, M. *Os prazeres da noite.* Prostituição e códigos da sexualidade feminina em São Paulo (1890-1930). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

RIBEIRO, B. *Elize Matsunaga:* assassina ou vítima de relação abusiva? 2024. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=FqnrqFtqTFQ. Acesso em: 12 jan. 2025.

RUBIN, G. *Políticas do sexo.* São Paulo: Ubu, 2017.

SFORZINI, A. *Michel Foucault:* um pensar do corpo. São Paulo: Editora Unesp, 2023.

TEMPLE, G. C. Quem pode ser feliz na Biopolítica?. *In*: COLLARES, R. L.; BRAGA, J.O; PAIVA, V. R.; COSTA, C. F. T. *Vidas Vulneráveis:* entre os espaços de dentro e os espaços de fora. Juazeiro do Norte: UFCA, 2024.

TOMAZ, K.; MATEUS, V.; BERLINK, F.; OLIVEIRA, M. *10 anos após matar marido, Elize revela manuscrito de livro em que pretende contar à filha sua vida e porque matou Matsunaga.* 2022. Disponível em: https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2022/05/19/apos-10-anos-elize-matsunaga-escreve-piquenique-no-inferno-para-contar-a-filha-sua-vida-e-como-matou-marido-para-se-proteger.ghtml. Acesso em: 12 jan. 2025.

**Sobre as autoras**

**Giovana Carmo Temple**
Professora de Filosofia da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia/UFRB. Membra permanente do Programa de Pós-Graduação PROF-FILO (Núcleo da UFRB). Coordenadora do Grupo de Pesquisa Subjetividade no Pensamento Contemporâneo (CNPq) e do Grupo de Estudos Interinstitucional Michel Foucault e do Grupo de Estudo (des)cuidado de si.

**Regiane Lorenzetti Collares**
Professora de Filosofia da Universidade Federal do Cariri (UFCA). Membra permanente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL-UFC) e PROF-FILO (UFCA). Líder do grupo de pesquisa Cartografias da Subjetividade (CNPq) e coordenadora do Projeto de Pesquisa "Modos de Subjetivação e biopolítica: vidas em situação de vulnerabilidade", financiado pela FUNCAP-CE.

Recebido em: 20/06/2025 Received in: 06/20/2025
Aprovado em: 2/07/2025 Approved in: 07/2/2025

ARGUMENTOS
Revista de Filosofia
e-ISSN: 1984-4255

# Entre utopias integradoras e utopias transgressoras: Foucault contra Marcuse[1]

## Between integrative utopias and transgressive utopias: Foucault *versus* Marcuse

**Ernani Chaves**
https://orcid.org/0000-002-8988-1910 – E-mail: ernanic6057@gmail.com

**RESUMO**

Este artigo pretende fazer uma primeira explicitação da crítica de Foucault às teses de Marcuse a propósito das relações entre capitalismo e repressão sexual. Para tanto, procuramos reconstituir a gênese dessa crítica, em especial aquelas que aparecem no primeiro volume da *História da sexualidade*, de 1976, e que foram bastante comentadas. Tal gênese nos remete ao curso que Foucault ministra em Vincennes no primeiro semestre de 1969 e que só foram publicados na França em 2018 e no Brasil em 2021. Nesse curso, entre outros assuntos, Foucault discute criticamente a ideia de uma "utopia sexual" concomitante a do fim do capitalismo e, ao mesmo tempo refuta o posicionamento de Marcuse em relação à concepção de perversão. Segundo Foucault, tal posicionamento acabaria por desvirtuar a concepção freudiana de "perversão" em prol da ideia de uma sexualidade sadia e normalizada. Nessa perspectiva, a utopia sexual surgida nos anos 1960 e que ganhou sua máxima expressão no movimento de maio de 1968, não passaria de uma utopia conciliadora, que abandona toda ideia de transgressão.

**Palavras-chave:** Sexualidade. Repressão. Utopia. Transgressão.

**ABSTRACT**

This article aims to provide an initial explanation of Foucault's critique of Marcuse's theses regarding the relationship between capitalism and sexual repression. To this end, we seek to

[1] Agradeço ao CNPq pelo financiamento dessa pesquisa, que me permitiram estadias na França e Alemanha.

reconstruct the genesis of this critique, especially those that appear in the first volume of the History of Sexuality, from 1976, and which have been widely commented on. This genesis takes us back to the course that Foucault taught in Vincennes in the first half of 1969 and that was only published in France in 2018 and in Brazil in 2021. In this course, among other topics, Foucault critically discusses the idea of a "sexual utopia" concomitant with the end of capitalism and, at the same time, refutes Marcuse's position regarding the concept of perversion. According to Foucault, such a position would end up distorting the Freudian concept of "perversion" in favor of the idea of a healthy and normalized sexuality. From this perspective, the sexual utopia that emerged in the 1960s and reached its maximum expression in the May 1968 movement would be nothing more than a conciliatory utopia, which abandons all idea of transgression.

**Keywords:** Sexuality. Repression. Utopia. Transgression.

## I

O título deste artigo é duplamente provocador. Primeiro, porque é muito difícil dizer que Foucault tenha tido uma única posição em relação a qualquer um de seus interlocutores. Daí que o "contra" do título acaba por expor-me ao risco de que alguém indique que nesta ou naquela passagem de sua obra, poderíamos dizer que Foucault aderiu a esta ou aquela tese ou análise de Marcuse. Segundo, porque pode falsamente sugerir que Foucault ignorou inúmeras e diversas provas históricas que legitimam a ideia de que sim, de fato, a repressão sexual foi uma das manifestações mais visíveis, historicamente, da relação entre as culturas do ocidente e a questão do sexo. Ora, em diversas passagens de sua obra, o próprio Foucault reconheceu isso. O que ele questiona é o fato de tomarmos o elemento repressivo como o móvel e a explicação da maneira pela qual a cultura ocidental se relacionou com a questão da sexualidade. O capítulo "A hipótese repressiva" da *História da sexualidade I* (1976) é um testemunho eloquente do que Foucault pensava a respeito tomando como referência o próprio Marcuse, mas também Reich. O meu objetivo aqui é dar um passo atrás, para mostrar que Foucault já expunha os elementos de sua crítica a Marcuse no curso ministrado em 1969 para os alunos do curso de Filosofia do Centro Universitário Experimental de Vincennes (hoje, a Universidade de Paris VIII), ou seja, um ano após os acontecimentos de 1968, intitulado "O Discurso sobre a sexualidade"[2]. Mais ainda: que, nesse curso encontramos a posição mais clara de Foucault em relação a Marcuse.

Foucault não vivenciou os acontecimentos mais importantes do maio de 1968. Na ocasião, ele era professor na Universidade de Túnis, a capital da Tunísia, ex-colônia francesa na África do Norte[3]. Ele só retorna a Paris no final de junho daquele ano. É interessante lembrar que, justamente, em resposta a uma provocação de Marcuse, Foucault valoriza a sua participação política durante a rebelião estudantil acontecida em Túnis. A esse respeito, o próprio Foucault diz o seguinte em uma entrevista em fins de 1978, mas publicada apenas no começo de 1980:

[2] Evidentemente, que não sou o primeiro a tratar das relações entre Foucault e Marcuse. A esse respeito, a tese de Carneiro (2014) continua sendo a referência no Brasil.

[3] Cf. a respeito das atividades de Foucault na Universidade de Túnis, ver (BOUBAKER-TRIKI, 2018).

> Durante o mês de maio de 1968, assim como o período da guerra da Algéria, eu não estava na França. Sempre um pouco deslocado, estrangeiro. Quando volto a França é sempre com um olhar um pouco estrangeiro e aquilo que digo nem sempre é facilmente acolhido. Lembro que Marcuse pergunta, um dia, com um tom de reprovação, o que fazia Foucault durante as barricadas de maio. Bem, eu estava na Tunísia. E devo acrescentar que esta foi uma experiência importante (FOUCAULT, 1994, DE, IV, p. 78)[4].

Foucault, que chegara na Tunísia em fins de setembro de 1966, relata então os acontecimentos ocorridos em Túnis em março de 1968, ou seja, dois meses antes do maio francês, com greves, interrupção das aulas, prisões e uma greve geral dos estudantes: "a polícia entra na universidade, dá pauladas em numerosos estudantes, fere gravemente inúmeros e os joga na prisão" (FOUCAULT, 1994, DE, IV, p. 78). Em sua biografia de Foucault, Didier Eribon conta com detalhes as consequências nos países árabes da derrota do Egito, Síria e Jordânia para Israel na "Guerra dos seis dias", ocorrida entre 5 e 10 de junho de 1967, que se fizeram sentir imediatamente em Túnis, onde manifestações pró-Palestina desencadearam ataques antissemitas. Em carta a Georges Canguilhem, de 07 de junho de 1967, Foucault escreve: "Aqui, houve na segunda-feira última uma jornada (uma meia jornada) de *pogrom*. Foi mais grave do que disse *Le Monde*" (ERIBON, 2011, p. 303). Assim, respondendo à censura de Marcuse, Foucault indica que, ao contrário do que se pensava em Paris, ele vivia em Túnis uma experiência política crucial, uma vez que as reivindicações dos estudantes, consideradas legítimas por ele se misturavam às manifestações antissemitas.

Mas, enquanto Foucault vivia essa experiência em Túnis, Marcuse reinava em Paris: "[...] a articulação original entre a crítica social de Marx e a análise freudiana da libido, que propunha uma análise pulsional da sociedade capitalista avançada seduziu uma juventude em busca de novas referências morais e políticas" (AUBERT, 2023, p. 102); "Em maio de 1968, nos arredores da Sorbonne um slogan nascia: Marx, Mao, Marcuse" (LACHAUD, 1983, p. 95); "A partir de 1968, o nome de Marcuse está em todas as bocas, e sob todas as penas, tal como Illich ou Mcluhan. Se não era lido por todo mundo, todo mundo sabia quem ele era" (RAULET, 2018, p. 175). Todo esse sucesso, entretanto, não aconteceu por acaso, foi fruto de um trabalho intenso de divulgação do pensamento de Marcuse na França desde a segunda metade dos anos 1950, coincidindo com a publicação americana de *Eros e civilização*[5]. Ainda em 1968, logo após a publicação e do estrondoso sucesso de *O homem unidimensional*[6] sairá *Razão e revolução*, o conhecido estudo de Marcuse sobre "Hegel e o nascimento da teoria social", como indica o subtítulo do livro, com tradução de Robert Castel – que em breve se tornará um dos colaboradores mais próximos de Foucault – e Pierre-Henri Gouthier. O começo da "Apresentação" desse livro, escrita pelo próprio Castel é bastante eloquente a propósito da importância concedida ao livro e ao próprio Marcuse:

> *Razão e Revolução*, escrito em 1939, é, na obra de Herbert Marcuse, a primeira exposição sistemática dos fundamentos teóricos do seu pensamento: sua posição original em relação ao marxismo, a especificidade de sua crítica às sociedades industriais, sua interpretação da crise da ideologia revolucionária, são compreendidas a partir da explicação completa e complementar dos conceitos de razão e revolução. A relação dialética entre Razão e Revolução, que está historicamente amarrada na transição da ideologia filosófica hegeliana para a teoria social marxista, está, portanto, já prenhe das aporias do nosso tempo: se uma

[4] Para citações do *Dits et écrits*, utilizo a sigla DE, seguida do número do volume e da página. As traduções de todos os textos em língua estrangeira são de minha inteira responsabilidade

[5] A mais completa análise que conheço dessa chegada de Marcuse a França, está no trabalho de Manuel Quinon (QUINON, 2002; 2003).

[6] A tradução foi da hoje famosa Monique Wittig, "revista pelo autor".

> atitude contestatória radical, teórica e prática ainda é legítima hoje, é porque salvaguarda a herança da tradição do pensamento livre; se essa atitude hoje tende a ser identificada com a recusa niilista das formas de pseudo-racionalidade dominantes, é porque a história contemporânea desfez o pacto selado no século XIX por Marx entre o pensamento crítico e uma classe social capaz de mudar praticamente o mundo (CASTEL, 1968).

Quase duas décadas depois, Gertrud Koch assim resumiu o motivo do sucesso e da importância de Marcuse para os "dourados" anos 1960:

> Herbert Marcuse é um dos poucos filósofos deste século, cuja teoria ainda ousou recorrer à totalidade de todas as áreas da vida em acesso especulativo. A unidade dos opostos da razão e da vida, o desafio do presente e da utopia, da arte e da realidade contra o princípio de realidade prevalecente da divisão positivista do trabalho foi um ponto de referência central no pensamento de Marcuse. Não foi por acaso que seus pensamentos se encontraram em motivos e reivindicações centrais do movimento estudantil, do qual ele foi o teórico mais importante. Ele foi o primeiro pensador a entender as convulsões da sociedade capitalista dividida, que formaram a base material dos movimentos de protesto desde a década de 1960 (KOCH, 1985, p. 287).

Entretanto, embora não tenha participado do maio de 1968 parisiense, Foucault se tornou uma figura central na posteridade desse acontecimento, isso porque ele aceitou o convite para dirigir o Departamento de Filosofia no Centro Universitário Experimental de Vincennes. O Centro deveria instituir um novo modelo de ensino universitário, surgido exatamente das reivindicações estudantis, tendo sido criado em dezembro de 1968, dando início às suas atividades logo em janeiro de 1969. Muitos são os testemunhos do quanto as inovações introduzidas em Vincennes alarmaram as autoridades, de tal maneira que em janeiro de 1969 o Ministro da educação nacional, Olivier Guichard, comunicou a Jean Cabot, o reitor de Vincennes, que os diplomas de Licenciatura concedidos pela universidade não serão validados. Assim sendo, os alunos não poderiam candidatar-se à *Agrégation*, ou seja, ao exame nacional de seleção de professores para o ensino médio. Em matéria no *Le Monde* de 10 de outubro de 1970, Cabot confirma sua renúncia ao cargo elencando ainda mais as seguintes razões: ausência de investimentos para aumentar a área física da universidade, ausência de uma creche e contra o impedimento do voto dos estudantes nas próximas eleições internas (cf. LIMA, 2019).

Como chefe do Departamento de Filosofia, Foucault concedeu uma entrevista ao *Le Nouvel Observateur*, em fevereiro de 1970, na qual critica com veemência a posição oficial e reitera a importância da nova perspectiva introduzida em Vincennes. O título da entrevista já indica essa contundência: "La piège de Vincennes", lembrando que "piège" é "armadilha", mas também, mais especificamente, "ratoeira". As demandas oficiais são os "ratos" que tentam invadir Vincennes para roer as ideias inovadoras que estavam sendo lá gestadas. Tais demandas são também reiteradas e apoiadas pelos "mandarins" do ensino de filosofia na França da época, aqueles para quem uma filosofia séria deveria ser "uma filosofia da consciência, do julgamento, da liberdade", uma filosofia que mantivesse "os direitos do sujeito diante de todo saber, a supremacia de toda consciência individual em relação a toda política". Enfim, uma filosofia que ignorava os novos problemas surgidos no presente, que não seriam mais aqueles nascidos da interrogação kantiana pelos limites do saber e de seus fundamentos, mas que colocava outras questões:

> Quem são aqueles que sabem? Como se faz a apropriação e distribuição do saber? Como um saber pode ter seu lugar numa sociedade, se desenvolver nela, mobilizar recursos e se colocar a serviço de uma economia? [...] Se essas questões vierem a ser colocadas

> numa turma de filosofia, é claro que sua função tradicional deveria ser profundamente transformada (FOUCAULT, DE, II, p. 71).

Logo em seguida, com outra reforma universitária, o Centro Experimental se tornou a Universidade Paris VIII ou Paris-Saint Dennis. Foucault ficou em Vincennes até sua nomeação para o Collège de France, no segundo semestre de 1970.

Será exatamente no primeiro semestre de 1969, que Foucault ministrará em Vincennes o curso "O discurso da sexualidade", cujas anotações para as aulas constituem o material do breve estudo que realizamos nesse momento. Não se trata – e aqui vai uma outra ressalva muito importante – de examinar a justeza das observações críticas de Foucault a propósito de Marcuse, em especial dirigidas às teses encontradas em *Eros e civilização* e *O homem unidimensional*, mas de explicitar uma espécie de gênese do interesse de Foucault pelas teses fundamentais de Marcuse. Nessa perspectiva, vou me limitar a apresentar os argumentos mais importantes desse curso no seu embate com o chamado "freudo-marxismo", ao qual o pensamento de Reich e Marcuse estão sempre associados. Deixarei para outro artigo o confronto com Reich, que possui, é claro, suas especificidades.

## II

Não por acaso, certamente, Foucault ministra no primeiro semestre de 1969, um curso intitulado "O discurso da sexualidade", que foi publicado na França apenas em 2018 e no Brasil em 2021. Seu auditório refletia bem a situação política da época, pois era constituído, principalmente, de ex-alunos e de pessoas do círculo próximo de Althusser, que haviam, entretanto, assumido posturas maoístas. Por isso, não devemos estranhar que Foucault debata questões relativas às relações entre ciência e ideologia, assim como sobre as relações entre teoria e prática, temas fundamentais nos meios althusserianos. A ideia de "discurso" é aqui fundamental. Foucault discute essa questão em vários textos do período: em *Arqueologia do Saber*, de 1969 e logo em seguida, em *A ordem do discurso*, aula inaugural no Collège de France, em dezembro de 1970, assim como em *O discurso filosófico*, livro escrito também em 1969, mas que foi publicado na França apenas em 2023 e ainda inédito no Brasil, testemunham o interesse e o lugar central que a noção de "discurso" passa a ter no pensamento de Foucault.

"Discurso" é distinto de "linguagem". Uma análise dos discursos os entende como práticas reguladas em seu funcionamento concreto, se afastando, portanto, do estruturalismo – com o qual Foucault terá uma relação tensa, de proximidade e distância – cuja abordagem era, segundo ele, o das "possibilidades formais oferecidas por um sistema como a língua" (DE I, p. 623). Desse modo, seu interesse pelo "discurso da sexualidade" diz respeito à análise das condições históricas concretas pelas quais a sexualidade se torna o referencial de um conjunto de discursos heterogêneos desde o fim do século XVIII. Daí a necessidade de uma "arqueologia da sexualidade" para dar conta das múltiplas faces desses discursos, de suas especificidades e de suas relações, tais como ele descreve em *A arqueologia do saber*, em especial na seção I do capítulo II deste livro (FOUCAULT, 1972, p. 31 ss.).

Se o debate sobre a questão das relações entre ideologia e ciência, assim como entre teoria e prática visava, principalmente, Althusser, o debate específico sobre o "discurso da sexualidade" vai visar Marcuse. O que interessou a Foucault nessa que é uma de suas primeiras confrontações com o chamado "freudo-marxismo", foi uma questão central colocada tanto por Reich quanto por Marcuse: a de que o fim do capitalismo significaria o que eles chamavam de fim da repressão sexual, o que incluía a questão da sexualidade como ponto central do projeto

utópico surgido a partir do maio de 1968[7]. Na resenha dos livros de Deleuze *Lógica do sentido* e *Diferença e repetição*, intitulada "Theatrum philosophicum", de 1970, ele vai se referir de forma ironicamente crítica a essa junção entre Marx e Freud: "Graças sejam dadas a Deleuze. Ele não retoma o slogan que nos cansa: Freud com Marx, Marx com Freud e todos dois, se vos agrada, conosco" (DE II, p. 87).

A aula 7 do curso de Vincennes se chama, exatamente e não por acaso, de "A utopia sexual". Vejamos um pouco mais de perto esse tema.

O tema das utopias, assim como o das heterotopias, já estava presente desde *As palavras e as coisas* (FOUCAULT, 1981), mas foi desenvolvido logo em seguida em duas entrevistas à Rádio France Culture, ainda em dezembro de 1966: "O corpo utópico" e "As heterotopias" (FOUCAULT, 2009). Christian Laval chega afirmar que a "experiência utópica" é tão importante para o pensamento de Foucault, que se torna uma espécie de "fio vermelho" que o atravessa (LAVAL, 2018, p. 103). Nesta 7ª aula do curso, Foucault limita a questão ao tema da sexualidade, afirmando logo de início que é preciso diferenciar utopias e heterotopias (FOUCAULT, 2021, p. 236). Aquelas "são localizações sem lugar real", um "lugar fora de todos os lugares", enquanto estas são "lugares reais [...] desenhados na própria instituição da sociedade [...] tipos de lugares que estão fora de todos os lugares, embora sejam facilmente localizáveis" (FOUCAULT, 2021, p. 238-239). A distinção, como podemos ver, diz respeito à ausência de um lugar (no caso das utopias), enquanto as heterotopias são experimentos localizáveis historicamente. É aqui que entram os trabalhos de Marcuse, que foram fundamentais para a discussão da época tanto para a questão da utopia em geral quanto a da utopia sexual. Grosso modo, podemos dizer que Marcuse pretendia revalorizar a força política das utopias, para pensar numa ruptura qualitativa radical com o sistema vigente – passagem de uma sociedade não-livre para outra, livre – o que correspondia à necessidade de contemplar uma nova antropologia, na qual as necessidades vitais, em especial as sexuais, fossem totalmente liberadas da repressão e, assim, fundar uma sociedade que abolisse essa repressão.

Na sua leitura de Freud em *Eros e civilização*[8] Marcuse vai propor diversos deslocamentos, entre os quais há um que considero fundamental para a argumentação de Foucault: "o conflito inconciliável não opõe o trabalho (princípio de realidade) a Eros (princípio do prazer) e sim o trabalho *alienado* (princípio de rendimento) a Eros" (MARCUSE, 1963, p. 54)[9]. Marcuse retoma aqui a crítica de Marx à lei da população de Malthus e a partir disso faz uma crítica a Freud, como se este atribuísse ao "fato bruto da penúria" o que na realidade é o resultado das condições materiais de existência, que dá origem a essa penúria. Assim, Marcuse como que procura atualizar Freud à luz da situação específica do capitalismo na época, o "capitalismo tardio" nos termos da Teoria Crítica da primeira geração, assinalando o que Freud não teria visto, qual seja, de que o princípio de realidade nessa fase do capitalismo seria o "princípio de rendimento", ou melhor, de que a estratificação da sociedade moderna se dá de acordo com o "rendimento econômico competitivo de seus membros" (MARCUSE, 1963, p. 52). Ora, para Marcuse, a organização da sexualidade reflete, justamente, os traços fundamentais do princípio de rendimento e da organização dele decorrente (MARCUSE, 1963, p. 52). Desse modo, se explicaria a função primordial e exclusiva da fase genital e a expulsão das perversões. Ao funcionamento útil da

[7] A respeito da controversa relação de Foucault com Marx, marxistas e marxismos, ver (LAVAL; PALTRINIERE, TAYLAN, 2015).

[8] Para uma leitura cuidadosa e esclarecedora da gênese do livro, cf. (WIGGERSHAUS, 1988, p. 553-565).

[9] Utilizo a primeira edição francesa do livro de Marcuse, por ser aquela responsável pela intensa divulgação e popularidade de Marcuse na França dos anos 1960, também lida por Foucault. Marcuse dedica essa edição, de forma bastante gentil e carinhosa, "aos jovens estudantes que têm assistido aos meus cursos na França e que têm ajudado consideravelmente a clarificar e a desenvolver minhas ideias". A edição também registra que a tradução foi "inteiramente acompanhada" pelo próprio Marcuse.

sexualidade pela reprodução da força de trabalho, se oporiam as perversões, para as quais a sexualidade tem um fim em si mesma e assim estariam fora do império do princípio de rendimento, questionando a sua própria base (MARCUSE, 1963, p. 56-57). Em "A vontade de saber", o primeiro volume da *História da sexualidade*, publicado em 1976, essa posição de Marcuse corresponderia ao segundo momento a ser analisado no interior da história do dispositivo de sexualidade, que Foucault pretendia contar:

> O segundo momento corresponderia a essa época do *Spätkapitalismus* [capitalismo tardio] em que a exploração do trabalho assalariado já não requer a supressão do sexo ou sua limitação ao papel exclusivo de reprodução; passa, ao contrário, por sua canalização múltipla dentro dos circuitos controlados da economia: uma dessublimação superrepressiva, como se diz (FOUCAULT, 1993, p. 107).

Neste diapasão, Marcuse sublinha que existem dois tipos de repressão: uma, a "fundamental", a que modifica os "instintos", de tal modo que se cumpra a tarefa necessária à civilização, tal como a proibição do incesto; outra, a "mais repressão", isto é, o conjunto de restrições que se fazem necessárias às diversas formas de dominação social. Haveria assim as "restrições fundamentais", aquelas que separam o homem do animal e as "mais-repressões", interdições de uma dada formação social. Entretanto, Marcuse vai mais além, afirmando que dentre as restrições fundamentais estão aquelas que visam impedir a fixação nas pulsões parciais para assegurar uma espécie de progresso em direção à genitalidade, garantindo assim o aumento do prazer. Tratar-se-ia, nessa perspectiva, de assegurar o amadurecimento normal e natural do prazer, enquanto a fixação nos estágios anteriores à genitalidade (o oral e o anal) exigiria a presença de uma mais-repressão, de uma dessexualização das pulsões parciais em conexão com um modo específico de dominação social, gerando com isso sofrimento, uma vez que sua manifestação e exercício iriam contra a satisfação. Como resolver essa situação? Marcuse vai dizer que esse é o trabalho de Eros. Somente Eros pode deter a força da agressividade e da destruição.

Quais são as objeções de Foucault a essas teses, as quais até hoje produzem um grande encantamento? Quem de nós não sonha com o fim do que Marcuse chama de "mais-repressão"?

O ponto de partida da crítica de Foucault é a ancoragem antropológica da proposição de Marcuse, qual seja, de que a construção de uma nova sociedade exigirá também aprofundar uma nova visão do homem, a qual corresponderia sua natureza livre, apoiando-se num certo discurso sobre a sexualidade, que seria o discurso da ciência. Por outro lado, se trata de propor um salto qualitativo radical no interior da sociedade, por meio de uma revitalização das utopias. Formas sociais novas deveriam corresponder à natureza livre do homem.

Ao contrário das palavras sedutoras que uniam temas utópicos à construção de uma teoria da sexualidade renovada, Marcuse (mas também Reich), seria levado a instituir um pensamento reativo em relação a experiências profundamente transgressoras, tal como a psicanálise freudiana havia mostrado e da qual Marcuse acabaria por se afastar. Ou seja, Foucault acaba por defender Freud de Marcuse e critica Marcuse de relativizar a transgressão que a psicanálise tinha operado no campo da sexualidade. Com isso, tanto Reich como Marcuse acabavam por continuar presos a uma antropologia clássica, assim como insistiam na clivagem entre uma sexualidade "natural", "normal" e as formas desviantes, que não seriam "naturais", mas efeitos da repressão socialmente instituída.

No curso de 1964, "A sexualidade", ministrado em Clermont-Ferrand, ou seja, cinco anos antes do curso de Vincennes, Foucault já afirmava o papel fundamental dos deslocamentos transgressivos da concepção freudiana das perversões, mostrando a sua importância em relação aos estudos ditos científicos da época, dedicando toda a quarta aula do curso ao tema

das perversões enfatizando o papel transgressivo da psicanálise. Segundo Foucault, a análise freudiana da perversão é importante porque: 1) não é biológica; 2) inverteu a relação ética, que a tornava um desvio, afirmando ao contrário, que a sexualidade se desenvolve a partir das perversões; 3) analisa a relação entre neurose e perversão de acordo com um esquema que não é nem de paralelismo nem de causalidade e 4) liga pela primeira vez as perversões à descoberta da sexualidade infantil (FOUCAULT, 2021, p. 94-95)

É justamente porque acaba ainda pensando a partir de uma partilha entre o natural e a perversão, que Marcuse, sempre segundo Foucault, não iria além da visão dos utopistas do século XIX, tais como Fourier, por exemplo, que acabaram por reproduzir clivagens próprias da cultura ocidental moderna, como aquelas entre público e privado, liberdade individual e determinismo social, sexualidade natural e sexualidade institucionalizada, propondo uma espécie de conciliação entre essas clivagens. Numa entrevista de 1972, Foucault diz a esse respeito: "Considero que Marcuse tenta utilizar os velhos temas herdados do século XIX para salvar o sujeito, entendido em um sentido tradicional" (FOUCAULT, DE, II, p. 377).

Esses "velhos temas" vão incluir a concepção jurídica do poder, aquela que liga lei e repressão. Foucault sempre lembrará Marcuse, quando fizer a crítica dessa concepção. Ainda no fervor da repercussão do *Vigiar e punir*, ele afirma numa entrevista de 1975, que paramarxistas como Marcuse "dão à noção de repressão uma importância exagerada" (FOUCAULT, 2025, p. 238). Ainda em outubro de 1975, na primeira aula do curso "A genealogia do saber moderno sobre a sexualidade" ministrado na USP, Marcuse é considerado como fazendo parte de uma linhagem que reúne Reich, Reimut Reiche[10] e van Hussel[11], para quem a sociedade burguesa teria destruído uma espécie de "idade de ouro", na qual a sexualidade pôde se manifestar à luz do dia, uma sexualidade ao mesmo tempo "tagarela e tolerante", à qual se seguiu a "noite vitoriana" (FOUCAULT, 2024, p. 119). Essa vinculação tanto a uma concepção tradicional de sujeito, a qual ignora de certo modo a cisão freudiana, quanto a uma concepção de poder, que vincula sexualidade e repressão, faz com que essas utopias pertençam a um tipo de "utopia integradora" e não a de uma "utopia transgressiva", muito menos a de uma "heterotopia". Dessa maneira, a utilização de Marx e Freud por Marcuse (aqui Foucault também inclui Reich mais uma vez) estabeleceria a seguinte ligação: com o marxismo, mostrar-se-ia que é a sociedade que impede o funcionamento de uma sexualidade normal; utilizando Freud, mostrar-se-ia que a sexualidade dita normal é determinada não por uma lei própria da sexualidade, mas pela sociedade (FOUCAULT, 2021, p. 243).

Para se contrapor a uma proposta que, no fundo, buscava revitalizar uma concepção clássica de sujeito – lembremos que Foucault sempre vai valorizar, em diversos momentos, a importância da psicanálise, na esteira de Freud e Lacan, para a crítica do sujeito clássico – Foucault toma como exemplo a obra de Sade, a qual ilustra ao mesmo tempo a dissociação do sujeito, a total assimetria das relações na sexualidade e uma forma de sexualidade tão associal quanto desnaturalizada, exatamente o que caracterizariam as "utopias transgressivas". Trata-se, portanto, para Foucault de mobilizar a ideia de transgressão, que lhe é tão importante e decisiva desde, no mínimo, o "Prefácio à Transgressão", de 1963, publicado no número especial da *Critique* em homenagem a Bataille, que havia morrido no ano anterior. Refletindo acerca do papel central da questão da sexualidade na obra do autor de *O Erotismo*, Foucault lembra que no "mundo cristão do corpo decaído e do pecado", a sexualidade ganhou um sentido "imedia-

[10] Sociólogo alemão, publicou *Sexualidade e luta de classes: defesa contra a dessublimação repressiva* em 1969. A tradução francesa é de 1971.

[11] Jos van Ussel, historiador belga, publicou na Holanda uma *História da repressão sexual* em 1968, traduzida para o francês em 1972 e publicada no Brasil apenas com o título de *Repressão sexual*, em 1980.

tamente natural" (FOUCAULT, DE I, p. 233). Por outro lado, na nossa experiência moderna de Sade a Freud, ao contrário, ela foi "desnaturalizada", ou seja, ela foi levada ao seu limite, ao seu extremo, tanto para a nossa consciência quanto para a nossa inconsciência, atingindo tanto o limite da lei quanto o limite da nossa linguagem. Nessa perspectiva,

> [...] a transgressão é um gesto que concerne ao limite, é aí nessa linha tênue, que se manifesta o clarão de sua passagem, mas talvez também sua trajetória em sua totalidade, sua própria origem. O traço que ela cruza poderia bem ser todo seu espaço. O jogo dos limites e da transgressão parece ser regido por uma obstinação simples: a transgressão atravessa e não cessa de novamente atravessar uma linha que, atrás dela, imediatamente se fecha em uma onda de pouca memória, recuando assim de novo até o horizonte do intransponível (FOUCAULT, DE I, p. 236-237).

Assim sendo, limite e transgressão não se excluem, seu jogo, como o diz Foucault, é justamente o de tentar uma espécie de ultrapassagem, com violência e excesso muitas vezes, de uma linha, de um limite, que após ser ultrapassado volta a se reconstituir novamente, de tal modo que diante de nós só se desdobre "o horizonte do intransponível". Essa violência e esse excesso constituem uma espécie de "profanação", da qual a "morte de Deus" tematizada por Nietzsche é o testemunho mais eloquente. Nessa confrontação, a sexualidade é o exemplo por excelência desse espaço no qual a transgressão se manifesta na sua potência máxima, desestabilizando qualquer solo que se pretenda firme e inabalável. Desse modo, as utopias "transgressoras" são aquelas que não prometem nenhuma espécie de reconciliação, seja entre homem e Deus, seja entre homem e natureza, seja entre natureza e trabalho. Elas simplesmente apontam para um horizonte, no qual o corpo com suas intensidades luta para impedir sua própria destruição. Mas, não é o poder de Eros que nos salvará.

Assim sendo, quando desprovidas da "transgressão" e definidas pela "integração", resta às utopias sexuais cumprirem dois papéis, afirma Foucault no curso de 1969: o primeiro, como "crítica da sociedade real", pois esta acaba por não permitir uma "sexualidade normal" ou ainda uma "sexualidade real", de tal modo que indivíduo e sociedade se tornam inimigos, seja "inimigos deles mesmos", seja "inimigos um do outro" (FOUCAULT, 2021, p. 241), constituindo como elementos utópicos "uma reforma da sociedade que modifica a sexualidade", na medida em que as "torna transparentes e fáceis as relações dentro da sociedade", possibilitando, com isso, um bom funcionamento social; o segundo, como "questionamento da chamada sexualidade normal, na medida em que essa normalidade é fixada pela sociedade (suas regras, seus preconceitos, suas leis religiosas e morais)" (FOUCAULT, 2021, p. 242). No primeiro caso, Foucault dá como exemplo, a famosa viagem em volta do mundo do navegador e escritor Louis Antoine de Bougainville ainda no século XVIII, que acabava por descrever o Taiti como uma espécie de paraíso perdido, relato sobre o qual, como sabemos, Diderot escreveu um *Suplemento*. No segundo caso, o exemplo continua sendo Sade. Agora, não se trata mais de procurar um idílico paraíso. Ao contrário, essas utopias fazem surgir uma "sexualidade des-normalizada, des-socializada", da qual à obra de Sade, onde "o desregramento se torna a regra", Foucault acrescenta *História de O*, de Pauline Reage, publicada em 1955. Nesta última, os elementos do erotismo incluem a escravização, a doação, o compromisso, num mundo na forma de uma "sociedade fantástica e secreta" (FOUCAULT, 2021, p. 242).

## III

Nessa perspectiva, para Foucault, o horizonte utópico vislumbrado por Marcuse pertenceria ao primeiro tipo, qual seja, o das "utopias integradoras" e isso por dois motivos: o primeiro, ao destacar o "tema de uma sexualidade alienada, pervertida, à qual a sociedade futura devolverá o funcionamento normal" (FOUCAULT, 2021, p. 246); o segundo, ao destacar a função primordial da sociedade burguesa, "a qual, por suas instituições (casamento, família), definiu para a sexualidade normas que tendem a passar por sua verdade natural" (FOUCAULT, 2021, p. 247). O que incomoda Foucault, enfim, nas análises de Marcuse, é o lugar que este destina às perversões. Para Foucault, é como se para Marcuse houvesse "boas" e "más" perversões. As "boas" são aquelas que ainda poderiam ser reintegradas e portanto, as que desapareciam como perversões, cujo exemplo seria a homossexualidade. As "más", por sua vez, são aquelas produzidas pela sociedade burguesa e por seus limites ilegítimos e cujo exemplo maior seria o sadismo. Estas, como "más", deveriam de fato desaparecer sem deixar rastros, permanecendo sempre como "perversões" e, portanto, bem longe do que Freud considerou como "perversão".

Por fim, Foucault recusa o que considera "os postulados de Marcuse": o postulado da ética social (não há antinomia entre trabalho e princípio do prazer, mas entre princípio do prazer e princípio de rendimento); postulado da normalidade psicobiológica (não há antinomia entre sexualidade polimorfa e genitalidade, entre a exclusividade da genitalidade e as formações parciais); o postulado antropológico (existe uma verdade sócio-natural do homem) e postulado econômico (o desaparecimento dos instintos destrutivos e o reforço de Eros). Essa recusa, por sua vez, continua sendo uma defesa de Freud: o primeiro postulado seria contra a questão freudiana da relação entre infelicidade e trabalho; o segundo, contra o tema freudiano da exclusão dos instintos; o terceiro, contra o tema freudiano do recalcamento e o quarto, contra a sobreposição entre Eros e agressão (FOUCAULT, 2021, p. 248). Ao recusar o freudo-marxismo de Marcuse, Foucault, paradoxalmente, defende Freud das críticas de Marcuse. Se Freud abriu a possibilidade de uma utopia transgressora por meio de sua concepção de perversão radicalmente oposta ao discurso médico-psiquiátrico (assim pensava Foucault em 1969), a crítica de Marcuse a Freud acabaria numa proposta de utopia integradora.

Haveria diversos outros aspectos a considerar na posição de Foucault, uma vez que esse idílio com a psicanálise em breve será objeto de uma profunda auto-crítica. Entretanto, isso não mudará sua posição em relação a Marcuse e a Reich. O pressuposto da "repressão" como motor das formas de dominação, em especial no campo da sexualidade, não corresponde às análises históricas que Foucault fará, baseado não em meras especulações, mas no trabalho de historiadores de envergadura, tais como Paul Veyne, Peter Brown, John Boswell, Keneth Dover e mesmo os marxistas da chamada "Escola de Cambridge", como Edward Thompson e Eric Hobsbaum.

## Referências

AUBERT, I. L'accueil d'Adorno et de Marcuse en France: deux réceptions contrastées. *Philonsorbonne*, n. 17, p. 97-119, 2023.

BOUBAKER-TRIKI, R. Notes sur Michel Foucault à l'université de Tunis. *Rue Descartes*, v. 8, n. 61, p. 11-113, 2018.

CASTEL, R. Note sur la dialectique. Presentátion. *In:* MARCUSE, H. *Raison et révolution.* Hegel et la naissance de la theorie social. Paris: Les Éditions de Minuit, 1968.

ERIBON, D. *Michel Foucault*. Édition revue et enriche, Paris: Flamarion, 2011.

FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Petrópolis: Vozes, 1972.

FOUCAULT, M. *Dits et écrits*. Paris: Éditions Gallimard, 1994. 4 vols.

FOUCAULT, M. *Généalogies de la sexualité*. Paris: Vrin, 2024.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade I*. 11. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1993.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. 18. ed. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2025.

FOUCAULT, M. *Sobre a sexualidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

KOCH, G. Herbert Marcuse. *In*: *Die geteilte Utopie Sozialisten in Frankreich und Deutschland*. Wiesbaden: Springer Fachmedien, 1985.

LACHAUD, J. Pour une redécouverte d' herbert marcuse. *L'homme et la société*, n. 69-70, p. 95-98, 1983.

LAVAL, C. Foucault e a experiência utópica. *In*: FOUCAULT, M. *O enigma da revolta*. Entrevistas inéditas sobre a Revolução Iraniana. São Paulo: n-1 Edições, 2018.

LAVAL, C.; PALTRINIERI, L.; TAYLAN, F. *Marx & Foucault*. Lectures, usages, confrontations. Paris: Éditions La Découverte, 2015.

LIMA, D. "Em pleno Foucault". Arqueologia e engajamento político. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, n. 35, p. 2-111, 2019.

MARCUSE, H. *Éros et civilisation*. Contribuition à Freud. Paris: Les Éditions du Minuit, 1963.

MARCUSE, H. *L'homme unidimensionel*. Essai sur l'ideologie de la société industrielle avancée. Paris: Editions de Minuit, 1968.

QUINON, M. *La reception en France d'Herbert Marcuse*. Phénoménologie d'une conscience critique. DEA de sciences sociales et philosophie de la conaissence. Paris: Université Paris-Sorbonne, Faculté de Philosophie, 2002-2003.

RAULET, G. "Marcuse en mai". *Actuel Marx*, n. 64, p. 175-193, 2018.

WIGGERSHAUS, R. *Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politiche Bedeutung*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988.

**Sobre o autor**

**Ernani Chaves**
Professor Titular da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal do Pará (UFPA). Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Professor Permanente dos Programas de Pós-Graduação em Filosofia e em Psicologia da Universidade Federal do Pará (UFPA). Autor de *Foucault e a Psicanálise* (1988) e *Michel Foucault e a verdade cínica* (2013). Membro da Red Ibero-Americana de Estudíos Foucaultianos, sediada na Universidade Complutense de Madri.

Recebido em: 17/06/2025 Received in: 06/17/2025
Aprovado em: 03/07/2025 Approved in: 07/03/2025

ARGUMENTOS Revista de Filosofia

e-ISSN: 1984-4255

# A genealogia do desejo na *História da sexualidade* de Michel Foucault

## The genealogy of desire in Michel Foucault's *History of sexuality*

**Antônio Alex Pereira de Sousa**
https://orcid.org/0000-0003-0200-5879 - E-mail: alexsousa.filosofia@gmail.com

**Cristiane Maria Marinho**
https://orcid.org/0000-0003-4958-0299 - E-mail: cmarinho2004@gmail.com

**RESUMO**

Este artigo analisa a constituição histórica do desejo na obra *História da sexualidade* de Michel Foucault, composta por quatro volumes: *A vontade de saber* (1976), *O uso dos prazeres* (1984), *O cuidado de si* (1984) e *As confissões da carne* (2018). O estudo argumenta que, para Foucault, o desejo não é uma essência universal ou natural, mas uma construção histórica, variável conforme os regimes de verdade de cada época. Por meio de uma abordagem genealógica, o filósofo investiga como o desejo foi progressivamente medicalizado, psiquiatrizado e moralizado na modernidade, transformando-se em um operador central dos dispositivos de sexualidade. Em contraste, na antiguidade greco-romana, os prazeres ocupavam papel ético, sendo regulados por práticas de si e não por dispositivos normativos centrados no desejo. Ao percorrer os quatro volumes da obra, o texto mostra como Foucault desnaturaliza a sexualidade e oferece ferramentas críticas para problematizar os modos contemporâneos de subjetivação, especialmente em relação às sexualidades dissidentes. A investigação evidencia, assim, a relevância de uma história crítica do desejo para desativar os mecanismos que sustentam normas e exclusões nas sociedades modernas.

**Palavras-chave**: Michel Foucault. Desejo. Genealogia. História da sexualidade.

**ABSTRACT**

This article examines the historical constitution of desire in Michel Foucault's The History of Sexuality, a work comprising four volumes: *The will to knowledge* (1976), *The use of pleasure*

(1984), *The care of the Self* (1984), and *Confessions of the flesh* (2018). The study argues that, for Foucault, desire is not a universal or natural essence but rather a historical construct, varying according to each era's regimes of truth. Through a genealogical approach, the philosopher investigates how desire was progressively medicalized, psychiatrized, and moralized in modernity, becoming a central operator in the dispositifs of sexuality. In contrast, in Greco-Roman antiquity, pleasures held an ethical role, regulated by practices of the self rather than by normative dispositifs centered on desire. By analyzing the four volumes of the work, the text demonstrates how Foucault denaturalizes sexuality and provides critical tools to problematize contemporary modes of subjectivation, particularly concerning dissident sexualities. The investigation thus highlights the relevance of a critical history of desire in dismantling the mechanisms that sustain norms and exclusions in modern societies.

**Keywords:** Michel Foucault. Desire. Genealogy. History of Sexuality.

## Introdução

A obra *História da sexualidade* de Michel Foucault oferece uma das mais importantes investigações sobre a constituição da experiência sexual no Ocidente, colocando o desejo como noção central. Ao longo dos quatro volumes – *A vontade de saber* (1976), *O uso dos prazeres* (1984), *O cuidado de si* (1984) e *As confissões da carne* (2018) –[1], o filósofo demonstra que o desejo não é uma essência a-histórica e universal, mas uma experiência que assume formas distintas em diferentes regimes de verdade. Foucault não nega a realidade do desejo – assim como a loucura ou a sexualidade, ele existe –, mas insiste em sua historicidade: seu significado e funcionamento nos jogos de verdade mudam conforme o contexto. Como ele afirma, a conceituação de algo, como o desejo, deve ser compreendida a partir das "condições históricas que [a] motivam" (FOUCAULT, 2013, p. 274). É esse trabalho de situar o desejo em suas práticas discursivas e materiais que Foucault desenvolve em sua *História da sexualidade*.

Na modernidade, noções como consciência, interioridade e personalidade articularam-se ao desejo, permitindo aos mecanismos de poder produzir verdades que classificavam os sujeitos entre normais e anormais. Nos jogos de verdade em que a sexualidade ocupava lugar central, o desejo sexual tornou-se o ponto onde se localizava o desvio da norma. Para Foucault, analisar historicamente o desejo é crucial para compreender como as sociedades modernas regulam corpos e subjetividades. Contudo, sua investigação não se restringe à modernidade: na antiguidade, gregos e romanos não problematizavam o desejo (*epithumia*) como o fazemos hoje, refletindo sobre o uso dos prazeres como parte de uma estética da existência. Enquanto na modernidade o desejo é medicalizado e psiquiatrizado, na antiguidade é o prazer que assume importância na constituição do *êthos*[2].

Essa diferença revela que o desejo opera como uma realidade de transação – uma noção que, nas palavras de Foucault, surge "precisamente no jogo das relações de poder e do que sem cessar lhes escapa" (FOUCAULT, 2008, p. 404). Se para os gregos o prazer era matéria de uma

[1] As datas mencionadas correspondem ao ano de publicação original das obras. As versões utilizadas nesta pesquisa têm outra data de referência, conforme indicado nas referências bibliográficas.

[2] Na tradição grega, *êthos* (ἦθος, com eta) refere-se ao caráter individual, moldado pela prática virtuosa, enquanto *éthos* (ἔθος, com épsilon) designa os costumes coletivos. A primeira noção associa-se à ética como formação do sujeito; a segunda, à moral como convenção social. Ver: (CHAUÍ, 2002, p. 340).

ética pessoal, na modernidade ele se torna alvo de dispositivos de controle que o vinculam à identidade e à norma. A genealogia foucaultiana do desejo, assim, não o dissolve como ilusão, mas mostra como o desejo é reconfigurado continuamente pelas lutas que definem os limites do dizível e do vivível em cada sociedade.

Ao percorrer os quatro volumes da *História da sexualidade*, este artigo busca demonstrar como Foucault desloca a análise do desejo de uma perspectiva abstrata para uma investigação concreta de suas condições históricas. Seu trabalho não apenas desnaturaliza a sexualidade, mas oferece instrumentos para questionar os modos como, ainda hoje, o desejo é mobilizado para justificar normas e exclusões – particularmente das sexualidades dissidentes em relação à heteronormatividade. Compreender essa história constitui um passo fundamental para desarmar os mecanismos de poder que seguem a nos definir.

## O desejo como problema genealógico

O projeto foucaultiano de uma genealogia do desejo – ou do "homem de desejo" – (FOUCAULT, 2009, p. 11) representa uma abordagem original que articula história e crítica[3]. Mais do que uma investigação sobre o passado, trata-se de um trabalho histórico do presente, cujo objetivo é desnaturalizar as estruturas que fundamentam nossa compreensão do desejo. Foucault interroga de que modo os saberes surgidos a partir do século XVIII participaram dos processos de objetivação e individuação enquanto transformam o desejo em um objeto de saber e intervenção, permitindo a classificação dos sujeitos entre normais e anormais. Essa problematização permeia suas pesquisas desde a década de 1970 e orienta a elaboração dos quatro volumes da *História da sexualidade*, mesmo que cada um deles aborde perspectivas e problemas diversos.

Como genealogia, o estudo sobre o desejo delineia uma história que permite compreender os elementos formadores dos sujeitos na atualidade. É o que Michel Foucault expressa na introdução de *História da sexualidade II*, ao afirmar: "parecia difícil analisar a formação e o desenvolvimento da experiência da sexualidade a partir do século XVIII, sem fazer, a propósito do desejo e do sujeito desejante, um trabalho histórico e crítico" (FOUCAULT, 2009, p. 11).

Os quatro tomos de *História da sexualidade* expõem um diagnóstico de como o desejo esteve implicado nas diversas experiências do pensamento – ou seja, na articulação, em uma determinada cultura, entre os saberes, as instâncias do poder e as formas pelas quais os sujeitos se relacionam consigo próprios (FOUCAULT, 2009, p. 10) –, especialmente no mundo ocidental. No primeiro volume, *A vontade de saber*, Foucault observa o desejo como engrenagem necessária ao funcionamento dos dispositivos de sexualidade. Nove anos mais tarde, pouco antes de falecer, publica o segundo volume, *O uso dos prazeres*, voltando-se especialmente ao contexto da Grécia clássica. A pesquisa que resultaria neste segundo tomo havia sido apresentada em 1981, no *Collège de France*, no curso *Subjetividade e verdade* (FOUCAULT, 2016). Nele, diferentemente dos estudos centrados nos eixos do saber e do poder, característicos das décadas de 1960 e 1970, Foucault dá destaque ao terceiro eixo da experiência: o da relação de si consigo mesmo, entendido como conjunto de técnicas de si, estratagemas "que [...] existem em toda civilização, pressuposto ou prescrito aos indivíduos para fixar sua identidade, mantê-la ou

[3] A leitura de Ernani Chaves foi importante para a elaboração da reflexão apresentada neste texto. Recomendamos, portanto, a consulta ao artigo: *Do "sujeito de desejo" ao "sujeito do desejo": Foucault leitor de Santo Agostinho* (2019). Além desse, destacamos também a contribuição do tópico Verdade e desejo, presente no capítulo Verdade e sujeição da verdade, do livro *Foucault e a crítica da verdade* (2010), de Cesar Candiotto, análise fundamental para o aprofundamento das questões discutidas neste artigo.

transformá-la em função de determinados fins, e isso graças a relações de domínio de si sobre si ou de conhecimento de si por si" (FOUCAULT, 1997, p. 109).

Os estudos sobre como os homens pensavam sobre si mesmos no contexto greco-romano, tendo como foco os atos sexuais e os prazeres, permanecem em *História da sexualidade III: o cuidado de si*, mas com diferenciações. Se no volume II Foucault deu prioridade à Grécia clássica, no tomo III ele se volta ao período helenístico. Ainda que os temas sexuais – "a natureza do ato sexual, a fidelidade monogâmica, relações homossexuais, castidade" (FOUCAULT, 2009, p. 22) – estejam presentes nas duas obras, bem como no quarto volume, publicado postumamente sob o subtítulo *As confissões da carne*[4], a forma como são interrogados varia de acordo com o contexto histórico e os referenciais teóricos.

## A genealogia do desejo nos quatro tomos de *História da sexualidade*

Publicados em momentos distintos e centrados em problematizações variadas, os quatro tomos de *História da sexualidade* compõem, em seu conjunto, uma genealogia do desejo. Essa genealogia percorre diferentes configurações históricas e culturais do desejo, mostrando como ele é construído e operado por meio de distintas experiências do pensamento – isto é, por meio das articulações entre saberes, práticas de poder e formas de constituição de si. Tal percurso genealógico pode ser compreendido a partir de três grandes eixos diferenciais: no mundo greco-romano, o problema está centrado nos *aphrodisia*; no cristianismo, pela noção de carne; e, na modernidade ocidental, pela sexualidade como matriz discursiva dominante. Ao investigar esses núcleos históricos, Foucault não apenas desnaturaliza o desejo, mas também evidencia os dispositivos que o capturam, regulam e formam os sujeitos. Trata-se, portanto, de uma análise crítica que nos conduz ao presente, pois revela os pontos de maior intensidade dos mecanismos de saber-poder que perpassam as subjetividades.

Em *História da sexualidade I: a vontade de saber*, Michel Foucault demonstra a positividade que tem o poder enquanto aspecto produtivo, incitador e multiplicador do conhecimento. No caso da referida obra, a sexualidade. Por isso a vontade de saber, de produzir verdades sobre os sujeitos a partir das suas singularidades. No capítulo "A hipótese repressiva", pondo em xeque a tese da repressão à sexualidade, o filósofo demonstra que, mais do que uma repressão, houve uma "incitação aos discursos".

A maquinaria que permite tal produtividade em torno dos temas da sexualidade, do sexo e do desejo, foi pormenorizada por Foucault no capítulo "O dispositivo de sexualidade". Nas páginas finais de *A vontade de saber*, ele argumenta que a ideia de sexo, verificável numa "teoria

[4] Para constatar a perenidade dos temas, eis o título e o subtítulo de cada capítulo dos volumes II, III e IV da *História da sexualidade*. O **volume II** contém cinco capítulos: I- A problematização moral dos prazeres (1. Aphrodisia, 2. Chrésis, 3. Enkrateia, 4. Liberdade e verdade); II- Dietética (1. Do regime em geral, 2. A dieta dos prazeres, 3. Riscos e perigos, 4. O ato, o dispêndio, a morte); III- Econômica (1. A sabedoria do casamento, 2. A casa de Isômaco, 3. Três políticas da temperança); IV- Erótica (1. Uma relação problemática, 2. A honra de um rapaz, 3. O objeto do prazer); V- O verdadeiro amor. A divisão do **volume III** segue a seguinte ordem: I- Sonhar com os próprios prazeres (1. O método de Artemidoro, 2. A análise, 3. O sonho e o ato); II- A Cultura de si; III- Eu e os outros (1. O papel matrimonial, O jogo político); IV- O corpo (1. Galeno, 2. Seriam eles bons, seriam maus? 3. O regime dos prazeres, 4. O trabalho da alma). V- A mulher (1. O vínculo conjugal, 2. A questão do monopólio, 3. Os prazeres do casamento); VI – Os rapazes (1. Plutarco, 2. Luciano, 3. Uma nova erótica). Por fim, a divisão do **volume IV** da *História da sexualidade*: I- A formação de uma experiência nova (1- Criação, procriação, 2. O batismo laborioso, 3. A segunda penitência, 4. A arte das artes); II- Ser virgem (1. Virgindade e contingência, 2. Artes da virgindade, 3. Virgindade e conhecimento de si). III- Ser casado (1. O dever dos esposos, 2. O bem e os bens do casamento, 3. A libidinização do sexo).

geral do sexo", ao ser articulada ao desejo, suscita a criação de um princípio de funcionamento do sexo, fundamental para que tal incitação e os mecanismos de poder pudessem funcionar.

> Com a criação deste elemento imaginário que é "o sexo", o dispositivo de sexualidade suscitou um de seus princípios internos de funcionamento mais essenciais: o desejo do sexo – desejo de tê-lo, de aceder a ele, de descobri-lo, liberá-lo, articulá-lo em discurso, formulá-lo em verdade. Ele constituiu "o sexo" como desejável. E é essa desirabilidade do sexo que fixa cada um de nós à injunção de conhecê-lo, de descobrir sua lei e seu poder; é essa desirabilidade que nos faz acreditar que afirmamos contra todo poder os direitos de nosso sexo quando, de fato, ela nos vincula ao dispositivo de sexualidade que fez surgir, do fundo de nós mesmos, como uma miragem onde acreditamos reconhecer-nos, o brilho negro do sexo (FOUCAULT, 2011, p. 171).

O referido princípio de funcionamento, que tem o desejo como mecanismo indispensável à subjetivação operada pelo dispositivo de sexualidade, permite buscar a inteligibilidade dos sujeitos no "que foi, durante tantos séculos, considerado como loucura; a plenitude de nosso corpo naquilo que, durante muito tempo, foi um estigma e como ferida nesse corpo; nossa identidade, naquilo que se percebia como obscuro impulso sem nome" (FOUCAULT, 2011, p. 171).

A teoria geral do sexo – exemplo do que Michel Foucault nomeia de teoria do sujeito – figura como condição de possibilidade para que a função produtiva do poder seja empreendida. Entre os diversos pontos expostos por Foucault na *História da sexualidade I* – tão pertinentes ao contemporâneo como a biopolítica das populações –, é medular a que alude à produtividade do poder, que, no desejo, têm a sua condição de existência e faz parte desse grande trabalho histórico e crítico, para o filósofo, a genealogia de desejo, ou homem de desejo[5].

Nos volumes II e III de *História da sexualidade*, diferentemente do I, Michel Foucault sustenta que o desejo não era, na antiguidade greco-romana[6], um objeto de preocupação ética dos sujeitos como viria a ser no futuro, pois não carregava o sentido que passou a ter com o cristianismo – primordiais à apreensão dos comportamentos desviantes. É o uso dos prazeres que os gregos e romanos tomavam como objeto de atenção, as ações em si, os atos sexuais e os seus respectivos efeitos e correlatos, como o desejo. Esta argumentação é melhor assimilada quando se conhece a noção de desejo do contexto cristão da carne, tema desbravado por Foucault, antes mesmo da escrita de *História da sexualidade* II e III, no que seria o volume IV – *As confissões da carne*[7].

---

[5] O artigo de Giovana Carmo Temple, intitulado *O desejo no pensamento de Michel Foucault: do indivíduo ao sujeito de uma sexualidade* (2020), desenvolve uma singular argumentação sobre a leitura de Michel Foucault em torno da noção de desejo, especialmente nos trabalhos da década de 1970, como o livro *A história da sexualidade I* e os cursos *O poder psiquiátrico* e *Os anormais*. Por esta razão, indica-se a sua leitura para um aprofundamento do estudo sobre a ideia de desejo no primeiro momento desse seu diagnóstico.

[6] Sobre a noção de desejo na cultura greco-romana, ver os trabalhos de Zeferino Rocha (1999; 2000; 2000b). Em Foucault, além dos textos citados, há uma elaboração importante em *As confissões da carne* na qual ele diferencia a concepção platônica (exemplo da concepção de desejo da Grécia clássica) da agostiniana de desejo: "Enquanto, na concepção platónica, o desejo é portador da marca de uma divisão que põe cada um de nós em busca de um parceiro (seja do mesmo sexo ou do outro), e o defeito é pois a marca do outro, aqui o 'defeito' é a degradação e o menos ser que são devidos à falta e que se marcam no próprio sujeito através da forma fisicamente involuntária do seu desejo" (2019, p. 369).

[7] "É no Outono de 1982 que terão tido lugar a entrega à Gallimar do manuscrito sobre a carne cristã e a transcrição datilografada do texto. Pierre Nora recorda que nessa ocasião Michel Foucault o previne de que, no entanto, a publicação de *As Confissões da Carne* não estará para breve, porque ele decidiu, encorajado por Paul Veyne, fazer preceder esse livro que acaba de mandar transcrever por um volume consagrado à experiência greco-latina dos *aphrodisia*. A vastidão das investigações que acabamos de mencionar será de tal forma que Foucault desdobrará o seu livro nos dois volumes que conhecemos: *O Uso dos Prazeres* e *O cuidado de Si*. O trabalho e a redacção destes dois tomos – enquanto, ao mesmo tempo, lança ainda, no Collège de France, um novo de campo de investigação: o estudo da *parrêsia* – fa-lo-ão atrasar-se na leitura de *As Confissões da Carne* e talvez o tenham até desencorajado de encarar a sua refundição. De Março a Maio de 1984, enquanto se conclui o trabalho editorial relativo aos

Dentre os variados temas do livro *História da sexualidade IV: as confissões da carne*, destacam-se a virgindade e o casamento, prática e sacramento essenciais à salvação, segundo os primeiros padres cristãos da Igreja – e que, de certo modo, são tópicos que permanecem vigorosos no hodierno. Nele, Foucault analisa o desejo como um elemento ímpar para a compreensão das forças que nos constituem no presente, dedicando especial atenção ao casamento no capítulo final. Todos os tópicos que o constituem – que destrincham o pensamento do padre e filósofo Santo Agostinho sobre o casamento – são importantes para o alcance do que ele nomeia de libidinização do sexo, ideia inaugural de um modo de decifrar o sujeito que permanece nas práticas de subjetivação até hoje, mesmo que articulados a outros conhecimentos, mecanismos de poder e maneiras de os indivíduos voltarem-se para si mesmos.

Foucault demonstra que Santo Agostinho refaz a tese dos primeiros filósofos cristãos ao desvincular a queda – o pecado original – do ato sexual em si. Segundo ele, os seres humanos já podiam ter relações sexuais antes do pecado original, mas essas seriam desprovidas de libido, isto é, do impulso involuntário que subtrai ao homem o autocontrole – domínio de si – dado por Deus em sua bondade. Para Agostinho, o pecado original está atrelado à desobediência, mais do que ao ato sexual. É esse pecado que marca os seres humanos, desde o nascimento, com a libido. Em suma, o pecado original "libidinizou" o sexo, alterando profundamente a relação do indivíduo com o próprio corpo e o desejo.

> A queda provocou, pois, aquilo a que poderíamos chamar a libidinização do acto sexual: quer admitamos que este, sem a falta, poderia desenrolar-se sem libido alguma; quer suponhamos que teria feito entrar em jogo uma "libido" muito diferente da que conhecemos agora, uma vez que obedeceria exactamente à vontade. A libido, em todo o caso, manifesta-se hoje sob a forma do involuntário. Aparece nesse suplemento que se levanta para lá da vontade, mas que não é mais do que o correlativo de uma deficiência, e o efeito de uma degradação. (FOUCAULT, 2019, p. 360, adaptado).

Na interpretação agostiniana, segundo Foucault, a libido – elemento involuntário e símbolo do castigo de Deus imputado aos homens orgulhosos e desobedientes – representa o desejo (*epithumia*) que marca o ato sexual com a concupiscência, ou seja, prazeres que afastam o homem do Reino dos Céus. Após a queda, o desejo se torna uma presença universal e persistente em todos os seres humanos, sempre à espreita para se manifestar. O casamento, então, surge como uma instituição destinada a controlar o uso desse desejo, canalizando-o de forma a minimizar seu potencial libidinal. Para Foucault, Agostinho apresenta o casamento como um meio de refrear a libido, estabelecendo o desejo como uma condição essencial, universal e, em suas palavras, "meta-histórica" na experiência humana. Esse vínculo entre "o sexo, a verdade e o direito" criou, segundo Foucault, uma estrutura que nossa cultura continuamente tenciona, sem nunca resolver completamente (FOUCAULT, 2019, p. 383).

A ideia agostiniana de libidinização do sexo inaugura uma analítica do sujeito, incorporando em sua natureza um elemento de perigo constante. Com isso, inaugura-se uma teoria do sujeito que será continuamente atualizada e operada através de diversos mecanismos de saber-poder. Segundo Foucault, Agostinho "abre um campo de análise e ao mesmo tempo desenha a possibilidade de um 'governo' das condutas de um modo completamente diferente do da alternativa entre a abstenção ou a aceitação (mais ou menos [voluntariamente] concedida [...]) das relações sexuais" (FOUCAULT, 2019, p. 360, adaptado). Assim, a argumentação de Santo

tomos II e III, Foucault retoma, esgotado e gravemente doente, a correcção da transcrição datilografada de *As Confissões da Carne*. Hospitalizado desde 3 de Junho na sequência de uma indisposição, morre na Salpêtrière a 25 de Junho de 1984" (GROS, 2019, p. 13-14).

Agostinho sobre a libidinização fabula uma verdade sobre a carne[8], concebida como local da concupiscência e principal objeto da confissão.

Na interpretação de Michel Foucault, a análise do desejo em Santo Agostinho aprofunda as discussões abordadas, a pouco, em *História da sexualidade I*. Mesmo envolvido numa rede distinta de saber e poder, tendo os saberes científicos e as instituições disciplinares modernas como pilares no jogo de verdade, o desejo, como essência e aporte do involuntário, permanece como objeto sobre o qual se criam as verdades e a jurisdição sobre o sexo. Isto permite compreender o que Foucault afirma, na introdução à *História da sexualidade II*, acerca da relação entre a noção de desejo e o terceiro elemento da experiência – a subjetivação.

> Em compensação, o estudo dos modos pelos quais os indivíduos são levados a se reconhecerem como sujeitos sexuais me colocava dificuldades bem maiores. A noção de desejo ou a de sujeito desejante constituía, então, senão uma teoria, pelo menos um tema teórico geralmente aceito. A própria aceitação parecia estranha: com efeito, era esse tema que se encontrava, segundo certas variantes, no centro da teoria clássica da sexualidade, como também nas concepções que buscavam dela apartar-se; era ele também que parecia ter sido herdado, no século XIX e no século XX, de uma longa tradição cristã. A 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". Em todo caso, parecia difícil analisar a formação e o desenvolvimento da experiência da sexualidade a partir do século XVIII, sem fazer, a propósito do desejo e do sujeito desejante, um trabalho histórico e crítico. Sem empreender, portanto, uma "genealogia" (FOUCAULT, 2009, p. 11).

Se as práticas de si e o modo como os homens se veem como objeto de atenção em relação à atividade sexual tinham, no contexto cristão – especialmente depois de Santo Agostinho –, a noção de desejo como condição de possibilidade, o mesmo não se dava no âmbito greco-romano analisado nos volumes II e III da obra *História de sexualidade*, em que o comportamento sexual, as atividades e os prazeres a ele relacionados eram o eixo da problematização.

> Um dos traços característicos da experiência cristã da "carne", e posteriormente a da "sexualidade", será a de que o sujeito é levado nessas experiências a desconfiar frequentemente, e a reconhecer de longe, as manifestações de um poder surdo, ágil e temível que é tanto mais necessário decifrar quanto é capaz de se emboscar sob outras formas que não a dos atos sexuais. Uma tal suspeita não habita a experiência dos *aphrodisia*. É verdade que na educação e no exercício da temperança recomenda-se desconfiar dos sons, imagens e perfumes. Mas não porque a importância que se lhes dá seja a forma mascarada de um desejo, cuja essência consistiria em ser sexual; e sim porque existem músicas que por seus ritmos são capazes de enfraquecer a alma, porque existem espetáculos que são capazes de tocar a alma como um veneno e porque tal perfume, tal imagem, são de molde a evocar a "lembrança da coisa desejada" (FOUCAULT, 2009, p. 54).

[8] A noção de carne, em Michel Foucault, não se restringe ao corpo físico, mas constitui uma experiência que articula corpo e alma, desejo e verdade, tornando-se central na forma como o cristianismo primitivo estrutura o conhecimento de si. A carne aparece como o campo onde se trava a luta contra o mal e onde se desenvolve uma prática de vigilância interior contínua, que visa a purificação da alma e a salvação. A carne no cristianismo está ligada à ideia de que o mal habita o interior do sujeito, exigindo um exame constante da consciência e dos pensamentos mais secretos — aquilo que os antigos autores cristãos chamavam de *arcana conscientiae*. Essa perspectiva é desenvolvida por Foucault especialmente nos livros *Do governo dos vivos* e *As confissões da carne*, nos quais ele analisa como o cristianismo institui uma nova forma de relação do sujeito consigo mesmo, baseada na interioridade, na confissão e no autogoverno. As leituras dos textos de Malcom Guimarães Rodrigues foram importantes para nossa compreensão dessa análise de Foucault sobre o cristianismo primitivo e a noção de carne. Indicamos especialmente os seguintes artigos: *A experiência da carne na genealogia foucaultiana da subjetividade* (2020), *Foucault e a noção de carne em São Paulo* (2021) e *Foucault e o governo da vontade: do instinto ao transtorno sexual* (2024).

Essa diferença é decisiva para compreender como o desejo se configura na ética greco-romana em contraste com a cristã. No mundo antigo, como mostra Foucault, desejo, prazer e ato sexual não eram tratados como elementos autônomos ou suspeitos, mas como partes de uma mesma dinâmica (2009, p. 55-57). A *epithumia*, ou desejo, não era pensada como carência interior ou como ameaça à verdade do sujeito, mas como impulso natural dirigido ao prazer. Havia, sim, uma ética do cuidado consigo, que se debruçava sobre a medida e o uso adequado dos prazeres, mas sem atribuir ao desejo um estatuto de interioridade perversa ou pecaminosa.

Essa dinâmica é definida pelo movimento que liga entre si os *aphrodisia*, pelo prazer que lhes é associado e pelo desejo que os suscita. A atração exercida pelo prazer e a força do desejo que tende para ele constituem uma unidade sólida com o próprio ato. A ética grega, nesse contexto, não visava separar ou hierarquizar esses elementos, mas conduzir o sujeito à moderação por meio da razão, sem que o desejo fosse interiorizado como um elemento a ser constantemente vigiado ou confessado. O problema ético, então, segundo Foucault, não era "quais desejos?" ou "quais atos?", mas "com que força se é levado pelos prazeres e pelos desejos?" (2009, p. 57).

Nos volumes II e III de *História da sexualidade*, Foucault mostra que é somente com o cristianismo que se inicia uma dissociação entre esses elementos, marcada pela desvalorização do prazer e pela intensificação da problematização do desejo. O desejo passa a ser visto como marca da natureza decaída ou de uma verdade profunda do sujeito, instaurando assim um regime de verdade que exige a verbalização e o controle da interioridade. A genealogia proposta por Foucault não apenas historiciza essas transformações, mas também nos permite reconhecer que a forma moderna de subjetivação sexual não é natural, mas resultado de práticas discursivas, técnicas pastorais e saberes que reorganizaram profundamente a experiência do desejo.

## Considerações finais

A análise empreendida neste artigo teve o propósito de uma breve reconstituição crítica da noção de desejo na obra de Michel Foucault, compreendendo-a como um ponto central nos jogos de verdade latentes aos modos de subjetivação na modernidade. Ao propor uma genealogia do desejo – ou do "homem de desejo" –, Foucault desloca o olhar focado em uma teoria do sujeito, que opera como noções permeadas de essencialismo psicológico, para uma análise histórica, na qual o desejo aparece como construção situada em redes de saber e poder, e não como dado natural da experiência humana.

Esse percurso permitiu demonstrar a constituição do desejo como objeto de saber e intervenção, diretamente ligado à produção de mecanismos de controle, disciplina e normalização dos sujeitos. Tais mecanismos permanecem ativos na contemporaneidade, operando em discursos classificatórios e discriminatórios, especialmente sobre sexualidades dissidentes, como os que marcaram o cenário político brasileiro nas eleições de 2018. O uso pejorativo do termo "kit gay" e a cruzada contra a chamada "ideologia de gênero" são expressões nítidas da tentativa de capturar o desejo como anormalidade, justificando práticas de censura, exclusão e regulação em nome da moral, da família e da ordem social.

Ao articular essas práticas com o diagnóstico de Wendy Brown (2019) sobre a racionalidade neoliberal, observa-se que a intensificação de discursos conservadores não representa um mero retorno ao passado, mas uma estratégia específica de governo que identifica no desejo uma ameaça à norma e à estabilidade. Nessa racionalidade, o desejo continua a ser alvo de patologização e vigilância, perpetuando formas de sujeição que excluem e marginalizam modos de vida dissidentes.

Desse modo, a genealogia do desejo proposta por Foucault não apenas historiciza os dispositivos que moldaram essa noção, mas também oferece instrumentos potentes para interrogar o presente. Ao reconhecer o desejo como produto de relações históricas e políticas, abre-se a possibilidade de resistir aos regimes de verdade que o naturalizam e capturam. Mais do que indicar um caminho ético a ser seguido, Foucault nos convida a questionar os fundamentos que sustentam as nossas formas de subjetivação, permitindo imaginar outras formas de vida que escapem à lógica da normalização e do controle.

## Referências

BROWN, Wendy. *Nas ruínas do neoliberalismo*: a ascensão da política antidemocrática no ocidente. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2019.

CANDIOTTO, Cesar. *Foucault e a crítica da verdade*. Belo Horizonte: Autêntica; Curitiba: Champagnat, 2010.

CHAUÍ, Marilena. *Convite à Filosofia*. 12. ed. São Paulo: Editora Ática, 2002.

CHAVES, Ernani. Do "sujeito de desejo" ao "sujeito do desejo": Foucault leitor de Santo Agostinho. *Revista Aurora*, Paraná, v. 31, n. 52, p. 257-277, 2019.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I:* vontade de saber. São Paulo: Edições Graal, 2011.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade II:* uso dos prazeres. São Paulo: Edições Graal, 2009.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade III:* o cuidado de si. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade IV:* as confissões da carne. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2019.

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da Biopolítica:* curso dado no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. *In*: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica:* para além do estruturalismo. 2. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2013.

FOUCAULT, Michel. *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982).* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

FOUCAULT, Michel. *Subjetividade e verdade*: curso no Collège de France (1980-1981). São Paulo: Martins Fontes, 2016.

GROS, Frédéric. Advertência. *In*: *História da sexualidade IV:* as confissões da carne. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2019.

ROCHA, Zeferino. O desejo na Grécia Arcaica. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, São Paulo, v. 2, n. 4, p. 94-122, 1999.

ROCHA, Zeferino. O desejo na Grécia Clássica. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental,* São Paulo, v. 3, n. 1, p. 84-116, 2000.

ROCHA, Zeferino. O desejo na Grécia Helenística. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, São Paulo, v. 3, n. 2, p. 98-128, 2000b.

RODRIGUES, Malcom Guimarães. A experiência da carne na genealogia foucaultiana da subjetividade. *Síntese,* Belo Horizonte, n. 147, p. 123-146, 2020.

RODRIGUES, Malcom Guimarães. Foucault e a noção de carne em São Paulo. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 150, p. 723-746, 2021.

RODRIGUES, Malcom Guimarães. Foucault e o governo da vontade: do instinto ao transtorno sexual. *Revista Ideação*, Recife, v. 24, n. 2, p. 168-184, 2024.

TEMPLE, Giovana Carmo. O desejo no pensamento de Michel Foucault: do indivíduo ao sujeito de uma sexualidade. *Revista Lampião*, Maceió, v. 1, n. 1, p. 111-141, 2020.

**Sobre os autores**

**Antônio Alex Pereira de Sousa**
Doutorando e mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE).

**Cristiane Maria Marinho**
Graduada em Filosofia pela FAFIFOR. Especialista em Economia Política pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Mestra em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB) e pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Doutora em Educação pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG) e pós-doutora em Filosofia da Educação pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP0. Atualmente é Professora Emérita da Universidade Estadual do Ceará (UECE) e professora de Filosofia vinculada ao Mestrado Acadêmico em Serviço Social – MASS.

Recebido em: 20/06/2025 Received in: 06/20/2025
Aprovado em: 02/07/2025 Approved in: 07/02/2025

ARGUMENTOS
Revista de Filosofia
e-ISSN: 1984-4255

# Foucault e o governo da vontade de não ser governado[1]

## Foucault and the government of the will not to be governed

**Malcom Guimarães Rodrigues**
https://orcid.org/0000-0003-4758-7120 - E-mail: malcomgr@gmail.com

**RESUMO**

Partindo do que chamamos de uma genealogia da vontade, nosso artigo pode se dividir em três partes ou perguntas. A primeira é: por quais estratégias pode ser produzido esse campo da vontade no qual a voluntariedade emerge em uma relação de força com o involuntário? A partir daí, nos deparamos com outra relação de força: não mais entre o voluntário e o involuntário, mas a força constrangente do verdadeiro sobre a vontade. Segunda pergunta: como age essa força? Age, precisamente, a partir de uma forma de ser conduzido e se deixar conduzir. Essa forma é um regime de verdade. Aqui, outro nível de relações de força: entre a conduta conduzida e a condução pelo outro. Por fim, terceira questão: que tipo de liberdade está em questão no governo da vontade? O efeito das práticas realizadas em certo regime de verdade é, justamente, uma vontade ou, no caso que nos interessa, diferentes formas de compreender a vontade, a começar pela vontade de saber e pela vontade de verdade, mas também por submissões e insubmissões voluntárias.

**Palavras-chave**: Genealogia. Subjetividade. Vontade. Verdade. Liberdade. Crítica.

**ABSTRACT**

Starting from what we call a genealogy of the will, our article can be divided into three parts or questions. The first is: by what strategies can this field of will be produced in which voluntariness

[1] Este artigo foi produzido com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ).

emerges in a force relation with the involuntary? From there, we are faced with another force relation: no longer between the voluntary and the involuntary, but the constraining force of the true on the will. Second question: how does this force work? It acts precisely through a form of being led and letting oneself be led. This form is a regime of truth. Here, another level of force relations: between the conduct conducted and the conducing by the other. Finally, the third question: what kind of freedom is at stake in the government of the will? The effect of the practices carried out in a certain regime of truth is precisely a will, or, in the case that interests us, different ways of understanding the will, starting with the will to know and the will to truth, but also with voluntary submissions and insubordinations.

**Keywords:** Genealogy. Subjectivity. Will. Truth. Freedom. Criticism.

## Introdução

Se a vontade pode ser produzida, historicamente, pretendemos tomá-la como objeto de uma genealogia. Não qualquer vontade, mas essa que é o campo no qual encontramos certa tensão entre o voluntário e o involuntário. Uma genealogia dessa vontade para nos mostrar como uma forma específica de governo – cujo modelo, ou boa parte dele, nos é legado pelo encontro entre as culturas de si pagãs e cristãs –, produz as condições à emergência de um sujeito da vontade. Tais condições correspondem, entre outras coisas, a modos de subjetivação específicos, considerando o que Foucault (2014a, p. 8) chama de *alethurgia*, como se deixar conduzir por outrem no processo de manifestação da verdade e da verdade de si.

É na intersecção entre um plano epistemológico (de constituição da verdade) e um político (de condução e constituição de si e pelo outro) que Foucault nos mostra a força que garante a "autenticidade" do sujeito da vontade. Falamos de uma relação específica de si, logo, de um si em particular: constrangido e expresso em um regime específico de obrigação em face do verdadeiro. Ao se constituir nesse regime específico de obrigação de se inclinar diante de algo (que é a força do verdadeiro), o sujeito encontrará sua vontade. O efeito dessa força que impõe e constitui uma forma de subjetivação de si é o sujeito da vontade de saber a verdade de si.

Já analisamos o encontro – entre certas técnicas de si pagãs e cristãs – no qual observamos as condições da emergência de uma forma de governar as condutas e o modo pelo qual uma vontade pode ser conduzida a se reconhecer espontaneamente na obediência (cf. RODRIGUES, 2024a). Estaríamos aí em um primeiro nível de relações de forças, especificamente, as que formam as condições de emergência da espiritualidade cristã, particularmente, as estratégias de uma economia da salvação na experiência da carne. Uma dessas estratégias é um regime específico no qual encontramos um segundo nível de relações: nesse caso, a força do verdadeiro atuando sobre a vontade. Trata-se de conduzir as condutas em direção à vontade de saber a verdade de si, uma forma de subjetivação da verdade da qual emerge um sujeito da vontade que, em um terceiro nível de relações de forças, se constitui entre o voluntário e a libido.

Restará responder se e como podemos falar de liberdade. Afinal, se uma vontade espontânea pode ser produzida, como pensar a sua autonomia? No horizonte das práticas de si, a convicção de liberdade oriunda desse terreno inviolável, que é o de uma espécie de vontade pura, é índice da eficácia de uma estratégia de governo que produz um sujeito para o qual a vontade é "natural", por assim dizer. É alguém que possui convicção de sua liberdade à medida que a encontra nesse campo – pretensamente inviolável e irredutível ao outro – da vontade

espontânea. Se temos aí as condições para uma crítica da vontade governada, a título de conclusão, podemos pensar a possibilidade do governo de uma vontade de não ser governado.

## Sujeição da vontade e subjetivação da verdade

> O ponto de contato, no qual a forma como os indivíduos são dirigidos [e conhecidos] pelos outros está ligada à forma como se conduzem [e se conhecem] a si próprios, é aquilo a que penso poder chamar "governo". Governar as pessoas, no sentido lato do termo, não é uma maneira de forçá-las a fazer o que o governador quer; há sempre um equilíbrio instável, de complementaridade e conflito, entre técnicas que asseguram a coerção e processos por meio dos quais o eu se constrói ou se modifica por si próprio (FOUCAULT, 2013, p. 38-39).

Se governar é conduzir condutas, diremos que: 1) o termo conduzir diz respeito ao plano das relações com o outro, porque quem conduz, conduz alguém; e (2) o termo condutas diz respeito ao plano das relações de si[2], pois a conduta pressupõe o sujeito da ação. Se o governo é a condução (pelo outro) da conduta (de si), então, esse plano é atravessado pelo outro: "o domínio sobre as coisas passa pela relação com os outros; e esta implica sempre as relações consigo mesmo; e vice-versa" (FOUCAULT, 2000a, p. 350). Porém, governar não é necessariamente dominar, impor, influenciar ou alienar. Não se trata meramente de uma forma de controle externo sobre a conduta. Dado que conduzir é abrir um caminho, direcionar, a condução pressupõe uma deliberação: aquele que é conduzido precisa escolher trilhar o caminho que lhe é aberto pelo condutor. Porquanto a condução pressupõe essa deliberação, a relação com o outro remete o indivíduo à sua relação consigo, nesse caso, à pergunta: "por que me deixo conduzir nessa direção?".

Como veremos nessa sessão, o problema da vontade é aquele em que ela aparece em face de algo que quer violar sua pretensa pureza, que quer tomar à força o voluntário e que, paradoxalmente, é inerente à própria vontade. Este algo é o involuntário, ou aquilo que seriam suas mais variadas expressões, como a concupiscência, a libido ou o instinto. Eis porque podemos falar de uma genealogia da vontade, aí entendida como o campo de relações de força entre o voluntário e o involuntário. Esta genealogia pode começar com a análise da cena inaugural da loucura hospitalizada, em *O poder psiquiátrico*:

> Quando Pinel liberta os doentes encerrados nas masmorras, trata-se de estabelecer entre o libertador e os que acabam de ser libertados certa dívida de reconhecimento que vai e deve ser paga de duas maneiras. Primeiro, o libertado vai saldar sua dívida contínua e voluntariamente pela obediência; vai-se, portanto, substituir a violência selvagem de um corpo, que só era contida pela violência dos grilhões, pela submissão constante de uma vontade a outra. Em outras palavras, tirar as correntes é realizar por intermédio de uma obediência reconhecida algo como uma sujeição. E a dívida será saldada de uma segunda maneira, desta vez involuntariamente da parte do doente. É que a partir do momento em que ele for assim sujeitado, em que o saldo voluntário e contínuo da dívida de reconhecimento o leva a submeter-se à disciplina do poder médico, o próprio jogo dessa disciplina e nada mais que a sua força vão fazer o doente curar-se. Com isso, a cura tomar-se-á involuntariamente a segunda moeda da peça da libertação, a maneira pela qual o doente, ou melhor, a doença do doente pagará ao médico o reconhecimento que lhe deve (FOUCAULT, 2006a, p. 36).

[2] O termo "si" é fonte de problemas, como mostram Hadot (2014) e Jaffro (2008). Reconheçamos, desde já, que as histórias das relações de si não se reduzem à genealogia da vontade. Falamos de um si em particular, como veremos, que se reconhece na voluntariedade à luz do que Foucault chama de verdade-conhecimento.

Notemos que, nesta relação que estabelece com o médico, o doente recupera uma liberdade – e aqui deveríamos interrogar de qual noção de liberdade estamos falando[3]. Além dessa liberdade do indivíduo disciplinado, a liberdade recuperada pelo louco em sua confissão, há uma liberdade em um sentido pretensamente contrário, a do sujeito constituinte, aquela que encontramos nas analíticas da finitude que são objetos privilegiados da crítica apresentada em *As palavras e as coisas* (FOUCAULT, 2000b, p. 534). Ao lado dela, outra liberdade: a do sujeito de direitos, do sujeito histórico das revoluções, das teorias liberais, ou também das teorias contratuais modernas e dos modos de se escrever a história analisados criticamente pelo filósofo (FOUCAULT, 2005; 2008a), no Collège de France, entre 1976 e 1977. Pode ser também a "liberdade que se fabrica a cada instante" (FOUCAULT, 2008b, p. 88), quando esse sujeito de direitos encontra a governamentalidade liberal. Nesse caso, é a liberdade dada não apenas por uma teoria, mas em práticas liberais constitutivas de uma economia política. Mais uma: a do ato da confissão que, como afirma Foucault (2018b, p. 7), "só pode existir quando livre". Por fim, Foucault (2006b, p. 264-287) também nos fala de uma prática de liberdade como condição da ética, e dessa última como forma refletida assumida pela liberdade. Desse ponto de vista, todos os jogos de liberdade pressupõem uma prática. Seja em direção à submissão ou à insubmissão, a liberdade como prática é fundamento da ética no sentido em que, a partir dela, o sujeito pode livremente se constituir de determinada forma.

Na impossibilidade de se aprofundar no problema da liberdade, por enquanto, interessa sublinhar que aquela liberdade recuperada pelo louco tem um preço. Essa é a primeira observação acerca da cena da loucura citada acima: é preciso assumir uma dívida que será paga através de duas moedas, dois elementos que emergem daquela relação entre o médico e o doente. De um lado, o voluntário: o reconhecimento e a subsequente obediência em face da vontade do médico. De outro, o involuntário: a doença e a cura que se segue a partir da sujeição a essa vontade[4].

Segunda observação: se a doença e a cura andam juntas (porque, no caso da loucura, o reconhecimento da doença – "sou louco" – é já a sua exterioridade, a condição de sua negação), é na medida em que a falsidade da loucura (a ilusão, o erro, o delírio etc.) foi atestada pela verdade: "sou aquele para quem foi constituído o hospital psiquiátrico, sou aquele para quem é necessário haver um médico; sou doente e, já que sou doente, você, que tem por função me internar, é médico" (FOUCAULT, 2006a, p. 356). Revemos aqui três níveis de relações de forças: entre o outro (médico) e o si (doente); entre a verdade (ciência psiquiátrica) e a vontade (o campo no qual o doente pode lutar contra sua loucura); e entre o involuntário e

[3] Caberia analisar essa noção, na obra foucaultiana, considerando sua relação com as noções de vontade e verdade. Oksala (2005), que propõe 5 formas de liberdade (contingência ontológica; prática; *ethos* do Esclarecimento; liberdade negativa; e liberdade como conceito operacional), não se aprofunda na liberdade como prática por meio da qual o sujeito se deixa governar em direção à submissão. Newman (2015, p. 63) reconhece "a primazia ontológica da liberdade, segundo a qual todo sistema de poder/conhecimento depende de nossa vontade". Já Irrera (2019, p. 234) parece ser o primeiro a tratar das bases e desdobramentos de "uma genealogia das formas de estruturação da vontade". Mas, enfatizando o "império do involuntário", não se detém na relação vontade-verdade-liberdade. Além da posição dos comentadores, seria oportuno introduzir noções de liberdade que aparecem nos filósofos ou sistemas de pensamento analisados por Foucault. Nesse caso, abusando de uma generalização, ao menos três noções poderiam ser mencionadas: a liberdade greco-romana, a cristã e a kantiana. Afinal, para Kant (1980, p. 159), a liberdade "vale somente como pressuposto necessário da razão num ser que julga ter consciência duma vontade". Por fim, mereceria uma atenção especial a concepção kantiana de autonomia da vontade, à medida que a própria Razão pode justificar a governamentalização da menoridade (FOUCAULT, 2015, p. 44).

[4] "A prática do internamento no início do século XIX coincide com o momento em que a loucura é percebida menos em relação ao erro do que em relação à conduta regular e normal; em que ela já não aparece como juízo perturbado, mas como distúrbio na maneira de agir, de querer, de experimentar paixões, de tomar decisões e ser livre; em suma, quando não se inscreve mais no eixo verdade-erro-consciência, mas sim no eixo paixão-vontade-liberdade" (FOUCAULT, 2006a, p. 443).

o voluntário (o palco em que o sujeito da vontade pode recuperar sua liberdade). Voltaremos a isso na próxima seção.

Por fim, terceira observação: os procedimentos operatórios em cena, da internação à cura, no lugar em que se encontra o doente, dependem da força de realidade disciplinar diante da qual essa cena se constitui[5]. O objetivo é "impor a realidade, intensificá-la, acrescentar à realidade esse suplemento de poder que vai lhe permitir atuar sobre a loucura e reduzi-la, logo dirigi-la e governá-la" (FOUCAULT, 2006a, p. 206). Esta realidade é, antes de mais nada, a vontade do médico: "o elemento portador de toda a realidade que vai ser imposta ao doente e que terá por tarefa agir sobre a doença, o suporte dessa realidade deve ser a vontade do médico" (FOUCAULT, 2006a, p. 183-184). Nestes termos, a doença será "vontade em insurreição" (FOUCAULT, 2006a, p. 217), esse involuntário representado, por exemplo, pelo instinto: "certa forma anárquica de vontade que consiste em nunca querer se dobrar à vontade dos outros [...]. O instinto é uma vontade que 'quer não querer'" (FOUCAULT, 2006a, p. 272-273). Ora, se a loucura é a insubmissão da vontade, a cura só poderá ser efeito de uma força sobre a vontade: a força do real, dada na atuação do regime disciplinar sobre essa insubmissão que se manifesta como corpo indócil. Como sabemos, a docilidade asilar, a derradeira submissão do louco à disciplina, é esperada muito mais como manifestação e mudança no corpo do que na razão. A atuação do poder no plano da conduta se sobrepõe à importância da capacidade de distinguir o verdadeiro do falso (FOUCAULT, 2013, p. 32).

Eis porque, em princípio, a loucura não será definida como um juízo errôneo em relação à verdade na mesma medida em que a cura não parece um efeito da força do verdadeiro, mas da força da realidade asilar. Quando o grande problema da psiquiatria for distinguir a loucura da realidade, e quando isso significar a distinção entre um comportamento genuinamente louco e uma simulação[6], a mentira da loucura desafiará a verdade do poder-saber psiquiátrico. Contudo, enquanto a força disciplinar for dada como poder de cura, essa verdade não parecerá necessária como vetor da clínica, pois a sujeição não consiste em fazer o doente abandonar seu delírio diante da força do verdadeiro, mas fazer a vontade do doente se curvar ao longo de um processo disciplinar. Isso significa que a verdade está ausente desse processo?

Para nos responder, Foucault analisa uma mudança, entre duas formas de propor a cura da loucura na passagem do século XVIII para o século XIX, que marcou a emergência do tratamento psiquiátrico. Em ambas o manejo da realidade sempre foi o instrumento pela qual a loucura poderia ser curada. Seja representando uma simulação teatral na qual a estrutura hospitalar tornava real o delírio (de modo que o doente se via, nesse teatro, livre das causas de sua doença a ponto de não mais poder delirar com elas na "vida real"), seja impondo uma realidade disciplinar: o objetivo sempre foi fazer o doente se chocar com a realidade. O que mudou, diz-nos Foucault, foi a relação com a verdade. Alguns médicos, como Pinel, tomavam o núcleo da loucura como uma falsa crença, uma ilusão, um erro, logo, algo que supõe a redução desses elementos em relação à verdade. A partir do século XIX, essa relação não será mais necessária para operar a cura, que dependerá exclusivamente do grau de sujeição da vontade do doente à força do poder

[5] A ênfase de Foucault na força de sujeição de uma realidade disciplinar, em 1974, parece contrastar com a ênfase que o mesmo vai atribuir à força de subjetivação de um regime de verdade, em 1981: "nunca o real explicará esse real particular, singular e improvável que é o jogo de verdade no real" (FOUCAULT, 2016a, p. 199). Voltaremos a isso.

[6] "[...] a simulação que foi o problema histórico da psiquiatria no século XIX é a simulação interna a loucura, isto é, essa simulação que a loucura exerce em relação a si mesma, a maneira como a loucura simula a loucura, a maneira como a histeria simula a histeria, a maneira como um sintoma verdadeiro é uma certa maneira de mentir, a maneira como um falso sintoma é uma maneira de estar verdadeiramente doente" (FOUCAULT, 2006a, p. 167).

disciplinar. O psiquiatra não atuará por uma prática cirúrgica, mas "como um corpo que cura por sua presença, seus próprios gestos, sua própria vontade" (FOUCAULT, 2006a, p. 235).

Quanto à verdade, de um lado, está presente no discurso, na ciência psiquiátrica que se esboça como nosologia: descrição da loucura "como uma série de doenças mentais, cada uma das quais com a sua sintomatologia, sua evolução própria, seus elementos diagnósticos, seus elementos prognósticos, etc." (FOUCAULT, 2006a, p. 165). Ao lado disso, outro discurso também pressupõe o estabelecimento da verdade: "um saber anatomopatológico que coloca a questão do substrato ou dos correlativos orgânicos da loucura, o problema da etiologia da loucura, da relação entre a loucura e as lesões neurológicas, etc." (FOUCAULT, 2006a, p. 165). Ocorre que, nos dois casos, o discurso funciona apenas como garantia e não como regulamento de uma prática disciplinar que, na cura psiquiátrica, prescinde do estabelecimento da verdade, pois afirma: "é porque, como saber científico, detenho assim os critérios de verificação e de verdade, que posso me associar à realidade e a seu poder e impor a todos esses corpos dementes e agitados o sobrepoder que vou dar à realidade" (FOUCAULT, 2006a, p. 166).

Até aqui, como se vê, a presença da verdade é marginal em relação à força da realidade disciplinar: "o problema da verdade se coloca na psiquiatria do século XIX, apesar da negligência bastante grande afinal que ela manifesta para com a elaboração teórica da sua prática" (FOUCAULT, 2006a, p. 166). Eis porque, na cena da loucura hospitalizada, não podemos evitar uma relação de sujeição, de dominação.

Entretanto, não podemos concluir daí que tanto a verdade quanto processos de subjetivação estejam ausentes na referida cena. Lembremos do momento em que, em *Os anormais*, Foucault está analisando o ponto de virada na generalização do instinto como gabarito de inteligibilidade da vontade perigosa. Na "Aula de 12 de fevereiro de 1975", temos o caso de Glenadel, um indivíduo que "avalia a intensidade do seu desejo, da sua pulsão, do seu instinto; sabe quanto é irresistível; pede ele próprio as correntes e talvez a internação", diz-nos Foucault (2001, p. 182), e encerra: "ele representa perfeitamente seu papel de doente que tem consciência da sua doença e que aceita o controle jurídico-administrativo-psiquiátrico". Não podemos falar aí de uma subjetivação da verdade?

De fato, o termo "dominação" nitidamente prevalece quando buscamos, nas análises de Foucault, essa vontade governada nas instituições disciplinares, em suma, quando falamos do governo da vontade a partir das obras foucaultianas do início da década de 1970. Ele mesmo reconhece: "Quando estudava os manicômios, as prisões, etc., talvez tenha insistido demasiadamente nas técnicas de dominação" (FOUCAULT, 2013, p. 39). Mas, como vimos, tudo isso muda com a noção de governo. E a mudança não deve ser compreendida no sentido de que temos uma forma de sujeição, que aparece primeiro, e depois uma forma de subjetivação que vai substituí-la. Como nos diz Foucault (2013, p. 38-39), "há sempre um equilíbrio instável, de complementaridade e conflito, entre técnicas que asseguram a coerção e processos por meio dos quais o eu se constrói ou se modifica por si próprio". Se podemos afirmar que, nas análises foucaultianas do poder disciplinar, já está em curso uma genealogia da subjetividade, não podemos ignorar, por um lado, os processos de subjetivação nas cenas disciplinares que o filósofo descreveu a partir dos processos de sujeição, ou seja, apenas em termos de dominação. Por outro lado, isso não significa reduzir a sujeição à subjetivação: "Não quero dizer que o indivíduo moderno deixe de estar vinculado à vontade do outro que o comanda – porém, cada vez mais, esse vínculo se intrinca e se vincula ao discurso veraz que o sujeito é levado a proferir sobre si mesmo" (FOUCAULT, 2018b, p. 9).

Em *O poder psiquiátrico*, como vimos, a centralidade da verdade (a verdade como centro de um processo de subjetivação) não é destacada quando Foucault, na "Aula de 19 de dezembro

de 1973", nos apresenta o conjunto de manobras no dispositivo da terapêutica asilar. Ainda assim, o filósofo faz questão de marcá-la com muito cuidado. Pensemos, por exemplo, no modo pelo qual Dupré confessa a sua vontade, no hospital de Leuret: é um processo de sujeição, na medida em que se trata de um interrogatório regado a ducha. Mas, também de subjetivação, porque o doente, enfim, se identifica com sua loucura (FOUCAULT, 2006a, p. 196). É claro que Foucault ainda não examinou a confissão como fará mais tarde, não obstante, alguns de seus mais importantes elementos já estão presentes em sua análise, como a noção e a prática de direção de consciência (FOUCAULT, 2006a, p. 218) e, de modo notável, o conhecido parêntese para "uma pequena história da verdade em geral" (FOUCAULT, 2006a, p. 301).

Com essa história, a sujeição da vontade encontra a subjetivação da verdade. Somente à luz desta história o "eu sou louco" pode ser compreendido em sua plenitude; somente aí a loucura e a cura se realizam: o campo da vontade se constitui como relação de força entre o involuntário e o despertar da consciência na voluntariedade. Acontece que esse despertar ("eu sou") pressupõe uma relação intrínseca com a verdade: é o processo de subjetivação de uma verdade de si. Se a vontade deve ser atraída à verdade, aí deve atuar uma força de atração? Esse ponto é crucial: trata-se de uma verdade cuja força não provém de um dado empírico, mas do verdadeiro tal como ele se dá em um regime específico no qual, diante da verdade, o si deve se curvar. A força do verdadeiro servirá à constituição do si que está em questão na emergência de um sujeito da vontade. Essa vontade emerge em face daquilo que nos constrange a manifestar[7] a verdade. Assim, quando Foucault fala de um governo pela verdade[8], este "pela" corresponde à obrigação em se curvar, em aceitar, toda vez que ela aparece: é a força do verdadeiro, a qual vai "atrair" uma vontade de verdade. Depois de uma arqueologia, uma vontade de saber[9]? Vejamos, então, o que é e como age essa força.

## Os modos e a força do verdadeiro

Na "Aula de 6 de fevereiro de 1980", Foucault (2014a, p. 92) nos diz: "No fundo, o que eu queria fazer, e sei que não serei capaz de fazer, é escrever uma história da força do verdadeiro, uma história, portanto [...], da vontade de saber". Uma década depois de suas *Aulas sobre a Vontade de saber* (daqui em diante abreviado por *Aulas*), o filósofo volta aos problemas ao redor da tensão entre vontade e verdade. Ao longo dos anos entre os dois cursos, apesar das mudanças, algo parece ter permanecido: a verve genealógica.

> Se nunca na filosofia ocidental até Nietzsche o desejo e a vontade conseguiram se livrar de sua subordinação ao conhecimento, se o desejo de conhecer sempre esteve acompanhado pelo pré-requisito do conhecimento, é por causa dessa relação fundamental com a verdade (FOUCAULT, 2018a, p. 22).

[7] Manifestar e dizer podem ser diferenciados e referenciados a partir dos termos *exomologese* e *exagouresis*, respectivamente – e sabemos que é para uma forma de dizer – verdadeiro que Foucault concede mais a sua atenção.

[8] Em *Nascimento da Biopolítica* temos a enunciação da ideia de um "regime de verdade com o princípio de autolimitação do governo" (FOUCAULT, 2008b, p. 26). Depois retomada em vários momentos, especialmente em *Do governo dos vivos* e em *Malfazer, Dizer verdadeiro* (ver, p. ex., FOUCAULT, 2018b, p. 14).

[9] As transformações das práticas discursivas analisadas na arqueologia do saber obedecem a princípios de exclusão e escolha que "não remetem a um sujeito de conhecimento [...] que os inventaria sucessivamente ou os fundaria num nível originário; antes de tudo, designam uma vontade de saber, anônima e polimorfa, suscetível de transformações regulares e considerada num jogo de dependência determinável" (FOUCAULT, 2018a, p. 204).

Notemos: nem a vontade nem o desejo[10]. Problematizando uma concepção clássica de conhecimento, legada por Aristóteles a toda a história da filosofia até Nietzsche, Foucault não se ocupa com a distinção entre estas noções, tal como fará mais tarde, por exemplo, em sua análise da experiência da carne e, particularmente, na leitura de Agostinho[11]. Sabemos que os elementos para uma genealogia do desejo são esquadrinhados na obra de Foucault. No entanto, não podemos afirmar o mesmo sobre a vontade, a despeito dos diversos usos que Foucault faz deste termo[12]. O próprio filósofo reconhece essa lacuna, precisamente no momento de pensar o problema da atitude crítica como vontade de não ser governado: "essa questão é inevitável", diz-nos Foucault[13]. Assim, as *Aulas* se tornam um dos raros momentos em que, em direção à Vontade de Poder, Foucault analisa a tensão entre vontade e verdade à luz de Nietzsche. Vale a pena citar um trecho mais longo desse curso, que toca e confronta diretamente o objeto de nosso artigo:

> [O modelo aristotélico] implica que a Vontade de Saber nada mais seja que a curiosidade, que o conhecimento sempre já esteja marcado na forma da sensação e, por fim, que haja uma relação originária entre o conhecimento e a vida. O modelo nietzschiano, ao contrário, pretende que a Vontade de Saber remete a algo totalmente diferente do conhecimento, que atrás da Vontade de Saber há não uma espécie de conhecimento prévio que seria como a sensação, e sim o instinto, a luta, a Vontade de Poder. Além disso, o modelo nietzschiano pretende que a Vontade de Saber não está ligada originariamente à Verdade; pretende que a Vontade de Saber compõe ilusões, fabrica mentiras, acumula erros, se desenvolve num espaço de ficção em que a própria verdade seria apenas um efeito. Pretende, ademais, que a Vontade de Saber não é dada em forma de subjetividade e que o sujeito é apenas uma espécie de produto da Vontade de Saber, no duplo jogo da Vontade de Poder e da Verdade. Por fim, para Nietzsche a Vontade de Saber não supõe como preliminar um conhecimento já presente; a verdade não é dada de antemão; é produzida como um acontecimento (FOUCAULT, 2018a, p. 178).

[10] A distinção entre estas noções compõe um texto à parte que poderia avançar em diferentes direções, por exemplo, na da contraposição entre a análise de um governo da vontade e a de um governo do desejo. Certamente, em um livro como *O anti-édipo*, podemos encontrar elementos a essa segunda direção. Para Beistegui (2018, p. 21), "com o advento da economia política liberal e a transformação do papel do mercado, a natureza da relação entre 'desejo' e 'governo' muda radicalmente: ao contrário do que aconteceu sob a problemática especificamente cristã da carne, da concupiscência e do pecado, que via o desejo como o objeto do governo, ou como aquilo sobre o qual era preciso exercer a soberania e a vontade, a força do desejo agora é vista como o mecanismo do governo. Não se governa mais a si mesmo (ou aos outros) contra os próprios desejos, mas com eles, permitindo que floresçam no espaço muito específico, mas em constante expansão, do mercado". De fato, sabemos da centralidade do desejo na economia política do liberalismo (ver, p. ex., FOUCAULT, 2008a, 95). Já analisamos as implicações da produção de um sujeito de desejo nessa economia (ver RODRIGUES, 2012). Porém, isso não inviabiliza a análise de um governo da vontade, muito pelo contrário. Se "o desejo foi integrado à racionalidade econômica dos fisiocratas e do liberalismo nascente, e inscrito no espaço normativo que surgiu a partir dele, ou seja, o mercado"; se esse espaço possui um "formidável poder de normalização"; e se essa "normalização econômica pressupõe liberdade", como afirma Beistegui (2018, p. 22), então, é necessário analisar a emergência do campo no qual um sujeito pode se reconhecer como voluntário a fim de exercer essa liberdade.

[11] Na *História da sexualidade*, o desejo remete ao não racional, aos apetites desenfreados, à libido, à concupiscência, ao instinto, a um sujeito que será objeto do "campo psi", ou, se quisermos apelar a uma generalização, àquilo que se opõe ao que classicamente entendemos por vontade. O problema legado pela experiência cristã da carne, na leitura de Foucault, começa, justamente, quando a vontade não pode resistir à tentação, quando não pode mais distinguir-se totalmente da libido, tão-somente constatá-la a fim de, como quer Agostinho, não lhe dar consentimento. A partir daí, Foucault nos apresenta os termos de um sujeito de desejo e de direito (ver RODRIGUES, 2024a, p. 174).

[12] Para evitar mais uma longa nota, citemos apenas as diversas formas de vontade que aparecem durante as entrevistas dadas sobre a Revolução iraniana (FOUCAULT, 2018c).

[13] "Em poucas palavras, e dirão que isso é evidente, não se pode retomar esse problema seguindo o fio do poder, sem chegar, é claro, a colocar a questão da vontade. Era tão evidente que eu poderia ter percebido antes; mas como esse problema da vontade é um problema que a filosofia ocidental sempre tratou com precaução e dificuldade infinitas, digamos que tentei evitá-lo na medida do possível. Digamos que esta questão é inevitável" (FOUCAULT, 2015, p. 66). Tais palavras foram pronunciadas em maio de 1978. Em abril do mesmo ano, no Japão, Foucault já havia dito que, até Shopenhauer, a filosofia ocidental ficou limitada a dois esquemas de pensar a vontade: "Ou bem raciocinamos em termos de vontade-natureza-força, ou bem de vontade-lei-bem e mal. O que quer que seja, a reflexão da filosofia ocidental sobre a questão da vontade reduzia-se a esses dois esquemas" (FOUCAULT, 2010, p. 195).

Dada a impossibilidade da análise completa dessa Vontade (que grafaremos com maiúscula para distingui-la da vontade que nos interessa no presente artigo), limitemo-nos a resumir os problemas colocados, a começar pela afirmação de que não pode ser dada em forma de subjetividade: não há um sujeito *a priori* da Vontade. Essa, afinal, não pode ser pensada a partir de uma origem, por exemplo, na subjetividade. Em segundo lugar, não há uma relação originária da Vontade com a verdade; se houvesse, esta última já determinaria de partida o ser da Vontade. Por essa razão, dirá Foucault (2018a, p. 197), a Vontade é algo que foi emancipado do ser: é o devir. Eis porque, em relação à Vontade, a verdade é acontecimento. Por fim, Foucault nos diz: a Vontade de Poder é o instinto, a luta.

Voltamos ao instinto e à luta, termos que retornarão à pena de Foucault, justamente, quando o filósofo trata da cena psiquiátrica da loucura, como vimos. A história da vontade de saber, iniciada em 1970, vai passar pelo involuntário da vontade, em 1974. E impressiona o fato de que essa passagem, do instinto como Vontade de Poder ao instinto como involuntário da vontade, parece passar absoluta e despretensiosamente despercebida por Foucault. Se é a exclusão[14] da vontade (ou seja, não querer) no campo da vontade (querer não querer), como esse instinto ainda pode ser a expressão "positiva" de uma Vontade de poder? Por um lado, não encontramos elementos suficientes no texto de Foucault para saber se a compreensão de sua *História da Sexualidade*, por exemplo, pressupõe essa Vontade que, certamente, não pode ser entendida metafisicamente como algo trans-histórico, como causa ou natureza pura e espontânea do querer. Relutância do filósofo em face do que foi chamado, em *O que é a Crítica?* (FOUCAULT, 2015, p. 52), "um problema que a filosofia ocidental sempre tratou com precaução e dificuldade infinitas"? Fato é que Foucault nunca mais tratou da Vontade de Poder como fizera em suas *Aulas*[15].

Ocorre que, por outro lado, a pergunta sobre o instinto pode ser respondida se for reformulada nos seguintes termos: como compreender essa vontade que quer não querer, chamada de instinto, como descoberta na cena psiquiátrica no século XIX? Nesse caso, como vimos na 1ª seção, a resposta pode ser: desse ponto de vista, a vontade deve ser compreendida a partir do momento em que a loucura se reconhece como tal, o momento derradeiro em que o doente afirma: "sou louco". Com a reformulação da pergunta, o instinto, que antes era Vontade de poder, ao ser colonizado pela verdade-conhecimento, será entendido como aquilo que se opõe à voluntariedade. Daí a concupiscência, a libido ou, ainda, o sujeito de desejo para o qual a verdade é garantia da consciência voluntária diante da qual o involuntário se dá.

Se a vontade emerge como efeito da força do verdadeiro, deixando de lado as inúmeras questões em aberto dadas na relação Nietzsche-Foucault, podemos nos ater ao problema da verdade, ao qual o filósofo francês voltará até seus últimos cursos no Collège de France. Ao longo desses cursos, destacam-se quatro momentos ou conjuntos de problematizações da verdade.

[14] Não confundir essa exclusão – que será problematizada por Foucault (2016b, p. 4) – com uma forma de negação inconsciente, como a forclusão, nem com alguma forma de negação hegeliana. O problema da história do verdadeiro escancara o apaziguamento forçado entre a condução pelo outro e a conduta de si. Não custa lembrar as reticencias de Foucault (2005, p. 69) em relação a uma pacificação dialética. Não se trata de uma relação de força em direção à síntese, seja ela qual for, mas de uma relação na qual uma estratégia de governo ou uma insubmissão podem prevalecer ou se alternar.

[15] A noção foi mencionada, evidentemente, em alguns momentos. Destaque para três textos. Em primeiro, claro, *Nietzsche, a genealogia, a história* (FOUCAULT, 1998, p. 15-38). Outro destaque: a conversa com R. Yoshimoto, em abril de 1978, no Japão, na qual o filósofo declara: "é preciso achar um conteúdo rearranjado e teoricamente aprofundado pelo conceito solene e misterioso de 'vontade de poder'" (FOUCAULT, 2010, p. 197). Em terceiro, a entrevista fundamental, *Estruturalismo e Pós-estruturalismo*, na qual Foucault menciona a relação entre vontade de poder e de saber e afirma: "Minha relação com Nietzsche, o que devo a ele, eu devo muito aos seus textos do período de 1880, nos quais a questão da verdade e a história da verdade e da vontade de verdade eram para ele centrais" (FOUCAULT, 2000a, p. 321).

Em primeiro lugar, nas *Aulas*, está a problematização da universalidade da verdade a partir de sua "acontecimentalização". Eis a questão: assim que nos propomos a pensar a verdade como acontecimento, a história da verdade (FOUCAULT, 2018a, p. 187) surge como um problema à luz da verdade. O problema da história do verdadeiro, ou seja, o problema oriundo da contradição presente nesta história (porque se a verdade possui uma história, então, não é universal, logo, não é verdade, logo, não se pode escrever a sua história), aparece em função da própria verdade, ou seja, do modo como a verdade se define: excluindo tudo o que não é universal, excluindo, portanto, o acontecimento[16] (FOUCAULT, 2018a, p. 175).

Segundo momento, em *A verdade e as formas jurídicas*: a formulação da oposição entre duas histórias da verdade. De um lado, uma história interna da verdade, "a história de uma verdade que se corrige a partir de seus próprios princípios de regulação: é a história da verdade tal como se faz na ou a partir da história das ciências" (FOUCAULT, 2002, p. 11). De outro, uma história externa da verdade: "vários outros lugares onde a verdade se forma, onde um certo número de regras de jogo são definidas – regras de jogo a partir das quais vemos nascer certas formas de subjetividade, certos domínios de objeto, certos tipos de saber" (FOUCAULT, 2002, p. 11).

Em terceiro lugar, o momento em que não temos mais uma oposição entre duas histórias, mas a formulação de duas séries na história ocidental da verdade: a verdade-acontecimento e a verdade-conhecimento. Feita esta distinção, prossegue Foucault (2006a, p. 304), abrem-se duas frentes de pesquisa. Uma delas, a genealogia do conhecimento, consiste em mostrar "como essa tecnologia da verdade demonstrativa efetivamente colonizou e agora exerce uma relação de poder sobre essa verdade cuja tecnologia está ligada ao acontecimento, à estratégia, à caça" (FOUCAULT, 2006a, p. 306). A outra tarefa é:

> Mostrar que a demonstração científica no fundo nada mais é que um ritual, mostrar que o sujeito supostamente universal do conhecimento na realidade nada mais é que um indivíduo historicamente qualificado de acordo com certo número de modalidades, mostrar que a descoberta da verdade é na realidade certa modalidade de produção da verdade, trazer assim o que se dá como verdade de constatação ou como verdade de demonstração para o embasamento dos rituais, o embasamento das qualificações do indivíduo cognoscente, para o sistema da verdade-acontecimento – é isso que chamarei de arqueologia do saber (FOUCAULT, 2006a, p. 306).

O exemplo emblemático de uma arqueogenealogia é a análise da doença em sua realidade mais pura, o momento do combate em que a doença eclode em sua verdade-acontecimento: a crise. Primeiramente, Foucault nos lembra que a crise permaneceu como prova da e na prática médica até o século XVIII e que, durante esse tempo, o papel do médico sempre foi muito mais o de árbitro do que o de agente de uma intervenção terapêutica: "o médico não cura, e não se pode nem mesmo dizer que é o médico que enfrenta diretamente a doença, pois é a natureza que enfrenta a doença" (FOUCAULT, 2006a, p. 313). Em seguida, o filósofo nos mostra como a noção de crise desaparece, com o nascimento da anatomia patológica e de uma medicina estatística[17]. "E é evidente que, a partir desse momento, vamos ter uma tecnologia da constatação e da demonstração que vai tornar progressivamente inúteis as técnicas da crise" (FOUCAULT, 2006a, p. 318).

[16] É fundamental a distinção entre as noções de jogo e de regime. Afirmar uma verdade-acontecimento não é aderir ao relativismo porque a validade da verdade está garantida pelas regras do jogo em que ela pode ser formulada, as regras de um jogo de verdade. Ver, p. ex., Lorenzini (2023, p. 36-41).

[17] Ver, p. ex., *O nascimento da medicina social* (FOUCAULT, 1998, p. 79-98).

Na psiquiatria, também a anatomia funcionará como recurso de negação da crise: "podemos amarrar você na cadeira, podemos perfeitamente não ouvir o que você diz, porque é à anatomia patológica que perguntaremos qual a verdade da sua loucura, quando você morrer" (FOUCAULT, 2006a, p. 319). Antes disso, à medida em que a loucura foi atrelada ao crime, e que os psiquiatras assumiram um discurso em defesa da sociedade, a crise precisou desaparecer, porque representava um risco social. Por fim, a exclusão da crise se deve ao fato de que, como regime disciplinar, a instituição asilar deve docilizar os corpos. Todavia, na mesma intensidade em que a crise foi rejeitada no hospital psiquiátrico, ela também foi aí produzida porque, afinal, essa foi a única maneira de legitimar o poder-saber psiquiátrico, em suma, a única forma de exercer a psiquiatria. A crise, portanto, para responder à questão: é loucura ou não? Daí o "paradoxo do saber psiquiátrico no século XIX" que, no fundo, desnuda a coexistência das duas séries de verdade. Doravante, a verdade-conhecimento da ciência psiquiátrica colonizou, dominou, a verdade-acontecimento da crise: "O hospital psiquiátrico tem por função, a partir da decisão psiquiátrica quanto à realidade da loucura, fazê-la existir como realidade" (FOUCAULT, 2006a, p. 323).

A instituição asilar quer suprimir a crise, mas, como relação de poder, faz a crise aparecer; o poder psiquiátrico precisa dessa crise para exercer-se diante dela como poder-saber, mas, nessa condição, nada quer saber da crise como insubmissão, apenas do instinto como involuntário da vontade. Nesse ínterim, a loucura só é plenamente reconhecida no momento da confissão – "sou louco" – que decorre não só por força da realidade disciplinar, pela sujeição da vontade, mas também voluntariamente, na subjetivação da verdade de si. Eis como entra em cena a formulação final de uma história da verdade, com a análise mais aprofundada sobre a ideia de regime de verdade: a força do verdadeiro tal como compreendida, por exemplo, em *Do governo dos vivos* e em *Malfazer dizer-verdadeiro*.

Portanto, um quarto e último momento, a formulação final da história da verdade: a análise da força que, para nós, "atrai" uma vontade. Como podemos compreender essa força constrangente da qual a vontade pode ser um efeito? Para começar, podemos situá-la no campo de intersecção entre, de um lado, uma forma de ser conduzido e se curvar à verdade e, de outro, uma forma de se conduzir e produzir a verdade. "E é nesse equívoco ou nessa articulação, que a palavra regime tenta penetrar, que eu gostaria de apreender a articulação entre o que, tradicionalmente, chamamos de o político e o epistemológico" (FOUCAULT, 2014a, p. 93). A força impositiva do verdadeiro deve ser compreendida nesta relação entre "um regime político de obrigações e de constrangências e esse regime particular de obrigação e de constrangências que é o regime de verdade" (FOUCAULT, 2014a, p. 93). Essa articulação entre o político e o epistemológico pressupõe um campo comum a esses dois regimes, o campo no qual atua a imperatividade do verdadeiro. É o que chamamos de campo da vontade: um campo no qual a voluntariedade das práticas de si é garantida pela verdade-conhecimento.

Não custa insistir: essa verdade não se dá através de um dado empírico (o real, o outro etc.), mas como força que constrange, que determina o modo em que certos atos devem ser praticados: o modo da obrigação de manifestar a verdade. Afirmar que o processo de subjetivação de que falamos consiste no encontro com o si no campo da verdade significa admitir que a verdade é tomada como horizonte que é limitado e garantido pela verdade de si. Esse horizonte é o das práticas de si, e sua garantia é a gramática desse regime de verdade que permite ao sujeito produzido nesse processo reconhecer que se trata de um si autêntico, porquanto voluntário. É a obrigação de se inclinar diante do verdadeiro: "todo regime de verdade, seja ele científico ou não, comporta formas específicas de vincular de [maneira] mais ou menos constrangente, a manifestação do verdadeiro e o sujeito que a opera" (FOUCAULT, 2014a, p. 92).

Se esse regime opera com a verdade-conhecimento, que se sobrepõe ao acontecimento, e se lembrarmos o que vimos em nossa 1ª seção, podemos afirmar que essa verdade é aquela por meio da qual o sujeito reconhece o involuntário de sua vontade e pela qual a cura se opera. Força que constrange a vontade, a verdade não é só o modo pelo qual o poder disciplinar, a vontade do médico, por exemplo, deve prevalecer sobre a vontade do louco. Funciona também no campo de suas práticas de si, levando o sujeito dessa vontade ao despertar de sua voluntariedade. Essa nascitura consciência voluntária é garantida pela força do verdadeiro que atua sobre a vontade.

De volta ao caso de Glenadel, se quisermos, que "representa perfeitamente seu papel de doente que tem consciência da sua doença e que aceita o controle jurídico-administrativo-psiquiátrico" (FOUCAULT, 2006a, p. 182). Trata-se de um momento emblemático em que uma vontade perigosa é verbalizada não a partir da sujeição de seu portador a uma forma específica de poder, mas a partir de um sujeito do conhecimento. Não é a força do verdadeiro agindo na distinção entre a mentira e a falsidade? No reconhecimento de uma vontade perigosa, desse involuntário que age em sua própria vontade, Glenadel descobre a voluntariedade de sua decisão. É um processo de subjetivação, em meio a uma forma particular de deixar-se conduzir e de se conduzir, ao longo do qual o sujeito manifesta para si mesmo essa vontade, que lhe parece espontânea, de buscar a internação. Assim, do ponto de vista das relações que o sujeito estabelece consigo mesmo, não podemos negar sua convicção de liberdade, afinal, a escolha de se internar é voluntária.

A análise da força de uma verdade-conhecimento, à luz da verdade-acontecimento, dá visibilidade tanto aos elementos que legitimam os processos de sujeição quanto aos elementos que legitimam processos de subjetivação que estão em jogo no governo da vontade. A vitória da verdade sobre a mentira (a aparência, a simulação) legitima a vontade governada para si mesma. Legitimação-veridicção da verdade do saber psiquiátrico, porque o torna apto a curar, e da verdade de si do louco, porque torna verdadeiro o processo de subjetivação no qual ele descobre e pode lutar contra o involuntário de sua vontade. Se esta análise procede, aí estariam alguns elementos para pensar as condições de um governo da vontade de não ser governado: na crítica da vontade governada a partir da oposição entre vontade-verdade-conhecimento e vontade-verdade-acontecimento.

## Considerações finais (para uma crítica da vontade governada[18])

A genealogia foucaultiana nos convoca: (1) à história das problematizações, no caso que nos interessa, dos modos pelos quais a vontade foi posta a partir de diferentes problemas; (2) às estratégias por meio das quais esses problemas foram colocados; (3) aos modos pelos quais as estratégias compõem relações de forças; (4) à vontade concebida como vetor, parte ou efeito nestas relações, concepção irredutível a um sujeito como origem. Queremos evitar a ideia de um inatismo que ecoa nas noções clássicas de vontade e que paira sobre certa maneira de pensar um sujeito cuja vontade deveria resguardar o campo, do que poderíamos chamar de uma certa pureza inviolável, no qual o si vai se constituir. Em suma, a genealogia nos permite questionar a ideia de que, como campo total ou parcialmente próprio de um si e de sua voluntariedade espontânea, a vontade não pode ser totalmente produzida numa forma de governo.

[18] O presente texto é um laboratório de ideias para testar hipóteses, publicado em forma ensaística porque compõe parte dos resultados a serem apresentados em outro trabalho (em fase de revisão), *A crítica da vontade governada*.

Na contramão dessa ideia, para nós interessa estabelecer as condições de uma genealogia e de um governo da vontade, o que significa indagar essa vontade em relações de forças. Nessa indagação, identificamos três níveis de relações que se correlacionam sem que se estabeleça entre eles qualquer tipo de hierarquia: o nível da relação entre o si e o outro; o da relação entre a verdade e a vontade; e o da relação de força entre o voluntário e o involuntário. A título de conclusão, a pesquisa nos permite pensar em duas formas de governo: o de uma vontade de ser governado e o governo de uma vontade de não ser governado.

No primeiro caso, trata-se de uma forma de governo cuja finalidade, atuando sobre a relação que o sujeito estabelece consigo mesmo, é pacificar qualquer ímpeto de insurreição. A estratégia consiste em conduzir o sujeito para que ele, por si próprio, se descubra nesse campo no qual poderá exercer a sua voluntariedade. É o que nos mostra uma análise do poder psiquiátrico: um regime (FOUCAULT, 2006a, p. 217) que deve governar a loucura (FOUCAULT, 2006a, p. 206) de modo a conduzir o doente à crise, à sua vontade de insurreição, para que, nesse momento, essa loucura-acontecimento possa ser suprimida, quer dizer, ser colonizada pela verdade, à medida que o doente, em face da vontade do médico (FOUCAULT, 2006a, p. 220), manifesta sua loucura verdadeira, o instinto, esse involuntário que luta com sua vontade.

A voluntariedade – subjacente à simples afirmação "sou louco" – emerge com um pacto que Foucault vai chamar de regime de verdade. No caso do regime de que falamos, o reconhecimento do instinto nos leva a acreditar que já havia, antes do involuntário, um si em forma de consciência originária. Ora, se essa é uma ilusão em que queremos acreditar, é na medida em que algo garante este si: a força do verdadeiro. O que permite ao sujeito se reconhecer voluntariamente como louco é uma forma de liberdade garantida pela verdade-conhecimento de si. Esse sujeito estará convicto de uma liberdade afiançada pelo regime de verdade em que ele se deixa governar. É como se a liberdade estivesse aguardando para ser descoberta em algum lugar, por um despertar da razão, da consciência, da revolução, da pureza de coração etc. Daí em diante, a liberdade é uma espécie de dádiva, não precisa mais ser conquistada e pode deixar de ser um problema: não precisa mais passar pelo crivo de uma crítica...

Eis o que podemos chamar de um governo da vontade de ser governado: (1) produzir uma vontade que se diz autônoma, espontânea, natural, inerente ao indivíduo, na medida em que essa vontade é efeito de uma verdade de si, em um processo de subjetivação que é uma hermenêutica particular desse si, (2) de tal maneira que esse indivíduo não precisa questionar "por que escolher me deixar conduzir nessa direção?", afinal, esta escolha é fruto de uma deliberação voluntária. No campo de suas práticas de si, não há controle, alienação, determinismo, para o sujeito dessa vontade, à medida que ele percebe como livre a sua disposição em se deixar governar. Logo, não se trata de uma servidão voluntária entendida como desejo de ser escravo (FOUCAULT, 2014b, p. 134). Esse desejo estaria no campo do involuntário contra o qual se levanta a liberdade que, por sua vez, aparece na prática por meio da qual o sujeito se deixa conduzir em direção a uma vontade governada e reconhece o involuntário descobrindo sua voluntariedade nesse reconhecimento.

Se esta conclusão é plausível, então, o governo de uma vontade de não ser governado deve conduzir a conduta precisamente à liberdade como problema: "por que me deixo conduzir nessa direção?". Para o sujeito que emerge dessa pergunta não há convicção de liberdade, mas possibilidade de insurreição que não se deixa colonizar pela verdade-conhecimento e permanece no campo irredutível do devir, como acontecimento. Teríamos aí uma vontade de sublevação (FOUCAULT, 2018c, p. 18)? Por ora, só podemos afirmar que essa forma de governo não pode ser a recusa de um universal em nome de outro. Se podemos chamar de crítica a atitude que se limita a confrontar a força do verdadeiro, na ausência de uma verdade para garantir a

liberdade, esse gesto-pergunta "sou livre?" deve ser, se lembrarmos de Nietzsche, luta e vida que carrega o risco da marginalidade da não-identidade. Assim, governar uma vontade de não ser governado pode ser entendido como a condução de uma prática pela qual a própria liberdade é questionada, em suma, uma prática para a qual a liberdade não está garantida logo de início, mas deve ser conquistada.

Resta *apenas* analisar com calma a plausibilidade e a coerência de todos os elementos que compõem essas considerações finais, especialmente, as noções de liberdade e atitude crítica. Por exemplo: o mesmo Kant que oferece a Foucault elementos para pensar essa atitude também fornece elementos para uma vontade pura e livre à luz da verdade e da Razão. Caberia aqui pensar a crítica a partir da oposição vontade-verdade-conhecimento X vontade-verdade--acontecimento? A ideia de crítica precisa ser analisada. Se, depois disso, ainda for possível adotá-la, será o momento derradeiro de pensar a coragem da verdade: como as inquietações foucaultianas acerca da *parresia* podem ser entendidas em meio aos resultados de nossas pesquisas? Questões para uma crítica da vontade governada.

## Referências

BEISTEGUI, M. *The government of desire:* a genealogy of the liberal subject. Chicago: The University of Chicago Press, 2018.

FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas:* uma arqueologia das ciências. Tradução de Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000b.

FOUCAULT, M. *A sociedade punitiva:* Curso no Collège de France (1972-1973). Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2016b.

FOUCAULT, M. *Aulas sobre a Vontade de Saber.* Curso no Collège de France (1970-1971). Tradução de Rosemary C. Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2018a.

FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*. Tradução de Roberto M. Machado e Eduardo J. Morais. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2002.

FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos II. Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento.* Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta. Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000a.

FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos V. Ética, sexualidade, política*. Tradução de Elisa Monteiro e Inês A. D. Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b.

FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos VI. Repensar a política.* Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta. Tradução de Ana L. P. Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos IX. Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade.* Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014b.

FOUCAULT, M. *Do governo dos vivos.* Curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014a.

FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade.* Curso no Collège de France (1975-1976). Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FOUCAULT, M. *Malfazer, dizer verdadeiro.* Função da confissão em juízo. Curso em Louvain. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2018b.

FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. Organização e tradução de R. M. Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica:* curso no Collège de France (1978-1979). Edição estabelecida por Michel Senellart sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

FOUCAULT, M. *O enigma da revolta.* Entrevistas inéditas sobre a Revolução Iraniana. Tradução, organização e apresentação de Lorena Balbino. São Paulo: N-1 edições, 2018c.

FOUCAULT, M. *O Poder Psiquiátrico.* Curso no Collège de France (1973-1974). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.

FOUCAULT, M. *Os anormais.* Curso no Collège de France (1974-1975). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que la critique?* Suivi de La culture de soi. Édition établie par Henri-Paul Fruchaud et Daniele Lorenzini. Paris: Vrin, 2015.

FOUCAULT, M. *Segurança, território, população:* Curso no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

FOUCAULT, M. Subjectivité et Verité. *In*: *L'origine de l'hermenéutique de soi*. Conferénces prononcées à Dartmouth College, 1980. Édition établie par Henri-Paul Fruchaud et Daniele Lorenzini. Paris: Vrin, 2013.

FOUCAULT, M. *Subjetividade e verdade.* Curso no Collège de France (1980-1981). Tradução de Rosemary C. Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2016a.

HADOT, P. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Tradução de Flavio F. Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014.

JAFFRO, L. Sistema e subjetividade: o si estóico dos modernos. Tradução de Luís F. S. Nascimento. *Revista Doispontos*, Curitiba, v. 5, n. 1, p. 67-90, 2008.

IRRERA, O. L'empire de l'involontaire et la volonté de n'être pas gouverné. *Revista de Filosofia Aurora*. Curitiba, v. 31, n. 52, p. 224-256, jan./abr. 2019.

KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de T. M. Bernkopf, P. Quintela e R. R. Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

LORENZINI, D. *The force of truth:* critique, genealogy, and truth-telling in Michel Foucault. Chicago: The University of Chicago Press, 2023.

NEWMAN, S. Critique Will Be the Art of Voluntary Inservitude: Foucault, La Boétie and the Problem of Freedom. *In*: FUGGLE, S. *et al. Foucault and the History of Our Present*. London: Palgrave Macmillam, 2015.

OKSALA, J. *Foucault on Freedom*. New York: Cambridge University Press, 2005.

RODRIGUES, M. G. A genealogia e o governo da vontade: hipóteses de pesquisa. *Revista Ágora Filosófica*, Recife, v. 24, n. 2, p. 168–184, 2024a.

RODRIGUES, M. G. Foucault, a genealogia da vontade e o problema da liberdade. *In*: SANTOS, A. D.; MIOTTO, M. L. (Orgs.). *Corpo, vida e biopolítica:* encontros extensionistas em torno de Michel Foucault. Rio de Janeiro: Fi, 2024b.

RODRIGUES, M. G. *Foucault e a transgressão do prazer na ética da psicanálise lacaniana*. Salvador: EDUFBA, 2012.

**Sobre o autor**

**Malcom Guimarães Rodrigues**
Pós-doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professor Pleno do Departamento de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS) e Professor Permanente do Programa de Pós-graduação da Universidade Federal da Bahia (UFBA).

Recebido em: 20/06/2025 Received in: 06/20/2025
Aprovado em: 02/07/2025 Approved in: 07/05/2025

ARGUMENTOS
Revista de Filosofia
e-ISSN: 1984-4255

# *"La vraie vie est absente*[1]*": da relação entre sujeito e verdade a partir de Foucault e Badiou*

## "La vraie vie est absente": on the relationship between subject and truth in Foucault and Badiou

**Fernando Gimbo**
https://orcid.org/0000-0002-9906-9379 - E-mail: sepefernando@gmail.com

**RESUMO**

Este artigo propõe uma leitura cruzada entre Michel Foucault e Alain Badiou em torno da questão da vida verdadeira, articulando-a às categorias de sujeito e verdade. Apesar das diferenças profundas entre uma ontologia crítica da subjetividade historicamente situada (Foucault) e uma teoria do sujeito formal-ontológica (Badiou), o texto busca demonstrar uma convergência possível na recusa das formas hegemônicas de normatividade e na afirmação da filosofia como prática ético-política. A partir da contraposição entre o infinito negativo da crítica foucaultiana e o infinito afirmativo da fidelidade badiouana, argumenta-se que ambas as abordagens visam, cada uma a seu modo, reinscrever a possibilidade de uma existência transformadora no interior de seu tempo histórico.

**Palavras-chave:** Sujeito. Verdade. Vida verdadeira. Acontecimento. Crítica. Filosofia contemporânea.

**ABSTRACT**

This article proposes a cross-reading of Michel Foucault and Alain Badiou around the question of true life, articulated with the categories of subject and truth. Despite the profound

[1] "A vida verdadeira está ausente" (RIMBAUD, 1999).

differences between a critical ontology of historically situated subjectivity (Foucault) and a formal-ontological theory of the subject (Badiou), the text aims to demonstrate a possible convergence in their shared rejection of hegemonic forms of normativity and in their affirmation of philosophy as an ethical-political practice. By contrasting the negative infinity of Foucauldian critique with the affirmative infinity of Badiouian fidelity, it is argued that both approaches seek, each in its own way, to reinscribe the possibility of a transformative existence within their historical moment.

**Keywords:** Subject. Truth. True life. Event. Critique. Contemporary philosophy.

"Es gibt kein richtiges Leben im falschen" (ADORNO, 2008).

"Eu fiquei pessoalmente tocado quando, explicando sua tentativa de traçar a genealogia greco-romana da sexualidade, Foucault reintroduziu a categoria do Sujeito" (BADIOU, 2009).

## Introdução: vida, sujeito e verdade

Em que consiste a relação entre sujeito e verdade para a filosofia? Tal questão, enunciada de maneira simples, circunscreve um campo de investigação que poderíamos, a justo título, chamar de *ético*. Quer dizer, quando dizemos sujeito *e* verdade, não nos situamos, de imediato, no tradicional campo moderno da epistemologia; por conseguinte, não se trata de perguntar pelas condições de objetividade de um saber específico, ou das condições universais de produção do conhecimento. Antes, a questão é determinar *que tipo de relação com a verdade pode instaurar um processo de formação singular*.

Tal maneira de esboçar o problema remete diretamente à questão clássica da *vida verdadeira* da qual, ao menos desde Platão e Aristóteles, a filosofia não cessou de recolocar sob novas formas. Seja com a defesa da virtude enquanto bem em si na República, seja no elogio da prudência e da vida contemplativa na Ética a Nicômaco, para nossa tradição filosófica a noção de verdade nunca se limitou ao problema da adequação entre proposições e fatos, mas também, e sobretudo, à *afirmação* de uma vida que *vale a pena ser vivida* — ou, em uma palavra, a *boa vida*. É nesse nó entre sujeito e verdade que, historicamente, a questão da *εὐδαιμονία* se estrutura. Ora, como entender tal relação? Afinal, não nos parece que seu sentido seja evidente contemporaneamente. Logo, dizendo de maneira ainda mais específica, como reinscrever, a partir de nossas próprias condições históricas de experiência, o problema da vida verdadeira?

É em torno dessa problemática que gostaria de propor este arriscado movimento de aproximar duas reflexões tão díspares como a de Foucault e Badiou. Pois, a um primeiro olhar, nada parece mais distante do estilo histórico-crítico das genealogias foucaultianas do que o caráter ontológico-matemático do autor de *L'Être et L' Événement*. Mais ainda: não seria difícil argumentar que, entre ambos, há uma discordância inicial já nos próprios termos elementares da questão, o que tornaria esse movimento de aproximação absolutamente inviável.

Isso porque, enquanto para Foucault a reflexão sobre o sujeito desenvolve-se a partir da pesquisa rigorosa sobre sua materialidade histórica — a subjetividade como efeito de práticas discursivas e não-discursivas que moldam sua relação consigo e com os outros a partir da pluralidade de jogos de verdade próprios a uma época —, em Badiou a verdade não está subordi-

nada a regimes históricos de saber e poder, mas se dá como um *acontecimento* que rompe com o ordenamento prático-discursivo epocalmente estabelecido. Dentro dessa perspectiva, o sujeito não é um efeito de dispositivos sociais, tampouco se limita à adoção de técnicas de si culturalmente situadas, sendo antes aquele que surge na relação a um acontecimento singular e, a partir disso, integra-se a uma nova verdade universal na concretude de sua existência.

Do muito que poderia ser dito dessa oposição, digamos simplesmente que em Foucault há uma sóbria tensão entre a regularidade da reprodução social e formas de resistência, tensão que atravessa a sua obra tramando a difícil contradição entre assujeitamento e subjetivação. O sujeito, nesse caso, aparece dividido entre submissão e insubmissão, como uma categoria que abarca todos os indivíduos em suas mais diversas maneiras de conduzir a própria vida. Já em Badiou, o sujeito é raro e se opõe ao indivíduo, uma vez que a categoria do sujeito traz em si uma valoração interna atrelada ao *locus* de seu surgimento. Em sua teoria, as *condições* de emergência do sujeito — ciência, política, amor e arte[2] — determinam os campos em que a gênese subjetiva pode, efetivamente, ocorrer; fora delas não há, rigorosamente falando, sujeito.

Contudo, embora essa oposição esteja bem estabelecida, ela corre o risco de cristalizar-se em generalidades típicas de manuais, simplificando por demais nossos problemas. Por essa razão, ela não deveria nos impossibilitar pensar, de antemão, a questão da *vida verdadeira* a partir da conjunção entre os dois autores em jogo. Nossa hipótese é que, se não na letra, ao menos no espírito que percorre seus textos, há uma ressonância profunda na ideia de que a filosofia se realiza como *forma de vida em ruptura com a ordem de seu tempo*. É somente a partir dessa tese que um encontro entre Foucault e Badiou pode então se desenhar. Vejamos como.

## Ontologia crítica de nós mesmos

Em primeiro lugar, devemos começar por refletir sobre o presente enquanto prolegômeno da pergunta pela vida verdadeira. Tal ponto de partida é exigido de modo recorrente tanto por Foucault quanto por Badiou.

Lembremos como, na década de 80, Foucault sintetizou grande parte de seu percurso intelectual através do sintagma "*ontologia de nós mesmos*". Essa orientação criticista, como ele bem percebeu, incidia diretamente sobre a categoria do sujeito da tradição filosófica, uma vez que um dos resultados decisivos de suas pesquisas na década de 60 e 70 fora demonstrar como o *si-mesmo*, o ser-si, é construído por um processo de subjetivação indissociável de suas condições históricas de emergência. Enquanto estruturas materiais e contingentes, tais condições variavam dentro da pluralidade de formas de sociabilidade marcadas por diferentes articulações entre discursos de saber e diagramas de poder. Limites socioculturais bem demarcados que respondem tanto a determinadas funções e estratégias de governo dos homens pelos homens, quanto mediam simbolicamente a relação do sujeito consigo mesmo.

É apenas dentro de tal horizonte de relações que introjetamos e instituímos as maneiras e possibilidades daquilo que podemos ser. O que significa dizer, simplesmente, que não há mais espaço para uma teoria do sujeito fundacionista como a tradição filosófica moderna europeia, em especial a franco-alemã, tentou estabelecer num arco que vai de Descartes a Husserl; e que, em consonância com áreas externas à filosofia — como a sociologia, a etnologia, a economia, a história, a psicanálise, e mesmo a biologia e a ecologia — o sujeito deve ser pensado como implicado num conjunto de relações históricas e contingentes que o determinam.

[2] Que são também, como veremos, as condições da própria filosofia.

Daí por que a ideia de uma "ontologia de nós-mesmos" é indissociável da confrontação com estes limites através dos quais um espaço-tempo cultural delineia seu próprio rosto. Nesse horizonte, o que está em jogo para Foucault é, rigorosamente, esta relação entre a virtualidade daquilo que poderíamos materialmente ser e os limites instituídos pelas formações histórico-sociais. Em uma palavra, seu "*ethos filosófico*" se definiria como "uma crítica permanente de nosso ser histórico, relação reflexiva ao nosso presente, atitude experimental de criação permanente de novas maneiras de viver" (FOUCAULT, 2001, p. 1391; 1393).

Sublinhemos como, nesse caso, a formulação da questão sobre o ser do sujeito é feita de maneira indireta. Não a questão ontológica pura – "o que é o ser-aí?" – mas sim sua formulação histórico-crítica: o que, dada a ordem contemporânea do ser, posso ser? Sem dúvida, trata-se do velho jogo entre ser e ente. Mas, essa problemática é recolocada através da positividade histórica que circunscreve nossos limites. Consequentemente, explica Foucault, devemos "renunciar à esperança de encontrar um ponto de vista que nos desse acesso ao conhecimento completo e definitivo do que constitui nossos limites históricos", pois "a experiência teórica e prática que nós fazemos de nossos limites e de seu ultrapassamento possível é sempre ela mesma limitada, destinada, portanto, a recomeçar" (FOUCAULT, 2001, p. 1394).

Nesse comentário exprime-se, claramente, o estilo crítico de Foucault. Estilo que recusa a se aventurar na busca daquilo que não estivesse dentro da história. Não se trata, entretanto, de uma relativização historicista, mas sim da afirmação do limite como ponto de partida imanente da crítica, à maneira do melhor criticismo. Tal afirmação é feita a partir da articulação entre ser e vir-a-ser, estruturando três problematizações filosóficas que se entrelaçam nesse nó dado entre epistemologia, política e ética-estética: (1) Que posso saber sobre mim e os outros, neste momento da história? (2) Que posso fazer dentro das relações de poder que determinam a minha contemporaneidade? (3) Que posso ser, de que maneira viver hoje? (FOUCAULT, 2001, p. 1395-1396). Três perguntas que não deixam de ecoar as três questões clássicas de Kant e que compõem o esquema disso que Foucault chama de "trabalho indefinido" ou "a impaciência de nossa liberdade": "eu caracterizaria o *ethos próprio* à ontologia de nós mesmos como o exame histórico-prático dos limites que nós podemos ultrapassar, e então como o trabalho de nós mesmos, sobre nós mesmos, enquanto seres livres" (FOUCAULT, 2001, p. 1394).

Dito isso, é verdade que seria extremamente simples opor tal orientação crítica à teoria do sujeito de Badiou. Afinal, nele, tudo parece ir em direção a uma formalização universal e a-histórica da subjetividade. Supostamente, enquanto Foucault historiciza a questão da formação subjetiva, fechando-se dentro do campo empírico, Badiou recriaria uma teoria formal-ontológica do sujeito. Tal leitura, ainda que parcialmente verdadeira, reduz por demais a questão.

Isso porque, primeiramente, há em Foucault o recurso a uma *ontologia indireta* do sujeito, uma vez que, como seu próprio comentário acima explicita, não basta dizer que o sujeito seja efeito das estruturas de saber e poder; é preciso, ao mesmo tempo, *pressupor* sua reflexividade sobre si, essa capacidade de o sujeito afetar-se a si mesmo, sem a qual, para começo de conversa, nenhum gesto crítico e autônomo seria possível. Em uma palavra, o sujeito foucaultiano está clivado pela clássica, mas ainda fecunda, antinomia crítica entre autonomia e determinação e todo o trabalho da crítica será escavar, através de sua própria determinação, um espaço de liberdade. Uma leitora atenta de Foucault, como Judith Butler, bem percebeu isso quando afirmou:

> Foucault não celebra o "indivíduo solitário" que simplesmente cria novas normas; ele localiza as práticas do sujeito como o lugar onde essas condições sociais são trabalhadas e retrabalhadas. Se, segundo Foucault, novos modos de subjetivação tornaram-se possíveis, isso não resulta do fato de que existem indivíduos dotados de faculdades excepcionais.

> Tais modos de subjetividade são produzidos quando as condições limitadoras pelas quais somos feitos provam-se maleáveis e replicáveis, quando determinado si-mesmo arrisca a sua inteligibilidade e reconhecibilidade em um convite para expor e explicar as maneiras inumanas em que o "humano" continua a ser feito e desfeito (BUTLER, 2015, p. 142).

Ou seja, o sujeito foucaultiano é, sincronicamente, um ente determinado em sua positividade histórica *e* uma negatividade crítica capaz de criar espaços de reinvenção dentro das estruturas sociais. O trabalho da filosofia portanto, enquanto *ethos crítico*, se define nesse confronto com o seu tempo, nessa capacidade do sujeito não apenas resistir, mas reexistir a partir da contraposição em relação ao seu momento histórico.

Sublinhe-se como a categoria do sujeito, aqui, se diz na verdade-outra-sobre-o-ser, como uma profunda meditação que busca a raiz do *poder-ser-histórico*: "pesquisa concreta dos acontecimentos que nos conduziram a nos constituirmos e nos reconhecermos como sujeito do que fazemos, pensamos e dizemos" (FOUCAULT, 2001, p. 1393). Não mais a velha promessa filosófica da verdadeira vida, do verdadeiro mundo, do verdadeiro ser. Mas sim, o reconhecimento de que "não há instauração da verdade sem uma posição essencial de alteridade". E, por isso, "a verdade não é jamais a mesma. Podemos ter somente a verdade na forma de um mundo-outro e de uma vida-outra" (FOUCAULT, 2009, p. 311). Afinal, se a crítica se lança contra as verdades e os poderes, não é para dizer que tudo se equivale, mas porque em um mundo como o nosso, aquilo que vale só pode fazer-se valer desafiando a verdade do poder. Regra primeira e única da conduta crítica: "*ne tombez pas amoureux du pouvoir*" (FOUCAULT, 2001, p. 136).

Mas se é assim, então uma questão se torna absolutamente legítima: não seria essa mesma conjunção entre diagnóstico de época, verdade e vida aquilo que reencontramos no coração da teoria de Alain Badiou? "A filosofia é, ao meu ver, três coisas. É um diagnóstico de época: 'o que nosso tempo propõe?' É uma construção, a partir dessa proposição contemporânea, de um conceito de verdade. É, enfim, uma experiência existencial em relação à verdadeira vida. A unidade dos três é a filosofia" (BADIOU, 2015, p. 85). Pois, se aceitarmos que a "verdadeira vida", o "verdadeiro mundo" — para Foucault — só se instala a partir da alteridade e da desconstrução dos jogos de saber-poder dominantes, então talvez devamos perguntar se o acontecimento badiouniano não seria, de modo diverso, uma figura dessa mesma exigência de descontinuidade com a ordem do presente; e, a partir daí, interrogar-se sobre a possibilidade de outra vida e de outro mundo se constituírem em torno desse acontecimento.

Claro, nós sabemos: tal aproximação também abre a imensa distância entre os dois. É que à retração especulativa e à negatividade próprias ao estilo criticista de Foucault, Badiou contrapõe um pensamento afirmativo e propositivo no que tange a teoria do sujeito e da verdade. Nesse sentido, ele faz o papel de um filósofo mais clássico e metafísico, o que, curiosamente, e como ele bem sabe, o torna alguém muito mais próximo de Deleuze — se não necessariamente nas ideias, ao menos na orientação de *como filosofar*.

Contudo, não se trata, para o nosso argumento, de comparar as evidentes diferenças entre Foucault e Badiou, exercício, no mais, infrutífero. Nossa hipótese afirma, simplesmente, que quando conjuntadas a partir de um *local comum de questionamento*, tais diferenças revelam-se férteis para o entendimento de uma orientação filosófica para o presente. Vias irredutíveis entre si, mas convergentes na urgência de pensar, no tempo que é o nosso, a vida verdadeira.

## Vida e acontecimento

Em um livro recente, Badiou retoma um *leitmotiv* constante em sua obra a partir de um novo enfoque: questionar a forma de vida hegemônica atual tomando como ponto de partida a ideia de felicidade corrente nas nossas sociedades ditas liberais — essa felicidade feita de "*menus* cotidianos satisfatórios, trabalho interessante e salário alto, saúde de ferro e relacionamentos radiosos, férias inesquecíveis, animais domésticos fiéis, filhos bonitos e bem-sucedidos na escola, tudo isso que hoje entendemos como felicidade" (BADIOU, 2015, p. 6). Se o faz, não é simplesmente para negar que tais coisas possam ser desejáveis ou boas; trata-se, antes, de insistir que, em filosofia, a verdadeira vida nunca esteve simplesmente atrelada a certos traços burgueses profundamente mediados pelos imperativos da comunicação, do consumo, do individualismo e do conformismo. Conjunto este que parece, inescapavelmente, organizar nossos ideais de existência hoje.

Citando Platão e Spinoza, Badiou argumenta que o próprio da filosofia é estar sempre a contrapelo da determinação social hegemônica, abrindo espaço para uma vida que fosse "o afeto da Verdade", isto é, uma vida capaz de, tal como Sócrates, colocar-se no mundo, contra o mundo, em nome de um mundo por-vir. No fundo, seu diagnóstico é bastante simples: a sociedade do capitalismo tardio reconhece apenas um imperativo — 'cada um deve lutar pela própria sobrevivência', eis seu valor concreto. Por conseguinte, nada seria mais ilusório, ingênuo, ou ultrapassado, do que *viver segundo uma Ideia* (BADIOU, 2015, p. 8-10).

É que, quando a forma-mercadoria enforma todo e qualquer processo de socialização — estruturando todas as relações como quantitativamente intercambiáveis — e o instinto de autossobrevivência é elevado a princípio único de orientação da existência, "a vida verdadeira está ausente"[3]. Dessa forma, também está ausente uma felicidade que se colocaria para além da simples satisfação individual, pouco importando o consolo que encontremos nessas parcas imagens de contentamento postas em circulação pela indústria do entretenimento.

Esse gesto, de clara inspiração platônico-marxista, reverbera também sobre a institucionalização da filosofia acadêmica, em especial sua estéril especialização contemporânea: pois nela, talvez, já não resida quase nada do "desejo de filosofia" do qual a *εὐδαιμονία* e a *transformação do mundo* eram pedras de toque decisivas. Contra esse tédio no qual "o discurso acadêmico se reconhece", Badiou insiste em uma lição filosófica decisiva, lição bem expressa no adágio de *viver segundo uma ideia*: "tudo que tem um verdadeiro valor não se ganha pelo percurso das opiniões ordinárias, nem pela submissão às ideias dominantes, mas sim, experenciando existencialmente uma ruptura com a ordem do mundo" (BADIOU, 2015, p. 9).

Sem surpresas para qualquer leitor atento de obras densas como *Ser e Acontecimento I, II e III*, estamos, aqui, no cerne do dispositivo teórico badiouniano em que acontecimento, verdade e sujeito encontram-se necessariamente articulados. Esquema, rigorosamente formalizado por ele, que nos auxilia em pensar como um *sujeito apenas pode vir-a-ser por meio de um acontecimento*. Nesse caso, o acontecimento é, como seu livro de 1988 nomeia originalmente, algo "supranumerário[4]", um dar-se fugidio em exceção aos arranjos históricos do ser. Por isso,

[3] Embora partam de registros filosóficos bastante distintos, pode-se entrever aqui uma convergência com a crítica que Foucault dirige ao neoliberalismo em *O nascimento da biopolítica*. Pois, se para Badiou o capitalismo contemporâneo — centrado na autorrealização, no consumo e na adaptação relativista ao mundo — opera como um regime de subjetivação que exclui a fidelidade a qualquer verdade universal, em Foucault trata-se de pensar a emergência de sujeitos levados a governar a si mesmos como se fossem empresas, introjetando de modo acrítico os imperativos de maximização da performance e de gestão lucrativa da existência. Em ambos os casos, embora com vocabulários e fundamentos diferentes, o problema é o mesmo: como escapar da normatividade do presente em relação a uma vida administrada que já não vive, mas sobrevive por meio de sua própria exploração?

[4] Por "supranumerário", Badiou entende aquilo que a estrutura própria de uma situação não é capaz de contabilizar; quer dizer,

quando ele advém, quando algo acontece, há uma negação da ordem vigente e, ao mesmo tempo, a abertura de um percurso de subjetivação através da incorporação existencial da verdade própria àquele acontecimento:

> É preciso pensar uma exceção como uma negação, pois ela não é redutível ao que é regular e comum; entretanto, não se deve compreendê-la como um milagre. Trata-se, antes, de pensá-la como algo interno a um processo de verdade – não milagroso – e tomar seu sentido, apesar de tudo, enquanto exceção. Por um lado, ela é como um presente dado pelo mundo, a nós, indivíduos que estamos nos tornando sujeitos. Mas, por outro lado, este presente é supranumerário, improvável, excepcional, ainda que feito apenas do tecido do mundo. Ele é a infinitude latente enfim experienciada de toda finitude, sem que essa infinitude seja transcendente. Pelo contrário, ela é a mais profunda imanência (BADIOU, 2015, p. 81).

Sublinhe-se a força dessa formulação: a verdade não está na regularidade banal de uma lei, ou no truísmo de uma adequação linguística com um fato qualquer. A verdade eclode como um acontecer que reconfigura as possibilidades do existente, ou, como Badiou propõe em *Logiques des mondes* — o acontecimento cria uma descontinuidade na estrutura transcendental da realidade, isto é, na forma de organização das condições de aparecimento de um mundo possível[5]; forma que, ao determinar os limites positivos de certo período histórico, limita também nossa relação a si e aos outros (BADIOU, 2014, Livro II). Sua tese é de que, nessa eclosão contingente, a estrutura da realidade é escandida por dentro, como que por uma *interrupção imanente*. Somente a partir dessas descontinuidades é que reais processos de subjetivação podem se constituir, pois a verdade, nesse registro, é o que instaura a possibilidade do advir do sujeito. Em sua teoria, estar em exceção ao mundo, tal como ele se encontra historicamente configurado, é a condição para um real movimento de formação.

Com uma elegância notável, ele circunscreve ainda quatro campos em que os acontecimentos se dariam: 1) nas descobertas e investigações científicas que transformam nossa maneira de entender e habitar o mundo; 2) na política revolucionária com seu desejo de justiça e ímpeto de emancipação social; 3) na inventividade expressiva da arte que nos abre novas maneiras de sentir e imaginar a realidade; 4) no amor enquanto encontro aleatório que nos retira do isolamento existencial abrindo a verdade da partilha não individual do ser. Ciência, política, arte e amor[6] aparecem como condições da filosofia e do sujeito, pois é neles que um processo de verdade *événementiellement* começa. Ou melhor, recomeça, pois a verdade tem a sua universalidade não na regra, mas antes na instauração diferencial de uma *série de rupturas*.

Por exemplo: a verdade de um acontecimento como a *comuna de Paris* se dá também na *Revolução haitiana*, ou na *luta por independência das colônias americanas e africanas*. Pois nesses

aquilo que, por definição, não é tido como possível, ou existente, dentro de certa ordem histórica do ser. Nesse sentido, o supranumerário advém para além do múltiplo consistente que reconhecemos enquanto realidade concreta. Ao designá-lo como supranumerário, Badiou sublinha justamente seu caráter contingente: trata-se de algo imprevisto, não dedutível da situação real, pois escapa à racionalização por qualquer cadeia causal estrita. Ainda que o termo seja herdado da matemática, em sua filosofia ele funciona como um *operador ontológico da chance e do acaso* dentro de um horizonte rigorosamente materialista: "na unidade do plano materialista que eu desenvolvo, a existência objetiva de multiplicidades é circundada, se assim posso dizer, pela possibilidade do aleatório, pela possibilidade de que alguma coisa aconteça, algo que não se deixe prever, nem calcular, nem se reincorporar ao estado efetivo das coisas existentes. Isso é o que nomeio acontecimento" (BADIOU, 2015, p. 79).

[5] Ao empregar o termo "transcendental", Badiou não está alinhado à tradição idealista kantiana, na qual uma estrutura subjetiva a priori organiza as condições da experiência possível. Ao contrário, sua noção de transcendental remete a uma *lógica objetiva do múltiplo-aí* — isto é, ao conjunto de condições que definem, de modo relacional, o que conta como existente em um determinado mundo. Nesse sentido, o transcendental é local e histórico, determinando o regime de visibilidade, legitimidade e intensidade do que pode ou não existir concretamente. É nesse ponto que se pode esboçar uma aproximação com Foucault, especialmente quanto à sua reinterpretação do transcendental, também em chave objetiva e material.

[6] Sobre isso, ver Badiou (1998).

casos, assim como em tantos outros, se trata do aparecer de um processo de verdade que, em seu advir, permite a subjetivação de sujeitos políticos que visam incorporar em sua existência o desejo de justiça e emancipação que é universal. Pelo mesmo movimento, mas em sentido inverso, é a própria verdade, agora enquanto processo material, que passa a se configurar como sujeito no tecido da história através dessa incorporação prática de seu acontecer.

Vale notar que a universalidade, nesse horizonte, não se impõe como abstração homogênea, mas encarna no singular concreto. Do mesmo modo, a verdade não se inscreve na continuidade da história como uma necessidade, mas assinala a sua ruptura interna. É, precisamente, nesse ponto de inflexão que se abre a possibilidade do sujeito enquanto formação engajada por aquilo que desestabiliza a ordem comum do ser:

> [...] a subjetivação é a maneira pela qual nos subjetivamos no interior de um processo de verdade. [...] O que eu procuro, simplesmente, é dar razões da possibilidade de uma transformação, da possibilidade de passar de um regime de leis a outro, pela mediação de um processo de verdade e seu sujeito" (BADIOU, 2015, p. 71).

O interessante para o nosso argumento é que, já ao fim de sua obra, tal esquema conceitual — que aqui esboçamos de maneira bastante breve — orienta a prática da filosofia para o problema da verdadeira vida, fazendo com que toda a reflexão se torne indissociável dessa problemática dos efeitos para um *ethos singular*: "Voltamos, então, a questão simples, a questão inicial: o que é viver? O que é uma vida digna e intensa, não redutível aos estritos parâmetros animais? Uma vida que assinale o afeto de uma felicidade real?" (BADIOU, 2015, p. 84).

No fundo, o percurso desse pensamento é: a vida que vale a pena ser vivida, aquela que se abre sobre uma experiência da verdade, é a vida capaz de incorporar uma *Ideia* à sua existência, subjetivando-a a partir de um *acontecimento singular* por meio daquilo que Badiou denomina *fidelidade*. Ao se constituir na fidelidade a um acontecimento, o sujeito deixa de ser o fundamento da verdade, como nas filosofias modernas da consciência, para surgir, antes, como um efeito desta. Em outras palavras, não é o sujeito que condiciona o verdadeiro, mas é a verdade aberta pelo acontecimento, e então desdobrada em um processo histórico concreto, que dá origem a uma figura subjetiva capaz de exprimi-la.

Nesse ponto, inclusive, a filosofia de Badiou se distancia também, e de modo decisivo, das concepções modernas de moralidade e autonomia, pois inscreve a subjetividade em uma lógica da heteronomia ativa como sua própria condição de gênese: o sujeito é aquele que, ao ser afetado por uma verdade contingente, *decide por sua existência*, fazendo-a perdurar. A fidelidade é, portanto, menos uma deliberação volitiva do que uma *aposta e um engajamento ético-político* com aquilo que, *indecidível*, irrompe no real e desorganiza o conhecido[7]. Nisso, o sujeito badiouniano expressa um paradoxo: sustentar historicamente o acontecimento que corta o tempo histórico, tornando coletivamente durável o que surgiu como fugaz e imprevisto.

Em sua teorização, esse exercício da fidelidade ao acontecimento abriria a vida verdadeira, vida que seria comum à tradição da filosofia, ganhando os mais diversos contornos e conceituações em sua história:

> Há em Aristóteles uma fórmula que eu amo muito "viver como imortal". Mas há outros nomes para este afeto: "beatitude" em Spinoza, "alegria" em Pascal, "além-do-homem" em Nietzsche, "santidade" em Bergson, "respeito" em Kant... Creio que há um afeto da verdadeira vida e eu lhe dou o nome mais simples, felicidade. Este afeto não tem um

[7] Sobre isso, ver Badiou (1988, meditação trinta e cinco).

> componente sacrificial. Nada de negativo é exigido. Ele não tem, como nas religiões, sacrifícios e recompensas para amanhã e além. Este afeto é o sentimento afirmativo de uma dilatação do indivíduo, desde que ele copertença ao sujeito de uma verdade" (BADIOU, 2015, p. 84).

Em suma, a construção filosófica de Badiou se orienta por dois vetores fundamentais. De um lado, um *diagnóstico crítico do presente*, que busca identificar aquilo que limita as possibilidades de existir — o que ele nomeia, em "*L'immanence des vérités*", de nossa *finitude*. De outro, *a afirmação de uma vida* que, ao se colocar em descontinuidade com a ordem contemporânea, pode realizar, de forma concreta, ao menos a tentativa de viver outramente seu desejo de transformação do mundo. Nessa chave, e em continuidade com a própria história da filosofia — não apenas como teoria, mas como *prática portadora de um efeito ético-político* —, não surpreende que, a partir da percepção rimbaudiana de que "a verdadeira vida está ausente", Badiou conclua platonicamente: "apenas é verdadeiramente feliz aquele que vive sob o signo da Ideia, [...] pois se há pensamento, há também a eternidade de uma experiência terrestre, a imanência da vida verdadeira" (BADIOU, 2015, p. 84).

Mas se é assim, parece-nos possível afirmar que, ainda que a categoria do sujeito em Foucault e em Badiou se articule a partir de registros filosóficos inconciliáveis — de um lado, a ontologia crítica ancorada na positividade histórica dos saberes e no exame genealógico de limites empíricos bem demarcados; de outro, a ontologia formal do acontecimento como ruptura de uma multiplicidade organizada em mundo —, ambas convergem na recusa de uma vida capturada por formas hegemônicas de normatividade. Essa recusa, mais do que uma simples negativa, dá forma a uma exigência afirmativa: a de pensar a filosofia como exercício ético-político, prática que visa instaurar, no interior do seu tempo histórico, uma existência orientada por algo que excede as condições de vida do presente. Nesse ponto de confluência, mesmo que sem conciliação, o que se afirma é a vocação intempestiva da filosofia; seu desejo — inapreensível pela ordem vigente — da abertura de um campo de possibilidades outras, tanto para o sujeito, quanto para o mundo.

Convergência parcial, todavia, que não deve obscurecer o fato de que suas premissas conceituais e, sobretudo, suas proposições sobre a vida verdadeira, se encontram em campos divergentes e, em certo sentido, irredutíveis. É sobre essas diferenças — fundamental para compreender os limites, mas também a riqueza, de qualquer aproximação — que, como conclusão, gostaria agora de me deter.

## Divergir entre dois infinitos

Em seu último curso no *Collège de France*, Foucault indicava, por meio da leitura do *Laques* de Platão, a relação existente entre a atitude existencial da coragem e o tema clássico da verdade: "em que medida a ética da verdade implica a coragem?" (FOUCAULT, 2009, p. 116). Tema nem sempre tornado explícito, mas que, segundo o curso de 1984, estaria presente de maneira subterrânea desde o momento grego da filosofia, até a sua expressão moderna; coragem que ganharia as mais diversas figurações históricas — "curiosidade, combate, resolução, perseverança", e que seria fundamental na determinação filosófica da relação entre subjetividade e verdade (FOUCAULT, 2009, p. 117).

Recuperando o gesto socrático, Foucault nos lembra que o próprio da filosofia é colocar "em prova" nossa "maneira de viver". Nisso, joga-se a relação entre *parrhesía* e *epiméleia heautoû*: do outro recolhe-se a palavra veraz capaz de nos orientar na existência; em relação a si, assu-

me-se uma verdade pela qual a própria vida se mede. Entre a palavra do mestre e a autoafecção subjetiva, não é a *alma*, mas sim a *bios* — enquanto *ethos*, enquanto forma de vida — que aparece como objeto privilegiado da filosofia.

Segundo ainda sua bela leitura, se *a coragem de pôr a própria vida em questão* é o que marca, originalmente, o exercício filosófico, a partir de quais critérios isso deve ser feito? A partir, responde Sócrates, da tentativa de desvencilhar-se dos imperativos irrefletidos da vida cotidiana, interrogando em que medida *vida e logos* estão em harmonia. Emergência, talvez, de um dos temas éticos mais clássicos da história do pensamento ocidental, há, aqui, uma equivalência entre a vida virtuosa e a vida racional, vida capaz de determinar-se segundo imperativos reflexivamente assumidos e tidos como verdadeiros; vida que, em sua recusa à *doxa reinante*, realizaria essa "sinfonia", essa "identidade" entre pensamento e modo de existência. Daí o nexo entre a verdade própria a uma subjetividade e a atinente coragem de colocar-se em questão: "Afinal, você é efetivamente corajoso, você pode dar razão (*logos*) do seu comportamento, de sua maneira de viver?" (FOUCAULT, 2009, p. 139).

Tais perguntas, classicamente, encontram seu fundamento em uma ideia estável e universal de razão, pois cabe ao "*logos*, ele mesmo, dar acesso à verdade" (FOUCAULT, 2009, p. 141). Em outras palavras, a vida humana é capaz de verdade por ela mesma, pois é uma vida racional; seu fundamento encontra-se em si, no próprio *exercício do pensar*. A construção socrático-platônica é, portanto, tomada literalmente, bastante diferente da de Badiou. Não é a fidelidade a um acontecimento, mas a coragem posta em ação segundo uma razão universalmente partilhada, a condição de gênese da vida verdadeira. *"Caminho do logos"* que assinala a vocação pedagógico-formativa dos diálogos platônicos.

Todo problema, evidentemente, é que historicamente nós perdemos a segurança ontológica de uma razão universal posta de uma vez e para sempre, o que não deixa de ser uma das figuras da perda expressa no adágio nietzschiano — "Deus está morto". Dessa forma, questão decisiva, em que sentido poderíamos entender a relação entre *logos* e *vida*?

Outra vez, foi Judith Butler quem bem percebeu como essa questão que os últimos textos de Foucault obstinadamente levantam — a questão do "*rendre raison de soi-même*", ou, como ela traduz, "*giving an account of oneself*" — conduz Foucault a uma resposta bastante mais complexa do que a dada pela tradição:

> O jeito como ele coloca a questão é marcante: "Como ocorre que o sujeito humano se torne ele próprio um objeto de saber possível, através de que formas de racionalidade, de que condições históricas e, finalmente, a que preço?". Esse modo de colocar a questão representa sua metodologia: haverá uma ação reflexiva de um sujeito e essa ação será ocasionada pela mesma racionalidade à qual ela tenta corresponder, ou, pelo menos, com a qual negocia. Essa forma de racionalidade forcluirá outras, de modo que o sujeito só será conhecível para si mesmo nos termos de uma dada racionalidade, historicamente condicionada, deixando aberta e sem análise a questão de que outros caminhos poderiam ter existido ou poderão ainda existir no decorrer da história. Vemos aqui dois desenvolvimentos separados na obra de Foucault. Primeiro, essa noção do sujeito, mais especificamente o surgimento do sujeito reflexivo, é distintamente diferente das ideias apresentadas no primeiro volume de História da sexualidade. Segundo, Foucault altera a teoria da construção discursiva. O sujeito não é uma função ou um efeito simples de uma forma prévia de racionalidade, mas tampouco a reflexividade assume uma estrutura única. Ademais, quando o sujeito se torna objeto para si mesmo, ele também perde algo de si mesmo; essa oclusão constitui o processo da reflexividade (BUTLER, 2015, p. 140).

A leitura é precisa: o sujeito moderno tem, necessariamente, uma zona de opacidade a si, pois o *logos pelo qual ele se coloca em questão* não apenas é localizado historicamente e geogra-

ficamente, como também determina o seu próprio modo de dizer, agir e pensar. É nisso que Foucault é herdeiro, mas por traição, de uma linhagem racionalista que vai de Sócrates a Kant: *a reflexividade não é absoluta*, pois a sua fundação é relativa, parcial e instável. Enquanto, no que poderíamos chamar de *idealismo*, há uma positividade absoluta própria ao *logos*, em Foucault o *logos* é um ente histórico permeado por uma reflexividade negativa, por um não-ser que o assombra constantemente. É por isso, como ainda afirma Butler, que "ele não pode 'conhecer' por meios cognitivos o que se perdeu, mas pode perguntar o que se perdeu exercitando a função crítica do pensamento: A que preço o sujeito pode dizer a verdade sobre si?" (BUTLER, 2015, p. 141). Não há uma razão plena, mas há uma *prova crítica da razão* que se faz através do percurso de um questionamento sem fim. O que é universalmente partilhado, aqui, não é uma forma universal racional, mas sim a possibilidade, inerente ao humano, de colocar racionalmente a sua própria razão em questão*: pensar é pensar contra si mesmo*.

## Considerações finais

Com Foucault, o que temos é a costura do tema da *verdadeira vida*, de toda essa ideia de uma estética da existência como capacidade de dar forma a sua própria vida, à tarefa crítica de questionar as normas através das quais determinamos nosso desejo, nosso agir, nosso pensar; o movimento é menos a de uma estilização acabada, de uma individuação plena do *ethos*, ou de uma boa forma, e mais o movimento perpétuo de uma desidentificação constante, uma *inquietude negativa enquanto coragem de verdade*: "Meu problema, ou a única possibilidade de trabalho teórico para mim, seria deixar, segundo o desenho o mais inteligível possível, o traço dos movimentos pelos quais eu não estou mais no lugar onde estava antes. Afinal, há os teólogos negativos. Digamos que eu sou um teórico negativo" (FOUCAULT, 2012, p. 74-75).

É, precisamente, na divergência entre uma proposição negativa e uma afirmativa que, proponho, reconhecemos a diferença decisiva entre as construções de Foucault e Badiou sobre a relação entre sujeito e verdade. Ou ainda, como o sujeito filosófico encontra-se entre *dois infinitos*.

Isso porque, em Foucault, o que há é a abertura de uma hiância entre sujeito e verdade mediada pelo exercício da crítica. Ao *ethos criticista* ao qual ele reporta sua ontologia de nós mesmos é próprio um infinito negativo em que a superação do limite se apresenta sob a forma do interminável. Doravante, o que se abre é um percurso rigoroso e severo de experimentação constante de uma negatividade criadora:

> Não posso deixar de pensar em uma crítica que não procure criticar, mas fazer existir uma obra, uma frase, uma ideia; acenderia fogos, olharia a grama crescer, escutaria o vento e imediatamente tomaria a espuma do mar para a dispersar. Reproduziria, ao invés de juízos, sinais de vida; invocá-los-ia, arrancá-los-ia do seu sono. Quem sabe os inventaria? Tanto melhor, tanto melhor. A crítica sentenciosa faz-me adormecer; gostaria de uma crítica feita com centelhas de imaginação. Não seria soberana, nem vestida de vermelho. Traria consigo os raios de possíveis tempestades (FOUCAULT, 2001, p. 924).

Sobre isso, Badiou confessa sua admiração por Foucault, essa "barreira contra a vulgaridade de nosso tempo [...] represa contra tudo no mundo que é, irrevogavelmente, conformista e submisso" (BADIOU, 2009, p. 134). Contudo, seu caminho é, em última análise, oposto. Pois, para Badiou, cabe a filosofia exprimir o pensamento de um infinito positivo, pois a natureza do pensar é, em última análise, a afirmação e uma vitória contra a finitude. Não o percurso de um infinito negativo, mas a infinitude da Ideia que se inscreve no acontecimento: "a felicidade é uma experiência afirmativa de interrupção da finitude", ou, "o gozo finito do infinito" (BADIOU,

2015, p. 10; 61). É nessa divergência que a trama entre sujeito e verdade se joga e a vida verdadeira reluz enquanto filosofia.

## Referências

ADORNO, T. *Minima moralia*. Tradução de Gabriel Cohn. São Paulo: Beco do Azougue, 2008.

BADIOU, A. *Conditions*. Paris: Seuil, 1998.

BADIOU, A. *L'Être et L'Événement*. Paris: Seuil, 1988.

BADIOU, A. *L'immanence des vérités*. Paris: Fayard, 2018.

BADIOU, A. *Logiques des mondes*. L'Etre et l'Evénement Vol. 2. Paris: Seuil, 2014.

BADIOU, A. *Métaphysique du bonheur réel*. Paris: PUF, 2015.

BADIOU, A. *Pocket Pantheon*. Tradução de David Macey. Londres: Verso, 2009.

BUTLER, J. *Relatar a si mesmo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

FOUCAULT, M. *Dits et écrits*. Vol. 2. Paris: Gallimard, 2001.

FOUCAULT, M. *Du gouvernement des vivants*. Paris: Gallimard, 2012.

FOUCAULT, M. *La naissance de la biopolitique*. Paris: Gallimard, 2004.

FOUCAULT, M. Le courage de la vérité. Paris: Gallimard, 2009.

RIMBAUD, A. *Une saison en enfer*. Paris: Folio, 1999.

**Sobre o autor**

**Fernando Gimbo**
Professor de Filosofia da Universidade Federal do Cariri (UFCA), em período de colaboração técnica com a Universidade Federal de Goiás (UFG). Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar).

Recebido em: 22/06/2025
Aprovado em: 02/07/2025

Received in: 06/22/2025
Approved in: 07/02/2025

ARGUMENTOS
Revista de Filosofia

CC BY

e-ISSN: 1984-4255

# Arqueologia foucaultiana e *Figures du fou: stultorum infinitus est numerus*

## Foucauldian archaeology and *Figures du fou: Stultorum infinitus est numerus*

**Daniela Lima Barros**
https://orcid.org/0000-0001-5207-6531 - E-mail: daniela_lima@id.uff.br

**Rafael Lima Barros**
https://orcid.org/0000-0001-5081-5070 - E-mail: rbarros.oliveira@gmail.com

**RESUMO**

Neste artigo, nos debruçaremos sobre o arquivo de *Figures du fou*, exposição ocorrida no Museu do Louvre entre 2024 e 2025, conduzidos pela seguinte interrogação: por que vemos, a partir da Renascença, uma redução da variedade, das múltiplas possibilidades de figuração da loucura? Para abordá-la, nos serviremos do ferramental da arqueologia foucaultiana. Assim, na primeira seção apresentaremos a questão, construindo um paralelo com a *História da loucura* e elencando os instrumentos metodológicos fornecidos pela *Arqueologia do saber*; na segunda seção, exploraremos a miríade de figurações do louco na Idade Média e seu estreitamento na Renascença; na terceira seção, por fim, abordaremos as restrições ainda mais severas impostas durante a Idade Clássica sobre a figuração da loucura, bem como as tensões contra essas fronteiras que emergem na Modernidade. Nosso objetivo é descrever como se formaram historicamente as condições de possibilidade de figuração estética da loucura, e quais se nos oferece o presente.

**Palavras-chave:** Michel Foucault. Loucura. Arqueologia. Arte. História.

**ABSTRACT**

In this paper, we dive into the archive of *Figures du fou*, an exhibition that took place at the Louvre Museum between 2024 and 2025, led by the following question: why do we see, since

the Renaissance, a decrease in the variety, the multiple possibilities of depicting madness? To approach the problem, we will utilize the toolkit of Foucauldian archaeology. Thus, in the first section we will present the question, establishing a parallel with *History of madness*, and enumerating the methodological instruments provided by *The Archaeology of Knowledge*; in the second section, we will explore the myriad of depictions of the mad (or fool) in the Middle Ages, and its narrowing in the Renaissance; in the third section, we will approach the even harsher restrictions imposed upon the depiction of madness during the Classical Age, as well as the tensions against these borders that emerge in Modernity. Our goal is to describe how the conditions of possibility of the aesthetic depiction of madness were historically formed, and what possibilities the present offers to us.

**Keywords:** Michel Foucault. Madness. Archaeology. Art. History.

## 1 "Louco" se figura e se diz de vários modos

"Aqueles tipos burgueses, ao visitarem o *Salon*, queriam perfurar [o quadro] com seus guarda-chuvas, tão indecente lhes pareceu" (FOUCAULT, 2011, p. 63). Assim Michel Foucault descreve, em conferência pronunciada em Túnis no ano de 1971, a reação do público presente no *Salon* de 1865 à pintura *Olympia*, de Édouard Manet. *Olympia* provocava uma reação de "escândalo moral" que não era, segundo Foucault, senão "uma maneira desajeitada de formular algo que era um escândalo estético" (FOUCAULT, 2011, p. 63). Uma "variação sobre o tema das Vênus nuas, das Vênus reclinadas" (FOUCAULT, 2011, p. 65) – particularmente comparável à *Vênus de Urbino* (1538), de Ticiano –, tema clássico que não deveria causar estranheza, a pintura de Manet exibia uma estética intolerável, "um uso do tom, um estilo japonês maravilhoso de pintura, que é feio e que é para ser feio" (FOUCAULT, 2011, p. 65). Para Foucault, no entanto, não seria esta a razão do escândalo, mas o uso que Manet faz, em *Olympia*, da luz:

> [...] se *Olympia* é visível, é porque uma luz a atinge. Essa luz certamente não é uma luz lateral suave e discreta; é uma luz muito violenta que a atinge num tiro certeiro. Uma luz que vem de frente, [...] do espaço em frente à tela, o que significa dizer que a luz, a fonte luminosa indicada, pressuposta pela própria iluminação da mulher, onde estaria, senão aqui, precisamente onde estamos? (FOUCAULT, 2011, p. 66).

A consequência dessa forma de iluminação é uma reconfiguração da visibilidade: "não há três elementos – nudez, iluminação e nós, que flagramos de surpresa o jogo da nudez e da iluminação; há [antes] a nudez e nós, que estamos no lugar mesmo da iluminação" (FOUCAULT, 2011, p. 66). Com esse jogo de luz, Manet faz do espectador um instrumento que torna visível[1] *Olympia* e sua nudez:

> [...] é nosso olhar que, abrindo-se para a nudez de *Olympia*, ilumina-a. Somos nós que a tornamos visível; nosso olhar para ela é uma lanterna, é o que leva a luz; somos responsáveis pela visibilidade e pela nudez de *Olympia*. Ela está nua apenas para nós, já que somos nós que a tornamos nua, e o fazemos porque, ao olhar para ela, nós a iluminamos, já que o todo de nosso olhar e a iluminação acabam sendo a mesma coisa (FOUCAULT, 2011, p. 66).

[1] Associação reforçada pelo título do ensaio que serve de introdução à tradução inglesa das conferências de Túnis, "Michel Foucault: Manet e o nascimento do espectador", escrito por Nicolas Bourriaud (*in* FOUCAULT, 2011, p. 9-19).

Assim, o espectador – ou melhor, o *olhar* do espectador – se torna parte constitutiva, *condição de possibilidade da emergência* da nudez de *Olympia*. Compreende-se, então, por meio dessa "responsabilidade" do espectador, "como uma transformação estética pode [...] provocar um escândalo moral" (FOUCAULT, 2011, p. 66). No entanto, é de fato uma transformação estética que está em jogo: *Olympia* perturbou uma ordem discursiva, um regime de visibilidade, contribuindo para uma reorganização cujas reverberações se fariam sentir, segundo Foucault, ao longo de todo o século XX[2].

Pouco antes de sua primeira visita à Tunísia, em 1966, Foucault assinara um contrato com a editora *Les Éditions de Minuit* para escrever um ensaio sobre Manet, que teria o título *Le noir et la surface*. Segundo Didier Eribon (1990, p. 178)[3], Foucault enfatiza a pintura em suas aulas na Universidade de Túnis, "expondo talvez os primeiros esboços" do livro. Contudo, o manuscrito sobre Manet nunca foi publicado — o livro a que Foucault se dedica obstinadamente nesse período é *Arqueologia do Saber*. Com efeito, voltar à Tunísia era voltar a Manet e também a *Arqueologia do Saber*. Em uma possível aproximação entre o livro e a conferência, o escândalo provocado por *Olympia* pode ser entendido como um momento emblemático da relação instável e intercambiante entre o visível e o enunciável. Para Foucault, o regime de visibilidade dos objetos está associado "ao conjunto de regras que permitem formá-los como objetos de um discurso e que constituem, assim, suas condições de aparecimento histórico" (FOUCAULT, 1987, p. 55).

É precisamente essa leitura que nos interessa ao nos debruçarmos sobre a figura do louco no arquivo[4] apresentado em *Figures du fou: Du Moyen Âge aux Romantiques*. O *Leitmotiv* da exposição é a frase "*infinito é o número de loucos*": apresentada no Museu do Louvre entre outubro de 2024 e fevereiro de 2025, *Figures du fou* reuniu mais de trezentos objetos — de manuscritos a pinturas, de miniaturas esculpidas a adereços — datados do século XIII ao século XIX, todos articulados em torno da figuração dos loucos e da loucura. O catálogo, publicado em maio de 2025, oferece um panorama rico e multifacetado das representações da loucura ao longo de seis séculos, combinando a reprodução da iconografia a um conjunto heterogêneo de ensaios, articulados em torno de perspectivas estético-historiográficas diversas.

A infinitude evocada remete à própria polissemia do termo "louco", manifesta em sua etimologia. Élisabeth Antoine-König, curadora geral do Departamento de Objetos de Arte do Louvre, e Pierre-Yves Le Pogam, curador do Departamento de Esculturas do Louvre, oferecem, no catálogo de *Figures du fou*, a seguinte reconstrução:

---

[2] Nas palavras de Foucault: "Parece-me que, para além do próprio Impressionismo, o que Manet tornou possível foi toda a pintura *após* o Impressionismo, toda a pintura do século XX, toda pintura a partir da qual, de fato, a arte contemporânea se desenvolveu" (FOUCAULT, 2011, p. 28).

[3] Para um mapeamento das passagens de Foucault pela Tunísia nos anos 1960 e o desenvolvimento de seus escritos e conferências naquele país, ver Stuart Elden (2023, p. 138-156). Elden também chama a atenção para um deslocamento nos interesses de Foucault pelas artes em geral (ELDEN, 2023, p. 46-68): "Se a primeira metade dos anos 1960 tinha a literatura como um tema paralelo maior para o trabalho de Foucault sobre loucura e sobre medicina, a segunda metade dos anos 1960 teve mais um foco nas artes visuais" (ELDEN, 2023, p. 46).

[4] Cientes da centralidade e da complexidade da categoria "*arquivo*" na obra de Foucault, adotamos, neste artigo, uma definição pragmática e operacional do termo: "sistemas que instauram [na densidade das práticas discursivas] os enunciados como acontecimentos (tendo suas condições e seu domínio de aparecimento) e coisas (compreendendo sua possibilidade e seu campo de utilização" (FOUCAULT, 1987, p. 148). O arquivo, enquanto sistema, é o que vincula toda uma variedade de enunciados a "um jogo de relações que caracterizam particularmente o nível discursivo", fazendo que "nasçam segundo regularidades específicas": o "sistema da discursividade, [as] possibilidades e [as] impossibilidades enunciativas que ele conduz", constituindo "a lei do que pode ser dito, o sistema que rege o aparecimento dos enunciados como acontecimentos singulares", "o que define o modo de atualidade do enunciado-coisa; é o *sistema de seu funcionamento*" e que "diferencia os discursos em sua existência múltipla e os especifica em sua duração própria" (FOUCAULT, 1987, p. 149). Os termos aqui mobilizados serão explicitados, escandidos e, posteriormente, aplicados ao longo de todo este artigo, de modo a colocar em movimento essa definição de *arquivo*, aqui apresentada de maneira sintética e condensada.

> Se a representação do louco era tão onipresente durante esse período, é também porque a palavra francesa "fou" agrupa significações variadas, que outras línguas distinguem. Ali onde o inglês, o alemão ou o holandês inventaram palavras específicas para distinguir o bufão, o idiota ou o indivíduo atingido por uma doença mental, o termo francês cobre todas essas noções ao mesmo tempo. Ele herda também do *stultus* latino o estúpido. O "fol" do francês antigo está, portanto, carregado [...] de todas essas significações. Ademais, a palavra joga com a etimologia de sua origem latina *follis* (sopro, vento, fôlego): o louco ["fol"] não é nada mais do que uma cabeça cheia de vento, e a gaita de fole, cheia de vento, será seu atributo. Donde um espectro de obras muito variadas, que ilustram as diversas facetas dessa noção na cultura e na sociedade do fim da Idade Média e do Renascimento (ANTOINE-KÖNIG; LE-POGAM, 2025, p. 15-16).[5]

A exposição se articula em torno de diversas representações artísticas do(s) louco(s), uma multiplicidade a um só tempo histórica – abrangendo do século XIII ao XIX – e estética – em virtude dos diferentes tipos de obras e objetos artísticos que a compõem. Laurence des Cars, presidente do Museu do Louvre, ressalta a atualidade da empreitada: "Ao questionar tudo o que observar, identificar ou representar o louco pode dizer sobre preocupações e angústias recorrentes [...], essa exposição mostra também como as sociedades reagem, interpretam e superam as turbulências próprias à sua época – turbulências por vezes muito contemporâneas" (DES CARS, 2025, s./p.).

Antoine-König e Le Pogam, por sua vez, nos colocam duas grandes indagações: Esta exposição nasceu de uma interrogação: "por que tal proliferação das representações de loucos na época gótica e durante o Renascimento? Qual(is) significação(ões) poderia ter essa figura dançante, orbitante sobre objetos os mais variados, do mais modesto ao mais precioso?" (ANTOINE-KÖNIG; LE POGAM, 2025, p. 15). Podemos inverter essas questões, enfatizando seu potencial reflexivo para o presente: *por que houve, após a Renascença, uma retração, um estreitamento, um achatamento das figurações dos loucos?*

Na *Arqueologia do Saber*, Foucault toma o exemplo do discurso da psicopatologia do século XIX para aperfeiçoar metodologicamente aquilo que à altura de *História da loucura* ainda era um esboço. Tratava-se da "colocação, no início do século, de um novo modo de exclusão e de inserção do louco no hospital psiquiátrico; e a possibilidade de percorrer de volta a fieira de certas noções atuais até Esquirol, Heinroth ou Pinel (da paranoia podemos retroceder até a monomania, [...] da neurose de caráter à loucura sem delírio)" (FOUCAULT, 1987, p. 46). Contudo, para Foucault, quando puxamos ainda mais o "fio do tempo", "perdemos logo as pistas, os fios se emaranham" (FOUCAULT, 1987, p. 46): analisando os registros da psicopatologia, é possível apontar que seus objetos eram "precários, cambiantes e condenados, alguns deles, a um rápido desaparecimento" (FOUCAULT, 1987, p. 46), objetos que "foram nomeados, circunscritos, analisados, depois corrigidos, novamente definidos, contestados, suprimidos" (FOUCAULT, 1987, p. 47). Nesse sentido, Foucault aponta que o discurso psiquiátrico se tornara capaz de jogar luz e, portanto, fazer aparecer – ou, antes, constituir – a loucura enquanto objeto. No século XIX, o espaço discursivo da psicopatologia se fortalece, se consolida, se institucionaliza e se converte na instância na sociedade que "distingue, designa, nomeia

[5] Complementarmente, Sylvain Piron apresenta o seguinte itinerário etimológico: "A dificuldade de delimitar a figura do louco na Idade Média vem sobretudo de razões semânticas. O francês possui uma palavra cuja extensão recobre sentidos que outras línguas distinguem. Proveniente do latim *follis* (sopro, além de, e por extensão, cabeça vazia, desprovida de razão), o '*fol*' é em primeiro lugar o idiota, o simples de espírito, como exprime também o inglês *fool*, que procede imediatamente do francês antigo. Entretanto, desde o século XII, esse qualificativo se aplicava igualmente às pessoas que perdiam o uso da razão de maneira definitiva, temporária ou cíclica. Afetada por uma nuance moral, a palavra era empregada também a propósito dos comportamentos que denotam uma falta de sabedoria e daqueles que os adotam e, por extensão, daqueles que se fazem de loucos" (PIRON, 2025, p. 36).

e instaura a loucura como objeto" (FOUCAULT, 1987, p. 48), de maneira hegemônica e preponderante – embora nunca única ou exclusiva.

Neste artigo, buscaremos essa luz frontal – compreendida também como expressão da razão em sua forma clássica – que incide sobre as figuras do louco e sua constituição e dispersão enquanto objetos no interior do espaço discursivo. À medida que essa luz se intensifica historicamente, essas figuras vão se tornando cada vez mais chapadas, planas e duras, revelando, em sua crueza, as tensões e exclusões que atravessam o campo do visível e do saber[6]. A hipótese que guiará nosso percurso, entre a arqueologia foucaultiana e *Figures du fou*, consiste em sugerir uma correlação: a crescente hegemonia do discurso psiquiátrico sobre o objeto da loucura está intimamente ligada ao estreitamento das possibilidades figurativas da loucura.

## *1.1 Arqueologia de um declínio figurativo: loucura e discurso*

A consonância entre o projeto de *História da loucura* e o itinerário traçado na exposição *Figures du fou* se confirma à medida que Foucault descreve a divisão, o crescente distanciamento entre "experiência trágica" e "consciência crítica" da loucura. Entre essas duas "formas de experiência da loucura" (FOUCAULT, 2000, p. 32), Foucault assinala "um privilégio cada vez mais acentuado que a Renascença atribuiu" (FOUCAULT, 2000, p. 34) a um dos elementos sobre os demais: com a emergência da "tradição humanista, a loucura é considerada no universo do discurso" (FOUCAULT, 2000, p. 33).

Segundo Foucault, a lepra era a doença central na articulação dos medos e na estruturação de espaços institucionais durante a Idade Média; essas estruturas seriam posteriormente redirecionadas para o tratamento de doenças venéreas, sem que, entretanto, estas últimas preencham o mesmo papel na ordem social em transformação; será preciso o transcurso de dois séculos para que outra figura ocupe esse lugar de "espantalho" geral da sociedade: a loucura[7]. No entanto, esta última emerge sob a perspectiva preponderante do discurso, que faz dela "uma experiência no campo da linguagem, uma experiência na qual o homem era confrontado com sua verdade moral, com as regras próprias à sua natureza e à sua verdade" (FOUCAULT, 2000, p. 34). Nesse sentido, o tratamento conferido à loucura a partir da Renascença a retira do "espaço da pura visão" no interior do qual ela "desenvolve seus poderes", "uma força primitiva de revelação" da "trama do visível e do secreto, da imagem imediata e do enigma reservado" (FOUCAULT, 2000, p. 33). A essa forma de experiência que se produzia nesse espaço de visão e com força de revelação, Foucault dá o nome de "experiência trágica da loucura".

---

[6] Neste artigo, nos concentraremos em enunciados, objetos, regras de formação do campo discursivo e discursos. No entanto, é preciso deixar indicado, sinteticamente, o que Foucault entende por *saber*. Segundo Foucault, trata-se de "um conjunto de elementos, formados de maneira regular uma prática discursiva e indispensáveis à constituição de uma ciência, apesar de não se destinarem necessariamente a lhe dar lugar" (FOUCAULT, 1987, p. 206). A partir dessa definição sintética, Foucault desdobra suas características: "Um saber é aquilo de que podemos falar em uma prática discursiva que se encontra assim especificada: o domínio constituído pelos diferentes objetos que irão adquirir ou não um *status* científico [...]; um saber é, também, o espaço em que o sujeito pode tomar posição para falar dos objetos de que se ocupa em seu discurso [...]; um saber é também o campo de coordenação e de subordinação dos enunciados em que os conceitos aparecem, se definem, se aplicam e se transformam [...]; finalmente, um saber se define por possibilidades de utilização e de apropriação oferecidas pelo discurso [...]. Há saberes que são independentes das ciências (que não são nem seu esboço histórico, nem o avesso vivido); mas não há saber sem uma prática discursiva definida, e toda prática discursiva pode definir-se pelo saber que ele forma" (FOUCAULT, 1987, p. 206-207).

[7] Foucault escreve: "[...] será necessário um longo momento de latência, quase dois séculos, para que esse novo espantalho, que sucede a lepra nos medos seculares, suscite como ela reações de divisão, de exclusão, de purificação que, no entanto, lhe são aparentadas de uma maneira bem evidente. Antes de a loucura ser dominada, por volta da metade do século XVII, antes que se ressuscitem, em seu favor, velhos ritos, ela tinha estado ligada, obstinadamente, a todas as experiências maiores da Renascença" (FOUCAULT, 2000, p. 12).

Na Renascença[8], a loucura se desloca: "ela nasce no coração dos homens, organiza e desorganiza sua conduta; embora governe as cidades, a verdade calma das coisas, a grande natureza a ignora" (FOUCAULT, 2000, p. 34). A loucura se via fadada a "inclinar-se diante da sabedoria para quem ela é loucura" – ou seja, a (suposta) sabedoria humana –, de modo a não mais veicular "nunca a última palavra sobre a verdade e o mundo", já que seu contato direto com este dependia da experiência trágica. Doravante, "o discurso com o qual se justifica [a experiência da loucura] resulta apenas de uma consciência crítica do homem" (FOUCAULT, 2000, p. 33-34). No comentário de Frédéric Gros:

> Pois, a partir do momento em que se afirma que cada época confere à loucura uma acepção determinada de sentido (a loucura como assombração imaginária, a loucura como desrazão, a loucura enfim como doença mental), como compreender a escrita de uma história da loucura? Foucault resolve o problema oferecendo um duplo: loucura e desrazão. Duas noções das quais se sabe apenas que não se sobrepõem, dois termos entre os quais se estabelece como um descompasso, um vazio! É nesse jogo que a escrita histórica pode ganhar corpo. O que a desrazão designa em relação à loucura é um excesso — aquilo que impede a loucura de se deixar aprisionar na univocidade de uma definição histórica. Esse excesso, a introdução já nos ensinou, é contudo uma falta absoluta, por onde a história se precipita e se torna possível sua escrita (GROS, 1997, p. 35).

Portanto, reiteramos nossa hipótese: *talvez o declínio das figurações dos loucos e da loucura na modernidade e na contemporaneidade se deva à redução – preponderante, ainda que não totalizante – de sua experiência ao universo do discurso*.

## *1.2 Repartir o visível e o enunciável: o espaço discursivo como sistema de dispersão*

No contexto de *História da loucura* e do projeto arqueológico foucaultiano, "ser considerada no universo do discurso" denota que a experiência da loucura é remetida ao "campo dos acontecimentos discursivos", caracterizado na *Arqueologia do saber* como "o conjunto sempre finito e efetivamente limitado das únicas sequências linguísticas que tenham sido [efetivamente] formuladas" e que impõe a pergunta: "como apareceu um determinado enunciado, e não outro em seu lugar?" (FOUCAULT, 1987, p. 30-31)[9]. Descrever a experiência da loucura a partir do campo discursivo implica abordá-la sob o prisma do "conjunto de todos os enunciados efetivos (quer tenham sido falados ou escritos), em sua dispersão de acontecimentos e na instância própria de cada um", perseguindo "o projeto de uma *descrição dos acontecimentos discursivos* como horizonte para a busca das unidades que aí se formaram" (FOUCAULT, 1987, p. 30).

[8] Ao longo de todo este artigo, respeitaremos tanto o trajeto do arquivo de *Figures du fou* quanto a divisão histórica proposta em por Foucault *História da loucura* – mantendo em mente as objeções a que esta última foi submetida e as diferenças de escopo temporal e de perspectiva que conduzem a exposição. Mobilizaremos os seguintes termos sempre na acepção foucaultiana de *História da loucura*: Renascença, demarcando o período que vai de meados do século XV às primeiras décadas do século XVII; Idade Clássica, para demarcar o intervalo entre o advento do cartesianismo – no segundo terço do século XVII – até o ocaso do processo iniciado pela Revolução Francesa e prolongado pelo Império Napoleônico, na segunda década do século XIX; Modernidade, para caracterizar o período que se inicia por volta do fim da segunda década do século XIX (aproximadamente, portanto, 1820) e ao qual Foucault não indica um fim, o que sugere que sua transição ainda não se tenha completado – a despeito de pontos de tensão crescentes.

[9] "[...] trata-se de compreender o enunciado na [...] singularidade de sua situação; de determinar as condições de sua existência, de fixar seus limites [...], de estabelecer suas correlações com os outros enunciados a que pode estar ligado, de mostrar outras formas de enunciação que [o enunciado em questão] exclui" (FOUCAULT, 1987, p. 31).

Não se trata de "uma interpretação dos fatos enunciativos que poderia trazê-los à luz [explicitando um sentido supostamente oculto], mas a análise de sua coexistência, de sua sucessão, de seu fundamento mútuo, de sua determinação recíproca, de sua transformação" (FOUCAULT, 1987, p. 33). Ou seja, quando Foucault afirma que a experiência da loucura passou, a partir do século XVI, a ser enquadrada preponderantemente no universo do discurso, ele assume a tarefa de examinar os enunciados proferidos sobre ela, as condições históricas de possibilidade de sua emergência e – como as últimas linhas do parágrafo precedente anunciam – sua rede de relações[10]. A tarefa consiste em fazer "aparecer, em sua pureza, o espaço em que se desenvolvem os acontecimentos discursivos", sem que isso implique "tentar restabelecê-lo em um isolamento que nada poderia superar" ou "fechá-lo em si mesmo", mas, ao contrário, "tornar-se livre para descrever, nele e fora dele, jogos de relações" (FOUCAULT, 1987, p. 32-33).

Descrever uma rede de relações de enunciados, portanto, não resulta em fazer dela um conjunto singular autônomo, completo, imutável, impenetrável e incomunicável nem, tampouco, apreender, deduzir ou mesmo forjar sua coesão interna[11]. Antes, o convite ao jogo livre da descrição, que borra as fronteiras entre dentro e fora, nos desafia a conceber essas relações como "*sistemas de dispersão*", como "uma ordem em seu aparecimento sucessivo, correlações em sua simultaneidade, posições assinaláveis em um espaço comum, funcionamento recíproco, transformações ligadas e hierarquizadas" (FOUCAULT, 1987, p. 43). O que está em jogo nesse tipo de descrição é a explicitação das condições que permitiram que um dado enunciado tenha efetivamente emergido num determinado *locus* espaço-temporal[12], tomando-o em sua singularidade, ou seja, sem submetê-lo a ligações e conexões com outros enunciados, nem o inscrever em conjuntos de enunciados cujo agrupamento diz respeito a uma lógica de classificação que não trata das condições de possibilidade de irrupção do enunciado em questão na sua dimensão de acontecimento. Assim descrito, o enunciado é desembaraçado de determinações externas a seu acontecer e se oferece à construção de relações de outra ordem, cuja lógica estaria inscrita em sua própria emergência[13].

Essas relações, por sua vez, engendram movimentos e deslocamentos enunciativos, regendo como enunciados distintos podem coexistir, transformar-se uns aos outros, sustentar uns aos outros, substituírem-se uns aos outros, excluir e vetar possibilidades enunciativas – impedindo que se concretizem, que se efetivem, que emerjam –, enfim, determinar a posição dos enunciados no campo discursivo[14]. O que se delineia, quando se consegue descrever um sistema de dispersão, é o que Foucault chama de *formação discursiva*: a consti-

[10] "Relações entre os enunciados [...]; relações entre grupos de enunciados assim estabelecidos [...]; relações entre enunciados ou grupos de enunciados e acontecimentos de uma ordem inteiramente diferente" (FOUCAULT, 1987, p. 32).

[11] Foucault complementa: "Tal análise não tentaria isolar, para descrever sua estrutura interna, pequenas ilhas de coerência; não se disporia a suspeitar e trazer à luz os conflitos latentes; mas estudaria formas de repartição" (FOUCAULT, 1987, p. 43).

[12] Sabemos que "história" é um termo central em toda a obra de Foucault. A esse respeito, e no contexto específico da arqueologia, Judith Revel escreve: "A relação de Foucault com a história é complexa, e está provavelmente no coração do problema da descontinuidade. Ela implica que compreendamos tanto a maneira como Foucault construiu seus próprios conceitos de arqueologia e de arquivo, as relações que ele travou com alguns historiadores e as colaborações que elas por vezes engendraram, mas também os modelos que ele recusou" (REVEL, 2010, p. 39).

[13] "[...] libertando-os de todos os grupamentos considerados como unidades naturais, imediatas e universais, temos a possibilidade de descrever outras unidades, mas, dessa vez, por um conjunto de decisões controladas. Contanto que se definam claramente as condições, poderia ser legítimo constituir, a partir de relações corretamente descritas, conjuntos que não seriam arbitrários, mas que, entretanto, teriam permanecido invisíveis. [...] não é, pois, uma interpretação dos fatos enunciativos que poderia trazê-los à luz, mas a análise de sua coexistência, de sua sucessão, de seu fundamento mútuo, de sua determinação recíproca, de sua transformação independente ou correlativa" (FOUCAULT, 1987, p. 33).

[14] "Seria preciso caracterizar e individualizar a coexistência desses enunciados dispersos e heterogêneos; o sistema que rege sua repartição, como se apoiam uns nos outros, a manobra pela qual se supõem ou se excluem, a transformação que sofrem, o jogo de seu revezamento, de sua posição e de sua substituição" (FOUCAULT, 1987, p. 39).

tuição de um *espaço discursivo*, de um sistema regular de dispersões de enunciados, objetos discursivos e suas relações[15].

Retomemos o exemplo com o qual abrimos este artigo: *Olympia*, de Manet, foi um acontecimento possível em 1865 por conta de condições de emergência disponíveis – um *espaço discursivo* da prática artística que dispunha enunciados e objetos em feixes relacionais tais que não impossibilitavam a pintura (e a exposição) desse quadro[16]. Entretanto, o advento de *Olympia* provocou um abalo nas *regras de formação* desse mesmo espaço, o qual, somado a outros acontecimentos perturbadores da ordem, se reconfigurou posteriormente, de modo a permitir outras relações de elementos e outros regimes de emergência de enunciados – por exemplo, alterando o lugar de *Olympia* no discurso da prática e da historiografia artística, de modo a elevá-la ao *status* de paradigma, deslocando-o para o centro de um novo regime de dispersão[17].

Ora, é precisamente esse tipo de transformação, essa reconfiguração das regras de formação do espaço discursivo sobre a loucura que buscaremos descrever, na passagem da Idade Média à Renascença. Apoiando-nos no arquivo de *Figures du fou* e no exercício arqueológico da *História da loucura*, segundo o procedimento sugerido pelo próprio Foucault na *Arqueologia do saber*:

> A unidade dos discursos sobre a loucura não estaria fundada na existência do objeto "loucura", ou na constituição de um único horizonte de objetividade; seria esse o jogo das regras que tornam possível, durante um período dado, o aparecimento dos objetos: objetos que são recortados por medidas de discriminação e de repressão, objetos que se diferenciam na prática cotidiana, na jurisprudência, na casuística religiosa, no diagnóstico dos médicos, objetos que se manifestam em descrições patológicas, objetos que são limitados por códigos ou receitas de medicação, de tratamento, de cuidados. Além disso, a unidade dos discursos sobre a loucura seria o jogo das regras que definem as transformações desses diferentes objetos, sua não identidade através do tempo, a ruptura que neles se produz, a descontinuidade interna que suspende sua permanência (FOUCAULT, 1987, p. 36).

## 2 Apogeu e declínio dos loucos (sécs. XIII-XVI): da festa das imagens ao espaço discursivo

"*Infinito é o número de loucos*", a frase que serve de *Leitmotiv* a *Figures du fou* é reiteradamente evocada ao longo dos textos do catálogo. Ela remete a um versículo do livro do *Eclesiastes*,

[15] "No caso em que se puder descrever, entre um certo número de enunciados, [um] sistema de dispersão, e no caso em que entre os objetos, os tipos de enunciação, os conceitos, as escolhas temáticas, se puder definir uma regularidade (uma ordem, correlações, posições e fundamentos, transformações), diremos [...] que se trata de uma *formação discursiva* [...]. Chamaremos de *regras de formação* as condições a que estão submetidos os elementos dessa repartição (objetos, modalidade de enunciação, conceitos, escolhas temáticas). As regras de formação são condições de existência (mas também de coexistência, de manutenção, de modificação e de desaparecimento) em uma dada repartição discursiva" (FOUCAULT, 1987, p. 43-44).

[16] "As condições para que apareça um objeto de discurso, as condições históricas para que dele se possa 'dizer alguma coisa' e para que dele várias pessoas possam dizer coisas diferentes, as condições para que ele se inscreva em um domínio de parentesco com outros objetos, para que possa estabelecer com eles relações de semelhança, de vizinhança, de afastamento, de diferença, de transformação – essas condições, como se vê, são numerosas e importantes. Isto significa que não se pode falar de qualquer coisa em qualquer época; não é fácil dizer uma coisa nova; não basta abrir os olhos, prestar atenção ou tomar consciência, para que novos objetos logo se iluminem e na superfície do solo lancem sua primeira claridade" (FOUCAULT, 1987, p. 51).

[17] "Mas esta dificuldade não é apenas negativa; não se deve associá-la a um obstáculo cujo poder seria, exclusivamente, de cegar, perturbar, impedir a descoberta, mascarar a pureza da evidência ou a obstinação muda das próprias coisas; o objeto não espera nos limbos a ordem que vai liberá-lo e permitir-lhe que se encarne em uma visível e loquaz objetividade; ele não preexiste a si mesmo, retido por algum obstáculo aos primeiros contornos da luz, mas existe sob as condições positivas de um feixe complexo de relações" (FOUCAULT, 1987, p. 51).

em cuja versão latina lemos: *"Perversi difficile corriguntur et stultorum infinitus est numerus"* (Ecl 1,15). É digno de nota que esse versículo tenha sido alterado em diversas traduções contemporâneas da Bíblia, a ponto de deixar de mencionar os loucos e a infinitude de seu número. Na tradução brasileira conhecida como "Bíblia de Jerusalém", por exemplo, lê-se: "O que é torto não se pode endireitar; o que está faltando não se pode contar" (Ecl 1,15)[18]. Duas mudanças se destacam: (i) um deslocamento modal – enquanto o texto latino fala da dificuldade em corrigir as "perversões", as versões modernas declaram de forma categórica que o que é "torto" não pode ser "endireitado"; (ii) a substituição dos *stultorum*, os loucos, por uma noção abstrata de "falta" – uma ausência que não pode ser contada nem reparada.

Se insistimos, na seção anterior, na polissemia do termo "louco" e nos respectivos efeitos e dinâmicas com relação aos diversos discursos que os atravessam, cabe nos perguntarmos: como teria sido possível que essa multiplicidade, essa *infinitude do número de loucos*, pudesse vir a ser identificável, discernível ou, ainda, ordenável em suas manifestações e representações estéticas? Qual elemento ou qual conjunto de elementos nos autorizaria a reunir tão distintas e infinitas incidências de "louco" precisamente sob esse vocábulo, quando nos referimos a objetos estéticos? A essas aparentes aporias, Michel Zink[19] oferece uma saída diferente, que evita precisamente a necessidade desses acréscimos e desvios decisivos, vindos do exterior da prática de representação artística:

> O louco se parece com um louco. Ele tem o crânio tonsurado em cruz, ele tem um bastão ou um taco, traço que o aproxima do homem selvagem. Ele foge da multidão e das crianças que o perseguem, vaiam, atiram-lhe chinelos, golpeiam-nos com panos molhados, caricatura e zombaria dos tratamentos médicos da loucura, que consistiam, com efeito, na aplicação sobre a testa, para refrescar, de tecidos úmidos e macios. Mais tarde, no fim da Idade Média, no século XVI, o louco será representado como bufão, ornado de um chapéu com guizos e segurando um cetro. Esse bufão, louco hábil, louco da corte e na corte, que se afasta da selvageria do amor e da inconsciência da loucura, não é mais verdadeiramente medieval (ZINK, 2025, p. 60).

Tanto pela maneira como age – ou como os outros se comportam perante ele – quanto pelos traços externos de sua imagem – expressões faciais, cabelo (ou sua falta), tipos de trajes, acessórios, cores etc. –, Zink afirma que nas figurações medievais "o louco se parece com um louco". Contudo, tais associações não são "objetivas", "naturais" nem tampouco "ingênuas"; como nos alertou Foucault na *Arqueologia do saber*, é preciso desconfiar, "destrivializar", desnaturalizar essas formas de ordenar os enunciados, de dispô-los no espaço discursivo, indagando: "Que encadeamento, que determinismo há entre uns e outros? Por que estes e não outros? Seria necessário encontrar a lei de todas essas enunciações diversas e o lugar de onde vêm" (FOUCAULT, 1987, p. 57). Ao nos debruçarmos sobre as diversas figurações da loucura do medievo à Renascença, buscaremos ler nessa sucessão heterogênea de expressões estéticas o efeito da condução da loucura ao universo do discurso. Teremos em mente o diagnóstico de Foucault:

> Entre o verbo e a imagem, entre aquilo que é figurado pela linguagem e aquilo que é dito pela plástica, a bela unidade começa a se desfazer: uma única e mesma significação não lhes é imediatamente comum. E se é verdade que a Imagem ainda tem a vocação de dizer,

[18] Nas versões em inglês e em francês das Sagradas Escrituras, disponíveis no site do Vaticano, lê-se, respectivamente: "What is crooked cannot be made straight, and what is missing cannot be supplied" e "Ce qui est courbé ne peut se redresser, et ce qui manque ne peut être compté". Nenhuma das traduções faz menção à loucura, aos loucos ou à infinitude de seu número.

[19] Membro da Académie Française, Secretário Perpétuo honorário da Academia de inscrições e belas-letras, Professor Emérito do Collège de France.

> de transmitir algo de consubstancial à linguagem, é necessário reconhecer que ela já não diz a mesma coisa; e que, através de seus valores plásticos próprios, a pintura mergulha numa experiência que se afastará cada vez mais da linguagem, qualquer que possa ser a identidade superficial do tema. Figura e palavra ilustram ainda a mesma fábula da loucura no mesmo mundo moral; mas logo tomam duas direções diferentes, indicando, numa brecha ainda apenas perceptível, aquela que será a grande linha divisória na experiência ocidental da loucura (FOUCAULT, 2000, p. 22-23).

Seremos conduzidos ao limiar desse afastamento entre imagem (figuração) e verbo (discurso), o qual provocará consequências profundas tanto naquela quanto neste.

## *2.1 Marginalia, iluminuras, Igreja: os loucos no universo eclesiástico medieval*

O primeiro *locus* privilegiado para reconstituirmos a iconografia dos loucos na Idade Média são os livros. É nas iluminuras e nas ilustrações que adornam as margens das páginas das obras medievais que encontramos essa profusão de representação dos loucos. Mesmo com o advento da imprensa, o fenômeno prossegue, desdobrando-se na arte da gravura, conforme apontam Élisabeth Antoine-König e Pierre-Yves Le Pogam (2025, p. 15):

> [...] a figura do louco abunda, em primeiro lugar nos livros, pois, para retomar a expressão de François Avril, nessa época "a pintura estava nos livros", manuscritos e iluminuras. Mas os séculos XV e XVI são também a época de uma revolução que apagou os limites entre a Idade Média e o Renascimento: aquela do nascimento e dos desenvolvimentos [...] da gravura e da imprensa, que permitem a ampla difusão das ideias e de uma cultura visual comum.

Antoine-König chama a atenção para a complexa dinâmica das *marginalia*: figurar o "universo vivo e desordenado das margens" abre a possibilidade de aceitá-lo, de "integrar a desordem, o estranho, o bizarro, o inquietante" (ANTOINE-KÖNIG, 2025a, p. 20). Embora esse "mundo híbrido" já se encontre presente na arte romana, ele "assume formas novas no mundo gótico", ressurgindo com certa "fascinação" ao final do século XIII, o que contrasta com os esforços, ao longo do mesmo século, de "ordenar o mundo de maneira estruturada pela redação de grandes sumas em todos os domínios – teologia, filosofia, direito, conhecimento da natureza" (ANTOINE-KÖNIG, 2025a, p. 20)[20].

No contexto medieval, esse universo das margens assume a forma imagética de "seres estranhos, obscuros, híbridos, repugnantes e simultaneamente fascinantes", frequentemente "com uma forte presença de criaturas meio-humanas, meio-animais ou compostas por vários animais", que passam a preencher os espaços "até então ornados principalmente por representações vegetais" (ANTOINE-KÖNIG, 2025a, p. 20)[21]. Como exemplos, vemos em *Figures du fou*

[20] Foucault desdobra a tensão contida nessa miríade de discursos ao abordar, na *Arqueologia do saber*, a relação entre enunciados, objetos e formação de discursos. Tomando precisamente o exemplo da loucura, Foucault escreve: "[...] não é possível admitir, como uma unidade válida para constituir um conjunto de enunciados, o 'discurso referente à loucura'. Talvez fosse necessário que nos ativéssemos apenas aos grupos de enunciados que têm um e o mesmo objeto [...]. Mas logo nos daríamos conta que cada um desses discursos, por sua vez, constituiu seu objeto e o elaborou até transformá-lo inteiramente" (FOUCAULT, 1987, p. 36). O "contraste" apontado diz respeito ao fato de a loucura não se manifestar, na Idade Média, como regra de constituição e transformação de objetos, mas apenas como objetos em espaços discursivos cujo sistema de repartição é articulado por regras de outra ordem.

[21] Para Foucault, a relação com a animalidade é um dos polos de tensão em torno dos quais se realizará a ruptura entre a Idade Média e a Renascença, no que diz respeito à loucura: "De início, o homem descobre, nessas figuras fantásticas, como que um dos

exemplos de livros de salmos, Manuscritos da Bíblia latina e breviários litúrgicos – incluindo o *Livro da liturgia das horas* da rainha da França, Jeanne d'Évreaux –, sobretudo no século XIV, que figuram essa mescla de vegetais, animais reais e fantásticos, criaturas monstruosas – combinações de animais, quimeras em parte humanas, etc. – às margens do texto – por vezes, inclusive, no centro da página, quando a cópia exibe o manuscrito em duas colunas, por exemplo. Figurações com temas que se repetem, espalhadas por diversos países da Europa, entre os quais a exposição destaca a França, a Inglaterra e os Países Baixos.

Antoine-König (2025a, p. 20) identifica nessa tendência uma tensão: "enquanto a produção organizada de obras manuscritas se desenvolveu em ligação com a criação das universidades, vemos aparecer uma nova decoração nas margens dos manuscritos, [...] essas pequenas figuras dançando nas margens laterais ou inferiores [que] parecem jogar com o espaço da página e do texto". Em meio às "pequenas figuras dançantes", entre monstros, animais fantásticos e bestiais, encontramos também a figura do *louco*. Le Pogam exemplifica os traços dessa figuração emergente:

> O louco é então associado ao mal sob todas as suas formas, em todas as suas acepções: como prova, a iconografia do Salmo 52, onde a inicial D ilustra as exclusões mais variadas. Em princípio, é o "idiota da vila" ou o vagabundo que são mostrados, um miserável em trapos ou todo nu, ou mesmo com o crânio raspado, que se alimenta apenas de migalhas de pão, perseguido por crianças e cães, dos quais ele se defende como pode com um taco – que se tornará um bastão no final da Idade Média. Certamente, todos esses elementos podem receber uma leitura "espiritual" ou serem explicados por referência ao texto do salmo (o pão, os cães, etc.), mas eles são também o reflexo de uma realidade cotidiana prosaica, aquela do "pobre louco", que a sociedade medieval não necessariamente tratava como pede a caridade evangélica (LE POGAM, 2025, p. 42).

Dificilmente integrável à ordem erigida pelos tratados e sumas do século XIII, os loucos foram relegados à periferia da ordem perfeita da criação divina. Uma vez que sua existência e presença não podiam ser negadas ou facilmente ignoradas, tratava-se, então, de situá-los em um jogo de contraposição física, espacial, entre a centralidade do texto e os contornos das *marginalia*. Nesse sentido, Antoine-König esclarece:

> Às margens da Criação nomeada e organizada, havia então no final da Idade Média um mundo desordenado e pululando de vida, que os homens se agradaram em observar. É nos oratórios com iluminuras que se faz o encontro entre o *insipiens*, esse insensato que não conhece o amor de Deus, e as criaturas marginais, incensadas no espaço. Um encontro que sela por muito tempo a imagem do louco: como essas criaturas, ele é a um só tempo marginal e onipresente na sociedade do fim da Idade Média (ANTOINE-KÖNIG, 2025a, p. 23).

Esse "jogo" se estabelece entre margem e texto propriamente dito: "Frequentemente cômicas, paródicas, por vezes escatológicas ou eróticas, essas criaturas estão lá para divertir o leitor e formar o contraponto a um texto (muito) sério" (ANTOINE-KÖNIG, 2025a, p. 20) – sobre-

segredos e uma das vocações de sua natureza. No pensamento da Idade média, as legiões de animais [...] ostentavam simbolicamente os valores da humanidade. Mas no começo da Renascença, as relações com a animalidade se invertem: a besta se liberta, escapa do mundo da fábula e da ilustração moral a fim de adquirir um fantástico que lhe é próprio. E, por uma surpreendente inversão, é o animal, agora, que vai espreitar o homem, apoderar-se dele e revelar-lhe sua própria verdade. Os animais impossíveis, oriundos de uma imaginação enlouquecida, tornaram-se a natureza secreta do homem, e quando no juízo final o pecador aparece em sua nudez hedionda, percebe-se que ele ostenta o rosto monstruoso de um animal delirante [...]. A animalidade escapou à domesticação pelos valores e pelos símbolos humanos; e se ela fascina o homem com sua desordem, seu furor, sua riqueza de monstruosas impossibilidades, é ela quem desvenda a raiva obscura, a loucura estéril que reside no coração dos homens" (FOUCAULT, 2000, p. 25-26).

tudo a Bíblia. Extrapolando a relação estrita com o texto, Antoine-König vincula a tensão provocada pela inserção das *marginalia* ao próprio modo de pensamento medieval: "quanto mais o pensamento define, classifica e ordena, mais ele constitui margens, em contrapartida, e mais elas assumem importância" (ANTOINE-KÖNIG, 2025a, p. 20). Tais textos tinham circulação e destinatários limitados: eram produzidos, lidos e manuseados principalmente – quase que exclusivamente – por membros do clero. Tanto "essas criaturas de fantasia" quanto as "cenas escatológicas, de rostos angustiados ou loucos mais ou menos contorcidos" eram representações "unicamente destinada[s] aos clérigos" (ANTOINE-KÖNIG, 2025a, p. 22)[22].

Isso vale também para a evolução das *marginalia*, que "ultrapassa rapidamente o quadro dos livros" para invadirem as construções arquitetônicas, de modo que "encontramos as *marginalia* nos coros das catedrais ou colégios" (ANTOINE-KÖNIG, 2025a, p. 22) – mas apenas em espaços em que os leigos não circulavam. É o caso de entalhes em madeira decorando os bancos do coro e de painéis talhados em baús encontrados na sacristia de algumas igrejas, ou pavimentos de cerâmica encontrados em mosteiros, conventos e seminários, como mostra *Figures du fou*. Dado que destinadas prioritariamente aos membros da Igreja e produzidas sob sua supervisão[23], é na chave do discurso religioso que elas devem ter seu impacto projetado. Nas palavras de Antoine-König:

> Mas se sua a-normalidade não lhe permite entrar no quadro de uma sociedade muito hierarquizada, não é ao mesmo tempo o sinal de uma eleição? O louco, em sua deformidade física e mental, tem talvez acesso a sinais divinos, pois Cristo veio não para os sábios, mas para os fracos e os pobres. É no equilíbrio que o pensamento medieval considerou as criaturas marginais, reais ou imaginárias (ANTOINE-KÖNIG, 2025a, p. 23)[24].

Contudo, "prioritariamente" não significa "exclusivamente", e assim como as figuras das *marginalia* extrapolaram as páginas dos livros e invadiram prédios eclesiásticos em espaços reservados ao clero, elas também extrapolaram esses lugares de circulação restrita, oferecendo-se aos olhares dos leigos e da população em geral: o exemplo mais famoso são as gárgulas que adornam as paredes exteriores de catedrais góticas, mas também encontramos essas figurações nos vitrais de diversas igrejas europeias. Na reconstrução de Foucault, essa série de transbordamentos é, a um só tempo, sinal do declínio de uma ordem social e prenúncio da emergência de outra:

---

[22] Os espaços de circulação dessas figurações constituem, para Foucault, um dos eixos de formação de suas modalidades enunciativas: "Primeira questão: quem fala? Quem, no conjunto de todos os sujeitos falantes, tem boas razões para ter esta espécie de linguagem? Quem é seu titular? Quem recebe dela sua singularidade, seus encantos, e de quem, em troca, recebe, se não a garantia, pelo menos a presunção de que é verdadeiro? Qual é o *status* dos indivíduos que têm – e apenas eles – o direito [...] de proferir semelhante discurso?" (FOUCAULT, 1987, p. 57). Ora, as mesmas questões se colocam com respeito aos *destinatários* desses enunciados, dessas linguagens, desse discurso: o *status* de clérigo é o que lhes permite tanto produzir quanto entrar em contato com as figurações da loucura à época.

[23] Sobre esse controle eclesiástico, Antoine-König comenta: "A fantasia que anima [as *marginalia*] estaria deixada à imaginação dos iluminores? A hipótese é tentadora, mas deve ser examinada com circunspecção. Com efeito, a fabricação dos manuscritos provindo diretamente do mundo dos clérigos, estes guardavam um controle estrito sobre a ação dos artistas. [...] Imagina-se ali facilmente um clérigo revisor mais atento que o copista (um copista arrependido?) pedindo ao pintor esse acréscimo, antes que uma iniciativa do próprio artista" (ANTOINE-KÖNIG, 2025, p. 22).

[24] Le Pogam desenvolve uma possível duplicidade na leitura desse impacto: "[...] a sede de salvação passa pela busca de uma sabedoria. Daí se segue, *ao contrário*, a condenação da loucura, mesmo se podemos entendê-la de maneiras distintas: desde a simples negligência dos deveres morais até a revolta contra Deus e contra aqueles que se proclamam seus representantes sobre a terra. Essa condenação pode se exprimir pela zombaria, injúria, humilhação e mesmo rejeição brutal, longe da sociedade dos homens. [...] Ao mesmo tempo, em todas as religiões encontramos igualmente uma apreciação bem diferente dos conceitos de 'louco' e de 'loucura'. Pois, para atingir o céu, é preciso inverter radicalmente os valores aqui de baixo. Portanto, a loucura pode ser ao contrário exaltada como abordagem do divino e o louco visto como uma das faces mais sublimes do santo" (LE POGAM, 2025, p. 40).

> A ascensão da loucura ao horizonte da Renascença é percebida, de início, através da ruína do simbolismo gótico: como se este mundo, onde a rede de significações espirituais era tão apertada, começasse a se embaralhar, deixando aparecer figuras cujo sentido só se deixa apreender sob as espécies do insano. As formas góticas subsistem ainda durante algum tempo, mas, aos poucos, tornam-se silenciosas, deixam de falar, de lembrar e de ensinar, e nada manifestam (fora de toda linguagem possível, mas, no entanto, na familiaridade do olhar) além de sua presença fantástica. Liberada da sabedoria e da lição que a ordenavam, a imagem começa a gravitar ao redor da própria loucura. (FOUCAULT, 2000, p. 23).

"Gravitar ao redor da própria loucura" pode ser traduzido, nos termos da *Arqueologia do saber*, como a elevação da loucura a *regra de formação* "de um único horizonte de objetividade", a "lei de repartição", de dispersão de objetos, medida das "distâncias que reinam entre eles" (FOUCAULT, 1987, p. 36). Não é de se espantar, portanto, que a loucura tenha ocupado as *marginalia*, que não tenha se integrado ao centro do discurso textual: as regras de formação dos discursos medievais não eram compatíveis com uma distância menor que esta, embora, ainda assim, tenham permitido que as figurações dos loucos ocupassem seu espaço.

## *2.2 Os múltiplos atributos das figuras da loucura no medievo*

Se, como vimos, havia uma relação estreita entre a pintura e os livros – galvanizada nas iluminuras –, é verdade que aquela transbordou, já na Idade Média, os limites destes. Ao descrever os *Atributos e cores do louco e do bufão (sécs. XIII-XV*), Michel Pastoureau (2025, p. 172), Diretor Emérito na École Pratique des Hautes Études, faz menção ao "grande número de imagens de loucos, insensatos e bufões que nos foram deixadas pelos últimos séculos da Idade Média", cujo "essencial do *corpus* é fornecido pelas miniaturas". Estas podem aparecer tanto como objetos separados – pequenas esculturas de barro, candelabros de metal, séries de bonecos figurando loucos dançantes – quanto em detalhes inscritos em outros objetos ou espaços – como uma fonte, um cálice, um castiçal, uma grande taça, um instrumento musical, nos quais vemos a figura do louco (frequentemente o bufão) como adorno, ornamento, parte de um objeto maior –, como vemos repertoriadas em *Figures du fou*.

A despeito de sua variedade, Pastoureau afirma que esse conjunto "permite compor uma lista exaustiva de seus atributos de função ou de representação: chapéu, capuz, cabeça de galo, guizos, sinetes, bastão, queijo, bola, lua, calvície, nudez, vestes recortadas, listradas, desmembradas, coloridas, colarinho grande e dentado, calçados longos e pontudos" (PASTOREAU, 2025, p. 172). Segundo Pastoureau (2025, p. 172), é "inclusive possível determinar as cores: o amarelo, o verde, o vermelho, por vezes o azul", o que torna impossível para o espectador da época, não reconhecer a figura do louco ali representada. Segundo Foucault, a miríade de características associadas às figuras do louco possui relação estrita com a polissemia que o termo engloba:

> [...] uma abundância de significações, [uma] multiplicação do sentido por ele mesmo, que tece entre as coisas relações tão numerosas, tão cruzadas, tão ricas que elas só podem ser decifradas no esoterismo do saber, e que as coisas, por sua vez se veem sobrecarregadas de atributos, de índices, de alusões onde acabam por perder sua própria figura. O sentido não é mais lido numa percepção imediata, a figura deixa de falar por si mesma; entre o saber que a anima e a forma para a qual se transpõe, estabelece-se um vazio. Ela está livre para o onirismo (FOUCAULT, 2000, p. 23).

Por óbvio, "nenhuma imagem mostra por completo essa panóplia de atributos, mas um louco ou um bufão exibe uma quantidade [delas] que permite identificá-lo" (PASTOREAU, 2025,

p. 172). Na apreciação de Pastoureau, haveria um atributo privilegiado sobre todos os outros nessas representações:

> O atributo mais recorrente permanece, todavia, o chapéu, em geral dotado de duas ou três pontas que caem [...] da cabeça, ou bem de protuberâncias similares às orelhas de um asno ou de uma lebre. Uns e outros terminam por vezes em guizos, mais raramente em sinetes [...]. Um louco faz barulho, um barulho ressoante e dissonante como eco de sua gestualidade desarticulada e de seu traje variegado. Algumas vezes, o chapéu é substituído por um capuz encimado por uma cabeça de galo, animal gritador e agitado, como o louco, e dotado de uma crista vermelha parecida com um boné pontiagudo (PASTOREAU, 2025, p. 172).

O chapéu se associou de tal modo à figura do louco que parece ter permanecido um elemento estável de associação através dos séculos. Tanto as orelhas – até hoje associadas à redução do portador do chapéu a um status de animalidade e, consequentemente, de inteligência ou razão inferior – quanto os guizos – seu barulho estridente e descompassado evocando a perturbação desordenada da loucura face ao ritmo metódico da razão – permanecem traços identificáveis e discerníveis para nós, embora – como não deixaremos de assinalar ao longo de todo este artigo, os lugares que ocupam nos distintos campos discursivos, as séries de enunciações que ensejam tenham se transformado através dos séculos. A despeito de sua prevalência, a presença do chapéu não era, no entanto, requisito necessário para se figurar o louco:

> Quando o louco não porta nada na cabeça, esta é redonda e por vezes tonsurada, ou ainda calva, pronta a receber todas as ideias desarrazoadas que podem circular em torno de si e entrar facilmente nessa cabeça desprovida de proteção. O diabo ele mesmo passa na Idade Média para visitar frequentemente o espírito dos calvos e fazê-los ímpios ou dementes. Nas miniaturas, essa cabeça redonda, branca e lisa é frequentemente aquela do insensato do salmo 52, que em sua loucura grita: "Deus não existe". Para a teologia, o ateísmo é a loucura suprema. Por sua parte, a medicina medieval faz da calvície uma perda de controle de si, tanto sobre o plano mental quanto corporal, o que é uma forma de agitação e de loucura (PASTOREAU, 2025, p. 173).

A associação da escassez – quando não da ausência total – de cabelos na cabeça, representando tanto uma espécie de fragilidade, de vulnerabilidade face às "ideias desarrazoadas" cuja entrada não seria obstaculizada pela proteção capilar, quanto uma perda de controle do corpo e da mente, ilustra a complexidade de significados que um atributo singular carrega. Mais do que isso, vemos como dois discursos diferentes – neste caso, a teologia e a medicina – se apropriam e preenchem o mesmo símbolo com sentidos diversos, mas que não deixam de convergir para um mesmo horizonte: de todo modo, trata-se de um louco, trata-se de loucura.

Mas a imagem da cabeça calva, lisa e esférica pode ser associada a outros atributos estéticos do louco, ampliando ainda mais sua teia significante. Sobretudo, figurações de loucos carregando em uma das mãos um objeto "redondo, liso e esbranquiçado"[25], por vezes indistinto, podendo remeter a "um pão, um queijo, uma torta, uma bola, uma bala, até a própria lua" (PASTOREAU, 2025, p. 173). No caso do queijo, "sempre circular ou esférico na Idade Média", sua

[25] "Em latim clássico, a palavra *follis* designa um objeto redondo e cheio de ar, frequentemente um odre inflado ou uma grande bola para jogar, parecido com nosso balão moderno. Em latim medieval, essa mesma palavra designa igualmente o louco cuja cabeça redonda é tida como vazia e atravessada por correntes de ar diversas e contraditórias. Como a bola ou a bala, o louco não sabe onde se dirigir, se agita em todos os sentidos, circula ao sabor dos ventos. [...] Esse vínculo entre a bola e a loucura, ou, antes, sua prima a idiotice [*sottise*] está ainda presente no francês contemporâneo no termo '*ballot*', que evoca conjuntamente um pacote, uma pelota, um pequeno balão e um homem simplório, incapaz de julgamento e de entendimento, como o louco" (PASTOREAU, 2025, p. 173).

associação com a loucura provém da medicina medieval, segundo a qual "comer certos tipos de queijo à base de leite de asna ou de vaca de pelo vermelho faz perder a cabeça, enquanto os queijos mal-conservados, muito fermentados ou cheios de vermes podem deixar louco" (PASTOREAU, 2025, p. 173).

Uma vez mais somos confrontados com a imagem do ar, do vento, agora associado a um estado de deriva, de incapacidade de conduzir-se atribuída ao louco. A esfera por vezes toma a forma da lua, em especial da lua cheia, que "passa para perturbar o comportamento dos homens, das mulheres e até dos animais" (PASTOREAU, 2025, p. 174), tornando-os, ainda que transitoriamente, *lunáticos*. Sobre essa associação com a esfera, Foucault a atribui à relação entre a loucura e certa forma de sabedoria:

> Este saber, tão inacessível e temível, o Louco o detém em sua parvoíce inocente. Enquanto o homem racional e sábio só percebe esse desse saber algumas figuras fragmentárias – e por isso mesmo mais inquietantes –, o Louco o carrega inteiro em uma esfera intacta: essa bola de cristal, que para todos está vazia, a seus olhos está cheia de um saber invisível (FOUCAULT, 2000, p. 26).

Também a palavra *buffon* se associa a formas esféricas, mais especialmente a "um objeto redondo e inflado como um odre" (PASTOREAU, 2025, p. 173); neste caso, a etimologia se bifurca em uma analogia animalesca:

> Como a do louco, sua cabeça é vazia, preenchida de ar, e como aquele ele pronuncia palavras risíveis ou insensatas. A palavra vem do verbo latino *bufare*, que significa "inflar as bochechas", seja para soprar e expirar o ar, seja para encher a boca de comida em excesso. O substantivo latino de sapo (*bufo*), estranho animal com as bochechas infladas, se liga à mesma raiz. [...] O bufão é aquele que se incha de ar, de vacuidades, de lisonjas, de insanidades. Sua cabeça é oca e vazia como o interior de um balão, e suas bochechas se assemelham às do sapo, criatura estranha que foge da luz e da verdade, segundo os bestiários medievais. Como o louco, o bufão possui relação estreita com o redondo, o vazio, o vão, o vento e o sopro, o que o faz como aquele vagar ao sabor de suas quimeras recheadas de arlequinagens e de palavras extravagantes (PASTOREAU, 2025, p. 173-174).

A fala do bufão é vazia de significado efetivo, um *flatus vocis* que profere acima de tudo "vacuidades, lisonjas, insanidades". Mais característico ainda da representação dos bufões é o cetro, "um bastão curto cuja ponta é terminada por uma cabeça grotesca, ornada de um chapéu pontiagudo e similar à cabeça do próprio bufão" (PASTOREAU, 2025, p. 174). Este atributo é de grande interesse e significado, uma vez que figura "a um só tempo seu duplo e seu *maître à penser*", um boneco com o qual o bufão dialoga, por meio do qual fala, ao qual obedece ou "parece se contemplar nele com em um espelho, objeto do qual a Idade Média desconfia, pois parece dotado de poderes mágicos ou diabólicos" (PASTOREAU, 2025, p. 174). No jogo duplo com o cetro, o bufão revela uma dualidade que se poderia dizer oculta, instigando a imaginação a conjecturar quanto mais não se esconde sob suas vestes e suas palavras pretensamente vãs[26].

[26] A emergência da figura do bufão, do louco profissional que se instala numa corte – um centro de poder – e que exerce, no interior dela mesma, uma função de crítica ao próprio poder que o acolhe e o sustenta, é a cristalização do papel e do poder do louco na sociedade entre a Idade Média e a Renascença. Segundo Claude Gauvard, isso se dá porque "[a] sociedade precisa dele para perfazer seu equilíbrio, criticar-se ela mesma, até se reformar, sem esquecer seu papel de divertimento e festa, onde beber e comer têm um sentido a um só tempo lúdico e social. Nesses tempos, poderia se pensar até que o homem sábio era o louco" (GAUVARD, 2025, p. 149).

No que diz respeito às cores, é sua variedade e combinação que importa para caracterizar o louco: bicolores, tricolores, listradas, rajadas, quadriculadas, xadrezes, sempre carregadas de tintas vibrantes que remetem ao ruído, ao barulho, de modo que "[o] louco não é apenas sonoro e turbulento em razão de seus gritos, seus gestos, seus guizos, seus sinetes, ele também o é por meio de suas cores" (PASTOREAU, 2025, p. 174). Dentre as cores, Pastoureau destaca duas: o amarelo[27] e o verde[28].

A trama de objetos, adereços, acessórios e atributos associados às diversas figuras medievais da loucura é rica e complexa. Na breve reconstrução aqui apresentada, acompanhando as reflexões de Pastoureau, mostramos a miríade de horizontes simbólicos e significativos que convergem na composição da infinitude dos loucos medievais, que transborda, embora já sob a condução do discurso, também na Renascença.

## *2.3 Festa e teatro: os loucos nos cortejos e nos palcos*

Entre as manifestações culturais associadas à loucura desde a Idade Média, o Carnaval[29] se destaca como a principal, persistindo no imaginário contemporâneo. Nessa celebração, "encontramos os mesmos barulhos dissonantes, os disfarces, o uso de máscaras e, de maneira geral, a inversão dos sexos e das posições sociais" (GAUVARD, 2025, p. 148), elementos que Claude Gauvard[30] mobiliza para destacar o papel de crítica do poder exercido pelos loucos na sociedade medieval. Como parte da celebração desse desfile, os participantes ingerem "uma comida à base de favas com efeitos flatulentos", para "esvaziar o corpo e fazer circular o sopro anal que se apresenta como uma encarnação do *pneuma*, mas em uma versão nauseabunda" (GAUVARD, 2025, p. 148). No relato de Gauvard, ressalta-se o caráter ostensivamente satírico e mesmo escatológico das festas carnavalescas, das quais também as camadas jurídicas da sociedade participam[31]:

> Até os tribunais participavam dessas loucuras. [...] 'causas sujas' [*causes grasses*] eram apresentados na terça-feira Santa [*Mardi Gras*]: reais ou ficcionais, elas tratavam de questões libidinosas ou improváveis e são defendidas no século XV por advogados famosos. [...] Esses exercícios retóricos podem ser relacionados com o desenvolvimento do teatro cômico [...]. Nesse precursor do teatro engajado, a palavra do louco permite transmitir a força do tema, o véu cobrindo uma vez mais a verdade (GAUVARD, 2025, p. 149)[32].

[27] "A medicina humoral, tanto em voga nos últimos séculos da Idade Média, explica que o temperamento colérico é provocado por um excesso de fel e que essa cólera, um dos sete pecados capitais, engendra uma pluralidade de perturbações e vícios: violência, furor, trapaça, crime e loucura. A cor emblemática desta última, o amarelo, será devida [...] à grande abundância de bile no corpo. De 'fel' a 'fol', o passo é curto" (PASTOREAU, 2025, p. 175).

[28] "Cor quimicamente instável, o verde se tornou, assim, pouco a pouco simbolicamente associado a tudo o que era instável e não duradouro: a infância, a juventude, a fortuna, o amor, a esperança, a saúde. Além disso, a necessidade de torcer fortemente os tecidos antes de lhes tingir tendia a matar a tintura, frequentemente opaca, jamais viva. É por isso que o verde vestuário é desprezado e o será por muito tempo. Em grande parte da Europa, ele é reservado às classes inferiores, aos excluídos, às profissões suspeitas, como os malabaristas, os atores, os músicos e os bufões" (PASTOREAU, 2025, p. 175).

[29] Jean-François Bert e Elisabetta Basso (2015) concentraram grandes esforços para desdobrar a influência e o impacto do Carnaval nas origens e na formação do quadro conceitual de *História da loucura*.

[30] Professora Emérita de História Medieval, Universidade de Paris I, Panthéon-Sorbonne.

[31] Há uma longa e complexa histórica da constituição do discurso jurídico sobre a loucura, que seria impossível reconstruir aqui. A título de esboço, Gauvard sintetiza: "a partir do século XII e do desenvolvimento do direito romano-canônico, o louco é dotado de um estatuto jurídico mais ou menos formal que lhe permite-se beneficiar de uma ausência de responsabilidade penal e civil, inclusive *a posteriori* [...]. Quanto ao [direito consuetudinário], também considerava o louco como irresponsável. A dificuldade consistia em reunir as provas de sua loucura para alegar a insensatez" (GAUVARD, 2025, p. 146).

[32] Gauvard mobiliza a metáfora do encobrimento também na relação entre loucura e justiça: "A venda se tornou rapidamente um dos atributos da justiça para louvar sua imparcialidade, mas esquece-se de que ela foi colocada por um louco que é o ator principal da cena, enquanto a Justiça permanece passiva" (GAUVARD, 2025, p. 149).

Teatro e festa convergem num mesmo horizonte, na medida em que, segundo Muriel Barbier[33], "dão aos excluídos um lugar que não é o seu: enfermos, cegos e loucos manifestam sua presença de maneira sonora e curiosa, transformando rapidamente o sentimento de compaixão em riso" (BARBIER, 2025, p. 168). Que efeitos essa suspensão do *locus* social poderia provocar? E que figuras do louco fazem aparecer?

Para Barbier, uma vez que o teatro medieval, em suas diversas formas – mistérios, farsas, *sottises*, moralidades etc. –, "acompanha cada momento da vida coletiva", seguindo "o ritmo das estações, das festas, do labor humano e das cerimônias religiosas", não podemos subestimar seu papel a um só tempo "cognitivo, moral e de divertimento" (BARBIER, 2025, p. 168), fazendo o louco desempenhar papéis diversos:

> Certas formas teatrais, como os carnavais, fazem parte da figura do louco encarregada de destacar o aspecto insensato do mundo e de transformar em zombaria a ordem hierárquica da sociedade. Na tradição dramática do século XIV ao XVI, o papel do louco adquire o *savoir-faire* dos antigos malabaristas: ele domina a acrobacia, a mímica, a dança, a recitação e a música – tanto cantada quanto instrumental (BARBIER, 2025, p. 168)

Além dos gestos, a indumentária do louco festivo ou teatral reforça seus papéis: "inicialmente vestido com um robe com guizos e ornado de orelhas de asno [...] [que] lhe conferem um aspecto cômico, até transgressor", suas roupas progressivamente se afastam "daquela do homem da Igreja, encurtando-se para enfatizar sua silhueta e assim valorizar suas acrobacias" (BARBIER, 2025, p. 168). São trajes presentes no gênero teatral das *sottises*, comum nos séculos XV e XVI, onde a loucura é representada de maneira eloquente, subversiva e satírica por meio de personagens alegóricos que desafiam as normas sociais e a moral – tanto homens [*sots*] quanto mulheres [*sottes*], pois, afinal, "a loucura se apodera das mulheres assim como dos homens" (BARBIER, 2025, p. 168). Porém, nem tudo é leveza, ironia e diversão no teatro medieval. Além das *sottises*, o gênero dos mistérios adquire grande destaque, e nele os loucos aparecem sob outra luz:

> Os mistérios são vastos afrescos de vários dias encenados no espaço urbano; seu tema é retirado do Velho Testamento, do Novo Testamento ou da *Lenda dourada* de Jacques de Voragine. Essas peças [...] divertem o público, mas servem sobretudo para instruir sobre os fundamentos da religião católica. Os loucos aparecem em certos mistérios, como contrapontos aos temas morais ou sagrados. Eles permitem uma mistura de tons e a introdução da zombaria, enquanto processos dramáticos contribuindo para manter a atenção do público. [...] esses espetáculos são conduzidos segundo exigências profissionais e o diretor dos grandes mistérios e frequentemente um profissional: louco, mestre de farsa, Mãe Louca [*Mère Sotte*] ou *sot* de competência reconhecida, sabendo impor o silêncio, improvisar, abrir e concluir o espetáculo e sobretudo fazer participar o público para criar uma ligação com o roteiro. [...] O louco desempenha também os intermezzos para distrair os espectadores no início ou no fim de cada dia de mistérios (BARBIER, 2025, p. 169).

Aí estariam manifestadas as dimensões cognitiva e moral do louco no teatro medieval, em seu pleno vigor. Como contraponto ao ensinamento da reta doutrina religiosa, as companhias de atores intervêm com "um espírito grotesco e extravagante, mimetizando os ritos de poder tais como a entronização, as missas e os beija-mãos", modo pelo qual "transformam em zombaria a ordem hierárquica, seja ela política ou judiciária" (BARBIER, 2025, p. 169). Foucault parece endossar a eficácia dessas representações, apontando que o louco "não é mais, margi-

[33] Curadora-chefe de patrimônio, diretora de Patrimônio e de Coleções, Nacional de Fontainebleau.

nalmente, a silhueta ridícula e familiar: toma o lugar no centro do teatro, como detentor da verdade" (FOUCAULT, 2000, p. 19) e que "[a] denúncia da loucura torna-se a forma geral da crítica" (FOUCAULT, 2000, p. 18).

Não podemos deixar de abordar uma figura maior da dramaturgia em cujas obras a figura do louco aparece de maneira magistral: William Shakespeare. Segundo Stephen Greenblatt, professor de Humanidades de Harvard, a despeito de Shakespeare não inovar na mobilização da figura do louco na Inglaterra, uma de suas realizações mais originais teria sido a de fazer "um potente ingrediente dramático" (GREENBLATT, 2025, p. 287) da mistura entre reis e bufões.

Se os papéis são menores em *Titus Andronicus* e em *Trabalhos de amor perdidos*, em *As You Like It* a personagem Touchstone – "pedra de toque", literalmente – assume um papel de maior destaque. Ao chegar à floresta, Touchstone declara "agora não sou senão um louco", o que não o impede de "julgar as qualidades e os defeitos dos outros personagens" (GREENBLATT, 2025, p. 287), como seu próprio nome indica. Exprimindo-se de forma ambígua e com jogos de contrariedade, Touchstone "é pretensioso quando seu interlocutor é simples e direto, grosseiro com um personagem cortês, amargo com os doces" (GREENDBLATT, 2025, p. 288). Por fim, em *Rei Lear*, o louco é o único capaz de falar francamente ao tirano furioso. Nas palavras de Greenblatt:

> Nenhum outro se permite contradizê-lo, ninguém pôde perfurar a couraça de segurança do rei – salvo o Louco. [...] ele resume, num desenrolar espetacular de formulações diretas e indiretas, tudo o que Lear infligiu a si mesmo e impôs ao mundo sobre o qual reinava: o rei partiu sua coroa ao meio pra dar as duas partes, diz-lhe o Louco, ele carregou seu burro nas costas na lama, ele deu sua coroa de ouro, não ficando senão com sua cabeça calva, ele fez de suas filhas suas mães, ele baixou suas calças e deu uma vara às suas filhas para que elas lhe batessem, ele descascou seu espírito dos dois lados e nada sobrou no meio. Palavras cruéis não cessam de sair da boca do Louco, engraçadas, satíricas, absurdas, de uma honestidade brutal (GREENBLATT, 2025, p. 288-289).

Shakespeare retoma o poder de dizer a verdade ao poder, que tem o louco, o bufão da corte. Mesmo ridicularizado, ele – e apenas ele – é capaz de dizer a verdade e desvelar as hipocrisias dos poderosos, orgulhosos de suas posições sociais superiores.

Vemos na festa e no teatro a dinâmica da inversão de papéis sociais, da sátira, da ironia, do desvelamento e da pedagogia do louco entrar e sair de cena. Seus métodos divergem, suas características se alteram, os espaços que ocupam se transfiguram, mas sua força permanece, tendo na mira a figura epocal que se arvora soberana, superior.

## *2.4 Música e dança: os sons e movimentos da loucura*

Música e dança também compõem o quadro de elementos das representações do louco medieval. Por meio delas, Martine Clouzot, professora de História Medieval na Universidade de Borgonha, ressalta que "perpetua-se a imagem comum do louco que toca gaita de fole ou dança", retratando uma ambivalência que "se manifesta através dos corpos em movimento e de uma notável paleta sonora e gestual" (CLOUZOT, 2025, p. 194). No caso da música, Clouzot (2025, p. 194) chega a afirmar que esta e a loucura "se definem reciprocamente nos objetos e nas palavras":

> A *música* do *quadrivium* das artes liberais é fundada sobre a *proportio* pitagórica, o *numerus* – o ritmo – estruturando a harmonia do mundo em movimentos ordenados. [...] no contato com o louco, a *proportio* se desloca para o lado da *inversio* e, portanto, da loucura, é dizer

> do excesso ou de uma insuficiência com relação a uma ordem de grandeza, donde seu não-senso (CLOUZOT, 2025, p. 194).

A reciprocidade entre música e loucura expressa, na verdade, uma contraposição: "sopro, inversão e movimento" (CLOUZOT, 2025, p. 194), três categorias-chave para a música, são perturbadas pelo excesso ou pela falta da loucura, transfigurando harmonia em dissonância, ritmo em não-senso. Os guizos que adereçam os loucos nos fazem "ouvir a *música*, mas por meio de tons excessivos"; não são propriamente instrumentos, mas "a cabeça cheia de ar do 'avoado' que ressoa, ou desarrazoa, sob a ação do ar em vibração" (CLOUZOT, 2025, p. 194). Quando munido de instrumentos musicais – de sopro (a flauta, o pífano e a gaita de fole) ou de percussão (como o tamborim) – o louco não faz com eles "música" propriamente dita: ressoa uma "forma animal" que "respira, guincha, em uma linguagem inarticulada, imitando as flatulências do corpo humano"; a gaita de fole, seu instrumento de predileção, "é frequentemente associada nas representações não apenas ao louco, mas também ao homem selvagem" (CLOUZOT, 2025, p. 195).

A dança, por sua vez, segundo Clouzot (2025, p. 195), "encarna a *música* enquanto arte do espaço executada com técnicas e formas estilizadas segundo regras e códigos". Nela, o louco se reduz a "gesticulações insensatas" e sua dança não "se desregula em movimentos descontrolados e excêntricos"; ao contrário, seus gestos revelam "o equilíbrio no desequilíbrio" (CLOUZOT, 2025, p. 195). Na síntese lapidar de Clouzot (2025, p. 195): "A desordem se faz, assim, ordem, e a loucura, sabedoria". Também essa ambivalência interna se desdobra em uma dimensão religiosa:

> No tempo do calendário litúrgico, entre ordem e *catharsis*, a ambivalência da loucura toma corpo nas danças coletivas. [...] Esse ritual de inversão da hierarquia eclesiástica se compunha de condutas e procissões litúrgicas que se desenrolavam na igreja com prolongamentos na cidade, e podem estar na origem das desordens carnavalescas (CLOUZOT, 2025, p. 195).

Por fim, há um exemplo de representação artística de uma dança que não é, *stricto sensu*, dança: trata-se das "danças macabras", pinturas que ornavam cemitérios medievais. Se falamos, até aqui, em inversões, em desproporções e em ironia crítico-satírica, no caso da dança macabra lidamos com uma igualdade e horizontalidade absoluta: a morte. Nas palavras de Élisabeth Antoine-König:

> As danças macabras pintadas nos cemitérios do fim da Idade Média resumem a condição humana: todos os "estados" da sociedade estão ali figurados, do papa ao humilde trabalhador, passando pelo imperador e o burguês ou o apaixonado. A morte, sob a forma de um esqueleto, conduz a fanfarra, trazendo todos para a dança: nós morremos todos e somos todos iguais perante a morte, qualquer que seja a vida que tenhamos levado. O louco alegórico [...] não falta ao chamado: ele faz doravante parte da sociedade (ANTOINE-KÖNIG, 2025b, p. 73).

Nos movimentos da dança e no (des)compasso da música, o louco provoca, tensiona, inverte e, por fim, encontra seu lugar na sociedade, quando as distinções arbitrárias que sobre ele recaíam são suspensas pela morte. Para Foucault, as *danses macabres* são a expressão da emergência da loucura na hierarquia dos medos de toda uma ordem social, coexistindo e compartilhando esse espaço com a morte:

> Até a segunda metade do século XV [...], o tema da morte impera sozinho. [...] O que domina a existência humana é este fim e esta ordem à qual ninguém escapa. A presença

> que é uma ameaça no interior do mesmo mundo é uma presença desencarnada. [...] nos últimos anos do século esta grande inquietude gira sobre si mesma: o desatino da loucura substitui a morte e a seriedade que a acompanha. Da descoberta desta necessidade, que fatalmente reduzia o homem a nada, passou-se à contemplação desdenhosa deste nada que é a própria existência. O medo diante desse limite absoluto da morte interioriza-se numa ironia contínua; o medo é desarmado por antecipação, tornado irrisório ao atribuir-se lhe uma forma cotidiana e dominada, renovado a cada momento no espetáculo da vida, disseminado nos vícios, defeitos e ridículos de cada um. A aniquilação da morte não é mais nada, uma vez que já era tudo, dado que a própria vida não passava de simples fatuidade, palavras inúteis, barulho de guizos e matracas. A cabeça, que virará crânio, já está vazia. A loucura é o já-está-aí da morte. Mas é também sua presença vencida, esquivada nesses signos cotidianos que, anunciando que ela já reina, indicam que sua presa será bem pobre. Aquilo que a morte desmascara era apenas uma máscara, nada mais; a fim de descobrir [...] o esqueleto, bastou levantar algo que não era nem verdade, nem beleza, mas um simples rosto de gesso e ouropel. Da máscara inútil ao cadáver, é o mesmo sorriso que permanece. Mas o que existe no riso do louco é que ele ri antes do riso da morte; e pressagiando o macabro, o insano o desarma (FOUCAULT, 2000, p. 20-21).

A dança macabra marcaria "uma virada no interior da mesma inquietude", a do vazio da existência: "esse vazio não é mais reconhecido como termo exterior e final, simultaneamente ameaça e conclusão; ele é sentido do interior, como forma contínua e constante de existência". Se antes "a loucura dos homens consistia em ver apenas que o termo da morte se aproximava", demandando que "era necessário trazê-los de volta à consciência através do espetáculo da morte", doravante "a sabedoria consistirá em denunciar a loucura por toda parte, em ensinar aos homens que eles não são mais que mortos e que, se o fim está próximo, é na medida em que a loucura universalizada formará uma só e a mesma entidade com a própria morte" (FOUCAULT, 2000, p. 21).

## *2.5 Literatura e loucura: a emergência da consciência crítica e o declínio da experiência trágica*

Ao explorar o papel do louco como figura-chave da aurora dos tempos modernos, Werner Mezger, professor de Antropologia Cultural na Universidade de Freiburg, retoma a oposição entre *stultitia* e *sapientia*, um dos eixos de repartição da loucura na baixa Idade Média. Mezger remete ao Antigo Testamento, mas destaca – em vez do Eclesiastes ou dos Salmos – o livro dos Provérbios, onde se lê "*Timor Domini principium sapientiae*", "O temor a Deus é o princípio da sabedoria" (Pr 1, 7). Se este é o princípio da sabedoria, da *sapientia*, a loucura, *stultitia*, não poderia ser construída senão de maneira diametralmente oposta:

> A loucura [...] não poderia então emanar senão do absoluto contrário do temor a Deus, ou seja, do *contemptos Domini*, o desprezo do Senhor, que caracteriza uma maneira de ignorar Deus. A *stultitia* se encarnava no *stultus*, o "louco", em latim igualmente *insipiens* ("não sapiens"), no sentido do ser a que precisamente falta *sapientia*. Nesse sistema semântico, a figura paradigmática do louco assume uma conotação essencialmente teológica (MEZGER, 2025, p. 226).

Nesse contexto histórico aparece a obra de Sébastien Brant, *A nau dos insensatos*, de 1494. Nascido em Estrasburgo e depois professor de direito na Universidade de Basel, na Suíça, seu livro se torna rapidamente um sucesso, paradigma de "humanismo erudito que afirma que as enormes transformações intelectuais, sociais e religiosas de sua época são consequência da loucura que se alastra como uma epidemia" (MEZGER, 2025, p. 227). Com Brant, "o louco se

torna – por assim dizer da noite para o dia – um personagem-chave dos tempos modernos que se anunciam" (MEZGER, 2025, p. 227).

A perturbação sentida por Brant face às transformações sociais em seu entorno assume a imagem de "um navio transbordando de loucos desorientados, que, vagando rumo ao país fictício da 'Narragonia', deriva sem governo nem bússola no mar do mundo e segue para sua perdição" (MEZGER, 2025, p. 227). Mezger enfatiza a imagem da nau que, embora não intervenha de maneira frequente e sistemática na obra, permaneceu plasmada no imaginário e na memória cultural da época e se prolongou por gerações, algo que o estudioso atribui às gravuras de Albrecht Dürer, que adornavam o livro[34].

*A nau dos insensatos* forma um repertório dos mais diversos tipos de loucura humana, "em versos rimados embebidos de um profundo pessimismo, em busca de explicações para a ruína dos sistemas de pensamento e dos modos de vida da Idade Média" (MEZGER, 2025, p. 227). A loucura, que Brant "pensava reconhecer um pouco por toda parte sob formas muito diversas, era para ele um fenômeno extremamente preocupante" (MEZGER, 2025, p. 227), que exerce a função de explicar a queda de todo um mundo. Mezger ressalta o caráter ainda profundamente teológico de sua obra:

> Por trás dessa concepção de mundo, havia inegavelmente a ideia original dos salmos segundo a qual a loucura era antes de tudo "a *hubris*", a desmedida do homem e a expressão de sua renúncia a Deus. Para Brant, apenas o diabo podia conduzir os loucos, mantendo-lhes sob rédea curta e fazendo deles seus valetes. Este é, por sinal, o tema de uma xilogravura que acompanha o capítulo XX da *Nau dos insensatos*, intitulada "*Von Schatz fynden*" ("Encontrar tesouros"). Por meio da sátira moral e da poesia didática, Brant desenha uma cartografia psicológica sem compaixão, mas por fim resignada, de sua época, que se pretende antes de mais nada uma descrição do estado do mundo e guarda pouco espaço para a esperança no futuro. No fim das contas, é sobretudo a visão de um declínio que se impõe (MEZGER, 2025, p. 227).

No cenário literário europeu, a obra de Brant provocou tamanha influência a ponto de ressoar inequivocamente no livro de Thomas Murner intitulado *A conjuração dos loucos*, publicado em 1512. Murner, monge franciscano de temperamento mais combativo que Brant, retoma a ideia deste último segundo a qual "o louco não é uma figura cômica, mas um ser diabólico e apocalíptico que se afasta de Deus" (MEZGER, 2025, p. 227). Enquanto Brant tinha recorrido "a uma poesia didática, mais voltada à observação e à descrição, Murner pretende fazer de seus escritos sobre os loucos verdadeiros poemas de combate" (MEZGER, 2025, p. 227). Nas palavras de Mezger: "Para [Murner], não é suficiente analisar, descrevendo as diversas loucuras do ser humano e esperar uma melhora: o que ele quer é atacar deliberadamente a loucura enquanto fenômeno, para *in fine* expulsá-la daqueles por ela acometidos. Seus motivos literários são, então, verdadeiros rituais de exorcismo" (MEZGER, 2025, p. 227-228).

No prefácio da *Conjuração dos loucos*, Murner critica Brant, atribuindo-lhe a responsabilidade por ter feito com que "a multidão dos loucos tenha chegado ao mundo: ele os embarca a todos na 'Nau dos insensatos'" e, ademais, por "ter desmascarado os loucos sem mostrar como

[34] Cabe marcar uma divergência com relação à mobilização que Foucault faz do livro de Brant: ele não apenas confere centralidade e peso maior à imagem da nau que "ocupará lugar privilegiado" no interior da "paisagem imaginária da renascença" (FOUCAULT, 2000, p. 12-13), como também a transportará do registro da "composição literária" em seus variados exemplos para conferir a ela um caráter empírico, de um "costume [que] era frequente". Nas palavras de Foucault: "[...] de todas essas naves romanescas ou satíricas, a *Narrenschiff* é a única que teve existência real, pois eles existiram, esses barcos que levavam sua carga insana de uma cidade para outra. Os loucos tinham então uma existência facilmente errante. As cidades escorraçavam-nos de seus muros; deixava-se que corressem pelos campos distantes, quando não eram confiados a grupos de mercadores e peregrinos. [...] Frequentemente as cidades da Europa viam essas naus de loucos atracar em seus portos" (FOUCAULT, 2000, p. 13-14).

combatê-los" (MEZGER, 2025, p. 228). O sucesso literário de Murner, ainda que incomparável ao de Brant, não lhe importa tanto quanto sua missão de combater fervorosamente a loucura, que atinge seu ápice em 1522, com a publicação de *Von dem großen lutherischen Narren* (*Do grande louco luterano*). O furor do panfleto logo provocou consequências político-religiosas:

> Por meio desse impiedoso acerto de contas, Murner faz entrar a figura do louco na polêmica sobre a Reforma. Desde a ilustração da primeira página, ele evoca uma vez mais o ritual do exorcismo, se representando como zelador da fé católica que tira da boca da alegoria personificando a doutrina luterana nada menos que pequenos loucos, denunciando assim as intrigas ímpias da Reforma. A Reforma é aqui assimilada a um único louco gigante, fazendo eco, novamente, à antiga concepção dos salmistas, segundo a qual toda loucura encontra sua origem na negação de Deus. Uma vez mais, Murner não se contenta em iluminar as disfunções e os abusos esperando, à maneira de um Brant, que o saber e a razão os carreguem para longe. Para ele, trata-se de erradicar a loucura, ou seja, o luteranismo. O fim do panfleto o ilustra à perfeição: o louco luterano é jogado em uma fossa de esterco (MEZGER, 2025, p. 228).

Entre essas duas formas opostas da tematização da loucura – Brant e Murner –, um terceiro emerge na mesma época: Erasmo de Roterdã. Seu livro *Elogio da loucura*, escrito em latim em 1509 e expandido com notas marginais em grego, é originalmente intitulado *Moriae economium sive stultitiae laus*, em uma erudita combinação entre os dois idiomas[35]. Mezger situa o *Elogio da loucura* "para além do pessimismo de Brant e longe da virulência posterior de Murner", e seu discurso literário longe de "nos alertar contra [a loucura], como um Brant, ou de combatê-la, como um Murner, [Erasmo] se posiciona no contrapé, com uma ironia maliciosa, oferecendo à loucura uma tribuna para valorizar e vangloriar seus méritos" (MEZGER, 2025, p. 228):

> Desde a introdução, Erasmo desenha a criticada *Stultitia* com os traços de uma mulher ornada com uma boina de louco, e a faz subir em uma cadeira, de onde ela encadeia um longo sermão ostentando com eloquência os méritos da loucura [*sottise*], da qual ela é a personificação. Seu pai, diz ela, é o deus da riqueza e sua mãe a juventude resplandecente, e ela prefere a bobagem àquilo que os eruditos concebem como sabedoria. Por meio desse procedimento genial, Erasmo faz passar pela boca de sua alegoria da *stultitia* mensagens que abrem possibilidades de interpretações do tempo e de visões de mundo inteiramente novas (MEZGER, 2025, p. 228).

O gesto literário de Erasmo coloca em xeque, segundo Mezger, "a definição estritamente teológica da *sapientia*"; com isso, o escritor "confere à *stultitia* um direito de cidadania", "invertendo seu papel até então exclusivamente negativo para culminar em uma concepção contrária, totalmente revolucionária" (MEZGER, 2025, p. 229). No *Elogio da loucura*, essa ambiguidade se desenvolve:

> A verdade, diz *Stultitia*, arruína a felicidade, enquanto o erro produz felicidade. Escondido por trás de seu personagem, Erasmo chega até a negar a interpretação tradicional que pretende que a loucura deriva do pecado original, afirmando que apenas os seres dotados de razão podem pecar. O conhecimento de si, ele faz dizer seu personagem, pode ser uma doença, enquanto o amor de si garante a saúde. No fim das contas, Erasmo, monge agostiniano, suspende a contradição agostiniana entre uma vida segundo a carne (*secundum carnem*) e uma vida segundo o espírito (*secundum spiritum*)

[35] Exemplo dessa combinação erudita é o fato de Erasmo ter dedicado o livro a seu amigo Thomas More, num gesto não sem ironia, já que o sobrenome "More" evoca o termo grego para "loucura" – *moria*.

> e, precisamente por isso, reconcilia corpo e espírito, que a Idade Média havia oposto um ao outro (MEZGER, 2025, p. 229).

A operação de Erasmo consiste, portanto, não em "denunciar a depravação do mundo", mas em alertar para "o espírito maléfico" que dele se apoderou – e isso tanto do ponto de vista teológico quanto científico –, a saber: um espírito dogmático, excessivamente seguro – ou orgulhoso – de suas pretensas certezas. Esse gesto de recusa e abandono da certeza atinge seu ápice no encerramento do *Elogio da loucura*:

> Ao fim de suas explicações intermináveis, Stultitia renuncia a uma síntese sutil e refinada e, em guisa de epílogo, admite ao auditório que ela mesma havia há muito tempo esquecido o que ela lhes dissera. Ela conclui com essas palavras: "Um mau bêbado que não esquece nada – um mau ouvinte que se lembra de tudo". Em seguida, ela desce da cadeira, diz adeus a seus discípulos imbecis e deixa para trás um público perplexo (MEZGER, 2025, p. 229).

Com humor e ironia, e sob a máscara da alegoria personificada da *stultitia*, Erasmo se afasta do dogmatismo rígido de sua época e abre as portas para os novos tempos que se anunciam, algo que é destacado por Foucault:

> Erasmo reserva aos homens do saber um bom lugar em sua ronda dos loucos: depois os Gramáticos, os Poetas, os Retóricos e os Escritores; depois os Jurisconsultos; em seguida, caminham os "Filósofos respeitáveis por sua barba e seu manto"; finalmente, a tropa apressada e inumerável dos teólogos. Mas se o saber é tão importante na loucura, não é que esta possa conter os segredos daquele; ela é, pelo contrário, o castigo de uma ciência desregrada e inútil. Se a loucura é a verdade do conhecimento, é porque este é insignificante, e em lugar de dirigir-se ao grande livro da experiência, perde-se na poeira dos livros e nas discussões ociosas; a ciência acaba por desaguar na loucura pelo próprio excesso das falsas ciências (FOUCAULT, 2000, p. 29)[36].

A despeito de suas diferenças de estilo, Brant, Murner e Erasmo convergem na articulação da loucura enquanto representativa e reflexo de traços e estruturas sociais. Ao examinarmos a maneira como essa relação era expressada nas artes visuais, especialmente na pintura da época, somos impactados por imagens que figuram os loucos enquanto aqueles que fenômenos e efeitos que lhes ultrapassavam.

## *2.6 Uma louca explosão de tintas: a pintura na aurora dos tempos modernos*

Em seu ensaio *"Estendo a todos esse grande espelho": loucura e visão em Bosch e Bruegel*, Michel Weemans, professor de História da Arte na Universidade de Paris I, Panthéon-Sorbonne, elenca as seguintes configurações imagéticas:

[36] Com respeito às ilusões da razão que conduzem a loucura, Foucault complementa: "O abismo da loucura em que estão mergulhados os homens é tal que a aparência da verdade já está presente no próprio interior da aparência, pois se a aparência fosse coerente consigo mesma, ela seria pelo menos uma alusão à verdade e como que sua forma. É nas próprias coisas que se deve descobrir essa inversão [...]; não da aparência em direção à verdade, mas da aparência em direção dessa outra que a nega, depois novamente na direção daquilo que contesta e renega essa negação, de modo que o movimento não se detém nunca" (FOUCAULT, 2000, p. 36-37).

> [...] o louco estende um espelho ou um boneco (seu reflexo em miniatura), ele exibe óculos ou porta uma coruja, uma lanterna ou uma tocha acesa em pleno dia, ele espia por entre seus dedos ou por trás de uma máscara, ele aponta o dedo ou fia o espectador com um olhar zombeteiro. Esses gestos e símbolos [...] nos lembram que o louco é o espelho crescente de nossos vícios, mas elas evocam igualmente a concepção cristã da visão que opõe cegueira moral e discernimento espiritual [...]. O louco, encarnação da cegueira moral da humanidade, é também o "morósofo": ou seja, o louco sábio que *dá a ver* a loucura do mundo e exorta à autoconsciência (WEEMANS, 2025, p. 246).

Weemans contextualiza a simbologia especular e de deficiência visual no espírito da época, apontando que "numerosos comentários cristãos utilizam [...] as metáforas do espelho e dos cegos para descrever a humanidade da Queda" (WEEMANS, 2025, p. 246). O autor mobiliza Hieronymus Bosch e Pieter Bruegel como exemplos paradigmáticos dessa figuração dos loucos na pintura.

Na virada do século XVI, Bosch produz o tríptico *O Carro de Feno*, colocando em jogo a antítese radical entre a loucura cega e o discernimento espiritual, "um *theatrum mundi* da loucura humana que pretendia suscitar no espectador o sentido da visão espiritual, a capacidade de ver para além do mundo dos sentidos e a olhar segundo a mesma perspectiva da minúscula figura divina" (WEEMANS, 2025, p. 247), que ocupa pouco espaço na composição. Weemans fornece uma descrição detalhada do tríptico:

> Enquadrado à esquerda pela cena do Paraíso e do pecado original, e à direita por aquela do Inferno, o painel central figura uma multidão seguindo um carro de feno, simbolizando o caráter efêmero e fútil dos bens terrestres, pelos quais cada um seria capaz de matar. Trata-se de uma humanidade prisioneira do mundo dos sentidos e incapaz de ver os demônios que puxam o carro rumo ao Inferno. À multidão cega se opõe o olho celeste que tudo vê do Cristo, para quem ninguém olha, exceto um anjo. O peregrino cego guiado por uma criança em primeiro plano, alinhado com o Cristo celeste, explicita essa antítese. O bebê que o cego carrega em seu capuz e sua proximidade espacial com Eva, a mãe da humanidade (um pouco à sua esquerda no painel do Paraíso), à origem da cegueira espiritual consecutiva à Queda, acentua o valor emblemático deste personagem. Ele está associado em primeiro plano a um louco fantasiado e a um charlatão, um arrancador de dentes que é também [...] um cortador da pedra da loucura, como assinala o colar de pedras exibido atrás dele (WEEMANS, 2025, p. 246).

Antes de (se) abrir (para) a explosão de figuras do tríptico, o espectador recebe de Bosch um convite à meditação: quando suas laterais estão fechadas e escondem a pintura interior, o reverso exibe "um mascate ambulante que olha para trás e se dá conta de seus pecados", figura "clarividente e [que] se opõe àqueles que na paisagem se entregam cegamente a seus desejos e aos pecados" (WEEMANS, 2025, p. 247). Esse personagem ocupa para Bosch o lugar de "qualquer um", do *homo viator*, "o homem comum fadado a escolher ao longo de sua peregrinação pela terra entre o caminho dos vícios e o das virtudes, entre a cegueira e o discernimento" (WEEMANS, 2025, p. 247).

Bosch, assim como Brant, também se serve da metáfora do espelho voltado ao espectador para que este "contemple a loucura dos outros e reconheça nela sua própria imagem" (WEEMANS, 2025, p. 247)[37]. Esse "tema de um mundo louco e cego, sinônimo de apego aos

[37] Foucault insiste na metáfora do jogo especular e em seus modos de figuração. Comentando Bosch, Foucault escreve: "Na *Tentação de Lisboa*, diante de Santo Antônio, senta-se uma dessas figuras nascidas da loucura, de sua solidão, de sua penitência, de suas privações; um frágil sorriso ilumina esse rosto sem corpo, pura presença da inquietação sob a espécie de um esgar ágil. Ora, é exatamente essa silhueta de pesadelo que é simultaneamente o sujeito e o objeto da tentação; é ela que fascina o olhar do asceta – permanecendo uma e outro prisioneiros de uma espécie de interrogação no espelho, a permanecer indefinidamente

bens materiais, será incansavelmente retomado pelos artistas, associando de bom grado o louco ao tema do mundo invertido" (WEEMANS, 2025, p. 247), segundo Weemans, ao longo de pelo menos dois séculos. A cegueira aparecerá em numerosas gravuras, "nas quais um louco estende um espelho a personagens cegos por sua vaidade e seu orgulho" (WEEMANS, 2025, p. 247) próprios. A associação entre o louco e a visão se desdobra em outras direções, como atestam atributos que acompanham sua representação: "a venda que obstrui a vista, ou ainda os óculos, objetos de sátira desde sua invenção, servindo para ridicularizar os deficientes visuais que os portam" (WEEMANS, 2025, p. 247). Weemans menciona, ainda, o gesto de espiar por entre os dedos:

> O gesto popular do louco olhando por entre seus dedos significa uma situação em que se tolera um ato ilegal ou moralmente repreensível, como o adultério. Mas o louco, olhando por entre seus dedos, pode também remeter à ideia de que o excesso de tolerância engendra a proliferação dos pecados que coloca o mundo às avessas. A posição frontal, o olhar direto e a exibição de grossos vidros reforçam a ideia de um ser incapaz de ou que se recusa a ver. A interpelação do espectador pelo olhar ou pelo espelho do louco é por vezes acompanhada de desafios verbais e visuais: jogos de palavra com duplo-sentido, quebra-cabeças linguísticos, imagens ambíguas ou duplas (WEEMANS, 2025, p. 247-248).

Também nas pinturas de Bruegel um olhar complexo e ambíguo sobre a loucura se faz presente. Na obra *Elck* [Cada um], Bruegel figura a "significação moralizante do protagonista encarnando a incapacidade do discernimento da humanidade decaída, [que] se amplifica pela associação do velho mercador ganancioso com seu duplo *Niemand* [Ninguém]" (WEEMANS, 2025, p. 248). O jogo de duplos se desdobra nos atributos – óculos grossos, espelho, lanterna e candelabro apagados – e designa "a cegueira auto-imposta e a ignorância em um jogo de ecos" (WEEMANS, 2025, p. 248). À pintura, são acrescidas legendas que reforçam o espelhamento dos personagens: "*Cada um [Elck] se procura em todas as coisas*" e "*Ninguém [Niemand] se conhece a si mesmo*".

No quadro *Provérbios flamengos*, de 1559, as cenas "advertem contra os comportamentos insensatos e imorais", frequentemente por meio da figuração do "grande tema do mundo invertido" (WEEMANS, 2025, p. 248)[38]. O conjunto nos dá a impressão de "contemplar um mundo de loucos", o que Bruegel alcança ao fazer com que as ações dos personagens "executem ao pé da letra o que deveria ser compreendido em sentido figurado" (WEEMANS, 2025, p. 248). Na cena *O manto azul*, no centro dos *Provérbios*, vemos uma mulher adúltera que cobre com uma capa azul seu marido, cego de amor.

Embora a obra apresente "uma miríade de personagens obnubilados por seus vícios, dentre os quais nenhum olha para o espectador" (WEEMANS, 2025, p. 249), um pequeno detalhe

sem resposta, num silêncio habitado apenas pelo bulício imundo que os cerca. [...] É a loucura transformada em Tentação: tudo que nele existe de impossível, de fantástico, de inumano, tudo que nele existe de impossível, de fantástico, de inumano, tudo que nele indica a contra-natureza e o formigamento de uma presença insana ao rés-do-chão, tudo isso, justamente, é que lhe atribui seu estranho poder. A liberdade, ainda que apavorante, de seus sonhos e os fantasmas de sua loucura têm, para o homem do século XV, mais poderes de atração que a realidade desejável da carne" (FOUCAULT, 2000, p. 24-25).

[38] É importante destacar, segundo Foucault, um deslocamento de séries de associações provocado nas pinturas de Bruegel: "Os sonhos do Apocalipse não são novos [...] no século XV; no entanto, são de natureza bem distinta da que ostentavam anteriormente. À iconografia suavemente fantasiada do século XIV, onde os castelos são derrubados como as cartas, onde a Besta é sempre o Dragão tradicional, mantido à distância pela Virgem; em suma, onde a ordem de Deus e sua próxima vitória são sempre visíveis, sucede uma visão de mundo onde toda sabedoria é aniquilada. É o grande sabá da natureza: as montanhas desmoronam e tornam-se planícies, a terra vomita os mortos, os ossos afloram sobre os túmulos; as estrelas caem, a terra pega fogo, toda forma de vida seca e morre. O fim não tem valor de passagem e de promessa; é o advento de uma noite na qual mergulha a velha razão do mundo. [...] O mundo mergulha no Furor universal. A vitória não cabe nem a Deus, nem ao Diabo, mas a loucura" (FOUCAULT, 2000, p. 27).

escapa a essa regra: um olho, voltado diretamente para o observador do quadro, no centro de uma tesoura aberta. Weemans destaca a importância desse elemento para a compreensão da dinâmica dos *Provérbios*:

> A tensão pictural entre superfície e profundidade, opacidade e transparência, dimensão transitiva e dimensão reflexiva, erige esse provérbio enquanto potente dispositivo de interpelação. O golpe de vista pictural de Bruegel é um signo de conivência, endereçado ao olhar que sabe mesclar paciência minuciosa e distância irônica, um convite, em suma, a discernir, nesse espelho da loucura e das ilusões cegas, um quadro que nos observa (WEEMANS, 2025, p. 249).

O itinerário aqui reconstruído, com o auxílio do arquivo de *Figures du fou*, nos ajuda a expandir a compreensão do diagnóstico foucaultiano sobre a emergência de um discurso propriamente sobre a loucura – especialmente pelo exame detido da Idade Média, época que antecede o ponto de partida de *História da loucura*. Ampliando o inventário sobre as figurações medievais, ilustra-se com mais vivacidade o processo histórico de condução da experiência da loucura ao universo do discurso: a preponderância da "consciência crítica" e o crescente ocaso da "experiência trágica" da loucura[39].

Voltemos a Erasmo, figura de síntese e de transição. "Tudo o que havia de manifestação cósmica da loucura, tal como a via Bosch, desapareceu em Erasmo; a loucura não está mais à espreita do homem pelos quatro cantos do mundo", escreve Foucault; ao contrário, a loucura assume a figura de "um sutil relacionamento que o homem mantém consigo mesmo" (FOUCAULT, 2000, p. 29-30) e se vê reduzida a mero artifício literário, separada da conexão com o mundo que constitui a experiência trágica: de figura que transita pelo mundo, torna-se confinada aos limites do espírito humano[40]. Esse estreitamento se desdobra em efeitos figurativos: a imagem do espelho, que no medievo se relacionava com o mundo – a loucura como espelho do mundo, o mundo como espelho da loucura –, na Renascença simboliza a ilusão reflexiva por meio da qual "o homem faz surgir sua loucura como uma miragem", "nada refletindo de real", mas apenas "o sonho [da] presunção [do homem]": "A loucura não diz tanto respeito à verdade e ao mundo quanto ao homem e à verdade de si mesmo que ele acredita distinguir" (FOUCAULT, 2000, p. 30). Erasmo encarna perfeitamente, portanto, a passagem "entre uma experiência cósmica da loucura na proximidade dessas formas fascinantes, e uma experiência crítica dessa mesma loucura, na distância intransponível da ironia" (FOUCAULT, 2000, p. 31).

A constituição da experiência da loucura enquanto consciência crítica é a chave de leitura para a transformação pela qual passará na Idade Clássica, pois com essa delimitação, a loucura se torna "uma das próprias formas da razão", que "só tem sentido e valor no próprio campo da razão", o que, segundo Foucault, se desdobra em três aspectos da razão: (i) "uma de suas forças secretas", (ii) "um dos momentos de sua manifestação" ou, ainda, (iii) "uma forma paradoxal na qual [a razão] pode tomar consciência de si mesma" (FOUCAULT, 2000, p. 39). Com

[39] Foucault retoma Brant para ilustrar esse afastamento: "Apesar de tantas interferências ainda visíveis, a divisão já está feita; entre as duas formas de experiência da loucura, a distância não mais deixará de aumentar. As figuras da visão cósmica e os movimentos da reflexão moral, o elemento trágico e o elemento crítico irão doravante separar-se cada vez mais, abrindo, na unidade profunda da loucura, um vazio não mais será preenchido. De um lado, haverá uma Nau dos Loucos cheia de rostos furiosos que aos poucos mergulha na noite do mundo, entre paisagens que falam da estranha alquimia dos saberes, das surdas ameaças da bestialidade e do fim dos tempos. Do outro lado, haverá uma Nau dos Loucos que constitui, para os prudentes, a Odisseia exemplar e didática dos defeitos humanos" (FOUCAULT, 2000, p. 32-33).

[40] "A loucura só existe em cada homem, porque é o homem que a constitui no apego que ele demonstra por si mesmo e através das ilusões com que se alimenta. [...] o apego a si próprio é o primeiro sinal da loucura, mas é porque o homem se apega a si próprio que ele aceita o erro como verdade, a mentira como sendo a realidade, a violência e a feiura como sendo a beleza e a justiça" (FOUCAULT, 2000, p. 30).

efeito, Foucault atribui a Erasmo o ponto de partida para a reflexão que se consolidará enquanto paradigma da época seguinte:

> [...] descoberta de uma loucura imanente à razão; depois, a partir desse ponto, desdobramento: de um lado, uma "loucura louca" que recusa essa loucura própria da razão e que, rejeitando-a, duplica-a, e nesse desdobramento cai na mais simples, na mais fechada, na mais imediata das loucuras; por outro lado, uma "loucura sábia" que acolhe a loucura da razão, ouve-a, reconhece seus direitos de cidadania e se deixa penetrar por suas forças vivas, com isso protegendo-se da loucura, de modo mais verdadeiro do que através de uma obstinada recusa sempre vencida de antemão (FOUCAULT, 2000, p. 42).

A consciência crítica da loucura, emergente na Renascença e cujo ápice é o *Elogio da loucura* de Erasmo, revela que "a verdade da loucura é ser interior à razão, ser uma de suas figuras, uma força e como que uma necessidade momentânea a fim de melhor certificar-se de si mesma" (FOUCAULT, 2000, p. 42): "A loucura é um momento difícil, porém essencial, na obra da razão; através dela, e mesmo em suas aparentes vitórias, a razão se manifesta e triunfa. A loucura é, para a razão, sua força viva e secreta" (FOUCAULT, 2000, p. 41). Vejamos seus efeitos estéticos a partir do século XVII.

## 3 A tentativa de captura da loucura pelo império da razão (sécs. XVII-XIX)

A poucas páginas da conclusão da *Arqueologia do saber*, Foucault se indaga sobre alternativas ao modelo de descrição por ele construído ao longo do livro. Para tanto, passa em revista uma série de temas, de domínios do saber, e faz girar em torno deles *outras arqueologias*. Entre os exemplos selecionados, está a pintura.

Em vez de proceder à descrição dos sistemas de dispersão, das regras que o organizam, dos objetos que são por eles constituídos e dos enunciados neles distribuídos e por eles possibilitados, Foucault questiona se não poderíamos

> [...] reconstruir o discurso latente do pintor; [...] querer encontrar o murmúrio de suas intenções que não são [...] transcritas em palavras, mas em linhas, superfícies e cores; [...] tentar destacar a filosofia implícita que, supostamente, forma sua visão de mundo; [...] [ou, ainda] interrogar a ciência, ou pelo menos as opiniões da época, e procurar reconhecer o que o pintor lhes tomou emprestado (FOUCAULT, 1987, p. 219-220).

Com efeito, todas essas alternativas parecem, à primeira vista, plausíveis e justificáveis face aos critérios da razão que governaram a Idade Clássica e também a modernidade: a decifração do sentido profundo, oculto e que deve ser conduzido à superfície; a explicação de uma obra por meio da gênese psíquica – ou biográfica – da intencionalidade de seu autor; a contextualização de um fenômeno estético no quadro geral – por vezes pretensamente universal ou até totalizante – de uma concepção de mundo filosoficamente constituída; a causalidade técnico-científica segundo a qual o "progresso material" das ciências amplia as possibilidades de ação e de expressão – o horizonte do efetivo e do pragmaticamente possível.

No entanto, nenhuma dessas vias é capaz de responder à pergunta: não o que, não por que, não como *tout court*, mas *sob que condições de possibilidade uma dada manifestação artística – e não qualquer outra – pôde emergir, aparecer naquele momento da história – e não em qualquer outro – e naquele ponto do espaço – e não em qualquer outro?* Para Foucault, não se

trata de ir aquém ou além da *superfície discursiva*, mas precisamente de analisá-la e descrevê-la, de manter-se nela e percorrer sua extensão, buscando explicitar seu *sistema de funcionamento* – tarefa que apenas seu modelo arqueológico poderia cumprir. No exemplo da pintura, trata-se de pesquisar:

> [...] se o espaço, a distância, a profundidade, a cor, a luz, as proporções, os volumes, os contornos, não foram, na época considerada, nomeados, enunciados, conceitualizados em uma prática discursiva; e se o saber resultante dessa prática discursiva não foi, talvez, inserido em teorias e especulações, em formas de ensino e em receitas, mas também em processos, em técnicas e quase no próprio gesto do pintor (FOUCAULT, 1987, p. 220).

Na Modernidade, o desatinado, esse não-ser da razão, começa a ganhar contornos ainda mais delimitados: o louco se converte e, doente mental. No cerne dessa figura está uma verdade à qual o louco não tem acesso, a da loucura enquanto doença: o que se afigura no discurso psiquiátrico é a loucura, que parece anteceder o louco. Nas palavras de Foucault: "Nesse campo, a loucura – da qual a Renascença tivera experiências tão diversas a ponto de tê-la concebido, simultaneamente, como não-sabedoria, desordem do mundo, ameaça escatológica e doença – encontra seu equilíbrio e prepara essa unidade que se oferecerá [...] ao conhecimento positivo" (FOUCAULT, 2000, p. 121).

Trata-se, relembramos, de examinar como a formação de uma nova configuração do espaço discursivo sobre a loucura na Renascença, sua consolidação na Idade Clássica e, sobretudo, sua captura pelo discurso psiquiátrico – ou psicopatológico – na Modernidade refletiu, impactou e condicionou as figurações artísticas em seu interior, de acordo com diferentes regimes de dispersão e feixes de relações. Nesse sentido, *Figures du fou* nos parece uma pista a ser seguida, uma indicação desses espaços. Com efeito, seguir essa pista até a Modernidade é enxergar aos poucos um discurso que se quer único e se faz hegemônico: trata-se, como nos mostra Foucault, do discurso psiquiátrico.

## *3.1 A representação da loucura no nascimento da psiquiatria: clínica e classificação*

Em seu ensaio *Nascimento da psiquiatria,* a neurologista, historiadora da ciência e comissária de exposições Laura Bossi parte do exemplo de uma pintura para ilustrar como essa ciência em vias de se constituir era, a um só tempo, figurada por e influente sobre as representações artísticas da época de sua emergência:

> O quadro de Charles Müller conservado na Academia de Medicina, *Pinel fazendo retirar os ferros aos alienados de Bicêtre* [*Pinel faisant enlever les fers aux aliénés de Bicêtre*], encarna a lenda da fundação de uma nova disciplina por Phillippe Pinel (1745-1826), no ano II da República. [...] ele mostra no centro o alienista no pátio do asilo, seguido por seus discípulos, dando a ordem a um empregado para serrar as correntes que amarram um idoso desnudo. À sua direita, seu aluno favorito, Jean-Étienne Esquirol (1772-1840), de pluma à mão, registra a cena em um caderno. Bonaparte e Pinel, figuras messiânicas saídas da Revolução, anunciam um mundo novo (BOSSI, 2025, p. 300).

A força simbólica da obra está no gesto da quebra das correntes, por meio do qual Pinel "anuncia a boa nova: a 'loucura' não é incurável" (BOSSI, 2025, p. 300). Na esteira do advento dessa "revelação" médico-científica, o quadro de Müller figura uma utopia, segundo a qual "o

asilo é ele mesmo terapêutico, quando ali se pratica a nova filantropia e o tratamento moral" (BOSSI, 2025, p. 300). A significação se torna ainda mais radical: na síntese de Bossi, desloca-se a interpretação consolidada sobre o louco por meio da possibilidade – e, como veremos, do *dever* – de tratamento da loucura.

Importa para nós destacar a presença – já nesses primórdios do desenvolvimento da psiquiatria – das artes visuais, em especial a pintura, na construção dessa ciência. Assim como aconteceu durante toda a Idade Média, também na virada do século XVIII para o XIX a representação artística do louco se faz presente; no entanto, um deslocamento decisivo se produz: assistimos à passagem da figuração do(s) louco(s) para a figuração da loucura – no singular, fazendo convergir a multiplicidade de tipos e classificações em uma unidade agregadora. Na síntese de Bossi:

> Desde o nascimento da psiquiatria asilar, os médicos utilizam retratos de louco como ferramentas clínicas. Pinel ilustra seu *Tratado médico-filosófico* (1801) com imagens de um maníaco e de um idiota, discutidas em uma perspectiva frenológica. Esquirol reivindica a utilidade da imagem para a medicina: "O estudo da fisionomia dos alienados não é um objeto de fútil curiosidade; esse estudo ajuda a desembaraçar o caráter das ideias e das afecções que provocam o delírio desses doentes. [...] Eu fiz retratar, assim, mais de 200 alienados nessa intenção" (BOSSI, 2025, p. 303).

Os estudos paradigmáticos – na França – de Pinel e de Esquirol se serviram e foram acompanhados de retratos, o que atesta a relação entre a psiquiatria nascente e as artes. No entanto, já podemos entrever intenções distintas na maneira como o mestre e seu discípulo as mobilizam: Pinel as qualifica como "ferramentas clínicas", ao passo que Esquirol vê nelas um meio de "desembaraçar o caráter das ideias e das afecções que provocam o delírio nesses doentes". Enquanto Pinel parece estar predominantemente centrado na relação individualizada médico-paciente – na "razão singular" que estrutura a clínica, Esquirol parece se interessar por aquilo que as representações dos pacientes – tomadas coletivamente – podem revelar do mecanismo – geral e generalizável – da doença. O que está em questão, se seguirmos essa análise, é uma transição decisiva: da figuração dos *loucos* à figuração da *loucura*. Com efeito, esse deslocamento se cristalizaria na obra pictórica de Théodore Géricault. Nas palavras de Bossi:

> No início dos anos 1820, Théodore Géricault realiza diversos retratos de loucos na Slapêtrière, talvez a pedido de Étienne-Jean Georget, assistente de Esquirol. Cinco quadros chegaram aos nossos dias, todos representando "monomaníacos". Eles são sem dúvida os exemplos mais bem acabados de uma fusão do olhar artístico e do olhar médico. Aqui também encontramos a busca pelo tipo, a categorização da expressão da loucura, signo da esperança da época de poder "ler" um diagnóstico nos traços dos pacientes (BOSSI, 2025, p. 303).

O que se produz, na emergência da Modernidade, é uma instrumentalização – para não falarmos em captura – das possibilidades da figuração dos loucos (e da loucura) pelo espaço discursivo da psicopatologia. Na *Arqueologia do saber*, Foucault aponta que "o discurso psiquiátrico encontra a possibilidade de limitar seu domínio, de definir aquilo de que fala, de dar-lhe o *status* de objeto – ou seja, de fazê-lo aparecer, de torná-lo nomeável e descritível" a partir de "superfícies primeiras de emergência", dentre as quais "a arte com sua normatividade própria" figura enquanto um dos "campos de diferenciação primeira, [de] distâncias, descontinuidades e limiares que então se manifestam" (FOUCAULT, 1987, p. 47).

## *3.2 A loucura romântica e o gênio artístico: o destino coletivo de uma classe*

Os estudos de Esquirol sobre a monomania reforçam a maneira como a psiquiatria se serviu das artes para desenvolver suas categorias e suas análises. Segundo Dominique de Font-Réaulx, curadora geral do Museu do Louvre:

> Ele tinha determinado um conceito novo de loucura, aquele da 'monomania', delírio único de aparência racional. Os monomaníacos não são loucos senão sob um aspecto, e razoáveis sob o resto. Géricault pinta os monomaníacos como homens e mulheres de seu tempo. À exceção do cleptomaníaco, eles se vestem à moda burguesa da sociedade de então (FONT-RÉAULX, 2025, p. 316).

Géricault teria desenvolvido uma "*pintura das profundezas*", cuja importância não pode ser subestimada para a psiquiatria nascente. Font-Réaulx aprofunda a análise:

> Os traços dos modelos de Géricault não são deformados, suas atitudes parecem permanecer calmas, comedidas, a despeito do drama interior que os esgarça. 'Mas o sinal da loucura é o olhar. *Oblíquo*. A obliquidade do olhar manifesta o desvio do pensamento, a ideia fixa. Que é o próprio do monomaníaco'. O olhar fixo do *Monomaníaco do roubo* diz a potência do que o encerra sobre si mesmo. Suas desordens são espalhadas no mais profundo de seu espírito doente. Elas vêm rumo ao espectador, provocando um sentimento de perturbação, ainda mais forte porque essa obra [...] pertence menos ao gênero do retrato de um indivíduo singular, do qual seria possível se afastar, do que ao de uma tipologia, à qual [os que] a observam poderiam pertencer (FONT-RÉAULX, 2025, p. 316).

Nas primeiras décadas do século XIX vemos se consolidar a construção de um lugar "aos transtornos da psique, a uma inquietude do espírito que não seria mais nem pecado, nem fatalidade, [...] suscetível de assombrar todos os seres humanos, quaisquer que sejam seus talentos e sua respeitabilidade" (FONT-RÉAULX, 2025, p. 316). Essa resposta da sensibilidade dos artistas românticos face ao advento da psiquiatria emergente[41] pode ser exemplificada na produção de três artistas franceses cujas obras causaram duradouro impacto: Eugène Delacroix, Victor Hugo e Gustave Courbet.

Delacroix chegou a ser designado pela crítica como "o filho mais legítimo de Shakespeare". Por volta de 1820, pinta um autorretrato intitulado *Retrato do artista* ou, ainda, *Retrato de Delacroix como Hamlet*. Nele, nas palavras de Font-Réaulx, "o artista deu seus próprios traços, seus traços de jovem, a Hamlet", algo que a autora atribui a uma associação de cunho psicológico: "A loucura do personagem shakespeariano, sua pena de órfão que Delacroix também tinha sofrido, após a morte prematura de seus pais, parece também ressoar em sua criação" (FONT-RÉAULX, 2025, p. 317-318). Com efeito, o interesse de Delacroix por Shakespeare produziu numerosos frutos: o pintor "consagra uma série litográfica de dezesseis estampas cuja escolha enfatiza a acuidade de sua leitura da peça shakespeariana", conferindo "forma pictórica e desenhada aos versos de Shakespeare" (FONT-RÉAULX, 2025, p. 317). Font-Réaulx sintetiza:

[41] Font-Réaulx comenta: "O interesse que Géricault nutriu pela psiquiatria moderna nascente foi partilhado por um grande número de artistas, por curiosidade intelectual, ou, ainda, como foi o caso de Victor Hugo ou Gustave Courbet, em razão de circunstâncias familiares. Essa atenção para os tormentos do espírito fora reforçada e nutrida por suas leituras. A literatura antiga, notadamente o novo gosto na França pelas obras dramáticas de Shakespeare, bem como a literatura de seu tempo exaltavam sua reflexão, ofereciam novos modelos de representação" (FONT-RÉAULX, 2025, p. 317).

> Com raro brio, fundado em seu talento de desenhista e de litógrafo, dominando a arte do preto e do branco e sobre sua compreensão interiorizada das obras literárias, Delacroix logrou também oferecer corpo e realidade às visões dos personagens literários, visões que os levaram à sua perdição. [...] Delacroix fez sua a equivocidade shakespeariana. Ele ressalta nos diferentes quadros que escolheu representar a um só tempo a determinação – indo até o limite da obsessão – [de Hamlet], bem como sua fragilidade (FONT-RÉAULX, 2025, p. 317).

Delacroix foi também um ávido leitor do Lorde Byron, que o levou a outra figura emblemática, o escritor renascentista Torquato Tasso. Autor de *Jerusalém libertada*, Tasso foi encarcerado e internado, ao longo de uma vida marcada por crises de violência e de ciúmes e por profundo sofrimento psíquico. Delacroix o representa, em 1824, na obra *Tasso na casa dos loucos*, que lhe dava ocasião de homenagear tanto o escritor italiano quanto Byron, além de "evocar os debates de seu tempo sobre a condição e o tratamento dos loucos" (FONT-RÉAULX, 2025, p. 318). Sobre a tela, Font-Réaulx comenta:

> O pintor fazia sua essa figuração do artista; ele tinha escolhido pintar o grande escritor italiano numa atitude meditativa, servindo-se da iconografia clássica da melancolia. Ainda que lutando contra a agitação e as zombarias de seus companheiros de infortúnio, Tasso conserva calma e nobreza. O pintor se mantinha, assim, fiel a Byron, aos olhos do qual todo encarceramento era uma resistência, como ele evoca em seu *Prisioneiro de Chillon* [...], tema igualmente escolhido por Delacroix (*O prisioneiro de Chillon*, 1834) (FONT-RÉAULX, 2025, p. 318).

Delacroix faz de Tasso uma metonímia para o destino reservado aos artistas:

> [...] frequentemente zombados, aprisionados em meio ao mundo, eles se mantêm à distância e perseguem, a despeito das armadilhas e das dificuldades, a realização de sua obra [...]. O romantismo, levando a verdade individual do artista à incandescência, exaltava também a loucura do ato criador, perturbação afirmada da sociedade burguesa, distanciada de uma vida social muito ordenada. [Como] Esquirol descrevia os monomaníacos – "Eles se creem profetas, divinos" [...]. Os artistas [...] – parece nos sugerir Delacroix – são monomaníacos, cuja desrazão estaria ligada à maneira como se abandonam à ideia fixa e exclusiva de sua produção (FONT-RÉAULX, 2025, p. 318).

Assim como Delacroix, Victor Hugo foi duplamente marcado pelo tema da loucura: arguto leitor de Shakespeare, Cervantes e Byron, Hugo experimentou dramas familiares em torno da doença mental, tanto em seu irmão mais velho, Eugène – internado em Charenton –, quanto em sua filha, Adèle, que "foi de cabeça nas errâncias do espírito" (FONT-RÉAULX, 2025, p. 318). Na peça *Le roi s'amuse*, objeto de censura à época, Hugo se serve de diversas expressões da loucura humana, como ressalta Font-Réaulx:

> [...] a afirmação do poder e do desejo de conquistas amorosas múltiplas por parte de François I, a dor paternal dos pais desrespeitados pela desonra de suas filhas e, sobretudo, as maquinações diabólicas e destrutivas de Triboulet, bufão mais malvado que divertido, manipulador e paranoico, e cujas intrigas acabam por se voltar contra ele, encantando, por sua própria culpa, sua filha, tesouro que ele tentou preservar do mundo (FONT-RÉAULX, 2025, p. 318).

Revoltado com a proibição de encená-la, Hugo escreve no prefácio: "Triboulet é disforme, Triboulet é doente, Triboulet é bufão de corte; tripla miséria que o torna malvado. [...] O rei, nas mãos de Triboulet, não passa de um fantoche todo-poderoso que quebra todas as exis-

tências em meio às quais o bufão o faz jogar" (FONT-RÉAULX, 2025, p. 318). A peça servirá de inspiração para a ópera *Rigoletto,* de Giuseppe Verdi, que preserva seu enredo e, para evitar a censura, modifica o nome dos personagens.

Uma das obras mais conhecidas de Hugo, *Notre-Dame de Paris*, também é atravessada pelo tema da loucura. Seu enredo é articulado "em torno de uma ideia fixa, de uma monomania do desejo" que o diácono Claude Frollo nutre por Esmeralda, "a bela cigana cujas danças o enfeitiçam" (FONT-RÉAULX, 2025, p. 318). Movido pelo louco desejo, o homem da Igreja é tomado por um olhar que queimava a todos, de Esmeralda a seu irmão Jehan, bem como o corcunda Quasímodo, apelidado de "*o papa dos loucos*" (FONT-RÉAULX, 2025, p. 318).

O terceiro artista a que remetemos para completar nossa breve análise é o pintor Gustave Courbet, que entre 1845 e 1850 produziu três obras intimamente relacionadas à temática da loucura: *Retrato do artista*, dito *O louco de medo*; *O desesperado*; *A Vidente*, dita *A Sonâmbula*. A respeito dessa tríade, retomamos a síntese de Font-Réaulx:

> *O louco de medo* parece estar à borda de um precipício, do qual ele poderia saltar, sem que se saiba o que provoca seu medo, que a mera vertigem não poderia explicar. *O Desesperado*, assim como *A Vidente* mostram em um plano largo os rostos e a parte superior do corpo dos dois modelos, respectivamente Gustave e sua irmã. A simplicidade dos meios, a potência das atitudes, reforçadas pelo fato de que o modelo ocupa todo o quadro, são notáveis. A fixidez de seus olhares parece se projetar para o mais longe possível deles, ao mesmo tempo em que retêm o espectador (FONT-RÉAULX, 2025, p. 319).

Assim como Delacroix e Hugo, a relação de Courbet com o tema da loucura ultrapassa os limites de uma mera curiosidade intelectual e da influência cultural que permeava sua época, invadindo sua biografia e experiência subjetiva e familiar. Com efeito, Courbet foi marcado pelo luto da morte de três irmãos, ainda na mais tenra infância, o que deixou efeitos indeléveis nele e em sua família. Remetendo à correspondência do artista, Font-Réaulx ressalta que o pintor "alterna entre episódios felizes, ativos, e momentos sombrios e depressivos" (FONT-RÉAULX, 2025, p. 319). De maneira especial e singular, Courbet demonstra grande inquietação com a temática do sono:

> [...] ele era fascinado pela maneira como o sono apazigua e acalma os espíritos perturbados e o quanto sua falta é cruel para aqueles de quem o repouso foge. [...] Eis talvez o que apavora o modelo e autor do *Louco de medo* e do *Desesperado*: ser obrigado a manter os olhos para sempre abertos, e assistir à sua própria transformação em um animal monstruoso (FONT-RÉAULX, 2025, p. 319).

O panorama aqui reconstruído converge com a descrição de Foucault sobre a relação entre a psiquiatria e as artes no século XIX como *instâncias de delimitação*:

> [...] a medicina (como instituição regulamentada, como conjunto de indivíduos que constituem o corpo médico, como saber e prática, como competência reconhecida pela opinião pública, a justiça e a administração) tornou-se, no século XIX, a instância superior que, na sociedade, distingue, designa, nomeia e instaura a loucura como objeto; mas não foi a única a representar esse papel: [...] [como vemos na] crítica literária e artística (que, no curso do século XIX, trata a obra cada vez menos como um objeto de apreciação que deve ser julgado, e cada vez mais como uma linguagem que deve ser interpretada e em que é preciso reconhecer os jogos de expressão de um autor) (FOUCAULT, 1987, p. 47-48).

Com o avanço do tempo sobre a Modernidade, parece que podemos identificar precisamente delimitações ao avanço – ou à colonização – da psicopatologia sobre as artes. Não se

deixando docilmente instrumentalizar por aquela, estas transbordam seu quadro, demasiado estreito, e figuram em primeiro plano, talvez, aquilo que fora desde muitos séculos antes: *a experiência trágica da loucura*.

## 4 Coda

Em última análise, o percurso aqui reconstruído buscou descrever os modos de visibilidade da loucura, em especial de sua figuração artística. O arquivo de *Figures du fou* explicita a convivência, a coexistência, a tensão, a contradição, a transição e a transformação dessas figuras na história, processo que – longe de ser linear, progressivo, homogêneo ou teleológico – se articula em torno de emergências, eclipses e retornos. A cada obra, a cada olhar, uma nova contingência se inscreve e reconfigura a série das demais.

Guardando a lição de Foucault, sabemos que o olhar não é um ato inaugural e instaurador, mas uma operação constituída por regimes e regras de enunciabilidade e visibilidade. *Olympia*, de Manet, só se pode realmente ver sob a condição de uma iluminação que procede da própria posição do espectador no espaço; ao se fazer vista – ao ser constituída como objeto de visibilidade – provoca uma perturbação no próprio sistema de condições de possibilidade que a torna visível. Do mesmo modo, o arquivo de *Figures du fou* nos confronta com os regimes que configuram o que se pode ver e sobre o que se pode falar, bem como com as tensões, contradições e potenciais transformações de suas regras de distribuição de possibilidades.

## Referências

ANTOINE-KÖNIG, E. Aux marges du monde: monstres et marginalia. *In*: ANTOINE-KÖNIG, E; LE POGAM, P-Y (Dir.). *Figures du fou:* du Moyen Âge aux Romantiques. Paris: Musée du Louvre; Gallimard, 2025a. p. 20-23.

ANTOINE-KÖNIG, E. Du sot au fol qui fait le sage: fous de cour au Moyen Âge (XIII-XV siècle). *In*: ANTOINE-KÖNIG, E.; LE POGAM, P-Y (Dir.). *Figures du fou:* du Moyen Âge aux Romantiques. Paris: Musée du Louvre; Gallimard, 2025c. p. 106-109.

ANTOINE-KÖNIG, E.; LE POGAM, P-Y. Introduction. *In*: ANTOINE-KÖNIG, E.; LE POGAM, P-Y (Dir.) *Figures du fou:* du Moyen Âge aux Romantiques. Paris: Musée du Louvre; Gallimard, 2025. p. 14-17.

ANTOINE-KÖNIG, E. Une balade de fou et de dames: l'amour, la luxure et la mort. *In*: ANTOINE-KÖNIG, E.; LE POGAM, P-Y (Dir.). *Figures du fou:* du Moyen Âge aux Romantiques. Paris: Musée du Louvre; Gallimard, 2025b. p. 72-73.

BARBIER, M. Fou, théâtre et carnaval. *In*: ANTOINE-KÖNIG, E.; LE POGAM, P-Y (Dir.). *Figures du fou:* du Moyen Âge aux Romantiques. Paris: Musée du Louvre; Gallimard, 2025. p. 168-169.

BERT, J.-F.; BASSO, E. (Dir.). *Foucault à Münsterlingen.* À l'origine de l'Histoire de la folie. Paris: EHESS, 2015.

BOSSI, L. Naissance de la psychiatrie. *In*: ANTOINE-KÖNIG, E.; LE POGAM, P-Y (Dir.). *Figures du fou:* du Moyen Âge aux Romantiques. Paris: Musée du Louvre; Gallimard, 2025. p. 300-303.

CLOUZOT, M. Le fou, la musique et la danse au Moyen Âge. *In*: ANTOINE-KÖNIG, E.; LE POGAM, P-Y (Dir.). *Figures du fou:* du Moyen Âge aux Romantiques. Paris: Musée du Louvre; Gallimard, 2025. p. 194-195.

DES CARS, L. Préface. *In*: ANTOINE-KÖNIG, E.; LE POGAM, P-Y (Dir.). *Figures du fou:* du Moyen Âge aux Romantiques. Paris: Musée du Louvre; Gallimard, 2025.

ELDEN, S. *The Archaeology of Michel Foucault*. Londres: Polity, 2023.

ERIBON, D. *Michel Foucault:* Uma biografia. São Paulo: Cia. das Letras, 1990.

FONT-RÉAULX, D. de. Drames intérieurs. Artistes et modèles romantiques à l'épreuve de la folie. *In*: ANTOINE-KÖNIG, E.; LE POGAM, P-Y (Dir.). *Figures du fou:* du Moyen Âge aux Romantiques. Paris: Musée du Louvre; Gallimard, 2025. p. 316-319.

FOUCAULT, M. *Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense, 1987.

FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

FOUCAULT, M. *Manet and the Object of Painting*. Londres: Tate Publishing, 2011.

GAUVARD, C. Le fou dans la société: pouvoir et contre-pouvoir au Moyen Âge. *In*: ANTOINE-KÖNIG, E.; LE POGAM, P-Y (Dir.). *Figures du fou:* du Moyen Âge aux Romantiques. Paris: Musée du Louvre; Gallimard, 2025. p. 146-149.

GREENBLATT, S. Les fous en Angleterre. D'Henri VIII à Shakespeare. *In*: ANTOINE-KÖNIG, E.; LE POGAM, P-Y (Dir.). *Figures du fou*: du Moyen Âge aux Romantiques. Paris: Musée du Louvre; Gallimard, 2025. p. 284-289.

GROS, F. *Foucault et la folie*. Paris: PUF, 1997.

LE POGAM, P-Y. Le fou et dieu. *In*: ANTOINE-KÖNIG, E.; LE POGAM, P-Y (Dir.). *Figures du fou:* du Moyen Âge aux Romantiques. Paris: Musée du Louvre; Gallimard, 2025. p. 40-43.

MEZGER, W. De La nef des fous à L'Éloge de la folie: le fou, une figure-clé à l'aube des temps modernes. *In*: ANTOINE-KÖNIG, E.; LE POGAM, P-Y (Dir.). *Figures du fou:* du Moyen Âge aux Romantiques. Paris: Musée du Louvre; Gallimard, 2025. p. 226-229.

PASTOREAU, M. Attributs et couleurs du fou et du buffon (XIII-XV siècle). *In*: ANTOINE-KÖNIG, E.; LE POGAM, P-Y (Dir.). *Figures du fou:* du Moyen Âge aux Romantiques. Paris: Musée du Louvre; Gallimard, 2025. p. 172-175.

PIRON, S. Entre médecine, droit et théologie, les multiples visages de la folie médiévale. *In*: ANTOINE-KÖNIG, E.; LE POGAM, P-Y (Dir.). *Figures du fou:* du Moyen Âge aux Romantiques. Paris: Musée du Louvre; Gallimard, 2025. p. 36-39.

REVEL, J. *La pensée du discontinu.* Introduction à la lecture de Foucault. Paris: Fayard, 2010.

SILVER, L. Du fou aux marginaux dans l'art des débuts de l'époque moderne. *In*: ANTOINE-KÖNIG, E.; LE POGAM, P-Y (Dir.). *Figures du fou:* du Moyen Âge aux Romantiques. Paris: Musée du Louvre; Gallimard, 2025. p. 276-279.

WEEMANS, M. Je tends à tous ce grand miroir: folie et vision chez Bosch et Bruegel. *In*: ANTOINE-KÖNIG, E.; LE POGAM, P-Y (Dir.). *Figures du fou:* du Moyen Âge aux Romantiques. Paris: Musée du Louvre; Gallimard, 2025. p. 246-249.

ZINK, M. Fous d'amour et amour fou. *In*: ANTOINE-KÖNIG, E.; LE POGAM, P-Y (Dir.). *Figures du fou:* du Moyen Âge aux Romantiques. Paris: Musée du Louvre, Gallimard, 2025. p. 60-63.

**Sobre os autores**

**Daniela Lima Barros**
Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal Fluminense (UFF) e pela Universidade de Lisboa (UL).

**Rafael Lima Barros**
Doutorando em Filosofia pela Universidade de Paris-Nanterre (UPN).

Recebido em: 22/06/2025 Received in: 06/22/2025
Aprovado em: 02/07/2025 Approved in: 07/02/2025

ARGUMENTOS
Revista de Filosofia

CC BY

e-ISSN: 1984-4255

# Um texto sobre iniciação à filosofia: a experiência foucaultiana

## On the initiation into philosophy: the foucauldian experience

**Claudio Medeiros**
https://orcid.org/0000-0002-5583-9343 - E-mail: claudiomedeiros@id.uff.br

**Gustavo Silva dos Santos**
https://orcid.org/0009-0006-7301-3576 - E-mail: gustavosilva.nave@gmail.com

**RESUMO**

Seria a prática filosófica essa atividade que modifica o próprio corpo do agente implicado previamente em um movimento frente ao qual ele se reconhecia como mero espectador? Ou seria a verdade certa "experiência" de deslocamento do olhar que me permite descobrir que minha forma de vida é passível de conversão? O fato de Sócrates atestar nada saber nos dá pistas sobre a natureza do que sua filosofia entendia por conhecimento: importam os efeitos que a verdade causa na forma como se vive. Se a verdade não está nas palavras, o socratismo talvez tenha menos a ver com o desejo da verdade do que com a verdade do desejo. Tentaremos explorar essa premissa, partindo de uma leitura de Michel Foucault, e através do entrecruzamento com autores franceses da contemporaneidade, como Gilles Deleuze e Jacques Rancière. Em suas críticas, apontamentos e contribuições, traçamos formas de pensar o que poderia compor uma vida verdadeiramente comprometida com a filosofia e, mais que isso, de que maneira pode ela ser encarada como legítima nos espaços que ocupa.

**Palavras-chave:** Filosofia contemporânea. Foucault. Sócrates. Deleuze. Rancière.

**ABSTRACT**

Is the philosophical practice this activity that modifies the very body of the agent previously implicated in a movement in which he recognized himself as a mere spectator? Could truth be

a certain "experience" of shifting perspective that allows me to discover that my way of life is susceptible to conversion? The fact that Socrates claimed to know nothing gives us clues about the nature of what his philosophy understood as knowledge: what matters are the effects that truth causes in the way one lives. If truth is no longer in words, Socratic thought perhaps has less to do with the desire for truth than with the truth of desire. In this article, we attempt to explore this premise through the intersection of three contemporary French authors: Gilles Deleuze, Michel Foucault, and Jacques Rancière. In their critiques, notes, and contributions, we trace ways to understand what constitutes a life truly committed to philosophy and, moreover, how it can be regarded as legitimate in the spaces it occupies.

**Keywords:** Contemporary philosophy. Foucault. Sócrates. Deleuze. Rancière.

## 1 Introdução

A filosofia, o socratismo, o problema da verdade na Antiguidade, talvez possuam pouca ou nenhuma relação com sistemas de pensamento e a inteligibilidade de discursos. Eles têm uma relação com a experiência. Por isso um regime terapêutico, uma prática cujo valor de experiência vincula-se ao iniciado como uma ética, ao invés de discursos revestidos de imagens de pensamento. Por isso a convivência, a maestria como prática, o envolvimento no lugar de conceitos elaborados para mapear ideias. Um saber de experiência que aparece vinculado a nós como uma ética é um saber popular, cotidiano, rueiro, como foi, segundo Michel Foucault, o Sócrates retomado pelo helenismo. Sim, enquanto sociedade somos pobres de experiência. Não pela carência de instituições de ensino, mas porque o saber universitário nos chega afinal na forma de texto – permitindo que este *jogo da relação* que era a filosofia, surja traduzido em texto, segundo testemunhos de uma ontologização de *modos de vida* em livros que narram sua história como uma *História do Pensamento*. O texto exerce ali ordem de lei e um domínio sobre o movimento do pensamento – hoje, quase que exclusivamente, através de sua fixação no formato "artigo científico". Mas sempre há caminhos de sentido dissonantes, linguagens que faíscam ao invés de refletir, estilos sem a pretensão de descrever, traduzir ou substituir todas aquelas performances vinculadas à ética das escolas antigas. Alargar o conceito de "linguagem filosófica", e dar passagem à variação de elementos que não se alimentam da ambição de um ensino tecnocrata, é uma maneira decente de credibilizar qualquer prática filosófica que se queira estranha aos valores do ocidentalismo. Se, quem sabe, um dia quisermos tratar de complexos culturais não-ocidentais e não-hegemônicos, das performances de ensino e aprendizagem que sempre foram indissociáveis de uma rica composição de máquinas estéticas vinculadas a uma ética, então será necessário passar pela experimentação. Pela contaminação, por assim dizer, pelo contágio, não entre a filosofia e as novas bases curriculares. Mas entre a iniciação à filosofia e os domínios acadêmicos que já experimentam, como um saber de experiência, a revocalização da palavra (cf. MEDEIROS; SANTOS; GALDINO, 2021, p. 317-328). Dentre eles talvez esteja o teatro, ou a música – ou, como veremos, a etnografia.

## 2 Política dos mortos e política dos vivos

Em 1998, um antropólogo tinha viajado para fazer trabalho de campo em Ilhéus, sul da Bahia. Seu projeto era elaborar uma teoria etnográfica da democracia a partir das relações da

comunidade com as eleições locais. Só que um fato surpreendente lhe ocorreu, o que de certa forma rearticulou profundamente seu estudo. Uma experiência irreparável a ponto de comprometer o destino da pesquisa, que, ao que parece, por algum tempo, o impossibilitou de terminá-la. O antropólogo Márcio Goldman tinha sido convidado para ajudar em uma cerimônia fúnebre (*axexê*) no candomblé de Iyalorixá Dona Ilza Rodrigues. Em meio ao despacho dos assentamentos, nas margens do rio que passava fora da cidade, ele nos diz que subitamente ouviu os tambores dobrarem. Estranhou, afinal não havia atabaques dentre os objetos litúrgicos que ele próprio tinha ajudado a transportar. Terminada a cerimônia, voltaram ao barracão. Lá chegando, o *ogã* da casa comentou que há um tempo atrás, na obrigação de vinte e um anos relativa à morte de uma antiga dirigente do terreiro, ouvira tocar os tambores dos mortos. Era sinal de que os mortos tinham aceitado receber bem a finada. Nesse momento o antropólogo estremeceu, rompendo o silêncio: disse ao amigo que durante o *axexê*, naquele dia mesmo, tinha ouvido atabaques dentro do mato. Incrédulo, ainda questionou se algum bloco de carnaval ensaiava nas redondezas. "Percebi, então, que os tambores que eu ouvira simplesmente não eram deste mundo" (GOLDMAN, 2003, p. 448).

Encontramos essa história no ensaio *Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia*. Enquanto escrevia o ensaio, Márcio diz que outro episódio da mesma época chamou sua atenção. Ele conversava com um militante de esquerda da região, e escuta do próprio um comentário que lhe soou como "uma série de atributos pessoais dos quais eu não gostaria muito e que tentaria reprimir" (GOLDMAN, 2003, p. 471). O militante dizia que a "batucada" estava ligada à falta de consciência política daquelas pessoas, e que os blocos funcionavam como um desvio de uma ação política efetiva. Era como se as festividades da comunidade fossem uma distração cognitiva, que auxiliava na manutenção da opressão porque canalizava a energia das pessoas para uma atividade inócua, politicamente ineficaz.

> O que acabou ocorrendo é que o fato de alguém, afinal de contas, tão próximo a mim em termos de concepção política e de posições ideológicas quanto o político petista, sugerir que os tambores que ouvíamos eram de seres apenas semivivos (já que alienados) lançou a ponte que viria a permitir a articulação entre os tambores dos mortos e os tambores dos vivos (GOLDMAN, 2003, p. 451).

Ao final do relato ele explica que, apesar dos tambores dos mortos não terem alterado suas relações com o sagrado, "o mesmo não pode ser dito daquelas que me ligam à política: por mais que eu ainda hesite em reconhecê-lo plenamente, estou certo que depois de Ilhéus esta nunca mais foi a mesma" (GOLDMAN, 2003, p. 469). Afinal, foi certamente preciso ser afetado pelos tambores dos mortos para ouvir os demais tambores, foi preciso "escutar os tambores dos mortos para que os dos vivos passassem a soar de outra forma" (GOLDMAN, 2003, p. 452).

Ouvir os tambores dos mortos permitiu não somente visualizar que as principais atividades dos blocos da região não eram exclusivamente musicais. Permitiu-lhe também desterritorializar o que trazia como um sentido fechado de *Política*. Poderia ser diferente? Se pensarmos tal como Deleuze e Guattari uma vez disseram, o pensamento ocorre precisamente "na relação entre o território e a terra" (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 103), nos processos de desterritorialização e reterritorialização conceitual que passam de um ao outro. Assim sendo, foi o próprio movimento de deslocamento de um território conceitual pré-estabelecido (aquele em que os tambores comporiam mero ruído), para aquele com o qual se acabara de entrar em contato (onde os tambores expressariam o toque dos finados), que teria sido responsável pela abertura de uma nova compreensão do conceito. O plano de imanência que compunha a ordenação

filosófica já não era o mesmo. A introdução de um único elemento, para muitos insignificante, mudara o escopo do que era pensável ou impensável, os limites do concebível e do inconcebível. A radical separação entre o campo da política em um espaço distinto, onde ela ocorre preservada em uma dimensão abstrata, reservada àqueles que dominam seus códigos e segredos — compreensão platônica de política em conformidade com a visão do político de esquerda — era incompatível com uma ideia menor de política, que não fosse total nem isolada dos diferentes territórios existenciais nos quais nos locomovemos. Isso, no entanto, havia mudado. E era tarde demais, o estrago estava feito. A natureza era outra, a introdução de novas dimensões tinha mudado tudo[1].

## 3 Uma vida filosoficamente verdadeira

Nossa intenção é pensar se a imagem que Foucault faz da vida filosófica de Sócrates (não o ofício de mestre, não o conjunto histórico de doutrinas teóricas que lhe foram atribuídas), da sua prática filosófica como uma forma de vida, é parecida com esse tipo de experiência em que a gente se modifica no percurso em que tomamos alguns textos de filosofia como oportunidade. O ponto de partida é ver se a atividade filosófica hoje — quando orientada por isso que Foucault chama de espiritualidade, e que pode ser encontrada na origem do ensino socrático — não é meio parecida com esse momento em que o *regime de vida* do antropólogo torna-se invariavelmente o *objeto de disputa* da própria pesquisa de campo. O corpo e a sensibilidade do antropólogo deveriam invariavelmente se tornar objetos polêmicos para que a investigação etnográfica fosse genuína.

Seria a prática da filosofia essa experiência, esse momento, por assim dizer, em que nossa forma de vida se torna objeto de disputa? O que é essa atividade que modifica o corpo do agente implicado previamente em um movimento frente ao qual ele se reconhecia como mero espectador? O motivo pelo qual uma prática filosófica preserva essa tendência é o mesmo que explica por que Sócrates fascina tanto Foucault em seus últimos anos de vida.

Quando Sócrates questiona alguém, ele não espera ouvir do interlocutor uma resposta correta. Ele espera do seu interlocutor que seja iniciado nessa gramática que irá mapear seu mundo segundo um outro regime de evidências. Ele não censura no outro as respostas, ele censura o fato de não entenderem a pergunta, porque entendê-las implicaria ceder ao parto, àquilo que há de doloroso afinal, em experimentar-se um outro de si mesmo. Bem como o antropólogo: tudo só vai acontecer se essa ideia, que te excita, que te emociona, operar uma modificação no seu corpo. Quer dizer, quando essa ideia tornou sensível para um corpo algo que antes era inaudível para sua sensibilidade é aí então que uma metamorfose ocorreu, uma metamorfose que se dá em recuo com relação ao conhecimento de si. Não é pensar corretamente, é, como diz Foucault, pensar outramente (cf. FOUCAULT, 2023, p. 13-17). Para entender, será preciso deslocar-se de si mesmo. Se o interlocutor não passou a agir diferentemente, Sócrates diria, é que não entendeu a pergunta. A compreensão pressupõe o imperativo da mudança.

Dizem os diálogos de Platão que Sócrates foi obediente ao oráculo. Que estipulou uma missão para Sócrates: procurar por todo canto o homem sábio, desarticulá-lo, denunciá-lo, voltá-lo contra si, e transformar essa missão em um sentido para a vida. Despertar as consciências adormecidas de suas certezas confortáveis: é a prática filosófica que recebeu como uma missão

[1] Enquanto multiplicidade, o plano desterritorializado está em perpétua mudança de natureza a cada dimensão que lhe é introduzida por elementos heterogêneos e que antes lhe eram estranhos. *Cf.* Deleuze e Guattari (2012, p. 34).

sagrada. A filosofia é atitude, é a prática de algo que desconstrói o que elegemos cegamente como "desejável", é algo que tem a ver com uma conversão do desejável, diria Foucault no seu curso de 1982[2]. Mas afinal, é preciso converter-se para saber ler a verdade? Ou — e isso é o mais importante – seria a própria verdade certa "experiência" de deslocamento do olhar que me permite descobrir que minha forma de vida é passível de conversão?

> Que a verdade não possa ser atingida sem certa prática ou certo conjunto de práticas totalmente específica que transformam o modo de ser do sujeito, é um tema pré-filosófico que deu lugar a numerosos procedimentos mais ou menos ritualizados. Havia muito antes de Platão e muito antes de Sócrates, toda uma tecnologia de si que estava em relação com o saber, quer se tratasse de conhecimentos particulares, quer do acesso global à própria verdade. A necessidade de pôr em exercício uma tecnologia de si para ter acesso à verdade é uma ideia manifestada na Grécia Arcaica e, de resto, em uma série de civilizações (FOUCAULT, 2010, p. 44).

Se assim for, justifica-se a aposta de que há algo da experiência do antropólogo nessa livre interpelação socrática pelo exercício de uma vida filosoficamente verdadeira. Quer dizer, a filosofia na antiguidade não funciona quando, isolada da existência que se leva, age como um sistema de verdades em relação ao Ser, ou um discurso sobre um objeto de verdade que jaz à parte da minha biografia, ou um critério para reconhecer um enunciado como verdadeiro.

## 4 Um tipo peculiar de medicina

Para os modernos, há o mundo de um lado, o sujeito do outro, e a linguagem para superar esse abismo. A verdade é o ponto sólido sobre o abismo. Essa, no entanto, é "uma má aproximação do pensamento" (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 103). Chamaremos *verdade do desejo* não as verdades *sobre* o Mundo, mas verdades a partir das quais nós nele permanecemos. E não apenas permanecemos no mundo em questão, somos seus fiadores.

A espiritualidade postula que o sujeito enquanto tal não tem direito ou não possui capacidade de ter acesso à verdade. Postula que a verdade jamais é dada ao sujeito por um simples ato de conhecimento, ato que seria fundamentado e legitimado por ser ele o sujeito e por ter tal ou qual estrutura de sujeito. Postula a necessidade de que o sujeito se modifique, se transforme, se desloque, torne-se, em certa medida, outro que não ele mesmo. A verdade só é dada ao sujeito a um preço que põe em jogo o ser mesmo do sujeito. Enfim, a espiritualidade postula que, quando efetivamente aberto, o acesso à verdade produz efeitos que seguramente são consequência do procedimento espiritual realizado para atingi-la, mas que ao mesmo tempo são outra coisa e bem mais: efeitos que chamaremos de "retorno" da verdade sobre o sujeito (FOUCAULT, 2010).

Poderíamos pensar um Sócrates dissidente porque existe aí uma notável diferença da noção de filosofia em relação àquela que Platão oferece na *República*. A *República* seria, a bem dizer, uma discussão sobre um projeto político que funcionasse ao mesmo tempo como uma discussão sobre o que é conhecimento, e vice-versa. Será essa a forma pela qual Platão criou uma linguagem para a filosofia política que é, em alguma medida, a linguagem que ainda hoje falamos (RANCIÈRE, 1996). Não foi diferente com fourieristas, icarianos e saint-simonianos do século XIX, não foi diferente com o político de esquerda de Ilhéus, e em nada isso difere de como

[2] *A Hermenêutica do Sujeito*, ministrado no *Collège de France*.

Jacques Rancière representa o pensamento político platônico[3]. Platão não extrai uma prática política de um projeto teórico. Ele parte do reconhecimento de uma organização política insuficiente, e lança bases de uma poética, da organização social de uma República que é, simultaneamente, a oferta de um sistema de pensamento que dará conta da experiência humana em sua plenitude. Trata-se de dispor de um modelo teórico, e estipular que a realidade será tanto mais racional quanto mais ela se conforma àquele modelo. É em Rancière que buscamos essa imagem de Platão, a qual o filósofo francês denomina arquipolítica em seu livro *O desentendimento*. Há um trecho do diálogo platônico em que esse projeto aparece especialmente.

> Sócrates – Ora, a causa de tudo isso não reside no fato de que cada elemento de sua alma cumpre a tarefa própria, seja para comandar, seja para obedecer?
> Glauco – Reside nisso e em nada mais.
> Sócrates – Agora, ainda perguntas se a justiça é algo mais do que este poder que faz tais homens e tais cidades?
> Glauco – Não, por Zeus, não mais pergunto.
> Sócrates – Eis, pois, perfeitamente realizado o nosso sonho, aquele que, como dizíamos, permitia-nos supor que, tão logo começássemos a fundar a cidade, seria provável que, com a ajuda de um deus, nos deparássemos com certo princípio e modelo de justiça. Portanto, Glauco, era uma espécie de imagem da justiça, que, aliás, nos foi de grande utilidade, a máxima que declarava bom que o homem nascido para ser sapateiro se ocupasse exclusivamente de sapataria e o homem nascido para ser carpinteiro, de carpintaria, e assim os outros artesãos (PLATÃO, 2006, p. 173).

O raciocínio que nos ajuda a compreender as razões de Platão segue esse fio: (1) não se funda uma cidade justa se tivermos em mira tornar tanto mais felizes as pessoas. Fundamos a justiça quando visamos a felicidade da cidade inteira. (2) É justa a cidade onde cada um desempenha da melhor maneira as funções das quais foi incumbido, e não onde a felicidade de cada um é a razão de ser da política. (3) Educação e instrução de boa qualidade criam índoles honestas e, tendo recebido semelhante educação, os jovens serão melhorados. (4) A educação de boa qualidade é aquela baseada no princípio fundamental da cidade: a justiça. (5) Justiça consiste em fazer cada um cuidar do trabalho que melhor convém à sua natureza, sem interferir nas funções destinadas à natureza dos demais. (6) Logo, educação é quando ensinamos aos jovens que cada um deve ocupar-se na cidade de uma única tarefa, sem perder tempo com tarefas das quais ele não tem ciência. (7) Quando um mesmo homem procura preencher muitas funções ao mesmo tempo, dentre as quais aquelas que não condizem com sua natureza, então levamos a cidade à ruína. (8) Há na cidade uma função, destinada à natureza de alguns cidadãos, que consiste em conhecer a filosofia que delibera e sabe decidir adequadamente sobre as "questões que envolvem a cidade como um todo", isso se chama "política". (9) A cidade que conhece e pratica a justiça é aquela que sabe estabelecer as melhores naturezas para o exercício da política, ou seja, para o exercício de relações de dominação e sujeição. (10) O que poderia antes soar arbitrário está agora justificado teórica e filosoficamente: o poder de uns sobre os outros, baseado no conhecimento de algo que aparentemente não detém status de "conteúdo filosófico": a política. (11) Conclusão: enquanto filósofos não forem os reis e reis não forem filósofos, enquanto o poder político e a filosofia não se encontrarem no mesmo sujeito

[3] Podemos encontrar um fragmento que exemplifica perfeitamente tal enquadramento na obra *A noite dos proletários*: "Basta que a partilha deixe cada um no seu lugar, e de fato há duas maneiras de garantir isso. Há a velha e autoritária franqueza que, em sua versão conservadora, diz que, se os sapateiros se meterem a fazer leis, só haverá na cidade leis ruins e mais nenhum sapato, e, em sua versão revolucionária, que se pretenderem fazer eles próprios a filosofia da emancipação operária, reproduzirão o pensamento feito especialmente para cegá-los e fechar o caminho de sua libertação" (RANCIÈRE, 1988, p. 26).

(ou enquanto pessoas impróprias para governar não forem impossibilitadas de exercerem tal abuso contra a natureza), continuará havendo desordem e injustiça.

Enquanto Platão oferecia um sistema de pensamento político que desse conta da experiência humana e, ao mesmo tempo, mapeasse uma ordenação estatal que fundará uma sociedade justa, esse Sócrates ex-ótico (se pensarmos na apreensão pelo olhar como um princípio privilegiado da abstração conceitual, no ocidentalismo da filosofia) e ex-otérico (o Sócrates do *Laques*, da *Apologia* e do *Alcibíades*) pensa que as coisas não podem mudar se as pessoas não desejarem a mudança (MARTINS, 2003, p. 64). E o fato de Sócrates atestar nada saber revela algo adicional sobre a natureza do conhecimento: o que importa são os efeitos que a verdade causa na forma como se vive. A verdade não está nas palavras. A filosofia teria a ver não com o desejo da verdade, mas com a verdade do desejo. É o cuidado de si, a decisão voluntária de viver de uma certa maneira, é a opção de dar à vida certo estilo que não só determina, mas é condição para o iniciado ingressar neste ou naquele ensino escolar helenístico. Qual estilo dar à minha vida, para que eu viva uma vida filosoficamente verdadeira? Filosofar torna-se um tipo particular de medicina: quanto me custa, quanto me dói, na condição de sujeito implicado em um regime terapêutico, ceder à decisão de saída da letargia?

O que importa é que não se trata de opor discurso filosófico e modo de vida. Pelo contrário, o discurso filosófico participa do modo de vida e é dele indissociável. "Ocupar-se consigo não é, pois uma simples preparação momentânea para a vida; é uma forma de vida" (FOUCAULT, 2010, p. 446). O discurso é apenas uma força integrante de uma coisa maior: uma forma de vida filosófica. Em contrapartida, é necessário reconhecer que a escolha de vida do discípulo socrático determinará, de agora em diante, seu discurso. Isso nos leva a dizer que no caso de Sócrates, não dá para estudar um discurso como uma realidade independente ou como um objeto à parte, que jaz ao lado de uma *forma de vida*. E porque a filosofia surge agora como uma poética que questiona a verdade do desejo, agora a pergunta não é mais sobre qual cidade utópica iremos construir, e sim: qual forma de vida é mais desejável?

Seria essa forma de vida uma utopia? Certamente não podemos dispensar esse pensamento e, em verdade, ele se faz mesmo necessário, pois é sempre "a utopia que faz a junção da filosofia com sua época [...]. É sempre com a utopia que a filosofia se torna política" (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 120). Isso não significa, no entanto, que ela apareça enquanto utopia nos termos derivados de Platão, e reforce o já instituído em direção ao planejamento de um mundo excludente. Ao contrário, a utopia não remete de forma alguma a um tempo ou local inatingível, tampouco a um evento teleológico destinado invariavelmente a acontecer, mas sim ao aqui e agora, ao movimento de afirmação crítica que empurra o limite anterior do possível a novos horizontes, fazendo com que a nova concepção apresentada traia a anterior, que o novo pensamento não reifique o território encontrado no plano de imanência, mas sim volte-se contra ele, num chamado "a uma nova terra, a um novo povo" (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 120).

Que terra seria essa? E que povo seria? Qual forma de vida é essa que é a antecipação visível, a presentificação, daquilo que na dissidência deste mundo que aí se oferece, já habita, no agora, neste estrato de realidade, a "ordem de possíveis" do presente imediato? Seguramente não é aquela que diz respeito aos reis (sejam eles filósofos ou não), aos políticos eleitos, aos intelectuais. Discurso e forma de vida estão interligados, e, dessa maneira, faz-se necessário lembrarmos o modo como apenas certas práticas existenciais foram legitimadas ao longo da história canônica da filosofia. "O discurso filosófico sempre esteve numa relação essencial com a lei, a instituição, o contrato, que constituem o problema do soberano, e que atravessam a história sedentária das formações despóticas às democracias" (DELEUZE, 1985, p. 66).

Não é surpresa que a ordenação política platônica se suceda da maneira como previamente abordamos. Tal derivação se dá não por acidente, mas enquanto conclusão lógica de um certo ambiente, uma sociabilidade que necessariamente precisaria afirmar tal posição para que assim seguidamente afastasse a possibilidade de surgimento de uma revolução que instituiria outra forma de olhar, entender e viver o político: a democracia radical enquanto pesadelo platônico. O que nos interessou, contudo, foi investigar esse modo de viver abjeto ou menor, que se encontra distante dos regimes da lei, que os afrontam, que os contornam, modos de vida periféricos, de modulação contínua e que reagem à fixidez da República, sempre em movimento, esquivando os cortes precisos taxativos, nomadizam perante a máquina burocrática. (Cf. DELEUZE, 1985). Um tal povo estaria muito mais próximo da imagem remetida por Rancière (1996), vida que soa insuficiente ou indigna aos olhares de um discurso arquipolítico – para quem cada parcela existencial já possui um lugar estabelecido desde o princípio, dos quais não poderiam negar senão enquanto forma irracional de desobediência de sua própria essência.

Pierre Hadot (1999) explica que cada escola helenística correspondia a uma maneira de viver, a iniciação ao ensino não apenas exigia como dependia de uma conversão do olhar, uma percepção de que existem outros tipos de existência, e que umas são desejáveis, outras são tirânicas e hostis. Era uma percepção de que o mundo em torno não vai mudar enquanto minha poética existencial for a guardiã deste mundo onde não sou livre. É como se Sócrates dissesse: esses mundos não são independentes da maneira como aquelas pessoas vivem, esses mundos são nada além do que uma certa forma de vida que é feita hegemônica. Uma forma de vida é tangível e concreta não quando ela surge na boca do filósofo através de um discurso politizado, mas quando ela se manifesta na pergunta que Foucault atribui ao socratismo dos cínicos: qual pode ser a forma de vida que seja tal que pratique o dizer-a-verdade? "São nas diferentes formas de cuidado de si que se deve procurar a inteligibilidade e o princípio de análise das diferentes formas de conhecimento de si" (FOUCAULT, 2010, p. 414).

Não há uma teoria da República porque não há uma República, quer dizer, não há *outro mundo*, há simplesmente outras maneiras de viver. O que realmente está em jogo nesse gesto é a questão de saber o que é uma forma desejável de vida e não a natureza das instituições que governam. Reconhecê-lo impediria que se colocasse a vitória deste ou daquele após esta ou aquela insurreição na conta do atraso mental de uma democracia insuficiente (COMITÊ INVISÍVEL, 2015). Se falamos da filosofia enquanto medicina, não a fazemos enquanto terapêutica que leva à sua autodestruição e silenciamento. Não se pode, portanto, reduzi-la a uma tentativa de parar as agruras trazidas por um ofício inconclusivo que jamais pode alcançar plenamente suas ambições — imagem wittgensteiniana (2001) — mas sim, pelo contrário, deve-se compreendê-la como esfera de profusão de ideias, de métodos variados, irradiação de pensamentos e inovações que se manifestam cotidianamente. Não é por acaso que, como Deleuze e Guattari observam, para Nietzsche o filósofo deveria agir feito um médico de sua própria civilização, cuja responsabilidade é ser "inventor de novos modos de existência imanentes" (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 136). Desloca-se o previamente instituído e se ultrapassam os limites outrora impostos. Não há barreira para o pensamento e, consequentemente, o mesmo pode ser dito da vida. Interessa-nos o ponto em que "não existe mais nenhuma diferença entre o conceito e a vida" (DELEUZE, 2002, p. 135). Potência completa, infinita, de questionamento constante. O que é uma vida filosófica senão somente uma vida indistinta em pura imanência? É preciso retomar a fórmula que, segundo Diógenes Laércio (2008), Epicuro prescreveu: não há tempo certo para começar ou parar de filosofar, e sua duração é eterna. Pois não filosofar seria o mesmo que se prender na infelicidade e descuidar da saúde da alma, seria negar o que há de mais alegre no próprio viver. A vida filosófica pode ser outra que não uma que proponha uma existência feliz?

## 5 Considerações finais

Partindo de uma leitura particular de Sócrates, tal como retomada por Foucault, buscamos problematizar a imagem de uma filosofia incorpórea — distanciada do mundo e de suas relações de interdependência produtiva —, fundada, antes, numa organização hierárquica do pensamento, da qual se extrairiam formas legítimas ou ilegítimas de existência com base em meras abstrações. Mais do que isso, procuramos evidenciar como o trabalho do ofício filosófico está intrinsecamente atravessado por uma relação ambígua entre discurso e vida, vínculo comprometido com nada menos do que a própria criação de uma realidade que se destaca e se alonga em relação àquela da qual, até então, fazíamos parte.

Se o que aqui propomos como processo iniciático à filosofia implica a adoção de um olhar outro sobre si mesmo e sobre o mundo — um deslocamento, uma inflexão na forma de vida —, é porque a autenticidade da vida filosófica, tal como defendida por nossa abordagem, repousa mais na experimentação do que no dogma da essência. "Pensar é experimentar, mas a experimentação é sempre o que se está fazendo — o novo, o notável, o interessante, que substituem a aparência de verdade e que são mais exigentes que ela" (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 133). Antes a verdade do desejo que explora a si mesmo que o desejo da verdade atrelado a um referencial fixo — imagem do pensamento que buscamos interrogar ao longo de nossa reflexão.

Nosso objetivo, enfim, foi o de encarar, com maior sensibilidade e amplitude — sem jamais abdicar do rigor — a feitura da aventura conceitual em nossos mundos, nossas vidas. Tal como o antropólogo com sua narrativa, trata-se de modificar a própria percepção, de afirmar uma vida outra, permeada por novos sentidos. Experimentar, novamente. Mais uma vez.

## Referências

COMITÊ INVISÍVEL. *Aos nossos amigos e amigas*. Tradução de Edições Baratas. Brasil: Edições Baratas, 2015.

DELEUZE, G. *Espinosa*: filosofia prática. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

DELEUZE, G. *O que é a filosofia?* Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2010.

DELEUZE, G. Pensamento nômade. *In*: MARTON, S. (Org.). *Nietzsche hoje?* Colóquio de Cerisy. Tradução de Milton Nascimento e Sônia Salzstein Goldberg. São Paulo: Brasiliense, 1985.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs*: capitalismo e esquizofrenia 2. Vol. 4. Tradução de Suely Rolnik. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

FOUCAULT, M. *A coragem da verdade*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Muchail. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade 2*: o uso dos prazeres. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. 12. ed. Rio de Janeiro; São Paulo: Paz e Terra, 2023.

GOLDMAN, M. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 46, n. 2, p. 445-476, 2003.

HADOT, P. *O que é a filosofia antiga?* Tradução de Dion D. Macedo. São Paulo: Loyola, 1999.

LAÊRTIOS, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução de Mário da Gama Kury. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

MARTINS, L. Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. *Letras*, Santa Maria, n. 26, p. 63-81, 2003.

MEDEIROS, C.; SANTOS, T.; GALDINO, V. Feitiço da racionalidade e pensamento epidérmico. *Abatirá – Revista de Ciências Humanas e Linguagens*, Eunápolis, v. *2*, n. 4, p. 317-328, 2021.

PLATÃO. *A República*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2006.

RANCIÈRE, J. *A noite dos proletários*. Tradução de Marilda Pedreira. São Paulo: Cia das Letras, 1988.

RANCIÈRE, J. *O desentendimento*. Tradução de Ângela Leite Lopes. São Paulo: Ed. 34, 1996.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução, apresentação e estudo introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos. 3. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

**Sobre os autores**

**Claudio Medeiros**
Filósofo, escritor, tradutor e angoleiro. Também é professor adjunto de filosofia na Universidade Federal Fluminense (UFF), e professor colaborador da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGF-UFRJ). É coordenador do *Máquinas de tempo: laboratório de oralituras e pós-colonialidade* (CNPq). Realiza atualmente pós-doutorado na Universidade Federal Fluminense (PFI-UFF).

**Gustavo Silva dos Santos**
Graduado, mestre e doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Integra o Laboratório Filosofias do Tempo do Agora (Lafita/CNPq), Laboratório X de encruzilhadas filosóficas (CNPq/UFRJ), Máquinas de tempo: laboratório de oralituras e pós-colonialidade (CNPq/UFF) e Manguezal: filosofias & poéticas afrodiaspóricas, além de também ser membro do GT Deleuze/Guattari da ANPOF. Pesquisa as articulações entre Metafísica, Ontologia e Ética, com particular interesse no pensamento de Gilles Deleuze, Félix Guattari, Achille Mbembe, Frantz Fanon e Paul B. Preciado.

Recebido em: 20/06/2025 Received in: 06/20/2025
Aprovado em: 02/07/2025 Approved in: 07/02/2025

Revista de ARGUMENTOS

e-ISSN: 1984-4255

# Modos menores de resistir: duas expressões estético-políticas amazônicas

## Minor modes of resistance: two Amazonian aesthetic-political expressions

**Bruna do Carmo Reis Lira**
https://orcid.org/0009-0003-4862-6686 - E-mail brunalira983@gmail.com

**Caio Augusto Teixeira Souto**
https://orcid.org/0000-0001-5736-2262 - E-mail: caiosouto@ufam.edu.br

**João Gustavo Kienen**
https://orcid.org/0000-0002-1853-9878 - E-mail: gustavokienen@ufam.edu.br

**RESUMO**

Este artigo propõe uma reflexão sobre formas estético-políticas de resistência na Amazônia, a partir do conceito de "modos menores", articulando referências como a monstruosidade (Canguilhem), a infâmia (Foucault), o grotesco (Muniz Sodré e Raquel Paiva), o ritornelo (Deleuze e Guattari), bem como a crítica adorniana à regressão auditiva e sua noção de "transição mínima", e ainda as leituras de Edward Said sobre a invenção do oriente e a escuta da alteridade. Ao revisitar a tese da Amazônia inventada (Neide Gondim), o texto investiga práticas que emergem na ruína e no silenciamento, ativando formas de resistência minoritária que deslocam o regime dominante de visibilidade e o dispositivo de normalização.

**Palavras-chave**: Amazônia. Estética da resistência. Modos menores. Monstruosidade. Desterritorialização.

**ABSTRACT**

This paper reflects on aesthetic-political forms of resistance in the Amazon through the lens of "minor modes", drawing on concepts such as monstrosity (Canguilhem), infamy (Foucault),

the grotesque (Muniz Sodré and Raquel Paiva), the ritornello (Deleuze e Guattari), as well as Adorno's critique of auditory regression and his notion of "minimal transition", and Edward Said's insights into the invention of the Orient and the politics of listening. Revisiting the thesis of the invented Amazon (Neide Gondim), the text explores practices that emerge within ruin and silencing, activating forms of minoritarian resistance that displace the dominant regime of visibility and the apparatus of normalization.

**Keywords**: Amazon. Aesthetics of resistance. Minor modes. Monstrosity. Deterritorialization.

## Introdução: por uma escuta das transições mínimas

Num tempo em que a Amazônia é convertida em palco estratégico do discurso ecológico e da disputa simbólica global, convém retomar com desconfiança os modos pelos quais essa região foi narrada, estetizada e – por que não? – ouvida. Se a floresta aparece ora como epítome da natureza exuberante, ora como território ameaçado ou ancestralidade viva, há também o risco de que o excesso de visibilidade a silencie enquanto forma de vida efetiva. Este artigo parte da hipótese de que a Amazônia resiste menos por sua grandiosidade ou exuberância do que por uma capacidade de minoração, uma potência de dissolução que não se rende à lógica do espetáculo, nem ao consenso narrativo do desenvolvimento e do progresso como reconciliação redentora.

A partir da tese de Neide Gondim sobre a "Amazônia inventada", buscamos tensionar essa invenção recorrendo a outras matrizes teóricas e estéticas: o monstro vital (Canguilhem), o infame (Foucault), o grotesco (Muniz Sodré), o ritornelo e os devires minoritários (Deleuze e Guattari), o diagnóstico musical da transição mínima e da regressão auditiva (Adorno), e a crítica de Edward Said à escuta marcada pela colonialidade, inclusive no campo musical. Com tais autores, delineamos um dispositivo estético-político apto a articular modos menores de resistência que não buscam institucionalizar-se ou triunfar, mas antes rachar os regimes normativos de escuta e de visibilidade.

Essa reflexão será operada a partir de dois eixos que se constituem como modos amazônicos de invenção e resistência: de um lado, o legado musical urbano de Manaus, da transição do fausto operístico da *belle époque* ao piano da pequena forma, com Arnaldo Rebello e Lindalva Cruz; de outro, a vitalidade cosmopolítica dos terreiros e das religiões de matriz afroindígena que reorganizam o tempo-espaço do sagrado e se projetam para fora da cartografia oficial das religiões. A tese que nos move não é a de uma "Amazônia autêntica" contra o artifício, mas a de um campo intensivo de transições mínimas: um território de dissoluções inacabadas, que resiste ao mesmo tempo em que escapa. São esses os murmúrios que o presente ensaio busca fazer escutar.

## A Amazônia inventada como regime de visibilidade e de escuta

A Amazônia, como figuração do imaginário ocidental, não emerge simplesmente como um "objeto de representação" nos projetos coloniais modernos; ela se configura como um sintoma arqueológico de longa duração. Neide Gondim (2019), ao propor a ideia de uma "invenção da Amazônia", desvela um campo discursivo cujas raízes se estendem da cosmovisão medieval à literatura moderna, passando pelo Renascimento e pela racionalidade clássica. Trata-se

menos de descrever uma imagem estável da floresta do que de compreender os regimes de visibilidade e inteligibilidade que a constituíram como alteridade radical – uma exterioridade ao mesmo tempo fascinante, disforme e mobilizável. Se Neide Gondim privilegia a literatura como ponto de inflexão privilegiado dessa invenção, em obras como *A jangada*, de Júlio Verne, *O mundo perdido*, de Arthur Conan Doyle, e *A árvore que chora*, de Vicki Baum, é possível tensionar sua proposta com a perspectiva de Edward Said sobre a política da escuta (1991; 2007). Em *Musical Elaborations* (1991), Said já nos advertia contra a crença na "música absoluta" como linguagem pura e universal: toda escuta é um gesto situado, carregado de codificações históricas, de expectativas normativas e de posições de poder. Já em *Music at the Limits* (2007), esse argumento é radicalizado em direção à crítica da escuta como prática institucional – não apenas como recepção, mas como ordenamento simbólico do que pode ou não soar.

A Amazônia, sob essa perspectiva, deve ser compreendida também como um regime de escuta: não se trata apenas das condições de visibilidade, mas também das condições de audibilidade que conformaram essa invenção. A exuberância acústica da floresta — a cacofonia animal, os cantos indígenas, os tambores, as vozes rituais, o murmúrio dos rios, o farfalhar das folhas agitadas pelo vento — foi submetida a um regime de escuta colonial ora a integrava como ornamento exótico, ora a descartava como ruído ameaçador. Nesse ponto, a contribuição de R. Murray Schafer (1993) é decisiva. Em *The Soundscape*, ele propõe o conceito de "paisagem sonora": um ambiente acústico estruturado por cada sociedade conforme seus modos de vida e de controle do espaço. Por sua vez, em *O ouvido pensante* (2001), Schafer reforça que escutar é sempre um gesto de atenção seletiva: ouvimos aquilo que aprendemos a reconhecer. Esse aprendizado, no caso ocidental, está implicado em dispositivos que desvalorizam sonoridades não codificadas pelo cânone harmônico ou tonal. O outro sonoro – o indígena, o afro, o indígena, o feminino, o animal, o espectral – é precisamente o que escapa a essa escuta. A invenção da Amazônia, nesse registro, é também uma operação que define o que pode ou não ser escutado.

Se, como vimos, a Amazônia inventada corresponde a um regime de visibilidade e escuta que transforma a floresta em figura de alteridade estetizada e regulada, cumpre agora observar que tal invenção não se efetiva sem ruídos, impasses e inquietações. A própria exuberância que a narrativa ocidental atribui à floresta é, em certa medida, um excesso desconfortável – um desvio em relação à norma. Nesse ponto, a leitura de Georges Canguilhem (1965; 2009) sobre a monstruosidade como contravalor vital oferece uma via para repensar o modo como essa Amazônia excessiva perturba os modelos de inteligibilidade e normatividade. Para Canguilhem, o monstro não é apenas um erro ou falha da vida, mas aquilo que revela a precariedade do que tomamos como regular ou normal. Sua existência denuncia o caráter contingente da forma bem-sucedida, conferindo-lhe um valor apenas retrospectivo: a vida, ao fracassar, mostra que seu sucesso nunca foi garantido. A monstruosidade é, assim, menos a negação da vida do que sua possibilidade outra – vida que escapa à forma instituída e, nesse gesto, desvela os limites do que se considera viável. O monstro não é, portanto, o oposto da norma, mas o que a ronda e a excede.

Lida à luz de Canguilhem, a floresta exuberante e disforme da invenção amazônica – que Neide Gondim (1994) situa no cruzamento entre excesso e artifício – pode ser pensada como figura monstruosa. Não uma monstruosidade que deva ser corrigida ou assimilada, mas uma forma simbólica que insiste, desacomoda e contesta a norma representacional do mundo natural domesticado, mensurável e útil. A ruína, nesse registro, não é sinal de degradação, mas de persistência disforme: um rastro de formas menores que não se deixaram organizar, arquivar ou concluir. É nessa direção que a noção de forma menor – não apenas no sentido deleuziano de minoração política, mas também como deformação e esgarçamento das formas reconhe-

cíveis – pode ser ativada. A floresta como monstruosidade simbólica desafia o modelo epistêmico do conhecimento científico e estético que visa à estabilidade, à equivalência e à proporção. Contra esse modelo, a monstruosidade propõe uma estética da assimetria, da repetição falha, da dissonância vital. Essa Amazônia, pois, não apenas aparece em ruínas ou como cenário da dissolução imperfeita, mas como uma forma nunca propriamente estabilizada. Seu estatuto monstruoso remete não a uma natureza primitiva a ser civilizada, mas a um campo intensivo de variações, disjunções e inacabamentos. Como propõe Canguilhem, o monstro é "o vivente cujo valor é o de contraste" – e a Amazônia, nessa leitura, não deixa de ser o contraste que denuncia os limites do pensamento que busca performá-la. Nesse sentido, sua monstruosidade não é patológica, mas epistêmica: uma falha na tentativa de inteligibilidade total, um sintoma daquilo que excede os quadros de ordenação do saber e da forma.

Ao interrogar os regimes de visibilidade e escuta que conformam a invenção da Amazônia, encontramos um ponto de inflexão conceitual que convoca a um breve acréscimo quanto à relação saber-poder tal como estabelecida por Foucault. Gilles Deleuze (1986) propõe uma imagem singular desse pensamento: o de um filósofo que opera não apenas com palavras ou conceitos, mas com formas visíveis e sons audíveis. A arqueologia do saber, como propõe Foucault, não interpreta o mundo como um texto a ser decifrado, mas como um campo de forças no qual enunciados se fazem ouvir e visibilidades se deixam ver. O pensamento, nesse contexto, é menos uma lógica do significado do que uma cartografia das intensidades sensíveis que moldam o que é possível dizer e ver – e, podemos acrescentar, escutar. Essa chave audiovisual permite reconfigurar os termos da invenção amazônica propostos por Neide Gondim (1994), ampliando seu alcance para além da representação literária. Se a floresta foi construída como imagem recorrente nos repertórios do exotismo ocidental, ela o foi também como paisagem sonora. O problema da escuta, aqui, não é periférico: ele atravessa os dispositivos que configuram o que se pode ouvir, quem pode falar, que sons devem ser registrados e quais devem ser descartados como indícios de atraso, superstição ou selvageria. É precisamente neste ponto que a noção de infâmia, desenvolvida por Foucault (1976), adquire relevância metodológica. A infâmia não designa simplesmente os sujeitos desprezados, mas antes aqueles que atravessam os arquivos como sombras: fragmentos de vozes entrecortadas, ruídos sem autoria, murmúrios que não se estabilizam como discurso. Os infames são os que sobrevivem como ruído de fundo nas histórias oficiais, escapando tanto à celebração quanto ao esquecimento absoluto. Ouvi-los, exige abandonar a busca por grandes narrativas e escutar aquilo que reverbera nos interstícios, nas margens, nos desvios.

Pensar os modos menores de resistência exige, portanto, ultrapassar o binarismo entre floresta e cidade, natureza e cultura, ancestralidade e modernidade. É justamente nesse ponto que o grotesco (SODRÉ; PAIVA, 2014), torna-se um operador conceitual fértil. Ao invés de restringir o grotesco à deformidade caricatural ou à estética do exagero, Sodré e Paiva propõem compreendê-lo como uma categoria político-estética que permite vislumbrar o que escapa à regularidade dos sistemas formais. O grotesco aponta para aquilo que, no corpo e no som, não se deixa traduzir por códigos hegemônicos – uma estética da fissura, do desencaixe, da transgressão pela composição em vias de uma transição mínima. Isso que chamamos de "modos menores de resistência" não é algo que se refere a um inventário de práticas isoladas, mas a intensidades que irrompem como murmúrios dissonantes, como ritmos subterrâneos que podem desestabilizar as formas dominantes de inteligibilidade. É nesse ponto que a escuta deixa de ser apenas uma metáfora hermenêutica ou um exercício conceitual: ela se corporifica em práticas, em gestos, em corpos e territórios que operam por disjunção, desvio e minoração. Passemos a examinar duas modulações específicas da escuta amazônica: por um lado,

o legado musical urbano que sobrevive à dissolução de um projeto cultural da *belle époque* manauara e encontra no piano e na pequena forma um campo de reexistência estética; por outro, os atravessamentos cosmopolíticos de terreiros de inspiração afroindígena, cujas sonoridades reorganizam a presença do sagrado e perturbam o regime oficial das religiões. Não se trata de ilustrar uma tese, mas de escutar com ela – de fazer da análise um exercício de escuta com formas de resistência que se dão menos pela monumentalidade do gesto do que pela persistência do murmúrio.

## A pequena forma e suas variações: transições mínimas no piano amazônico

Se a monumentalidade operística do Teatro Amazonas marcou o ápice simbólico da *belle époque* manauara, seu declínio nas primeiras décadas do século XX viu emergir um novo regime sensível. A obra de Arnaldo Rebello inscreve-se nesse campo musical em transformação, em que a capital amazonense dá lugar a práticas mais enraizadas localmente (KIENEN, 2014; 2019). Nesse contexto, o piano das músicas de salão deixa de figurar apenas como instrumento de reprodução do cânone romântico e passa a mediar afetos, pertencimentos e evocações do espaço vivido. As valsas, ponteios, choros e lundus de Rebello configuram uma paisagem sonora e afetiva em que o gesto composicional, ainda filiado à tradição tonal e à pequena forma romântica, se abre à experiência amazônica como elemento transformador. A análise de seu repertório, particularmente do ciclo das *Valsas Amazônicas*, mostra como a linguagem herdada da tradição europeia — cromatismos, modulações, uso do plano sonoro em camadas — é reativada num contexto de memória e paisagem. A Amazônia que emerge dessa escritura não é tematizada por exaltação retórica ou apelo à exotização. Ao contrário, ela comparece em elementos discretos: o banzeiro que ondula a mão esquerda na valsa "Igapós ao Luar", o salto de um peixe no contratempo de "Tarde no Igarapé", ou a presença sentimental da cidade na "Evocação de Manaus". Nessas composições, os elementos amazônicos não são ornamentais ou acidentais, mas apoiam a imaginação musical do compositor, sem ansiar uma ruptura estrutural com o vocabulário da tradição.

Contemporâneo da emergência do alto modernismo brasileiro, tal como se afigurou na Semana de Arte Moderna de 1922, Rebello representa uma via alternativa e inaudita frente ao projeto vanguardista. Se o modernismo paulista apostava na ruptura com as formas herdadas e na invenção de uma linguagem nacional através da dissolução estrutural, Rebello move-se por outra lógica: a de uma *transição mínima*, conceito formulado por Adorno para qualificar a obra de Alban Berg, que, diferentemente de Schoenberg, não renunciou às ressonâncias da tradição, preferindo transformá-la a partir de sutis deformações. Com Rebello, o que se vê é algo análogo: uma transfiguração atenta ao detalhe, e não a busca por uma total ruptura. Não se trata, portanto, de um compositor alheio à modernidade musical, mas de um músico que opera por modulações internas à forma. Em suas composições, a permanência do sistema tonal não exclui variações rítmicas, cromáticas ou afetivas — o que está em jogo é uma elaboração poética da escuta amazônica dentro de molduras reconhecíveis. Esse gesto, longe de denotar conservadorismo, sugere uma inscrição estética da Amazônia como experiência sensível, que se articula por dentro do repertório pianístico europeu e suas inflexões românticas e nacionalistas. A postura estética de Arnaldo Rebello, nesse sentido, não se define por oposição à vanguarda, mas por uma inflexão singular no interior da tradição. Trata-se de um gesto que, ao evitar o estilhaçamento formal, propõe outro modo de inscrever a experiência amazônica na

história da música: um modo íntimo, melódico e afetivo, sustentado por gestos modulados que fazem da pequena forma um campo de evocação e reinvenção. Sua obra se constitui, assim, como uma resposta amazônica ao modernismo, na qual a modernidade comparece sob o signo da permanência e da memória transformada.

Se em Arnaldo Rebello a paisagem sonora amazônica se inscreve por modulações afetivas na pequena forma, em Lindalva Cruz ela se dissolve em gestos ainda mais tênues, onde o som já não representa, mas ressoa como intensidade menor. Suas composições não confrontam a tradição europeia, tampouco a parodiam: antes, a transfiguram de dentro, por microvariações, inflexões tímbricas, repetições vacilantes. O que se ouve não é uma "voz da floresta", mas movimentos que confluem como que em atenção aos movimentos da floresta, um plano de consistência sonora que emerge em *devir-imperceptível* — um murmúrio que não se deixa tematizar, mas atua como dissolução ativa da escuta normativa. Nas peças da coleção *A Natureza Amazônica*, o gesto composicional se configura como ritornelo em transição mínima: o retorno da diferença, o mínimo desvio que, ao repetir, transforma. Em *Toada do Canoeiro*, o ostinato em fá menor, com seu balanço aquático, instala uma lógica do banzeiro: o som que não chega, mas insiste. A toada não busca progresso nem clímax, mas dobra o tempo na repetição do gesto cansado, amoroso, menor. Em *E os rios se encontram*, os planos sonoros do Negro e do Solimões são mantidos em contraste sem síntese — coexistem, justapostos, como forças que se tocam sem se fundir, compondo um território provisório, em perpétua recomposição.

Na escrita pianística de Lindalva Cruz, o confronto com a escuta hegemônica não se dá pela recusa frontal, mas por uma torção sutil, uma curvatura da percepção. Em peças como *Passarada na Selva* e *Oração da Selva*, o que se ouve não é a floresta tematizada, mas a floresta enquanto força que modula o som — uma escuta em desvio, feita de gestos quase imperceptíveis. Os pássaros não são imitados, mas insinuados em fragmentos rítmicos breves, saltitantes; as árvores não são representadas, mas tensionadas em linhas que se enredam, se entrelaçam, balançam. O vento sopra em variações de intensidade que não se deixam fixar. Já em *O Sonho da Vitória-Régia*, o gesto ganha densidade simbólica: é o devir-lara que se anuncia, não como imagem, mas como operação sonora. A flor que se transforma em mulher não obedece a um enredo linear, mas a uma série de mutações sonoras: a tonalidade se desloca, os arpejos se alçam, os registros se iluminam — e tudo isso é atravessado por uma sensibilidade que não se estabiliza como forma. Essa música não narra a Amazônia: ela a atravessa, em fluxo, em dobra, em um murmúrio contínuo que escapa à nomeação. Uma Amazônia em modulação menor, feita de sons que hesitam, formas que vacilam, forças que não se impõem, mas se exercem num plano de imanência sonora, onde matéria e expressão se compõem diretamente, sem passar pela representação.

Se a invenção da Amazônia corresponde a um regime de visibilidade e de escuta que submete o múltiplo a uma forma representável – ora exuberante, ora monstruosa, mas sempre codificada –, a obra de Arnaldo Rebello e Lindalva Cruz opera uma inflexão dessa matriz por dentro de seus próprios códigos (KIENEN, 2019). Não se trata de negar ou subverter frontalmente a paisagem sonora inventada, mas de modulá-la por variações mínimas que, ao se acumularem, corroem-lhe a estabilidade. Aqui, o conceito adorniano de transição mínima (ADORNO, 2010) encontra seu paralelo: como em Berg, que dissolvia o sistema tonal a partir de suas inflexões internas mais expressivas, os gestos musicais de Rebello e Cruz não rompem com a tradição musical europeia, mas a levam ao seu ponto de inflexão, onde ela já não se reconhece inteiramente. As pequenas formas – as valsas, as toadas, os ponteios – tornam-se dispositivos de minoração estética: formatos herdados, sim, mas reativados por um contato sensível com a floresta, com a água, com o gesto cotidiano. Nessas composições, a paisagem amazônica

já não é tematizada como cena, mas incorporada como força moduladora. A Amazônia não está representada: ela ressoa, hesita, murmura. E nessa hesitação, essa Amazônia sonora se desfaz do regime de escuta que a inventou como exotismo, ruído ou excesso. A paisagem inventada não é negada: ela é atravessada – e, ao ser atravessada, se transforma. Tal como a forma tonal em Berg, a paisagem sonora inventada sofre aqui um processo de dissolução imanente: seus próprios elementos são deslocados, torcidos, desacelerados.

Esse processo de transfiguração, no entanto, não se dá sem riscos de apagamento. Se os gestos composicionais de Arnaldo Rebello e Lindalva Cruz operam como inflexões menores no interior da tradição, há também aquilo que não chega a constituir escuta, que permanece latente ou marginal. A recepção de suas obras, em especial a de Lindalva Cruz, sofre os efeitos cruzados de uma dupla invisibilidade: a da forma pianística em dissolução frente à emergência dos meios de reprodução sonora, e a da autoria feminina em um campo musical ainda marcado por estruturas patriarcais. A música de Cruz, embora intensamente articulada à paisagem sensível amazônica, foi silenciada tanto pela descontinuidade institucional de sua circulação quanto pelos filtros de gênero que operam na legitimação do cânone. Não é irrelevante, nesse ponto, lembrar que a chegada do rádio em Manaus reconfigura radicalmente os modos de escuta e as formas de reconhecimento musical. Como mostra Lucyanne Afonso (2019), o rádio instaura uma nova gramática sonora, fundada na reprodutibilidade técnica e na construção de gostos mediados pela indústria cultural. Tal regime, ao mesmo tempo em que apaga certas experiências sonoras — como a pequena forma pianística —, também reorganiza os circuitos pelos quais resistências menores podem refluir.

## Compondo com o elemento afroindígena: ressonâncias cosmopolíticas

Se o gesto pianístico operado em Rebello e Cruz enverga os códigos herdados para fazer ressoar uma Amazônia por dentro da forma, com variações mínimas que desestabilizam o regime sonoro dominante, cumpre agora deslocar a escuta. Não se trata de romper com a experiência anterior, mas de transpor o plano da análise para outro território de transições — onde os devires minoritários não se dão por torções internas da tradição europeia, mas por afirmações vibráteis de uma cosmopolítica afroindígena. A resistência aqui não se manifesta como hesitação harmônica ou murmúrio tonal, mas como batida, como pulsação, como tambor. A Amazônia inventada — enquanto dispositivo de captura da alteridade — também se projeta sobre esses territórios sonoros periféricos, tentando inscrevê-los no folclore, no exótico, no pastiche cultural. Mas os terreiros de matriz afroindígena, que se estabelecem nas bordas da cidade e resistem ao enquadramento religioso oficial, escapam a essa representação.

Há, nesse campo, outro modo de inscrição sensível da Amazônia. Um modo que se dá por meio da oralidade, do batuque, da incorporação, e que atualiza, em sua pulsação viva, aquilo que Márcio Goldman chama de "relação afroindígena": um modo de composição entre saberes, formas de vida e tecnologias do sagrado que não se deixam decantar numa origem fixa, mas que se constroem na relação, na circulação, na borda (GOLDMAN, 2015). Esses devires afroindígenas não são subprodutos de uma matriz unificada: são formas cosmopolíticas de resistência, modos de existir que reverberam, ecoam, atravessam e desafiam os dispositivos de silenciamento. Como no piano, também aqui a resistência não se dá por confronto direto com a matriz dominante, mas por uma modulação menor — não porque seja frágil ou tímida, mas porque se recusa a operar na gramática do poder. São formas de vida que dançam, tocam e se

inscrevem no espaço urbano sem pedir permissão à cidade que as marginaliza. O tambor não é ornamento da cultura: é uma máquina de guerra sonora, uma força de presença. Se a floresta ressoava como plano de imanência no gesto de Cruz, aqui ela se entrelaça ao sopro do tambor, ao canto das entidades, à coreografia das oferendas. É nesse outro plano sensível que a escuta minoritária se reinventa: não mais como evocação sentimental, mas como reterritorialização do sagrado em territórios profanados. A Amazônia, longe de ser cenário, volta a ser força — não uma força mítica, mas uma força relacional, que pulsa nos terreiros como rito, ritmo e resistência (LIRA, 2024).

Há, pois, uma permeabilidade entre as duas Amazônias aqui evocadas – a das modulações harmônicas do piano e a dos ritmos de terreiro. Ambas operam como paisagens sonoras menores, que correm por fora do regime dominante de escuta. Ambas modulam a invenção da Amazônia a partir de dentro, torcendo seus signos, hesitando seus contornos. O que se opõe a essa escuta menor não é apenas o discurso científico ou a lógica do mercado: é também a própria separação entre floresta e cidade, entre tradição e modernidade, entre música culta e música de terreiro. Contra essas dicotomias, o que se afirma é uma continuidade sensível e insurgente: uma Amazônia múltipla, intensiva, em devires entrelaçados que resistem ao mesmo tempo em que se metamorfoseiam. Há outras Amazônias em devir que o infinito campo dos possíveis de suas composições reconfigura por completo o campo sensível da escuta. Não se trata de um deslocamento hierárquico, mas de uma travessia intensiva entre regimes distintos de produção de sentido e forma de vida. É nesse ponto que os terreiros amazônicos – e, com eles, as sonoridades das religiões de matriz afroindígena – irrompem como campo de resistência estético-política. É nesse ponto que o devir minoritário, até aqui operado no registro da pequena forma e do gesto pianístico, encontra sua continuidade e sua inflexão numa outra Amazônia. A Amazônia dos terreiros, das danças rituais, dos encantados, também se constitui como forma menor, mas sob outro regime sensível: uma potência rítmica que irrompe às margens do ordenamento urbano e do controle eclesiástico, articulando uma relação em devir afroindígena que não se define por síntese ou mestiçagem. Como propõe Márcio Goldman, trata-se antes de uma contra-mestiçagem – um exercício de composição entre alteridades que não se fundem, mas que se expõem mutuamente ao risco da transformação, sem jamais se reduzirem a um denominador comum. O afro e o indígena deixam de ser o que são, mas não para se tornar um terceiro termo; antes, se atravessam em práticas rituais, em sonoridades, em modos de vida que se afirmam na diferença. A resistência, aqui, já não é apenas o murmúrio hesitante, mas o tambor que pulsa, o corpo que gira, o canto que desvia o tempo. Estamos diante de outra modulação da forma menor: menos dissolução do que torção, menos transição mínima da pequena forma do que transfiguração rítmica. E é nessa estreita passagem, conforme queremos, que o grotesco de Muniz Sodré e Raquel Paiva (2014) volta a vibrar – não como ruína, mas como vibração vital, riso cosmológico, política do corpo em transfiguração.

Se a invenção da Amazônia implicou não apenas um regime de visibilidade, mas também um regime de escuta que normalizou a exuberância pela codificação estética e disciplinou a diferença pela estetização exótica, o que emerge de suas formas menores de resistência é uma outra possibilidade de povoar: não mais com os dispositivos coloniais da identidade, da origem ou da representação, mas com devires que transgridem esses marcos. Não se trata, portanto, de reconhecer uma população ou um grupo já dado, com identidade fixa e história unívoca, mas de vislumbrar, nas intensidades que escapam ao regime dominante de inteligibilidade, os traços de um povo porvir amazônico. Esse povo porvir não é um coletivo instituído, mas uma multiplicidade em composição, feita de murmúrios, ritmos, gestos, sopros e presenças descontínuas. O povo porvir não é aquele que já existe e busca se representar, mas – como

dizem Deleuze e Guattari – é aquele que *falta*, aquele que ainda está por ser convocado, por ser ouvido, por se fazer corpo e acontecimento.

Para fora dessa paisagem sonora amazônica inventada, tal figura não se organiza sob a forma de um sujeito político hegemônico, mas como linhas de fuga, gestos que se desviam do dispositivo de captura e cria novos regimes de sensibilidade. O que a articulação entre os devires da pequena forma e os ritmos do terreiro permite vislumbrar é justamente a emergência desse povo menor — múltiplo, mutante, intersticial — que se escreve em outras sintaxes e se escuta por outras vias. Essa proposição ecoa, também, os gestos de infâmia foucaultiana, que não dizem respeito ao herói nem ao mártir, mas às existências sem nome, aos sujeitos fragmentados, aos corpos que vibram nas margens e nos arquivos muitas vezes esquecidos da história. A infâmia, o grotesco, o ritornelo, o devir-mulher, o devir-afroindígena: todos esses conceitos confluem aqui como operadores de um povo que ainda não é, mas cuja potência se insinua nos interstícios. Ao invés de projetar um futuro reconciliado ou um retorno à origem, o povo amazônico por vir se anuncia como composição sempre provisória, movida por dissonâncias, torções e hesitações. Acontecimento de uma escuta outra, uma escuta que não apenas ouve, mas convoca, performa, compõe. Por isso, ele não pode ser nomeado, apenas ouvido como um murmúrio ou uma vibração.

## Conclusão – A Amazônia e o inacabamento como força de dissolução

Em meio aos extremos climáticos, ao colapso ecológico e à estetização espetacularizada da Amazônia nos discursos globais, propomos aqui um desvio: não buscar o fulgor das narrativas salvíficas, mas escutar a persistência sutil das formas menores — o que Adorno chamou de transições mínimas, o que Foucault identificou como murmúrio infame, o que Canguilhem pensou como valor negativo da monstruosidade. Nesse gesto, vislumbramos uma Amazônia que não se define por uma monumentalidade essencial, mas por sua capacidade de dissolver formas pela via do inacabamento. Inacabada é a toada que se repete sem final; inacabado é o corpo que dança no terreiro como lugar de trânsito; inacabado é o piano manauara, que sobrevive ao colapso da ópera e encontra sua voz nas mãos femininas da pequena forma. Ao invés de uma identidade forte e coesa, encontramos aqui formas de resistência que operam pelo esgarçamento da norma, pela recusa de se concluir dentro dos parâmetros da razão colonial, da estética europeia, da lógica do produto acabado. Essa Amazônia em dissolução não é um fim, mas um modo de reinscrição no mundo, onde o grotesco, o teratológico, o espiritual e o desconhecido se entrelaçam. Trata-se de um pensamento que não idealiza nem denuncia, mas transiciona as formas herdadas, verga os materiais coloniais, perverte os sinais da tradição. Uma Amazônia que se afirma não pela completude, mas pelo movimento interrompido, pela dobra, pela hesitação, pelo que escapa ao controle e por isso resiste ao recriar suas formas.

Mas essa dissolução não conhece um único rosto: ela se desdobra em devir múltiplo, atravessa paisagens heterogêneas e convoca outras formas de presença sensível. A Amazônia das pequenas formas pianísticas é apenas uma entre outras, tão minoritária quanto as práticas que se desenham às margens da cidade, onde os tambores e os corpos em trânsito dos terreiros anunciam outra modulação da resistência. Não mais apenas o murmúrio, mas o ritmo, a batida, a pulsação coletiva — formas que não abandonam o inacabamento, mas o habitam de modo diverso. Se a dissolução se inscreve no silêncio hesitante do piano, ela também ressoa nos cantos cruzados de matriz afroindígena, na cosmopolítica dos rituais que reinventam o espaço urbano e desestabilizam os dispositivos religiosos e estéticos da razão eclesiástica. A invenção da Amazônia, aqui, ganha outra dobra: torna-se invenção de si pelas margens, pelas relações,

pelas fraturas, e, sobretudo, pelas alianças entre mundos que não cessam de resistir. Ao longo deste ensaio, procuramos delinear modos de resistência que não se anunciam pela força retórica da denúncia, tampouco pela monumentalidade das soluções, mas que operam por entre fendas, silêncios e repetições desviantes. Trata-se de pensar a Amazônia como um campo de variações disformes, onde os gestos que resistem não necessariamente se apresentam como ruptura, mas como uma espécie de *decomposição imanente* dos regimes dominantes de visibilidade e de escuta. A resistência aqui pensada não é exterior àquilo que combate: ela é imanente, porque se dá dentro, e é decomposição, porque desfaz os arranjos estabelecidos pelas vias da hesitação, da transição mínima e da diferença intensiva.

## Referências

ADORNO, T. W. *A filosofia da nova música*. São Paulo: Perspectiva, 2020.

ADORNO, T. W. *Berg:* o mestre da transição mínima. Tradução de Mário Videira. São Paulo: Unesp, 2010.

AFONSO, L. de M. *"Não desligue o rádio":* o cotidiano musical radiofônico em Manaus (1943-1964). 2019. 289 f. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2019.

CANGUILHEM, G. A monstruosidade e o monstruoso. *In*: *O conhecimento da vida*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs*. (5 vols.). São Paulo: Ed. 34, 2020.

FOUCAULT, M. A vida dos homens infames. *In*: *Ditos e escritos IV*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. p. 203-222.

GOLDMAN, M. A relação afroindígena. C*adernos de Campo*, São Paulo, v. 23, n. 23, p. 213-222, 2015.

GONDIM, N. M. P. de. *A invenção da Amazônia.* 3. ed. Manaus: Valer, 2019.

KIENEN, J. G. *A Amazônia e diálogos pianísticos em Lindalva Cruz, Tatá Level e Arnaldo Rebello*. 2019. 151 f. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2019.

KIENEN, J. G. *Paisagens sonoras amazônicas na obra de Arnaldo Rebello*. 2014. 110 f. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2014.

LIRA, B. do C. R. *O Terreiro de Mãe Bena:* resistência e protagonismo feminino para além do sincretismo. 2024. 165 f. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2024.

SAID, E. W. *Musical Elaborations.* New York: Columbia University Press, 1991.

SAID, E. W. *Music at the Limits.* New York: Columbia University Press, 2007.

SAID, E. W. *Orientalismo:* o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SCHAFER, R. M. *O ouvido pensante*. Tradução de Janete El Haouli. Maringá: EDUEM, 2001.

SCHAFER, R. M. *The Soundscape:* Our Sonic Environment and the Tuning of the World. Rochester: Destiny Books, 1993.

SODRÉ, M.; PAIVA, R. *O império do grotesco*. 2. ed. Rio de Janeiro: Mauad, 2014.

**Sobre os autores**

**Bruna do Carmo Reis Lira**
Doutoranda em Comunicação pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM).

**Caio Augusto Teixeira Souto**
Professor de Filosofa e do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Doutor e Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar).

**João Gustavo Kienen**
Professor de Música e do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federam do Amazonas (UFAM). Doutor e Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM).

Recebido em: 20/06/2025 Received in: 06/20/2025
Aprovado em: 02/07/2025 Approved in: 07/02/2025

Revista de ARGUMENTOS

e-ISSN: 1984-4255

# Foucault e o novo cinema do Recife: crítica do dispositivo da sexualidade e novas formas de vida em comum

## Foucault and the new cinema of Recife: critique of the sexuality apparatus and new forms of life in common

**André Macedo Duarte**
https://orcid.org/0000-0002-8401-0032 - E-mail:andre.duarte@ufpr.br

**Maria Rita de Assis César**
https://orcid.org/0000-0002-5843-2899 - E-mail: mritacesar@yahoo.com.br

**RESUMO**

O texto estabelece um diálogo entre as noções foucaultianas de dispositivo da sexualidade, heterotopia e parresia cínica e dois filmes do novo cinema de Recife, *Febre do Rato*, de Claudio Assis (2011), e *Tatuagem*, de Hilton Lacerda (2012). Trata-se de recorrer à obra foucaultiana para compreender certos aspectos centrais daqueles dois filmes, bem como de recorrer aos filmes para testar a hipótese de que as análises derradeiras de Foucault sobre a estética da existência dos cínicos constituiriam um contraponto crítico à sua anterior discussão dos processos de captura de corpos e de condutas sexuais pelo moderno dispositivo da sexualidade na modernidade. Os dois filmes parecem conferir plausibilidade àquela hipótese, pois são exemplos de manifestação corajosa de uma vida-outra e de uma verdade que se opõem aos mecanismos modernos de disciplinamento e governamento de corpos e de condutas sexuais. Enquanto espaços comunitários heterotópicos que conferem centralidade aos corpos e prazeres, os dois filmes ainda nos permitem compreender o contra-poder de movimentos minoritários de inspiração queer.

**Palavras-chave:** Foucault. Cinema. Dispositivo da sexualidade. Estética da existência. Novas formas de vida.

**ABSTRACT**

The text establishes a dialogue between Foucault's notions of sexuality apparatus, heterotopia and cynical parrhesia and two films from Recife's new cinema, Febre do Rato, by Claudio Assis (2011), and Tattoo, by Hilton Lacerda (2012). It involves resorting to Foucault's work to understand certain central aspects of those two films, as well as resorting to those films to test the hypothesis that Foucault's final analyses of the aesthetics of the Cynics' existence would constitute a critical counterpoint to his previous discussion about the capture of bodies and sexual conducts by the modern sexuality apparatus. The two films seem to give plausibility to that hypothesis, as they are examples of courageous manifestations of another way of living according to a truth that opposes modern mechanisms of disciplining and governing bodies and sexual conducts. As heterotopic community spaces that give centrality to bodies and pleasures, the two films allow us to understand the counter-power of contemporary queer-inspired minority movements.

**Keywords:** Foucault. Cinema. Sexual apparatus. Aesthetic of existence. New forms of living.

> Desfazendo a mitologia das transgressões, constatando o mal-estar das civilizações, esquecendo a estética das rupturas, e ainda mais desconfiando da "lei do desejo", talvez seja melhor apostar na intensidade do Bem, da justiça, da solidariedade e da beleza diante e até dentro da sordidez.
>
> Jomard Muniz de Britto

## Introdução

Foucault escreveu longamente sobre a literatura e sobre a pintura, bem como redigiu alguns pequenos ensaios sobre a música moderna, mas não dedicou sequer um texto importante sobre o cinema. Sabe-se, contudo, que prezou a sétima arte, como nos conta Mathieu Lindon (2014) ao rememorar as lisérgicas sessões cinematográficas periodicamente organizadas por Foucault em seu apartamento da rua Vaugirard. Patrice Maniglier e Dork Zabunyan (2011) também mostraram que Foucault manteve conversas com diretores e críticos de cinema, chegando mesmo a fazer pequena ponta em filme inspirado em sua obra, *Moi, Pierre Riviere*, dirigido pelo amigo René Allio, em 1976, embora a cena tenha sido cortada da edição final.

Neste ensaio gostaríamos de propor um diálogo entre a recente produção cinematográfica do Recife e o pensamento de Michel Foucault. Por um lado, consideramos que noções como "dispositivo da sexualidade" (FOUCAULT, 1999), "heterotopia" (FOUCAULT, 2013) e "cinismo" como forma de vida ética orientada pela parrhêsia (FOUCAULT, 2009) explicitam aspectos centrais dos filmes *Tatuagem,* de Hilton Lacerda (2013), e *Febre do rato*, de Cláudio Assis (2012). Por outro lado, os dois filmes também nos ajudam a propor a hipótese de que as análises derradeiras de Foucault sobre a estética da existência dos cínicos constituiriam importante contraponto à sua anterior discussão acerca dos processos de captura de corpos e de condutas sexuais pelo dispositivo da sexualidade. Foucault não formulou explicitamente essa conexão teórica, mas algumas de suas entrevistas dos anos 80 mostram que certos aspectos de suas análises da estética da existência dos antigos mantêm relação com sua reflexão sobre as lutas, impasses e a riqueza ético-política dos movimentos gays dos anos 70-80.

Seguindo o fio condutor dessa hipótese, gostaríamos de sugerir conexões entre as análises foucaultianas sobre a estética da existência dos cínicos e as práticas e discursos de coletivos políticos de minorias de nosso tempo, os quais também se valem de um franco falar que não teme o escândalo ao afrontar os abusos do poder. Parece-nos que os anti-heróis de *Tatuagem* e *Febre do Rato* estabelecem essa ponte trans-histórica entre o cinismo do passado e certas manifestações públicas e corajosas de uma vida outra e de uma verdade que se opõem aos mecanismos modernos de disciplinamento e governamento de corpos e condutas sexuais em nosso tempo. Ademais, os dois filmes conferem concretude à ideia foucaultiana, um tanto abstrata e enigmática, de que o "ponto de apoio do contra-ataque" em relação aos mecanismos de captura de corpos e condutas se encontra nos "corpos" e nos "prazeres" (FOUCAULT, 1999, p. 147). Ao encenarem espaços comunitários heterotópicos nos quais se confere centralidade aos corpos e prazeres, *Tatuagem* e *Febre do rato* questionam identidades de gênero e práticas sexuais sancionadas e produzidas no interior do dispositivo da sexualidade, bem como promovem efeitos de desgoverno dos parâmetros normativos hegemônicos de socialização orientados pela "heterossexualidade compulsória" (BUTLER, 1990, p. 18).

## Dois filmes, um mesmo campo de problematizações do dispositivo da sexualidade

*Febre do rato* e *Tatuagem* são ambientados na cidade do Recife. A despeito de Hilton Lacerda colaborar como roteirista em *Febre do rato* e outros filmes de Cláudio Assis, os dois filmes possuem projetos estéticos distintos. Embora situado na época da ditadura (1978), *Tatuagem* é um filme solar, lírico, colorido, amoroso e debochado. Já *Febre do rato*, que se desenrola no presente democrático, é um filme lunar, ríspido, em preto-e-branco. Enquanto *Tatuagem* é um filme que transborda esperança pelo futuro, *Febre do rato* nos confronta com um presente claustrofóbico, aparentemente sem porvir. *Tatuagem* conta a estória de amor interrompido entre o artista Clécio (Irandhir Santos) e o soldado Fininha (Jesuíta Barbosa) a partir de planos que por vezes correm paralelos, por vezes se entrecruzam, até o ponto em que os universos opostos do teatro e do exército finalmente colidem. *Febre do rato*, por sua vez, embora tenha como fio condutor as peripécias do poeta marginal Zizo (Irandhir Santos), com ênfase em suas investidas amorosas sobre Eneida (Nanda Costa), não conta estórias que se desenrolem de maneira encadeada, mas nos apresenta uma série de acontecimentos sem linha necessária de continuidade entre si, concluindo-se com a violência policial que encarna os vestígios da ditadura que assombram nossa democracia. Este recurso narrativo permite a Cláudio Assis concentrar a ação dramática do filme na declamação fortemente encenada da poesia marginal de Zizo, tendo por acompanhamento as imagens impactantes da cidade do Recife, com suas pontes, cemitérios, praias e manguezais, além das imagens febris dos corpos que dançam, fazem sexo, se drogam, se embriagam, se enroscam, se entendem e se desentendem ao sabor da vida. Hilton Lacerda, por sua vez, presta bela homenagem à produção cinematográfica independente de Jomard Muniz de Britto, agitador cultural e cineasta experimental com importante produção independente de filmes em super-8 (COHN, 2013), ao criar um filme dentro do filme que inunda os olhos dos espectadores com belas e desconcertantes imagens totêmicas de um país *(im)possível,* imagens carnavalescas e canibais, que misturam referências a Glauber Rocha, Nelson Pereira dos Santos, Fellini e Pasolini. São imagens desconexas, mas cuja potência estética reside em fazer pensar no passado, presente e futuro do cinema brasileiro e do próprio Brasil. Essa comunicação temporal é fundamental em *Tatuagem*, não sendo casual que o filme

dentro do filme seja anunciado com a seguinte chamada: "No futuro, o amor e a liberdade serão como num filme". Tampouco é demais recordar que toda tatuagem é uma incisão colorida e dolorida que marca a pele, que fere o corpo para exibir uma mensagem destinada a durar no tempo, estabelecendo um elo entre presente, passado e futuro.

A despeito de tão notáveis diferenças estéticas, os dois filmes apresentam um mesmo campo de problematizações, e é aqui justamente que se inicia o diálogo com o pensamento de Foucault. *Tatuagem* e *Febre do rato* contam histórias de amor interrompido, mas ambas são também histórias profundamente políticas, a começar pelas decisões estéticas de ambos os diretores, que recusam as convenções cinematográficas pelas quais se mitigam ou se dissimulam o corpo-a-corpo entre os amantes que se deleitam sexualmente, oferecendo-nos exemplos políticos de luta e resistência contra os poderes e saberes modernos de disciplinamento e de regramento hierárquico das condutas sexuais. Em termos foucaultianos, os dois filmes podem ser entendidos como crítica frontal à matriz biopolítica em que se gestaram as chamadas "heterogeneidades sexuais" (FOUCAULT, 1999, p. 38), isto é, todas aquelas práticas sexuais dissonantes em relação à figura do casal heterossexual e reprodutor. Recordemos que, para Foucault, a sexualidade não é um "dado da natureza" que o poder e o saber procurariam controlar, ou cujos segredos profundos e obscuros as ciências humanas ou da vida pretenderiam desvendar, mas sim o "nome que se pode dar a um dispositivo histórico", entendendo-se tal dispositivo como

> [...] uma grande rede da superfície em que a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências, encadeiam-se uns aos outros, segundo algumas grandes estratégias de saber e de poder (FOUCAULT, 1999, p. 100).

Recordemos ainda que, para Foucault, a confissão, o exame de consciência, a importância atribuída à carne pelo Cristianismo, mas também e sobretudo as modernas tecnologias de interrogação e análise científica do sujeito, levadas a cabo pela medicina, psicologia, psiquiatria e pelo direito, fizeram com que o sexo se transformasse naquilo que era preciso "examinar, vigiar, confessar, transformar em discurso" (FOUCAULT, 2000, p. 229). Entre nós, portanto, conhecer-nos é conhecer nosso próprio sexo, conhecer a verdade secreta ou dissimulada de nosso desejo e todas as obscuridades que a ele se associam: "Para saber quem és, conheças teu sexo" (FOUCAULT, 2000, p. 229). Uma das teses mais interessantes e polêmicas de Foucault é a de que, no ocidente, o sexo foi colocado sob uma "demanda incessante de verdade", isto é, sob uma dupla "*petição de saber*", pois foi concebido simultaneamente como aquilo cuja verdade secreta nos escapa e como a instância oculta de aferição de nossa verdade mais íntima: "somos forçados a saber a quantas anda o sexo, enquanto ele é suspeito de saber a quantas andamos nós" (FOUCAULT, 1999, p. 76).

Segundo a perspectiva que aqui defendemos, é crucial escapar à armadilha interpretativa segundo a qual os dois filmes seriam representantes tardios dos movimentos de liberação sexual dos anos 60 e 70. Consideramos que as cenas fortemente sexuais apresentadas em ambos os filmes não se prestam a formular um discurso de liberação sexual frente a um suposto regime de estrita repressão e silenciamento do sexo. Em vez de interpretar as decisões estéticas dos dois diretores ao filmar tão explicitamente os corpos e o sexo como se isso constituísse, por si só, um libelo contra falsos pudores moralistas, parece ser mais plausível pensar tais opções estéticas como fundadas num projeto de deformação das verdades científicas e morais que foram associadas ao sexo praticado entre sujeitos que se encontram à margem dos padrões hegemônicos de conduta sexual heteronormativa voltada à procriação. Em suma, conside-

ramos que as cenas em que o ato sexual inunda a tela seriam antes manifestações daquilo que Foucault denominou como polo do contra-poder e do contra-discurso em relação às estratégias de normalização postas em ação pelo dispositivo da sexualidade.

Nos dois filmes a exibição dos corpos e dos prazeres sexuais nunca se dá por meias palavras, por meias medidas ou por imagens veladas que buscam incitar e excitar a imaginação. Nos dois filmes o amor é amor, o beijo é beijo, o flerte é flerte, o sexo é sexo, o prazer é prazer e não há nada que fantasiar ou explicar, assim como tampouco há espaço para mistérios ou para a devassa de interioridades psicológicas, nem motivos essenciais que encerrem os personagens em rígidas identidades de gênero ou papéis sexuais. Assim, o soldado Fininha tem uma namorada no interior do Pernambuco, mas em Recife relaciona-se amorosa e sexualmente com Clécio, com outros atores e agregados do Cabaré Chão de Estrelas, e ainda com alguns militares do quartel, espaço saturado pela sexualidade viril, violenta e furtiva, esta sim legítima herdeira do moderno dispositivo da sexualidade.

Clécio traveste-se e canta com voz feminina a bela canção de Caetano Veloso, "Esse cara", mas não tira ou esconde a barba cerrada, repetindo assim a mesma ironia dirigida às normas de definição das identidades de gênero posta em ação pelo grupo de bailarinos *Dzi Croquettes*[1] e pelo grupo teatral recifense *Vivencial Diversiones,* sobre o qual o cineasta Jomard Muniz de Britto fez alguns filmes em super-8. Eneida não se entrega sexualmente às investidas do poeta Zizo, mas vai para a cama com um homem e uma mulher. Zizo masturba-se com a imagem xerocada e ampliada dos fragmentos do corpo de Eneida, que por sua vez se masturba lendo um poema de Zizo, em cenas que mais remetem ao aberto despudor dos cínicos da antiguidade do que às obsessões modernas com o onanismo e sua vigilância. Enquanto a travesti Vanessa é o "homem da vida" de Pazinho (Mateus Nachtergaele), Zizo faz sexo com as "velhas" na caixa d'água do quintal de sua casa, problematizando preconceitos etários e estéticos em nome do exercício de um prazer não pautado por quaisquer medidas ou padrões hierárquicos.

Nessas cenas em que se exibem corpos e prazeres sexuais, o que assistimos não é a encenação daquilo que Foucault denominou como o "sexo-desejo" (FOUCAULT, 1999, p. 146), instância que confere máxima eficácia ao "dispositivo da sexualidade" ao vincular nossa "inteligibilidade", nossa "plenitude" corporal e nossa "identidade" às exigências analíticas da interrogação do sexo na busca por "liberá-lo, articulá-lo em discurso, formulá-lo em verdade" (FOUCAULT, 1999, p. 146). Se, como formulou Arianna Sforzini (2014, p. 67-68), "não é o sexo que deve emancipar nosso corpo, mas nosso corpo que deve nos liberar do sexo", isto é, do sexo enquanto ficção que guardaria nossa verdade íntima, parece-nos que os dois filmes apresentam interessantes exemplos acerca daquela "inversão tática" por meio da qual Foucault nos convidava a "opor os corpos, os prazeres, os saberes, em sua multiplicidade e sua possibilidade de resistência às captações do poder" (FOUCAULT, 1999, p. 147), tendo em vista liberarmo-nos da monótona monarquia do sexo-desejo, do verdadeiro-sexo ou do sexo como verdade última de nosso ser. Por isso, as cenas que exibem despudoradamente o amor, o sexo e os corpos não são permeadas por angústias, anseios, fantasmas, esperanças, perguntas, dúvidas, análises, classificações, regramentos, curiosidades. Nunca se está buscando no sexo a verdade do ser próprio ou do outro, nunca se interrogam ou se fixam identidades sexuais ou de gênero, nunca se está simplesmente falando de sexo, nunca se busca analisá-lo ou inquiri-lo, assim como tampouco a exibição do próprio ato sexual se destina a finalidades publicitárias ou político-panfletárias. Antes, trata-se sempre de cenas francas, orientadas para a exibição corajosa da verdade de formas alternativas de viver, de conviver, de amar e de extrair prazer dos corpos.

[1] Grupo teatral carioca dos anos 70, sobre o qual Tatiana Issa dirigiu um excelente documentário em 2010 intitulado *Dzi Croquettes*.

É fundamental não confundir essa verdade política que imanta a vida alternativa e suas práticas, contra-discursos e contra-saberes com o regime analítico de verdade dos saberes médicos, jurídicos e do campo psi, os quais constituíram o dispositivo da sexualidade como instância de produção de identidades sexuais e de seus desejos considerados normais ou anormais. O despudor dessas cenas de amor, sexo e prazer não está a serviço de mostrar algo que deveria permanecer oculto, não se trata de um olhar inquisitório e devassador em busca de alguma verdade secreta ou da mera exploração comercial daquilo que está sendo exibido. As lentes de Ivo Lopes Araújo (diretor de Fotografia de *Tatuagem*) e de Walter Carvalho (diretor de Fotografia de *Febre do rato*) não estão orientadas para suscitar o escrutínio ou o voyeurismo dos espectadores, não constroem aquelas cenas para o olhar deles, mas as organizam a partir do jogo explícito do olhar mútuo dos próprios personagens. Há vários exemplos a esse respeito, como a bela cena em que Clécio e Fininha dançam ao som de "A noite do meu bem", na voz de Dolores Duran; ou a cena em que Zizo dá uma mão a Eneida para que ela se apoie no barco e urine no rio, enquanto sua outra mão se mete por debaixo da saia para que o líquido quente lhe escorra pelo braço. Tudo nessas cenas desconcertantes, belamente coreografadas, é filtrado pelo olhar dos personagens que se entreolham fixamente, fazendo com que o próprio espectador se esqueça de si.

## Dois anti-heróis, dois cínicos contemporâneos

Contornando a exploração fácil de óbvios efeitos eróticos e comerciais, Assis e Lacerda produzem, por outro lado, fortes efeitos político-afetivos de estranhamento e de desestabilização das normas que configuram o dispositivo da sexualidade. Suas decisões estéticas parecem pautar-se pela exigência ético-política de exibir a verdade escandalosa de formas marginais de vida, de amor e de prazer, e os diretores o fazem de maneira corajosa e incondicional, sem titubeios ou adulações ao espectador, levando-nos a recordar as análises de Foucault acerca do "cinismo em sua longa duração histórica", isto é, do cinismo antigo entendido como "atitude, como maneira de ser" (FOUCAULT, 2009, p. 164) cujas repercussões e reverberações em muito transcendem a antiguidade, chegando até nosso tempo. Seguimos aqui algumas sugestões propostas por dois intérpretes contemporâneos de Michel Foucault. Ernani Chaves chamou a atenção para o fato de que os cínicos ocupam um lugar peculiar na história da filosofia na medida em que decidiram tornar-se "estrangeiros na sua própria terra", ou seja, levaram ao limite a "ideia de que a filosofia é principalmente uma prática, uma forma de vida, caracterizada pela insolência e pelo escândalo, por uma ética e uma pedagogia orientada pelo papel central desempenhado pelo corpo" (CHAVES, 2013, p. 16). Por sua vez, Priscila Vieira (2015, p. 88) observou que "os feminismos pós-estruturalistas, de um modo geral, têm criado pontes com as problematizações de Foucault sobre a ética, as estéticas da existência, as artes do viver e a coragem da verdade".

Se, como afirmou Foucault, "o problema que está no centro do cinismo" é o da manifestação da "forma de existência como escândalo vivo da verdade" (FOUCAULT, 2009, p. 166), então bem se poderia afirmar que o cinema de Assis e Lacerda seja um cinema cínico, isto é, uma atualização contemporânea da atitude cínica na modernidade. Nessa via de raciocínio, Clécio e Zizo poderiam ser entendidos como atualizações contemporâneas da figura do parresiasta cínico da antiguidade, isto é, manifestações hodiernas "da vida como escândalo da verdade, ou do estilo de vida, da forma de vida como lugar de emergência da verdade" (FOUCAULT, 2009, p. 166). Nesse sentido, as vidas infames destes dois parresiastas contemporâneos assumem papel exemplar, pois inspiram os membros de suas pequenas comunidades alterna-

tivas a agir de maneira resistente, verdadeira e corajosa, diante do governamento biopolítico de corpos, almas e condutas. Zizo e Clécio são emblemas encarnados de uma vida-outra que conclama aqueles que com eles convivem a transformarem-se e a transformarem os outros e o próprio mundo. Ambos são anti-heróis que se enfrentam com aquele insidioso fascismo da vida cotidiana e que "está em todos nós, que acossa nossos espíritos e nossas condutas cotidianas, o fascismo que nos faz amar o poder, desejar esta coisa que nos domina e nos explora" (FOUCAULT, 1994a, p. 134).

Os dois filmes também nos ajudam a formular a hipótese de que Foucault teria entrevisto sutis conexões entre certos filósofos dedicados ao cultivo da estética da existência entre os antigos, como os cínicos, e as exigências contemporâneas de enfrentamento crítico do dispositivo biopolítico de captura e governamento de corpos e desejos. Se Foucault nos convida a pensar e a viver a resistência como um contínuo enfrentar-se crítico frente a "todas as formas de fascismo, desde aquelas, colossais, que nos rodeiam e nos esmagam, até aquelas formas pequenas que fazem a amena tirania de nossas vidas cotidianas" (FOUCAULT, 1994a, p. 136), Clécio e Zizo podem ser entendidos como exemplos da persistência contemporânea da atitude parresiasta cínica, aquela que recusa tanto o papel do legislador quanto o do pedagogo e que resiste aos abusos do poder tornando-o risível, isto é, assumindo a posição do "anti-déspota" que sempre "rirá do poder" (FOUCAULT, 1994a, p. 537). Em suma, estes dois anti-heróis contemporâneos parecem oferecer importantes exemplos acerca do que pode significar viver uma vida crítica e não fascista em nosso próprio tempo.

Ademais, também é preciso considerar que os dois filmes são profundamente políticos porque tanto Assis quanto Lacerda põem em cena formas de vida comunitária que se afirmam como experiências heterotópicas da vida-outra, do corpo-outro e do espaço-outro. Em *Tatuagem*, o cabaré "Chão de Estrelas" e o casarão de Olinda onde vivem e convivem os/as artistas podem ser entendidos como "*contra*espaços", isto é, como espaços "absolutamente diferentes" ou "absolutamente outros" (FOUCAULT, 2013, p. 20-21) em relação ao espaço regrado, planejado, esquadrinhado e disciplinado do quartel militar em que vive o soldado Fininha na maior parte do tempo. Os espaços do cabaré e do casarão são aquilo que Foucault denominou como "heterotopias do desvio", lugares sociais encravados nas "margens, nas paragens vazias", ocupados por "indivíduos cujo comportamento é desviante relativamente à média ou à norma exigida" (FOUCAULT, 2013, p. 22). O mesmo pode ser dito do quintal da casa de Zizo e do ateliê onde ele imprime o fanzine "Febre do Rato". Também a velha *Variant* do Poeta pode ser considerada como uma heterotopia: o carro que no início dos anos 70 simbolizava o sonho de consumo da classe média urbana, satisfeita com a elevação de seus padrões de vida sob a ditadura, encontra-se agora transformado em máquina de guerra político-poética contra o hedonismo consumista e o individualismo conservador do nosso tempo.

Como nos recorda Phillipe Sabot (2011, p. 11), "os meios de transporte, os operadores de viagem e os próprios viajantes constituem heterotopias primeiras, na medida em que a heterotopia implica, em sua relação com outros lugares, uma forma de experiência, simbólica ou real, ligada a uma transformação de si". As festas e reuniões no casarão de Olinda e no quintal de Zizo são "heterotopias crônicas", isto é, celebrações alucinadas que, por um instante, suspendem o tempo dos relógios e dos calendários, dos compromissos e das posições estáveis, reunindo uma pluralidade de existências irredutíveis a categorias e identidades sociais, etárias e sexuais bem definidas. E são também heterotopias festivas as próprias encenações teatrais da trupe de Clécio, espetáculos em que a purpurina e a maquiagem brilhante fazem com que os corpos dos artistas se transformem em algo outro, colocando-se em "comunicação com poderes secretos e forças invisíveis" (FOUCAULT, 2013, p. 12). Tais números teatrais nos fazem recordar que

> A máscara, a tatuagem, a pintura instalam o corpo em outro espaço, fazem-no entrar em um lugar que não tem lugar diretamente no mundo, fazem deste corpo um fragmento de espaço imaginário que se comunicará com o universo das divindades ou com o universo do outro. Por ele, seremos tomados pelos deuses ou seremos tomados pela pessoa que acabamos de seduzir. De todo modo, a máscara, a tatuagem, a pintura são operações pelas quais o corpo é arrancado de seu espaço próprio e projetado em um espaço outro (FOUCAULT, 2013, p. 12).

Claudio Assis e Hilton Lacerda filmam experiências heterotópicas de uma vida comunitária outra, alternativa, estranha, despojada de hierarquias, de exclusões ou de procedimentos de inclusão normalizadora, uma comunidade dos 'sem' comunidade, desprovida de identidades fixas ou de projetos políticos bem formulados, mas na qual o corpo, o amor e o prazer tornam-se instâncias anárquicas de contestação e luta micropolítica contra a monótona monarquia do sexo-desejo e seus avatares, ou seja, o machismo viril, a heterossexualidade como matriz normativa (BUTLER, 1990) e anódinos critérios de bom-gosto e assepsia. *Tatuagem* e *Febre do rato* são crônicas da vida artista vivida em comum, são relatos cotidianos de vidas infames vividas coletivamente e à margem dos conceitos e preconceitos da sociedade de normalização disciplinar. Os dois filmes nos contam histórias de vidas livres, alegres, auto-gestionárias, anônimas, anárquicas e críticas. Numa palavra, os dois filmes colocam em ação corpos e prazeres que, investidos de experimentações teatrais e poéticas de caráter marginal, inventam novas formas de vida comum que contrastam com os padrões normativos hegemônicos de socialização e de vinculação sexual e amorosa. Ambos os filmes narram histórias em que a liberdade é exercida como experimentação e não como instância soberana de determinação do destino dos personagens. A exemplo do que afirmam Dork Zabounyan e Patrice Maniglier (2011, p. 8), poder-se-ia dizer que Claudio Assis e Hilton Lacerda fizeram filmes que contam histórias descontínuas, não-heroicas, aferradas a "'micro-procedimentos' dos quais não somos conscientes e por meio dos quais se decidem, entretanto, certas transformações mais profundas de nossa relação conosco mesmos e com o mundo". Lembrando uma distinção proposta por Alfredo Veiga-Neto (2012, p. 274), podemos afirmar que o cinema político de Lacerda e de Assis é um cinema de ativistas, ou seja, um cinema entendido e praticado como atividade ético-política, marcada por compromissos que são "da ordem da liberdade, da contra-conduta e da diferença", e não um cinema-militante, visto que a militância sempre pode trazer consigo exigências disciplinares, hierárquicas, programáticas e organizativas que tolhem o questionamento e a crítica como abertura para a alteridade, para a transformação de si e dos outros.

Sugerimos, assim, que o novo cinema do Recife parece explicitar os vínculos existentes entre a reflexão de Foucault acerca do caráter *etopoiético* das práticas refletidas de liberdade dos antigos e as novas estratégias de luta do presente, entendidas como práticas críticas de transformação do modo de existir, destinadas a nos liberar das identidades sociais e sexuais impostas por diversos dispositivos contemporâneos de normalização, controle e condução de condutas. Se cruzarmos os resultados das pesquisas derradeiras de Foucault sobre o sujeito ético da antiguidade com suas reflexões sobre as novas formas de luta no presente, veremos que, para o autor, os resistentes de nosso tempo são aqueles que fazem de suas vidas, de suas amizades e de suas relações sociais um campo de experiências de subjetivação crítica, um campo de experimentações contra as formas de captura normalizadora de suas singularidades, sendo isto justamente o que se encena nestes dois filmes.

## A potência estético-política dos corpos em ação

Não será por acaso que o ponto culminante dos dois filmes se encontra em sequências que explicitam a potência estético-política do corpo desnudo. Em *Febre do rato* trata-se da cena em que o Poeta Zizo sobe no teto da velha *Variant* para declamar seu último poema. Ao fazê-lo, ele retira sua roupa e pede aos presentes que também se dispam para receber a verdade nua de seu poema. Enquanto ele declama sua poesia Eneida também sobe no capô do carro e livra-se de suas roupas. Neste momento, a câmera de Walter Carvalho nos envolve num *travelling* vertiginoso que nos faz recordar as análises de Lúcia Nagib (2006, p. 81) sobre o êxtase do cinema-novo de Glauber Rocha. Na cena enlouquecida se confundem corpos e palavras despidos de convenções que pudessem cobrir a verdade dissidente dos corpos-livres, do amor-livre e do livre-discurso corajoso proferido em praça pública. Estamos no coração de uma performance estético-política em que a nudez da palavra poético-política de Zizo se mescla com a nudez dos corpos que, exibidos em público, no meio da rua, tornam-se instâncias políticas de resistência. O bando anárquico de Zizo faz do escândalo do corpo nu uma arma e um campo de experiências em vista de uma outra relação entre vida e política a qual bem poderia ser traduzida em termos de uma política do corpo ou de uma política como corpo-a-corpo em luta pela ocupação simbólica do espaço público e pela ressignificação da linguagem (DUARTE; CÉSAR, 2014). O bloco anarquista de Zizo é mais um dentre tantos outros coletivos independentes e de formação horizontal de nosso tempo, agrupamentos desprovidos de líderes ou de representantes autorizados, comunidades políticas que não pautam suas ações pela observância de quaisquer parâmetros de normalização ou hierarquização de seus participantes, bem como tampouco se orientam por discursos jurídicos, filosóficos ou políticos de caráter pragmático, universalista ou essencialista.

Também *Tatuagem* ressalta a força performática dessas manifestações estético-políticas alternativas que fazem do corpo nu uma instância de veiculação das demandas próprias a formas de vida-outra. Uma das cenas mais divertidas e marcantes do filme, também ela um momento-crítico e que prenuncia o choque frontal com a violência da ditadura militar, põe em cena os artistas do cabaré "Chão de Estrelas" todos nus, cobertos de purpurina, vistos de costas, as bundas empinadas de homens e mulheres rebolando ao som da divertida "Polca do Cu", composição do DJ Dolores e de Hilton Lacerda cuja letra, hilária, esclarece que o dito órgão é universal mas não é um, porém muitos, com qualidades, atributos e predicados singulares. Essa cena é precedida pelo prólogo desbocado de Clécio, que relata as virtudes democráticas e universais do órgão que todos temos, num discurso de profanação que conduz a universalidade a um lugar-outro, jamais imaginado. A alegria, contudo, se encerra abruptamente com a violenta invasão do cabaré de periferia pelo exército.

Em *Febre do rato*, tampouco a frágil democracia brasileira mostra-se capaz de lidar com a presença de Zizo e seu bando de 'anarcas' em pleno desfile de 7 de setembro. Aos gritos de "liberdade" e "direito de errar", curiosa formulação em que o direito é simultaneamente invocado e tornado supérfluo e inoperante, Zizo e seu bloco são retirados à força da avenida por onde passam marchando fileiras de jovens soldados acompanhados por tanques de guerra. Mais adiante, a PM será acionada e agirá com estardalhaço (sirenes, gritos, pneus cantando na rua) e violência (armas empunhadas, violência física e verbal, aprisionamento ilegal) para coibir o "crime" hediondo dos jovens nus que se beijam sobre o capô da *Variant*, ladeados pelos corpos nus ou seminus de pessoas que portam cartazes de cartolina e bandeiras anarquistas. Com a velha brutalidade forjada nos porões da ditadura, a Polícia-Militar não apenas dispersa violentamente o pequeno grupo como conclui sua ação corretiva e de restauração da ordem atirando

o corpo desmaiado de Zizo no rio para que o poeta naufrague junto aos ratos que, intrépidos, sobrevivem nadando à superfície das águas turvas.

Os dois filmes encenam modos de vida alternativos, não violentos, abertos a experiências de corpo, sexo e gênero não previamente mapeadas e determinadas, não estritamente vinculadas a quaisquer identidades, mas capazes de fomentar relações e interações livres e críticas entre indivíduos diferentes entre si. Foucault e o cinema de Assis e Lacerda nos ajudam a compreender melhor essa dimensão simultaneamente ética, estética e política que parece caracterizar certos movimentos sociais de nosso tempo, particularmente aqueles orientados pela invenção de novos modos de vida pautados pela atitude crítica. Ontem como hoje, o deboche cínico, a criatividade espontânea e instantânea, a contestação dos padrões normativos de gênero e de orientação sexual, tudo isso parece sugerir a promessa de um futuro menos violento e normalizado.

## Observação final

A ideia de interpretar os personagens centrais dos dois filmes como encarnações transhistóricas do cinismo antigo, um tanto à maneira como o próprio Foucault reconheceu tais reverberações nas manifestações das vanguardas estéticas e políticas dos séculos XVIII, XIX e XX, surgiu-nos e foi sendo trabalhada por nós entre 2012-2014. Em 2013, Maria Rita César conduziu diversas discussões públicas após a exibição de ambos os filmes em atividades do Laboratório de investigação em Corpo, Gênero e Subjetividade na Educação (LABIN), que ela coordena na UFPR. Versões prévias deste texto, com ligeiras modificações ou acréscimos, foram publicadas em 2017[2]. De lá para cá, no entanto, muita coisa mudou, e para pior, sobretudo no campo das lutas políticas de gênero e orientação sexual no país.

Após os avanços e conquistas de direitos para as populações LGBTQIA+ promovidos ao longo dos primeiros quinze anos do século XXI, período ao qual pertencem os dois filmes aqui discutidos, o que se observou no Brasil foi a formação de uma gigantesca onda reacionária que não apenas logrou deter os avanços e conquistas da década precedente, mas que consolidou uma hegemonia conservadora que truncou e censurou o debate em torno a gênero e orientação sexual, promovendo retrocessos e terror entre os sujeitos comprometidos com a pesquisa crítica e o ativismo em torno daquelas temáticas. De fato, a partir de 2014 foi se consolidando como nova posição hegemônica uma forma de governamento de corpos, gêneros e orientações sexuais que elegia os princípios da homogeneização das práticas e das subjetividades tendo em vista princípios ancorados em uma ideia arcaica de natureza e de biologia, enviesada, ademais, por valores religiosos: um corpo natural e um gênero que seria a expressão social de um sexo biológico imutável, expressão da vontade divina. Por certo, tais teses haviam sido desde há muito contestadas pelas ciências humanas assim como pela biologia, tendo em vista o avanço científico tecnológico na percepção de corpo e natureza (HERITIER, 2004; HARAWAY, 2020). Mesmo assim, tais discursos encontraram renovado interesse no interior de amplas camadas da população, que se mostraram suscetíveis ao clima de pânico moral (RUBIN, 1993) difundido pelo emprego consistente da noção de ideologia de gênero (MISKOLCI; CAMPANA, 2017). Os movimentos conservadores lograram êxito ao promoverem a intimidação pessoal e jurídica, além de produzirem campanhas midiáticas mentirosas e tendenciosas, que

[2] Veja-se Duarte e Brunetto (2017) e Duarte (2017, p. 267-284).

visavam ressignificar as principais interpretações sociológicas, antropológicas e filosóficas acerca do corpo, do sexo e do gênero.

Como os dois filmes não deixam de mostrar, as forças violentas da ordem sempre estiveram a postos no país para coibir e reprimir as experiências e experimentações ético-políticas promovidos por movimentos sociais e coletivos comprometidos com o questionamento das hierarquias e violências normativas que expõem populações inteiras a condições de vulnerabilidade agravadas. Por outro lado, pode-se argumentar que os primeiros quinze anos do século XXI foram marcados por diversos movimentos e experimentos de caráter radicalmente questionador e inventivo em relação a questões de gênero e sexualidade, fenômeno que tendeu a refluir posteriormente, sobretudo após 2018. De qualquer modo, cabe observar duas coisas. Por um lado, *Tatuagem* e *Febre do Rato* foram realizados durante um período histórico de férteis experimentações ético-políticas no campo do gênero e da orientação sexual, período que agora parece ter se fechado, ou ao menos ter se restringido. Ao mesmo tempo, contudo, cabe lembrar que a história contada em *Tatuagem* se desenrolava no final dos anos 70, ainda sob a ditadura civil-militar, mesmo que se colocasse em diálogo com as experimentações ético-políticas da época em que o filme foi realizado. Ora, isto implica que aquelas experimentações ético-políticas não deveriam ser restringidas ao período que se poderia chamar de época virtuosa do experimentalismo e das conquistas de direitos postas em ação por movimentos e coletivos feministas e LGBT, ao longo dos primeiros quinze anos do nosso século. Antes, tais movimentos e experiências coletivas são parte de uma história e de narrativas muito mais amplas e duradouras, ainda que marcadas por descontinuidades e mesmo por rupturas. Se tais experiências e experimentalismos ético-políticos não podem ser estritamente datados, isto também significa que, se eles podem ser interrompidos, não podem ser apagados ou extintos, pois guardam consigo forte potencial para se reatualizarem e se ressignificarem no futuro.

Se é certo que testemunhamos em nosso presente a ampliação dos espaços sombrios de violência real e simbólica contra essas muitas formas críticas de desorganização dos parâmetros normativos do dispositivo da sexualidade, parece difícil negar que tal violência também explicite justamente o potencial ético-político dessas formas libertárias de reinvenção da vida em comum, as quais certamente não desaparecerão de nosso horizonte histórico. Seja como for, uma coisa está clara: a despeito da violência e das vigilâncias normativas e religiosas que agora se acentuam em torno a gênero e sexualidade, ninguém voltará para dentro do armário, ninguém mais se calará diante do masculinismo e suas violências, ninguém mais se calará diante do preconceito.

## Referências

BUTLER, Judith. *Gender Trouble*. Feminism and the subversion of identity. Nova Yorck: Routledge, 1990.

CHAVES, Ernani. *Michel Foucault e a verdade cínica*. Campinas: Phi Editora, 2013.

COHN, Sergio (Org.). *Encontros/Jomard Muniz de Britto*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2013.

DUARTE, André de Macedo. Foucault vai ao cinema: Tatuagem e Febre do Rato como desgoverno das identidades sexuais. *In*: DUARTE, Pedro; GATTI, Luciano; CHAVES, Ernani. (Org.). *Filosofia*. 11. ed. Rio de Janeiro: FUNARTE, 2017, p. 267-284. (Coleção Ensaios Brasileiros Contemporâneos).

DUARTE, André de Macedo; BRUNETTO, Daiana. Febre do Rato como deseducação de corpos e discursos: uma interpretação foucaultiana. *Viso Cadernos de Estética Aplicada,* v. 20, p. 50-68, 2017.

DUARTE, André; CÉSAR, Maria Rita de Assis. Michel Foucault e as lutas políticas do presente: para além do sujeito identitário de direitos. *Psicologia em Estudo*, Maringá, v. 19, n. 13, p. 401-414, jul./set. 2014.

FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits*. Vol. III. Paris: Gallimard, 1994a.

FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits*. Vol. IV. Paris: Gallimard, 1994b.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade*. Vol. 1: *A vontade de saber*. Tradução de J.A.G. de Albuquerque e M.T.C. Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

FOUCAULT, Michel. *Le courage de la verité. Gouvernement de soi et des autres II*. Paris: Gallimard, 2009.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Tradução de Roberto Machado. 15. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2000.

FOUCAULT, Michel. *O corpo utópico, As heterotopias*. Tradução de Salma T. Muchail. São Paulo: n. 1 edições, 2013.

HARAWAY, Donna. *Manifesto Cíborg*. Madrid: Kaótica Libros, 2020.

HÉRITIER, Françoise. *Masculino/Feminino II.* Dissolver a hierarquia. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

LINDON, Mathieu. *O que amar quer dizer*. Tradução de Marília Garcia. São Paulo: Cosac Naifi, 2014.

MANIGLIER, Patrice; ZABUNYAN, Dork. *Foucault va au cinema*. Montrouge: Bayard, 2011.

MISKOLCI, Richard; CAMPANA, Maximiliano. Ideologia de gênero: notas para a genealogia de um pânico moral contemporâneo. *Revista Sociedade e Estado*, Brasília, v. 32, n. 3, p. 725-747, set./dez. 2017.

NAGIB, Lúcia. *A utopia no cinema brasileiro*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

SABOT, Phillipe. Langage, societé, corps. Utopies et Heterotopies chez Michel Foucault. *In: Materiali Foucaultiani*, v. 1, n. 1, p. 17-35, 2011.

SFORZINI, Arianna. *Foucault, une pensée du corps*. Paris: PUF, 2014.

VEIGA-NETO, Alfredo. É preciso ir aos porões. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 50, mai./ago. 2012.

VIEIRA, Priscila Piazentini. *A Coragem da Verdade e a Ética do Intelectual em Michel Foucault*. São Paulo: Intermeios, 2015.

**Sobre os autores**

**André Macedo Duarte**
Professor Titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR/CNPq). Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP).

**Maria Rita de Assis César**
Professora Titular do Departamento de Teoria e Prática de Ensino da Universidade Federal do Paraná (UFPR/CNPq).
Doutora em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

Recebido em: 20/06/2025 Received in: 06/20/2025
Aprovado em: 02/07/2025 Approved in: 07/02/2025

Revista de ARGUMENTOS

e-ISSN: 1984-4255

# A indignidade de falar pelos outros: o Foucault de Deleuze

## The indignity of speaking for others: Deleuze's Foucault

**Priscila Céspede Cupello**
https://orcid.org/0000-0002-2957-5428 - E-mail: cupello.priscila@gmail.com

**Marcos Aurelio Marques**
https://orcid.org/0000-0002-3592-5922 - E-mail: ma.ars.marques@gmail.com

**RESUMO**

O objetivo deste artigo é uma análise acerca do pensamento produzido por Gilles Deleuze (1925-1995) sobre os trabalhos de Michel Foucault (1926-1984), utilizando por base as produções deleuzianas sobre o filósofo, como artigos, entrevistas até o livro intitulado *Foucault* (1986), publicado dois anos após a morte do filósofo. Para embasar a análise empreendemos uma revisão bibliográfica da obra deleuziana, naquilo que tange a obra foucaultiana, desde os primeiros textos escritos a partir da década de 60, até os últimos escritos deleuzianos sobre Foucault, já na década de 80. Nesta análise destacamos a tríade conceitual saber, poder e subjetividade, destacada por Deleuze, e que segundo ele, estruturam e constituem o dispositivo do pensamento Foucaultiano. Defendemos que as produções de Deleuze sobre Foucault produzem um "duplo", uma "duplicatura" que enriquecem o debate filosófico, já que Deleuze não age como um comentador dos trabalhos foucaultianos, mas inventa seu próprio Foucault.

**Palavras-chaves**: Ética. Política. Resistência.

**ABSTRACT**

The aim of this article is to propose an analysis of the thought produced by Gilles Deleuze (1925-1995) on the works of Michel Foucault (1926-1984), using as a base Deleuzian productions about the philosopher, such as articles, interviews and the book entitled *Foucault* (1986),

published two years after the philosopher's death. In this analysis, we highlight the conceptual triad of knowledge, power and subjectivity, highlighted by Deleuze, and which, according to him, structure and constitute the device of Foucauldian thought. We argue that Deleuze's productions concerning Foucault produce a "double", a "duplication" that enriches the philosophical debate, once Deleuze does not act as a commentator on Foucault's works, but invents his own Foucault.

**Keywords**: Ethics. Politics. Resistance.

## Introdução

> A ideia fundamental de Foucault é a de uma dimensão da subjetivação que deriva do poder e do saber, mas que não depende deles.
> (DELEUZE)

Neste artigo almejamos realizar uma análise crítica dos conceitos e noções de Michel Foucault (1926-1984), elencados por Gilles Deleuze (1925-1995) na escrita do livro intitulado *Foucault* (1986) e em cartas e entrevistas sobre o mesmo. Destaca-se a forma muito particular que Deleuze tem ao se relacionar com outros filósofos, pois não age como um comentador, mas produzindo uma "duplicatura", ou seja, criando novas narrativas que duplicam as narrativas existentes, mas criando diferenças, pois são criativas, inventivas. Nessa esteira, Deleuze afirma que quis "extrair um duplo de Foucault, no sentido que ele dava a essa palavra: repetição, duplicatura, retorno do mesmo, rompimento, imperceptível diferença, duplicação e fatal dilaceração" (1992, p. 107). Deleuze convoca aliados para somar, ou seja, para produzir junto com seu pensamento, como fez com Nietzsche (2018a), Bergson (2012), Kant (2018b), etc. Em entrevista publicada no livro *Conversações* (2013), Deleuze afirmou que a escrita do livro *Foucault* dois anos após a morte do filósofo foi uma "necessidade", pois ele tem a impressão de que as pessoas entenderam mal as passagens de Foucault que dizem respeito às relações de saber–poder e os modos de subjetivação. Deleuze salientou que "cada vez que morre um grande pensador, os imbecis sentem-se aliviados e fazem um estardalhaço dos infernos" (1992, p. 106). Deleuze destaca:

> Não gosto das pessoas que dizem de uma obra "até aqui, vai, mas depois é ruim, embora mais tarde volte a ser interessante..." É preciso tomar a obra por inteiro, segui-la e não julgá-la, captar suas bifurcações, estagnações, avanços, brechas, aceitá-la, recebê-la inteira (1992, p. 108).

De acordo com François Dosse, Deleuze está interessado em "mostrar a lógica própria" de pensamento foucaultiano "procurando a coerência deste através das crises, dos sobressaltos, dos deslocamentos incessantes que ele atravessa" (2010, p. 267). Para isto, Deleuze elege três dimensões nos trabalhos de Foucault: o saber, poder e subjetivação. Essa tríade é fundamental para entendermos a perspectiva deleuziana sobre o pensamento de Foucault. Ao se indagar sobre o que levou "Foucault a passar de um registro ao outro [da dimensão do saber para o poder], o filósofo sugere que o problema do Foucault é o do duplo, e 'o enunciado é duplo de qualquer coisa idêntica a ele'" (DOSSE, 2010, p. 267). Deleuze seleciona o que em sua visão é o mais relevante nas produções foucaultianas e faz reverberar possibilidades discursivas *outras*.

Há uma série de textos de Deleuze que fazem referência a Foucault, que vão do final da década de 60, até após sua morte. Ao utilizarmos estes textos, não levamos em conta a ordem em que foram publicados originalmente para não recair em possíveis lapsos. Ou porque as edições das obras no Brasil não coincidem à data da edição original na França, ou mesmo ainda, porque muitos dos textos que iremos comentar foram reunidos em coletâneas póstumas. De qualquer forma, há uma intenção de encadear o máximo possível o pensamento deleuziano acerca de Foucault com o objetivo de criar uma espécie de fio de Ariadne que nos guie por essa labiríntica relação.

## Deleuze e Foucault: aproximações e distanciamentos

A filosofia como dermatologia geral, ou arte das superfícies
(DELEUZE)

De acordo com François Dosse, "Foucault e Deleuze se libertaram de uma filosofia da história no sentido de uma teleologia hegeliano-marxista para dar lugar a uma filosofia do acontecimento" (2010, p. 265). Destarte, os dois autores têm em comum a busca pelo novo, pela disruptura, pelo descontínuo, produzindo uma "filosofia do acontecimento", definição apresentada não apenas por Dosse, mas também por Zourabichvili: "o acontecimento, portanto, põe em crise a ideia de história. O que acontece, enquanto acontece e rompe com o passado, não pertence à história e não poderia ser explicado por ela" (2016, p. 48). Em certa medida, esse pensamento nos fez a primeira geração "imune" à uma rígida história da filosofia. Com esses filósofos, podemos criar planos de imanência filosóficos, e pensar *por* e *com* o acontecimento e o devir.

Ao lermos os textos de Deleuze sobre Foucault, é possível perceber uma admiração imensa pelo amigo filósofo, a ponto de dizer em uma carta para Foucault, que ele teria sido, na geração deles, quem teria produzido algo "verdadeiramente novo" (DELEUZE, 2015, p. 68). Nessas cartas, datadas do fim de 1970, e que estão na coletânea organizada por David Lapoujade[1] *Lettres et autres textes* (2016b), Deleuze conversa com o amigo, em tom de muita proximidade, sobre a admissão de Foucault no *Collége de France*, sobre o que seria o tema do seu futuro *Anti-Édipo*: as direções das formas de cura: a edipianização tradicional[2] e a esquizofrenização[3].

Podemos afirmar que uma coisa em comum entre Foucault e Deleuze é que ambos não possuíam "o gosto pelas abstrações, o Uno, o Todo, a Razão, o Sujeito" (DELEUZE, 1992, p. 109). De acordo com Deleuze, a tarefa dos dois era "analisar estados mistos, agenciamentos, aquilo que

[1] Há que se destacar que David Lapoujade, filósofo francês, autor de belíssimos ensaios sobre Deleuze, Bergson e Henry James, ficou com a incumbência de organizar a obra póstuma de Deleuze, o que deu origem a três livros. Além da já citada coletânea, organizou ainda *A ilha deserta (2006),* onde encontra-se a uma entrevista de Deleuze e Foucault juntos, chamada de *Os intelectuais e o poder,* e *Dois regimes de Loucos (2016a)*, outra coletânea que reúne textos diversos produzidos nos últimos 20 anos da vida de Deleuze. Nesta última encontramos uma entrevista chamada *Foucault e as prisões,* onde Deleuze destaca, por exemplo, sua admiração pelo GIP e como o grupo serviu de experimentação até *Vigiar e Punir.*

[2] A referência aqui está ligada à crítica que Deleuze e Guattari fazem, principalmente no *Anti-Édipo,* mas também outras obras, à ideia de um conceito de inconsciente como teatro e como representação do drama do triângulo familiar edipiano e do desejo como falta.

[3] A esquizofrenização, que não deve ser confundida com a patologia da esquizofrenia, é justamente uma perspectiva que se opõe à edipianização. Ela concebe o desejo como produção plena, usina e não teatro. Ou seja, ao desejo nada falta: "O inconsciente aparece como aquilo que ele é: uma fábrica" (DELEUZE, 2016a, p. 22). É válido ainda chamar a atenção que enquanto para a edipianização tradicional o drama é familiar, sob a luz da esquizoanálise, ele é antes de tudo social e histórico.

Foucault chamava de dispositivo" (DELEUZE, 1992, p. 109). Eles compreendiam que a filosofia era um instrumento para realizar uma crítica ao presente, muito mais que dizer "a verdade" indubitável sobre as coisas. Segundo afirmação do próprio Michel Foucault, precisamos libertar "a ação política de toda forma de paranoia unitária e totalizante", preferindo o que é "positivo e múltiplo, a diferença à uniformidade, os fluxos às unidades, os agenciamentos móveis aos sistemas" (1994, p. 135). Nesse sentido, "livrar-se de toda ação política 'unitária e totalizante' é livrar-se de uma 'ação política' que também é epistemológica e que estabelece de forma dogmática um único modo de se produzir conhecimento e de se fazer pesquisa" (CUPELLO, 2021, p. 20).

> A partir de uma perspectiva foucaultiana é preferível o que é nômade, ou dito de outra forma, o que cria abertura para o pensamento da diferença, pois para Foucault, os jogos de saber que produzem a verdade estão implicados aos jogos de poder que subjugam, seja na esfera das lutas políticas ou da produção do conhecimento (CUPELLO, 2021, p. 20).

De acordo com Deleuze, "o método de Foucault sempre se contrapôs aos métodos de interpretação. Jamais interprete, experimente" (1992, p. 109). Sendo assim, o fazer filosófico envolvia uma certa atividade criativa e experimental. No entanto, apesar das proximidades podemos encontrar alguns distanciamentos de Foucault em relação à Deleuze. Destaca-se o "vitalismo deleuziano" contra um neokantismo do diagnóstico foucaultiano. Deleuze defende um certo tipo de vitalismo foucaultiano em uma determinada linha herdeira do pensamento de Nietzsche, que pode ser encontrado nos trabalhos de Foucault sobre subjetivação, resistência e estética da existência, na década de 1980.

> Pelo menos em dois pontos essenciais creio que há de fato um vitalismo de Foucault, independente de qualquer "otimismo". Por um lado, as relações de força se exercem sobre uma linha da vida e de morte que não cessa de se dobrar e de desdobrar, traçando o próprio limite do pensamento. [...] Por outro lado, quando Foucault chega ao tema final da "subjetivação", esta consiste essencialmente na invenção de novas possibilidades de vida, como diz Nietzsche, na constituição de verdadeiros estilos de vida: dessa vez, um vitalismo sobre fundo estético (DELEUZE, 1992, p. 114).

Deleuze salienta que crê na "existência de muitos pontos de correspondência" entre o seu trabalho com Guattari e o de Foucault, "mas que se mantêm como que à distância por uma grande diferença de método e mesmo de objetivo" (1992, p. 107). Uma grande divergência é a posição de ambos em relação à história. François Dosse destaca que: "sem dúvida, o modo de posicionamento de Foucault e de Deleuze em face da história é muito diferente, como Deleuze afirma sem ambiguidade em 1988 'sempre gostamos (Félix e eu) de uma história universal, que ele [Foucault] detestava'" (2010, p. 265). De acordo com Deleuze:

> Ele [Foucault] não faz uma história das mentalidades, mas das condições nas quais se manifesta tudo o que tem uma existência mental, os enunciados e o regime de linguagem. Ele não faz uma história dos comportamentos, mas das condições nas quais elas integram relações diferenciais de forças no horizonte de um campo social. Ele não faz história da vida privada, mas das condições nas quais a relação consigo constitui uma vida privada. Ele não faz uma história dos sujeitos, mas dos processos de subjetivação, sob as dobras que ocorrem nesse campo ontológico tanto quanto social (DELEUZE, 2017, p. 12).

Foucault produz uma história específica, que se preocupa com as condições de possibilidades para a emergência do novo. Para Foucault, "a filosofia tem por marca diagnosticar e não procura mais dizer uma verdade que possa valer para todos e por todas as épocas" (1994a,

p. 634). Sendo assim, o método foucaultiano nos permite criar um "espaço entre o presente e o passado e nos recolocar em um lugar outro, em que podemos nos pensar, sob o olhar desta diferença, possibilitando a reflexão de nós mesmos, a partir da alteridade e variedade entre nós e os outros do passado" (CUPELLO, 2021, p. 13).

Uma questão polêmica destacada por François Dosse em seu livro *Gilles Deleuze & Félix Guattari: biografia cruzada* (2010) diz respeito ao prefácio escrito por Foucault para o livro *Anti-Édipo* de Deleuze e Guattari, em que "segundo seu amigo Donzelot, este prefácio não traduziria o verdadeiro sentimento de Foucault quanto ao livro de seu amigo, 'Foucault não gostou de *O Anti-Édipo*. Ele me disse várias vezes'" (2010, p. 260). Mesmo que essa história seja verdadeira, não podemos negar que o prefácio escrito por Foucault reflete também os posicionamentos que o filósofo defende, principalmente, no que tange a importância de olhar para si mesmo a fim de não reproduzir os fascismos que existem no mundo, ou seja, a importância de não ser um micro fascista. O olhar para o micro é muito presente no pensamento Deleuze e Foucault. Podemos citar a microfísica do poder, a micropolítica do desejo etc. No prefácio do livro escrito por Foucault destaca-se sobre o maior inimigo:

> 3) Enfim, o inimigo maior, o adversário estratégico (embora a oposição do AntiÉdipo a seus outros inimigos constituam mais um engajamento político): o fascismo. E não somente o fascismo histórico de Hitler e de Mussolini - que tão bem souberam mobilizar e utilizar o desejo das massas -, mas o fascismo que está em nós todos, que martela nossos espíritos e nossas condutas cotidianas, o fascismo que nos faz amar o poder, desejar esta coisa que nos domina e nos explora (FOUCAULT, 2004, p. 5).

A força do texto de Foucault, que serve de apresentação à edição americana do *Anti-Édipo*, nos leva inevitavelmente a pensar o oposto do que ele teria declarado a Donzelot. No entanto, é fato que a partir do início dos anos 70, Deleuze e Foucault se afastam, sendo que Deleuze fala desse momento com certo carinho e complacência:

> Infelizmente não o vi nos últimos dias de vida; depois de A vontade de saber ele atravessou vários tipos de crises: política, vital, de pensamento. Como todo grande pensador, seu pensamento procedeu sempre por crise e abalos como condição de criação, como condição de uma coerência última. Tive a impressão que ele queria estar só, ir para onde não pudessem segui-lo, exceto alguns íntimos. Eu tinha muito mais necessidade dele do que ele de mim (DELEUZE, 2013, p. 109).

A relação entre os dois passa por um certo silêncio durante a década de 70, até a morte de Foucault em 1984, quando é rompida por Deleuze após a morte do amigo. Deleuze retoma a falar dele com o livro intitulado *Foucault* (2005) e com dois cursos ministrados sobre o pensamento de Michel Foucault na Universidade de Paris. Sendo que o primeiro entre os dias 22 de outubro e 17 de dezembro de 1985 e o segundo de 7 de janeiro a 27 de maio de 1986. Esses cursos foram publicados no Brasil pela editora N-1, sob o título *Michel Foucault: as formações históricas* (2017), a partir da transcrição das fitas das aulas de Deleuze. Além disso, datam dessa época entrevistas e depoimentos diversos, muitos deles citados amiúde no presente artigo.

Apesar das controvérsias que envolvem a relação de ambos, o que podemos deduzir do encontro entre Deleuze e Foucault? Podemos dizer que ambos propõem um olhar de míope, ou seja, daquele que precisa chegar perto para fazer ver os micros, as singularidades, no que tange a experiência do fascismo, do poder, da subjetividade, da produção desejante, etc. O que Deleuze fala do pensamento de Foucault, como algo que lança luminosidade, pode se aplicar a ele próprio quando fala da obra do amigo, uma obra que faz ver, que racha as coisas, que racha

as palavras. Nesse sentido, nos parece que um problema comum de Deleuze e Foucault é a questão em torno do que seja "pensar".

> Pensar é, primeiramente, ver e falar, mas com a condição de que o olho não permaneça nas coisas e se eleve até as "visibilidades", e de que a linguagem não fique nas palavras ou frases e se leve até os enunciados. É o pensamento como arquivo. Além disso, pensar é poder, isto é, estender relações de força, com a condição de compreender que as relações de força não se reduzem à violência, mas constituem ações sobre ações, ou seja, atos, tais como "incitar, induzir, desviar, facilitar ou dificultar, ampliar ou limitar, tornar mais ou menos provável…" (DELEUZE, 2013, p. 123).

Nesse caso pensar, não é um retorno ao sujeito, ou ao cogito cartesiano, pelo contrário, pensar *em* e *com* Foucault, na perspectiva deleuziana é ver e falar, visibilidades e enunciados. Outro campo que pode ser chamado à baila, quando tratamos do pensamento cruzado desses dois filósofos é a política. Lembremos dos originais conceitos deleuzianos, que em parceria com Guattari, nos são oferecidos: aparelho de estado, máquina de guerra, sociedade de controle, devir revolucionário e outros tantos. Tanto Foucault quanto Deleuze trazem a política para lugares que antes eram vistos sem correlação, como a escola, a família, os relacionamentos etc. De acordo com Deleuze:

> O poder investe (os dominados), passa por eles e através deles, apoia-se neles, do mesmo modo que eles, em sua luta contra esse poder, apoiam-se por sua vez em pontos em que ele os afeta Foucault mostrará que o "despotismo do rei" não vai de alto a baixo como um atributo de seu poder transcendente, mas é solicitado pelos mais humildes, pais, vizinhos, colegas que querem que se prenda um ínfimo incitador de desordens e usam o monarca absoluto como um "serviço público" imanente, capaz de regular conflitos familiares, conjugais, de vizinhança ou profissão (2004, p. 37).

Ambos estão interessados em como o poder perpassa diferentes campos sociais e produzem efeitos nos sujeitos. Segundo Deleuze, "o sujeito é uma variável, ou melhor, um conjunto de variáveis do enunciado" (DELEUZE, 2004, p. 64). Nesse sentido, destaca-se a importância dada por Foucault e Deleuze para as relações entre o pensamento do fora, de que trataremos mais à frente, e novos modos outros de existência, destacando-se os trabalhos que refletem sobre a vida como obra de arte, nos trazendo mesmo para uma concepção estética do que seria existir, a partir da criação de novos modos de vidas.

## A indignidade de falar pelos outros

Em entrevista publicada no livro *Conversações* (2013), Deleuze destaca que Foucault foi uma pessoa muito importante na sensibilização dos intelectuais franceses acerca da "indignidade de se falar pelos outros" (FOUCAULT, 1985; DELEUZE, 1992). É com esse intuito que Foucault e Daniel Defert criam o GIP – *Groupe d'information sur les Prisons*, apoiados por diversos outros filósofos e intelectuais como o próprio Deleuze, além de Claude Mauriac e Jean Genet. Juntamente com seus amigos, Foucault queria possibilitar que os presos pudessem falar em nome próprio sobre as suas experiências nas prisões. O intelectual não é mais aquele que se propõe a falar em nome de valores universais a verdade que todos devem ouvir, mas ele precisa falar a partir do seu lugar específico na sociedade, de acordo com sua "própria competência" (DELEUZE, 1992, p. 110).

> O que significa então falar em seu próprio nome e não pelos outros? Evidentemente não se trata de cada um ter sua hora da verdade, nem escrever suas memórias ou fazer sua psicanálise: não é falar na primeira pessoa do singular. É nomear as potências impessoais, físicas e mentais que enfrentamos e combatemos quando tentamos atingir um objetivo, e só tomamos consciência do objetivo em meio ao combate (1992, p. 111).

Didier Eribon afirma que toda obra de Foucault poderia ser lida como uma "insurreição contra os poderes da 'normalização'" (1990, p. 12), pois o filósofo queria criticar como o poder organiza, classifica e exclui as pessoas, criando lugares hierarquizados de saberes-poderes, organizando a sociedade entre aquele que fala e quem vira objeto de estudo e é apagado da história. "O diagnóstico do presente realizado pelo trabalho foucaultiano mostra como o discurso médico, por exemplo, constitui-se concomitantemente com o apagamento da fala do doente" (CUPELLO, 2021, p. 32). As práticas do GIP eram contrafluxo. Quem deveria falar não era o intelectual, mas os prisioneiros, suas famílias, as pessoas que realmente sofrem com o problema posto. Ao invés de aceitar o normal da prisão e da delinquência, o grupo queria oferecer armas de insurreição. Era contra o apagamento da fala dos encarcerados que Foucault e o GIP se erguiam, não para falar por eles.

Em outro texto, que está no livro *Dois regimes de loucos* (2016a), Deleuze destaca também a importância que o GIP teve como método de experimentação. A forma como Foucault concebeu, criou e conduziu o GIP, sem dúvida, é uma das ações que mais impressionam Deleuze, como ele atesta em diversos momentos.

> O GIP é uma imagem de Foucault, uma invenção Foucault-Defert. É um caso em que a colaboração deles foi íntima e fantástica. Na França, era a primeira vez que se criava esse gênero de grupo, que nada tinha a ver com partido (havia partidos aterrorizantes, do tipo da Esquerda Proletária), nem com uma empresa (por exemplo, as empresas para renovar a psiquiatria). [...] O GIP é quase tão bonito quanto um livro de Foucault. Eu acompanhei do fundo do coração porque aquilo me fascinou (DELEUZE, 2016a, p. 290).

Muito mais que uma ação prática, era um "pensamento-experimentação", nas palavras de Deleuze (2016a, p. 290). Inegavelmente, o trabalho no GIP é fundamental para levar Foucault a escrever *Vigiar e Punir* (2013). É muito provável que sua experiência no GIP fez com que ele chegasse ao seu conceito de *poder*, como algo difuso, que se sobrepõe, escapa, opera por camadas. Há muitas prisões dentro de uma prisão, espécie de sub-prisões. O problema aí é não apenas privar o delinquente (ou mesmo um acusado de delinquência) da liberdade, mas colocar junto um sistema de humilhações, de condenações injustas, ou seja, o que se enuncia, o código penal e a "justiça", não é como se operam as visibilidades dos muros para dentro do sistema prisional.

A partir de todas essas experiências, ao se referir a Foucault, Deleuze evoca para ele um outro status da função de intelectual. Segundo ele (2016a, p. 294), a grande diferença entre pensadores como Sartre e Michel Foucault, é que Sartre por exemplo, tinha uma concepção clássica do intelectual, como interventor dos valores superiores, da verdade e da justiça. Foucault era o tipo intelectual funcional, como por exemplo, quando criou o GIP. Esse funcionalismo é ver e dizer: o visível e o enunciável. Com Foucault, o papel e ser do filósofo mudam de status. Um filósofo que produz enunciados a partir das visibilidades das coisas, mas não com a pretensão de criar verdades absolutas, irredutíveis. Pelo contrário, pensar entre Foucault, e porque não também entre Deleuze, é ver a produção como algo que emerge não de forma absoluta e ideal, mas apenas possível, em determinadas épocas, contextos, condições. Não há verdade a ser buscada e descoberta, "mas produzir novas condições de enunciação" (DELEUZE, 2016a, p. 295).

## O visível e o enunciável: o saber-poder

> É preciso então rachar, abrir as palavras, as frases e as proposições para extrair delas os enunciados
> (DELEUZE)

Em textos, entrevistas, cartas e cursos dedicados a Foucault, Deleuze elege uma tríade que lhe interessa sobremaneira: saber-poder-subjetividade. Esses três eixos, talvez sejam malditos, porque serviu para a divisão em três fases do pensamento foucaultiano, o que para muitos é problemático, pois sistematiza um autor crítico à noção de sistema, ordem e obra. No entanto, Frédéric Gros destaca que:

> O livro de Deleuze é um verdadeiro livro filosófico. Tudo o que enuncia sobre a relação entre os enunciados e as visibilidades mostra que compreendeu alguma coisa muito forte, e que eu reencontrei nos últimos cursos de Foucault no *Collège de France*, mas que Deleuze não pode fazê-lo, a saber, a ideia de que ele constrói uma ética direta procurando estabelecer correspondência entre a trama visível dos gestos e dos *logoï*, dos enunciados. É surpreendente ver como Deleuze, que não teve acesso a esses cursos no *Collège de France*, pode ter feito uma leitura tão correta (GROS *apud* DOSSE, 2010, p. 268).

Vale destacar que Deleuze não considera o saber-poder-subjetividade como fronteiras definitivas, pois possuem entre elas elevado nível de relação. Essas três dimensões são as chaves de análise desenvolvidas por Deleuze para os trabalhos foucaultianos. Deleuze destaca: "até agora, já encontramos três dimensões: as relações formadas, formalizadas sobre os estratos (Saber); as relações de força ao nível do diagrama (Poder) e as relações com o lado de fora, essa relação absoluta, como diz Blanchot, que é também não-relação (Pensamento)" (DELEUZE, 2004, p. 103).

A noção de saber inclui a ideia de poder, bem como a de sujeito inclui modos de subjetivação. "Foucault não emprega a palavra sujeito como pessoa ou forma de identidade, mas os termos 'subjetivação', no sentido de processo e 'si', no sentido de relação (relação a si)" (DELEUZE, 1992, p. 116). Isso está também ligado ao que Deleuze chama de dispositivo em Foucault:

> Mas o que é um dispositivo? Em primeiro lugar, é uma espécie de novelo ou meada, um conjunto multilinear. É composto por linhas de natureza diferente e essas linhas do dispositivo não abarcam nem delimitam sistemas homogêneos por sua própria conta (o objeto, o sujeito, a linguagem), mas seguem direções diferentes, formam processos sempre em desequilíbrio, e essas linhas tanto se aproximam como se afastam uma das outras. Cada está quebrada e submetida a variações de direção (bifurcada, enforquilhada), submetida a derivações. Os objetos visíveis, as enunciações formuláveis, as forças em exercício, os sujeitos numa determinada posição, são como vetores ou tensores (DELEUZE, 2016a, p. 359).

Deleuze vê a obra de Foucault com a noção de unidade e deslocamento. Toda a obra dele Foucault, segundo Deleuze, "é articulada com base na distinção de natureza entre o ver e o falar, entre o visível e o enunciável. Nesse aspecto, é fundamentalmente dualista e desdobra essas duas dimensões irredutíveis uma à outra" (DOSSE, 2010, p. 267). Em suma, ele destaca a noção de visível e enunciável para falar da ação dupla das práticas discursivas. O enunciado não é uma palavra ou uma frase, mas uma função que produz sentido dentro da cadeia de significantes. Podemos exemplificar isto com o encontro das instituições prisionais com o direito penal. Segundo Deleuze "o sistema carcerário junta numa só figura discursos e arquite-

tura; programas e mecanismos" (DELEUZE, 2004, p. 48). A prisão era o visível da delinquência já o "asilo surgia como um lugar de visibilidade da loucura ao mesmo tempo em que a medicina formulava enunciados fundamentais sobre a 'desrazão'" (DELEUZE, 2004, p. 57). Segundo Deleuze, Foucault vai produzir um duplo entre aquilo que é visível (prisão e asilo) e os enunciados (o direito penal e a medicina).

Portanto, "não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder" (DELEUZE, 2004, p. 48). Todavia há que considerar sempre uma tensão entre o visível e o enunciável: os dispositivos de poder, que como grande novidade, superam uma teoria do Estado como centro de poder. Além de não operarem ao nível da ideologia nem da repressão, estão ao nível das instituições disciplinares. É a consolidação deste dispositivo que, segundo Deleuze (2016a, p. 127) resolve um dualismo que subsistia entre as formações discursivas e as não discursivas, por exemplo, em *As palavras e as coisas* ou em *A arqueologia do saber.*

É preciso ainda destacar o regime de luz que rege a relação entre o visível e o enunciável, uma luz "que varia de acordo com cada estrato ou cada formação histórica" (DELEUZE, 2016, p. 260). Há nesse caso uma forma de ser da luz, com seus clarões, sombras, incandescência ou arrefecimento. O trabalho nessa perspectiva é um processo de rachar tanto as coisas quanto as palavras para apreender a luz que nelas repousam, um ofício de perceber por entre as cintilações da luz, o que se mostra de enunciável e o que se apresenta como visível.

## A subjetivação, o fora e a resistência

> Foucault descobre então o elemento que vem de fora, a força.
> (DELEUZE)

No livro *Foucault* (2004) de Deleuze, o autor destaca três dimensões de análise que ele seleciona dos trabalhos foucaultianos: "saber, poder e si" que são condições de uma ontologia histórica, não universal e "sendo condições, elas não variam historicamente, mas variam *com* a história" (DELEUZE, 2004, p. 122). Deleuze destaca que a "ideia fundamental de Foucault é a de uma dimensão da subjetivação que deriva do poder e do saber, mas que não depende deles" (2004, p. 109). A dimensão da subjetivação é o que possibilita a abertura para o fora, como um confronto das forças. Sendo assim, o fora não é exterior, mas deriva do devir das forças.

> O lado de fora diz respeito à força: se a força está sempre em relação a outras forças, as forças remetem necessariamente a um lado de fora irredutível, que não tem mais sequer forma, feito de distâncias indecomponíveis através das quais uma força age sobre outra ou recebe ação de outra (DELEUZE, 2004, p. 93).

A dimensão do fora prescinde das relações de saberes-poderes, sendo uma abertura possível para o pensamento outro, ou seja, para a resistência. Desse modo, "as resistências estão necessariamente numa relação direta com o lado de fora, de onde os diagramas vieram. De forma que um campo social mais resiste do que cria estratégias, e o pensamento [do lado de fora] é um pensamento da resistência" (DELEUZE, 2004, p. 91). O fora é um conceito que é produzido nesse encontro Deleuze-Foucault para dar conta de entender as relações de forças que se estabelecem nos diagramas do poder de toda sorte e natureza: "A experiência do fora é um processo de resistência, uma luta da língua menor contra seu modo maior, das tribos contra o Estado, das minorias contra a maioria" (LEVY, 2011, p. 100). Aqui mais uma vez, vemos ser evo-

cada a dimensão política do cruzamento entre o pensamento dos filósofos aqui discutidos. O fora tem uma função de abertura em relação ao devir, é o oposto da identidade, de uma noção de sujeito autocentrado, é "o novo por excelência" (LEVY, 2011, p. 137).

De acordo com Deleuze, "o sujeito é um lugar ou posição que varia muito segundo o tipo, segundo o limiar do enunciado; o próprio 'autor' não passa de uma dessas posições possíveis" (DELEUZE, 2004, p. 64). Portanto, é na dimensão da subjetivação que podemos pensar em um eixo que escapa das relações de saberes e poderes e cria outras formas de existências, ou seja, modos de vidas outros.

Como Cupello (2021) apresentou em sua tese de doutorado ao analisar o Sócrates de Michel Foucault, a vida que resiste é aquela que confronta a ordem social existente e que se coloca em risco. Como o Sócrates no tribunal ateniense, que escolheu valer-se da fala franca *parresiástica* ao invés de recorrer à retórica. É justamente no instante em que as forças são confrontadas, que se abre a possibilidade para o surgimento do inesperado, para a emergência do novo, Sócrates escolhe fazer uso da *parresía* no tribunal ateniense, mesmo sabendo que "na democracia a *parresía* é perigosa, não só para a própria cidade como para o indivíduo que tenta exercê-la" (FOUCAULT, 2009, p. 34). Ainda em outras palavras,

> O "pensar outramente" anima a obra de Foucault, seguindo três eixos distintos, descobertos sucessivamente: os extratos como formações históricas (arqueologia), o fora com além (estratégia), o dentro como substrato (genealogia). Amiúde, se comprouve em marcar os giros e rupturas em sua obra. Mas as mudanças de direção pertencem plenamente ao espaço dessa obra, as rupturas pertencem ao método, nessa construção dos três eixos: criação de novas coordenadas (DELEUZE, 2016a, p. 258).

Pensar outramente poderia ser entendido também como pensar pela diferença. Aqui nos aparece uma outra "divisão" da obra de Foucault: arqueologia, estratégia e a genealogia; as formações históricas, o fora, o dentro. Nestas duas sequências de tríades, a estratégia (ou o não-estratificado), constituem o pensamento do fora e o poder, enquanto relação de forças. A composição entre força e o fora poderia assim ser explicada:

> [...] se a força está sempre em entrelaço com outras forças, as forças remetem necessariamente a um Fora irredutível, feito de distâncias indecomponíveis, pelo qual uma força age sobre outra ou é agida por outra. É sempre um fora que uma força confere a outras, ou recebe de outras, a afetação variável que só existe a tal distância ou sob tal entrelaço (DELEUZE, 2016a, p. 267).

É nesse sentido que há sempre um "perpétuo devir das forças" (DELEUZE, 2016a, p. 267) e o fora como uma experiência da resistência e da possibilidade de criação de modos de *vidas outras* se torna possível de ser pensado. O fora vem de dentro, do confronto com as forças já existentes, que quando se chocam abrem novas possibilidades de Estéticas da Existência.

## Considerações finais

Nosso artigo buscou analisar a forma como Deleuze selecionou e destacou algumas noções e conceitos dos trabalhos de Foucault, para construir o seu próprio Foucault. O Foucault Deleuziano nasce do encontro desses dois filósofos e enriquecem o debate filosófico. Deleuze produziu um *duplo*, uma *duplicatura* somando às narrativas em torno do pensamento de Michel Foucault. Em sua análise, Deleuze destaca a tríade: *Saber* (formas determinadas), *Poder* (regras coercitivas, morais) e *Subjetividade* (ética, Estéticas, regras facultativas) como pontos importantes que caracterizam a produção foucaultiana.

Vimos que para Deleuze (2016, p. 359), o pensamento de Foucault é apresentado como "uma análise dos 'dispositivos' concretos". Se consideramos que para Foucault o dispositivo são linhas que se entremeiam e máquinas de ver e falar, podemos considerar que Deleuze considera o pensamento foucaultiano como um grande jogo de luzes, que nos faz ver o que ficara obscuro ou apagado em algum momento da história, como os discursos são produzidos e validados segundo determinadas condições, como o jogo saber, poder e subjetividade acontece.

Há, entre Foucault e Deleuze, evidentemente, muitas diferenças. O interessante é que Deleuze gosta do embate, gosta de criar por confronto, e assim, as divergências não impedem um campo fecundo para a criação filosófica. A forma com que enxergam o campo social, a linguagem (talvez pudéssemos dizer que um vê discurso enquanto o outro enxerga enunciado). Além disso, poder, desejo e sujeito são noções distintas em muitos aspectos para ambos. Não foi objetivo deste artigo apontar onde essas linhas se tocam, se atravessam ou se distanciam. Mas procuramos apontar, como em sentido amplo, ambos veem as coisas. Deleuze é um filósofo dos fluxos enquanto Foucault é arquitetural. Embora diferentes, os conceitos se cruzam, porque se a dinâmica social se tenciona pelas linhas de fuga, pela desterritorialização deleuziana, é o poder que tenta bloquear os fluxos e fixar o movimento. O poder age como o contraveneno dos fluxos sociais, e mesmo quando permite alguma permeabilidade, ela é sempre calculada na medida de uma normalização que a contenha. Por exemplo, quando o mundo se abre aos fluxos do capital financeiro e ao turismo, mas se fecha aos fluxos migratórios de países pobres ou em estado de guerra, para países ricos.

Por fim, é importante não deixar cair no esquecimento um dos ensinamentos destacados por Deleuze, e que Foucault nos ensina, aquele que diz respeito da "indignidade de se falar pelos outros" e do "papel do intelectual", que é "precisamente o de mostrar perpetuamente como o que parece evidente em nossa vida cotidiana é de fato arbitrário e frágil, e que podemos sempre nos revoltar" (FOUCAULT, 2019, p. 88). Evoca-se aqui o direito e o dever de se falar em primeira pessoa, não na ilusão do sujeito uno e indivisível, mas do discurso enquanto ato criativo e único, como face visível da revolta.

É dentro do cenário da revolta que nos produzimos e produzimos modos, formas, linguagens para escapar de todas as forças que querem normalizar, normatizar, padronizar por atacado, tornando a tudo e todos os produtos embalados, com guias de como usar. A vida impregnada do seu vitalismo, quando permitimos que este flua, força a busca por um fora criando condições próprias e inéditas, para a emergência de novas mentalidades. É a vida criativa que possibilita que outros não falem por nós, e aqui temos mesmo uma intensa ética da criação.

## Referências

CUPELLO, Priscila Céspede. *O "acontecimento Sócrates", o escândalo da obediência e os perigos da parresía:* perspectivas foucaultianas. 2021. 170 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2021.

DELEUZE, Gilles. *A filosofia crítica de Kant*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2018b.

DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006.

DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. São Paulo: Ed. 34, 2012.

DELEUZE, Gilles. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 2013.

DELEUZE, Gilles. *Dois regimes de loucos*. São Paulo: Editora 34, 2016a.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2004.

DELEUZE, Gilles. *Lettres et autres textes.* Paris: Éditions de minuit, 2016b.

DELEUZE, Gilles. *Michel Foucault:* as formações históricas. São Paulo: N-1; Edições e Editora Filosófica Politeia, 2017.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. São Paulo: N-1, 2018a.

DELEUZE, Gilles. Rachar as coisas, Rachar as Palavras. *In*: *Conversações*. São Paulo: Ed. 34, 1992. p. 105-117.

DOSSE, François. Deleuze e Foucault uma amizade filosófica. *In*: *Gilles Deleuze & Félix Guattarri.* Biografia cruzada. Porto Alegre: Artmed, 2010. p. 254-274.

ERIBON, Didier. *Michel Foucault*. São Paulo: Cia. das Letras, 1990.

FOUCAULT, Michel. Entrevista com Michel Foucault realizada por Farès Sassine em agosto de 1979. *In*: *O enigma da revolta*: entrevistas inéditas sobre a Revolução Iraniana. Tradução de Lorena Balbino. São Paulo: N-1, 2019.

FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la vérité*: Le Gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1984). Paris: Gallimard, 2009.

FOUCAULT, Michel. Os intelectuais e o poder (com G. Deleuze). Tradução de Roberto Machado. *In*: *Microfísica do Poder*. 5. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985. p. 69-78.

FOUCAULT, Michel. *Por Uma Vida Não-Facista.* Organizado pelo Coletivo Sabotagem, 2004. Disponível em: http://abdet.com.br/site/wp-content/uploads/2015/02/Por-uma-vida-nao-facista.pdf. Acesso em: 17 jun. 2022.

FOUCAULT, Michel. Préface de Michel Foucault à la traduction américaine du livre de Gilles Deleuze et Felix Guattari, L'Anti-Oedipe: capitalisme et schizophrénie. *In*: *Dits et écrits.* Paris: Gallimard, 1994. T. 3. p. 133-136.

FOUCAULT, Michel. Qui êtes-vous, professeur Foucault? *In*: *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994. T. 1. p. 601-620.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*: nascimento da prisão. 41. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

LEVY, Tatiana Salem. *A experiência do fora:* Blanchot, Foucault e Deleuze. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

NEGRI, Antonio. *Quando e como eu li Foucault.* São Paulo: Ed. N-1, 2016.

ZOURABICHVILI, François. *Deleuze*: uma filosofia do acontecimento. São Paulo: Ed. 34, 2016.

**Sobre os autores:**

**Priscila Céspede Cupello**
Doutora em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Pesquisadora de Pós-doutorado pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) com Bolsa FAPERJ.

**Marcos Aurelio Marques**
Doutor em Geografia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Vice-Diretor Acadêmico da Faculdade Santa Marcelina (SP).

Recebido em: 22/06/2025 Received in: 06/22/2025
Aprovado em: 03/07/2025 Approved in: 07/03/2025

Revista de ARGUMENTOS

e-ISSN: 1984-4255

# Foucault e a educação racial do desejo nas tramas do biopoder

## Foucault and the racial education of desire in the entanglements of biopower

**Pedro Fornaciari Grabois**
https://orcid.org/0000-0001-8736-3557 – E-mail: pedro.grabois@ifrj.edu.br

**RESUMO**

Este artigo tem por objetivo atualizar e mobilizar criticamente as formulações foucaultianas sobre as políticas de raça e sexualidade no contexto do mundo moderno/colonial. Em um primeiro momento, apresento as pistas deixadas por Foucault em torno da colocação do sexo em discurso, do biopoder e da articulação entre racismo e sexualidade. Em seguida, dialogo com a releitura que Ann Stoler propõe do pensamento foucaultiano, ao ressituar a história da sexualidade a partir do racismo colonial e ao evidenciar o papel da educação racial do desejo na gestão das fronteiras raciais e sexuais entre colonizadores e colonizados. Por fim, retomo a noção de educação racial do desejo para pensá-la a partir das especificidades de sua formulação no Brasil, destacando as transformações nos discursos sobre a miscigenação, do final do século XIX à segunda metade do século XX, e suas implicações na fabricação de sujeitos brancos e negros.

**Palavras-chave:** Foucault. Biopoder. Racismo. Sexualidade. Educação racial do desejo.

**ABSTRACT**

This article aims to critically update and mobilize Foucauldian formulations concerning the politics of race and sexuality within the modern/colonial world. First, I examine the clues left by Foucault regarding the deployment of sexuality into discourse, the notion of biopower, and the articulation between racism and sexuality. I then engage with Ann Stoler's rereading of Foucauldian thought, particularly her repositioning of the history of sexuality through the lens of colonial racism and her emphasis on the role of the racial education of desire in managing

the racial and sexual boundaries between colonizers and the colonized. Finally, I return to the notion of the racial education of desire to consider its specific configurations in the Brazilian context, highlighting the transformations in discourses on miscegenation from the late nineteenth century to the second half of the twentieth century, as well as their implications for the fabrication of white and black subjects.

**Keywords:** Foucault. Biopower. Racism. Sexuality. Racial education of desire.

## Introdução

O texto aqui desenvolvido é um desdobramento direto dos meus estudos realizados durante o doutorado em Filosofia na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2013-2019), sob a orientação da professora Vera Portocarrero, contexto em que me debrucei sobre o pensamento de Foucault, tomando o binômio racismo/biopoder como fio condutor para analisar questões ligadas às políticas de segurança e ao genocídio negro no Brasil. Neste trabalho, destaco a questão do biopoder como articulação entre racismo e sexualidade, bem como localizo a emergência histórica de uma *educação racial do desejo* nos contextos coloniais e, em especial, no contexto brasileiro.

O biopoder é aqui mobilizado enquanto conceito operatório para investigar de que forma as práticas políticas modernas e contemporâneas tomam a vida dos indivíduos e das populações como objeto de uma intervenção cada vez mais mensurável e calculável, por meio da estatística e dos saberes médicos, por exemplo. Trata-se de problematizar práticas discursivas e não-discursivas e reler arquivos históricos que, antes de funcionarem como revelação transparente de fatos transcorridos, falam da imbricação entre discursos e relações de poder, que, por sua vez, configuram o próprio vocabulário por meio do qual sujeitos foram historicamente inventados e classificados para corresponderem a expectativas das novas formas de gestão da vida em desenvolvimento.

Na hipótese elaborada por Foucault na década de 1970 – no curso *Em defesa da sociedade* (1999) e no livro *História da Sexualidade I: A vontade de saber* (1988) – o racismo é compreendido como tecnologia de poder capaz de fazer uma cisão entre grupos no interior de uma dada população, diferenciando aqueles que terão suas condições de vida aumentadas daqueles que terão essas condições reduzidas ou mesmo retiradas. O *racismo de Estado* se apresenta como estratégia de produção de morte no interior de uma sociedade do biopoder, isto é, como elemento que compreende a gestão da morte como parte da gestão da vida. Em sua abordagem, é em nome da vida de uns que se tira – ou se expõe à morte – a vida de outros.

Ann Laura Stoler (2013) resume o significado de biopoder em Foucault como a inscrição de um *poder disciplinar* que tem por alvo o indivíduo no seio de um *poder de Estado*, que toma, por sua vez, o *corpo social* como objeto. Biopoder diz respeito, portanto, à articulação entre *corpo individual* e *corpo político* através da *microgestão* do primeiro e da *macrovigilância* do segundo, bem como através dos *circuitos de controle* que existem entre os dois. Segundo Stoler, esta é a condição de possibilidade da existência do racismo sob sua forma atual e tal caracterização do (bio)poder faz sentido nos *contextos coloniais*, elemento praticamente ausente nos cursos e escritos foucaultianos.

Neste sentido, compreendo que os temas da mestiçagem, da escravização, do poder colonial e das articulações entre racismo e sexualidade no Brasil podem ser lidos como questões marcadamente da ordem do biopoder, visto que se inscrevem justamente nos modos de

gestão moderna/colonial dos *fluxos de população*. A partir da abordagem foucaultiana, é possível, portanto, analisar diferentes intersecções[1] entre uma série de elementos que seriam constitutivos das sociedades contemporâneas, tais como racismo, sexualidade, gênero, classe, localização geográfica, colonialidade, europeidade e branquitude.

O recurso à historicidade das práticas e do pensamento em Foucault funciona como estratégia para pensar uma história do presente capaz de identificar *continuidades* e *descontinuidades* em relação ao passado. Me sirvo, portanto, de suas ferramentas conceituais para investigar o desenvolvimento moderno/colonial das normas de raça e sexualidade e para analisar de que maneira uma *educação racial do desejo* (STOLER, 1995) pôde ser historicamente inventada como forma de regulação das fronteiras raciais e sexuais entre os sujeitos, demarcando características de pertencimento à branquitude e à europeidade no interior de mundos habitados por maiorias populacionais classificadas como não-brancas e não-europeias.

Embora seja a questão da educação racial do desejo o foco de minha discussão neste trabalho, é em função de outra questão que a desenvolvo, a saber: a das possibilidades de elaboração de uma *educação não-normativa do desejo*, pensada justamente como criação de formas de vida que se contrapõem às normas de raça e sexualidade impostas pela biopolítica imperial/colonial, modificadas e reatualizadas na contemporaneidade.

Ao delinear as condições de possibilidade de invenção histórica dessa educação racial do desejo, mobilizo ferramentas conceituais que podem orientar uma reflexão futura em torno do que haveria de não-normativo – ou de antinormativo – nessa outra forma de ética sexual. Esse exercício de elaboração leva em consideração também que o próprio estabelecimento das normas dominantes de raça e sexualidade sofreu uma série de transformações e passou por processos sociais que ofereceram dissidências e resistências importantes, fazendo das normas sociais um campo contestado de experiência. Se, de um lado, o que está em jogo, no fenômeno da *sexualização da raça* e *racialização da sexualidade*, são formas subjugadas e colonizadas de sexualidade, então, de outro, tal discussão abre caminhos também para pensar o que pode constituir hoje as sexualidades insubmissas e tudo aquilo que desvia das normas, reconfigurando a sexualidade para além da questão da obediência e de verdades definitivas sobre si e possibilitando pensar formas de resistência à violência do *poder colonial contemporâneo*.

Sem pretender fixar minha própria identidade diante de uma pergunta definidora, posso, contudo, localizar minha própria escrita enquanto discurso produzido por um sujeito cuja corporeidade foi fabricada, em grande parte, em conformidade com a heteronorma e com características atribuídas ao ser homem, cisgênero, branco, brasileiro, de origem europeia, marcado ainda pelas proteções sociais relacionadas ao pertencimento à classe média e ao funcionalismo público. Ao recusar o lugar do sujeito universal da ciência moderna, que teria em si mesmo a capacidade de estabelecer um olhar totalizante sobre a realidade, reconheço que meus próprios saberes são parciais (HARAWAY, 1995) e apresentam, portanto, apenas uma dentre as muitas miradas possíveis acerca dos temas abordados. Na medida em que meus pontos de partida não determinam de forma definitiva meu caminho, é também enquanto pessoa *queer* que escrevo este texto.

O material aqui desenvolvido está organizado da seguinte maneira: em um primeiro momento, apresento as pistas deixadas por Foucault em torno da colocação do sexo em discurso, do biopoder e da articulação entre racismo e sexualidade. Na sequência, apresento a releitura que Ann Stoler faz do pensamento foucaultiano, ao ressituar sua história da sexuali-

[1] Vale notar que a abordagem foucaultiana não se apresenta sob o que hoje se compreende por interseccionalidade. Para uma abordagem dessa noção, ver Kimberlé Crenshaw (2002) e Patricia Hill Collins (2017).

dade a partir do racismo colonial e ao evidenciar o papel da educação racial do desejo na gestão das fronteiras raciais/sexuais entre colonizadores e colonizados. Por fim, retomo a questão de educação racial do desejo para pensá-la a partir das especificidades de sua versão brasileira e destaco as transformações sofridas pelos discursos sobre a miscigenação do final do século XIX até a segunda metade do século XX.

## Foucault e a biopolítica da raça e da sexualidade: imbricação entre discurso e poder

Tanto o texto foucaultiano quanto seus intérpretes buscam compreender a sexualidade como efeito de uma produção discursiva, mas também como um dispositivo que articula práticas discursivas e não-discursivas. Para Foucault, discurso não é da ordem da consciência individual de um sujeito falante, sendo antes compreendido enquanto prática – ou antes enquanto "prática discursiva" (FOUCAULT, 1987, p. 136).

Na analítica ou genealogia do poder desenvolvida por Foucault, a noção de *dispositivo* ganha centralidade ao articular elementos discursivos e não discursivos, permitindo compreender as relações entre discurso e poder. Em entrevista (2004), ele define dispositivo como um conjunto heterogêneo que inclui discursos, instituições, normas e saberes, operando estrategicamente para responder a urgências históricas.

Na *História da sexualidade I* (1988), Foucault analisa a produção discursiva da sexualidade moderna, criticando a *hipótese repressiva* e mostrando que a colocação do sexo em discurso foi central para a gestão dos corpos e dos desejos. A confissão, como prática cristã dada desde o concílio de Latrão, na Idade Média, exemplifica como o poder moderno incita à fala, produzindo sujeitos por meio da verbalização do desejo. O discurso, assim, não liberta por si só; é atravessado por relações de saber e poder.

A proliferação de discursos sexuais na modernidade está vinculada à percepção de novos perigos sociais e à implementação de estratégias disciplinares e biopolíticas. O sexo torna-se objeto de saber e controle, em especial por meio das novas ciências e das tecnologias de governo da população, que fabricam sujeitos desviantes (crianças, loucos, homossexuais etc.) e reafirmam a normatividade do casal heterossexual[2].

Foucault propõe uma leitura dos discursos como taticamente polivalentes: podem tanto reforçar quanto minar o poder, dependendo de quem os enuncia e em que contexto. O discurso é, assim, simultaneamente instrumento de dominação e resistência.

Por fim, o empreendimento genealógico foucaultiano é descrito como uma *insurreição dos saberes sujeitados* — saberes locais, não legitimados pelas instituições científicas — que resistem aos efeitos centralizadores do discurso científico. Em vez de afirmar uma nova ciência, a genealogia propõe-se como uma anticiência, uma ferramenta crítica para *desassujeitar* saberes e confrontar o poder que os organiza hierarquicamente. É no rastro do surgimento dessa crítica local e autônoma tornada possível a partir dessas *reviravoltas de saber*, desse reaparecimento de um *saber histórico das lutas,* que Foucault situa seu trabalho[3] e é também nesse rastro que situo minha própria investigação.

[2] Tal análise da sexualidade moderna europeia corrobora a perspectiva acerca da anterioridade do anormal sobre o normal e se inspira diretamente na formulação de Canguilhem (2012).

[3] Cabe lembrar que a genealogia foucaultiana é pensada como recusa de modelos dominantes na academia francesa que o antecederam, como o hegelianismo, o marxismo e a psicanálise.

Paradoxalmente, o próprio pensamento de Foucault acabou contribuindo, nas últimas décadas, de um lado, para a inserção de uma série de saberes, temas e problemas no cânone da Filosofia e, de outro, para a inscrição de seu nome enquanto pensador no conjunto consagrado de autores da tradição filosófica ocidental. Os muitos métodos e noções de Foucault são, por vezes, trabalhados por meio de padrões de cientificidade ainda estruturalmente pensados em termos de objetividade e de neutralidade. Este cenário paradoxal expressa algumas das tensões e dos conflitos que atravessam minha escrita. Caso os estudos foucaultianos se prendam tão somente a protocolos acadêmicos e cientificistas de (in)validação de saberes e sujeitos, podem com isso reiterar e atualizar um jogo político de inclusão/exclusão que eu nomeio, a título de hipótese, de *dispositivo Foucault*. Diante disso, me posiciono de forma contrária aos usos canônicos de Foucault, reivindicando outras maneiras de mobilizar seu pensamento[4].

Vale aqui mencionar a filósofa brasileira e pensadora do campo dos feminismos negros Sueli Carneiro, que, a partir de uma base foucaultiana, coloca a questão da insurgência intelectual negra, afirmando que sujeitos e saberes sujeitados emergem como "elementos portadores de uma forma específica de insurgência intelectual capaz de promover a crítica e o deslocamento dos discursos hegemônicos que reiteram poderes e saberes consolidados e as sujeições por eles produzidos" (CARNEIRO, 2005, p. 120).

## Dispositivo de aliança e dispositivo de sexualidade

Tendo em mente esta conceituação acerca da imbricação entre discurso e poder no pensamento foucaultiano, pode-se avançar numa explanação acerca de sua diferenciação entre dispositivo de aliança e dispositivo de sexualidade, destacando como, para Foucault, é sobre as práticas de análise e regulação da sexualidade da população que os racismos dos séculos XIX e XX encontraram pontos de fixação. Tal posição será mais adiante criticada, a partir da contribuição de Ann Stoler, numa reconsideração do biopoder, sobretudo, como articulação entre racismo e sexualidade.

Invenção histórica recente (século XIX), a sexualidade, para Foucault, se inscreve em dois registros: o da disciplina dos corpos (poder disciplinar) e o da regulação das populações (biopolítica) — dois eixos "ao longo dos quais se desenvolveu toda a tecnologia política da vida [biopoder]" (FOUCAULT, 1988, p. 136). De um lado, trata-se de um "micropoder sobre o corpo", que insere o sexo nas disciplinas corporais por meio de "vigilâncias infinitesimais", "controles constantes", "ordenações espaciais de extrema meticulosidade" e "exames médicos ou psicológicos" (FOUCAULT, 1988, p. 136-137). De outro, o sexo se articula à regulação das populações, dando "acesso à vida do corpo e à vida da espécie", e operando em "medidas maciças", "estimativas estatísticas" e "intervenções que visam todo o corpo social ou grupos tomados globalmente" (FOUCAULT, 1988, p. 137). Nesse sentido, a sexualidade ultrapassa o nível individual, passando a operar numa escala populacional e nacional. Como tecnologia ou política do sexo, ela não se limita às práticas sexuais locais, mas envolve também operações políticas, intervenções econômicas, estímulos ou restrições à procriação e campanhas ideológicas de moralização e respon-

[4] Aqui, um debate importante poderia se abrir em torno da questão do cânone científico e filosófico ocidental apresentado como cânone universal. Trata-se de reconhecer a existência de processos históricos e contemporâneos de exclusão e desqualificação de saberes e vozes de sujeitos de corporalidades não-hegemônicas (tais como indígenas, mulheres, negros/as, lésbicas, gays, trans, queer, não-europeus, não-brancos, não-ocidentais) e indicar que, cada vez mais, esses sujeitos e saberes estão inseridos em novos movimentos capazes de reposicionar, até certo ponto, as maneiras dominantes de pensar.

sabilização. Funciona, assim, como índice da força de uma sociedade – sua energia política e seu vigor biológico.

Para Foucault (1988), as quatro grandes linhas de ataque que compuseram o desenvolvimento da política do sexo nos séculos XIX e XX, cada uma conjugando diferentemente as técnicas disciplinares e os procedimentos reguladores, foram: a sexualização da criança, a histerização da mulher, o controle de natalidade e a psiquiatrização dos perversos. Enquanto as duas primeiras tinham por alvo produzir efeitos disciplinares de subjugação dos corpos das crianças e das mulheres ao mesmo tempo que se apoiavam em procedimentos regulatórios ao nível da população – por exemplo, através de campanhas pela *saúde da raça* e de solidez da instituição familiar; numa relação inversa, as outras duas linhas tinham objetivos reguladores, mas se apoiavam em disciplinas individuais.

No contexto das transformações históricas que produziram a sexualidade como objeto biopolítico, Foucault aponta uma demarcação temporal entre uma *sociedade de sangue* (raça) e uma *sociedade de sexo*, isto é, uma passagem de uma *simbólica do sangue* a uma *analítica da sexualidade,* ou ainda da *sanguinidade* para a *sexualidade*. A *simbólica do sangue* ou *dispositivo de aliança* seria constituída pela seguinte série de elementos: sistemas de aliança; forma política do soberano; diferenciação em ordens e castas; valor da linhagem; sociedade marcada por fome, epidemias, violências e pela iminência da morte; sangue como valor essencial, com papel instrumental e funcionamento na ordem dos signos, sendo percebido como precário e algo a preservar. O sangue tem, portanto, *função simbólica*. Encontra-se, assim, do lado da lei, da morte, da transgressão, do simbólico e da soberania. Já a *analítica da sexualidade* – ou *dispositivo de sexualidade* – funcionaria através de "mecanismos de poder que 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" e já não seria mais "marca ou símbolo", mas "objeto ou alvo" (FOUCAULT, 1988, p. 138). Assim, a sexualidade encontrar-se-ia "do lado da norma, do saber da vida, do sentido, das disciplinas e das regulamentações" (FOUCAULT, 1988, p. 139). Para Foucault, ao conjugar corpo e população, o dispositivo de sexualidade proporcionaria a passagem de um poder organizado em torno da ameaça da morte para um que se articula em torno da gestão da vida.

Vale ressaltar que esta demarcação temporal entre uma tecnologia de poder e outra – a substituição ou sucessão de um dispositivo por outro – é feita por Foucault de maneira complexa e nuançada. Para ele, não se trata de ver nessa "substituição do sangue pelo sexo" (ou da raça pelo sexo) a totalidade das "transformações que marcam o limiar de nossa modernidade" e nem de pensar que uma e outra tenham se sucedido "sem justaposições, interações e ecos" (FOUCAULT, 1988, p. 138-139). A temática do sangue seguiu sendo usada para sustentar o poder político exercido através dos dispositivos de sexualidade. No caso da eugenia, por exemplo, esse cruzamento e ao mesmo tempo substituição de tecnologias seria bastante visível: "os primeiros sonhos de aperfeiçoamento da espécie" teriam deslocado "todo o problema do sangue para uma gestão bastante coercitiva do sexo" composta pela "arte de determinar os bons casamentos, de provocar as fecundidades desejadas, de garantir a saúde e a longevidade das crianças"; "a nova ideia de raça", aí suscitada, tenderia a "esmaecer as particularidades aristocráticas do sangue para voltar-se apenas para os efeitos controláveis do sexo" (FOUCAULT, 1988, p. 139). Em todo caso, o que sobressai, em sua análise, é uma demarcação entre dois tempos históricos: o da aristocracia – marcado pelo *sangue* (ou raça) – e o da burguesia – centrado no sexo. Assim, na modernidade, embora ainda houvesse preocupações em torno da raça, o foco recai sobre a gestão da sexualidade.

Este ponto de demarcação temporal e de pertencimento e pertinência da "raça" à modernidade é um elemento de disputa conceitual e política. Nos escritos de Foucault, a raça e o

racismo têm, sem dúvida, um peso enorme no funcionamento biopolítico das sociedades modernas (FOUCAULT, 1999); no entanto, a racionalidade política da modernidade já não estaria mais embasada numa ideia de raça, mas numa certa ideia de sexualidade. Neste sentido, a *compreensão foucaultiana de raça* permite, até certo ponto, reconhecer o racismo como elemento estruturante da sociedade moderna, posto que presente em todos os Estados modernos quando procuram produzir morte. No entanto, é em nome da vida – compreendida em termos biopolíticos –, e não do direito soberano de matar, que o racismo aí se inscreve. Em sua compreensão, o racismo não é visto como algo gerado a cada momento e atualizado no presente, mas antes como referente a um passado, resquício do poder soberano e retomada tardia de uma "preocupação mítica" (FOUCAULT, 1988, p. 140).

É também neste sentido que Foucault (1988, p. 140) interpreta o nazismo como a "combinação mais ingênua e ardilosa" "dos fantasmas do sangue com os paroxismos de um poder disciplinar". Embora ele aponte que a "ordenação eugênica da sociedade" no nazismo tenha implicado num "genocídio sistemático dos outros" e num "risco de expor a si mesmo a um sacrifício total", ele vê uma ironia histórica no fato de a "política hitleriana do sexo" ter se tornado uma "prática irrisória" enquanto o "mito do sangue" se transformou "no maior massacre de que os homens, por enquanto, tenham lembrança" (FOUCAULT, 1988, p. 140). O sangue, ou a raça, parece, portanto, pertencer à ordem do passado, do fantasma, do mito, do arcaico: "nada pode impedir que pensar a ordem do sexual de acordo com a instância da lei, da morte, do sangue e da soberania" "seja, afinal de contas, uma 'retro-versão' histórica" (FOUCAULT, 1988, 141). Trata-se de um apontamento metodológico – "o dispositivo de sexualidade deve ser pensado a partir das técnicas de poder que lhe são contemporâneas" (FOUCAULT, 1988, 141) –, ele próprio com diferentes desdobramentos políticos[5].

Conforme Foucault (1988, p. 112, grifos meus), no século XIX, o sexo é colocado "em posição de *'responsabilidade biológica'* com relação à espécie", é posto "na origem de todo um capital patológico da espécie", constituindo a base sobre a qual um projeto médico-político se estabelece para administrar a fecundidade e organizar a "*gestão estatal* dos *casamentos*, *nascimentos* e sobrevivências". De todo modo, o racismo de Estado não deixa de cumprir um papel fundamental, sendo definido como uma *prática social com ampla superfície de dispersão* – psiquiatria, jurisprudência, medicina legal, instâncias de controle social e vigilância das crianças perigosas/em perigo mobilizadas através do conjunto perversão-hereditariedade--degenerescência – que deu à tecnologia do sexo "um poder temível e longínquos efeitos" (FOUCAULT, 1988, p. 112).

A partir do exposto acima, questões referentes à periodização e temporalidade das tecnologias de poder se apresentam como cruciais em termos políticos, metodológicos e conceituais. Trata-se de saber até que ponto o racismo é ele próprio um ponto de ancoragem do biopoder em sua gestão da vida e não apenas em seu *deixar morrer*, e também até que ponto o *deixar morrer* (e mesmo o *fazer morrer*) é ainda componente fundamental do *fazer viver* contem-

[5] Esta explicação da emergência do racismo moderno fornecida por Foucault, chamada por Homi Bhabha (2013, p. 393) de "retórica da retroversão", colocaria "as representações da raça 'de fora' da modernidade". Segundo Bhabha (2013, p. 392), as sociedades coloniais, que teriam sido "inteiramente ignoradas" por Foucault, "serviram de campo de prova para os discursos administrativos do darwinismo social durante todo o século dezenove e início do século vinte". Vale lembrar que há menções à colonização na obra de Foucault; no entanto, estas são bastante breves e pouco elaboradas no universo de temas e histórias selecionadas para serem trabalhadas pelo autor. Esta ausência da colonização e dos temas a ela associados nas preocupações do filósofo francês é o que Stephen Legg (2013, p. 260) chama de "presença ausente do colonialismo em Foucault". Vale ainda dizer que o destaque dado por Foucault à questão do nazismo é mais um elemento que confirma o eurocentrismo de sua perspectiva.

porâneo[6]. Em minha perspectiva, o racismo – junto à sexualidade – é também ponto de ancoragem do biopoder não porque tenha em relação a este alguma anterioridade, mas porque segue configurando seu funcionamento na própria atualidade. Contraponho-me, portanto, à visão que tende a remeter o racismo ao passado; procuro antes pensar sua pertinência para as discussões contemporâneas em torno de sexualidade e gênero. Este apontamento crítico acerca da historicidade e atualidade do racismo só é possível a partir de um movimento de relocalização geográfica do pensamento.

## A racialização da sexualidade em contextos coloniais e a educação racial do desejo

A releitura do *texto foucaultiano* operada pela antropóloga e historiadora estadunidense Ann Laura Stoler (1995; 2013) reposiciona as ferramentas conceituais e as considerações histórico-filosóficas de Foucault em outras rotas geográficas. Ao analisar o conjunto de práticas discursivas e não-discursivas em torno da fabricação e mobilização de fronteiras de raça e sexualidade nas colônias francesas e holandesas do Sudeste Asiático na virada do século XIX para o XX, ela amplia a discussão antes centrada na Europa moderna e revela que as próprias condições de possibilidade dos significados atribuídos, na modernidade, ao *ser europeu* não estavam situadas num espaço restrito à Europa, mas nas relações entre metrópoles e colônias.

Stoler traz uma perspectiva instigante diante das hipóteses de Foucault: trata-se de *pensar com e contra*. Ao mesmo tempo que se inspira no quadro conceitual foucaultiano, ela se mostra reticente quanto às proposições históricas do autor. Quando ressituados nos contextos coloniais por ela estudados, os argumentos foucaultianos se mostram apenas parcialmente convincentes. Enquanto a sexualidade – *sexualidade moderna ocidental* –, em *A vontade de saber,* parece confinada à Europa e o quadro analítico aí utilizado faz da sexualidade um problema interno à Europa; os estudos coloniais, em contrapartida, se interessam pelas tensões entre metrópoles e colônias como lugares do governo imperial, questionando-os como locais nos quais se dá forma aos sujeitos burgueses. Assim, de um lado, Stoler procura ver o que o trabalho de Foucault acrescenta ao entendimento da modelagem burguesa e dos *europeus nas colônias* bem como de suas categorias normativas e, de outro, de que maneiras as configurações políticas das culturas dos europeus nas colônias poderiam trazer uma nova compreensão da história da sexualidade foucaultiana[7]. A autora realiza, portanto, uma interrogação de mão dupla: em que medida Foucault contribui para a compreensão do poder colonial e, inversamente, como as análises coloniais podem reconfigurar a história da sexualidade proposta por Foucault?

Stoler (2013) pergunta à maneira nietzschiana: *como inventar uma história colonial que torne o presente desconfortável?* Com isso, pretende interrogar a maneira pela qual o Estados coloniais se orientaram por preocupações referentes à política e ao saber *afetivos*, dedican-

[6] Aqui faço menção à fórmula foucaultiana acerca da passagem do poder soberano enquanto "*fazer morrer, deixar viver*" para o biopoder enquanto "*fazer viver, deixar morrer*", análise presente n'*A vontade de saber* quanto no curso *Em defesa da sociedade*. Para uma discussão mais aprofundada desta problematização, ver o ensaio seminal de Achille Mbembe (2006) acerca da necropolítica.

[7] Stoler (2013) questiona as condições de possibilidade dos estudos comparados do colonialismo, destacando a necessidade de refletir sobre os critérios de racialização, as gramáticas raciais coloniais e as políticas do saber que sustentam as comparações, frequentemente ancoradas em moldes historiográficos eurocêntricos do século XIX. Crítica das leituras coloniais de Foucault que se limitam a aplicar seu quadro analítico sem interrogar suficientemente o conteúdo histórico. Seu próprio trabalho insere-se num campo que investiga as relações entre poder colonial e sexualidade, possível graças às análises e teorias culturais críticas que interrogaram as identidades europeias nas colônias e notaram a relação entre *ser contabilizado como europeu* e *ter o direito de considerar-se como branco*.

do-se a regular, por meio da gestão da sexualidade, a expressão dos sentimentos e definindo as pessoas às quais estes podiam endereçar-se, o que também implicava uma avaliação em termos do par normal/anormal. Ao repensar o espaço geográfico em que as tecnologias de poder modernas se desenvolveram, Stoler pretende analisar os discursos raciais que situam o sexo no coração da *verdade* do *si* racializado, trazendo considerações importantes sobre a maneira pela qual os espaços íntimos de elaboração de uma *educação racial do desejo* são inseparáveis da manutenção – e da contestação – do poder do império.

Por meio da noção de *império*, Stoler procura analisar diferentes empreendimentos coloniais ou diferentes manifestações do colonialismo, sem visá-los como um bloco monolítico – um fenômeno único e bem consolidado –, mas antes como iniciativas e tentativas de colonizar e fazer funcionar o controle sobre as populações dos territórios das colônias e das metrópoles. A noção diz respeito, portanto, a uma rota sinuosa na qual se desenvolveram uma série de discursos de sexualidade atravessados por fronteiras raciais. Para ela, a gestão da vida íntima não é metáfora ou mero lugar de reprodução de um poder estabelecido em escala macro, mas antes o próprio local de fabricação dos critérios utilizados para a gestão política da vida nas colônias e metrópoles. Em sua análise, ela destaca de que maneira as estratégias de fabricação identitária nos mundos coloniais, reforçadas por um repertório de competências culturais e de prescrições sexuais, foram mobilizadas a partir de sua conexão com as expectativas dos empreendimentos dos Estados metropolitanos.

Ao realizar uma leitura cruzada do livro *História da Sexualidade 1: A Vontade de Saber* e do curso *Em defesa da sociedade*, Stoler (1995) questiona a cronologia foucaultiana da sexualidade e da raça, afirmando que, se, de um lado, Foucault rejeita a história habitual da sexualidade, de outro, ele reproduz a história convencional da raça. Diante da rejeição da hipótese repressiva em favor da produção discursiva da sexualidade, Stoler questiona por que a raça teria ficado de fora da *explosão discursiva* que fez do sexo um objeto privilegiado na modernidade.

Na perspectiva de Stoler, a abordagem de Foucault não analisa a raça como um elemento estruturante do corpo social da burguesia e não toma o racismo como objeto de análise propriamente dito: "o que falta em Foucault, retrospectivamente de maneira tão evidente, é a questão da raça" (STOLER, 2013, p. 193, tradução minha). Diante da afirmação de Foucault (1988) segundo a qual o corpo social da burguesia — ou antes o corpo social inteiro — foi dotado de um *corpo sexual*, caberia perguntar também por seu *corpo racial*, que só pode ser efetivamente observado quando se toma uma outra geografia como referência, não mais a Europa confinada em si mesma. O *si burguês* europeu foi concebido em termos relacionais: a *europeidade* de habitantes da Europa e das colônias não pode ser pensada como identidade autorreferente, uma vez que foi estabelecida sempre com menções a um *outro racial*.

Conforme a leitura de Stoler (1995), Foucault relaciona o racismo e as tecnologias de sexualidade diretamente ao biopoder[8], mas não articula o racismo e a sexualidade explicitamente entre si. Com efeito, Foucault procurou pensar de que maneira os discursos de sexualidade articulam e eventualmente incorporam uma lógica racista, mas enquadrou os racismos apenas como consequência ou efeito das formas de poder geradas pela proliferação daqueles discursos. Ao situar as tecnologias de sexualidade como anteriores aos racismos propriamente modernos como provedoras de uma susceptibilidade cultural e um campo discursivo para eles, Foucault acaba por corroborar uma abordagem que faz da raça um epifenômeno da classe –

[8] Vale notar que, segundo Stoler (2013), na genealogia foucaultiana, o racismo moderno nasce da passagem da *guerra das raças* ao *racismo de Estado*, isto é, da passagem de um discurso sobre *as raças* mobilizado *contra o Estado* a um discurso sobre *a raça* organizado *pelo Estado*.

neste caso de uma classe dotada de sexualidade, mas não propriamente de raça. Stoler, em contrapartida, argumenta que a produção da raça (*fábrica da raça*), se pensada na relação metrópoles-colônias, não deixou de ser decisiva e estruturante para a própria tecnologia de sexualidade. Neste sentido, ela discorda de Foucault quando este sugere que, na modernidade, o dispositivo de aliança se encontraria ancorado no dispositivo de sexualidade. Enquanto Foucault veria o racismo moderno como um produto da *fábrica do corpo de classe*, Stoler defende que foi a raça que constituiu esse corpo. Ao repensar a história da sexualidade através da história do império, ela conclui que o racismo moderno está menos *ancorado* nas tecnologias europeias do sexo do que se imagina, sendo o pensamento racial constitutivo da ordem sexual burguesa e não o contrário. Dessa forma, raça e sexualidade são compreendidas como dimensões constitutivas da classe — e a própria raça, por sua vez, como constitutiva da sexualidade. Uma *sexualidade racializada*, nesse sentido, integra o próprio processo de formação da classe burguesa. Em síntese, raça e sexualidade teriam funcionado como dispositivos ordenadores cuja emergência esteve imbricada à consolidação da ordem burguesa no início do século XIX. Dito isso, é possível avançar a hipótese de que o dispositivo de sexualidade diz respeito a um conjunto de práticas discursivas e não-discursivas que toma não apenas o sexo como alvo, mas também a raça e o gênero[9]. Enquanto o corpo burguês do qual falava Foucault – corpo a cuidar, a proteger, a cultivar, a preservar de todos os perigos e de todos os contatos – não podia se reduzir somente à vontade de afirmação de si; o corpo burguês, no contexto colonial, necessitava de um outro corpo, que o servisse e que permitisse os lazeres por ele requerido. Esse corpo, generificado [*genré*] e dependente,

> [...] necessitava de um conjunto íntimo de relações sexuais e de serviço, enquadrados por uma política da raça, entre homens franceses e mulheres vietnamitas, mulheres holandesas e homens indonésios. As mulheres nativas que serviam como concubinas, domésticas, amas de leite ou esposas no seio dos domicílios europeus ameaçavam o "valor diferencial" do corpo dos adultos e das crianças, ao mesmo tempo que os protegiam e os confortavam (STOLER, 2013, p. 209, tradução minha).

As análises das relações entre poder colonial e discursos de sexualidade mostram que a organização discursiva das práticas sexuais do colonizado e do colonizador foi fundamental para a *ordem colonial das coisas* [*colonial order of things*[10]]: os discursos de sexualidade, ao mesmo tempo que classificaram os sujeitos coloniais como tipos distintos de humano, policiaram os espaços domésticos do regime imperial. Os *arquivos coloniais holandeses*, pesquisados por Stoler, revelam uma *gramática racial implícita* que sustentou os regimes sexuais da cultura burguesa e transformou as ambiguidades das categorias raciais — bem como as incertezas em torno da identidade holandesa nas Índias do século XIX — em problemas *explicitamente* debatidos nos termos de uma exposição dos *perigos raciais do desejo*. Assim, os próprios termos do liberalismo foram codificados pela raça – associada a *competências culturais* dos indivíduos – e embasaram a seletividade do apoio filantrópico concedido a uns e negado a outros. Nesse contexto, o cultivo do *si europeu* esteve ligado a noções de ser "branco" e a prescrições sexuais presentes "na proliferação de discursos em torno da pedagogia, da criação dos filhos, da sexualidade infantil, dos servos e da higiene nos trópicos" (STOLER, 1995, p. 11. tradução minha).

[9] Cabe ressaltar que a análise de gênero também está ausente na reflexão de Foucault, embora o filósofo trate, por exemplo, da histerização da mulher no volume 1 da *História da Sexualidade* e também das relações entre homens e mulheres no volume 2 (1984). Ainda assim, seu trabalho sobre o dispositivo de sexualidade influenciou significativamente os estudos feministas, de gênero e *queer*.

[10] Este termo de Stoler é uma menção explícita à versão em língua inglesa de *As palavras e as coisas*, *The order of things*.

Estes discursos constituíram "micro-sítios onde designações de pertencimento racial foram submetidas a apreciações de gênero e onde 'caráter', e uma criação boa e adequada foram implicitamente racializados" para delimitar o "autêntico cidadão de primeira classe do Estado-nação" (STOLER, 1995, p. 11. tradução minha).

Além disso, as quatro grandes estratégias que constituem a sexualidade moderna ocidental ou os quatro objetos de saber da moderna política do sexo nomeados por Foucault n'*A vontade de saber* – a *criança masturbadora* da família burguesa, a *mulher histérica*, o *casal malthusiano* e o *adulto pervertido* – não contemplam a realidade encontrada na interação entre metrópoles e colônias e no interior dos próprios territórios sob domínio colonial. Para além destes quatro, um outro *objeto de saber* se impõe: a própria figura do *colonizado*. Mais do que mero acréscimo de um quinto *objeto*, esse personagem teria funcionado como contraponto erótico racializado daqueles quatro objetos europeus burgueses. Os próprios objetos indicados por Foucault não existiriam "sem uma referência às energias libidinais do selvagem, do primitivo, do colonizado"; este último seria ponto de referência, crítica e desejo para aqueles (STOLER, 1995, p. 6-7). Deste modo, avança-se a hipótese de que o discurso sexual do império e o estado biopolítico europeu se constituíram mutuamente. Segundo a compreensão de Stoler, com a qual concordo, o *corpo burguês*, tanto nas metrópoles quanto nas colônias, teria sido *codificado pela raça* na medida em que discursos "profundamente sedimentados na moralidade sexual poderiam redesenhar as 'fronteiras internas' das comunidades nacionais, fronteiras que eram securitizadas através – e às vezes em colisão com – as fronteiras de raça" (STOLER, 1995, p. 7-8)[11].

Stoler aponta ainda a existência de uma tensão entre, de um lado, uma *cultura da branquidade* [*blanchité*, *whiteness*] que se isolava do mundo nativo, e, de outro lado, arranjos domésticos e distinções de classe entre europeus, transgredidos pelas proximidades culturais, pelas intimidades e alianças que eles produziam. Os manuais médicos e os diários pedagógicos insistiam na necessidade de preservar da vizinhança as crianças mestiças nas casas de brancos pobres e de separá-las de suas mães nativas; nas famílias abastadas, para não colocar as crianças europeias em *perigo*, era preciso respeitar determinados protocolos sociais e controlar a socialização delas com seus amigos mais pobres, filhos de casais mistos. Queria-se evitar que as crianças europeias adquirissem um sentimento de pertencimento e desejos locais; queria-se evitar que elas se tornassem, naquele contexto, javanesas. A distribuição e a educação do desejo estavam, assim, no coração do espaço familiar.

É possível, portanto, pensar a *pedagogização da sexualidade das crianças* como elemento central para o Estado biopolítico. No caso da *criança masturbadora*, o temor, neste caso, não era tanto a pura e simples masturbação, mas antes o toque transgressor das fronteiras raciais: os "domésticos podiam roubar mais do que a inocência sexual das crianças europeias; eles podiam também reorientar suas aspirações, suas preferências gustativas e olfativas, e seus desejos sexuais" (STOLER, 2013, p. 212). Na variante colonial do discurso dos desejos sexuais das crianças, o foco estava mais nas transgressões culturais das servas e mães nativas do que nas crianças em si. Deste modo, mesmo a pedagogização da sexualidade infantil deve ser pensada a partir de sua racialização.

Para embasar sua análise da educação sentimental ou *educação do desejo* como estratégia política de maior importância, Stoler mostra que as preocupações em torno de como, onde e através de quem escolarizar e educar as crianças europeias no contexto colonial mobilizavam um público leitor assíduo de diversos tipos de publicações, tais como: guias médicos,

[11] A autora utiliza o verbo "to secure" e não o termo "to assure". Em minha análise e tradução, os neologismos "securizar" e "securização" (ou mesmo os termos "securitizar" e "securitização") são, nesse caso, mais adequados que "assegurar" e "garantir".

manuais de ciências domésticas, diários sobre a educação e revistas femininas. Tratava-se de textos prescritivos que determinavam como proceder para melhorar o bem-estar psicológico, físico e moral dos adultos e das crianças das quais se procurava proteger a identidade europeia. Em torno destas tentativas de domesticação dos sentimentos, estabeleciam-se acusações e responsabilizações morais que, mesmo quando não eram debatidas em termos explícitos de raça e gênero, estavam embasadas em critérios racializados e generificados. Pode-se afirmar, de maneira mais geral, que a variante colonial, constitutiva do próprio desenvolvimento da sexualidade moderna europeia, traz à tona a *racialização da sexualidade*. É preciso, portanto, evitar a armadilha do discurso imperial que reduz a *educação do desejo* ao desejo unicamente sexual. Em vez disso, pode-se observar o conjunto mais vasto de disposições afetivas e de transgressões culturais que determinavam o que era preciso falar e sobre o que era preciso calar.

Ao retomar a questão da relação entre dispositivo de aliança e dispositivo de sexualidade, seria preciso pensar não apenas em termos de ruptura, mas, conforme sugere Stoler, em termos de uma tensão entre *ruptura* e *recuperação*. Para ela, tanto o dispositivo de aliança quanto o dispositivo de sexualidade eram parte da *ordem colonial das coisas*, constituindo duas vias, ora convergentes, ora divergentes, através das quais se podia ordenar e ver formas generificadas de poder da raça e da classe:

> Enquanto famílias abastadas podiam solidificar seu prestígio e poder por meio de alianças de casamento, outras formas de sexualidade controlada proliferavam: as "desordens" sexuais da sociedade colonial – doenças venéreas, prostituição, concubinagem, filhos ilegítimos, e uma "população vadia de mestiços bastardos" para os quais esses arranjos ilícitos alegadamente deram origem – eram às vezes subversões da ordem vigente, mas, com a mesma frequência, expressões dessa ordem (STOLER, 1995, p. 46, tradução minha).

No interior dessa releitura acerca dos dispositivos de aliança e de sexualidade, a questão da miscigenação ou mestiçagem [*métissage*, *racial mixing*] no século XIX e início do século XX aparece também como elemento central. No contexto colonial estudado por Stoler, a mestiçagem foi enquadrada como resultado de alianças extraconjugais, como foco de debates políticos, legais e sociais, e como fonte perigosa de subversão – uma ameaça ao prestígio branco – além de expressão da degeneração e decadência moral europeias. As preocupações em relação a uma raça e a uma cultura híbridas alimentavam os medos práticos e administrativos de uma heterogênea comunidade europeia cujas fronteiras necessitavam de um policiamento em formas cada vez mais íntimas. Nas Índias, a regulação legal do casamento interracial e o discurso que conferiu características sexuais específicas a distintos *tipos de pessoas* estruturavam e moldavam as *inclusões* na categoria de europeu e seus critérios móveis, cambiantes de *exclusão* (STOLER, 1995).

Os discursos sobre a miscigenação do período combinaram de inúmeras maneiras noções de sangue contaminado, falho e puro com as noções de degeneração e pureza racial. Para Stoler, embora reformadores franceses e holandeses insistissem com frequência que a *adequabilidade* cultural e não a raça era a base sobre a qual se dava o acesso às oportunidades educacionais e aos direitos de assistência social coloniais, menções aos europeus *puro sangue* eram repetidamente invocadas para identificar e traçar uma linha de separação entre merecedores e indignos entre os pobres: quanto mais *sangue nativo* nos europeus nascidos nas Índias, mais chances de ser incriminados ou associados com o crime, o que se aplicava também aos estudos sobre a delinquência infantil daquele contexto.

Segundo a análise de Stolter, se, de um lado, Foucault acerta ao traçar uma história do sujeito desejante sem defender o desejo como instinto biológico ou como resposta a uma proi-

bição repressiva, de outro, sua história da sexualidade erra por deixar de fora as distribuições imperiais entre sujeito desejante masculino e objeto desejado feminino. No contexto da vigilância em torno dos arranjos sexuais dos "quadros das companhias, dos militares subalternos ou dos colonos", "as *mulheres de cor* eram *transformadas em objetos de desejo*, mas também, mais indiretamente, em *sujeitos desejantes indisciplinados*" (STOLER 2013, p. 206, tradução e grifos meus). Preocupada em fornecer uma leitura crítica do fenômeno de delimitação de fronteiras raciais entre a comunidade europeia nas colônias e as populações indígenas, Stoler discute os desdobramentos da chegada de mulheres brancas em contextos coloniais africanos e asiáticos no início do século XX, problematizando a interpretação segundo a qual as mulheres brancas europeias seriam responsáveis pelo aumento do racismo nessas sociedades, desempenhando um papel causal direto e quase exclusivo na diminuição da mestiçagem e do contato entre colonizadores e colonizados, bem como no declínio do concubinato. Em vez disso, Stoler argumenta que estas mulheres foram: posicionadas como guardiãs da moralidade colonial, do bem-estar, da *respeitabilidade* da família; vistas como apoiadoras devotas e voluntárias dos homens aos quais estavam subordinadas; associadas à vigilância sexual e à preservação da identidade europeia; ao mesmo tempo que eram alvo das normas coloniais que regulavam seus comportamentos.

Ao colocar sob suspeita a visão segundo a qual o racismo colonial teria se expandido por causa de ciúmes, rivalidades ou desconfortos das mulheres brancas diante das relações de homens brancos com mulheres asiáticas, Stoler sustenta que aquelas mulheres estavam inseridas numa trama centrada no prestígio *masculino* dos brancos e que eram, neste sentido, participantes de um projeto político de reajuste racial mais amplo[12]. A simples chegada massiva de esposas europeias não poderia ser a causa do aumento da *vigilância racial,* uma vez que a *necessidade de segregação*, antes de ser um fenômeno promovido por mulheres brancas, foi algo afirmado em nome delas, por exemplo, por médicos homens. Neste sentido, o poder colonial, enquanto fez das mulheres indígenas uma fonte de ameaças, produziu as mulheres europeias como um objeto que precisava corresponder à *europeidade:* "as mulheres brancas deveriam gozar de um nível de vida elevado, em um espaço social preservado, equipado com *artefatos culturais* que afirmassem o *'ser europeu'*" (STOLER, 2013, p. 88, tradução e grifos meus). Tais normas de conduta eram observadas com maior rigidez na medida em que a vida da família europeia e a respeitabilidade burguesa eram concebidas como as bases culturais do patriotismo imperial e da sobrevivência racial. Há, portanto, toda uma relação entre construção das categorias raciais, imposição das funções reprodutivas femininas e gestão da sexualidade[13].

Para Stoler (2013, p. 73-74), "o controle sexual não era apenas uma metáfora prática da dominação colonial", "ele era também um marcador social e racial fundamental, implicado num

[12] Ao comentar a abordagem – por ela considerada como *masculinista* – de autores que estudaram os contextos coloniais e pós-coloniais, Stoler afirma que estes se preocuparam em falar da subordinação dos homens pelos homens, sem tratar especificamente da sexualidade das mulheres. Assim, pouco teriam trabalhado a relação entre racismo e sexismo ou entre racismo e sexualidade, embora falassem das feridas que a ordem colonial causava na masculinidade, na virilidade do colonizado, colocando-o num lugar de rebaixamento em relação ao europeu.

[13] Acerca do contexto brasileiro, Valeria Corossacz (2009) faz uma profunda análise da relação entre racismo e sexismo nas práticas de controle da sexualidade e da reprodução que fizeram historicamente das mulheres, e não dos homens, as responsáveis pela qualidade da comunidade nacional. Hoje, o debate sobre os direitos sexuais e reprodutivos envolve questões como direito ao aborto (desde a despenalização até a oferta pública do serviço), maiores autonomia e controle das mulheres sobre o próprio corpo, direito de nascer em condições dignas (direito ao parto humanizado e a salvo da violência obstétrica). Ao apontar o racismo na saúde, indicado a partir de relatos e de mensurações estatísticas em termos sociais e raciais das desigualdades nas condições de nascer, viver, adoecer e morrer (LOPES, 2005), os movimentos negros e de mulheres negras pautaram uma discussão radicalmente antirracista num terreno nitidamente biopolítico e com implicações incontornáves para os estudos de gênero e sexualidade.

conjunto mais vasto de relações de poder". Os discursos de raça e sexualidade nas colônias, presentes em relatórios científicos coloniais e na imprensa popular, "uniam os medos de contágio sexual, de perigo físico, de incompatibilidade climática ou de falha moral em torno da *securização da identidade nacional europeia*, através de um núcleo racista específico a cada classe" (STOLER, 2013, p. 76): ao mesmo que se falava das mulheres indígenas como vetores de contaminação, se apontavam os riscos de esterilidade das mulheres brancas nas colônias e de exposição dos colonos à degenerescência física, moral e psicológica. Neste contexto, ela afirma que "é preciso discernir entre o que demarcava algo da ordem da metáfora e o que era percebido como um verdadeiro perigo" e questiona: "era a doença, a cultura, o clima ou a sexualidade?" (STOLER, 2013, p. 76, tradução minha).

Stoler fala em avaliações *racializadas* do perigo sexual, indicando que o "perigo negro" [*black peril*] "se referia aos pretensos perigos de agressões sexuais que as mulheres brancas corriam ameaçadas pelos homens negros" (STOLER, 2013, p. 91)[14]. A consideração que ela faz em termos da percepção desse perigo remete à conceituação foucaultiana de "discurso": a multiplicação dos discursos não era correlata de problemas "reais"; antes "as acusações de estupros dirigidas aos homens colonizados se fundavam frequentemente sobre a percepção de uma transgressão do espaço social" (STOLER, 2013, p. 93). Os comportamentos julgados perigosos eram descritos com variedade tão grande que a maior parte dos homens colonizados foram percebidos como *potencialmente ameaçadores e agressivos* num plano tanto sexual quanto político, o que coloca em jogo uma possível relação entre subversão sexual e subversão política do sistema colonial: o *risco percebido* de insurreição indígena engendrou uma "solidariedade mantida pela ameaça de destruição racial" (STOLER, 2013, p. 93). O que quer dizer que a qualificação destes comportamentos estava inscrita em fronteiras raciais que a todo momento eram fixadas ou mobilizadas. É preciso, além disso, levar em consideração que os dirigentes coloniais conduziam "uma política de exclusão contra os membros de suas comunidades e os indígenas para defender a ideia de que a boa saúde, a virilidade e a aptidão a governar eram características intrínsecas à europeidade" (STOLER, 2013, p. 101).

Na leitura que Stoler (2013) faz de Foucault, as formações discursivas sobre a raça são plurais, dinâmicas e se espalham por espaços de dissensão e dispersão, não se restringindo nem ao Estado nem à sua oposição. A resiliência dos discursos raciais residiria justamente na tensão entre ruptura e recuperação, o que explica sua reversibilidade: podem ser validados tanto pelo discurso científico quanto pelo sentimentalismo anticientífico. Por isso, os racismos, longe de surgir apenas entre grupos nitidamente distintos, emergem sobretudo "entre populações próximas e similares", ligados a identidades ambíguas — "raciais, sexuais ou outras" — e às "inquietudes produzidas precisamente pela indeterminação das diferenças" (STOLER, 2013, p. 198, tradução minha). Conforme a autora, os racismos tiram sua força justamente da maleabilidade das características cambiantes da essência racial, e não da permanência de seu essencialismo.

Como se vê, toda uma teia de questões envolve o trabalho de Ann Stoler. As interdependências entre a política imperial e a vida íntima nas colônias holandesas ecoam, para a autora, um dos lemas mais famosos e potentes dos feminismos: *o pessoal é político*. Em seus trabalhos de memória colonial, Stoler procurou ver o colonial mais como uma interrogação do que como uma categoria de análise previamente dada.

[14] Para pensar um paralelo com o contexto estadunidense, vale ler o capítulo sobre o *mito do negro estuprador* do livro *Women, race & class* [*Mulheres, raça e classe*] de Angela Davis (1983), em que ela aborda a questão da violência sexual e seus atravessamentos raciais.

## A educação racial do desejo em sua versão brasileira

Apesar da contribuição de Stoler ser de grande valia para uma reconsideração crítica do pensamento foucaultiano, os espaços em que sua própria teorização se localiza não são os meus. Enquanto Stoler é uma autora estadunidense que versou sobretudo sobre o sudeste asiático, me situo enquanto pesquisador brasileiro preocupado em pensar questões ligadas à interface entre raça e sexualidade em meu próprio país. Se, até aqui a crítica de Stoler contribuiu para operar um importante deslocamento em relação a Foucault, agora me desloco também em relação à crítica de Stoler, indo buscar, em outras análises, considerações pertinentes ao contexto brasileiro.

As especificidades do contexto brasileiro, no que se refere à discussão da racialização da sexualidade e da sexualização da raça, têm uma série de episódios, dentre os quais identifico, apenas de forma esquemática, o pensamento de Gilberto Freyre como discurso fundador do Brasil moderno e o pensamento de Lélia Gonzalez como seu ponto de virada crítica. Se, de um lado, na primeira metade do século XX, Gilberto Freyre, em parte acompanhando o movimento intelectual da época, opera um deslocamento da raça para a cultura e estabelece uma leitura de conciliação dos contrários[15] constituintes do tecido social brasileiro (senhores e escravizados) por meio de elos pensados em termos de afetividades simbolizados na figura do mestiço; de outro, Lélia Gonzalez revisita o pensamento social brasileiro, servindo-se da psicanálise, do pensamento de Fanon, da teoria crítica e de uma perspectiva feminista afro-latinoamaericana (ou amefricana), para destacar que as interações em termos de raça, sexualidade e gênero na cultura brasileira são antes da ordem do conflito e da violência que do convívio harmonioso.

A passagem do século XIX para o XX é bastante importante no que se refere ao biopoder enquanto articulação entre racismo e sexualidade. O fim do Império, a Abolição da Escravidão e o começo da República tiveram papel fundamental na fabricação da versão brasileira moderna de cidadania e fizeram dos discursos sobre a miscigenação um elemento central. Antes da visão *celebratória* ou *otimista* da mestiçagem e do amálgama cultural baseada na noção difusa de democracia racial – visão propriamente moderna, da qual Gilberto Freyre seria o mais emblemático representante –, existiu uma visão *condenatória* ou *pessimista* da miscigenação e da figura do *mestiço*, visão dominante sobretudo no período imperial. O pensamento de Freyre teria se desenvolvido, portanto, em contraposição às teorias raciais anteriores.

Para Lilia Schwarcz (1993), o período compreendido entre 1870 e 1930 é importante, pois demarca a maneira *original* pela qual os *homens de sciencia* brasileiros – misto de cientistas e políticos, pesquisadores e literatos, acadêmicos e missionários – repensaram a questão do *atraso* e da *inviabilidade* da nação por meio da ressignificação da ideia de miscigenação[16]. Naquele contexto, a simples aceitação da teoria da degeneração implicaria a confirmação da

[15] Renato Ortiz (2012, p. 94) comenta de maneira perspicaz os desdobramentos do pensamento de Freyre, mostrando como o *sincretismo* por ele celebrado escamoteava os conflitos da sociedade escravocrata e pressupunha uma relação de harmonia social e racial: "Casa-grande e senzala, sobrados e mucambos, nação e região. Os próprios títulos de algumas de suas obras revelam esta dimensão de polaridade, que, segundo o autor, caracterizaria a vida brasileira. No entanto, para Gilberto Freyre diversidade significa unicamente diferenciação, o que elimina *a priori* os aspectos de antagonismos e de conflito da sociedade. As partes são distintas, mas se encontram harmonicamente unidas pelo discurso que as engloba. [...] o senhor não se opõe ao escravo, mas se diferencia deste. A senzala não representa um antagonismo à casa-grande, mas simplesmente impõe uma diferenciação que é muitas vezes complementar no quadro da sociedade global. Daí a ênfase de a análise recair sobre os aspectos 'positivos' das culturas, ou seja, as suas contribuições (a música, a língua, a cozinha) para uma cultura sincrética. Dentro desta perspectiva os conflitos se resolvem no interior do próprio conceito de diferenciação, que pressupõe a existência de uma sociedade harmônica e equilibrada".

[16] Schwarcz (1993) explora a questão racial presente nos discursos, saberes e intervenções mobilizados em quatro tipos de instituições, criadas ainda no século XIX, que podem ser aqui pensadas como instituições fundadoras do Estado moderno brasileiro: 1) os museus etnográficos; 2) os institutos históricos e geográficos; 3) as faculdades de direito; e 4) as faculdades de medicina.

inviabilidade futura da nação brasileira, visto que o Brasil era então percebido como uma nação já muito miscigenada e que, a todo instante, proliferavam imagens absolutamente negativas do negro, que sempre ocupava o lugar mais baixo na hierarquia racial e social, "imagem da 'falta absoluta'" (SCHWARCZ, 1993, p. 152). Para Jurandir Freire Costa (2004), durante a transformação da família colonial em família burguesa moderna no Brasil, a consciência de classe, a consciência nacional e a consciência do corpo (os cuidados higiênicos com o corpo) iam de par com uma consciência de raça: "O corpo forte, sexual e moralmente regrado, foi medicamente identificado ao corpo branco. Para isso, utilizou-se, ordinariamente, a figura do escravo como exemplo de corrupção física e moral" (COSTA, 2004, p. 208-209): os negros escravizados eram tidos como fontes de doenças orgânicas, produtores de defeitos morais, causa da prostituição e de outros desregramentos sexuais. Com o final da escravidão, um dos objetivos de repovoamento do Brasil foi o de "tentar criar uma população racial e socialmente identificada com a camada branca dominante" e foi nesta política de população que o "controle familiar da higiene" se inseriu (COSTA, 2004, p. 213).

Neste contexto, a suposta originalidade do pensamento racial brasileiro estaria no fato de que, "em seu esforço de adaptação", teria atualizado "o que combinava" e descartado "o que de certa forma era problemático para a construção de um argumento racial no país" (SCHWARCZ, 1993, p. 28), transformando-se "em instrumento conservador e mesmo autoritário na definição de uma identidade nacional" e "no respaldo a hierarquias sociais já bastante cristalizadas" (SCHWARCZ, 1993, p. 55). Assim, no lugar da degeneração, a *mistura racial* passa a ser compreendida como a própria viabilidade da nação, na qual as qualidades da raça branca, entendida como superior, predominariam sobre as raças negra e indígena, tidas como inferiores. Vê-se de que maneira tal *solução original* dada pela intelectualidade brasileira do período 1870-1930 permanece, portanto, problemática segundo uma perspectiva antirracista contemporânea, uma vez que seu esforço de *imaginar a nação* mantinha o pressuposto de uma lógica de embranquecimento físico e cultural[17], constituindo, assim, uma biopolítica do embranquecimento[18].

Publicado em 1933, *Casa-Grande & Senzala*, de Gilberto Freyre, é marcante na inversão dos sinais anteriormente estabelecidos em relação à mestiçagem e ao mestiço: antes *problema*, agora parte da *solução*. Ao operar um deslocamento conceitual da raça para a cultura, Freyre se afastou das teorias raciais que faziam da biologia (raça) uma régua e um destino que fixava hierarquicamente os sujeitos; no entanto, seu culturalismo seguiu atribuindo características distintas aos tipos raciais em nome de suas diferenças culturais. Deste modo, o racismo não foi eliminado das ciências, mas apenas repatriado no interior dos debates culturais[19]. Assim, num trecho marcante de *Casa-Grande & Senzala,* Freyre, embora destaque aspectos culturais da inte-

[17] A relação entre embranquecimento físico e cultural foi discutida por Abdias do Nascimento em *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado* (1978).

[18] Ana Luiza Pinheiro Flauzina (2008) defende que o biopoder, no cenário do pós-Abolição no Brasil, deixava de se pautar por um mecanismo de negação do estatuto jurídico de cidadania dos negros – escravidão como sistema legal –, passando a operar por meio de um *corte biológico* no interior da nova configuração da população brasileira. Segundo a autora, no momento em que a cidadania do contingente negro foi oficialmente formalizada, passando a ocupar o *lado de dentro* da sociedade e a integrar a população brasileira como uma de suas partes constitutivas, a consolidação do então novo projeto de nação, que acarretava, em sua esteira, uma série de providências tomadas para tornar a população pura e sadia, apesar da *mácula da negritude*, reescreveu o discurso da miscigenação racial como saída para o *problema populacional* brasileiro.

[19] Cabe aqui lembrar que os discursos sobre a cultura são eles mesmos estruturados a partir de referências raciais, ora implícita ora explicitamente. A própria percepção da separação entre biológico/natural e cultural é feita no interior de relações sociais complexas, que são constituídas também a partir de percepções de raça, gênero, sexualidade e classe social. Neste sentido, olhar para o pensamento de Freyre ou para o tipo de pensamento que ele representa ajuda a compreender a existência de algo que pode ser identificado como um *racismo cultural* (aqui por oposição a um *racismo* propriamente *biológico*).

ração entre brancos e negros, é sobretudo a partir do lugar de herdeiro dos colonizadores brancos portugueses que ele se refere aos negros como seu outro:

> Na ternura, na mímica excessiva, no catolicismo em que se deliciam nossos sentidos, na música, no andar, na fala, no canto de ninar menino pequeno, em tudo que é expressão sincera de vida, trazemos quase todos a marca da influência negra. Da escrava ou ama que nos embalou. Que nos deu de mamar. Que nos deu de comer, ela própria alongando na mão o bolão de comida. Da negra velha que nos contou as primeiras histórias de bicho e de mal-assombrado. Da mulata que nos tirou o primeiro bicho-de-pé de uma coceira tão boa. Da que nos iniciou no amor físico e nos transmitiu, ao ranger da cama de vento, a primeira sensação completa de homem. Do moleque que foi o nosso primeiro companheiro de brinquedo (FREYRE, 1987, p. 283 *apud* FERREIRA DA SILVA, 2022, p. 425).

Na abordagem de Denise Ferreira da Silva (2022), trata-se de pensar como a *democracia tropical*, articulada por Gilberto Freyre e outros pensadores, posicionou a miscigenação no cerne do texto nacional e fez dela um significante teleológico:

> Quanto à miscibilidade nenhum povo colonizador, dos modernos, excedeu ou sequer igualou nesse ponto aos portugueses. Foi misturando-se gostosamente com mulheres de cor logo ao primeiro contato e multiplicando-se em filhos mestiços que uns milhares apenas de machos atrevidos conseguiram firmar-se na posse de terras vastíssimas e competir com povos grandes e numerosos na extensão de domínio colonial e na eficácia de ação colonizadora (FREYRE, 1987, p. 9 *apud* FERREIRA DA SILVA, 2022, p. 427).

Conforme Ferreira da Silva, o ato de misturar-se racialmente seria apontado por Freyre como característica intrínseca ou aptidão dos próprios colonizadores portugueses, que ao contrário dos ingleses, teriam experimentado, antes mesmo do estabelecimento da civilização tropical no Brasil-Colônia, uma ambiguidade étnica e cultural entre Europa e África. Para a autora, o privilégio conferido à sexualidade portuguesa no pensamento de Freyre produziu um sujeito subalterno racializado e generificado. Na leitura que Freyre faz da escravidão, a contribuição africana é auxiliar e não determinante do *texto brasileiro*. Neste contexto, verifica-se a ausência de relatos sobre a sexualidade do homem negro e a afirmação de que "somente o corpo da escravizada podia ser considerado uma contribuição relevante" (FERREIRA DA SILVA, 2022, p. 426): "apesar do escravo e da mulher branca terem suas sexualidades controladas pelo sistema patriarcal, o português e a escrava irromperam como os principais agentes (melhor dizendo, o agente e o instrumento) da miscigenação" (FERREIRA DA SILVA, 2022, p. 427-428).

A autora destaca no texto de Freyre a objetificação da mulher negra, comparada de forma explícita a uma série de objetos tidos como responsáveis pela iniciação sexual precoce do menino brasileiro: por exemplo, os animais domésticos, a bananeira e a melancia. Para ela, "o efeito mais importante" da "celebração da sexualidade incontrolada não foi apenas o de mascarar a violência inerente à escravidão" (FERREIRA DA SILVA, 2022, p. 428). Trata-se antes de pensar como se deu produção de um sujeito subalterno racial e de gênero em uma *dupla afetabilidade*, negando-se à figura da mulher negra a paixão, o amor, o consentimento e os atributos gerais de um sujeito desejante. Tudo isso foi escrito como irrelevante

> [...] no enunciado em que ela é comparada a uma bananeira, um objeto a ser engolfado, uma coisa exterior cuja apropriação era necessária para a atualização do desejo do homem, exatamente o que o português precisava para libertar o desejo incontrolado que marcava seu poder produtivo singular (FERREIRA DA SILVA, 2022, p. 428).

Segundo Ferreira da Silva (2022, p. 429), foi, portanto, a "apropriação de corpos de mulheres negras" que possibilitou a "mobilização do poder produtivo do português, o necessário para a escrita de uma teleologia". Ela demarca, então, um significado escatológico atribuído à miscigenação, que fabrica o mestiço como sujeito brasileiro somente na medida em que ele significa apenas o poder produtivo português. A democracia racial é por ela compreendida como "um texto explicitamente centrado na diferença de gênero, em que a escravizada afetável escreve o poder produtivo do português" (FERREIRA DA SILVA, 2022, p. 429). "O racial", é, portanto, mobilizado, "num texto regido pelo cultural" para "escrever a teleologia de um sujeito (europeu) transparente mesmo sendo apenas possível articulá-lo como Eu patriarcal" (FERREIRA DA SILVA, p. 429).

Diante dessas considerações em torno da consolidação do discurso dominante sobre a mestiçagem no Brasil, é possível mobilizar agora o pensamento de Lélia Gonzalez, que, ainda nos anos 1970 e 1980, contribuiu com análises que tornaram visível o papel da branquitude nas elaborações acerca dos discursos nacionais. Tomo aqui sobretudo algumas reflexões presentes no seu texto seminal *Racismo e sexismo na cultura brasileira* (1984), em que a autora traz considerações importantes para pensar o que nomeio aqui como educação racial do desejo em sua versão brasileira. Nesse texto, ela investiga de que forma a articulação entre racismo e sexismo produziu efeitos violentos em especial sobre as mulheres negras, para quem uma série de estereótipos foram fabricados com vistas a controlar, objetificar e subjugar sua existência. Assim, as noções de mulata, doméstica, mucama e mãe preta, dentre outras, ganham destaque em sua análise.

Ao situar sua própria reflexão desde o lugar de mulher negra, Lélia Gonzalez procura passar em revista as contribuições do pensamento social brasileiro, marcadas por um economicismo, que pouco acrescentaram às considerações sobre o papel do sexo e sobretudo da raça na constituição das relações sociais. Servindo-se também de uma base psicanalítica[20], ela traz considerações acerca de uma contraposição dialética entre consciência e memória. Enquanto, de um lado, a consciência, associada ao discurso dominante, representa o lugar do "desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber"; a memória, de outro, é pensada como "o não-saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção", memória que "tem suas astúcias, seu jogo de cintura" e que "fala através das mancadas da consciência" (GONZALEZ, 1984, p. 226)[21].

Assim, ela parte do reconhecimento das tentativas de apagamento da cultura e da vida negras nos discursos dominantes sobre a nação brasileira e destaca que o que está em jogo nesse regime de (in)visibilidade é também um desconhecimento do branco sobre si mesmo, o que implica uma relação direta com a negação do reconhecimento do estatuto de sujeito humano no outro: "Nessa perspectiva, ele pouco teria a dizer sobre essa mulher negra, seu homem, seus irmãos e seus filhos, de que vínhamos falando. Exatamente porque ele lhes nega o estatuto de sujeito humano. Trata-os sempre como objeto. Até mesmo como objeto de saber" (GONZALEZ, 1984, p. 232). As estratégias discursivas e não-discursivas descritas por Lélia Gonzalez seriam reve-

[20] Lélia Gonzalez trabalha diretamente com referências à psicanálise – tais como Freud, Lacan e Jacques Alain Miller –, relendo a questão do racismo como sintomática do que ela chama de neurose cultural brasileira. Em Stoler (2010), encontra-se uma crítica direta ao uso do vocabulário psicanalítico nos estudos coloniais. Neste texto, não pretendo realizar uma confrontação entre as duas perspectivas e nem mesmo aprofundar questões relacionadas à base psicanalítica – mobilizada por uma autora e rejeitada pela outra –; em vez disso, me detenho em identificar elementos que contribuem para a crítica do que nomeio aqui como educação racial do desejo.

[21] Essa abordagem também poderia ser relacionada ao que Foucault nomeia como insurreição dos saberes sujeitados e a debates nos campos dos estudos *queer* e dos estudos raciais em torno da relação entre conhecimento e ignorância. Ver, por exemplo, as teorizações de Eve Sedgwick (2016) e de Charles Mills (2018).

ladoras, portanto, de um constante esforço – ainda que, por vezes, inconsciente e não-intencional – dos brancos em negarem sua *culpabilidade*, mecanismo de poder capaz de manter uma ordem que os beneficia e que mantém seu *outro racial* num lugar de objetificação[22].

Assim, ela questiona o mito da democracia racial em suas reencenações carnavalescas, contexto em que a *mulata*[23] é endeusada e desejada para no momento seguinte voltar a se transfigurar na *empregada doméstica* da casa dos patrões brancos, local marcado por "fortes cargas de agressividade" (GONZALEZ, 1984, p. 228). Lélia Gonzalez recorre, então, à figura da *mucama,* oriunda do contexto escravocrata, indicando que ela estaria na matriz das relações de poder que produzem a dupla sujeição da mulher negra enquanto mulata e doméstica: "o engendramento da mulata e da doméstica se fez a partir da figura da mucama" (GONZALEZ, 1984, p. 230). Ao comentar a definição fornecida pelo dicionário Aurélio para o verbete *mucama*, ela nota que ele deixa entre parêntesis a origem africana (quimbundo) da palavra e também o termo *amásia escrava* – isto é, amante escravizada – para em seguida inserir a seguinte definição: "a escrava negra moça e de estimação que era escolhida para auxiliar nos serviços caseiros ou acompanhar pessoas da família e que, por vezes era ama-de-leite" (AURÉLIO *apud* GONZALEZ, 1984, p. 229). Ela sugere então que o que foi colocado entre parêntesis tem significativa importância, uma vez que associa a origem africana do termo – o nome dado pelos próprios africanos – à compreensão explícita que eles tinham do papel da mucama enquanto amante, o que, em certa medida, teria sido ocultado pela definição oficial. Assim, conforme a leitura de Lélia Gonzalez (1984, p. 230), "a exaltação mítica da mulata" só é possível nesse "entre parêntesis" representado pelo carnaval, enquanto a doméstica "nada mais é do que a mucama permitida, a da prestação de bens e serviços, ou seja, o burro de carga que carrega sua família e a dos outros nas costas".

Ao pensar em termos de uma divisão sexual e racial do trabalho e de uma divisão racial do espaço, Lélia destaca não apenas a empregada doméstica como a *mucama permitida* – que "continua sendo a mucama com todas as letras", que "só faz cutucar a culpabilidade branca" e que por isso é "violenta e concretamente reprimida" (GONZALEZ, 1984, p. 233) –, mas também a situação vivida pelo homens negros, que são por sua vez, maridos, irmãos e filhos da mulher negra, alvos preferenciais da perseguição policial e do encarceramento. Em outro lugar do texto ela reitera que "os hospícios, as prisões, e as favelas", são "lugares privilegiados" da culpabilidade branca "enquanto dominação e repressão" e complementa declarando: "Que se atente para as práticas dessa culpabilidade através da chamada ação policial" (GONZALEZ, 1984, p. 240). Desta forma, a indicação de Lélia Gonzalez, logo no início do texto, do problema da identificação do oprimido com o opressor como algo suficientemente analisado por Fanon faz sentido, uma vez que o autor se deteve em mostrar como o mundo colonial – e mais especificamente a vila do colonizado – era um espaço racialmente marcado e cindido pela vigilância policial (FANON, 2002).

A questão da subalternização das mulheres negras em seu aspecto tanto econômico quanto sexual diz respeito também ao tema do casamento – incluída aí a questão dos casamentos interraciais e da miscigenação. A partir de uma referência a June E. Hahner (1978), que por sua vez se baseia em José Honório Rodrigues, Lélia Gonzalez (1984, p. 229) chama a atenção

[22] Para um debate sobre a questão da mobilização da culpa branca como obstáculo (epistemológico e político) na luta antirracista, vale a leitura de Audre Lorde (2019) e de Cida Bento (2014).

[23] No texto *A mulher negra na sociedade brasileira: uma abordagem político-econômica* (2020), ela analisa a mulata enquanto profissão, isto é, um mecanismo de exploração sexual que relê a definição tradicional da mulata – filha mestiça de preto/a com branca/o – e fabrica seu corpo enquanto produto de exportação. A autora aponta também que essa objetificação foi utilizada como parte do discurso da democracia racial: o desejo e a admiração pelas mulheres negras seriam provas de que não haveria racismo no Brasil.

para um documento do final do século XVIII em que o vice-rei do Brasil na época "excluía de suas funções de capitão-mor que manifestara 'baixos sentimentos' e manchara seu sangue pelo fato de se ter casado com uma negra". Tal fato seria representativo das normas dominantes de então: "concubinagem tudo bem; mas casamento é demais" (GONZALEZ, 1984, p. 229-230). Tal perspetiva seguiu disseminada por meio de um velho ditado racista que ela cita em outro texto "Preta pra cozinhar, mulata pra fornicar e branca pra casar" (GONZALEZ, 2020, p. 59). Vê-se que esses apontamentos são bastante congruentes com o que foi apontado acima em torno da abordagem de Stoler em torno da questão da miscigenação, o que também corrobora o argumento que relê esse dispositivo enquanto tecnologia biopolítica, funcionando ao mesmo tempo como política de raça e de sexualidade[24]. Valéria Corossacz (2009, p. 208) chama a atenção para o fato de que "quando se fala de miscigenação, fala-se, nunca de modo explícito, de relações sexuais e de reprodução". Ela defende que se a raça e o corpo racializado são fundamentais nos discursos médicos e sanitaristas do final do século XIX para a fabricação da nação, então não há como deixar de pensar no lugar ocupado pela sexualidade e pela reprodução nessa teia. Com efeito, raça, nação e reprodução são pensadas em conjunto por Lélia Gonzalez e ela o faz de forma bastante provocativa, problematizando cenas que antes eram simplesmente celebradas no texto de Gilberto Freyre:

> Não faz muito tempo que a gente estava conversando com outras mulheres, num papo sobre a situação da mulher no Brasil. Foi aí que uma delas contou uma história muito reveladora, que complementa o que a gente já sabe sobre a vida sexual da rapaziada branca até não faz muito: iniciação e prática com as crioulas. É aí que entra a história que foi contada prá gente (brigada, Ione). Quando chegava na hora do casamento com a pura, frágil e inocente virgem branca, na hora da tal noite de núpcias, a rapaziada simplesmente brochava. Já imaginaram o vexame? E onde é que estava o remédio providencial que permitia a consumação das bodas? Bastava o nubente cheirar uma roupa de crioula que tivesse sido usada, para "logo apresentar os documentos". E a gente ficou pensando nessa prática, tão comum nos intramuros da casa grande, da utilização desse santo remédio chamado catinga de crioula (depois deslocado para o cheiro de corpo ou simplesmente cc) (GONZALEZ, 1984, p. 234).

Para além da crítica contumaz em torno das figuras da mulata e da doméstica enquanto atualizações da mucama, Lélia destaca de forma positiva e reabilita a figura da *mãe preta* e seu papel social formativo na cultura brasileira. Nesse contexto, ela se contrapõe tanto à perspectiva de Gilberto Freyre, que fazia da *mãe preta* um "exemplo extraordinário de amor e dedicação totais", quanto à crítica oriunda do movimento negro, que lia à época a *mãe preta* como "entreguista" e "traidora da raça" (GONZALEZ, 1984, p. 235). Para ela, a *mãe preta* pode ser lida como formadora da cultura brasileira, tendo lhe ensinado inclusive o *pretuguês* como língua materna, deslocando assim a importância dada tanto à mulher branca quanto ao homem branco no seu papel formativo da nação. Sem pretender aprofundar essa discussão aqui, sinalizo apenas que as questões abordadas por Lélia no texto aqui relido dialogam de forma bastante central com as discussões foucaultianas e feministas em torno do papel dos arranjos sexuais e familiares na

[24] Embora Stoler não tome o Brasil como campo de estudos, ela reconhece a complexidade da relação entre racismo e mestiçagem numa breve menção ao país: "No Brasil do começo do século XX onde a mestiçagem tinha engendrado um sistema refinado de gradações, a maior parte das uniões mistas se dava fora do matrimônio. A mestiçagem não significava nem presença nem ausência de discriminação racial. Ao contrário, as hierarquias de privilégio e de poder se inscreviam na *tolerância* que acompanhava as uniões inter-raciais, tanto quanto na condenação das quais elas eram objeto" (STOLER, 2013, p. 116, tradução minha, grifo da autora).

constituição da nação e contribuem para uma poderosa crítica da educação racial do desejo produzida no Brasil.

## Considerações finais

A partir do que foi acima de desenvolvido, concluo que as ferramentas conceituais elaboradas por Foucault são pertinentes para as discussões acerca das políticas de raça e sexualidade no Brasil, uma vez que permitem pensar continuidades e rupturas entre as tecnologias de poder implementadas em diferentes épocas e lugares. Tal questão fica explícita quando se observam as muitas modificações sofridas pelos discursos sobre a miscigenação, aqui analisados como problema biopolítico no coração da educação racial do desejo em sua versão brasileira.

Embora tenha enfatizado o problema da *racialização da sexualidade* e quase nada comentado acerca das formas de resistência e dissidência, acredito que esse diagnóstico crítico é também parte constitutiva das buscas por saídas políticas diante das formas de violência e dominação que se apresentam na atualidade. Meu texto é apenas um dentre os muitos exercícios de pensar *diferentemente* as condições de vida *desigualmente* distribuídas. A questão em função da qual elaborei esta reflexão, anunciada brevemente na introdução, permanece: o que torna possível hoje uma educação não-normativa do desejo? Acredito que seu ponto de partida esteja justamente na contraposição às normas de raça e sexualidade inventadas nos contextos modernos/coloniais e até hoje invocadas para extrair lucros econômicos, políticos e subjetivos em uma miríade de práticas sociais.

## Referências

BENTO, M. A. S. Branquitude: o lado oculto do discurso sobre o negro. *In*: CARONE, I.; BENTO, M. A. S. (Orgs.). *Psicologia social do racismo*: Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 147-162. (Coleção Psicologia Social).

BHABHA, H. K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

CANGUILHEM, G. Do social ao vital: *In*: CANGUILHEM, G. *O normal e o patológico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. p. 187-205.

CARNEIRO, A. S. *A construção do outro como Não-Ser como fundamento do Ser*. 2005. 339 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

COLLINS, P. H. Se perdeu na tradução? Feminismo negro, interseccionalidade e política emancipatória. *Parágrafo*, Manaus, v. 5, n. 1, p. 6-17, jan./jun. 2017.

COROSSACZ. V. R. *O corpo da nação*: classificação racial e gestão social da reprodução em hospitais da rede pública do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009. (Coleção Etnologia, v. 6).

COSTA, J. S. F. *Ordem médica e norma familiar*. Rio de Janeiro: Graal, 2004.

CRENSHAW, K. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 171-188, 2002.

DAVIS, A. Y. *Women, race & class*. New York: Vintage Books, 1983.

FANON, F. *Les damnés de la terre*. Paris: Éditions La Découverte & Syros, 2002.

FERREIRA DA SILVA, D. *Homo modernus* – para uma ideia global de raça. Rio de Janeiro: Cobogó, 2022.

FLAUZINA, A. L. P. *Corpo negro caído no chão*: o sistema penal e o projeto genocida do Estado brasileiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*: curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I*: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade 2*: o uso dos prazeres. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

FOUCAULT, M. Sobre a história da sexualidade. *In*: FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Revisão, organização e tradução de Roberto Machado. São Paulo: Edições Graal, 2004. p. 243-276.

FREYRE, G. *Casa-grande e senzala*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1987.

GONZALEZ, L. A mulher negra na sociedade brasileira: uma abordagem político-econômica. *In*: GONZALEZ, L. *Por um feminismo Afro-Latino-Americano*: Ensaios, Intervenções e Diálogos. Organização de Flávia Rios e Márcia Lima. Rio Janeiro: Zahar, 2020. p. 49-64.

GONZALEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje* – ANPOCS, p. 223-244, 1984.

HAHNER, J. E. *A mulher no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

HARAWAY, D. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 5, p. 7-41, 1995.

LEGG, S. Para além da província europeia: Foucault e o pós-colonialismo. *Espaço e Cultura*, Rio de Janeiro, n. 34, p. 259-289, jul./dez 2013.

LOPES, F. Experiências desiguais ao nascer, viver, adoecer e morrer: tópicos em saúde da população negra no Brasil. *In*: FUNDAÇÃO NACIONAL DE SAÚDE (FUNASA). *Saúde da população negra no Brasil*: contribuições para a promoção da equidade. Brasília: Funasa, 2005. p. 9-48.

LORDE, A. Os usos da raiva: as mulheres reagem ao racismo. *In*: LORDE, A. *Irmã Outsider*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. p. 155-167.

MBEMBE, A. Nécropolitique. *Raisons politiques*, n. 21, p. 29-60, 2006.

MILLS, C. W. Ignorância Branca. *Griot: Revista de Filosofia,* Amargosa, v. 17, n. 1, p. 413-438, jun./2018.

NASCIMENTO, A. do. *O genocídio do negro brasileiro*: processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

ORTIZ, R. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 2012.

SCHWARCZ, L. M. *O espetáculo das raças*: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SEDGWICK. E. K. A epistemologia do armário. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 28, p. 19-54, 2016.

STOLER, A. L. Eduquer le désir: Foucault, Freud et les sexualités impériales. *Genre, sexualité & société,* v. 3, p. 1-21, 2010.

STOLER, A. L. *La chair de l'empire*: savoirs intimes et pouvoir raciaux en régime colonial. Paris: Éditions La Découverte, 2013.

STOLER, A. L. *Race and the education of desire*: Foucault's *History of Sexuality* and the colonial order of things. Durham; London: Duke University Press, 1995.

**Sobre o autor**

**Pedro Fornaciari Grabois**
Doutor em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Professor do Ensino Básico, Técnico e Tecnológico do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio de Janeiro (IFRJ).

Recebido em: 20/06/2025
Aprovado em: 03/07/2025

Received in: 06/20/2025
Approved in: 07/03/2025

Revista de
ARGUMENTOS
e-ISSN: 1984-4255

# Foucault e Guattari: notas diagramáticas entre microfísicas dos poderes e micropolíticas dos desejos

## Foucault and Guattari: diagrammatic notes between microphysics of powers and micropolitics of desires

**Luiz Manoel Lopes**
https://orcid.org/0000-0001-5266-3680 - E-mail: manoel.lopes@ufca.edu.br

**RESUMO**

O artigo busca expor as relações entre Michel Foucault e Félix Guattari em relação aos poderes e às políticas contemporâneas. Os motivos destes delineamentos são os de sublinhar as aproximações entre dois pensadores que são imprescindíveis para pensarmos e agirmos em direção às resistências diante dos meios que veiculam a barbárie.

**Palavras-chaves:** Foucault. Guattari. Microfísica. Micropolítica. Poder.

**ABSTRACT**

This article seeks to expose the relationships between Michel Foucault and Félix Guattari in the relationship to farms and contemporary politics. The reasons for these delineations are to be sublined into the approximation between two thinkers who are essential for us to think and act in the direction of the resistances before the means that convey barbarism.

**Keywords:** Foucault. Guattari. Microphysics. Micropolitics. Power.

## Introdução

As relações entre pensadores do século XX nos chama atenção, principalmente quando buscamos pesquisar o que aconteceu na cena parisiense das décadas 60, 70 e 80. Em nossas pesquisas sobre essa época, dentre os nomes mais insubmissos, encontramos certamente o de Foucault e Guattari, na medida em que questionam as normas e relações de poder presentes nas instituições francesas.

Em nosso estudo, nos propomos então a apresentar algumas aproximações dos trabalhos de Michel Foucault e Félix Guattari. O primeiro aparece no rol dos pensadores franceses que percorreram o mundo filosófico contemporâneo, através de contribuições em torno das relações de poder vinculadas aos modos de subjetivação e biopolítica. E, em relação ao segundo, Félix Guattari: o que podemos dizer? Quais são os predicados que relacionaremos ao suposto "sujeito" Félix? As respostas são inúmeras, dentre elas diremos, de início, que Félix Guattari não seria um sujeito pronto e detentor de conhecimento, e sim constituído através de processos de subjetividades esquizas, insubmissas, composto em parte por suas experiências em trabalhar com os psicóticos na Clínica *La Borde*. A partir disso, poderíamos começar tentando aproximar os sentidos de *modos de subjetivação* em Michel Foucault e *produção de subjetividade* em Félix Guattari, ao passo que parecem estabelecer um encontro disruptivo no que diz respeito às possibilidades de sermos transformados.

## Guattari e Foucault: linhas de aproximação

As linhas iniciais deste artigo sobre as aproximações entre Guattari e Foucault seguirão os percursos em torno do que o primeiro denomina de *ferramentas conceituais.* A partir destes apontamentos, tais ferramentas conceituais podem ser vistas como dispositivos que são montados não segundo regras pré-existentes e transcendentais. Os circuitos em que tais ferramentas incidem, por exemplo, são campos onde Guattari encontra meios de escavar os solos onde os saberes aparecem, independentemente de critérios transcendentais ou transcendentes que possam emergir. Os circuitos em que iremos nos deter são aqueles que remetem para as mutações ocorridas após o impacto dos "quase transcendentais", isto é, instâncias de organização diagramática que permitem novos campos de investigações acerca do funcionamento da vida, do trabalho e da linguagem em conjunto.

A finitude constituinte de tudo o que existe é um dos modos que nos permite pensar nas modulações reflexivas das filosofias transcendentais e da metafísica acerca dos sentidos do humano. O pensamento que mantém suas atenções sobre a finitude tende a sublinhar a posição do sujeito humano mediante as vicissitudes ofertadas pela exterioridade. O sujeito humano convivendo com as populações apreende as vulnerabilidades em torno dos seguintes aspectos: 1) O corpo que pode adoecer; 2) Há múltiplas línguas no mundo que impedem as boas circulações entre povos distantes e distintos; 3) Há o trabalho para encontrar as melhores maneiras para transformar os meios materiais.

Guattari enfatiza em Foucault as preocupações em elencar os problemas concernentes aos modos de nos tornarmos sujeitos de nosso tempo. Os problemas relativos aos espaços institucionais aproximam estes dois pensadores, que passam a pesquisar novas maneiras de tratar das subjetividades que divergiam das espacialidades habituais. Nos textos de Guattari, sobre os temas que ele tanto aprecia, como o da subjetividade e o do inconsciente, na esteira de Foucault, encontraremos as preocupações com as formações das psicopatologias juntamente com os

seus espaços de confinamentos. Para Guattari, Foucault se destaca e sobrevive através dos tempos pela sua inclinação filosófica para "os problemas mais urgentes". Vejamos:

> Acredito que o que é bastante raro e que talvez se preste à descoberta, na forma como o pensamento de Michel Foucault está destinado a sobreviver, é que ele abarca melhor do que nunca os problemas mais urgentes das nossas sociedades, até mais longe, note, nada tão elaborado foi apresentado e sobre o qual todas as modas já obsoletas do pós-modernismo e do pós-politismo já perderam os dentes! (GUATTARI, 2004, p. 73).

Félix Guattari acentua então os modos como Foucault pensa a banalidade que perpassa as nossas análises em relação aos mais variados discursos. Diz também sobre as maneiras de constituirmos ordens discursivas e disposições corporais a partir de novas relações com o espaço. O que importa a Foucault, na compreensão de Guattari, não é tratar do espaço como forma pura e vazia, mas sim aquele que traz o diagrama de como os corpos passam a ocupá-lo e quais movimentos são disciplinados para que suas execuções sejam aceitas. Observemos:

> A essência da abordagem de Foucault consistiu em distinguir-se conjuntamente de um ponto de partida que o levou a um método de interpretação hermenêutica do discurso social e de um ponto de chegada que poderia ter sido uma leitura estruturalista, fechada sobre si mesma, deste mesmo discurso. Foi em A Arqueologia do Saber que ele realizaria esta dupla conspiração. Foi aí que ele se libertou explicitamente da perspectiva, que era a sua primeira na sua História da Loucura, ao proclamar que não se tratava mais de "interpretar o discurso para fazer através dele uma história do referente" (A Arqueologia do Saber, p. 64-67) e que pretendia, a partir de agora, "substituir o tesouro enigmático das coisas" anteriores ao discurso, pela formação regular de objetos que só nele se concretizam (GUATTARI, 2004, p. 74).

Por conseguinte, os objetos, pelos quais as diversas modalidades de ciências procuram assegurar suas consistências, não são passíveis de serem tornados alvos do como os próprios discursos os designam e significam. As garantias que os sujeitos supostamente possuem, para discursarem sobre os objetos, são segundo Foucault derivados dos diversos campos (espacializados) de saberes. A arqueologia do saber foucaultiana procuraria justamente apresentar os nascedouros dos mais diversos tipos discursivos nos espaços.

As preocupações de Foucault já em relação aos problemas decorrentes dos espaços de confinamento, como àqueles que se desdobram desde a *História da Loucura* e que se reapresentam no ambiente do Hospital Geral, serão retrabalhados por Guattari a partir do que começara a ocorrer no seu encontro com Foucault. As pesquisas foucaultianas em torno das genealogias e dos equipamentos coletivos, com ênfases nos hospitais psiquiátricos, levam Guattari a se debruçar sobre estudos de medicina social.

Os movimentos de pensamento de Foucault e Guattari acerca das instituições eclodem assim na década de 70 do século XX. É nessa época que as pesquisas e intervenções de Foucault começam por associar as relações entre o poder sobre os corpos e as novas modalidades de arquiteturas e urbanismos. As indicações das proximidades entre Foucault e Guattari são destacadas por Shigeru Taga quando apresenta as pesquisas do primeiro em meados dos anos 70.

> Paralelamente aos seus cursos no Collège de France, aberto em princípio ao público em geral, Foucault conduziu seminários mais ou menos fechados para o qual jovens pesquisadores deram suas contribuições com base em ação de suas especialidades. O tema abordado para o ano 1973-74 foi sobre a arquitetura do hospital no século XVIII.

> As pesquisas realizadas foram publicadas como parte integrante do livro intitulado *Genealogia dos equipamentos coletivos* e depois reunidos novamente sob o título *As máquinas de cura* (TAGA, 2014, p. 99).

As contribuições de Taga para acompanharmos as pesquisas de Foucault no encontro com Guattari são imprescindíveis. Os pontos que recortamos são aqueles que sublinhamos quando das críticas de Foucault às análises da economia política e linguística da época: 1) no domínio do trabalho, as ênfases seriam dadas às relações de produção; 2) no que envolve o âmbito da linguagem, as relações de significação, em detrimento do sentido, passariam a ganhar todas as luzes.

As relações de poder nos possibilitam então compreender como os corpos que atuam tanto na produção das riquezas quanto nas suas administrações possuem uma longa história. As preocupações de Foucault, em relação às mudanças que ocorreram na medicina, sinalizam processos para a higienização dos corpos. As mudanças ocorridas na medicina do século XVII ao XX deixam em relevo como os corpos passaram a ser higienizados para que pudessem majorar suas forças, para moverem a produção do capitalismo e consequentemente do mercado.

Ora, os corpos que passam por processos de higienização pública possuem mentes, possuem também sua dimensão inconsciente. As relações que serão enfrentadas pelos corpos que perderam a razão, no caso da loucura, dizem respeito aos problemas dos espaços dos hospitais psiquiátricos e à expressão do inconsciente. As mentes destes corpos passam por outras modalidades de higienização, a saber, dos processos de normatização do campo da saúde mental.

Shigeru Taga nos orienta quando nos convida a perceber como Guattari detecta as sutilezas trazidas por Foucault, principalmente, quando assinala, após Maio de 68, os colapsos dos modos hegemônicos de pensar a política. As ênfases dadas por muitos pensadores marxistas franceses (sobretudo, Althusser) ao tempo concernente à história e às relações de produção, quando das análises do capitalismo, passam a ser questionadas. Do mesmo modo, as relações entre o inconsciente e a linguística quando o assunto é a função da estrutura significante no campo social (como a exemplo do psicanalista Jacques Lacan), passam ao largo daquelas que dizem respeito aos movimentos e gestos pelos quais os corpos se insurgem contra relações disciplinares em determinados espaços.

Desse modo, as contribuições de Foucault, quando vem a trabalhar as questões que envolvem a vida, nos permite afirmar que as relações de poder, diferentemente daquelas de produção e significação, serão encaminhadas para um novo tipo de política que tem os corpos como aportes revolucionários. Ora, mas nenhum corpo de um ser humano pode funcionar separado da subjetividade em suas formações também inconscientes, tais nuanças nos levam a compreender como Guattari, nas micropolíticas dos desejos, se encontra com Foucault, nas microfísicas dos poderes.

As pesquisas e ações conjuntas, realizadas por Foucault e Guattari quando de suas colaborações no CERFI, foram endereçadas justamente às políticas de medicalização que ocorreram principalmente na passagem do século XIX para o século XX. Guattari pensa os conceitos como ferramentas e as teorias como as caixas que as contêm. As teorias são inseparáveis das relações de poder em que os conceitos aparecem, as composições teóricas surgem em meio às ordens discursivas. A leitura de Foucault mediante a constituição de uma história da loucura e as ordens do discurso permite assim a Guattari conectá-las em suas análises em torno das relações entre as instituições, o inconsciente e uma diagramática dos desejos e dos espaços

## Guattari e Foucault: das relações entre poder e desejo nas instituições

As nossas investidas irão ao encontro dos modos de subjetivação e de produção de subjetividade, dois conceitos elaborados, respectivamente, por Foucault e Guattari, dos quais nos utilizamos aqui para tematizar as relações entre corpo e inconsciente a partir dos espaços disciplinares. As nossas questões procuram destacar que as relações entre corpo e inconsciente também implicam aquelas entre poder e saber sobre o espaço. Os modos que os dois pensadores tratam do espaço, enquanto elemento imprescindível para pensarmos as microfísicas dos poderes e as micropolíticas dos desejos, nos levam a focar no seguintes pontos: 1) como os corpos passam a ser submetidos às condições possíveis de obediência e docilidade?; 2) como as formações do inconsciente passam a repetir as condições disciplinares em suas mínimas relações?; 3) como os corpos podem promover divergências a partir das forças do inconsciente?; 4) como as subjetividades podem coletivamente resistir através dos desejos, produzindo novas afetividades e sociabilidades?

Shigeru Taga apresenta, em seu artigo, "Foucault e Guattari na encruzilhada da teoria do micropoder e psicoterapia institucional", os trabalhos em conjunto entre os dois autores em torno dos espaços, principalmente dos hospitalares. As questões que envolvem a vida, em seus problemas sociais, sempre estiveram presentes nas pesquisas de Foucault. Podemos dizer que uma forma insurgente de política dos corpos também esteve presente tanto nos estudos foucaultianos como nos de Guattari.

> Muitas vezes falamos sobre a amizade entre Foucault e Gilles Deleuze, mas no que diz respeito às relações entre Foucault e Félix Guattari, um curioso silêncio reinou até hoje (exceto uma conferência pelo próprio Guattari, do qual falaremos mais adiante). Ainda, embora tenha sido um período bastante curto, eles construíram um relacionamento de colaboração que foi estabelecido com base na sua consciência comum relativamente aos problemas sociais da França na década de 1970 (TAGA, 2014, p. 99).

Taga nos chama atenção para as preocupações de Foucault em relação ao que diz respeito também ao trabalho e à linguagem. Vale salientar que as aproximações com as análises de Foucault em relação à vida, ou às políticas da vida (biopolítica), passam a ser constituídas nestes novos modos de considerar a arquitetura e urbanização das cidades, onde os hospitais ganham relevância em termos de novas espacialidades, pois, segundo Taga, "a vida, de fato, é o que continua sendo o tema principal do pensamento de Foucault desde suas primeiras reflexões sobre a história da medicina clínica e psicologia até aqueles que exploram a história da sexualidade entre gregos e romanos" (TAGA, 2014, p. 99).

Os temas que envolvem as microfísicas dos poderes e as micropolíticas dos desejos possuem como desideratos as imposições de sentido ao que se denomina vida. No entanto, assim como em Kant, existe uma preocupação em Foucault sobre as relações entre a Filosofia enquanto faculdade inferior e as ditas faculdades superiores como a Medicina, Direito e Teologia. Vemos as linhas críticas traçadas por Foucault, nesse conflito das faculdades à la Kant, uma filosofia crítica também voltada ao discurso médico, incidindo sobre os corpos, e ao discurso jurídico, incidindo sobre as ações dos sujeitos: são estas linhas, sobretudo, que indicam ser levadas em consideração por Guattari para abordar as tramas da constituição diagramática de subjetividades.

O encontro com Foucault abriu a Guattari novos planos. Os discursos que decorriam das modalidades de apresentar objetos, em meio das análises concernentes à economia e linguística, diante das preocupações com a finitude humana, deslocavam-se para os entes que formam

conglomerados, territórios, populações e sociedades. As transformações discursivas, em torno do trabalho e linguagem, trazem outras abordagens que não as da sustentação teórica provinda da filosofia da história hegeliana e do estruturalismo. Em relação aos *quase transcendentais* – trabalho, linguagem e vida –, podemos dizer que Foucault não deixa de "orientar" Guattari em seus afastamentos em relação à dialética e à semiologia.

A preocupação de Guattari em relação ao "quase-transcendental" denominado vida, o leva a pensar em estudar as relações de poder em torno não apenas dos corpos e espaços, como já fizera Foucault, como também do inconsciente. Ora, os corpos, no caso do homem, são inseparáveis das suas mentes. No que diz respeito às relações de poder que aparecem nos discursos médicos, não podemos deixar de sublinhar que estas são inseparáveis dos espaços hospitalares e também das dimensões de um inconsciente que é produzido maquinicamente. O tratamento do poder médico dado ao corpo não é o mesmo dado à mente. Em que medida as ciências médicas elaboraram discursos sobre as patologias do corpo de modos distintos daqueles dados à mente?

Taga fornece aportes sobre as proximidades de Foucault e Guattari quanto às problematizações dos espaços institucionais. Nunca podemos deixar fazer de suas citações um meio de compreender estas zonas de contiguidade:

> O período que nos interessa é, portanto, entre 1972 e 1974, quando Foucault concentrou sua pesquisa na relação entre a medicina e o estado moderno. Ao mesmo tempo, Guattari, que publicou L'AntiŒdipe em 1972 com Deleuze, criou o CERFI, Centro de Estudos, de pesquisa e formação institucional, na qual François Tosquelles, Jean Oury, bem como figuras importantes que contribuíram para o desenvolvimento do sistema setorial em psiquiatria tipos, como Georges Daumézon, Lucien Bonnafé, Philippe Paumelle, etc. (TAGA, 2014, p. 101).

O problema do espaço é um dado importante para sentirmos como as microfísicas dos poderes e as micropolíticas dos desejos se misturam aos do inconsciente e do corpo. A utilização do termo microfísica do poder aparece nas análises precisas de Foucault em torno das sociedades disciplinares centradas na vigilância e punição. As preocupações de Guattari em relação à produção de subjetividade e às formações do inconsciente trazem as contribuições de Foucault para as suas pesquisas, sobretudo, quando assinala as relações de sujeição dadas entre alma e corpo.

> 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 falam e que nos convidam a liberar já é em si mesmo o efeito de uma sujeição bem mais profunda que ele. Uma "alma" o habita e o leva à existência, que é ela mesma uma peça no domínio exercido pelo poder sobre o corpo. A alma, efeito e instrumento de uma anatomia política; a alma, prisão do corpo (FOUCAULT, 1987, p. 33).

Dessas relações de sujeição, entre os modos de Guattari pensar a produção de subjetividade e as de Michel Foucault pensar os modos de subjetivação, há também novos meios de expressão das subjetividades, na elaboração de diagramas pelos quais resistem às imposições das ordens discursivas. Colocam-se em jogo as dimensões produtivas das enunciações que elaboram desvios em relação à linguagem e à fala e, por conseguinte, ao inconsciente. As recusas em consentir que os discursos possuem formas normativas e disciplinares, mostram sua soberania em relação aos signos, modos pelos quais podem também servir de meios não apenas para designar objetos, como para criá-los. Os signos, no contexto de toda uma tradição "perniciosa" estruturalista da linguagem, são vistos por Foucault como um conjunto fechado de elementos significantes que atribuiriam sentido ao mundo. Vejamos:

> Isto porque, de facto, após um período de hesitação, ele (Foucault) passou a considerar como perniciosa qualquer abordagem estruturalista que consistisse em "tratar os discursos como conjuntos de signos (de elementos significantes referentes a conteúdos ou representações)": ele pretende compreender esses discursos a partir de o ângulo das "práticas que formam sistematicamente os objetos de que falam". E acrescenta: "Certamente os discursos são feitos de signos; mas o que eles fazem é mais do que usar esses sinais para designar coisas. É esta vantagem que os torna irredutíveis à linguagem e à fala" (Arqueologia do saber, p. 66-67) (GUATTARI, 2004, p. 75).

Guattari sempre nos chama atenção, no que diz respeito à linguagem e ao inconsciente, sobre buscar espaços de liberdade para aquelas vozes que geralmente são silenciadas. Em relação aos novos modos de expressão inaugurados por Guattari, na esteira de Foucault, buscaremos tratá-los a partir dos seus afetos aproximados pelos diagramas.

## Guattari e Foucault: o encontro a partir do CERFI e diagramas das subjetividades

O encontro destes dois pensadores ocorreu por possuírem o mesmo intuito de tratar das formações dos discursos como inseparáveis daquelas que dizem respeito às relações entre saber, poder, desejo e campo social. A realidade das relações de poder não pode ser explicada por uma filosofia da história que apenas se orienta pelas posições dialéticas em torno da contradição; a realidade do desejo não pode ser explicada pelas estruturas simbólicas que levam às sublimações apaziguadas. O encontro de Foucault e Guattari são concomitantes às conversações e práticas em torno das pesquisas que se encaminham em direção às formações dos discursos e das instituições.

> A abordagem genealógica que Foucault toma emprestado de Nietzsche permite uma ruptura decisiva com Hegel ao não atribuir o nascimento de uma coisa, de um corpo ou de uma instituição à sua utilidade. Pelo contrário, é através de uma sucessão de processos de subjugação que essa coisa, essa instituição ou esse corpo toma forma e aparece. E Foucault mostra que o que precisa ser esclarecido é o golpe de força que os engendrou, um golpe de força que rompe todos os sistemas de uso que prevaleciam até então. O nascimento de uma instituição é, portanto, irredutível à sua função. Uma prisão não surge de uma "necessidade" de repressão, uma escola de uma "necessidade" de educação (MOZÈRE, 2004, p. 2).

As considerações de Guattari, nas conferências de Milão em 1985, são muito elucidativas por trazerem os nortes foucaultianos que o remeteram às estratégias em elaborar novos modos de enunciações. Os pontos sublinhados nos possibilitam ir em direção aos modos em que Foucault explicita sua genealogia enquanto um modo inteiramente novo de pensar as instituições e os equipamentos coletivos em termos de dispositivos de poder.

À época do *CERFI*, diversos grupos de ativismos políticos de esquerda já não conseguiam compreender as mudanças necessárias para que novas maneiras de ações de resistência pudessem entrar em cena. As ações eram norteadas pelos aspectos jurídicos e econômicos e, também, pelas análises advindas da fenomenologia, sobre a consciência constituinte e doadora de sentido; assim como as estabelecidas pelo marxismo em torno das infra e superestruturas, as quais já não surtiam mais efeitos transformadores.

Os encontros de Foucault com Guattari decorrem das insatisfações de ambos mediante as impotências dos grupos ativistas em encontrar as saídas mais adequadas para os impasses

políticos. Os aspectos das microfísicas dos poderes e das micropolíticas dos desejos começam a aparecer mediante tais circunstâncias.

*Liane Mozère* em seu artigo "Foucault e CERFI: instantâneos e atualidades" expõe como aconteceram os encontros entre Foucault e Guattari a partir das pesquisas em torno das instituições. O artigo destaca a participação do Guattari enquanto um ativista decepcionado com os modos das políticas exercidas pela esquerda dita revolucionária. Os encaminhamentos que sublinhamos são justamente aqueles de fazer as ressonâncias dos encontros em Foucault e Guattari reverberarem nos tempos atuais. As condições reais pelas quais trataram as microfísicas dos poderes e as micropolíticas dos desejos trazem virtualidades que começam por serem atualizadas no século XXI. Vejamos as orientações de Liane Mozère:

> Em 1965, um grupo de jovens opositores de esquerda do stalinismo, recém-saídos de uma exclusão formal da União dos Estudantes Comunistas, uma organização atípica e até então em grande parte "antipartido", conheceram um personagem estranho que os introduziu a horizontes inesperados onde a política e o inconsciente estavam ligados: Félix Guattari. Este militante trotskista, em busca de outras formas de organização política, visitou a Iugoslávia da autogestão e a China de Mao, e trabalhou na clínica psiquiátrica de La Borde onde, após as experiências inaugurais iniciadas na época da Guerra Civil Espanhola por François Tosquelles em Saint-Alban, os princípios verdadeiramente subversivos da experiência de Lozère na recepção da loucura foram postos em prática (MOZÈRE, 2004 p. 1).

Sendo assim, noções como modos de subjetivação e produção de subjetividade já eram problematizadas nos encontros do CERFI, porém, não acentuadas. Não estamos fazendo uma pesquisa cronológica, nem temos a pretensão de sinalizar as evoluções dessas noções nos dois pensadores. As nossas questões são justamente as de compreender como elaboraram novos modos de expressão que, por exemplo, coincidem quando aqui esboçamos a noção de diagrama. Na verdade, diagramas são compreensões do espaço que nos possibilitam, através de grafias, apresentar linhas de forças que passam pelas formas de sermos sujeitos; os movimentos de forças que instituem direções determinando as dimensões do e no espaço.

> Foi pelas singularidades que compõem esse grupo, unido tanto por convicções quanto por sentimentos, que se deu um encontro decisivo, tanto intelectual quanto humano. E suas vidas estavam, sem que eles realmente soubessem, sendo desviadas de seu caminho previsível e esperado. A exposição repentina à loucura, tanto cotidiana quanto radicalmente estranha, o confronto com perturbações intelectuais e pessoais pela irrupção inesperada da análise do inconsciente assim praticada, levaram-no a tomar caminhos não sinalizados e arriscados, que podiam assumir sucessivamente a forma de um turno noturno na enfermaria do Parc e da participação nos seminários de Lacan às terças-feiras na rue d'Ulm. Assim, evocar a figura de Michel Foucault, que deu direção científica aos primeiros trabalhos do Centro de Estudos, Pesquisas e Formação Institucional (CERFI), grupo de pesquisa criado por iniciativa de Guattari em 1967 e que reúne esses antigos militantes, exige adotar uma posição capaz de articular aportes teóricos – a abordagem genealógica – e questões (micro)políticas (MOZÈRE, 2004, p.1).

As posições revolucionárias de Foucault e Guattari aparecem de modos relevantes as atuações em grupos de pesquisas que destacam o que na época era o foco dos interesses por parte da dissidência intelectual de esquerda. As peculiaridades que envolvem as trajetórias de Guattari deixam evidenciar inúmeros grupos e coletivos que foram formados em torno das pesquisas com foco nas instituições: 1) CERFI Centro de Estudos, Pesquisa e Formação Institucional; 2) FGERI Federação de Grupos Institucionais de Estudos e Pesquisas (FGERI); 3) GtPsy - Grupo de Trabalho de Psicoterapia e de Socioterapia Institucional. Foucault, por sua vez,

já havia criado em 1971 o GIP (Grupo de Informação sobre Prisões), liderando atividades políticas baseadas no mesmo contexto de outras grupos: o GIS (Grupo de Informação em Saúde), o GISTI (Grupo informação e apoio aos imigrantes) e o GIA (Grupo de Informação sobre Asilo).

As linhas de atuações convergem para o que denominamos enquanto noções comuns aos dois pensadores: os diagramas. Os nossos estudos para encontrar as condições pelas quais os novos modos de expressão elaborados em meio às recusas pelas concepções teóricas vigentes nos levam em direção às relações entre saber, poder, instituições e diagramas. Diagramas são espaços que geram novas maneiras de visibilidades a partir das arquiteturas emergentes dos hospitais, assim como as novas formações discursivas fazem o vocabulário utilizado pelas populações ganharem alterações. Sendo assim, os diagramas se entrelaçam às formações discursivas acompanhadas do gerenciamento dos corpos em seus gestos, movimentos e condutas. O que não podemos esquecer de assinalar são as matérias não formadas e as virtualidades que ainda não foram formalizadas. Os diagramas, portanto, atuam justamente nestes meios em que as forças, as singularidades, pululam, no momento em que os signos ainda não foram aprisionados num plano ordenado pelas imposições significantes. Para Foucault,

> [...] cidade pestilenta, estabelecimento panóptico, as diferenças são importantes. Elas marcam, com um século e meio de distância, as transformações do programa disciplinar. Num caso, uma situação de exceção: contra um mal extraordinário, o poder se levanta; torna-se em toda parte presente e visível; inventa novas engrenagens; compartimenta, imobiliza, quadricula; constrói por algum tempo o que é ao mesmo tempo a contracidade e a sociedade perfeita; impõe um funcionamento ideal, mas que no fim das contas se reduz, como o mal que combate, ao dualismo simples vida-morte: o que se mexe traz a morte, e mata-se o que se mexe. O Panóptico ao contrário deve ser compreendido como um modelo generalizável de funcionamento; uma maneira de definir as relações do poder com a vida cotidiana dos homens. Bentham sem dúvida o apresenta como uma instituição particular, bem fechada em si mesma (FOUCAULT,1987, p. 222).

As distâncias tanto de Foucault quanto de Guattari em relação ao estruturalismo fazem com que tenhamos o cuidado em destacar as relevâncias dos diagramas elaborados por estes pensadores. Vejamos, por exemplo, como Foucault os apresenta em suas pesquisas em torno do Panóptico;

> Muitas vezes se fez dele uma utopia do encarceramento perfeito. Diante das prisões arruinadas, fervilhantes, e povoadas de suplícios gravadas por Piranese, o Panóptico aparece como jaula cruel e sábia. O fato de ele ter, até nosso tempo, dado lugar a tantas variações projetadas ou realizadas, mostra qual foi durante quase dois séculos sua intensidade imaginária. Mas o Panóptico não deve ser compreendido como um edifício onírico: é o diagrama de um mecanismo de poder levado à sua forma ideal; seu funcionamento, abstraindo-se de qualquer obstáculo, resistência ou desgaste, pode ser bem representado como um puro sistema arquitetural e óptico: é na realidade uma figura de tecnologia política que se pode e se deve destacar de qualquer uso específico (FOUCAULT, 1987, p. 226).

Percebendo isso, Guattari, em sua conferência em Milão, em 1985, não deixou de aproximar seus diagramas do modo como Foucault articulou seu pensamento em torno dos enunciados. As sutilezas de distinguir os enunciados tanto das frases quanto das proposições instigam Guattari a aproximá-los dos diagramas.

> [...] voltemos ao traço que talvez mais essencialmente nos liga a Michel Foucault, nomeadamente uma recusa comum em expulsar as dimensões da singularidade do objeto analítico e dos seus procedimentos de elucidação: "O tema da mediação universal, escreve

> ele, é uma forma de elidir a realidade do discurso. E isso apesar das aparências. Porque parece à primeira vista que encontrar por toda parte o movimento de um logos que eleva as singularidades ao conceito e que permite à consciência imediata desdobrar finalmente toda a racionalidade do mundo, é de fato um discurso – mesmo que colocamos no centro da especulação" (GUATTARI, 2004, p. 79).

As pesquisas de Guattari em torno da linguagem e a sua aproximação de Foucault indica acentuar em seu pensamento uma tendência em destacar a relevância da enunciação em detrimento da narrativa.

> [...] esta reintegração da singularidade baseia-se, em Michel Foucault, na sua concepção muito particular do enunciado que já não representa uma unidade da mesma espécie da frase, da proposição ou do ato de fala, e que, consequentemente, já não pode funcionar como título de segmento de um logos universal esmagando contingências existenciais. A sua origem já não é, portanto, apenas a de uma relação de significação, articulando o significante e o significado, e de uma relação de denotação de um referente, mas é também uma capacidade de produção existencial (que, na minha própria terminologia, chamei isto "função diagramática") (GUATTARI, 2004, p. 80).

Nesse sentido, dessas breves notas sobre os diagramas, que as elaborações filosóficas e os novos modos de expressão trazidos por Foucault e Guattari, apresentaram-se como um processo diagramático, constituindo-se como práticas transversais, imprimindo tônicas de ações e de resistências.

## Considerações finais

As nossas incursões são orientadas pelas linhas de aproximação entre Félix Guattari e Michel Foucault, sobretudo, as que se evidenciam a partir da conferência de Guattari pronunciada em Milão no ano de 1985, em homenagem a Michel Foucault. Em nosso artigo, procuramos em Guattari e Foucault uma relação de animação da linguagem ressequida em sua forma pura e vazia. Assim, após tomar como foco as pesquisas foucaultianas em torno das formações discursivas, Guattari fez de sua própria investigação um conjunto diagramático de descrições das instâncias em que são geradas a discursividade de grupos e instituições sociais.

As noções comuns entre Foucault e Guattari são aquelas que dizem respeito às preocupações com os espaços em que as relações de poder ficaram acentuadas. As mudanças já percebidas por Foucault, em relação aos hospitais desde o século XVIII ao XX, levaram-no a tratar as formações discursivas que emergiram daí, provocando rupturas face às teorias em voga. Em nossos aportes os modos pelos quais os dois pensadores fazem usos dos diagramas são os pontos em que convergem e ao mesmo tempo se distanciam dos discursos.

A consideração foucaultiana do *panopticum* como um diagrama de vigilância, e não como edifício onírico, fornece os requisitos para continuarmos desenvolvendo pesquisas em torno das zonas de visibilidades e invisibilidades dadas nos esquadrinhamentos dos espaços de convivência. As instituições aparecem e emergem em meio ao que Guattari se apraz em sublinhar: como efeito de um diagrama de controle com limites flexíveis.

Desse modo, as relações entre subjetividade, linguagem, trabalho e vida aparecem tanto em Foucault quanto em Guattari, tais relações são permeadas de deslocamentos espaciais e de transformações de ordens discursivas. Guattari e Foucault se aproximam assim por zonas de vizinhanças, pela atenção voltada às configurações do espaço e dos enunciados, num desenho ético-político diagramático.

A conferência de Félix Guattari em 1985 ainda tem muito por ser explorada. No geral, destaca-se a sua admiração pelo desejo afirmativo de Foucault, na medida que o pensador da *História da Loucura* o inspira a formular seus diagramas a partir do que nos faz ver e dizer. Para Guattari, os diagramas foucaultianos repercutiam em suas próprias práticas de metamodelização. Isto é, práticas terapêuticas em que o que se sente, se fala e, portanto, se expressa, não deixa de operar novos agenciamentos e conexões em cada caso clínico singular. Os pensamentos diagramáticos de Guattari aparecem esboçados desde o início de seu livro *O Inconsciente maquínico*.

A metamodelagem esquizoanalítica elaborada por Guattari deriva das suas experiências junto aos esquizofrênicos da Clínica *La Borde*. As estratégias psicóticas para configurarem e fazerem funcionar outros mundos, indica a Guattari apenas um tangenciamento e tomada de distância de subjetividades em relação aos modelos sociais padronizadores. A prática da esquizoanálise estaria em consonância, portanto, a um modo singular de se operar experimentações de metamodelagens. Observamos assim que os enunciados e diagramas de Foucault não deixam de acompanhar as práticas clínicas de Guattari. A filosofia de Foucault indica ter expressado muito bem estes processos de alterações qualitativas a partir de novos problemas em torno dos modos de subjetivação; provocando aberturas diagramáticas em campos políticos e micropolíticos.

As considerações de Guattari em torno de suas derivas em relação a Freud e Lacan trazem estes contágios proporcionados por Foucault, sobretudo, quando as metamodelizações elaboradas na clínica possuem o intuito de fazer os psicóticos ganharem subjetividades inteiramente novas. Guattari, ao fazer as suas metamodelizações, está a endossar atos clínicos de criação em direção aos novos modelos que diferem radicalmente daqueles aplicados na psicanálise, por exemplo.

Construir novos modelos é construir então uma nova subjetividade. De certa forma, diz Guattari, que a subjetividade passa a ser vista como uma atividade de metamodelagem. Noutros termos, como um processo de auto-organização, singularização, que não pretende promover a repetição de um programa didático. A metamodelagem em relação às subjetividades constitui, por conseguinte, redes amplificadas de conexões humanas e inumanas para escapar dos sistemas de modelagem nos quais estamos enredados e que estão em processo de nos poluir completamente, tanto nossa cabeça, quanto nosso coração.

A metamodelagem produtiva libera assim as subjetividades dos modelos normalizadores. A modelagem psicanalítica e capitalista padrão difere da metamodelagem esquizoanalítica de várias maneiras. A metamodelagem de Guattari promove uma política bibliotecária radical, pois, cria um mapa singularizante da psiquê. Reconhece e até toma emprestado modelos existentes. Permite construir seus próprios modelos. Pode transformar uma existência mostrando caminhos para sair de modelos nos quais alguém pode ter ficado inadvertidamente preso. Em vez de olhar para o passado, olha para as possibilidades futuras.

Desses traços breves da clínica esquizoanalítica formulada por Guattari não podemos deixar de grifar a imensa contribuição de Michel Foucault. Foucault surge como um pensador que o auxiliou a explorar campos de subjetivação fundamentalmente políticos e micropolíticos. E, além disso, a analítica foucaultiana do poder também apontou modos de resistência aos termos pseudouniversais de nossa constituição psíquica inconsciente; seja em contraposição ao freudismo ou, ainda, seja contra os matemas do inconsciente lacaniano. Dessas preliminares notas diagramáticas entre Guattari e Foucault destacam-se aqui ferramentas conceituais, críticas e clínicas, importantes de mapeamento e transformação dos nossos modos atuais de nos tornarmos subjetividades.

## Referências

FOUCAULT, M. *A história da loucura na idade clássica*. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

FOUCAULT, M. *Arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas:* uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade:* a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 2011.

FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

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

FOUCAULT, M. *Vigiar e punir:* nascimento da prisão. Tradução de Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 1987.

GUATTARI, F. Microphysique des pouvoirs et micropolitique des désirs. *Chimères Revue des schizoanalyses,* n. 54-55, p. 73-83, 2004.

GUATTARI, F. *O inconsciente maquínico*. Campinas: Papirus Editora, 1988.

GUATTARI, F. *Psicanálise e transversalidade:* ensaios de análise institucional. Aparecida: Ideias e Letras, 2004.

MOZERE, L. Foucault et CERFI. *Le Portique Revue de philosophie et de sciences humaines*, n. 13-14, p. 1-12, 2004.

TAGA, S. Foucault et Guattari au croisement de la thérie du micro-pouvoir et la psychoterapie institutionnelle". *In*: *Usages du Foucault*. Paris: Presses Universitaires de France, 2014.

**Sobre o autor**

**Luiz Manoel Lopes**
Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Professor adjunto de Filosofia da Universidade Federal do Cariri (UFCA).

Recebido em: 20/06/2025 Recebido em: 06/20/2025
Aprovado em: 03/07/2025 Approved in: 07/03/2025

Revista de ARGUMENTOS

e-ISSN: 1984-4255

ARTIGOS VARIA

# Michel Foucault e a ambiência fenomenológica francesa: advento de suas primeiras impulsões filosóficas

## Michel Foucault and the French phenomenological ambience: advent of his first philosophical impulses

**José Olinda Braga**
https://orcid.org/0000-0001-8569-5232 - E-mail: olinda@ufc.br

**RESUMO**

Os primeiros escritos do jovem Foucault foram impulsionados pela profícua corrente fenomenológica que embalava novos adventos à filosofia francesa, constituindo o *Zeitgeist* da cultura europeia do início do século XX, de caráter husserliano-marxista, em superação às tendências freudiano-marxistas. A fenomenologia de Edmund Husserl impactou de tal modo, em particular os franceses, a ponto de ter desembocado na realização de palestras na Universidade de Sorbonne, proferidas por seu criador, em que veiculava a amostragem de suas reflexões metodológicas e suas repercussões esperadas e/ou já em curso, através de uma inflexão em que se buscava condições de possibilidade para superação da fase de meras ciências explicativas de fatos, de cunho naturalista, para que além delas, ou mesmo complementarmente a elas, se propiciasse o advento de ciências compreensivas, de maneira a dar conta dos objetos de reflexão que são da ordem do espírito, como é o caso das ciências humanas em geral, e em particular a psicologia, o que veio a se tornar a obra síntese do pensamento fenomenológico, as *Meditações cartesianas* (2024). Proferidas em 1931, Husserl ali expôs o projeto de sua vida em que busca estabelecer uma fundamentação filosófica para a ciência, baseado na análise da consciência intencional e na experiência subjetiva, numa virada transcendental que posteriormente veio a ser superada a partir da constatação da crise em que se encontravam as ciências europeias, através das reflexões relativas ao mundo-da-vida (*Lebenswelt*) e do conceito de intersubjetividade, cuja fase de seu pensamento ficou denominada como Crise.

**Palavras-chave**: Foucault. Fenomenologia. Psicologia.

**ABSTRACT**

The young Foucault's first writings were driven by the fruitful phenomenological current that supported new developments in French philosophy, constituting the *Zeitgeist* of European culture at the beginning of the 20th century, with a Husserlian-Marxist character, overcoming Freudian-Marxist tendencies. Edmund Husserl's phenomenology had such an impact, particularly on the French, to the point of having led to lectures at the Sorbonne University, given by its creator, in which he conveyed a sample of his methodological reflections and their expected and/or repercussions. already underway, through an inflection in which conditions of possibility were sought to overcome the phase of mere sciences explaining facts, of a naturalistic character, so that in addition to them, or even in addition to them, the advent of comprehensive sciences, of in order to contemplate the objects of reflection that are of the order of the spirit, as is the case of the human sciences in general, and in particular psychology, which became the synthesis work of phenomenological thought, the *Cartesian Meditations* (2024). Delivered in 1931, Husserl exposed his life's project in which he sought to establish a philosophical foundation for science, based on the analysis of intentional consciousness and subjective experience, in a transcendental turn that was later overcome following the realization of the crisis in which European sciences met, through reflections on the world-of-life (*Lebenswelt*) and the concept of intersubjectivity, whose phase was called Crisis.

**Keywords:** Foucault. Phenomenology. Psychology.

## Introdução

Na fase inicial de estruturação do pensamento filosófico de Michel Foucault ocorrida em meados do século XX, momento predominantemente marcado por influências da psicologia fenomenológica que se expandia em meio às reflexões voltadas para as questões do espírito em sofrimento, sua concepção relativa ao método fenomenológico de Edmund Husserl era identificada como se tratando da prática de uma elaboração compreensiva, entendida na forma de uma aglutinação dos instantes fenomenais desvelados, através da apreensão perceptiva imediata daquilo que vinha ao encontro, decorrente do primevo contato ingênuo com o mundo, no âmbito de uma pré-cognição, desembocando em movimento subsequente de penetração no vivido.

Há um certo consenso em se considerar que os elementos declarados em entrevistas de Foucault a respeito da constituição e estruturação de seu pensamento não convergem exatamente para o que de fato aparece ao longo de sua obra, sobretudo quando se trata de declarações relativas à fenomenologia e suas repercussões formativas. Ao mesmo tempo que em raras vezes se encontra referências em seus escritos à diferença ontológica, assumida enquanto núcleo fulcral da filosofia heideggeriana, ele anuncia ter sido Heidegger o filósofo que sempre lhe foi essencial, atribuindo-lhe a responsabilidade pela determinação de todo seu desenvolvimento filosófico, tal como se constata em entrevista concedida a Gilles Barbedette e André Seria (1989).

Nas declarações relativas a seus anos formativos cruciais, Foucault explicita o *Zeitgeist* em que esteve imiscuído, acentuando a passagem do que a princípio fora a centralidade de sua obra assentada na fenomenologia, para uma posterior completa rejeição da fenomeno-

logia. De fato, em meados do século passado a ambiência intelectual francesa vivia um momento de tensão entre os procedimentos tradicionais envoltos no binômio Freud-Marx, para um deslocamento na direção de Husserl-Marx. Os debates acadêmicos giravam em torno desse eixo, com especial relevância nas filosofias de Sartre e Merleau-Ponty, tal como nos faz lembrar Foucault:

> Não devemos esquecer que durante o período de 1945 a 1955, na França, toda a universidade francesa – a universidade jovem, em contraste com o que havia sido a universidade tradicional – estava muito preocupada com a tarefa de construir algo que não fosse freudiano-marxista, mas husserliano-marxista… (1988, p. 21).

O que de fato se assistiu relativamente a Foucault quanto a essa preocupação de seu tempo, é que tal força indutora não o atingiu, pelo menos com o peso recebido por seus contemporâneos, nem influenciou sua trajetória de modo inconteste. Mesmo que com críticas relativas sobretudo à compreensão da sexualidade, grande parte do pensamento freudiano foi amplamente aceito e repercutido em abundantes momentos de suas reflexões. O marxismo, de mesma sorte, foi objeto tanto de contendas quanto de base para desenvolvimento de algumas de suas ideias. Husserl e os existencialistas, nesse sentido, não se fizeram acompanhar na construção de sua trajetória que o conduziria à maturidade de sua filosofia.

Seguramente não se encontra presente na obra madura de Foucault, uma orientação fenomenológica, cujo método é por ele sumariamente rejeitado enquanto caminho de investigação intelectual, o que se constata reiterado nos diversos momentos de suas próprias inflexões metodológicas. Ao longo de seu desenvolvimento filosófico, concluiu que se há o objetivo de compreender a condição humana no seu quem e no seu onde, a fenomenologia passa a ser justo o caminho a não ser seguido.

Há, entretanto, que se reconhecer naquele período formativo, duas importantes produções da verve foucaultiana relativas à fenomenologia, amplamente instalado na ambiência fenomenológica-marxista, ainda que eivada por suas inquietações críticas. No entanto, mesmo que rejeitada em seu método e constituição em termos de discurso, o projeto fenomenológico permaneceu instituindo uma espécie de pano de fundo, uma pulsão inapagável para o que sobreveio aos primeiros momentos de entrada no universo filosófico. A exploração dessa perspectiva do quanto se distanciou e se aproximou Foucault do projeto fenomenológico, no entanto, ficará para projetos posteriores ao escopo deste escrito, que prima apenas por levantar os elementos que constituíram a ambiência intelectual das primeiras incursões do jovem Foucault de inequívoco viés fenomenológico.

Nos dois momentos fenomenológicos iniciais de seus escritos, o objeto de interesse do filósofo se volta para a ciência psicológica enquanto fenomenologia, e não exatamente para o método transcendental, constituindo estas, o transcendentalismo e os estudos psi, as duas vias de desenvolvimento da fenomenologia, ressaltado o fato de que à época, Foucault havia obtido diploma que o licenciou em psicologia, tendo, em consequência, desenvolvido trabalhos nesse âmbito, nos hospitais psiquiátricos, oportunidade que o levou a encontrar Ludwig Binswanger, psiquiatra inaugural dos primeiros esforços na direção do que viriam a ser a psicopatologia fenomenológica e a *Daseinsanalyse*, em diálogo com as fenomenologia de Husserl e Heidegger; a primeira como ciência voltada para as caracterizações nosológicas e a segunda na forma de abordagem de intervenção clínica a se realizar no *setting* psico-terapêutico, em prol da mitigação do sofrimento mental.

Inserido numa ambiência dominada pela fenomenologia, o primeiro caminho de Foucault naturalmente haveria de conduzi-lo à psicologia, nos dois formatos majoritários que

já se mostravam pujantes e profícuos: no transcendentalismo husserliano e nas versões existencialistas de Sartre e Merleau-Ponty, voltados para o sujeito vivencial.

Michel Foucault expressa sua mais veemente rejeição à abordagem fenomenológica, por reconhecer nela uma prioridade absoluta ao sujeito observador e por atribuir papel constituinte aos atos, o que conduzia a uma consciência transcendental, de difícil recepção, tanto quanto o fora para Sartre e Merleau-Ponty. Não se encontra com facilidade nos escritos foucaultianos, citações a Heidegger, ainda que em suas declarações apareçam afirmações tais como "Heidegger sempre foi para mim o filósofo essencial […] todo meu desenvolvimento filosófico foi determinado por minha leitura de Heidegger" (1989, p. 326).

A atmosfera intelectual dos anos formativos de Foucault, ao que parece, não poderia ter sido outra senão a fenomenologia. A obra madura de Foucault, no entanto, não tem uma orientação fenomenológica explícita, e o quanto haveria implicitamente, se houver, se daria em que dimensão e profundidade? Consta sua rejeição absoluta ao método fenomenológico como método de investigação intelectual. Foucault sempre se define contra a fenomenologia ao longo da redefinição de sua própria obra em seus diferentes momentos e inflexões.

As influências dos anos formativos passam a ser caminho a não se seguir quando da busca de saberes sobre quem somos e onde estamos. Ainda que abundem os registros de rejeição ao método e conteúdo fenomenológicos proferidos por Foucault, notadamente em suas entrevistas, resta como pano de fundo a retenção do espírito do projeto fenomenológico numa envergadura e intensidade a ser investigada em momentos outros, por ultrapassar os objetivos dessas reflexões.

Os dois trabalhos fenomenológicos iniciais de Foucault, *Phénoménologie et psychologie* (2021) e *Binswanger et l'analyse existentielle* (2021) dizem respeito ao campo da psicologia fenomenológica, provocados, sobretudo, pelo encontro com Binswanger, psicólogo existencial-fenomenológico de fortes raízes husserliana-heideggerianas, e sua obra *O sonho e a existência*. Circunstancialmente, Foucault havia recebido o diploma em psicologia, licenciando-o ao trabalho em hospitais psiquiátricos, o que certamente possibilitou o advento de boa parte de suas obras voltadas para a dimensão dos afetos humanos malogrados, em seus contextos históricos, sociais e políticos. O caminho tomado não se deu pela via transcendental husserliana, mas pela versão existencial empreendida por Sartre e Merleau-Ponty, concentrada no sujeito da experiência, no ser vivencial.

Impulsionado pelos psicólogos fenomenólogos, Foucault se contrapõe ao reducionismo na psicologia e pela via desse argumento, rejeita com a mesma ênfase essa fenomenologia outrora tão inspiradora, por sua limitada valorização das questões sociais e históricas como estruturantes das possibilidades humanas. Enquanto para Husserl o sujeito é traído, o Foucault da maturidade atribui ao sujeito a traição.

Em seu trabalho em que se volta para a obra de Binswanger, "Sonho e existência", Foucault inicia por definir fenomenologicamente a condição humana, nos seguintes termos: "[...] o ser humano (*Menschsein*) não é nada além do conteúdo atual e concreto que a ontologia analisa como a estrutura transcendental do *Dasein*, da *presença-para-o-mundo*" (1984-1985, p. 32)

O que se encontra perfeitamente coerente com a descrição contida na analítica existencial de Heidegger, como modelo para compreender o humano, ainda que sem o direto enfrentamento da questão sobre o ser. Foucault como Sartre e Merleau-Ponty anunciam um humano a ser considerado em seu conteúdo atual e concreto. O que de fato revela a condição humana é seu vivido, tal como vivido e tal como passível de ser tornado consciente. Importa o que se encontra à frente, o que aponta para uma psicologia epidérmica, no lugar dos procedimentos voltados para o profundo. Assim, os conteúdos manifestos da vida tornam-se prioritários na

investigação, em detrimento das estruturas latentes, e é nesse sentido que a fenomenologia surge como caminho propiciador de tais investigação com tamanhas pretensões. Abordagem compreensiva-descritiva, apriorística, portanto, e não mais meramente explicativa das ocorrências comportamentais.

## O *Zeitgeist* da fenomenologia francesa à época do jovem Foucault

A via privilegiada para se conhecer a natureza da mundanidade do mundo em seu momento vivencial, em confluência com existências entrelaçadas inter-subjetivamente, só pedira se dar, segundo Husserl, voltando-se para as coisas mesmas, a saber, para a natureza dos sujeitos experienciantes. Segundo sua orientação metodológica, o sujeito de que se fala não é aquele que se encontra na esfera empírica, tampouco segundo o formato de um eu em sua ipseidade ilhada. Ao contrário, o que se chamou virada transcendental justamente aponta não para uma subjetividade compreendida como atividades internas, ocorridas na centralidade da pessoa, mas na confluência entre organismo e mundo, nos momentos perceptivos e cognitivos, noético-noemáticos, onde se faz possível o advento da consciência que é intencional, que se dá sempre enquanto consciência de alguma coisa, numa arquitetura em movimento, na forma de verbo, processo, não mais como predicamento egocêntrico como fora tratada ao longo da tradição filosófica.

Trata-se, pois, de uma concepção fenomenológica de subjetividade passível de tornar-se consciente de si, um sujeito sem pessoa, pulsando em decorrência do manancial de experiências e experimentações. Se assim considerado, então até se poderia atribuir à fenomenologia transcendental o estar focada na subjetividade, tal como amiúde é reconhecida e anunciada. Consideremos, adicionalmente, que assim como o mundo extra-psíquico é submetido à *epoché*[1], em concomitância com boa parte da dimensão subjetiva, e o que sobra é a fonte de toda experiência possível, o ego transcendental, que diante do fenômeno reduzido à sua essência, é intuído desde aquela instância de percepção.

Produzia-se naquele momento histórico europeu, notadamente em território francês, toda uma reflexão sobre a doença mental, que veio a desembocar na constituição da ciência psicopatológica, de base fenomenológica husserliana-heideggeriana, enquanto ciência independente e autônoma, uma vez superada sua fase da mera especialidade médica, assumindo para si a tarefa de descrever e compreender o universo nosológico tal como expresso nas idiossincrasias da mente, suscitado em manifestações comportamentais e afetivas fora do espectro da mediania do que se expectava constituir os modos típicos do ser dos humanos, tal como descritos na analítica existencial do *Dasein*[2], através de seus Existenciais[3].

---

[1] Termo grego que significa suspensão ou interrupção. Na obra de Edmund Husserl, a *epoché* refere-se ao ato de suspender o juízo sobre a existência do mundo externo e as crenças prévias que temos sobre ele. Essa estratégia metodológica permite que o filósofo examine as experiências imediatas da consciência, sem preconceitos ou pressuposições, propiciando além da suspensão do juízo, o foco na experiência, a redução fenomenológica, a compreensão do vivido ocorrido no âmbito da experiência humana.

[2] Construto proposto por Martin Heidegger para se referir ao humano, de difícil tradução para outras línguas, o que em mais das vezes decide-se pela preservação do termo, sem equivalentes, ou se o traduz, como fizeram os francófonos para *être-là*, às vezes *être-le-là*; ou os anglo-saxônicos para *being-there*; ou ainda, como no Brasil, ora *Dasein*, ora *pre-sença*. De qualquer modo, trata-se de uma referência ao humano em sua existencialidade, cujo ser se caracteriza por escapar a si mesmo, deslocando-se para um aí, onde busca refugiar-se no impessoal. Assim, *Dasein* é o ente que em seu ser se encontra espacialmente aí, sendo este que está sendo o que é.

[3] Assim como se nomeiam os entes através de categorias que correspondem à sua identificação, os modos de ser do Dasein são compreendidos e descritos através de existenciais, tais como ser-no-mundo, ser-para-a-morte, compreensão, etc. em consequência do fato de que o ser não poderia ser confundido com o ente, tal como equivocadamente anunciado ao longo da tradição filosófica, em sua vertente metafísica.

Em paralelo a esses esforços magistrais, era desenvolvida a *Daseinsanalyse* pelas mãos de Ludwig Binswanger, como perspectiva psicoterápica de aplicação prática em prol da mitigação do sofrimento humano. Tal momento histórico de fundação tanto de uma nova ciência quanto de uma potente abordagem psicoterápica em diálogo com a fenomenologia, respeitados seus aspectos metodológicos e compreensivos da existência, fez-se paradigmaticamente marcado pelo lançamento da obra *Psicopatologia geral* de Karl Jaspers (1979), tornada pública como roteiro às práticas psiquiátricas e psicológicas voltadas para o enfrentamento das doenças mentais.

A abordagem psicoterápica estruturada desde Binswanger, prosseguida por Medard Boss e autores inspirados nessa vertente filosófica, tais como Eugène Minkowski, Kimura Bin, Erwin Strauss, Von Gebsattel, repercutiram significativamente no jovem Foucault enquanto ambiência do *Zeitgeist* que se respirava no meio intelectual. A partir de sua fundação, a psicopatologia seria uma ciência a dialogar com a psicologia, medicina, filosofia, propiciando uma compreensão nosológica dos afetos tidos como "anormais", ou mais apropriadamente, como aquilo que destoasse do que se esperava encontrar na maioria das vezes em meio ao vivido intersubjetivo, estruturado em comunidades humanas cultural e historicamente delimitadas.

À *Daseinsanalyse*, a tarefa de instrumentalizar os procedimentos clínicos da psicoterapia, em que se buscava a assunção do ser de cada um enquanto seu, numa espécie de retorno do estar perdido no meio do nós, para o aconchego do ser próprio. De tanto permanecer no modo impróprio, (e assim se dá na maioria das vezes numa cotidianidade mediana), compreendido como o lugar de estar como se seu ser não fora seu, o *Dasein* se perde na tirania do nós em que todo mundo é todo mundo e ninguém é ninguém, sujeito a uma queda que o instala na angústia. Esta, por sua vez, haverá de produzir um clamor na forma de uma consciência interna que arranca o *Dasein* do meio do barulho em que se encontrava perdido, absorto na tagarelice, a partir da força de seu silêncio, para que assuma em si o ser que é seu, num movimento de retomada da propriedade do ser do seu estar sendo, impulsionado pela decisão assumida em promover esse salto sobre si mesmo.

À psicopatologia fenomenológica, portadora de uma nova reflexão sobre a doença mental, a missão de organizar os vividos em suas categorizações e tipologias possíveis. Nesta, se buscou compreender a experiência subjetiva, ultrapassando a mera descrição de sintomas, enaltecendo a importância de entender os significados das experiências vivenciadas pelos sujeitos em seus determinados campos existenciais. O caminho ali se dava seguindo-se as etapas da compreensão subjetiva, em que se considera o modo como cada pessoa percebe e interpreta suas experiências afetivas.

Metodologicamente, *pari passo* com os preceitos fenomenológicos, buscava-se a descrição do fenômeno, a partir das narrativas daquele que se pretendia compreender em seus aspectos vivenciais, com a necessária suspensão de todos os saberes prévios que pudesse intervir para dificultar o contato com a coisa mesma; desembocando com a intuição das essências das coisas que são enquanto são, em seu caráter ontológico.

Elaborava-se a diferenciação das afetações, em que sintomas e experiências deveriam ser classificados e categorizados com vistas a possibilitar a compreensão das condições do funcionamento psíquico no intrincado existencial, com consequente elaboração diagnóstica cada vez mais precisa e hábil a fornecer caminhos de superação dos impasses. Tudo isso num contexto em que dimensões biológicas e psicológicas precisavam ser consideradas a partir da ambiência social em que se encontravam as pessoas em sofrimento. Em suma, toda construção do conhecimento relativo à doença mental deveria ter como base de compreensão, a experiência pessoal e não mais segundo uma justaposição diagnóstica meramente descritiva de ocorrências sintomáticas e mórbidas. As singularidades passaram a ser levadas em conta e valorizadas em toda sua extensão.

A abordagem *daseinsanalítica*, por seu turno, compreende a experiência humana em sua totalidade, tomando como parâmetro a complexidade da existência enquanto fenômeno único. Seus objetivos incluem a compreensão da existência, a autenticidade, as relações intersubjetivas, a lida com a angústia, a busca do significado das vivências, exploração da temporalidade, experiência do ser, integração de saberes, entendimento mais profundo de si mesmo e exploração de questões existenciais, de maneira cada vez mais significativa e compreensivamente elaboradas.

As ocorrências geradoras de sofrimento em meio à existência cotidiana eram entendidas como modos típicos de ser do *Dasein*, ainda que de forma malograda, transpondo as fronteiras do que seria existencialmente esperado, o que demandava a necessidade de construção de uma eficaz compreensão de suas estruturas arqueológicas, de forma a possibilitar a articulação de estratégias de intervenção clínica tendo como premissa, o prognóstico de retorno do assistido aos modos típicos de seu ser, considerada a mediania do constatável no mundo-da-vida.

Compreendia-se que o sofrimento humano deve ser concebido como condição existencial, perspectiva que encontrava eco não somente na fenomenologia e suas consequências regionais, mas também na perspectiva psicanalítica freudiana (2010), no pensamento filosófico de Kierkegaard (2024), nas descrições heideggerianas, prioritariamente decorrentes da analítica existencial do *Dasein*, presente na obra *Ser e tempo* (2015).

O sofrimento objeto de compreensão se refere, por um lado, àquela dimensão de dor que faz pulsar em forma de angústia, com suficiente força para produzir uma decisão impulsionada a partir de uma voz interior[4] a ser escutada em meio ao barulho da tagarelice do impessoal, na direção da retomada do "ser que é sempre meu", e seu consequente pastoreio. Quanto a este sofrimento, dever-se-ia recebê-lo do tamanho que fosse, concebido como possiblidade de compreensão de si, a depender da disposição de se o investigar na busca do desvelamento de sua dinâmica psíquica.

De modo complementar, o sofrimento cuja dimensão de dor se inscrevia numa esfera ôntica, não exatamente concernida em seu caráter ontológico, passou a ser objeto privilegiado de investigação por psicólogos e psiquiatras que inspirados na fenomenologia enquanto método ou enquanto psicologia, entendiam a necessidade de intervenção mitigadora de sofrimento, realizada através de medicalização e terapêutica, além de elaboração psicoterápica de seus conteúdos com vistas à transmutação de seus espectros, segundo as mais variadas abordagens clínicas, realizados a partir da compreensão obtida.

Husserl sempre defendeu a perspectiva de que para se compreender a natureza do mundo experienciado, é necessário voltar-se para a natureza do sujeito da experiência, seguindo o espírito do seu método que é o de "voltar às coisas mesmas", superando a atitude naturalista e assumindo uma atitude suspensiva. O sujeito da experiência nessa perspectiva não é empírico. Não é um eu particular situado em um ambiente ou contexto particular. Na fenomenologia, a virada transcendental não é uma virada para a subjetividade, compreendida esta como atividade, experiência interna de uma dada pessoa. Trata-se de uma subjetividade impessoal. Fonte da experiência, em vez de atividade interna de uma pessoa particular, defesa que facilmente induz à equivocada (ou no mínimo desproporcional) ideia de uma centralidade subjetivista.

O mundo dito exterior é posto entre parêntesis do mesmo modo que a particularidade de uma dada subjetividade. Sujeito e mundo são postos sob suspeição, co-originariamente, necessitando serem submetidos a sucessivas reduções que levariam ambos os polos à condição de sujeito transcendental puro e essência dos fenômenos que adveio à percepção. A

[4] Uma espécie de *Daïmon* socrático.

subjetividade que resta, após ter sido reduzida à sua condição de pura transcendente, se faz fonte de toda a experiência possível, assim denominado o ego transcendental.

À medida que a fenomenologia ganhava contornos franceses, preocupada em compreender a condição existencial humana, a vertente transcendental husserliana que mais se atém ao método de se fazer ciência e filosofia é foracluído e em seu lugar, se alarga a perspectiva psicológica de cunho existencialista aportada, sobretudo, por Sartre e Merleau-Ponty, numa clara e anunciada rejeição à virada transcendental. Com estes, a fenomenologia é um estudo existencial, assim como repercutiu em Foucault, ainda que seu desenvolvimento tenha seguido diferentes caminhos, haverá sempre de repercutir as sombras do acontecimento fenomenológico exportado desde a Alemanha, como uma espécie de pano de cauda do cometa.

Parte da razão da inflexão em direção à psicologia fenomenológica se dá pelo fato de que o sujeito da experiência não poderia ser posto entre parêntese, uma vez submetido à *epoché* e reduções subsequentes, para que em decorrência se chegasse, como pretensão husserliana, a uma subjetividade transcendental pura, esse lugar tão improvável quanto inatingível. A respeito dessa impossibilidade metodológica, tornou-se corrente o dito merleau-pontyano (2018) quando no dia que a lição mais importante que a redução nos ensinou foi a impossibilidade de uma redução. Nesse sentido, embora jamais se atinja essa condição de pureza, tal passo do método não poderia ser abandonado de todo. Seu destino, então, passou de meta a se atingir a lugar desejável de se chegar, sabendo-se a priori que sempre se haverá de estar a caminho de.

Com o intuito de aproximar a natureza a uma experiência compreensiva, seria necessário oferecer uma caracterização descritiva da experiência corporificada de sujeitos particulares que com ela se imiscuíram, afinal, os acontecimentos pré-cognitivos, perceptivos, tornados posteriormente passíveis de um saber sobre sua quididade sempre haveriam de exigir um *locus* de acontecimento, e este se dá na confluência das inter-subjetividades encarnadas de humanos concretos e históricos. Logo, a reflexão fenomenológica exige a passagem em paralelo com os estudos do psicológico.

Desejoso da construção de uma psicologia fenomenológica, Husserl dedica vários escritos em que delimita o que pode ser uma psicologia fenomenológica. Para tanto, entre os anos 1925 e 1928, Edmund Husserl elaborou uma série de reflexões acerca do que deveria ser uma psicologia fenomenológica e sua relação com a fenomenologia transcendental, presentes na *Husserliana IX*, com o título de (*Phänomenologische Psychologie*), *Psychologie phénoménologique* (2001). Esses escritos são partes constitutivas das preleções do semestre de verão de 1925, somados à quarta e última versão do artigo destinado à Enciclopédia Britânica, as Conferências de Amsterdam e, adicionalmente, alguns apêndices bastante ilustrativos do que ficara amplamente concebido como a Psicologia Fenomenológica.

São, desse modo, o projeto das Preleções de 1925, intitulado de Psicologia Fenomenológica; o artigo destinado à Enciclopédia Britânica e a Conferência de Amsterdam, e os apêndices que ordenam e declaram, em definitivo, o projeto explícito de uma psicologia que se paute pelos preceitos metodológicos da fenomenologia, com todas as características e consequências daí advindas. É somente nesse entorno que, sistematicamente, se explicita a relação que a psicologia guarda com as outras ciências e com a fenomenologia transcendental, fazendo advir os meandros de uma psicologia fenomenológica.

Todos esses textos são do mais alto interesse para uma reflexão epistemológica em si, e situam perfeitamente a ambiência em que o jovem Foucault se inquietava em suas reflexões que o levariam mais tarde a tornar-se o filósofo que se tornou. Por um lado, a Psicologia Fenomenológica oferecia um campo fértil de pesquisas tal como evidenciado nos trabalhos de Sartre, Merleau-Ponty, Binswanger; por outro lado, estabelece a pertinência de uma psico-feno-

menologia no seio dos debates sobre a naturalização, que animam as ciências cognitivas contemporâneas, o que requeria um eterno retorno à abertura husserliana.

Nesse sentido, para além dos percalços históricos que se naturalizaram denominar as abordagens psicoterápicas humanistas em psicologia subsequentes como se tivessem sido constituídas a partir do método fenomenológico, faz-se necessário um retorno à explicitação das condições de possibilidade apontadas ao longo das reflexões husserlianas, para que legitimamente se possam evidenciar as aproximações e distanciamentos entre aquelas abordagens, o método fenomenológico de constituição de ciências do espírito e as veredas e caminhos empreendidas por Foucault a partir de então, tanto em sua juventude, quanto em lampejos ao longo de sua obra.

Nos escritos voltados para a construção de uma esperada e desejada psicologia fenomenológica, Husserl se perguntava quais seriam as condições de determinação de uma psicologia assentada a partir desses preceitos metodológicos. Como elemento imprescindível, há de se aceitar a ideia de intencionalidade da consciência, o que passou a ser critério necessário, mas não suficiente. Tornou-se imperioso a assunção de procedimento da redução transcendental que conduzia à redução psicológica, num contexto em que a naturalização da psicologia animava o seio das discussões das ciências cognitivas, Husserl se contrapunha ao naturalismo reinante até os dias de então. Seu anúncio do que deveria ser uma psicologia fenomenológica finalmente é expressa nos termos a seguir.

Uma psicologia para ser de fato fenomenológica precisaria assumir os seguintes elementos constitutivos:

1. Possuir um caráter apriorístico, no sentido de que visa essências, pela via do retorno às coisas mesmas, respeitado o contato ingênuo com o mundo, ao modo de um momento pré-cognitivo, antes que se tenha conhecimento consciente do acontecimento, mas já constituído enquanto tal. A explicação da vivência viria no segundo momento, após realizados esses trâmites.
2. Intuição das essências, apreendida no momento da percepção dos afetos vividos pelo espírito, e descrição de seus momentos constitutivos.
3. Intencionalidade como característica da consciência que deixa de ser substantivo para se tornar verbo, processo, ação que flui na direção dos fenômenos que aparecem em um de seus ínfimos modos de aparecimento.
4. Atitude transcendental, em superação à atitude natural em que nos encontramos cotidianamente no mundo empírico, seguida da redução psicológica.
5. Da mesma maneira, a teoria pura da essência do espiritual, do psíquico do indivíduo, como do psíquico da comunidade, e das obras da comunidade, é ao mesmo tempo um conhecimento de mundo à luz da espiritualidade que de fato está surgindo nele.
6. Por fim, Husserl apresenta uma chamada de atenção ao dizer que nós estamos naturalmente inclinados a conceber a ciência apriorística em geral como semelhante de alguma forma à matemática, e, pois, a psicologia como uma matemática do espírito, mas o domínio psíquico é precisamente de um outro gênero de essência, ele possui uma multiplicidade de visões eidéticas imediatas, que estão em constante crescimento a análise e que não se saberia jamais limitar, e a simples intuição imediata fornece já aí uma ciência absolutamente sem fronteiras, um a priori intuitivo e descritivo e é ele que está sobretudo em questão para nós.

Na rejeição que os franceses empreenderam contra a virada transcendental, produziu-se uma guinada existencial, o que veio a reduzir a distância entre epistemologia e ontologia existente entre fenomenologia e psicologia. Prosseguem, assim, na ênfase de que não há como separar os estudos fenomenológicos das especulações psicológicas. É necessário que o vivido corporalmente dos sujeitos em particular seja caracterizado e descrito em suas experiências singulares. O trabalho de Foucault se encontra justo na confluência dessa dupla tarefa, defendida sobretudo na filosofia merleau-pontyana. Nesse sentido, sua produção se caracteriza como uma introdução apresentada por alguém de orientação fenomenológica a um ensaio de psicologia existencial fenomenológica.

A crítica de Husserl às ciências europeias, todas elas assentadas em preceitos positivos, ciências de meros fatos inaugurou sua fase denominada crise, por sua tendência objetificante, e sua dimensão explicativa. Relativamente às questões do espírito, se faziam necessárias filosofias e ciências compreensivas que viessem a dar conta da dimensão humana, não passível de objetificação, levando sempre em consideração as ocorrências vivenciais desencadeadas no instante do *mundo-da-vida* humano, solo privilegiado para a constituição do conhecimento iniciado na percepção. Não se poderia mais permitir o negligenciamento desta dimensão perceptiva e cognoscível, instância de desaguamento da existência onde se pratica a experimentação vivencial. Somente na vivência seguida do saber da vivência, devidamente alçada a uma dada consciência do mundo, se faz possível o advento da verdadeira ciência. Toda ciência deveria emergir a partir do emaranhado *mundo-da-vida*, em seu caráter pré-cognitivo, onde se enraíza e de onde brota.

Na perspectiva de Heidegger, todo o problema tanto da filosofia quanto das ciências é decorrente do esquecimento do ser que se estruturou ao longo da tradição filosófica, por preconceitos plantados pela própria ontologia que bem ao contrário, deveria tomá-lo para si como questão primordial. Heidegger denunciou o esquecimento do ser, identificando na própria pergunta que se elaborou em torno da tentativa de sua elucidação, o equívoco de se buscar a qualidade e não o seu sentido e significado. Em dado momento histórico, o ser e entre foram confundidos e tomados um pelo outro, o que reduzia as possibilidades de construção do conhecimento a um mero aparecimento, uma vez que sem ultrapassar as questões ônticas, não se perscrutaria a dimensão ontológica das coisas. Ofuscado pela tecnologia e prioridade do fenômeno, esqueceu-se de perguntar sobre o sentido do ser, justo esta que deveria ter permanecido a pergunta fundamental da filosofia. À medida que se reduz a experiência do mundo a preceitos matemáticos, a essência do mundo vivido em sua experimentação é desastrosamente subtraído.

Tomado por tais ambiências filosóficas, Binswanger e todos os que compuseram em maior ou menor grau o desenvolvimento da psicologia fenomenológica buscaram restaurar o dar-se conta de si, através da condição de possibilidade criada para que se produzissem os estados de awareness, ou um saber da experiência decorrente da compreensão da dinâmica da mente e expressão de seus comportamentos. Contrários à ideia de uma psicologia natural, que reduz a condição humana a entes da manualidade, partem do impulso fenomenológico para realizar o mergulho na própria experiência humana, logrado ou malogrado, lançando mão de uma perspectiva descritiva, no lugar de buscas de porquês que no máximo explicam, mas não conduzem à necessária compreensão dos afetos em suas idiossincrasias.

Em síntese a esses posicionamentos, encontra-se afirmação como esta a seguir proferida por Binswanger:

> Nesse contexto, não dizemos: as doenças mentais são enfermidades do cérebro (o que, é claro, elas continuam sendo, de um ponto de vista médico-clínico). Mas dizemos: nas

> doenças mentais enfrentamos modificações da estrutura fundamental ou essencial e dos vínculos estruturais do ser-no-mundo como transcendência (1958, p. 194).

O caráter ontológico humano não é passível de explicação, através de categorizações e nomeações científicas dos afetos. Sua essência deve se dar a conhecer pela via compreensiva, efetivada por meio de descrição e observação complexa. Busca-se por esse caminho apreender o mundo tal como vivido por sujeitos reais e concretos, e não simplesmente em sua justaposição a diagnósticos engessados.

## Conclusões

A título de palavras derradeiras, o que se pretendeu apresentar nesse escrito, era a ambiência em que se desenvolveu a fenomenologia husserliana/heideggeriana em solo francês, e suas instigações recaídas sobre toda uma geração de intelectuais que a partir do século passado, reproduziu caminhos, construiu tantos novos outros, contribuiu para a estruturação e reestruturação de ciências humanas outrora estranguladas na insuficiência do método positivista e sua vertente funcionalista.

Ciências como a psicopatologia e psicologia fenomenológicas prosperaram e seguem a fazê-lo por vários caminhos exigidos pela intrincada teia da complexidade humana; filosofias que vieram a explorar a compreensão da existência, em todo seu espectro, pulularam em consequência daquele acontecimento que fomentou um espírito do tempo fértil em revoluções propiciadoras de novos saberes, de potentes críticas de caráter epistemológico, do anúncio da necessidade de se trilhar novos e inusitados caminhos, articulação de inéditas e viáveis reflexões sobre a condição humana e seus destinos.

Com olhar de sobrevoo na direção da obra magistral de Michel Foucault, é inequívoca sua filiação à fenomenologia em tempos de juventude, não exatamente àquela que tomou o rumo transcendentalista, tampouco a que se configurou na fase *Crise* de Husserl*;* nem a de caráter hermenêutico-ontológico de Heidegger, mas aquela que se enveredou para a pesquisa psicológica, desejosa de elaborar uma compreensão sobre a existência humana, ainda que sobejamente assentadas sobre o método husserliano e a ontologia heideggeriana. Tratar-se-ia, portanto, de uma aproximação enviesada? Com tal predominância no ambiente intelectual francês, em que se desejava ardentemente superar velhas estruturas acadêmicas, seria muito improvável não ser capturado pelas possibilidades e aberturas aportadas pela fenomenologia, tal como se desenvolvia à época. Tanto que as duas primeiras incursões do jovem psicólogo interessado nos meandros dos transtornos mentais circunscreveram-se justamente nesta seara do saber.

O que se afirma doravante, e em decorrência das razões expostas, é que os desenvolvimentos posteriores da obra de Foucault, ainda que em explícito anúncio contrário aos preceitos e método fenomenológicos, guardou um pano de fundo, uma espécie de ambiência husserl-heideggeriana, com perfume existencialista, sobretudo quando voltado para a compreensão da estética. Teria Foucault, em decorrência do completo rompimento com a intelectualidade francesa de base fenomenológica-marxista, pela necessidade de abrir veredas e incursionar na direção de seus novos e singulares caminhos, mantido alguns elementos da fenomenologia como parâmetro de reflexão, ainda que devidamente guardados como uma espécie de segredo de alcova? Sua ontologia do presente guardaria em seu bojo elementos advindos das empreitadas existencialistas de seus contemporâneos? A ideia de liberdade, engajamento, responsabilidade, tensão entre o possível e o impossível humano, a decisão,

não se constitui como caros elementos já presentes e explorados no âmbito do existencialismo fenomenológico?

Nenhuma dessas perguntas poderia ser elaborada com muita consistência, de modo a obter respostas definitivas. Foucault não se deixa tomar pelo braço em seus traçados. Portanto, muito mais que uma tentativa de enquadrá-lo em uma filiação epistemológica, o que mais importaria para estas reflexões era dar conta da esfera do quanto possivelmente haveria de premissas compartilhadas, de vozes vindas daquele além como elementos instigadores e propulsores de sua obra. Sua estética da existência, na medida em que busca dar conta do momento vivido, e de tantos outros vieses caro ao existencialismo francês não teriam subvertido os diques interpostos por Foucault e de algum modo feito desaguar mananciais em seu pensar revelado, em alguma medida, nas suas incursões pós-fenomenológicas?

Para tentar responder a todas essas indagações, resta ouvir com minúcias analíticas as entrevistas e escritos de Foucault que testemunham seus ditos, não-ditos e nada-dito, para finalmente comparar com os preceitos e conceitos fundamentais da psicologia fenomenológica, da fenomenologia transcendental, do existencialismo francês. Mas essa tarefa fica anunciada a posterior empreitada

## Referências

BINSWANGER, Ludwig. The existential analysis school of thought. *In*: MAY, Rollo *et all. Existence:* a new dimension in psychiatry and psychology. New York: Basic Books, 1958.

FOUCAULT, Michel. *Binswanger et l'analyse existentielle*. Paris: Gallimard; Seuil, 2021a.

FOUCAULT, Michel. *Critical Theory/Intellectual history.* Entrevista com Gerard Raulet. *In: Politics, philosophy, culture: interviews and others writings.* 1977-1984. New York: Routledge, 1988.

FOUCAULT, Michel. Dream, imagination, and existence: an introduction to Ludwig Binswanger "dream and existence" *Review of existential psychology and psychiatry,* London, v 19, n 1, p. 29-85, 1984-1985.

FOUCAULT, Michel. *Phénoménologie et psychologie.* Paris: Gallimard; Seuil, 2021b.

FOUCAULT, Michel. The return of morality. *In*: LOTRINGER, Sylvère (Ed.). *Foucault live.* Trad. by John Johnston. New York: Semiotex(e), 1989.

FREUD, Sigmund. *Obras completas volume 18: O mal-estar na civilização e outros textos.* 1930-1936. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2010.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo.* Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas.* Precedido de conferências de Paris. Lisboa: Edições 70, 2024.

HUSSERL, Edmund. *Psychologie Phénoménologique* (1925-1928). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2001.

JASPERS, Karl. *Psicopatologia geral:* psicologia compreensiva, explicativa e fenomenologia. Rio de Janeiro: Atheneu, 1979.

KIERKEGAARD, Soren. *Conceito da angústia.* São Paulo: Casa Publicadora Paulista, 2024.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção.* Rio de Janeiro: WMF Martins Fontes, 2018.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phenomenology of perception.* London: Routledge and Kegan Paul, 1962.

**Sobre o autor**

**José Olinda Braga**
Professor do Departamento de Psicologia da Universidade Federal do Ceará (UFC). Coordenador do Núcleo de Psicologia Clínica (NUPLIC). Doutor em Educação Brasileira pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Pós-doutorado pela Universidade de Lille (França) e pela Pontifícia Universidade de Campinas (PUC-Campinas).

Recebido em: 20/04/2025 Received in: 04/20/2025
Aprovado em: 20/06/2025 Approved in: 06/20/2025

Revista de
ARGUMENTOS
e-ISSN: 1984-4255

# Vidência e sublime: a experiência-limite em Deleuze

## Clairvoyance et sublime: l'expérience limite chez Deleuze

**Lucas Dilacerda**
https://orcid.org/0000-0003-0072-5880 - E-mail: lucasdilacerda3@gmail.com

**Ada Kroef**
https://orcid.org/0009-0006-3042-0104 - E-mail: ada.kroef@gmail.com

**RESUMO**

Este artigo analisa a relação entre os conceitos de vidência e sublime a partir da leitura de Deleuze sobre a *Crítica da faculdade do juízo*, de Kant, destacando o sublime como experiência-limite que rompe a harmonia entre as faculdades e força o pensamento a criar. Diferente de Kant, para quem o sublime reafirma os limites da razão, Deleuze o entende como catalisador de um novo regime sensível e cognitivo, ligado ao devir-vidente e à afirmação da diferença.

**Palavras-chave:** Deleuze. Kant. Vidência. Sublime. Experiência-limite. Diferença.

**RÉSUMÉ**

Cet article analyse la relation entre les concepts de clairvoyance et de sublime à partir de la lecture par Deleuze de la *Critique de la faculté de juger* de Kant, soulignant le sublime comme une expérience limitante qui brise l'harmonie entre les facultés et les forces censées créer. Contrairement à Kant, pour qui le sublime réaffirme les limites de la raison, Deleuze le comprend comme un catalyseur d'un nouveau régime sensible et cognitif, lié au devenir-voyant et à l'affirmation de la différence.

**Mots-clés:** Deleuze. Kant. Voyance. Sublime. Limiter l'expérience. Différence.

## Introdução

Neste artigo, proponho uma investigação filosófica sobre o conceito de vidência no pensamento de Gilles Deleuze, articulando-o à figura do "alienígena" em meio ao mundo da recognição e das imagens-clichê. Parto da análise dos limites impostos pela formação histórica à linguagem (dizível) e à sensibilidade (visível), demonstrando como estes limites constroem falsas fronteiras entre o possível e o impossível – campo este de intensa vigilância, instrumentalizado pelos poderes instituídos para delimitar tanto o imaginável quanto o realizável. Em sua multiplicidade, o real apresenta tanto sua face atual (os possíveis realizados e reconhecidos) quanto virtual (os impossíveis, não realizados, mas inteiramente reais). O mundo da recognição, dominado por esquemas sensório-motores e imagens-clichê, é um espaço de repetição do mesmo; uma realidade onde ver, pensar e sentir se reduz a repetir o já conhecido, tornando-nos cegos de tanto ver, prisioneiros de imagens e alternativas já dadas.

No entanto, questiono: como romper este laço com o mundo reconhecível? Como criar fissuras por onde o novo, o impossível, se torna possível? Como enxergar aquilo que a história exclui do campo dos possíveis? É nesse contexto que surge a figura do vidente – aquele capaz de ver, sentir e pensar para além do já dado, de experimentar o intolerável e perfurar as montagens do senso comum. O vidente é forçado por afetos, por encontros com a intensidade do sensível, a destruir o mundo da recognição e reinventar outras maneiras de viver, pensar, criar e existir. Investigo então, sob a inspiração de Deleuze, como a experiência do esgotamento do possível, a travessia do intolerável e o advento do acontecimento criam as condições para um apocalipse do mesmo e a emergência de novos campos de possíveis – atualização do virtual, produção do impossível, realização do ainda-não-visto. Neste artigo, apresento o ser-alienígena como figura filosófica e política do devir, da migração para além do possível da época, do exercício da vidência como modo de instaurar outros mundos possíveis.

O mundo é o conjunto de representações à priori da experiência, que criamos em virtude de um fim prático. Estamos acorrentados ao mundo por meio dos esquemas sensório-motores, que são respostas automáticas aos estímulos da experiência, o mundo é uma montagem de imagens-clichês que nos mostram as imagens dos objetos e, ao mesmo tempo, essas imagens escondem os objetos, são imagens que nos cegam de tanto ver. O mundo é o mundo da recognição, um mundo em que não há abertura para a diferença, um mundo em que todos os encontros são reduzidos ao já visto, já dito, já sentido, já imaginado, já lembrado, já pensado. É o mundo do mesmo. Como experimentar a diferença? Como ver o invisível? Como dizer o indizível? Como imaginar o inimaginável? Como pensar o impensável?

O vidente é aquele modo de existência que consegue ver o invisível, dizer o indizível, imaginar o inimaginável, pensar o impensável. O vidente desamarra os laços com o mundo, ele rompe com os esquemas sensório-motores que nos acorrentam ao mundo, ele produz um corte na montagem das imagens-clichê. O vidente consegue sair do mundo da recognição e ver algo de novo, ele é um alienígena no mundo da recognição.

Entretanto, como acontece a vidência? Quais são as suas causas? Como acontece? Como produzir um fenômeno de vidência? Como destruir o mundo da recognição? Como realizar um apocalipse?

## O sublime

Os possíveis são tudo aquilo que é captável pela percepção. Em *A imagem-tempo* (1985), Deleuze chama essa percepção do possível de esquemas sensório-motores. Para ele, os

esquemas sensório-motores são representações a priori que são responsáveis pelo processo de recognição da sensação, igualando o não-igual e nos impossibilitam de enxergarmos a realidade intensiva do mundo. Os esquemas sensório-motores produzem um mundo de representações, um mundo de recognição a partir de esquemas a priori que nos cegam de tanto ver. O homem está ligado ao mundo a partir dos esquemas sensório-motores e o esgotamento é o processo de desatar essas amarras, cortando os esquemas sensório-motores que nos prendem ao mundo da representação e da recognição. Como cortar essa ligação com o mundo da recognição? Para Deleuze, esse corte da ligação do homem com o mundo é provocado por um afeto de extrema potência, um afeto de uma força avassaladora e violenta. Esse afeto é o sublime. Luiz B. L. Orlandi comenta a admiração que Deleuze tinha pelo sentimento do sublime:

> [...] à beira-mar, em Deauville, onde, por um tempo, os meninos [Deleuze e o seu irmão Georges Deleuze] ficaram sob os cuidados de uma dona da pensão, foi-lhe "marcante" ver pessoas que olhavam o mar pela primeira vez, imersas na experiência do "prodigioso", do "esplêndido", do "inimaginável", do "sublime e grandioso". Admirou uma "jovem de Limousin" contemplando o mar durante horas. Tanto esse ver que vê Visões quanto o ouvir que ouve Audições precisa dos outros (ORLANDI, 2009, p. 256).

Deleuze retoma o conceito de sublime de Kant, em sua *Crítica da Faculdade de Julgar* (1790). Ele enxerga na terceira crítica de Kant uma reviravolta no pensamento do filósofo alemão, como se ele, de repente, repensasse toda as suas duas críticas anteriores e encontrasse algo que desmoronasse o tribunal das faculdades.

> Estas histórias de tribunal que medem o papel de cada faculdade em função de tal finalidade... Até que, no final de sua vida, ele foi um dos raros a ter escrito já muito velho um livro onde reviu tudo. A *crítica da faculdade do juízo*. Ele chega à ideia de que é preciso que as faculdades se relacionem desordenadamente, que se oponham e se reconciliem, mas que haja uma batalha das faculdades e não mais as medidas que justifiquem um tribunal. Ele lançou sua teoria sobre o sublime em que as faculdades entram em discordância, em acordos discordantes. Aí, eu gosto muito disso, destes acordos discordantes, [...] É uma criação de conceitos fantásticos. E toda a concepção do sublime com os acordos discordantes das faculdades me tocam profundamente. É claro que ele é um grande filósofo. Um grande filósofo (DELEUZE, 1994, p. 45).

Deleuze chega a afirmar que é como se Kant, nos últimos escritos de sua filosofia, produzisse um movimento de desterritorialização da filosofia da representação e produzisse um pequeno lampejo de uma filosofia da diferença. Algo semelhante ocorre em *Platão e o simulacro* (1969), quando Deleuze enxerga no *Sofista*, de Platão, um lampejo de filosofia da diferença no pensamento do filósofo grego, como se Platão fosse o primeiro a esboçar uma filosofia da diferença e fosse ele próprio o primeiro a reverter o platonismo.

> [...] é possível que o fim do *Sofista* contenha a mais extraordinária aventura do platonismo: à força de buscar do lado do simulacro e de se debruçar sobre seu abismo, Platão, no clarão de um instante, descobre que não é simplesmente uma falsa cópia, mas que põe em questão as próprias noções de cópia... e de modelo. [...] E também que tivesse sido Platão o primeiro a indicar esta direção da reversão do platonismo? (DELEUZE, 2003, p. 261).

Deleuze buscava na história da filosofia elementos que pudessem construir uma filosofia da diferença. O método filosófico de Deleuze pode ser comparado ao método da colagem, ele recorta figuras conceituais de sistemas de pensamentos filosóficos distintos e depois as reagrupa e cola em um novo plano de imanência, formando uma nova imagem. Deleuze desterri-

torializa um conceito de um território de pensamento e o territorializa em um novo território de pensamento. Esse movimento de deslocamento, de repetição, é com vistas a produção de uma diferença, de um novo sentido para aquele conceito. Axel Cherniavsky e Chantal Jaquet, em *L'art du portrait conceptuel. Deleuze et l'histoire de la philosophie* (2013), comparam a metodologia filosófica de Deleuze com a atividade artística de um pintor: "Deleuze não pretende pintar uma imagem verdadeira à maneira dos copistas. Ele pratica a história da filosofia como uma arte do retrato" (CHERNIAVSKY; JAQUET, 2013, p. 7-8). Deleuze é um pintor que faz retratos conceituais dos filósofos, mas faz essas pinturas a partir de seu estilo, seus traços, suas cores, suas texturas, com a pincelada intensiva e singular de Deleuze. Assim, ele buscou em Platão o conceito de simulacro e ele buscou em Kant o conceito de sublime, como conceitos-lampejos de uma filosofia da diferença nascente, ainda que cambaleante. Mas o que Deleuze vê no conceito de sublime? No tribunal das faculdades, onde acontece um acordo em que os objetos de cada faculdade é o mesmo, ou seja, as faculdades acordam que o objeto que a sensação capta é o mesmo objeto que a imaginação esquematiza e que é o mesmo objeto que o entendimento conceitua. Por isso, no tribunal das faculdades, a imaginação transcendental, em seu esquematismo, produz esquemas que são responsáveis pela recognição do mundo. Assim, quando nos encontramos com alguma coisa no mundo, esse objeto do encontro é reconhecido a partir de algum esquema já visto, já dito, já sentido, já imaginado, já lembrado, já pensado. Orlandi dá o seguinte exemplo:

> [...] suponhamos que eu, neste aqui e agora, neste atual presente em que vivo, esteja saboreando a qualidade sensível deste gostoso e leve bolinho chamado madalena, como aquela de Proust, por exemplo; e suponhamos que, como Proust, esse encontro gustativo com a madalena desencadeie em mim uma alegria tão singularmente intensa que não posso atribuí-la apenas a isto que me foi *dado* neste encontro, a esta qualidade sensível do bolinho na minha boca; assim como não posso explicá-la recorrendo a lembranças do vivido por mim no passado. Por quê? Porque essa intensa alegria, que só pode ser sentida, abre-me a estados aos quais sou involuntariamente lançado; impõe-me atmosferas que transbordam situações vividas; abre-me a virtualidades que insistem naquilo que me foi *dado* no encontro, mas que não aparecem no próprio *dado*. [...] nunca estamos totalmente livres do "senso comum", de modo que nos reconhecemos contentes ao saborear a madalena, que ela é um "sensível na recognição", isto é, que conta com o acordo pelo qual os sentidos (visão, paladar, etc.), em seu exercício empírico, reportam-se a um "objeto" (a madalena) "que pode ser lembrado, imaginado, concebido" (ORLANDI, 2009, p. 261).

A imaginação transcendental é uma ponte entre a sensibilidade (que capta a sensação) e o entendimento (que conceitua a sensação). A imaginação transcendental é o porteiro do mundo da recognição, ela é responsável por fazer o cara-crachá da sensação, remetendo toda nova experiência à uma experiência já conhecida, à um esquema previamente produzido. Entretanto, no sublime, é completamente diferente. Há algo que encontramos no mundo que não conseguimos fazer o cara-crachá, encontramos algo no mundo que não temos nenhum esquema a priori que consiga reconhecê-lo, algo que foge o nosso sistema de recognição, algo que não se permite ser reconhecido. Assim, a cognição não pode reconhecer o objeto e é forçada a operar de outra maneira. Em *Devir-criativo da cognição*, Orlandi diz que a "cognição, essa misteriosa potência é capaz de nos lançar para além da mera aquisição de conhecimento" (ORLANDI, 2007, p. 11). A cognição possui sua capacidade recognitiva mas também possui sua capacidade criativa. A impotência da recognição é a potência da criação, pois a impotência da recognição, essa impossibilidade de reconhecimento do objeto do encontro produz em nós um sentimento angustiante, de dor. Esse afeto que surge da impossibilidade de recognição é o sublime, é uma duração, uma passagem, um estado afetivo em

que não conseguimos mais enxergar o objeto a partir de imagens-clichê, o objeto é quase como se nos força-se a vê por ele mesmo, ele nega a possibilidade de projetarmos imagens--clichê ele, é um fenômeno de vidência.

> Há acordo, mas acordo discordante, harmonia na dor. E é somente a dor que torna possível um prazer. Kant insiste neste ponto: a imaginação sofre uma violência, ela parece mesmo perder sua liberdade. Sendo o sentimento do sublime experimentado diante do informe ou disforme da natureza (imensidade ou potência), a imaginação não pode mais refletir a forma de um objeto. Mas longe de descobrir para si uma outra atividade, ela acede a sua própria Paixão. Com efeito, a imaginação tem duas dimensões essenciais, a apreensão sucessiva e a compreensão simultânea. Se a apreensão vai sem dificuldade ao infinito, a compreensão (como compreensão estética independente de todo conceito numérico) tem sempre um máximo. Eis que o sublime coloca a imaginação em face desse máximo, força-a a atingir seu próprio limite, confronta-a com suas limitações. A imaginação é empurrada até o limite do seu poder (DELEUZE, 2004, p. 72).

No tribunal das faculdades, a imaginação transcendental opera normalmente na sua função recognitiva, entretanto, no sublime, quando encontramos algo que a imaginação não consegue reconhecer, esse algo violenta a imaginação, esse objeto do encontro que não se permite ser reconhecido pela imaginação, a violenta. Força-a a imaginar o inimaginável, aquilo que até então não era possível.

> No Sublime, a imaginação entrega-se a uma atividade de todo em todo diferente da reflexão formal. O sentimento do sublime é experimentado diante do informe ou do disforme (imensidade ou potência). Tudo se passa então como se a imaginação fosse confrontada com o seu próprio limite, forçada a atingir o seu máximo, sofrendo uma violência que a leva ao extremo do seu poder (DELEUZE, 2018, p. 57).

No afeto do sublime, a imaginação é forçada a funcionar de uma maneira não-habitual. "Aquilo que denominamos sublime na natureza fora de nós, ou mesmo em nós (certos afetos, por exemplo), também é representado apenas como o poder da mente de vencer certos obstáculos da sensibilidade" (KANT, 2016, p. 169). O funcionamento habitual da imaginação é a recognição, sua ação é voluntária. Entretanto, no sublime, a imaginação não funciona de maneira habitual, ela não consegue fazer seu trabalho de recognição, ela é forçada a funcionar de outra maneira, sua ação é involuntária. "Os nossos hábitos de pensar [...] são postos à prova, desfeitos, obrigando-nos a um estranho movimento de pensamento" (GIL, 2007, p. 15). Para que a imaginação possa produzir uma ação involuntária, é necessária uma força que a violente, que a force a se deslocar e sair do seu lugar comum. Uma força violenta que a jogue em lugares desconhecidos, inimagináveis. "O sentimento do sublime na pura e simples apreensão, sem quaisquer raciocínios, pode parecer, quanto à forma, contrário a fins para a nossa faculdade de julgar, inadequado à nossa faculdade de exposição e, por assim dizer, uma violência para a nossa imaginação" (KANT, 2016, p. 141).

## O sublime matemático

O sublime é matemático, pela sua grandiosidade e incomensurabilidade espacial, e é dinâmico, pela sua força e incomensurabilidade temporal, é a experiência de um encontro com algo diferente demais, é o encontro com um objeto que a imaginação não consegue esquematizar e o entendimento não consegue conceitualizar. "Denominamos sublime aquilo que é absolutamente grande" (KANT, 2016, p. 144). O sublime é algo grandioso demais que não cabe

dentro do espaço que a imaginação consegue suportar. O sublime arromba a imaginação, ela é forçada a alargar seus limites, a imaginar o não-imaginado. Assim, o sublime nos força a ultrapassar os limites de nossas faculdades, por ser algo grandioso demais, ele arromba, alarga esses limites para poder entrar. "É sublime aquilo que, pelo simples fato de podermos pensá-lo, prova uma faculdade da mente que ultrapassa qualquer medida dos sentidos" (KANT, 2016, p. 147). Diante do sublime, tudo se torna pequeno, os limites das nossas faculdades, o limite do visível e o limite do dizível se tornam minúsculos. "É sublime aquilo em relação ao qual todo o resto é comparativamente pequeno" (KANT, 2016, p. 146). O sublime revela a finitude de nossas faculdades, seus limites recognitivos. Só conseguimos reconhecer os objetos no mundo dentro de um limite da recognição. A própria recognição possui um limite e esse limite é confrontado pelo sublime. "Há em nossa imaginação um esforço para avançar em direção ao infinito" (KANT, 2016, p. 147). No sublime, a finitude de nossas faculdades, em seu limite recognitivo, é forçada a ir de encontro ao infinito, aquilo que não se permite ser mensurado, é o imensurável, a intensidade pura. Assim, Kant definia o sublime como algo monstruoso, algo que põe em cheque nossa humanidade, nossos limites recognitivos. "São forças que nos fazem ultrapassar um limite" (LAPOUJADE, 2015, p. 86).

> Um objeto é monstruoso quando, por meio de sua grandeza, aniquila o fim, que constitui o seu conceito. E denominada colossal, porém, a mera exposição de um conceito que é quase grande demais para qualquer exposição (no limite do relativamente monstruoso); pois o fim da exposição de um conceito se torna mais difícil quando a intuição do objeto é quase grande demais para a nossa faculdade de apreensão (KANT, 2016, p. 149-150).

## O sublime dinâmico

O sublime é dinâmico, pela sua força e incomensurabilidade temporal. O sublime é dinâmico pela sua força, pela sua potência de nos deslocar, de produzir movimento no pensamento. A força do sublime é violenta, é algo que nos força a pensar involuntariamente. "O poder é uma faculdade que é superior a grandes obstáculos. O poder se chama violência quando também é superior às resistências daquilo que possui poder. A natureza, considerada no juízo estético como um poder que não exerce violência sobre nós, é dinamicamente sublime" (KANT, 2016, p. 157). Assim, o sublime é essa força capaz de destruir os esquemas sensório-motores que nos ligavam ao mundo, ele possui a força suficiente para cortar a montagem das imagens-clichê. O sublime, ao destruir o mundo da recognição, ele faz de nós videntes. Enxergamos o mundo em sua intensidade, matemática (infinita e incomensurável) e dinâmica (potente e afetiva). O sublime é então um "'choque sensorial' nos levaria a este lugar-limite" (GUÉRON, 2011, p. 250).

> Rochedos audaciosamente suspensos sobre nós e como que ameaçadores, nuvens carregadas acumulando-se no céu e avançando com relâmpagos e trovões, vulcões em sua violência inteiramente destrutiva, furacões com a devastação que deixam atrás de si, o oceano ilimitado tomado de fúria, a alta cachoeira de um rio poderoso etc. reduzem a nossa capacidade de resistir, comparada ao seu poder, a uma insignificante pequenez. Mas a visão que temos deles será tão mais atrativa, quanto mais temíveis eles forem, somente se nos encontrarmos em segurança; e com prazer nós denominamos esses objetos sublimes, pois eles elevam a força da alma acima de sua média habitual e permitem descobrir uma capacidade de resistir de um tipo inteiramente diverso, a qual nos dá coragem para comparar-nos à natureza todo-poderosa. Pois, assim como encontramos nossa própria limitação na imensurabilidade da natureza e na insuficiência de nossa faculdade para adotar uma medida proporcional à estimação estética da grandeza do seu domínio (KANT, 2016, p. 158).

## A imagem-tempo

Anne Sauvagnargues, uma filósofa francesa e professora de Estética da Paris X, em seu texto *A imagem, do arco sensório-motor à clarividência* (2009), presente no livro *Imagem contemporânea vol. 1*, uma organização de Beatriz Furtado, relaciona a imagem-tempo instaurada pelo sublime com a produção de uma vidência.

> O indivíduo que percebe e age é submetido a uma força pura do sentimento, uma visão. [...] ele sente a falência dos seus esquemas sensório-motores, e no travamento das suas capacidades de resposta, ele vive o sentimento de um acontecimento puro [...] O sublime põe em cheque o clichê sensório-motor [...] É por isso que Deleuze considera a resposta sensório-motriz como um clichê do senso comum. Ao abrir esse clichê para a visão e o sentimento do tempo, [...] ela deixa de valorizar o movimento para perceber realmente, mas também intensivamente, o sentimento virtual do tempo. Para que se opere essa passagem do espectador sensório-motor ao visionário da imagem-tempo, a réplica, a resposta ou a reação tornam-se radicalmente impossível [...] A via causal e psicológica do movimento deve ser bloqueada de forma que a violência irruptiva do evento enquanto clarividência seja ativada. A invasão violenta da imagem-tempo surge então inversamente proporcional ao relaxamento sensório-motor que consiste em dissipar a qualidade em energia motriz em vez de convertê-la em pensamento (SAUVAGNARGUES, 2009, p. 67-69).

O sublime instaura uma imagem-tempo. "A imagem-tempo arranca os afectos às afecções quotidianas, cria Audições e Visões, situações-limite estéticas" (GODINHO, 2007, p. 230). Sauvagnargues pensa o sublime kantiano como uma potência de violência de destrói os esquemas sensório-motores, as percepções dos possíveis. A violência do sublime produz perceptos, ou seja, percepções em devir, que permitem arrancar visões do impossível e fazendo da sensibilidade um vidente.

## Considerações finais

A travessia conceitual realizada ao longo deste trabalho permitiu compreender como Deleuze propõe uma ruptura radical com o mundo da recognição, marcado por esquemas sensório-motores e imagens-clichê que aprisionam o pensamento e anulam a potência da diferença. O ser-vidente — convertido em "alienígena" no campo dos possíveis — é aquele que, ao se deparar com o sublime, experiencia o colapso dos mecanismos recognitivos. O sublime, enquanto força avassaladora que desestabiliza os limites da imaginação e abre as faculdades ao discordante, opera como corte e desterritorialização das amarras existenciais e sensíveis. É justamente no encontro com o inimaginável e o intolerável que se instauram novas possibilidades de existência: o antigo campo de possíveis é esgotado, dando lugar à emergência do virtual, ao devir e à atualização do impossível.

Esse movimento, que abala a soberania dos clichês, é tanto filosófico quanto político — pois questiona as ficções normativas que organizam o visível, o dizível e, consequentemente, o pensável. Perceber a intensidade da experiência e ultrapassar os limites da representação demandam coragem para confrontar o desconhecido, abrindo-se à criação e ao acolhimento do não reconhecível. A imagem-tempo e o sublime — aqui pensados como instâncias de vidência — rompem com o fluxo automático da ação e reconfiguram a sensibilidade para o advento do novo. O modo de vida alienígena, assim, é também um chamado à invenção de outros mundos possíveis: uma ética da diferença, da experimentação, da abertura ao impossível como potência ativa de transformação. Ao desatar os laços com o mundo

da recognição, tornamo-nos disponíveis à diferença, à criação, ao acontecimento e à reinvenção permanente do existir.

Portanto, ao longo deste texto, buscamos compreender o sublime como uma experiência-limite que tensiona e rompe os esquemas sensório-motores que nos prendem ao mundo da representação. A partir de Deleuze — especialmente em diálogo com Kant — foi possível perceber como o sublime opera como uma força que arromba os limites recognitivos das faculdades humanas, desorganizando o "tribunal das faculdades" e instaurando um campo de criação e diferença.

O sublime é aquele afeto que interrompe a recognição, força a imaginação a operar fora de seus hábitos e impulsiona o pensamento a criar, em vez de apenas reconhecer. É nesse ponto que a cognição se reinventa: quando perde sua função de identificação e se abre ao devir. O sublime revela, assim, os limites do possível — aquilo que pode ser percebido, esquematizado e conceituado — e convoca o pensamento a ultrapassá-los, a tocar o impossível.

Se a recognição é a garantia do mesmo, o sublime é o encontro com o absolutamente outro, com o monstruoso, o desmedido, o incaptável. E é exatamente nesse encontro, nessa dor que gera prazer, nesse limite que se rompe, que reside a potência do sublime: ele não apenas desfaz o conhecido, mas inaugura a possibilidade do novo. Em sua violência, o sublime não destrói apenas para negar — ele destrói para criar.

É nesse gesto — tão filosófico quanto estético — que o sublime se afirma como experiência radical da diferença. Um afeto-limite, que nos desterritorializa, desfazendo o chão seguro do senso comum e nos lança no campo fértil da criação. Por isso, o sublime, longe de ser um fim, é uma abertura: um convite a imaginar o inimaginável, a pensar o impensado, a sentir o impossível.

## Referências

CHERNIAVSKY, Axel; JAQUET, Chantal. *L'art du portrait conceptuel*. Deleuze et l'histoire de la philosophie. Paris: Garnier, 2013.

DELEUZE, Gilles. *A filosofia crítica de Kant*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

DELEUZE, Gilles. A idéia de gênese na estética de Kant. *In*: DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta e outros textos.* São Paulo: Editora Iluminuras, 2004.

DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta e outros textos*. São Paulo: Editora Iluminuras, 2004.

DELEUZE, Gilles. *Cinema 2 – A imagem-tempo*. São Paulo: Editora 34, 2018.

DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

DELEUZE, Gilles. *O abecedário de Gilles Deleuze*. Paris, 1994.

GIL, José. Prefácio. *In*: GODINHO, Ana. *Linhas o estilo* - Estética e Ontologia em Gilles Deleuze. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2007.

GODINHO, Ana. *Linhas o estilo* - Estética e Ontologia em Gilles Deleuze. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2007.

GUÉRON, Rodrigo. *Da imagem ao clichê, do clichê à imagem:* Deleuze, cinema e pensamento. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2011.

KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade de julgar.* Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2016.

LAPOUJADE, David. Fundar a violência: uma mitologia? *In*: NOVAES, Adauto (Org.). *Mutações*: fontes passionais da violência. São Paulo: Edições Sesc, 2015.

ORLANDI, Luiz B. L. Deleuze. *In*: PECORARO, Rossano. *Os filósofos:* clássicos da filosofia. Vol. III: de Ortega y Gasset a Vattimo. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2009.

SAUVAGNARGUES, Anne. A imagem, do arco sensório-motor à clarividência. *In*: FURTADO, Beatriz. *Imagem contemporânea*. Vol. 1. São Paulo: Hedra, 2009.

**Sobre os autores**

**Lucas Dilacerda**
Curador e Crítico de Arte. É membro do GT – Deleuze e Guattari – ANPOF. Graduado (Licenciatura e Bacharelado) em Filosofia, com distinção Summa Cum Laude, pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Especialista em Arte e Filosofia Clínica, pelo Instituto Packter. Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFC. Doutorando e Mestre em Artes pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Especialização em Arte: Crítica e Curadoria, pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP); Especialização em História da Arte pela Universidade de Uberaba de Minas Gerais. MBA em Curadoria, Museologia e Gestão de Exposições pela Estácio e Graduado em Artes Visuais pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). É professor de "Estética" e "História da Arte" de Cursos Técnicos do Dragão do Mar e da Pós-Graduação em Arteterapia e Arte-Educação da UNIFOR. É sócio da AICA - The International Association of Art Critics; e também da ABRE - Associação Brasileira de Estética, da ABCA - Associação Brasileira de Críticos de Arte, e da ANPAP - Associação Nacional de Pesquisadores em Artes Plásticas.

**Ada Beatriz Gallicchio Kroef**
Possui graduação em Licenciatura em Ciências pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (1982), graduação em Bacharelado em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (1987), mestrado em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2000) e doutorado em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2003). Atualmente é pesquisadora colaboradora da Universidade Estadual do Ceará, pesquisadora da Universidade de Brasília, pesquisadora-colaboradora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, professora adjunta no curso de filosofia da Universidade Federal do Ceará e professora adjunta no Prof-Filo - UFC da Universidade Federal do Ceará. Tem experiência na área de Educação, com ênfase em Ensino de Filosofia, atuando principalmente nos seguintes temas: arte, filosofia, cartografia, cinema e criação.

Recebido em: 01/06/2025 Received in: 06/01/2025
Aprovado em: 03/07/2025 Approved in: 07/03/2025

ARGUMENTOS
Revista de Filosofia
e-ISSN: 1984-4255

# Breve introdução à Filosofia do Acaso

## A brief introduction to the Philosophy of Happenstance

**Konrad Utz**
https://orcid.org/0000-0002-8309-3323 – E-mail: konrad.utz@gmx.net

**RESUMO**

A filosofia sempre parte da evidência de um fato: o fato que é algo e não nada, que o mundo tem ordem, que fenómenos aparecem para mim, que sou consciente de mim mesmo, que sujeitos comunicam entre si, que sujeitos têm consciência de obrigações uns aos outros, e muito mais. A respeito de tais evidências primárias, a filosofia, desde seus inícios, busca responder duas questões fundamentais, que já foram formuladas por Aristóteles. Diante do "é isso!" do fático, ela pergunta: "*o que* é isso?", e ela pergunta: "*por que* é isso?". É fácil perceber que ambas as perguntas levam a uma aporia quando são postas em sentido global, em busca de uma resposta universal e definitiva. Isso já foi observado muitas vezes. O que falta e triar a consequência destas aporias, que é: tudo é ocorrer ou "eventuar" incompletamente determinado, ou, em outras palavras, originar condicionado, ou, numa única palavra, acaso. A partir daí, outras perguntas como aquela do ser, da consciência, do saber, do agir, da moralidade e da intersubjetividade se resolvem, na elaboração de um projeto filosófico que pode ser chamado "Filosofia do Acaso" ou também "do originar condicionado". O presente artigo desenvolve dois argumentos iniciais deste projeto, além de esboçar algumas de suas consequências teóricas.

**Palavras-chave:** Acaso. Originar condicionado. Filosofia sistemática. Princípio. Incompletitude.

**ABSTRACT**

Philosophy always starts from the evidence of a fact: the fact that there is something and not nothing, that the world has order, that phenomena appear to me, that I am conscious of myself, that subjects communicate with each other, that subjects are aware of obligations to each other, and much more. Regarding such primary evidence, philosophy, since its beginnings, has

sought to answer two fundamental questions, which were already formulated by Aristotle. In the face of the affirmation of the factual, philosophy asks: "what is this?", and it asks: "why is this (so)?". It is easy to see that both questions lead to an aporia when they are put in a global sense, in search of a universal and definitive answer. This has been observed many times. What still remains to be done is to draw the consequence of these aporias, which is: everything is occurring or happening that is incompletely determined, or, in other words, that is conditioned originating, or, in a single word, happenstance. From there, other questions such as those of being, consciousness, knowledge, action, morality and intersubjectivity may be solved, in the elaboration of a philosophical project that may be called "Philosophy of Happenstance" or also "of Conditioned Originating". This article develops two initial arguments of this project, in addition to outlining some of its theoretical consequences.

**Keywords:** Happenstance. Conditioned originating. Systematic philosophy. Principle. Incompleteness.

## Introdução

Desde seus inícios nos pré-socráticos, a filosofia buscou entender a realidade como um todo, em seu nexo sistemático, baseada num princípio. A saber, essa nunca foi a única compreensão do trabalho filosófico. Pelo menos desde Sócrates a filosofia também foi praticada de modo fragmentário, pegando uma pergunta aqui, outra ali. E nas últimas décadas esta última maneira de filosofar tornou-se cada vez mais dominante na academia. Na minha opinião, tal fragmentarismo ou ocasionalismo é completamente justificado quando for adotado de maneira pragmática ou metodológica. Mas acho ele errado quando defendido em sentido dogmático, como a única maneira como (ainda) se pode fazer filosofia. Tal reivindicação é até autorrefutante, pois articula uma pretensão global. Portanto, eu defendo a possibilidade de uma filosofia sistemática, abrangente e fundacional, e defendo que tal projeto é *uma* das tarefas fundamentais do filosofar.

A filosofia sistemática que eu mesmo estou desenvolvendo desde muito tempo eu chamo "Filosofia do Acaso". Recebi a inspiração para este projeto de meu grande mestre dos tempos de meu mestrado, o Prof. Peter Hünermann. Inicialmente, ele instigou meu interesse no acaso apenas como fenômeno singular, mas logo descobri que o conceito do acaso, de fato, serve para resolver os problemas fundamentais da filosofia. A solução não é completa, pois a própria compreensão do acaso evidencia que não há solução e compreensão completa. Mas a compreensão incompleta é perfeitamente suficiente, e ela é consistente consigo mesma. A filosofia do acaso não pretende ser e não exige de si mesma ser mais do que ela pode ser, conforme sua própria compreensão. Ela está em plena consonância consigo mesma. Essa já é uma virtude que, na minha percepção, poucas das teorias filosóficas mais abrangentes têm.

Uma dessas incompletitudes da Filosofia do Acaso se mostra no seu próprio nome. O termo "acaso" na linguagem comum é incompletamente adequado para aquilo que deve expressar. No contexto de minha filosofia ele deve ser entendido não apenas no sentido de algo que não tem causa ou determinação ou que não pode ser explicado, mas como o todo de um acontecer que é incompletamente determinado. O acaso não é completamente indeterminado, isso é muito importante. Tipicamente, um acaso é determinado em alto grau. Mas ele não é totalmente determinado. E mais importante ainda, seus aspectos de determinação e indeterminação não podem ser nitidamente separados. Eles são incompletamente distinguíveis.

Quando olhamos para nosso uso cotidiano da palavra, descobrimos logo que, de fato, compreendemos o acaso desta forma. Dizemos, p.ex., que foi um acaso que rolei um seis num jogo de dados. Era indeterminado se eu ia rolar um seis, um cinco, um quatro, um três, um dois ou um um. Aconteceu espontaneamente. Mas as opções eram muito limitadas. O dado não poderia ter caído num sete, ou num 3018. Ele não poderia ter explodido, ou ter se transformado numa baleia, ou ter se dissolvido em nada. Era um acontecer altamente condicionado. Era acontecer espontâneo condicionado. Quando olhamos para os aparentes acasos em sentido mais estrito, na física, é a mesma coisa. O momento da decaída de um átomo é indeterminado. Mas é altamente determinado o que vai acontecer quando ele decai. Mais uma vez, trata se de acontecer espontâneo condicionado.

Para deixar mais claro que o acaso, no meu uso do termo, tem estes dois aspectos, eu comecei a usar, alguns anos mais tarde, o termo "originar condicionado". O acaso é um evento espontâneo, original. O original é aquilo que não é continuação de um outro e que não é simplesmente produção ou efeito ou resultado de um outro. O original é aquilo que tem seu começo e sua origem e sua razão em si mesmo. Portanto, o acaso é evento original que, ao mesmo tempo, é condicionado. Mas como um evento original também pode ser chamado, de forma mais simples, um "originar", o acaso também pode ser chamado "originar condicionado".

Apenas muito tempo depois me dei conta que esta fórmula do "originar condicionado" parece muito à fórmula do *paticca samuppada* no budismo. Esta é a expressão que o Buda Gautama usou para expressar seu insight fundamental. Ela normalmente é traduzida por "surgir condicionado" ou "originar dependente"[1]. Mas também poderia ser "originar condicionado". Contudo, a tradição budista associa a este termo ou a um princípio fundamental da simples causação, ou a uma cadeia de doze tipos de realidades ou processos mentais que dão origem um ao outro. Evidentemente, eu estou defendendo o princípio do originar condicionado em nenhum destes dois sentidos. Para deixar claro que o originar condicionado não expressa simplesmente a dependência, seja essa causal ou outra, o termo "acaso" é mais adequado. Este termo deixa claro que originar condicionado não significa simplesmente "se isso acontece, então aquilo acontece", como muitas vezes é formulado.

Pela filosofia do acaso, tal originar condicionado é o princípio e a origem de tudo. Tudo é, fundamentalmente, originar condicionado. Mas o que isso significa? Como devemos entender isso? Por que deveríamos aceitar isso? Existem várias vias diferentes para responder a estas perguntas. Neste artigo vou apresentar apenas duas explicações muito basais. Como o espaço é limitado, ainda vou simplificar muito minha apresentação e deixar todas as sutilezas ao lado.

## O-quê e por-quê

A filosofia tem duas perguntas fundamentais. A primeira é: O que é isso? – O que é o homem? O que é justiça? O que é o moralmente certo? O que é o princípio mais fundamental? A segunda é: Por que é isso? – Por que as coisas se movem? Por que eu preciso morrer? Por que eu devo agir moralmente? Por que dois objetos que são distintos são a mesma coisa, p.ex., duas pedras ambas são uma pedra? Em suas formas mais puras, essas perguntas rezam: O que é o ser? E: Por que é algo e não nada? Percebemos que ambos os tipos de perguntas já implicam que há algo. Elas já afirmam que *algo é* e não é nada.

[1] (Cf., p.ex., NYANATILOKA THERA, 2004, p. 152-160).

A filosofia logo descobriu que ambas estas perguntas levam a uma aporia quando perseguidas até as últimas consequências. Isso ocorre porque, em ambos os casos, a resposta é dada por algo que é, i.e., por algo simplesmente dado, algo fático. A resposta sempre tem a forma: Isso é aquilo; ou, respectivamente: isso existe ou ocorre por causa daquilo. Naturalmente, as respectivas perguntas podem, então, ser feitas a respeito daquilo que deve explicar o primeiro "isso" em questão. Com isso, entramos num regresso ao infinito. A saber, isso não tira o mérito de tal resposta. Tais respostas podem ser informativas, interessantes e úteis. Mas impede, sim, a possibilidade de uma resposta completa, i.e., de um último por-que, e de um o-que definitivo.

## O dilema da fundamentação

Com relação à pergunta "por que?" Hans Albert (1991, p. 13-18) formulou este problema na forma do famoso trilema de Münchhausen: A busca por um último por-que leva *ou* a um regresso ao infinito, *ou* a um círculo na fundamentação *ou* a suspensão arbitrária do progresso da fundamentação, pela qual certa causa é dogmaticamente assertada como a primeira. Contra isso foi argumentado que o trilema de Münchhausen, por sua vez, apresenta uma fundamentação última *por quê* uma fundamentação última é impossível. Com isso, ele é auto-refutante, ele mesmo faz o que declara ser impossível. Contudo, este contra-argumento não nos salva, porque nos diz apenas que pode haver, sim, uma última fundamentação, ou até que precisa haver tal fundamentação. Mas ela não nos diz qual seja esta última fundamentação. Contudo, no momento em que alguém apresenta um candidato para tal fundamentação última, podemos perguntar novamente: por que é *este* candidato que é o fundamento último? Essa é a aporia da fundamentação última: nem podemos constatar, definitivamente, que não existe.

Felizmente, tem uma solução deste problema. Primeiro, vamos ver com ele surgiu. Este problema surge da compreensão que podemos fazer a pergunta "por que?" diante de tudo que é dado, e referente a todo aspecto do que é dado. Desta compreensão, o raciocínio chega à conclusão de que tudo *deve* ter uma fundamentação – falta só a gente descobrir qual seja. Nesta altura, vamos simplificar as coisas um pouco, e vamos limitar nossas reflexões sobre a fundamentação ao caso mais específico da causação. Sob esta limitação, a conclusão reza: nada acontece sem causa. Mas isso implica que *precisa* haver uma primeira causa, pois se certa causa *não* é a primeira, então ela, por sua vez, precisa de outra causa. E se essa cadeia continuar até o infinito, então não há, até o infinito, aquilo que é necessário para que haja o efeito que observamos, a saber, que algo acontece[2]. Contudo, quando admitimos tal primeira causa, então sua causação ocorre sem causa, o que contradiz a premissa que nada acontece sem causa.

Mas se essa premissa nos conduz a uma aporia insolúvel, então o mais natural é perguntar se não precisamos modificar essa premissa, ou pelo menos modificar nossa compreensão dela. E essa pergunta nos leva ao acaso. No ocorrer do acaso, algo acontece sem causa. Quer dizer, diante de nossa questão acerca da fundamentação o acaso adquire um significado profundamente positivo. Normalmente, o acaso é visto como ausência e deficiência: como falta de determinação e explicação. E esta é vista como falta daquilo que a coisa *deveria* ter, i.e., como deficiência. Contudo, uma vez que compreendemos que a exigência de uma fundamentação última nos leva a uma aporia intransponível, o acaso é nossa salvação. Pois quando aceitamos que simplesmente não há determinação e fundamentação completa, então o acaso nos fornece tudo que está faltando: Ele nos fornece um acontecer que não precisa de uma

[2] Cf., p.ex., o argumento de Tomás de Aquino, na segunda via: (*Summa theologica*, I, Q 2, A 3).

causa suficiente, porque ele se origina espontaneamente. Quando aceitamos a espontaneidade do acontecer, algo pode ocorrer *sem* causa suficiente. Um acontecer espontâneo é, ele mesmo, um último no sentido da fundamentação, ou um primeiro no sentido da causação. Quando algo acontece espontaneamente, então ele se *inicia* em absoluto, i.e., de maneira não relacional, i.e., não em virtude de um outro. E isso é acaso.

Naturalmente, tal irrelatividade não pode ser total. Se tal acontecer não tiver nenhum nexo com seu passado e com seu entorno, então ele cairia fora do mundo. Portanto, o acaso não pode ser completamente indeterminado, a espontaneidade não pode ser ilimitada. Isso quer dizer: O acaso sempre ocorre sob condições, a espontaneidade sempre é condicionada. É isso que expliquei no início, e que é expresso de forma mais clara pelo termo "originar condicionado".

Enquanto tal, o acaso não tem a *necessidade* de uma causa. Consequentemente, com relação a ele, não tem a necessidade de uma fundamentação última. Ele dá conta de si mesmo. Por outro lado, o acaso tem a *possibilidade* se ser condicionado. De fato, ele nunca ocorre sem condição alguma, mas isso é simplesmente devido ao fato de que um acaso sem condição alguma cairia fora do mundo. Todo acaso que ocorre no mundo é originar condicionado. Um acaso completamente incondicionado seria o começo de um novo mundo. Mas isso não seria mais acaso no sentido normal da palavra. Portanto, o acaso não tem *causa* suficiente que necessita se acontecer. Mas ele precisa, sim, de *condições* suficientes para que ele *possa* acontecer[3]. Ao mesmo tempo, estas condições não são sempre *necessárias*, pois o mesmo tipo de acaso pode, eventualmente, ocorrer sob condições suficientes *diferentes*.

A partir disso podemos esclarecer: Diante de todo acontecer podemos perguntar: por que ocorre isso? Pois todo acontecer é interconectado com o mundo, e essa interconexão apresenta seu condicionamento. Todo acontecer, todo aspecto de todo acontecer é condicionado. Mas o condicionamento não é completo. A sentença "nada acontece sem causa" é correta no sentido de que sempre podemos perguntar por uma causa[4]. Mas a resposta nunca será completa no sentido de que ela explique o por-que deste acontecer inteiramente. Se há acaso, não há causa completa, i.e., não há causa suficiente, mas há, sim causa incompleta, há condições.

Aceitando o acaso, nossa prática de buscar por razões é completamente justificada, e ela pode ter toda esperança de chegar a resultados reais. Mas tal busca encontrará apenas as condições do originar, não o originar condicionado como um todo.

Com isso, não precisamos mais de uma primeira causa. Todo originar condicionado dá conta de se mesmo, por sua espontaneidade. E eventos ocasionais anteriores e circundantes de tal originar condicionado dão conta das condições do originar condicionado em questão. Todo originar condicionado é condicionado por outro originar condicionado. Isso leva ou a uma sequência até o infinito de tais eventos ou a um primeiro tal evento. Em ambos os casos, não há problema para nossa teoria. No último caso, o primeiro originar condicionado se explica por sua espontaneidade, como qualquer outro tal evento. Ao mesmo tempo, ele só é originar condicionado, ele não é fundamento último, necessário e universal, pois todos os eventos subsequentes ocorrem, por sua vez, espontaneamente. Eles são apenas condicionados pelos eventos anteriores. No caso de uma sequência infinita de acasos também não surge um problema, pois os eventos anteriores não são mais a base causal da qual o evento posterior necessita para

[3] Aqui, entendemos o termo "condições suficientes" não no sentido de que, quando estas condições são dadas, o condicionado *precisa* ser dado ou ocorrer. Entendemos no sentido de que o condicionado *pode* (mas não *precisa*) ocorrer, uma vez que as condições suficientes são dadas. Me parece que este seja o entendimento de nossa linguagem comum, onde condições possibilitam (i.e. constituem) e limitam possibilidades, mas não necessitam um efeito. P.ex., dizemos: "Ela tem todas as condições para tornar-se uma grande cientista". Mas pode ser que ela não quer, que ela quer ser uma artista em vez de cientista, p.ex.

[4] "Causa" agora entendido em sentido mais largo, i.e., no sentido de uma condição ou algo que motiva, provoca, solicita etc.

constituir-se. Não é como a cadeia de um lustre que precisa ser fixada no teto, senão tudo cai para baixo. O acaso não é pendurado em espaço e tempo por uma cadeia. Ele flutua autonomamente. Suas condições apenas limitam seu fluir, não são sua fonte. Não se precisa mais de uma cadeia de causas. Mas há, sim, uma interconexão de condicionamento.

O originar condicionado resolve, então, o problema da primeira causa. Todo acontecer é, por um lado, primeira causa, i.e., primeiro acontecer, acontecer original, acontecer que origina em si mesmo. Por outro lado, todo acontecer é condicionado, ele não é apenas primeiro e solitário, mas se interconecta e se insere no todo da realidade. Ele é um original singular que se comunica e compartilha e que essencialmente é este comunicar-se.

## O dilema da determinação

Vamos à segunda pergunta fundamental da filosofia, a pergunta pelo o-que. Foi observado por vários pensadores que só há duas respostas fundamentais a esta pergunta. A primeira é aquela do Parmênides[5]: o que há é ser. O ser é. O que não é, não é. Quer dizer, não há nada fora do ser. Isso implica: o ser não é *o que* ele não é. O que ele não é não faz parte de seu ser. Portanto, ele não tem, enquanto tal, relações a outros seres ou a seu próprio passado ou futuro. *Enquanto tal*, o ser é irrelacional, singular. Isso implica a solidez do ser: *Enquanto tal*, ele é como é e não se muda. Essa solidez faz o ser e os seres aptos para a matemática. Enquanto singularidades sólidas, elas são idênticas. Enquanto idênticas, eles podem ser contados e calculados.

O único filósofo que levou esta concepção do o-que até as últimas consequências foi o próprio Parmênides. E a última consequência disso é que há apenas um único ser, i.e., o ser, sólido, fixo, imutável, eterno, irrelacional, indiferenciado. Todo o resto é ilusão. E aí já enxergamos o problema desta visão. Não parece intuitivo que toda diferença e toda mudança seja ilusão, e que a resposta a qualquer pergunta só é: o ser é; nada fora dele é real, nada mais pode ser conhecido. Mais grave ainda, se o ser singular realmente é tudo, então, de onde vem a ilusão da pluralidade, da diferença e da mudança? É só uma ilusão, tudo bem, mas é uma ilusão que, de fato, ocorre, isso é evidente. Como se explica, então a facticidade desta ocorrência?

Em virtude destas dúvidas, ninguém depois de Parmênides defendeu a tese simples do o-que como ser. Quase toda tradição filosófica ocidental, e todo pensamento comum ocidental são herdeiros do Parmênides – e não de Heráclito. Mas todos defendem que não há apenas o ser único, mas que há uma pluralidade de seres diferenciados e que há mudança e movimento. O problema é que, uma vez que aceitamos o ser singular e sólido como ponto de partida, qualquer relacionalidade é secundária. Ela nunca mais consegue envolver o ser enquanto tal. Os seres permanecem solitários, toda junção e toda mudança permanece exterior a eles, e eles não conseguem comunicar-*se* e compartilhar-*se*, i.e., enquanto tais a si mesmos e por si mesmos. Isso também porque, segundo esta visão, as próprias relações precisam ter o estatuto de ser, pois todo o-que é ser. Mas se as relações, enquanto tais, são seres solitários, então, eles precisam de mais algo para conectá-los àquilo que elas devem relacionar um ao outro. Este é o famoso regresso no relacionar ou na conectividade que foi formulado por Francis Herbert Bradley (1916), mas já aparece em Platão e Aristóteles (Cf. LIENEMANN, 2010).

Naturalmente, tudo isso é uma simplificação extrema. Os filósofos do ser inventaram um enorme instrumentário intricado e sutil para disfarçar o fato que, uma vez que aceitamos o ser como o o-que fundamental, nós não conseguimos mais explicar de maneira satisfatória a conec-

[5] Cf. sua doutrina do ser: (DIELS-KRANZ, 2018, B 8, 1-49).

tividade, incluindo qualquer relação, pluralidade, distinção e mudança. Pois toda tal tentativa de explicação leva, em última instância, a algum tipo de regresso ao infinito e deixa, em última instância, o ser enquanto tal intocado, irrelacional. Uma outra solução, também insatisfatória, é de abrir a porta só um pouquinho e deixar algumas poucas ou até uma única relação originária entrarem no universo do o-que. Mas, com isso, já passamos à outra opção, a opção do Heráclito.

A compreensão desta opção é: Tudo flui[6]. Tudo nada mais é que ocorrência num fluxo geral, contínuo. Primeiro, temos que entender por que essa é a alternativa de conceber o o-que basal. Se a relação não é o secundário, que conecta algo que já é dado enquanto tal, i.e., antes da relação, i.e., enquanto irrelacional, então os relacionados são meras ocorrências no relacionar. Isso quer dizer que uma relação não pode ser determinada e distinta por aquilo que ela relaciona. Destarte, só pode determinar-se e distinguir-se por sua relação a outras relações. Com isso já chegamos à concepção de um todo de interconexões. Este todo não pode ser um todo sólido, solitário, fixo, bem definido, ele não é um *ser*, senão seria mais uma versão de compreensão do ser. Ele é o todo indefinido do relacionar-se. O singular, inclusive as relações singulares são secundários e só surgem da diferenciação interna deste todo. Mas para tal diferenciação surgir, precisamos pensar este todo como dinâmico. Diferenças precisam poder *evoluir* dentro deste todo. Pois, como não tem algum ponto fixo neste todo, as relações específicas só podem articular-se pelas mudanças no próprio fluxo. Tais mudanças são, de certa forma, diferenciações do fluxo contra si mesmo. São ondas, correntezas e remoinhos, para falar de maneira figurativa. Essa dinamicidade do fluxo significa que o todo do fluxo, por sua vez, é inserido em algo que nem é fluxo nem ser, mas no qual a totalidade das relações não apenas *é* o que ele é, i.e., pelo qual ela não recai no ser. Este algo é o tempo ou da dinamicidade. Na dinamicidade temporal, a totalidade das relações não é apenas um dado, mas um mudar-se, um relacionar-se a si mesmo como outro, i.e., um relacionar-se a si mesmo como mudando. E essa é a relacionalidade como fluxo. Quer dizer, esta é a razão por que a compreensão da relacionalidade como último o-que nos leva à compreensão desta relacionalidade como dinâmica contínua.

Tal concepção dinâmica-relacional do o-que parece fascinante por um lado e absurda por outro, porque leva a contradições e antinomias. Mas isso é apenas porque nós, da tradição cultural ocidental, estamos acostumados à ideologia do ser. Na verdade, esta última não é menos aporética que a ideologia do fluxo. A visão do Heráclito se manifesta em filósofos que, contrário à grande maioria, colocam concepções dinâmicas no centro de suas teorias, tais como o tempo, a vida e, sobretudo, a dialética. Algumas destas teorias são ainda mais intricadas e sutis que as teorias do ser. Não posso entrar aqui na discussão sobre elas. Me dediquei por muito tempo a criticar a concepção de um dos mais claros destes pensadores, G.W.F. Hegel, e tentei argumentar em várias publicações que esta concepção dinâmica do o-que também é aporética (UTZ, 2001; 2005a). Para simplificar muito, a relacionalidade total se dilui no fluxo, ela não consegue diferenciar-se sem algum ponto fixo. E a salvação que Hegel busca na relação autorreferencial não funciona, ela recai na mesma indiferença.

O interessante é que o acaso também resolve este problema. Com isso, podemos dizer, exagerando um pouco, que a filosofia do acaso é a inovação mais fundamental na filosofia ocidental deste Parmênides e Heráclito. Se partimos da visão do último, do fluxo total, então o acaso marca uma disrupção neste fluxo. Acaso é descontinuidade, ele é não-seguimento, ele não segue de algo. Ele é espontâneo, original. No acaso, algo origina que não é a continuação

[6] Platão resume a doutrina de Heráclito de tal forma no *Crátilo* (402a). Para mim, no contexto deste artigo, não interessa se este resumo é historicamente correto. A referência a Heráclito aqui só serve para marcar uma posição fundamental, paradigmática, na compreensão do o-que.

de algo anterior e que não é determinado por algo anterior. Ele é originar. Com isso nós temos exatamente este ponto de partida irrelacional do qual precisamos para resolver a aporia do fluxo total. Ao mesmo tempo, o acaso não cai fora da totalidade. Ele é condicionado, ele é originar condicionado. Ele se insere no fluxo ou, melhor dizer, na conectividade dinâmica, sem dissolver-se nele. Ele mantém a conexão, ou melhor, ele estabelece a conexão. E isso significa: ele se comunica e se compartilha. O acaso, na verdade, é a origem do fluxo. O fluxo nada mais é que acasos que se comunicam entre si, que se entregam um ao outro. O que chamamos de "fluxo" nada mais é que o aspecto da conectividade ou do relacionar-se e comunicar-se do originar condicionado com outro originar condicionado. Seu outro aspecto é a descontinuidade, a originalidade, a irredutibilidade, o ocorrer-por-si-mesmo e não por outro, o não reduzir-se em relação, a resistência à totalidade.

Este, evidentemente, é o aspecto que corresponde à compreensão eleata do ser como o-que fundamental. Todo acaso é um caso singular, ele é absolutamente singular em sua espontaneidade. Mas, ao mesmo tempo, ele é incompletamente singular, pois esta própria singularidade se conecta e se comunica. Ela comunica a si mesma, por si mesma. O acaso e um singular referencial. Não é um singular que é dado e, *depois*, se relaciona, mas um ser singular cujo modo de ser é a referencialidade. Ele é um singular que não é dado, mas que acontece, que é singular naquela dinâmica pela qual ele se comunica e conecta ao outro. Também podemos dizer, de forma inversa, que ele é um ocorrer relacional cujo modo de ser é a singularização. O acaso conecta as compreensões do ser e do fluxo. Contudo, ele não apenas conecta. Ele é o originário, com relação ao qual as visões do ser e do fluxo são apenas explicações parciais e unilaterais. Estas são apenas a articulações dos dois aspectos do originar condicionado que, em seus realizar-se, são inseparáveis.

## O projeto da Filosofia do Acaso: algumas de suas implicações

Na base de compreensões como estas desenvolve-se a Filosofia do Originar Condicionado. Esta abrange quase todos os campos da realidade e da filosofia. Evidentemente, não posso apresentar isso aqui[7]. Mas quero dar algumas indicações sobre a visão geral que surge da compreensão do originar condicionado como princípio fundamental. Como já disse, conforme ela o real em sentido primário e, de certa forma, em sentido único, são os eventos originários que comunicam entre si e se compartilham uns aos outros e, com isso se condicionam. Estes eventos ocorrem em todos os níveis da realidade. Contudo, em termos científicos, seu caso paradigmático seriam os eventos no nível quântico, os assim chamados colapsos de função de onda (ou: de pacote de onda)[8]. Porém, o acaso acontece também nos outros níveis da natureza como também do espírito.

Como já frisado várias vezes, tal acaso não significa a ausência de determinação nem de necessidade. Mais precisamente, a necessidade é uma questão de foco ou de nitidez de campo. Um único decaimento de um núcleo de átomo é espontâneo e não pode ser prenunciado. Contudo quando temos um bloco de plutônio de, digamos, um quilo, podemos calcular com bastante exatidão quando sua radioatividade terá caída pela metade. Da mesma forma, podemos prenunciar processos de aquecimento ou esfriamento, embora a movimentação molecular seja imprevisível no detalhe. De modo similar, podemos prever que, com necessidade, o

[7] Apresentei partes de meu sistema filosófico nos meus livros: (UTZ, 2005b; 2012; 2015).
[8] (Cf., p.ex., POLKINGHORNE, 2012).

sol se levantará amanhã às 05:30:16, mas está em aberto onde e quando exatamente os fótons chocarão na superfície da terra. Ou podemos, eventualmente, prever que haverá precipitação amanhã em Munique, mas não é determinado neste momento se cairá como chuva ou como neve, e onde e quando as gotas ou flocos individuais cairão na terra.

Mas se toda realidade ou, mais exatamente, todo realizar-se é originar condicionado, de onde vem a nossa impressão comum de que o real sejam as coisas em suas propriedades e relações? A resposta é: Tais entidades são as comunicações que os eventos trocam entre si. Estes se compartilham e se entregam uns aos outros por particularidades ou por partículas. E eles se comunicam entre si por um fluxo articulado ou ondulado. Os acasos se conectam por partículas e ondas, por coisas e informações. Quando estes são tomados em isolamento, abstraindo do fato que são meras modalidades do comunicar-se dos eventos, então, eles se apresentam como algo sólido e fixo, ou, no caso do fluxo informativo, como algo contínuo e bem definido. Essa impressão de solidez e definição se explica simplesmente pelo fato que, quando nada acontece, nada muda. Necessariamente, o intercâmbio entre os eventos não eventua internamente, ele não se muda internamente. Senão, seria a comunicação do evento de origem com este evento que eventua na transmissão. Por outro lado, isso implica que os eventos ocorrem em espaço e tempo. Em espaço e tempo, eles são distantes um do outro. Sem tal distância, eles não poderiam ser não-idênticos, eles seriam indistintos, eles não conseguiriam articular-se. A comunicação e a articulação exigem o distanciamento. Os eventos espontâneos se distanciam uns dos outros em espaço e tempo e se articulam, cada um, como evento próprio, espontâneo, irredutível, descontínuo e, portanto, *não-contíguo*. Por outro lado, eles se articulam enquanto tais justamente na comunicação com outro tal evento. Quer dizer, em última instância, a realidade nem é os acasos simplesmente, mas o destacar-se e diferenciar-se, como também do comunicar-se e o compartilhar-se do ocasionar entre si.

O fato que nós normalmente compreendemos a realidade como a totalidade das *coisas* em suas *propriedades e relações*, formando estados-de-coisas, é devido ao fato que nos, também, somos originar condicionado[9]. O sujeito, o eu nada mais é que originar condicionado que se destaca e se diferencia de outros, como também se comunica e o compartilhar a eles. A saber, o sujeito consiste num modo de eventuar específico, que chamamos "consciência". A especificidade deste acontecer de consciência é que ele é autorreferencial e referencial a um outro ao mesmo tempo e que, justamente nisso, ele se continua por si mesmo. A consciência estabelece a si mesma como fluxo por um lado e como singularidade por outro. Mas estes dois lados nada mais são que os momentos de seu acontecer ou eventuar, de seu originar condicionado. Não há Eu em sentido substancial, nem fluxo em sentido subsistencial. Teria muito mais a dizer sobre isso, mas com isso já entraríamos na teoria da consciência do sujeito da filosofia do acaso, o que seria outra temática.

Contudo, o que podemos dizer aqui é que, como a consciência é, ela mesma, evento que se comunica, aquilo que ela recebe é comunicação, i.e., compartilhamento e informação de outro evento. Mas, como vimos, aquilo pelo qual um evento se comunica, se for tomado em isolamento, são as coisas e as informações. A consciência que esqueça da origem de tais coisas e informações, acha que elas sejam dadas simplesmente, i.e., dadas para ela. Isso tem a ver com o outro erro comum da consciência: ela compreende a si mesma como propriedade ou estado de um Eu ou de uma mente pressuposta. Mas tal eu ou mente subsistente não pode mais comunicar e compartilhar a si memo com os outros, pois sempre permanecerá si mesmo

[9] Apresentei minha teoria do sujeito e da consciência de forma detalhada em: (UTZ, 2015).

e apenas si mesmo. Apenas eventos conseguem compartilhar-*se*. Portanto, um eu ou uma mente só podem receber coisas e informações, i.e., pedaços ou unidades que são transmitidos a ele, que chegam a ele e que são incorporados nele. Disso surge o problema da possibilidade do conhecimento do outro *enquanto* outro da consciência e do consciente. Como Kant mostrou bem, sob a premissa da coisalidade, da causalidade e da informacionalidade, não há possibilidade da comunicação da consciência com algo fora dela *enquanto* outro dela. Pois tal outro seria uma coisa-em-si. A consciência só tem seus fenômenos nela mesma, nunca alcança a coisa-em-si fora dela[10].

Portanto, a filosofia do acaso resolve, entre outras coisas, o problema da consciência, da subjetividade, do conhecer e da comunicação. Nós podemos conhecer porque somos originar condicionado, e nosso outro, sejam as coisas, sejam outras pessoas, no fundo também é originar condicionado. Somos originar condicionado que, intrinsecamente, faz parte desta comunicação. Não somos sujeitos solitários, definidos que, depois, entram em comunicação. Pois, uma vez que o sujeito é compreendido desta forma, a comunicação não é mais possível, ela sempre se reduz, ao máximo, a recepção e emissão de unidades abstratas e de efeitos singulares. A possibilidade da comunicação, naturalmente, não implica a infalibilidade de nosso conhecer. Justamente porque a comunicação é ocasionar, ele sempre permanece incompleta e precária. Ela não é garantida, pois toda garantia se baseia em necessidade. Onde há acaso não há necessidade, pelo menos não necessidade completa. Mas há, sim determinação e articulação. E isso é suficiente.

Em termos existências, isso significa que precisamos abrir mão de nosso Eu como algo solitário, sólido, idêntico e fixo. Não há tal eu. Também precisamos abrir mão da determinação completa, seja esta informacional ou técnica, no sentido de nossa influência sobre as coisas. Tal determinação completa parece ser dada na abstração completa, na matemática e na lógica. Mas, na verdade, a abstração nunca é completa, ela sempre se remete ao originar condicionado do qual ela abstrai. Essa incompletitude de determinação de sistemas abstratas formais se manifesta, p.ex., nos teoremas de Russel, Tarski e Gödel, os quais só posso mencionar aqui sem entrar nos detalhes.

O que recebemos em troca deste abrir mão é a possibilidade da comunicação e do compartilhamento. Para usar um termo da teologia que estudei anos atrás, nós fazemos parte da grande comunhão que é a realidade. Só que o que se comunga não é algo divino e místico, mas é o originar condicionado que somos nos e que são as coisas. Nada mais, nada menos.

Por fim, este comunicar-se e compartilhar-se ganha uma nova dimensão quando ocorre entre sujeitos, entre entes conscientes, entre eu e tu. Em virtude de sua autorreferencialidade, um sujeito consciente pode assumir conscientemente e decididamente seu próprio comunicar-se. Ele pode tomar o acaso em suas próprias mãos e, com isso, transformá-lo em dedicação. Neste ato origina o que chamamos "liberdade". Por esta liberdade, tal comunicar-se e compartilhar-se não é mais mero acaso como no resto da realidade, mas é comunicação que eu quero, e é entregar de mim mesmo que eu mesmo efetuo. Quando isso é direcionado a um outro sujeito consciente, um outro "eu-mesmo" (Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco,* IX 9, 1170b7), então eu não sou apenas visto por ele e não dou apenas uma informação a ele, mas comunico a mim mesmo a ele e me dedico e entrego a ele. Na linguagem comum, isso se chama "amor". Portanto, em última instância, a filosofia do acaso é uma filosofia do amor[11].

[10] Cf. Immanuel Kant (*Kritik der reinen Vernunft*), (1974, 86-95 B 59-72). Consequentemente, tampouco pode haver comunicação verdadeira com outra pessoa enquanto tal, mas apenas com a aparência fenomenal desta pessoa em minha mente.

[11] Apresentei minha teoria do amor e da amizade de forma detalhada em: (UTZ, 2012).

Para evitar mal entendimentos, precisamos esclarecer que não estamos falando aqui no amor erótico ou romântico ou na caridade cristã, mas em algo muito mais fundamental a abrangente. Tais formas específicas do amor são as realizações concretas e parciais daquela realidade fundamental e abrangente. Também é importante notar que a comunicação e o compartilhamento de si mesmo quase nunca são totais, e não precisam ser. Não estamos aqui falando de algum ideal, mas da realidade concreta, sempre limitada e imperfeita, sempre marcada por nossa falibilidade e insuficiência. Por último, é importante compreender que o amor como princípio fundamental não quer dizer que tudo seja paz e alegria. Pelo contrário, este princípio também pode ser fonte de caos e destruição, de crime e de guerra, de sofrimento e desespero. Nada grande foi realizado sem amor, mas, infelizmente, isso também vale para as grandes atrocidades da história. O amor se torna destrutivo sobretudo quando ele esquece do outro amor: quando, p.ex., as pessoas acham que seu amor pela pátria ou por Deus ou pela justiça ou pela libertação dos oprimidos lhes justifique ou até chame a desrespeitar e odiar os outros, i.e., aqueles que não são de minha pátria ou de minha religião ou de minha classe ou minha convicção política. Quer dizer, o amor se torna destrutivo quando for tornado ideologia ou dogma, ou também patrimônio ou santuário de um grupo específico, i.e., quando ele for compreendido como informação ou coisa.

A saída disso, em nível teórico, é lembrar que ele não é nada disso, mas é originar condicionado, nada mais. Ele é realidade que ocorre em cada momento presente. E em cada momento presente ele se comunica: em sua beleza, sua bondade, sua imperfeição, sua fraqueza, seu sofrimento, seu desespero, sua chamada por atenção e por compaixão, e sua necessidade de ação. No fundo, em última instância e na verdade não há nada mais que isso. A compreensão que tudo é originar condicionado e que eu mesmo nada mais sou que originar condicionado, quando realizada em nível existencial é profundamente libertadora. Em cada momento estamos condicionados, e não podemos mudar o passado que nos condiciona. Mas em cada momento somos livres, livres para tomar o originar condicionado em nossas próprias mãos.

## Referências

ALBERT, Hans. *Traktat über kritische Vernunft*. Stuttgart: UTB, 1991.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2018.

BRADLEY, Francis H. *Appearance and reality*: a metaphysical essay. Oxford, 1916.

DIELS, Hermann. *Die Fragmente der Vorsokratiker*: Griechisch und Deutsch. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft* (Werkausgabe, hg.v. W. Weischedel, v . 3). Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1974.

LIENEMANN, Beatrice. *Die Argumente des Dritten Menschen in Platons Dialog „Parmenides“*: Rekonstruktion und Kritik aus analytischer Perspektive. Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht, 2012.

NYANATILOKA THERA. *Buddhist Dictionary*: a manual of Buddhist Terms and Doctrines. Chiang Mai: Silkworm Books, 2004.

PLATÃO. *Crátilo*: ou sobre a correção dos nomes. São Paulo: Paulus Editora, 2014.

POLKINGHORNE, John. *Teoria quântica*. Porto Alegre: LP&M, 2012.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. Vol. I (Bilíngue): I Parte - Questões 1-43. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

UTZ, Konrad. *Bewusstsein*: Eine philosophische Theorie. Paderborn: Schöningh, 2015.

UTZ, Konrad. *Die Notwendigkeit des Zufalls*: Hegels spekulative Dialektik in der 'Wissenschaft der Logik'. Paderborn: Schöningh, 2001.

UTZ, Konrad. *Freundschaft*: Eine philosophische Theorie. Paderborn: Schöningh, 2012.

UTZ, Konrad. O método dialético de Hegel. *Veritas*, Porto Alegre, v. 51, 2005a, p. 165-185.

UTZ, Konrad. *Philosophie des Zufalls*: Ein Entwurf. Paderborn: Schöningh, 2005b.

**Sobre o autor**

**Konrad Utz**
Mestrado em Teologia Católica pela Universidade de Tübingen (1993). Doutorado em Filosofia pela Universidade de Tübingen (1997). Pós-doutorado em Filosofia pela Universidade de Heidelberg (2013). Atualmente é professor efetivo da Universidade Federal do Ceará.

Recebido em: 29/12/2024
Aprovado em: 13/02/2025

Received in: 12/29/2024
Approved in: 02/13/2025

ARGUMENTOS
Revista de Filosofia

CC BY

e-ISSN: 1984-4255

# Catherine Malabou: plasticidade e metamorfose da inteligência

## Catherine Malabou: plasticity and metamorphosis of intelligence

**Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd**
https://orcid.org/0000-0001-8940-1545 – E-mail: felipesahd@yahoo.com.br

**RESUMO**

Por meio de uma leitura original e extraordinariamente frutífera da concepção hegeliana de negatividade, Catherine Malabou desenvolveu o conceito de plasticidade, no qual continua trabalhando como um de seus conceitos cardeais até hoje. Neste artigo, discutiremos e contextualizaremos a noção de plasticidade e os seus desdobramentos na metamorfose da inteligência no pensamento de Malabou.

**Palavras-chave:** Plasticidade. Dialética. Inteligência Artificial. Epigênese.

**ABSTRACT**

Through an original and extraordinarily fruitful reading of the Hegelian conception of negativity, Catherine Malabou developed the concept of plasticity which she keeps working on as one of her cardinal concepts even to this day. In this article, we will discuss and contextualize the notion of plasticity and its implications in the metamorphosis of intelligence in Malabou's thought.

**Keywords:** Plasticity. Dialectics. Artificial Intelligence. Epigenesis.

## Introdução

Em sua introdução à tradução para a língua portuguesa de *Ontologia do acidente: ensaio sobre a plasticidade destrutiva*, Moysés Pinto Neto enaltece a iniciativa sem deixar de lamentar o aparecimento tardio no cenário filosófico brasileiro do pensamento de Catherine Malabou[1]. Na época da excelente tradução de Fernando Scheibe (2014), tratava-se do último texto em formato de livro da filósofa francesa, mas de lá para cá, outros textos vieram a lúmen, o último deles foi o instigante e provocativo *Au vouler! Anarchisme et philosophie*[2]. Publicado em 2022, pode-se ler o último trabalho de Malabou como a história de um mal-entendido: aquele que está ligado à anarquia e ao anarquismo. É certo que essas palavras provocam certa confusão. Durante muito tempo e ainda por vezes sinônimo de caos e desordem, passaram desde o século XIX a designar também um movimento político organizado – nas mais variadas formas – e um ideal social do qual Élisée Reclus diz ser pelo contrário "a mais alta expressão da ordem" (Reclus). E como se não bastasse esta ambiguidade, o anarquismo, por definição anti-Estado, é hoje por vezes associado a formas de desregulamentação e afastamento do Estado[3]. Esse "polimorfismo do anarquismo", porém, encontra-se agravado por aquilo que constitui o assunto do livro, as maneiras como certos filósofos contemporâneos recentemente assumiram o conceito de "anarquia", sem reivindicarem serem eles próprios anarquistas, engajando-se assim na "forma paradoxal de uma anarquia sem anarquismo" (MALABOU, 2022, p. 34)[4].

No entanto, antes de *Au vouler!*, Malabou publicou a segunda versão de *Métamorphoses de l'intelligence. Du QI à l'IA*, livro que faz parte da continuidade e transformação da obra da autora. Trata-se de continuar o trabalho de conceituar a plasticidade a partir de sua ancoragem cerebral já estabelecida[5] e de transformar esse conceito confrontando sua relevância com as mais recentes e futuras tecnologias computacionais. Para compreender como se realiza esta aventura do sentido da plasticidade, convém recordar que Malabou se interessa pela história dos conceitos que, por um lado, encontram o seu sentido no desenvolvimento das ciências positivas e obrigam a filosofia a criticar a fundamentação idealista das dicotomias que estruturam seu discurso. Esses conceitos, como o de trauma[6], têm a particularidade de corresponder a uma realidade que não se reduz nem à mente, nem ao corpo, nem às estruturas formais, nem às estruturas materiais, ou seja, nem ao transcendental nem ao empírico. Ao questionar o con-

[1] Por iniciativa do professor Judikael Castelo Branco, um número dedicado a Catherine Malabou foi publicado no periódico *Perspectivas* da Universidade Federal do Tocantins em 2024. Número organizado por Antonio Frank Jardilino Maciel e Moysés Pinto Neto.

[2] *Métamorphoses de l'intelligence.* Du QI à l'IA (2021). *Les Nouveaux Blessés*. De Freud à la neurologie: penser les traumatismes contemporains (2017, 2. ed.). *Avant demain*. Épigenèse et rationalité (2014).

[3] Confusão que Malabou estranhamente alimenta, mesmo quando fala de um "anarquismo de fato" (em oposição ao "anarquismo do despertar") para designar a anomia de um mundo social "condenado a uma horizontalidade de abandono", ou a "virada anarquista do capitalismo", o anarquismo de Donald Trump, "ciber-anarquismo" e "anarquismo de mercado" (MALABOU, 2022, p. 16-19).

[4] À vista disso, a ontologia na qual o anarquismo deve repousar, ou na qual o anarquismo consiste, é literalmente sem princípio (*an-arkhé*): é então, diz Malabou, uma "ontologia plástica" (MALABOU, 2022, p. 389). "A única forma política que, não depender de nenhum começo ou comando, tem sempre que se inventar, se moldar antes de existir, o anarquismo nunca é o que é. Isso é o que ele é. Essa plasticidade é o sentido de seu ser, o próprio sentido de sua pergunta" (p. 389). Ressaltando que a ideia já está presente em Bakunin, que define o anarquismo como uma "força plástica" em que "nenhuma função se petrifica, se fixa e permanece irrevogavelmente ligada a uma pessoa" (BAKUNIN citado por MALABOU, 2022, p. 388), erige, portanto, plasticidade à paradoxal nível de princípio ontológico do anarquismo. Ao contrário de um sistema metafísico definido e fechado, esse anarquismo ontológico é ao mesmo tempo flexível e plural, aberto e múltiplo, irredutível a um princípio único e hegemônico, mas tecido e disperso entre os diferentes pontos de um "arquipélago filosófico" (p. 387). Anarquismo é pluralismo.

[5] A questão da plasticidade neuronal já está no horizonte de seu primeiro trabalho dedicado ao conceito de *Plasticität* na obra de Hegel (MALABOU, 1996, p. 255-256, n. 2), mas afirma-se em particular em *Que faire de notre cerveau?* (MALABOU, 2004).

[6] Ao mesmo tempo em que as *Métamorphoses de l'intelligence* (primeira versão de 2017) surge a nova edição de *Les nouveaux blessés. De Freud à la neurologie, penser les traumatismes contemporains* (2017).

ceito de inteligência, a autora persegue esse trabalho de desconstrução. A análise histórica das metamorfoses da inteligência permite-lhe confirmar dialeticamente o seu método que consiste em definir formalmente um conceito pela sua plasticidade, isto é, pelas metamorfoses históricas que a sua forma original já ocultava, e pôr em causa este método questionando a sua inteligência que até então visava depurar o conceito de plasticidade daquilo que as análises científicas poderiam dizer sobre ela.

À vista disso, limitar-me-ei neste artigo ao tratamento do conceito central de plasticidade, um pensamento de como estruturas e formas de vida antes consideradas rígidas são de fato "plásticas" e em constante mutação e transformação. Assim, Malabou primeiro desenvolve a plasticidade como um conceito na filosofia de Hegel[7]. Descobrindo a incontrolável lógica criativo-destrutiva da plasticidade no cerne da própria dialética hegeliana, Malabou procura demonstrar que o sistema hegeliano não é totalizante e sem futuro, mas maleável e dinâmico em sua abertura ao novo e ao imprevisto. Malabou então descobre uma plasticidade da mudança em Heidegger e figura a plasticidade como uma resposta à desconstrução derridiana e como uma sucessora das lógicas filosóficas da escrita e inscrição em *La plasticité au soir de l'écriture. Dialectique, destruction, déconstruction*, o tempo todo implantando plasticidade como uma força metabólica para a transformação e abertura das estruturas filosóficas dominantes do pensamento continental.

Seguindo sua elaboração filosófica, Malabou põe em contato o conceito de plasticidade com as articulações científicas da plasticidade da vida orgânica. Mais recentemente, Malabou expande seu pensamento sobre a plasticidade do cérebro para a vida orgânica de forma mais ampla, argumentando que a biologia tem sido reprimida e ocultada pela filosofia por muito tempo. Em *Avant demain. Épigenèse et rationalité*, Malabou explora a pesquisa atual em epigenética em relação ao próprio relato de Kant sobre a "epigênese" da razão. Para Malabou, a descoberta na epigenética de que os organismos não são simplesmente "fixados" por seu DNA nos permite reconceitualizar o transcendental na filosofia como um tecido orgânico, mutável e sem âncora. Mudando a diferença explora formas de vida plástica e epigenética humana e animal em relação a questões de feminismo, gênero e essência, enquanto *La Chambre du milieu* aborda a medicina regenerativa e a pesquisa com células-tronco. O trabalho mais recente de Malabou, *Métamorphoses de l'intelligence*, investiga novas inovações biotecnológicas e tecnocientíficas, perguntando que novas formas de plasticidade estão sendo criadas na proximidade cada vez maior entre a vida orgânica e a tecnologia, como na inteligência artificial. No Prefácio à edição "Quadrige" da PUF, Malabou insiste na necessidade de se pensar o papel da IA ao fazer um paralelo com a frase de Christopher Bollas sobre a psicanálise: *unthought known* (BOLLAS, 2017 citado por MALABOU, 2021, p. I). Além disso, "o perigo não está nas máquinas, mas nos homens" (p. VIII). Deve-se levar à sério o duplo discurso manipulador de personagens como Elon Musk,

[7] Malabou sustenta ao longo de sua obra que o próprio conceito de plasticidade é plástico. Gregor Moder argumenta que a plasticidade elaborada em *L'avenir de Hegel* descreve mais prontamente um "pacote" de múltiplas "plasticidades" em vez de um conceito singular (MODER, 2015, p. 813-829). Ao realizar uma leitura original e extraordinariamente frutífera da concepção hegeliana da negatividade, Catherine Malabou desenvolveu o conceito de plasticidade, que ela continua trabalhando como um de seus conceitos cardeais até hoje. Engajando-se na problemática da unidade em Hegel, o artigo assume a tarefa de tentar responder à questão se a plasticidade é uma ou se existem várias plasticidades. O autor defende que se deve ter cuidado para não reduzir o múltiplo inerente à plasticidade a uma única plasticidade que se torna a plasticidade por excelência: a plasticidade da explosão plástica, da ruptura abrupta e absoluta, a distinguir de uma plasticidade criativa ou plasticidade produtiva do hábito. Malabou afirmava que Hegel era – ao contrário da leitura de Deleuze – um filósofo da multidão conceitual como uma multidão que não pode ser reduzida a apenas uma imagem, a imagem da unidade. Se isso for verdade, então o próprio conceito de plasticidade com o qual ela apreendeu a essência da dialética de Hegel, deve ser entendido pelo menos como uma "unidade em conflito", senão como uma unidade inorgânica, não homogênea, composta – e talvez até como "uma unidade do pacote" ["a unity of the pack"] (MODER, 2015, p. 828).

uma espécie de "bombeiro piromaníaco", cria cenários catastróficos sobre o desenvolvimento da inteligência artificial ao mesmo tempo que é um dos seus promotores mais poderosos (p. VIII). Uma maneira de controlar a partir de seus próprios interesses o desenvolvimento da IA. Assim, a perda "inteligente" de controle possibilita dois cenários: o primeiro, mais conhecido, as máquinas vencem, cenário da "ciência-ficção" defendido por aqueles que detêm o controle e buscam resguardá-lo; o segundo, parece ser uma renúncia à forma de poder individualista competitivo dominante no universo cibernético. Trata-se da "construção democrática da inteligência coletiva" (MALABOU, 2021, p. IX).

## O conceito de plasticidade

Em *La plasticité au soir de l'écriture*, Malabou relembra sua trajetória intelectual e tenta esclarecer a relação precisa entre suas próprias investigações filosóficas e as fontes cruciais nas quais ela se baseou principalmente, a saber, a dialética hegeliana, a "destruição" heideggeriana, e o projeto de desconstrução de Derrida. Nesse processo, ela também se compromete a dar um passo além da complexa constelação dessas três fontes, defendendo uma filosofia da plasticidade que pode, ao mesmo tempo, assumir e transformar as práticas de dialética, destruição e desconstrução no que ela descreve como uma "leitura plástica". Como a desconstrução é a mais recente dessas fontes, não é de surpreender que sua defesa de uma filosofia da plasticidade adquira um contorno particular em contraste com a filosofia da desconstrução: a filosofia da plasticidade começa quando o tempo da desconstrução se aproxima do fim. Nesse contexto, Malabou propõe várias noções – como plasticidade, forma e metamorfose – que pretendem transformar o legado de conceitos-chave desconstrutivos – como escrita, traço e *différance*. Além disso, a noção de "leitura plástica" é oferecida como uma nova forma de abordar os textos, que visa produzir uma "metamorfose da leitura desconstrutiva" (MALABOU, 2010, p. 52). Nas observações seguintes, gostaria de esclarecer alguns dos conceitos-chave que Malabou propõe, antes de prosseguir para discutir o método particular de leitura e a apropriação associada da tradição filosófica que ela promove; e, finalmente, gostaria de abordar a maneira particular pela qual a autora apresenta esses conceitos e esse método filosófico específico ao leitor.

O conceito, ou mais precisamente falando o "esquema" (MALABOU, 2010, p. 12), que basicamente informa o pensamento de Malabou, é o de "plasticidade". Malabou desenvolveu inicialmente essa noção por meio de uma leitura de Hegel na qual ela tentou mostrar que a concepção de subjetividade de Hegel pode ser essencialmente descrita como um personagem "plástico"[8]. Nesse contexto, "plasticidade" implica a combinação de três momentos: a capacidade de receber a forma, a capacidade de doar a forma e a capacidade de anular a forma[9]. Nesse sentido, a plasticidade descreve o caráter constitutivo de algo que se situa entre os extremos da rigidez e da pura flexibilidade. Pois algo que é incapaz de tomar forma porque adere rigidamente ou retorna elasticamente à sua forma original, não pode ser descrito como plástico (MALABOU, 2005, p. 8; MALABOU, 2008, p. 15). Por outro lado, algo que não preserva nenhuma forma particular, mas assume as mais diversas formas ao mesmo tempo (polimorfia) ou uma após a outra (flexibilidade), também não pode ser descrito como plástico (MALABOU, 2008, p. 12). A plasticidade situa-se assim entre a mera maleabilidade e a intratabilidade rígida, entre

[8] Esta foi originalmente uma tese de doutorado escrita sob a direção de Derrida, que foi publicada pela primeira vez como *L'avenir de Hegel* (MALABOU, 1996).

[9] Este último aspecto é destacado pelo verbo francês "plastiquer" que Malabou regularmente aponta: "destruir" algo através de explosivo plástico.

a polimorfia e a restrição a uma forma específica. A plasticidade ocupa esta posição intermediária na medida em que tudo o que é verdadeiramente plástico deve sempre ser capaz de receber *e* dar forma ao mesmo tempo.

O "sujeito" é plástico precisamente no sentido de que é tanto receptivo quanto espontâneo: "ao mesmo tempo o doador e o receptor de sua própria forma" (MALABOU, 2005, p. 118). No caso do sujeito, isso se realiza de tal maneira que o sujeito *dá forma a si mesmo*. Um sujeito é algo que recebe aquela forma que ele dá a si mesmo. A negatividade abrigada pelo conceito de plasticidade permite uma visão específica sobre o caráter da autodeterminação aqui em questão. Pois a capacidade de receber e doar forma também envolve essencialmente um poder de extinguir processos (anteriores ou diferentes) de formação e, portanto, está relacionada à possibilidade de anular a forma – ou seja, ao que Malabou descreveu como "o lado explosivo da subjetividade" (MALABOU, 2005, p. 187). Em termos do esquema de plasticidade, portanto, a forma só existe como uma transformação de alguma forma anterior e, portanto, sempre apenas como um processo de anulação da forma.

O conceito de plasticidade está assim intrinsecamente ligado a um conceito específico de transformação e a uma concepção complexa do dado. Aquilo que é plástico revela-se através da recepção e doação da forma, ou seja, essencialmente através da troca e transformação da forma. Malabou enfatiza que a metamorfose desse tipo implica não apenas um certo deslocamento de elementos, mas a transformação real de uma forma em outra e, portanto, envolve um conceito desafiador e enfático de mudança que se diz iludir a prática da desconstrução (MALABOU, 2010, p. 47). Uma concepção particular de doação, de forma atual ou atual, corresponde ao conceito de transformação implicado no de plasticidade: se algo possui forma plástica, ele o faz precisamente no sentido de que continuamente preserva tal forma, ou continuamente se transforma no que isso é. A forma não é, portanto, simplesmente um dado estático (nem um tipo ideal nem uma instanciação corpórea de tal tipo), mas sim a origem e o produto de um processo de reformulação e reforma.

O conceito que é apresentado aqui certamente implica uma concepção impressionante de forma, formação e cultivo, e que promete insights significativos para nossa compreensão de seres autodeterminados (MALABOU, 2005; BUTLER; MALABOU, 2010). Mas em seu livro *L'avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique* (1996), Malabou já estava claramente interessada em empregar esse conceito para além de qualquer campo particular ou limitado, transformando-o efetivamente em um "conceito abrangente que pode 'apreender' (*saisir*) o todo" (MALABOU, 2005, p. 5). Em seus escritos posteriores, Malabou se comprometeu a estender e rearticular esse conceito central, no que diz respeito à plasticidade do ser em Heidegger, por exemplo (MALABOU, 2004), ou à plasticidade do cérebro na neurofisiologia contemporânea (MALABOU, 2008). No texto que estamos discutindo aqui, ela proclama categoricamente a plasticidade como a palavra de ordem apropriada da época, como a "ferramenta exegética e heurística mais produtiva de nosso tempo" (MALABOU, 2010, p. 57), como a "figura paradigmática da organização em geral' através do qual a organização material do pensamento e do ser semelhante deve ser efetivamente caracterizada" (MALABOU, 2010, p. 61). Neste sentido, defende que o conceito de plasticidade está aqui sujeito a um certo "alargamento" (MALABOU, 2010, p. 24), ou a uma "amplificação ou incremento ontológico" (MALABOU, 2010, p. 13), como já no caso da "escrever" com Derrida, ou no caso do "tempo" com Heidegger. De uma forma que lembra o lema desconstrutivo *Il n'y a pas d'hors-texte*, parece que para Malabou não há nada fora ou além da plasticidade: "nada acontece exceto a autotransformação" (MALABOU, 2010, p. 44).

Se a forma de organização do ser e do pensamento como um todo é de plasticidade e não de textualidade, então a abordagem de Malabou, em contraste com a de desconstrução, implica uma certa reorientação para uma filosofia de imanência (MALABOU, 2010, p. 39) e uma certa reabilitação da ideia de presença (MALABOU, 2000, p. 24; MALABOU, 2010, p. 9): o que é dado no ser e no pensamento aparece como *forma* e, nesse sentido, como presença de um tipo particular – e não apenas como um *traço* de algo sempre já ausente. E o que é dado no ser e no pensamento sempre aparece como uma transformação de outra forma de ser e pensar, e nunca, portanto, como dependente de algo totalmente transcendente ao ser e ao pensamento. Agora, as limitações da desconstrução foram vistas com bastante frequência em sua alegada incapacidade de reconstruir o positivamente dado de qualquer maneira plausível devido a essa ênfase na ausência e em sua dependência dos traços irrecuperáveis, mas decisivos, do "totalmente Outro". Em certo sentido, portanto, Malabou também pertence àquele grupo particular de críticos que afirmam que o pensamento de Derrida foi afetado negativamente por sua relação com Levinas – por meio da concepção do rastro, do conceito do Outro, das figuras da expectativa messiânica, etc.[10]

Deixe-me agora abordar a segunda questão, que diz respeito ao procedimento particular adotado na leitura e apropriação da tradição por Malabou, um procedimento que é organizado pelo esquema de plasticidade. Quando examinamos de perto o procedimento real adotado em suas leituras, é impressionante a frequência com que ela começa com conceitos operativos dos textos em questão, em vez de conceitos que ocupam o centro temático da atenção, e então procede a partir dessa perspectiva para desenvolver uma visão distintamente compreensão transformada das filosofias em discussão. Isso é o que acontece no caso de Hegel, cujo conceito de subjetividade é reconstruído por referência a um uso hegeliano bastante ocasional do termo adjetivo "plástico", e também no caso de Heidegger, cujo conceito de ser é reconstruído como "nada além de sua mutabilidade" (MALABOU, 2010, p. 43) por referência aos três termos relacionados *Wandel* (mudança), *Wandlung* (transformação) e *Verwandlung* (metamorfose). Na proximidade de um procedimento característico de leitura desconstrutiva, que muitas vezes parte de traços ou distinções aparentemente marginais nos textos em discussão, as leituras "plásticas" de Malabou também se desenvolvem a partir de uma posição marginal, que, no entanto, acaba por constituir um campo conceitual ou chão "metabólico" (MALABOU, 2010, p. 31) que é central para a gênese e motivação da filosofia em questão. Esse ponto ou posição marginal nos permite desenvolver uma compreensão transformada da filosofia em questão. E aqui, Malabou está enfaticamente interessada em oferecer uma compreensão transformada e positiva da filosofia relevante, uma teoria nova e positiva que foi extraída do texto que está sendo lido. Isso significa que os textos da tradição filosófica não são simplesmente transmitidos de acordo com suas interpretações ortodoxas. Pelo contrário, uma leitura "plástica" procura e explora produtivamente a distância que o leitor consegue adquirir através desta aproximação lateral ao texto. Ao mesmo tempo, esse distanciamento é empregado para transformar a posição filosófica no centro da leitura, em vez de simplesmente criticá-la ou superá-la.

Segundo Malabou, esse procedimento de leitura transformadora difere da abordagem dialética na medida em que esta tende a entender as concepções filosóficas anteriores como expressão de formas de espírito que já foram (ou estão destinadas a ser) superadas. Uma leitura "plástica", por outro lado, tenta entender os textos da própria tradição como o potencial para sua própria transformação. Esse procedimento também difere da noção heideggeriana de "des-

[10] Outro representante desse grupo é Slavoj Zizek, que afirma que a filosofia desconstrutiva deveria renunciar a todo esse discurso do "Outro" e se preocupar apenas com o conceito fundamental de *différance* (ZIZEK, 2006, esp. p. 233).

truição" na medida em que não se compromete simplesmente a desmantelar a tradição para que o conteúdo supostamente obscurecido e esquecido possa ser exposto e recuperado, mas sim tenta produzir algo novo e original. A relação entre esse procedimento "plástico" e o da filosofia desconstrutiva é mais complexa. Por um lado, Malabou distingue expressamente suas próprias leituras "plásticas" de um certo tipo de leitura "desconstrutiva"; por outro lado, a própria noção "plástica" de leitura parece pressupor uma certa fase desconstrutiva ou estágio de análise. O que Malabou procura especificamente distanciar-se são aquelas formas de desconstrução que se entregam a leituras puramente críticas ou sintomáticas precisamente para demonstrar como um determinado autor permanece sempre, em última análise, enredado numa metafísica da presença. Como diz Malabou: "Não é mais o momento de oferecer leituras 'desconstrutivas' deste ou daquele filósofo ou de identificar questões de presença em seu corpo de trabalho" (MALABOU, 2010, p. 52). Malabou sugere, em vez disso, que empreguemos a desconstrução como um estágio no caminho para uma leitura transformadora da tradição. Em outras palavras, a leitura "plástica" deve revelar a forma que se revela em um texto uma vez que ele foi submetido e respondeu à sua própria desconstrução – uma forma que não é meramente a ruína ou resto mortificado do sistema anterior. do pensamento, mas aquilo que se "relança" para além da desconstrução a que foi exposto. Em uma frase interessante, Malabou expressa sua intenção positiva da seguinte forma: "É uma questão de mostrar como um texto *vive sua desconstrução*" (MALABOU, 2010, p. 52). Certamente parece possível defender a tese de que uma compreensão vigorosa e desafiadora da desconstrução já poderia ter definido o propósito último da leitura desconstrutiva em termos muito semelhantes, a saber, como uma tentativa de revelar as tensões que constituem o elemento em que uma determinada forma de pensar vidas. Se a desconstrução não é simplesmente uma questão de crítica, mas sim, como Derrida enfatizou constantemente desde o início, um empreendimento afirmativo, então parece implausível sugerir que ela estava preocupada apenas em destruir ou desacreditar a tradição filosófica, revelando as aporias que ela abriga. Pode-se entender a desconstrução, em contraste, como uma prática preocupada em revelar certas aporias essenciais que, embora ocultadas por correntes dominantes de nossa tradição filosófica, ainda continuam a definir e constituir nossas práticas. Desconstruir uma filosofia seria, então, revelar tais "infraestruturas" aporéticas, permitindo-nos assim reconhecê-las de uma nova maneira e agir no mundo com uma consciência mais profunda e abrangente dessas tensões. Tal abordagem permitiria, então, uma transformação que não consistiria nem em uma "supressão" dialética direta dessas tensões, nem em sua "destruição" ou dissolução ontológica, ou ainda na simples substituição de alguma forma de pensamento anterior por uma nova em vez. Seria antes um processo de compreensão mais profunda e uma nova possibilidade de animar nossa própria "forma complicada de vida". Devemos levantar a questão se a concepção "plástica" de leitura de Malabou, que se apresenta como uma "metamorfose da leitura desconstrutiva" (MALABOU, 2010, p. 52), persegue um objetivo semelhante, ou se ela realmente deseja se distanciar da prática da desconstrução mesmo quando é entendida dessa forma transformadora. No esforço de Malabou para fornecer um resultado positivo que pode surgir após o trabalho de desconstrução e, de fato, em seu cansaço abertamente confessado em relação à busca incessante de aporias (MALABOU, 2010, p. 17), pode-se supor que ela também deseja se distanciar de uma desconstrução no sentido acima mencionado, e que ela busca algo mais do que uma transformação do pensamento que é basicamente realizada pelo recurso à exploração de aporias subjacentes. E isso também se expressa seguramente quando ela considera a possibilidade de apreender seu conceito fundamental de plasticidade como origem *ontológica* da dialética (MALABOU, 2010, p. 36). Assim, de acordo com essa constelação de pensamento, o que encontramos não é uma justaposição irredutível

de termos, nem simplesmente uma constelação de várias tensões, mas a ideia de um fundamento que torna essas tensões possíveis em primeiro lugar. Embora a plasticidade – assim como as infraestruturas desconstrutivas familiares de suplemento, farmacologia e iterabilidade – abrigue uma certa tensão interna (neste caso, aquela entre receptividade e espontaneidade, ou entre forma e explosão da forma), a noção de plasticidade ocasionalmente assume o caráter de uma nova substância ou novo sujeito, isto é, o caráter de algum fundamento último.

Gostaria de concluir essa seção com algumas observações sobre a estratégia de apresentação de Malabou. Em *La plasticité au soir de l'écriture*, ela emprega principalmente duas formas de estilo para explicar os conceitos básicos e o novo tipo de leitura filosófica que propõe. Por um lado, ela relata sua própria "biografia intelectual", enquanto, por outro, ela oferece um enfático "manifesto". O percurso de pensamento percorrido pela autora permite-lhe contar o desenvolvimento das reflexões filosóficas que, na sua perspectiva, conduziram a um novo conceito de plasticidade. Mas ao referir-se explicitamente aos sinais do tempo, ela também defende a concepção de plasticidade que "afirmou-se gradualmente como o estilo de uma época" (MALABOU, 2010, p. 1). Ambas as estratégias de apresentação procuram sublinhar a pertinência e ubiquidade do esquema da plasticidade, mas também expõem este conceito a um certo perigo: o perigo de o próprio conceito se tornar polimorfo. Ao ler *La plasticité au soir de l'écriture*, em contraste com os livros anteriores de Malabou, não nos deparamos com o exame detalhado de um determinado autor ou problema específico em que o conceito de plasticidade pode adquirir contornos concretos e pode ser desdobrado plasticamente no sentido de receber e doar forma. Pois aqui nos deparamos com uma gama de análises condensadas e alusivas a respeito de muitas autorias diferentes (Hegel, Heidegger, Derrida, Levinas, Lévi-Strauss, Lyotard, Barthes e Freud) e de muitos campos diversos (das máscaras ritualísticas ou transformacionais à poder transcendental da imaginação, da história da metafísica à estátua de Moisés de Michelangelo), todos os quais servem em rápida sucessão para imprimir formas muito diferentes e variadas à noção de plasticidade.

Quando consideramos as reflexões em conjunto, fica claro que o esquema da plasticidade de fato informou várias leituras originais. Mas se essas investigações específicas parecem bem-sucedidas, isso parece depender do fato de que o termo "plasticidade" surge do contexto específico que está sendo analisado e do fato de que o conceito de plasticidade é reespecificado em cada caso particular. leitura. É precisamente esta especificação que nos permite ver o que foi realmente elucidado, o que foi recentemente revelado, o que foi compreendido de forma nova e diferente, através da introdução e aplicação do conceito de plasticidade. No entanto, a alegação que é avançada no presente texto – a saber, que a plasticidade é um "esquema motor" universal que supostamente informa as concepções e práticas de nosso tempo como um todo – abandonou, de fato, tal especificação em termos de uma definição mais precisa. contexto de problemas, sem indicar claramente o que deve substituir esta especificação. Independentemente do fato de que se deve primeiro aceitar a afirmação de que tal esquema motivador está por trás da experiência de nosso tempo, ainda devemos enfrentar o problema de que não se pode dizer diretamente o que significaria precisamente para que isso fosse verdade. Pode ser correto definir a tarefa da filosofia como "seu próprio tempo apreendido em pensamentos". Mas ainda devemos perguntar se chegamos mais perto de cumprir essa tarefa proclamando um novo meta-esquema, ou apenas compreendendo o próprio tempo através do trabalho contínuo e em cada caso específico de localizar e descrever problemas e constelações individuais.

## As metamorfoses da inteligência

Na introdução de *Métamorphoses de l'intelligence*, a autora justifica a importância de seu objeto: desde sua origem a filosofia defendeu a essência de seu discurso situando-o do lado da inteligibilidade pura como se fosse o princípio da inteligência encarnada. Assim, a faculdade da razão como objetivo do universal poderia ter sido reservada à filosofia contra qualquer redução ao dado empírico. O nascimento da psicologia e dos experimentos psicométricos destinados a quantificar a inteligência levaram a filosofia a especificar sua defesa usando o conceito de inteligência como um contraste em favor de uma forma superior de intelecto. Malabou vê nessa estratégia uma negação da relevância do conceito psicológico de inteligência e se propõe a analisar sua história não defensivamente em oposição ao conceito de razão ou intuição, mas com vistas a "uma determinação da inteligência por si mesma" (MALABOU, 2021, p. 24), entre o biológico e o simbólico. As três partes da obra correspondem sucessivamente às três metamorfoses da inteligência: quantificável e geneticamente determinada, depois constituída por epigênese e assim simulável, por fim, automatizável e desenvolvendo-se entre o biológico, o simbólico e o artificial.

Malabou inicia sua análise histórica descrevendo o contexto científico e filosófico em que surgiu o conceito psicológico de inteligência. Trata-se de identificar a tensão interna à inteligência (tensão que é a razão da sua metamorfose), que as concepções divergentes de Galton e Binet permitem estabelecer segundo três componentes que servirão de fio condutor à análise. Em primeiro lugar, do ponto de vista *ontológico*, Galton tem uma concepção essencialista da inteligência, o que implica fundamentar sua compreensão em um biologismo hereditário, enquanto Binet é mais pragmatista porque busca apreender a inteligência não como resultado, mas em seu devir. Porém, em ambos os casos, Malabou observa que, do ponto de vista *epistêmico*, o objetivo é quantificar a inteligência, o que, *politicamente*, implica a possibilidade de avaliação dos indivíduos levando a formas de normalização ou mesmo seleção na versão ideológica da eugenia promovida por Galton, mas estranha para Binet. A experimentação nazista acabou com a mania da eugenia, mas o desenvolvimento da genética permitiu restabelecer o caráter hereditário da inteligência.

Ao mesmo tempo, a filosofia se organiza para resistir à concepção psicológica da inteligência que, ao corporificá-la no corpo, arruína a possibilidade do pensamento puro. Bergson determina sua ideia orientadora: a forma superior de pensamento é puramente qualitativa e, portanto, impossível de medir ou mesmo de objetivar cientificamente. Malabou indica quatro linhas de resistência que daí decorrem: a função policial da psicologia em Canguilhem, a tematização da biopolítica em Foucault, a crítica da "calculabilidade" em Heidegger e, por fim, a desconstrução da distinção entre inteligência e estupidez em Derrida, esta que conclui com o abandono da questão da inteligência por si mesma, pois a estupidez parte da vontade de uma determinação da essência. Malabou julgará essa resistência irrelevante em relação aos avanços científicos e, portanto, filosoficamente questionável.

O início da segunda parte é uma passagem chave a compreensão da tese de fundo de Malabou. Em coerência com seus trabalhos anteriores, a autora expõe seu método que consiste em aprofundar a desconstrução para pensar, aqui, a inteligência. Trata-se de não mais querer purificar a inteligência de seu oposto, mas de pensá-la dialeticamente "com sua estupidez" (MALABOU, 2021, p. 77), ou seja, com o que a filosofia considerou ser sua impureza biológica (o cérebro) ou cibernética (inteligência artificial). É nesse ponto que se inicia um importante diálogo com Bourdieu funcionando como um fio condutor e que levará a uma radicalização desse método visando não mais negar a questão da incorporação da inteligência sem cair no reducionismo.

A segunda metamorfose da inteligência decorre de uma mudança de paradigma sobre a questão da hereditariedade na biologia, nomeadamente a passagem de uma concepção genética das estruturas cerebrais para uma concepção epigenética que integra o ambiente como fator de expressão de Génova. Malabou compara essa concepção epigenética do futuro do indivíduo com o *habitus* tematizado por Bourdieu, que ela interpreta a partir de Changeux. Dessa forma, torna-se possível pensar as condições do processo de incorporação graças à plasticidade cerebral. Além disso, essa concepção epigenética do desenvolvimento corpóreo da inteligência encontra respaldo em Piaget que, explicitamente, pensa os estágios psicológicos da gênese das estruturas a priori. Finalmente, entre a génese empírica e as estruturas transcendentais, verifica-se que a inteligência consiste numa metamorfose contínua cuja plasticidade dá conta da forma e da epigênese do processo.

Em síntese, a ideia de plasticidade cerebral atesta o novo paradigma epigenético da biologia, o que possibilita pensar um conceito de inteligência que fuja do biologismo e da crítica filosófica. Mas um grande problema aparece no cerne do pensamento da autora: o conceito de plasticidade ainda parece pertencer à crítica filosófica da inteligência porque em *Que faire de notre cerveau?* tratava-se de definir a plasticidade cerebral contrapondo-a à concepção neurológica, ou seja, em um desejo de purificação filosófica do conceito (MALABOU, 2021, p. 119)[11]. Nesse sentido, a plasticidade do cérebro permanece em Malabou que escapa à medição científica. É por isso que ela pretende aqui questionar[12] sua postura crítica a partir do conceito de inteligência. Ela é levada a modificar seu método para poder confrontar seu conceito de plasticidade com a questão da inteligência artificial. De fato, se a inteligência procede da plasticidade do cérebro, então a inteligência artificial *a priori* não pode ser considerada como inteligência, e novamente o filósofo opõe a inteligência plástica à inteligência do computador. Para evitar que esse padrão se repita, é preciso suspender a dimensão crítica da plasticidade e entender em que consiste a inteligência artificial.

Ao descobrir o progresso das novas tecnologias de computador, Malabou vê uma terceira metamorfose da inteligência chegando. Primeiro, ela observa que a revolução epigenética na biologia também ocorreu na ciência da computação[13]: os chips sinápticos TrueNorth da IBM, ao simular a arquitetura dos neurônios, podem modificar alguns de seus parâmetros por conta própria, dependendo dos dados que tratam. Nesse sentido, o programa não é mais estritamente determinado por um código-fonte, mas é transformado epigeneticamente por seu ambiente. Os computadores tornam-se "máquinas de plástico" (MALABOU, 2021, p. 109; 117) e esse devir anuncia uma terceira metamorfose que Malabou prevê e que certos filmes de ficção científica tornam aparente. Mas, só um aprofundamento da impureza material da plasticidade com a consideração da inteligência artificial nos permitirá apreender filosoficamente esta nova metamorfose.

A terceira parte do livro encontra os meios para pensar uma inteligência cuja plasticidade daria como certa a terceira metamorfose, a de uma simulação artificial da inteligência. Mais precisamente, isso significa que se trata de aceitar a metamorfose epistêmica de uma inteligência quantificável em direção a uma inteligência calculável, ou seja, uma inteligência automatizada por computador (MALABOU, 2021, p. 125), e de repensar a forma da plasticidade por esse critério.

[11] "As conclusões do meu livro *Que faire de notre cerveau?* foram, deve ser dito sem rodeios, falsas". (MALABOU, 2021, p. 107-108). É por isso que Malabou afirma no prefácio que Metamorfoses da inteligência constitui uma crítica a *Que faire de notre cerveau?* (p. 10-11).

[12] A autocrítica faz parte do método plástico, a autora já a praticou regularmente. Veja *La chambre du milieu. De Hegel aux neurosciences* (2009, p. 216); mas também *Les nouveaux blessés. De Freud à la neurologie, penser les traumatismes contemporains* (2007, p. 53).

[13] "A Inteligência Artificial é, ao mesmo tempo que a biologia, a sua revolução epigenética" (MALABOU, 2021, p. 111).

Por uma ousada reapropriação do pragmatismo de Dewey e em particular do seu conceito de hábito, Malabou explora a tensão interna no sentido do conceito de automatismo (que significa "involuntário" e "por si"; autómato e autónomo). O hábito é o que automatiza a inteligência e possibilita sua transformação porque, na ação, consiste em uma síntese prática de soluções passadas para abrir novas perspectivas por si só permitindo a resolução de um problema atual. Agora, o que é particularmente interessante aqui é que o hábito é automático tanto como repetição de experiências passadas, quanto como síntese dessas experiências para novas possibilidades de ação. A inteligência em ação reside nessa síntese automática de hábitos e permite pensar sem contrapor inteligência, hábito e automatismo. No entanto, se automatismo e inteligência podem ser pensados juntos, então o automatismo computacional dos computadores deve poder ser pensado como pertencente à forma de inteligência.

Com efeito, por meio da leitura de um artigo de David Bates dedicado à plasticidade dos programas de computador baseado, entre outras coisas, no pensamento de Simondon, Malabou compreende que a necessidade intrínseca do funcionamento dos programas de computador inclui margens de indeterminação no seu funcionamento, que os abre a uma certa contingência. Esta contingência é antes de tudo a causa de perturbações, de interrupção do cálculo, mas certos programas, pertencentes à terceira metamorfose, podem se regenerar e, ainda mais, podem usar esses bugs para se melhorarem, o que pode ser considerado uma plasticidade do programa de computador. Malabou deduz daí que a inteligência é tanto cerebral quanto artificial e, consequentemente, que a plasticidade do princípio da inteligência não deve ser entendida como uma propriedade exclusiva do cérebro ou do programa. Então, outra consequência mais fundamental é extraída disso. Torna-se possível pensar a inteligência não mais como uma propriedade de um ser, mas, pela interação dessas entidades plásticas, como a transformação de um automatismo por sua interação com outros automatismos: a inteligência se desenvolve entre máquinas, entre cérebros e entre cérebros e máquinas. Isso permite sair da oposição homem/máquina para pensar ontologicamente sua diferença em relação à dinâmica da inteligência que "no fim das contas consiste apenas em suas transformações" (MALABOU, 2021, p. 173).

Finalmente, resta o componente político da metamorfose: se a inteligência pode ser automatizada, então ela já é possivelmente controlada pelo poder. Malabou aborda esse ponto partindo de um problema já destacado por Binet, a educação, mas, entendida através da segunda metamorfose, ou seja, epigeneticamente, torna-se o problema da escola como lugar onde se desenvolve uma inteligência coletiva. Graças à tematização de Dewey, esse problema fica mais claro, trata-se de questionar a produção de novos automatismos graças ao trabalho em projetos comuns. Mas como, além disso, pensar na metamorfose de uma escola que deve cultivar uma inteligência que se desenvolve entre cérebros e máquinas? Malabou questiona a dimensão ideológica das respostas atuais que, ao almejar a universalização do conhecimento via internet, se reconectam com o risco de seleção e normalização. É por isso que se mostra necessário um "diálogo entre as humanidades e as neurociências" (MALABOU 2021, p. 162), que, de forma preliminar, clama por uma releitura da leitura crítica que Foucault propõe de Kant sobre a questão da emancipação pelo conhecimento. Porque, na medida em que essa leitura se baseia na crítica do transcendental, Malabou agora tem os meios para realizá-la. O transcendental não é um quadro que limita as experiências porque se transforma no contato com as realidades empíricas. Essa transformação é histórica para Foucault, mas Malabou especifica que ela é epigenética, ou seja, consiste em uma contingência plástica de inteligência (MALABOU, 2021, p. 165). A condição empírica deve ser levada em conta pelas humanidades (para evitar o idealismo) e, por outro lado, a concepção filosófica da contingência como plasticidade deve ser

levada em conta pelas neurociências (para evitar o positivismo). Assim será possível vislumbrar "novas práticas de autotransformação" (MALABOU, 2021, p. 166).

De forma mais geral, podemos dizer que com este trabalho dedicado ao conceito de inteligência, Malabou desloca sua conceituação de plasticidade: esta não é mais específica do cérebro como órgão da mente, mas constitui um ambiente de transformação onde, por exemplo, a inteligência pode se metamorfosear entre cérebros e máquinas. Ora, isso implica que o conceito de plasticidade é mais um conceito materialista, ou seja, menos de ordem transcendental. O penúltimo capítulo de *Avant demain* (2014), livro anterior de Malabou, já encontrava em Kant o meio filosófico para pensar esta encarnação do transcendental, graças, em especial, ao tema da epigênese, mas sem que o vínculo com o conceito de plasticidade se estabelecesse.

O que importa nesta metamorfose do conceito de plasticidade é que ela se torna impura, isto é, não só em interação, mas em partilha com outras concepções de filosofia e com outras disciplinas. Este passo adicional rumo ao empírico (e ao empirismo) é a condição para que a filosofia da plasticidade desenvolva um discurso crítico à altura das questões filosóficas, científicas e tecnológicas do momento. Mas não podemos esquecer que o objetivo também é político, pois se trata de dotar-se dos meios intelectuais para lutar contra a ideologia que sempre se apodera do primeiro dos conhecimentos e das novas ferramentas e que o discurso filosófico tende a precisar sempre ser justificado. A dificuldade é que com esse novo passo dado, o pensamento da plasticidade torna-se ambíguo (MALABOU, 2021, p. 124): não é mais um escudo filosófico contra a ideologia que hoje consegue construir uma visão alternativa do mundo, ela apenas deseja o amanhã, que a emancipação permanece possível incutindo essa ambiguidade nos discursos. Mas esse desejo parece um tanto desiludido porque é uma aposta no futuro e, portanto, "sem esperança de resposta" (MALABOU, 2021, p. 122).

Em outras palavras, essa questão política da filosofia da plasticidade consiste em colocar de novo a questão marxista que perpassa a obra de Malabou, sobre a linha de crista que uma filosofia materialista deve seguir para escapar da ideologia, entre o idealismo e o empirismo. É neste sentido que Malabou persegue o que poderíamos chamar de "desidealização" da filosofia, até chegar à imanência de um pensamento de metamorfose sob o risco de acabar com perguntas tingidas de desespero: "Podemos ainda acreditar em uma emancipação da inteligência por si só?" (MALABOU, 2021, p. 27-28). Porém, a resposta que devemos adivinhar na conclusão do trabalho é afirmativa. A solução de Malabou para sua tese consistiu em reabilitar, graças ao pensamento da plasticidade, o conceito de forma, contra sua desconstrução por Derrida. Compreendemos aqui, pela tematização da inteligência, que sim, com a plasticidade é possível apreender a identidade de um ser para além da questão do ser, ou seja, não como essência, mas como forma de seu devir. Assim, a questão da forma de inteligência não é formulada "o que é inteligência?" mas "como a inteligência é metamorfoseada?" Ora, isso implica que a filosofia da plasticidade coloca na força metamórfica da vida a razão última da unidade plástica do devir (MALABOU, 2021, p. 174). Em outras palavras, se a inteligência consiste em sua própria metamorfose, é porque ela é para o pensamento uma força vital proveniente da relação epigenética mantida por suas múltiplas dimensões (simbólica, biológica, artificial), e que somente a morte do pensamento poderia interromper (MALABOU, 2021, p. 179). Como corolário, então, entendemos que epigênese é o nome empírico-transcendental para aquela forma de racionalidade vital que é a plasticidade e da qual Malabou continua a sustentar uma dialética materialista da mente[14].

[14] "A inteligência está localizada exatamente entre o transcendental e o empírico" (MALABOU, 2021, p. 25). Nesse ponto, foram decisivas as contribuições da leitura de Kant realizada em *Avant demain*, a partir da questão da vida na 3ª Crítica: "A questão que a

Mais precisamente, o interesse da tematização da metamorfose que este trabalho propõe é ter esclarecido a relação ainda vaga na obra de Malabou entre epigênese e plasticidade, e ao mesmo tempo entre transcendental e dialético. Agora entendemos que epigênese é o nome genético da plasticidade: o que é plástico se metamorfoseia, e essa mudança de forma é epigenética. Ora, não esqueçamos, a condição dialética do pensamento da plasticidade é que o conceito de plasticidade seja plástico. Nesse sentido, é a coerência da obra de Malabou que vai ganhando corpo porque compreendemos agora que a epigênese da plasticidade supõe que é através da sua metamorfose que o conceito de plasticidade encontra a sua forma. No entanto, é preciso lembrar que a metamorfose não é disseminação (dissolução da forma) nem transformação (passagem de uma forma para outra), mas mudança sem interrupção da forma, e para Malabou, mesmo quando a forma não é nada, ainda é uma forma, resiste à sua própria destruição. O desafio dessa dialética materialista é, portanto, pensar a plasticidade da forma do conceito de plasticidade, ou seja, testar sua resistência a ponto de correr o risco de explodi-la para ver o que resiste. Para isso, trata-se de confrontar o sentido filosófico da plasticidade com aquilo que a nega, ou seja, com os fatos, com o real, que os discursos reducionistas mobilizam para esvaziar a filosofia de seu conteúdo.

É preciso medir essa aposta que, no espírito hegeliano de Malabou, e seguindo Derrida, corresponde à resistência da chamada filosofia continental em tempos de certo abandono histórico. A originalidade da estratégia de Malabou consiste em "ver as metamorfoses chegando" antecipando as forças que participam da destruição dessa forma de filosofia, não para desafiá-las antecipadamente, mas para revelá-las agora, ou seja, antes de amanhã, que essa forma é muito plástica e, portanto, resistente. Ao que se deve acrescentar: esta é a sua inteligência, ou seja, a sua astúcia em relação à história.

## Considerações finais

Malabou define a plasticidade como a capacidade de dar, receber e obliterar a forma; assim, a plasticidade compreende tanto uma capacidade construtiva, formativa, como se vê nas artes plásticas em que uma escultura assume e mantém uma dada forma, quanto uma capacidade destrutiva, como está implícito em francês para explodir e bombardear, *plastiquer* e *plastiquage*. A filosofia de Malabou envolve uma gama diversificada de disciplinas e contextos.

Ao falhar na definição da inteligência, os psicólogos se comprometeram a medi-la. Após o fracasso dos testes de medição, os biólogos o procuraram nos genes. A genética permanece silenciosa, é o cérebro e seu desenvolvimento epigenético que construíram o novo laboratório da mente. Hoje, a inteligência autoriza sua própria simulação por chips sinápticos. Os programas Human Brain e Blue Brain pretendem mapear o cérebro humano em sua totalidade até um dia produzir uma consciência artificial capaz de se autotransformar acessando seu código-fonte. Deixando de lado qualquer lamento tecnofóbico, *Métamorphoses de l'intelligence* estabelece o diálogo entre autonomia e automatismo, abrindo assim à inteligência o promissor caminho da democracia experimental.

vida põe ao pensamento é a de uma necessidade definida como contingência transcendental" (MALABOU, 2014, p. 296). Além disso, deve-se notar que, se *Métamorphoses de l'intelligence* não entra nesses detalhes técnicos, é em certa medida porque decorre de uma série de três conferências, e a seguinte *Que faire de notre cerveau?* pertence aos trabalhos mais acessíveis de Malabou, assumindo a forma de ensaios com um objetivo político (ao contrário de seus artigos ou monografias onde o cerne de seu pensamento filosófico é mais fundamentalmente elaborado).

Em suma, a forma inquieta que sobrevive à crítica filosófica, que a autora explora com seu conceito de plasticidade, tem suas contrapartes materiais em estruturas socioeconômicas como o capitalismo neoliberal, a ciência da neurobiologia, a teoria e a prática da psicanálise, a experiência e a expressão da subjetividade e da identidade, e a organização política da soberania. Orientado firmemente contra a naturalização desses empreendimentos, a autora nos pede, em vez disso, que vejamos cada instituição engajada com uma espécie de pensamento imanente que fundamenta materialmente suas metamorfoses potenciais. A forma de pensamento hoje, ela argumenta, é ontologicamente plástica; a autotransformação é construída em nossos corpos, permeia nossas possíveis leituras da filosofia e nos promete novas perspectivas sobre a mudança política e social.

## Referências

BOLLAS, C. *Hystérie*. Paris: Ithaque, 2017.

BUTLER, J.; MALABOU, C. *Sois mon* corps. Paris: Bayard, 2010.

MALABOU, C. *Au vouler!* Anarchisme et philosophie. Paris: PUF, 2022.

MALABOU, C. *Avant demain.* Épigenèse et rationalité. Paris: PUF, 2014.

MALABOU, C. *La chambre du milieu.* De Hegel aux neurosciences. Paris: Hermann, 2009.

MALABOU, C. *La plasticité au soir de l'écriture.* Dialectique, destruction, déconstruction. Paris: Éditions Léo Scheer, 2005.

MALABOU, C. *L'avenir de Hegel.* Plasticité, temporalité, dialectique. Paris: Vrin, 1996.

MALABOU, C. *Les nouveaux blessés.* De Freud à la neurologie, penser les traumatismes contemporains. Paris: Bayard, 2007.

MALABOU, C. *Métamorphoses de l'intelligence.* Du QI à l'IA. Paris : PUF, Quadrige, 2021.

MALABOU, C. *Ontologia do acidente: ensaio sobre a plasticidade destrutiva*. Tradução de Fernando Scheibe. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2014.

MALABOU, C. *Que faire de notre cerveau?* Paris: Bayard, 2004.

MODER, G. Catherine Malabou's Hegel: One or Several Plasticities? *Filozofija I Društvo*, v. 26, n. 4, 2015, p. 813-829.

ZIZEK, S. *Parallax vision*. Cambridge: The MIT Press, 2006.

**Sobre o autor**

**Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd**
Doutor em Filosofia na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Professor Titular de Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC).

Recebido em: 09/12/2024
Aprovado em: 09/02/2025

Received in: 12/09/2024
Approved in: 02/09/2024

ARGUMENTOS
Revista de Filosofia
e-ISSN: 1984-4255

# Por uma crítica queer-feminista ao sistema sexo/gênero: Judith Butler problematizando com Gayle Rubin

## For a queer-feminist critique of the sex/gender system: Judith Butler problematizing with Gayle Rubin

**Diego Luiz Warmling**
https://orcid.org/0000-0003-4400-8170 – E-mail: diegowarmling@hotmail.com
**Petra Bastone**
https://orcid.org/0000-0002-6727-1724 – E-mail: petrabastone93@gmail.com

**RESUMO**

O pensamento da antropóloga Gayle Rubin é de suma importância para Judith Butler; isto porque muito de sua crítica à heteronormatividade na psicanálise é extraída da teoria exposta em *Tráfico de mulheres*. Além disso, Rubin é responsável pela análise da categoria "mulher" como sendo resultado das relações de parentesco que beneficiam e são construídas por homens. Contudo, apesar de sua colaboração inquestionável, o pensamento de Rubin sobre um "sexo natural", que seja anterior a lei, mostra-se utópico, não raro ignorando que o sistema sexo/gênero é construído por atos performativos. Nosso interesse neste trabalho é explorar essa problematização feita por Butler a partir das reflexões de Rubin sobre a psicanálise e os sistemas de sexo/gênero, mostrando quais pontos unem e quais separam as duas autoras, ambas fundamentais ao desenvolvimento de muitas das atuais teorias *queer* e feministas.

**Palavras-chave:** Parentesco. Heteronormatividade. Sexo. Gênero.

**ABSTRACT**

The thought of anthropologist Gayle Rubin is of utmost importance to Judith Butler; this is because much of Butler's critique of heteronormativity in psychoanalysis is drawn from the

theory presented in *The Traffic in Women*. Furthermore, Rubin is responsible for the analysis of the category "Woman" as being the result of kinship relations that benefit and are constructed by men. Nonetheless, despite her unquestionable contributions, Rubin's notion of a "natural sex" which precedes law, appears utopian, often disregarding the fact that the sex/gender system is constructed through performative acts. Our interest in this work is to explore the problematization raised by Butler, based on Rubin's reflections on psychoanalysis and the sex/gender systems, highlighting the points that unite and those that distinguish the two authors, both of whom are fundamental to the development of many contemporary queer and feminist theories.

**Keywords:** Kinship. Heteronormativity. Sex. Gender.

## Gayle Rubin e a redefinição do sistema sexo/gênero: comentários sobre psicanálise e as estruturas de parentesco

Contemporâneo às reivindicações feministas pela possibilidade de as mulheres decidirem sobre seus corpos, o movimento de escrita feminina (encabeçado por nomes como Clément, Cixous, Kristeva, Irigaray, etc.), propôs uma profunda ressignificação das noções psicanalíticas. Inspirado pelo que já havia sido teorizado sobre as mulheres, este movimento não só problematizou a primazia fálica, como propôs a retomada das discussões sobre o inconsciente e a libido femininos. Requerendo uma escrita capaz de denotar os corpos das mulheres em seus devires, buscou-se aí um diálogo crítico com certa tradição de pensamento, o que se frutificou nas batalhas entre a psicanálise e os movimentos gays, lésbicos e feministas dos anos 1970-80, mas agora em solo americano.

Se, na Europa, as pautas das mulheres desencadearam reticências quanto a psicanálise, nas américas, especialmente nos Estados Unidos, as questões levantadas por tais movimentos mostraram que essa "encrenca" não seria diferente. Neste contexto, os trabalhos de Gayle Rubin foram fundamentais para questionar se sexo, gênero e sexualidade são naturais. Diante destes movimentos, Rubin nos ressoa não só quando problematiza o sistema de sexo/gênero a partir de premissas feministas, marxistas e psicanalíticas, mas por indagar o quanto a categoria "mulher" decorre "da troca nos sistemas de parentesco, controlados por homens na instituição da cultura" (PORCHAT, 2014, p. 58). Representando um marco ao *queer-feminismo* butleriano, se é verdade que a circulação dos símbolos fálicos contribui à abjeção de certos corpos-gêneros, Rubin se destaca pois faz pensar "uma forma diferente de compreender a organização social do sexo biológico e a fabricação social do feminino e do masculino" (SÁEZ, 2004, p. 108, tradução nossa).

A postura moderada quanto a psicanálise, porém crítica em relação a alguns feminismos, fazem de Rubin uma autora pela qual é possível indagar em que situações estes saberes endossam o tratamento dos corpos-gêneros como biologicamente determinados. Colocando em xeque a dominação do masculino sobre as mulheres, Rubin entende que a psicanálise precisa ser questiona quando atua como "mecanismo de reprodução dos padrões sexuais" (PORCHAT, 2014, p. 60). Em Butler, essa imbricação rubiniana entre feminismo, psicanálise, gênero e marxismo faz pensar não só uma crítica ao estruturalismo de Lévi-Strauss, mas a problematização quanto a primazia do complexo Édipo em Freud e Lacan.

Com efeito, além de recusar a cunhagem totêmica pela qual a psicanálise pensa a trama edipiana (e por meio de onde Lévi-Strauss se faz presente em Lacan[1]), Rubin busca redefinir o sistema sexo/gênero. Partindo de uma discordância quanto a interpretação lévi-straussiana das estruturas de parentesco, é para além da mera crítica à psicanálise que ela forja sua sistematização de sexo/gênero, cujas consequências são caras ao *queer-feminismo* butleriano. Sincréticas, as análises de Rubin são essenciais para quaisquer estudos sobre gênero e feminismos que se queiram atuais e em interface com a psicanálise. E é lendo-a "fiel e infielmente" que Butler problematiza as estruturas de parentesco e o par sexo/gênero, alertando, assim, às limitações da ideia de que inteligíveis são apenas os corpos-gêneros "capazes de se instituir e de sustentar relações de coerência e continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo" (RODRIGUES, 2021, p. 31-32).

Adentrando, pois, a teoria rubiniana, notamos: das "encrencas" por ela introduzidas, a primeira diz respeito a "reflexão sobre a questão da natureza e da gênese da opressão e da subordinação social das mulheres" (RUBIN, 2017a, p. 9). Rubin nota que tais reflexões são decisivas para uma cultura mais igualitária. E suas possíveis respostas são base para avaliarmos o que "deveria ser modificado para tornar possível uma sociedade sem hierarquias de gênero" (RUBIN, 2017a, p. 9).

Seja qual for a sociedade, ela precisa fazer mais do que só satisfazer nossas necessidades vitais. Questões como a sexualidade e a procriação também precisam ser saciadas. Ocorre, todavia, que tais necessidades não são satisfeitas naturalmente. Antropologicamente falando, se a sociedade é uma forma de economia, então "sexo é sexo, mas o que conta como sexo é algo culturalmente definido e adquirido" (RUBIN, 2017a, p. 17). Portanto, toda sociedade se vale de um sistema sexo/gênero: um conjunto de disposições pelas quais a matéria "biológica do sexo e da procriação humana é moldada pela intervenção humana, social, satisfeita de uma maneira convencional, por mais bizarras que sejam algumas dessas convenções" (RUBIN, 2017a, p. 17). Rubin mostra que o sexo "como o conhecemos [...] é em si um produto social" (RUBIN, 2017a, p. 18). Portanto, os sistemas de parentesco devem ser analisados à luz desse sistema de sexo/gênero.

Buscando evidenciar de que maneiras as culturas lidam com o sexo, Rubin dá a entender que a compreensão deste tema parte sempre de uma interpretação apriorística dos lugares do homem e da mulher na sociedade e na família. Para ela, são as leis sociais, não as leis naturais, que delimitam os critérios de inteligibilidade pelos quais somos avaliados como "adequados" ou não ao gênero que nos foi interpelado. Ora, se o sexismo já estava presente nas sociedades pré-capitalistas, então o sistema sexo/gênero não serve só para reavaliarmos a atualidade. Rubin nota: posto que a economia não é a única engrenagem do sistema sexual, este não pode ser visto como sinônimo do patriarcado, já que é um modo de dominação. Assim, não é porque o homem assume a função fálica que sexo e gênero se restringem à economia patriarcal. Ambos podem servir ao questionamento de como se constituem as relações de parentesco.

Mas se é assim, então o que leva Rubin a recorrer à psicanálise, ao ponto de se pôr crítica quanto a certos feminismos? Ainda que feminista, Rubin mobiliza as noções psicanalíticas pois diz se preciso questionar tanto o modo como as relações de parentesco se reproduzem quanto a maneira como internalizamos as leis de sexo e gênero. Dada a histórica separação entre sexo

[1] Rubin diz que sua leitura de certos "textos psicanalíticos é filtrada por uma lente proveniente de Lacan, cuja interpretação da escritura freudiana foi ela mesma fortemente influenciada por Lévi-Strauss" (RUBIN, 2017a, p. 11). Por se tratar de um estudo essencialmente preocupado com o modo como queer-feminismo butleriano problematiza o gênero e as relações de parentesco a partir das críticas que Rubin direciona à psicanálise, vale esclarecer que, apesar de nos seres basilares, não empregaremos estes autores diretamente no texto. Mobilizaremos as teorias de Freud, Lacan e Levi-Strauss, mas apenas por intermédio das leituras que Rubin e Butler fazem de ambos, o que nos existe de citá-los diratemente, bem como de referenciá-los em bibliografia.

(natureza) e gênero (cultura), seu objetivo é indagar a "domesticação" do sexo feminino (o *Outro* tornado abjeto[2]), por meio da qual o mesmo é tratado como matéria bruta "na produção social de mulheres, através da troca nos sistemas de parentesco controlados por homens na instituição da cultura humana" (HARAWAY, 2004, p. 223).

Na medida em que busca lidar com os *rastros* deixados pelo indivíduo no seu confronto com "os regulamentos ligados à sexualidade nas sociedades em que nascem" (RUBIN, 2017a, p. 35), a *práxis* psicanalítica, diz Rubin, fornece noções caras não só à compreensão do que significa "tornar-se mulher", mas à compressão dos devires de corpo-generificação. Apesar de não se aprofundar no quanto compactua com a submissão das mulheres, a psicanálise permite "ir contra a certa tendência a explicar a opressão sexual como um reflexo de forças econômicas" (RUBIN, 2017a, p. 54).

Sem deixar de lado os fatores históricos, políticos, econômicos, tecnológicos, etc. das sociedades ocidentais, Rubin conclama uma "análise marxista dos sistemas de sexo/gênero como produtos da atividade humana que podem ser transformados através da luta política" (HARAWAY, 2004, p. 223). Não obstante, também diz ser preciso conceber a psicanálise como um saber cujas novidades constituem um quadro de referências pelas quais é "possível incorporar todo o peso da sexualidade e do casamento em uma análise da opressão" (RUBIN, 2017a, p. 54). Reconhecendo as assimetrias que homens e mulheres passam no decurso do desenvolvimento psíquico, ao passo que nomes como Marx e Wittig são conhecidos por requererem uma sociedade onde o trabalhador e o capitalista se fazem "sem gênero", teóricos como Lévi-Strauss, Freud e Lacan apontam para uma concepção de feminismo "análogo, e não exatamente isomórfico, ao movimento operário" (RUBIN, 2017a, p. 54). É como estes se estivessem "atacando uma fonte diferente do descontentamento humano" (RUBIN, 2017a, p. 54). Assim, a psicanálise serve ao reconhecimento da "opressão sexual, pois descreve a domesticação das mulheres operada por uma cultura fálica" (PORCHAT, 2014, p. 60).

Sendo este um dos fatores que a colocam como precursora de certas *práxis queers*, Rubin convoca a psicanálise à luta contra as hierarquizações de gênero. Para ela, os debates sobre gênero podem desembocar num combate à subordinação sexual tantas vezes justificada pela psicanálise. Todavia, para tanto, a psicanálise precisa admitir que não só não soube calcular bem suas consequências às *práxis* feministas, como as desconsiderou por não reconhecer o sexismo e o masculinismo com os quais compactua. Pelo fato de nomes como Freud e Lévi-Strauss terem desconsiderado essa faceta, Rubin diz que é "só através da análise do elemento histórico e moral, incluindo nesse escopo a diferença sexual, que se pode delinear como a opressão sexual se estruturou" (COSSI, 2020, p. 136).

Em se tratando de Lévi-Strauss, ela questiona as instâncias por ele empregadas para lidar com a organização social da vida: o gênero, a heterossexualidade e o controle da sexualidade feminina. Por mais que as *estruturas elementares* lévi-straussianas tenham o mérito de desnaturalizar as funções sociais designadas aos seus sujeitos, Rubin nota que elas dão força aos me-

[2] Neste artigo, tomaremos a abjeção como o processo pelo qual são inaugurados os debates em torno da vulnerabilidade e da precarização, mediante os quais Butler faz pensar o quanto certos sujeitos são tornados "não integráveis, não inteligíveis na vida social" (RODRIGUES, 2021, p. 152). Tudo opera como se nossa autora estivesse problematizando os motivos pelos quais certos corpos-gêneros/sujeitos são tornados passíveis de submissão, de violência e exclusão a *priori*. Extraindo daqui um dos paradigmas de suas pesquisas, ela faz pensar que *abjeto* é tudo *Isso* "que foi expelido do corpo, descartado como excremento, tornado literalmente '*Outro*'" (BUTLER, 2003, p. 190-191). Designativa dos excessos do corpo, de tudo que há de ser evacuado como resto não integrável, a *abjeção* remete ao processo de expulsão de elementos insólitos para a constituição do Eu. Sendo a presentificação de tudo que não queremos admitir como possível em nós, o abjeto é o que "estabelece as fronteiras do corpo, que são também os primeiros contornos do sujeito" (BUTLER, 2003, p. 191). Estamos falando de um sinalizador de "corpos não reconhecidos nem como matéria (ou objeto) nem como ontologia (ou sujeito), reforçando assim seu lugar de abjeção" (RODRIGUES, 2021, p. 152).

canismos de exclusão e abjeção, que nada são senão modos pelos quais as relações de parentesco impõem a cultura no sexo. Apesar da importância atribuída à sexualidade, as *estruturas de parentesco* não pressupõem "um sujeito humano abstrato e sem gênero" (RUBIN, 2017a, p. 22). Pelo contrário, o sujeito em Lévi-Strauss é "sempre do sexo masculino ou feminino e, portanto, os destinos sociais divergentes de ambos os sexos podem ser traçados" (RUBIN, 2017a, p. 22). Tudo opera como se os parentescos aí descritos estivessem pressupostos nas trocas de mulheres realizadas pelos homens, o que evidencia o quanto Lévi-Strauss conclama "uma teoria implícita da opressão sexual" (RUBIN, 2017a, p. 22).

Por suscitar relações onde o incesto se faz como tabu, a troca de mulheres entre homens é o que promove boa parte das relações comunitárias. No que tange as opressões, se os sistemas aí descritos podem ser aplicados ao mundo onde as mulheres ainda clamam por direitos, Rubin destaca: o casamento é parte de um sistema de trocas executadas pelos homens, para quem "as mulheres são o presente mais precioso" (RUBIN, 2017a, p. 24). Nesse sistema, o tabu do incesto é um mecanismo de garantias que age para perpetuar a divisão das escolhas sexuais entre parceiros permitidos e/ou interditáveis. Problematizando a noção de *troca de mulheres*, Rubin acusa Lévi-Strauss de afirmar o tabu do incesto como originário da cultura e, portanto, da história de abjeção e exclusão *a priori* das mulheres.

De fato, se suas consequências estão na origem da cultura e se, diante da possibilidade do incesto, as mulheres são vistas como objetos de troca, então é possível deduzir de Lévi-Strauss "que a derrota das mulheres [...] ocorreu com a origem da cultura, e é um pré-requisito da cultura" (RUBIN, 2017a, p. 28). Contra isto, Rubin destaca: nem a troca de mulheres constitui "tudo o que se passa num sistema de parentesco, nem toda ordem cultural nasceria dessa prática social" (COSSI, 2020, p. 136). Essa crítica à Lévi-Strauss abre margem para a suposição de que as divisões do trabalho, além de originarem as diferenças sexuais, são o que forja o sistema sexo/gênero, aqui entendido como uma série de arranjos que visam transformar a sexualidade biológica em objeto da ação humana: um produto social.

Para Rubin, a divisão social do trabalho é o que separa "os sexos em duas categorias mutuamente excludentes, [...] que exacerba as diferenças [...] e, dessa forma, *cria* o gênero" (RUBIN, 2017a, p. 30). Tal tabu fomenta uma produção de corpos-gêneros que atribui "aos homens direitos sobre as mulheres que elas próprias não tinham sobre si" (HARAWAY, 2004, p. 223-224). Em meio a estas segmentações, só a heterossexualidade é capaz de viabilizar relações inteligíveis. Tornada compulsória, a heterossexualidade "é central na opressão das mulheres" (HARAWAY, 2004, p. 224). Sendo este um tema caro ao *queer-feminismo* butleriano, nota-se então: ao conclamar uma "revolução no sistema de parentesco" (RUBIN, 2017a, p. 50), Rubin adverte ao fato de que, nas sociedades tradicionais, o arranjo sexual privilegiado é sempre "o casamento heterossexual, um homem e uma mulher, tido como a unidade econômica viável" (COSSI, 2020, p. 137).

Nestas sociedades, a forma aceitável de relação é o casamento heterossexual, ao passo que a homossexualidade é banida e a sexualidade feminina, tornada abjeta. Matizados por relações que se impõem compulsoriamente, é como se os homens fossem compelidos a "reprimir seu aspecto feminino e as mulheres seu lado masculino" (SÁEZ, 2004, p. 109, tradução nossa). Assim, além de obrigatória, a heterossexualidade produz a anti-homossexualidade. Como produto do sistema que subjuga as mulheres, a heterossexualidade parte de "supressão do componente homossexual da sexualidade humana e seu corolário é a opressão dos homossexuais" (RUBIN, 2017a, p. 32). Disto resulta que o gênero acaba sempre sendo imposto a partir de uma divisão apriorística da sexualidade: um sistema de parentescos que torna o macho e a fêmea em homem e mulher.

Do ponto de vista do *pensamento hétero*, para que o sistema sexo/gênero se imponha, deve-se potencializar as diferenças sexuais. Criticando Lévi-Strauss, Rubin diz que não há como negar tais assimetrias; ocorre apenas que, se gênero é uma "divisão de sexos imposta socialmente" (RUBIN, 2017a, p. 31), homens e mulheres não são naturalmente dispares. Ambos são diferentes, mas não tão binários e opostos. Haja vista que as antinomias sexuais não passam de ficções normativas, supor que "homem" e "mulher" se excluem constitui uma hipótese que deriva "de algum lugar fora da natureza" (RUBIN, 2017a, p. 31). Na prática, é menos a natureza e mais o social que, em nome da lei hétero, ficciona homens e mulheres como antagônicos. E visto que a diferença sexual acarreta o ocultamento de certas subjetividades, então "a identidade de gênero exclusiva é a supressão das semelhanças naturais" (RUBIN, 2017a, p. 31).

Ora, já que entender-se como homem hétero é se voltar ao sexo oposto, então as diversidades de gênero são levadas a se acomodarem numa segmentação rígida, didática, reguladora e violentadora dos sujeitos não harmônicos, não inteligíveis. Sobre isto, Rubin lamenta: o gênero acaba sempre "sendo a identificação com um só sexo e toda união não heterossexual é tabu" (COSSI, 2020, p. 137). E em se tratando da psicanálise, que reconheçamos: apesar dos méritos, suas noções contribuem para a reprodução das opressões impostas pelo patriarcado às sexualidades femininas, ou melhor, às modalidades afetivas que não se fazem segundo as prerrogativas do *pensamento hétero*.

Segundo Rubin, a psicanálise nos Estados Unidos foi vista como uma *práxis* clínica que conduzia seus pacientes a percorrerem as fases do desenvolvimento psíquico, de modo a alcançarem a heterossexualidade como um "destino natural". Ao menos inicialmente, é como se este saber estivesse oferecendo uma terapêutica voltada à recuperação dos corpos-gêneros que podem vir a "atrapalhar o caminho de sua finalidade 'biológica'" (RUBIN, 2017a, p. 35), o que levava à imposição de uma "norma sexual aos indisciplinados" (RUBIN, 2017a, p. 35). Pautada por uma lei sexual aprioristicamente endossada, a psicanálise se mostrou "ser mais do que uma teoria dos mecanismos de reprodução dos arranjos sexuais; ela se tornou muitas vezes um desses mecanismos" (RUBIN, 2017a, p. 35). Todavia, é preciso dizer que Rubin também reconhece os méritos das *práxis* psicanalíticas, particularmente quando pautam os mecanismos sexuais como diferenciados pela bissexualidade.

Por buscar "escutar" seus sujeitos, a psicanálise, além de uma teoria da sexualidade, pode ser considerada uma "teoria feminista que não chegou a se configurar plenamente como tal" (RUBIN, 2017a, p. 36). Rubin vê com bons olhos os estudos sobre o estágio pré-edipiano, pois é aí que diz ser possível aventar uma ressignificação da lei heterossexual. Ao teorizar sobre esse estágio "mais-aquém", onde a mãe é vista como objeto de desejo tanto do menino quanto da menina, Freud faz pensar que "mulher" é fruto da bissexualidade. Apesar das inconsistências que tanto enfureceram as feministas, as descrições sobre a sexualidade feminina e a feminilidade são elogiáveis pois Freud não as trata como um "reflexo simples da biologia, já que haveria uma construção do feminino" (PORCHAT, 2014, p. 61).

Contudo, é como feminista que Rubin não deixa de notar o quanto, em função da "inveja do pênis" e da castração, a menina em Freud se vê presa aos elementos fálicos e heteronormativos da sexualidade e do psiquismo. Ao se afastar da mãe e, assim, reprimir sua masculinidade, a menina não só se deparada com a superioridade social do pênis perante o clitóris, como se "torna vítima da inveja do pênis e de um sentimento de inferioridade" (RUBIN, 2017a, p. 39). Em razão de uma ficção normativa que ela e a sociedade convencionam, a menina é reiteradamente levada a desistir de lutar pela mãe, o que a faz assumir "uma postura feminina passiva em relação ao pai" (RUBIN, 2017a, p. 39). Assim, a feminilidade aparece em Freud como decorrência

da reação da menina perante as diferenças psíquicas, anatômicas e sexuais aparentemente existentes entre os sexos.

Fazendo pensar como seriam as reações da menina caso o falo não detivesse tanto poder, Rubin mostra que a construção do feminino em Freud está centrada "não só no valor atribuído ao pênis, mas no pressuposto da heterossexualidade compulsória" (PORCHAT, 2014, p. 61). De fato, caso o "pênis" não fosse tão poderoso, e a heteronormatividade não se fizesse tão presente, as reações da menina durante o complexo de Édipo seriam outras. Como feminista, Rubin não nega o problema de fazer do "pênis" um símbolo de poder que, além de inferiorizar as mulheres, produz severas consequências sobre os corpos-gêneros. Contudo, diz ela, ainda que o pênis não seja apenas anatômico, Freud não foi "tão consistente quanto eu, ou Lacan, gostaríamos que tivesse sido, e alguns gestos devem ser feitos em relação ao que ele disse, ainda que brinquemos com aquilo que ele provavelmente quis dizer" (RUBIN, 2017a, p. 42).

Portanto, em relação a teoria lacaniana, Rubin é se mostra mais crítica! Para ela, ao pensar o falo e as *estruturas elementares* de Lévi-Strauss, Lacan entende a psicanálise como um "estudo dos vestígios deixados no psiquismo dos indivíduos como resultado de seu enquadramento nos sistemas de parentesco" (RUBIN, 2017a, p. 39). Em Lacan, os dramas edipianos começam a ocorrer quando a criança, ao aprender as leis sexuais decretadas pela família, compreende o seu lugar. Por mais que contenham diversas possibilidades sexuais, é como se as leis estipuladas pelos entes parentais inibissem as crianças de vivificarem as potencialidades da fase pré-edipiana. Seja qual for a sociedade, apenas algumas dessas possibilidades "encontrarão expressão, enquanto outras serão reprimidas" (RUBIN, 2017a, p. 41). Nestes termos, quando superadas as crises edipianas, tanto a libido quanto o gênero da menina "já foram organizados em conformidade com as regras da cultura que a doméstica" (RUBIN, 2017a, p. 41). Lendo Lacan da mesma forma crítica que Butler lida com suas heranças, Rubin não nega a possibilidade de os gêneros serem desviantes ao natural, mas adverte que eles só se fazem "dentro dos parâmetros disponíveis histórica e socialmente" (RUBIN, 2017a, p. 41).

Ademais, ela reconhece o esforço de Lacan por desvincular o falo do pênis, de modo a fazer da castração um fato simbólico. Às feministas, Rubin então mostra: "ainda que, em Freud, o estatuto do falo seja ambíguo, ora coincidente com o pênis, ora simbólico, em Lacan, as coisas são diferentes" (PORCHAT, 2014, p. 62). Contudo, por mais que o falo seja simbólico, Lacan se mostra mantenedor da *inveja do pênis* e do mal-estar feminino. Sendo a "inveja" o reconhecimento das estruturas de poder, o falo é o símbolo da hegemonia masculina. E uma vez que os homens têm assegurados direitos sobre as mulheres que elas não têm sobre si, o "falo comporta o sentido da diferença entre 'aquele que troca' e 'aquilo que é trocado', entre o presente e aquele que o oferta" (RUBIN, 2017a, p. 43).

Para além de um símbolo orientado às diferenças sexuais, "o falo está onde nós não estamos" (RUBIN, 2017a, p. 43). Ressoando em Lacan como um Deus onipresente, o falo é a "encarnação do *status* masculino, com o qual os homens consentem, e do qual certos direitos são parte inerente – entre outros, o direito a uma mulher" (RUBIN, 2017a, p. 43). Mesmo quando Simbólico, é a "expressão da transmissão do domínio masculino" (RUBIN, 2017a, p. 43). E dentre as marcas que deixa, fala-se tanto da inveja do pênis quanto das divisões que impõe aos corpos-gêneros. Ao problematizar o falo como símbolo de poder, Rubin permeia Freud e Lacan, mas, assim como se refere a Freud, revela um Lacan que "também não é tão coerente como gostaríamos que fosse" (PORCHAT, 2014, p. 62).

Problematizando a tese lacaniana de que o sujeito ou "possui" ou "é" o falo, Rubin ressoa em Butler quando alerta: numa cultura onde as mulheres são objetos de troca, a participação delas não é possível a não ser mediante o que os homens lhes permitem que "se tornem". Não

há aí mulher uma só que se determine autonomamente, pois é só o pai quem concede seu desejo: o falo. Diferente do que é afirmado e conferido ao menino como prerrogativa sua, a menina jamais consegue acessar plenamente tal poder. Quando muito, ela o "fura", de modo que é somente por meio do sexo masculino – a figura do pai – que consegue, precariamente, "entrar no sistema de trocas simbólico em que circula o falo" (RUBIN, 2017a, p. 46).

Notemos que, quando aceita a castração, a menina assume a posição passiva que lhe foi destinada: a de ser mulher numa sociedade hétero-fálogocentrada. Ao fim das contas, ela até "pode 'receber' o falo, [...] mas apenas como um presente ofertado por um homem" (RUBIN, 2017a, p. 46). Atenta a isto, Rubin adverte: como partes de uma sociedade masculinista e heteronormativa, as mulheres "nunca chegam a ter o falo de modo a oferecê-lo" (RUBIN, 2017a, p. 46). Butlerianamente falando, isso evidencia quão vulnerabilizadas são as práticas e identidades sexuais não hegemônicas dentro do saber psicanalítico. De fato, se a *troca de mulheres* é base da cultura, então é como se a psicanálise precisasse sempre elevar o falo e a heterossexualidade à condição de leis. Ressoando sobre como Butler teoriza a performatividade dos corpos-gêneros, Rubin faz pensar que, se a meta é descrever a sociedade, então tanto Lévi-Strauss quanto Freud e Lacan têm por lei a heterossexualidade e sua consequente opressão contra as mulheres.

Sobre a sexualidade feminina, Rubin nota o quanto lei hétero é fruto de uma organização social que, concedendo aos homens privilégios inquestionados, torna as mulheres objetos de posse e intercâmbios. O *tráfico de mulheres* executado pelos homens releva não apenas que a menina se constitui como posse do pai, mas que, ao ser tratada como um presente, funda-se aí a origem da opressão social contra as mulheres. Visando elucidar como se configura a heterossexualidade nas mulheres, é "encrencando" com certas noções psicanalíticas que Rubin destaca: se formulados como ficções culturais, sexo e gênero se instauram nisso que, inconsciente e pulsional, se faz sujeito. Portanto, a psicanálise precisa esclarecer por que motivos os desejos da menina são impelidos à heterossexualidade, apesar da sua libido estar inicialmente orientada a uma pessoa do mesmo sexo.

Do ponto de vista psicanalítico, a garota tende a assumir o sistema de leis onde sexo, gênero e poder atuam descentrando-a. Estilizando na carne o fato de não pertencer ao corpo-gênero mais estimado, em alguma medida ela se conforma, mas sempre sente o peso das convenções que dominam o social. Consequentemente, se se conformam ao sistema vigente, este atua de tal modo que elimina das mulheres quaisquer vias de autonomia. Contra isto, e não muito distante do que Butler propõe, é como se Rubin requeresse uma desconstrução da opressão das mulheres e da heterossexualidade compulsória.

Isso posto, se é verdade que nem mesmo a psicanálise escapa à reprodução da hegemonia masculinista e se, em sentido análogo, também é fato que os sistemas de sexo/gênero possuem implicações que podem originar formas de organização social, então é preciso, segundo Rubin, pensar em *práxis* feministas empenhadas numa "revolução no sistema de parentesco" (RUBIN, 2017a, p. 50). Não obstante, disto não decorre que se deve inverter as coisas e fazer do feminino um novo *lócus* de poder. Não se trata disto pois tal estratégia malogra quando nutre um novo tipo de sistema que, além de sexista, fomenta a hierarquização dos corpos-gênero/sujeitos e suas diversidades sexuais. Sendo essa uma crítica às teóricas francesas de sua época, Rubin advoga: se preocupadas com a emancipação, as *práxis* feministas precisam "sonhar com algo maior do que a eliminação da opressão das mulheres. Elas devem sonhar em eliminar as sexualidades compulsórias e os papeis sexuais" (RUBIN, 2017a, p. 55). Para tanto, deve-se pautar "uma sociedade andrógina e sem gênero (mas não sem sexo), na qual a anatomia sexual de uma pessoa seja irrelevante para quem ela é, para o que ela faz, e para com quem ela faz amor" (RUBIN, 2017a, p. 55).

## Judith Butler e a (re)leitura de Rubin desde uma perspectiva *queer-feminista*: em torno das sexualidades abjetas

Sobre a isto, vale ressaltar que a desvinculação do sexo quanto a anatomia não implica sua salvação através do gênero. Rubin enxerga o gênero como uma forma de opressão, sendo, portanto, passível de eliminação. Por seu turno, Butler diz que não há como simplesmente destruir o gênero. Sobretudo, é preciso desconstruí-lo sob os termos de uma investigação genealógica. Como herdeira de Rubin e das feministas de seu tempo, Butler faz pensar os corpos-gêneros como transitivos, isto é, como efeitos de atos linguísticos sem essência, originalidade e/ou universalidade, e que só adquirem pregnância quando performados. Nesse sentido, que indaguemos quão relevantes são as críticas de Rubin às teorizações *queers* e feministas de Butler, na defesa da liberdade das práticas sexuais.

Com efeito, debatendo tanto com a psicanálise quanto com os feminismos de sua época, Rubin se destaca pois alerta ao fato de que, ao final anos 1970, uma parcela das pensadoras ainda condenava a práticas sexuais associadas aos homossexuais. Em entrevista concedida a Butler, ela diz: em função da hegemonia heterossexual, um grave problema das feministas é que boa parte condenava "praticamente tudo o que os homossexuais faziam" (RUBIN; BUTLER, 2003, p. 175-176). Condenadas *a priori*, era atribuída aos homossexuais a "responsabilidade na criação e na manutenção da subordinação das mulheres" (RUBIN; BUTLER, 2003, p. 176). É como se tais sujeitos – estes *queers* – tivessem se transformado "na mais absoluta expressão da dominação patriarcal" (RUBIN; BUTLER, 2003, p. 176). Rubin diz que não enxergava como aceitáveis "as razões pelas quais se considerava tudo isso uma coisa terrível e anti-feminista e achava que muitas vezes elas eram mera expressão de homofobia" (RUBIN; BUTLER, 2003, p. 176). Com essa crítica, ela então toma as contribuições de alguns grupos políticos gays e inicia uma série de reflexões que, pertinentes a diferença sexual, tiveram efeitos não só sobre as reivindicações lésbicas dos anos 1980-90, mas também para a formulação das "encrencas" *queers* desta e de outras épocas futuras.

Rubin alega que considerar as contribuições dos movimentos desse período serviu para "pensar a sexualidade dos homossexuais, e além disso tinha influência sobre a política da prática sexual do lesbianismo" (RUBIN; BUTLER, 2003, p. 176). Ora, não se trata de tomar as homossexualidades nem como fetichistas nem como mantenedoras do patriarcado. Dadas as pautas destes movimentos (que logo se tornariam *queers)*, trata-se de reivindicar uma leitura da sexualidade que, emaranhada na história das tecnologias, faça pensar a "produção material de objetos de consumo, a história da transformação das matérias-primas e a história do planejamento urbano" (SÁEZ, 2004, p. 112, tradução nossa). Haja vista que nossa relação com tais objetos é parte da produção dos sujeitos, Rubin problematiza a história da sexualidade como "deslocada do âmbito da história natural da produção para fazer parte da história (artificial) da produção" (PRECIADO, 2014, p. 98).

Não só em Rubin, mas para boa parte dos estudos *queers* e feministas, essa torção conceitual é o que permite compreender como, diante dos sujeitos de nosso tempo, é possível lidar com certas noções psicanalíticas. Com efeito, ainda que Freud, Lévi-Strauss e Lacan requeiram uma interpretação simbólica da relação do sujeito com seus objetos (de modo a suscitar um quadro da vida marcado pelo complexo Édipo e a castração), Rubin desponta em Butler quando sugere que até mesmo as *práxis* psicanalíticas são partes de um sistema de tecnologias e dispositivos de saber-poder que (re)configuram as sexualidades de acordo com um marco cultural específico: o *pensamento hétero*. Assim como fazem as feministas quando classificam certas práticas "excêntricas/*queers*" como reprodutoras da hegemonia masculinista, a psicaná-

lise apresenta um quadro explicativo bastante limitado, particularmente quando busca compreender o fetichismo.

Para Rubin, não há como falar de fetichismo sem considerar, por exemplo, os objetos de consumo, o fascínio da falsa liberdade de pegar a estrada, os impactos causados nas cidades em função de zonas de prostituição, a sedução das mercadorias dispostas nas lojas, etc. Para além do que pensam certos/as psicanalistas/feministas, as práticas fetichistas/*queers* estilizam em ato todo um conjunto de "encrencas" relativas à "produção de objetos, às especificidades históricas e sociais de controle e etiqueta social, ou intrusões no corpo e hierarquias milimetricamente graduadas" (RUBIN; BUTLER, 2003, p. 179). Assim, se tudo se reduzisse a noções como inconsciente, pulsão, ansiedade de castração, complexo de Édipo, etc., certamente algo se perderia na lida com os corpos-gêneros. Como herdeira "fiel e infiel" desta tradição, o que Rubin visa são as "topografias e as economias políticas da significação erótica" (RUBIN; BUTLER, 2003, p. 180), visto que nem as psicanálises e nem os feminismos foram esclarecedores quanto aos conteúdos sempre cambiantes de suas significações. N'ambos existem estudos fascinantes, mas quando se trata de pensar as multiplicidades sexuais, suas abordagens tendem "empobrecer a rica complexidade do sentido e do comportamento erótico" (RUBIN; BUTLER, 2003, p. 180).

Vital ao *queer-feminismo* butleriano, Rubin reverbera quando propõe uma valoração das práticas sexuais que, vulnerabilizadas *a priori*, são classificadas como perigosas, inferiores, excêntricas e/ou abjetas. Sobretudo, ela "encrenca" com o sentido político atribuído ao sexo, de modo a não só denunciar a exclusão de certas práticas, mas a requerer atenção para as sexualidades "desviantes" e "sem importância". Para Rubin, tal como os discursos médicos, uma parte dos movimentos gays, lésbicos e feministas tem tratado como indesejáveis uma série práticas sexuais. Em decorrência disto, alguns coletivos até buscaram se associar em políticas assimilacionistas, na busca pela respeitabilidade. Contudo, a consequência foi, se não a condenação, a segregação *a priori* das práticas consideradas "excêntricas" – *queers* por assim dizer.

Inquerindo de que maneiras é possível falar em respeitabilidade, Rubin diz: desde a modernidade, o mundo ocidental tem hierarquizado de tal modo as sexualidades, que os vínculos heterossexuais ficaram isolados no topo da pirâmide do erotismo. Logo abaixo, foram dispostos os heterossexuais monogâmicos não casados, os demais heterossexuais e, flutuando na ambiguidade, aqueles que se contentam com o sexo solitário. Quando numa relação, casais gays e lésbicos ficam no limiar da respeitabilidade, enquanto as mulheres sapatões e os homens gays promíscuos pairam só um pouco acima da base da pirâmide. Tratados como ameaçadores e desprezáveis, fala-se então dos transexuais, travestis, fetichistas, sadomasoquistas, profissionais do sexo, gerontófilos, etc. Adotando uma lente *queer* ainda incipiente, Rubin argumenta: pensar em respeitabilidade requerer problematizar os motivos pelos quais os sujeitos alocados no topo da pirâmide erótica foram historicamente recompensados. Trata-se de "encrencar" com tudo que levou as "sexualidades ameaçadoras" a serem vulnerabilizadas de tal modo que são vistas como doenças, sendo passíveis de criminalização, baixa mobilidade social, perda de suporte institucional, sanções econômicas, etc. (Cf. RUBIN, 2017b).

Vital ao *queer-feminismo* butleriano, Rubin vê como necessária a crítica aos estigmas culturais que, mesmo entre os discursos progressistas, reproduzem a precariedade de certos sujeitos e suas práticas sexuais. Sobretudo, trata-se de denunciar as convenções que, diante da reprodução de um só *script* identitário, tornam abjetas quaisquer *Outras* variáveis sexuais, como se estas fossem ininteligíveis e "sem importância". Sua teoria constitui um dos pontos sem o qual seria muito difícil ressignificar os sistemas de opressão incidentes sobre certos corpos-gêneros, particularmente sobre as mulheres e homossexuais – em suma: sobre quem quer que seja interpelado como indesejável, abjeto e não-inteligível.

Dito isto, é possível alegar que Butler mobiliza Rubin na intenção de problematizar as relações de parentesco, a matriz heterossexual e seus sistemas de corpo-generificação. Ora, dos nomes chave à elaboração de uma genealogia de gênero, lembramos que Wittig e Foucault que se fazem bastante presentes nas elaborações de Butler sobre Rubin. Contudo, as críticas de Rubin de fato reverberam entre as "encrencas" butlerianas quando estas se mostram marcadas pelo diálogo da abordagem arqueo-genealógica com a psicanálise e as *práxis queers* e feministas. Reconhecida pelos questionamentos quanto a reprodução acrítica da heterossexualidade, por suas problematizações em torno dos sistemas de parentesco, assim como pelas análises a respeito da distinção entre sexo (natureza) e gênero (cultura), é quase sempre em conjunto com Foucault e Wittig que Rubin aparece, ao seu modo, entre as problematizações butlerianas.

De tudo que Rubin contribui, Judith Butler diz que as críticas acerca das relações de parentesco, do sistema sexo/gênero, do complexo de Édipo, da heterossexualidade compulsória e, portanto, de teóricos como Freud, Lévi-Straus e Lacan são, certamente, seus aportes mais difundidos. Ao lado de Wittig e Foucault, as críticas rubinianas representam, para Butler, uma desconstrução das estruturas de parentesco a partir dos corpos-gêneros e suas sexualidades. E se Rubin acerta em supor que o gênero está desvinculado das relações de parentesco, então requisitar uma genealogia dos modos como os corpos-gêneros "se tornam" pode fazer pensar a libertação do gênero de suas restrições binárias, patriarcais, fálicas e hétero-compulsórias (Cf. BUTLER, 1987). Para além de supor uma universalidade a-histórica dos processos de generificação, Rubin questiona as situações "concretas distanciadas criticamente do uso universalizante da categoria mulher" (DÍAZ, 2008, p. 87, tradução nossa). Valendo-se tanto de leituras marxistas quanto de feministas e psicanalíticas, ela se mostra empregável pois faz pensar os modos como as sociedades organizam as diferenças sexuais a partir de convenções sobre o que são e o que podem vir a ser o sexo e o gênero, a natureza e a cultura, o Eu e o *Outro,* o aceitável e o abjeto. Depreende-se de Rubin que as sociedades forjam "o material biológico 'bruto' do sexo e da reprodução, de acordo com certas pautas" (DÍAZ, 2008, p. 87, tradução nossa). Eis o sistema sexo/gênero.

Ainda que o erotismo tenha historicamente sido associado ao instinto, Rubin nota que a existência de comunidades onde as diferenças sociais são apreciadas em função das práticas sexuais pode levar à constatação de que a sexualidade é mais social do que natural. Nesse contexto, o sistema sexo/gênero é definido como um conjunto das relações pelas quais o biológico se transforma em produto humano. Assim, o gênero não está necessariamente fundado numa base natural. Tal como a sexualidade e o desejo, os atos de gênero estão vinculados aos marcos sociais. Em Rubin, o sistema sexo/gênero vem designar os modos pelos quais a ação humana, ao incidir na reprodução, nomeia um modo de atividade coletiva "que, como tal, pode ser mudado através da luta política" (DÍAZ, 2008, p. 88, tradução nossa).

Sobre a opressão das mulheres, nota-se, então, que seu motivo causador é menos uma questão "natural" do que, por exemplo, fruto das trocas de mulheres executadas pelos homens, cujas consequências incrustam o sistema sexo/gênero nas relações de parentesco. Preocupada com as consequências da reprodução da heterossexualidade, é contra certos essencialismos dos movimentos gays, lésbicos e feministas que Rubin alerta: se compulsória, a lei hétero não só impede a autonomia das mulheres, como promove uma rejeição das homossexualidades, tornando abjetas as práticas que "não aceitáveis". Invocada na medida em que aponta como não patologizáveis *a priori* as *práxis queers* de corpo-generificação, Rubin é fundamental para Butler pois reivindica dos movimentos gays, lésbicos e feministas tanto uma revolução da heterossexualidade compulsória quanto uma revisão dos já tradicionais sistemas de parentesco.

"Encrencando" com certos modelos feministas, marxistas e psicanalíticos, Rubin questiona as estruturas de parentesco salientando que é a cultura, não a natureza, quem define fatores como a reprodução, o intercâmbio dos bens de consumo, os vínculos trabalhistas e os valores familiares. Quase tanto quanto Butler, é na esteira de sua crítica à psicanálise que Rubin pensa o tabu do incesto como um processo de identificação, de modo que somos balizados por traços de parentesco que estão a serviço da obrigatoriedade hétero. Sobre isto, Butler salienta: a antropologia feminista tem se empenhado em mostrar o quanto as culturas são regidas por convenções que, além de regularizarem a produção e a troca/tráfico dos seus bens de consumo, "reproduzem os próprios laços de parentesco – o que depende de tabus e de uma regulação punitiva da reprodução" (BUTLER, 2019a, p. 220). Se Lévi-Strauss demonstrou de que maneira o tabu do incesto atua para canalizar a sexualidade e o matrimônio à manutenção da lei hétero, Rubin adverte que, quando cunhada pela psicanálise, tal noção "produz certos tipos de identidades de gênero e sexualidades discretas" (BUTLER, 2019a, p. 220-221). A partir de Rubin, os gêneros e as sexualidades, e também as estruturas de parentesco, podem ser vistos como produtos de relações de poder que foram se sedimentando e, via repetição, adquirindo uma máscara de naturalidade. Para além do que Freud, Lacan e Lévi-Strauss foram capazes de supor, Rubin permite pensar os gêneros como "marcas ou 'traços' de relações de parentesco residuais" (BUTLER, 2019a, p. 221). Em Butler, é isto que permite "ir além das identidades de gênero estabelecidas, intervindo em sistemas de parentesco" (DÍAZ, 2008, p. 89, tradução nossa).

Não obstante, Rubin não passa por Butler sem uma crítica. Com efeito, se apoiando em como Rubin (re)interpreta a psicanálise, o marxismo e os movimentos gays, lésbicos e feministas de sua época, Butler concorda, por exemplo, em se referir ao incesto como um tabu que separa o "universo da escolha sexual em categorias de parceiros permitidos ou proibidos" (RUBIN, 2017a, p. 25). Acarretando uma heterossexualidade exogâmica, o tabu do incesto condiciona nossas escolhas sexuais, influenciando os modos como os gêneros "se tornam". Tal como denunciadas por Rubin, as censuras ao incesto pressupõem um tabu que, velado, não só impede as relações sexuais entre membros da mesma família, mas trata como perigosas e abjetas todas as uniões *não* heterossexuais.

Sempre partindo de um conjunto de recusas apriorísticas, o tabu do incesto "envolve igualmente um tabu contra a homossexualidade" (BUTLER, 2003, p. 111). É através desta censura que as crianças são iniciadas nas "trocas fálicas", onde descobrem as diferenças sexuais e, ainda, "que cada criança se destina fatalmente a um ou outro gênero" (PORCHAT, 2014, p. 63). Ademais, se forjados a partir de relações de parentesco, os corpos-gêneros pressupõem tanto uma identificação com um sexo quanto um direcionamento do desejo para uma pessoa do sexo-gênero oposto. Sugerindo que a psicanálise freud-lacaniana completa o sentido das descrições lévi-straussianas, Rubin demonstra o quanto os gêneros estão implicados na heterossexualidade compulsória. Como mecanismo de regulação e transformação dos sexos em gêneros, o sistema sexo/gênero, quando comandado pela cultura hegemônica, é também forjado "pelas leis que estruturam e impulsionam o desenvolvimento psíquico individual" (BUTLER, 2003, p. 112). Ora, mas se é verdade que o Édipo funda o gênero segundo a matriz heterossexual, então trata-se de reconhecer que Rubin incide no equívoco de postular que, antes da transformação do sexo em gênero, cada sujeito carrega "em si todas as possibilidades sexuais disponíveis à expressão humana" (RUBIN, 2017a, p. 41). Do esforço de pensar formas da sexualidade libertas da opressão, ela recai no vício metafísico segundo o qual o sexo é tornado prévio aos atos de generificação.

Assim como faz quando lê Wittig, ao lidar com Rubin, Butler evoca as ferramentas disponibilizadas na teoria foucaultiana, no sentido interrogar a real viabilidade de uma sexualidade

que, prévia à lei, é anterior à produção da sexualidade operada pelo poder. Segundo nossa autora, o esforço de Rubin em inquerir uma sexualidade "antes da lei" implica que "a lei é anterior à sexualidade" (BUTLER, 2003, p. 112). Ora, já que a lei contra o incesto proíbe algumas práticas e sanciona outras, se aplicarmos a crítica arqueo-genealógica à hipótese do tabu do incesto, teremos que a proibição produz, num só tempo, a heterossexualidade regular e a homossexualidade transgressora. Temporal e metafisicamente falando, tanto a hétero quanto a homossexualidade são efeitos da "lei ela mesma, e a ilusão de uma sexualidade antes da lei é [...] uma criação dessa lei" (BUTLER, 2003, p. 112). Portanto, é como se Rubin fosse coparticipe do pressuposto de que o sexo é uma realidade metafísica prévia à conversão social do sexo em gênero.

Apesar das suas tantas contribuições, Rubin passa a impressão de se manter vinculada a uma "distinção entre sexo e gênero, que presume a realidade ontológica anterior e distinta de um 'sexo' que é refeito em nome da lei, vale dizer, é transformado em 'gênero'" (BUTLER, 2003, p. 112). Visto como cultural e politicamente indeterminado, o sexo, na visão de Rubin, constitui a "matéria-prima cultural que só começa a gerar significação por meio de e após sua sujeição às regras de parentesco" (BUTLER, 2003, p. 66). Como se pudesse aludir a um tipo de narrador de si capaz de conhecer não só o que é anterior, mas o que é posterior às sanções proibitivas (um *Eu prévio* situado na ação da lei que transformou o sexo em gênero), Rubin é passível de crítica quando passa por alto o quanto o sexo, assim como o gênero, "é uma formação discursiva que atua como fundação naturalizada da distinção natureza/cultura e das estratégias de dominação por ela sustentadas" (BUTLER, 2003, p. 66). Em resumo: haja vista que este Eu narrador de si não é causador, antes consequência da lei, supor uma sexualidade prévia ao social só "ocorre nos termos do 'depois' e, consequentemente, torna-se uma atenuação da própria lei no lugar da sua ausência" (BUTLER, 2003, p. 113).

A conclamações de Rubin por uma revolução no parentesco elege como necessária a erradicação dos sistemas de trocas de mulheres, cujas consequências são sentidas tanto na heteronormatividade quanto nas sanções que forjam os corpos-gêneros. Em Rubin, uma vez extinto o tráfico de mulheres, seria possível a emergência de "sexualidades *Outras"* que levariam à derrocada do gênero enquanto fruto de imposições fálicas. Ora, se gênero remete à transformação do sexo numa heterossexualidade obrigatória e se, na mesma medida, o *pensamento hétero* hierarquiza os gêneros para alçar seus objetivos, então, "o colapso do caráter compulsório da heterossexualidade implicaria, para Rubin, o corolário do colapso do próprio gênero" (BUTLER, 2003, p. 113).

Butler concorda que, se a lei é passível de ressignificação, então os sujeitos sexuados podem agir sem referência às antinomias de gênero. Se o tabu é burlável, então a heterossexualidade pode ser alterada ao ponto de o tráfico de mulheres não implicar imposição. Assim, as críticas rubinianas à misoginia da psicanálise são apropriadas. Contudo, carece de aprofundamento a ideia de que o gênero é "função da heterossexualidade compulsória, e de que, sem este *status*, o campo dos corpos não mais seria marcado em termos de gênero" (BUTLER, 2003, p. 114). Falta à Rubin esclarecimentos sobre o que ela imaginou como "mundo sexual alternativo": esse lugar utópico, "antes da lei": um lugar sem gênero no qual o sujeito não se vê contaminado nem pela cultura nem pelas relações de poder[3].

[3] O debate sobre as relações de poder serve de base teórica para muitos dos desenvolvimentos butlerianos sobre o sujeito, a sexualidade, o gênero, o corpo, as *práxis queers*, feministas, etc. Desde uma baliza foucaultiana, é considerando o quanto Rubin é lida por Butler ao lado de outros tantos autrores/as que, não obstante, compreenderemos o poder como uma instância que – fluida, transitiva e não localizável num só sujeito – não reside "em um ponto determinado [...]; pois está presente em todo momento e em todos os lugares" (DÍAZ, 2008, p. 97, tradução nossa). Neste artigo, definiremos o poder não como causal, coerente e/ou lógico, mas como um emaranhado de mecanismos e procedimentos que, apesar de falhos, buscam manter e disseminar a

Tomando emprestadas as críticas de Foucault e Derrida a respeito das relações de poder, da performatividade e da viabilidade de um "Eu antes da lei", Butler "encrenca": não é partindo de um espaço "não-generificado" que compreenderemos quão constritivos são os corpos-gêneros hegemônicos. (Re)lendo Rubin ao seu modo, Butler nos faz questionar a real factibilidade de "um estado mais feliz, anterior à lei, para podermos afirmar que as relações de gênero e a produção punitiva das identidades de gênero são opressivas" (BUTLER, 2003, p. 114). Há necessidade de recorrermos ao "antes da lei" para compreendermos o significado das opressões que incidem sobre as mulheres e os sujeitos tornados abjetos?

Butler admite que, ao se valer de Foucault para pensar o "tornar-se mulher" beauvoiriano e, assim, propor uma *teoria radical da política da sexualidade,* foi no sentido de questionar o sexo que Rubin oportunizou outras maneiras de pensar "o *status* construído da sexualidade lésbica" (BUTLER, 2003, p. 227). De fato, Rubin problematiza os sistemas que interpelam os corpos-gêneros e suas diversidades. Para ela, trata-se de indagar como as relações de poder, mediante uma hierarquização do erotismo, afetam não apenas as heterossexualidades, mas tudo que se entende por lesbianismo e por sexualidades "não convencionais". Influenciada pelo que Foucault estabelece sobre a sexualidade, Rubin "encrenca" com os mecanismos pelos quais só alguns sujeitos são considerados aceitáveis, ao passo que os *Outros* são relegados à excentricidade, à exclusão, à abjeção *a priori*. Assim, Butler não apenas nos notifica sobre como Rubin se apropria de Foucault, mas alertar à desconexão levada a cabo entre gênero e prática sexual.

Em verdade, Butler mobiliza Rubin para enfatizar o quanto o sistema sexo/gênero constitui uma importante oposição à maneira de pensar a relações sexuais "fora da estrutura rígida da diferença de gênero ou dos tipos de regulação sexual que não tomam o gênero como seu objeto principal" (BUTLER, 2019b, p. 390). Rubin faz pensar os aspectos que podem intervir no disciplinamento das sexualidades. Nisto, seu ineditismo é ingável, visto que fundamenta boa parte dos estudos *queer*, desde então entendidos como territórios de tensão que podem ser pensados não apenas pela contrareidade às leis hegemônicas de um patriarcado héterossexual e monogâmico, mas pela afinidade com todas as formas de corpo-generificação que, tornadas abjetas, são oprimidas, marginalizadas e abjetifiicadas *a priori*. Não obstante, como defensora de uma ressignificação do sexo e do gênero segundo termos que possam emaranhá-los numa *práxis queer-feminista*, se é verdade que Butler os exerga como não hierarquizáveis, também é fato que vê como desafortunada a separação entre as sexualidades e as leis de gênero.

Ao mesmo tempo que trata como inconcebível a tese de que as relações de poder sejam capazes de determinar por completo os corpos-gêneros, nossa autora considera "inaceitável separar radicalmente as formas de sexualidade dos efeitos das normas de gênero" (BUTLER, 2019b, p. 391). Para ela, as conexões entre as sexualidades e os gêneros não podem ser determináveis: "é necessário pensar os dois termos em uma relação dinâmica e recíproca" (BUTLER, 2019b, p. 391). Criticando Rubin, Butler "encrenca": tudo passa a impressão de que, entre a questão do tráfico de mulheres e a busca por uma radicalidade política da sexualidade, sexo e gênero estão divididos. Ela convém quanto ao pioneirismo de Rubin em abrir campo para os estudos *queers,* considerando que *queer* designa uma *práxis* sempre crítica às identidades hegemônicas; mas adverte à necessidade de problematizar as análises que, pautadas na diferença sexual, passam por alto as imbricações entre as teorias feministas de gênero e as teorias radicais da sexualidade.

dominação. Não meramente repressor, o poder nomeia um conjunto de relações positivas e produtivas que não podem ser compreendidas apenas a partir de binaridades como dominador-dominado, senhor-escravo, Eu-Outro, hétero-homo, macho-fêmea, homem-mulher, atividade-passividade, normal-patológico, endossável-abjeto, etc. Por conseguinte, ele é corresponsável pela produção dos sujeitos e seus desejos, assim como suas mais "excêntricas" formas e corpo-generificação.

Desta feita, em relação a como Butler se apropria de Rubin, vale notar o quanto esta autora se distanciou dos binarismos implicados no estruturalismo de Lévi-Strauss e Lacan para, aos poucos, se aproximar de uma abordagem pós-estruturalista do discurso. No decurso de suas obras, essa mudança não é uma recusa por completo do que ela já havia escrito, mas se justifica, pois, se se considera que o social é estruturado como numa "linguagem, então precisaremos de modelos complexos que mostrem como a linguagem é estruturada" (RUBIN; BUTLER, 2003, p. 168). Pelo fato de estarmos habituados a vê-los como dicotômicos, Rubin admite que "os modelos binários parecem funcionar melhor para gênero" (RUBIN; BUTLER, 2003, p. 168), mesmo quando se pressupõe um *continuum* entre suas disparidades. Não obstante, se nos afastarmos da oposição "hétero-homo", as diferenças sexuais não serão mais tão inteligíveis quanto se pensa. Alegando, por conseguinte, que o marco da binareidade precisa ser substituído por um entendimento mais dinâmico e transitivo da vida social, Rubin faz pensar "um modelo não binário, pois a variação sexual é um sistema de muitas diferenças, não apenas um par de diferenças conspícuas" (RUBIN; BUTLER, 2003, p. 168).

Muito em função das leituras feministas então vigentes, se é verdade que seus textos iniciais estão centrados na investigação das sexualidades, nas distinções entre sexo e gênero incrustadas nos sistemas de parentesco e, consequentemente, na forma como certos movimentos repudiavam as "sexualidades aberrantes", é com a percepção de que, ao final dos anos 1970, uma parte dos debates que ela mesmo introduziu estavam direcionados ao determinismo biológico que Rubin começa problematizar se, de fato, o movimento feminista seria o ambiente mais ideal para aprofundar temas como o gênero e as diversidades sexuais – o *queer,* por assim dizer. Diante disto, é nos anos 1980 que, ao pensar o sexo, Rubin enxerga uma forma de reação a certas mudanças políticas/sociais que elegiam determinadas pautas como prioritárias, ao mesmo tempo que condenavam "o homossexualismo e outras formas de comportamento sexual variante, entre outras coisas" (RUBIN; BUTLER, 2003, p. 168). Desde então, foram os estudos de Foucault sobre a sexualidade que a inspiraram. "Na verdade, o trabalho começou antes que eu começasse a ler Foucault, mas o livro dele esclareceu alguns temas e me inspirou", admite ela (RUBIN; BUTLER, 2003, p. 169).

Ora, ainda que não compactue inteiramente com as conclusões relativas ao gênero e aos sistemas de parentesco, são, em grande medida, as estilizações rubinianas de Foucault as exploradas por Butler em seu *queer-feminismo*. Destacando o valor e os limites da sistematização sexo/gênero, das reivindicações quanto aos movimentos feministas, das críticas ao *pensamento hétero*, às estruturas de parentesco e à abjeção das sexualidades minoritárias, é (re)lendo Rubin segundo seus interesses que Butler faz pensar um direcionamento "divergente da fixidez concedida pelo marco estruturalista" (DÍAZ, 2008, p. 94, tradução nossa). E é por apontar à falta de fixidez dos corpos-gêneros que Rubin surge em Butler como fundamental ao aprofundamento de suas "encrencas" de gênero.

Na contraparte, vale frisar que Butler destaca a importância das relações de parentesco às sexualidades e aos corpos-gêneros. Por vezes ela mostra que as escolas de antropologia cultural-feminista se amparavam na ideia de que muitos projetos voltados ao questionamento das estruturas familiares se tornaram "componentes importantes do movimento feminista e, até certo ponto, também sobreviveram nos movimentos *queer* contemporâneos" (BUTLER, 2014, p. 103). Seja como for, vital é perceber que Rubin é recorrente não apenas quando se trata de pensar as teorizações *queers,* mas para problematizar o que aconteceria com a trama edipiana se homens e mulheres "cuidassem igualmente das crianças, se o heterossexualismo não fosse obrigatório, se os homens não tivessem direito sobre as mulheres, se não houvesse gênero" (PORCHAT, 2014, p. 63).

Influenciada por várias referências, mas especialmente por como Foucault historiciza a sexualidade, é por reconhecer o quanto as psicanálises tendem a "empobrecer a complexidade do sentido e do comportamento erótico" (RUBIN; BUTLER, 2003, p. 180) que Rubin leva Butler a problematizar os modos pelos quais os corpos-gêneros devêm "furados" na e pela cultura. Ainda que, n'algumas situações, compreenda o gênero como separado da sexualidade e, n'outras, reitere que nunca tomou estes fatores como "dissociados, apenas que eles não são idênticos" (RUBIN; BUTLER, 2003, p. 205), os apontamentos de Rubin formam de tal modo um amparo para as "encrencas" butlerianas que, lendo-a "fiel e infielmente", nossa autora não só aprofunda a radicalidade das problematizações sobre gênero e performatividade, como torna fluidas e passíveis de subversão quaisquer apriorismos identitários. (Re)lendo Rubin desde uma perspectiva *queer-feminista*, Butler faz pensar que tais separações precisam ser ressignificadas ao ponto via performatividade, enxergarmos na abjeção um paradigma à lida com os corpos-gêneros e suas excentricidades.

## (In)conclusões: "encrencando" com os sistemas de sexo/gênero desde uma orientação *queer-feminista*

Gayle Rubin se faz basilar ao pensamento *queer-feminista* butleriano não só por buscar redefinir o sistema sexo/gênero, mas por interrogar o quanto o termo "mulher" é fruto das tramas de parentesco. Emaranhando gênero, feminismos, psicanálises e marxismos, ela se destaca pois alerta aos perigos da ideia de que inteligíveis são apenas os sujeitos capazes de manter relações de coerência entre sexo, gênero, desejo e prática sexual. Interrogando a gênese da opressão sobre as mulheres, Rubin nos mostra que as convenções delimitam os critérios pelos quais somos avaliados como "adequados" ou não ao gênero que nos é interpelado.

Via crítica à psicanálise, ela problematiza a "domesticação" do sexo feminino, tratado como matéria bruta através da troca nos sistemas de parentesco masculinamente organizados. Convocando a psicanálise à luta contra as hierarquias de gênero, ela nota: na sociedade, há todo um aparato de trocas que, fundando o gênero, atribui "aos homens direitos sobre as mulheres que elas próprias não têm sobre si" (HARAWAY, 2004, p. 223-224). Conclamando uma revolução nos sistemas de parentesco, Rubin adverte: o arranjo sexual socialmente privilegiado é sempre a heterossexualidade, que produz o tabu contra a homossexualidade.

Alertando que "devir gênero" parte de uma "divisão de sexos imposta socialmente" (RUBIN, 2017a, p. 31), ela critica a psicanálise por reproduzir a lei hétero. Reconhecendo que, em função do pré-Édipo, a clínica psicanalítica pode ser lida como uma *práxis* feminista "que não chegou a se configurar como tal" (RUBIN, 2017a, p. 36), é, todavia, fazendo pensar como seria a sexualidade feminina se o falo não tivesse tanto poder que acusa os psicanalistas de se centrarem no valor simbólico atribuído ao pênis, dada a presunção da heterossexualidade. Rubin não nega a possibilidade de o gênero ser "desviante" ao instinto, mas adverte que ele só se faz dentro de certas relações históricas e sociais.

De fato, em psicanálise, o falo acaba sempre simbolizando o *status* que os homens dizem possuir sobre as mulheres. Criticando a tese de que o sujeito ou "possui" ou "é" o falo, Rubin ressoa ao seu modo no *queer-feminismo* butleriano pois denuncia o quanto a participação das mulheres na cultura só é possível mediante o que os homens lhes permitem que "se tornem", visto que são sempre tratadas como objetos de troca.

Quase sempre mobilizada por Butler ao lado Wittig e Foucault, Rubin nos leva a interrogar os modos pelos quais as sociedades nos organizam a partir de convenções sobre o que

são e como devem ser os corpos-gêneros. Crítica quanto aos essencialismos gays, lésbicos e feministas, é questionando as corpo-generificações "marginais" que reivindica não só uma revolução da heterossexualidade, mas uma revisão das tramas de parentesco, de forma a ir "mais além" das identidades estabelecidas nestes sistemas. Ora, mas é, então, como herdeira "fiel e infiel" que Butler a crítica desde dentro.

De fato, Rubin é feliz em notar que o sistema sexo/gênero é forjado "pelas leis que estruturam e impulsionam o desenvolvimento psíquico" (BUTLER, 2003, p. 112). Contudo, se mantém vinculada a uma metafísica na qual há um "sexo natural" que é transformado em gênero. Ela desconsidera que, assim como o gênero, o sexo é um ato performativo; e não é partindo de um espaço "não-generizado" que compreenderemos quão opressivas são as identidades hegemônicas.

Ora, mas é preciso dizer que Rubin abre campo para boa parte dos estudos *queers* e feministas, especialmente por se mostrar preocupada com as sujeitificações abjetas e "sem importância". Deste modo, é quando disposta por Butler ao lado de Wittig e Foucault que abre brechas à transitividade dos corpos-gêneros. Via crítica à psicanálise e aos sistemas de sexo/gênero, Rubin forma de tal modo um amparo ao *queer-feminismo* butleriano que, lendo-a "fiel e infielmente", nossa autora não só aprofunda o tema dos corpos-gêneros performativos, mas – por reconhecer-nos como "furados" pelo poder – torna passíveis de subversão quaisquer distinções apriorísticas entre sexo/corpo e gênero.

## Referências

BUTLER, J. Atos performáticos e a formação dos gêneros: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista. In: HOLLANDA, H. B. Pensamento feminista: conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2019a. p. 212-230.

BUTLER, J. *Corpos que importam:* os limites discursivos do "sexo". São Paulo: Edições N-1, 2019b.

BUTLER, J. O clamor de Antígona: parentesco entre a vida e a morte. Florianópolis: Editora da UFSC, 2014.

BUTLER, J. Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BUTLER, J. Variations on sex and gender: Beauvoir, Wittig and Foucault. In: BENHABIB, S.; CORNELL, D. (Orgs.). Feminism as critique: on the politics of gender. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987. p. 128-142.

COSSI, R. K. *Lacan e o feminismo:* a diferença dos sexos. São Paulo: Zagadoni, 2020.

DÍAZ, E. B. Qué cuenta como una vida: la pregunta por la libertad en Judith Butler. Madrid: A. Machado Libros, 2008.

HARAWAY, D. "Gênero" para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra. *Cadernos Pagu,* Campinas, n. 22, 2004, p. 201-246.

PORCHAT, P. *Psicanálise e transexualismo:* desconstruindo gêneros e patologias com Judith Butler. Curitiba: Juruá, 2014.

PRECIADO, P. B. *Manifesto contrassexual*. São Paulo: n-1 edições, 2014.

RODRIGUES, C. *O luto entre clínica e política:* Judith Butler para além do gênero. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

RUBIN, G. O tráfico de mulheres: notas sobre "economia política" do sexo. *In:* RUBIN, G. *Políticas do sexo*. São Paulo: UBU, 2017a. p. 9-61.

RUBIN, G. Pensando o sexo: notas para uma teoria radical da política da sexualidade. *In:* RUBIN, G. *Políticas do sexo*. São Paulo: UBU, 2017b. p. 61-128.

RUBIN, G.; BUTLER, J. Tráfico sexual: entrevista. *Cadernos Pagu,* Campinas, v. 21, 2003, p. 157-209.

SÁEZ, J. Teoria queer y psicoanálisis. Madrid: Editorial Sínteses, 2004.

**Sobre os autores**

**Diego Luiz Warmling**
Mestre e Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGFil UFSC).

**Petra Bastone**
Mestra em Psicologia pela Universidade Federal de São João Del-Rei (UFSJ). Doutoranda em Filosofia pelo Programa da Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

Recebido em: 27/09/2024
Aprovado em: 04/12/2024

Received in: 09/27/2024
Approved in: 12/04/2024

ARGUMENTOS
Revista de Filosofia
e-ISSN: 1984-4255

# Sobre a importância dos exemplos para a faculdade judicante em Hannah Arendt

## On the importance of examples for Hannah Arendt's faculty of judgment

**Judikael Castelo Branco**
https://orcid.org/0000-0002-4551-2531 – E-mail: judikael79@hotmail.com

**Lara Rocha**
https://orcid.org/0000-0002-2865-196X – E-mail: larafr87@gmail.com

**RESUMO**

Se as catástrofes políticas do século XX tornaram corrente a esquiva em emitir julgamentos, por outro lado, a sua importância para a dignidade da política é incontestável. Entretanto, como emitir juízos politicamente válidos em um contexto em que não há padrões suficientemente estáveis para fazê-lo? A partir dessa indagação, Hannah Arendt parte da conceitualização kantiana acerca dos exemplos, tal como fundamentada na *Crítica da faculdade de julgar,* para identificar a importância da validade exemplar tanto para a vida do espírito quanto para a própria preservação da *vita activa.* Mediante o exposto, o objetivo do presente artigo é discorrer sobre a análise arendtiana acerca dos exemplos, a fim de identificar porque eles podem ser considerados potentes elos que vinculam as atividades que distinguem os homens *qua* homens e, portanto, que repercutem diretamente no modo como os indivíduos decidem aparecer para si mesmo e para os demais.

**Palavras-chave:** Exemplo. Validade exemplar. Julgamento. Mundo. Hannah Arendt.

**ABSTRACT**

If the political catastrophes of the twentieth century have made it common to evade issuing judgments, on the other hand, their importance to the dignity of politics is undeniable. However,

how to issue politically valid judgments in a context where there are not sufficiently stable standards to do so? Based on this question, Hannah Arendt starts from the Kantian conceptualization of examples, as based on the *Critique of the faculty of judgment,* to identify the importance of exemplary validity both for the life of the spirit and for the preservation of the *vita activa*. In this context, the objective of this article is to discuss Arendt's analysis of the examples, to identify why they can be considered potent links between the activities that distinguish men *qua* men and, therefore, have a direct impact on the way individuals decide to appear to themselves and to others.

**Keywords:** Example. Exemplary validity. Judgement. World. Hannah Arendt.

## Introdução: a dificuldade de julgar e a responsabilidade pelo mundo

Há algumas décadas, o conceito de julgamento voltou a emergir fortemente como uma nova forma de responder às questões relacionadas com a política e com a justiça. Nesse sentido, não surpreende que a obra de Hannah Arendt seja reiteradamente utilizada como referência no esforço de encontrar, diante da insuficiência de certos instrumentos teóricos tradicionais, outras direções a partir das quais possamos pensar e julgar a vida e a ação coletivas[1]. Naturalmente, no caso de Arendt, sua principal contribuição nesse debate se encontra na defesa do compromisso com o diálogo, com a ação e com a opinião, mormente na ausência de princípios básicos comuns em sociedades contemporâneas, nomeadamente plurirreligiosas, multiculturais, multiétnicas, multirraciais etc.[2] É diante dessa dificuldade que o exemplo adquire especial relevância no pensamento da autora, uma vez que, em sua interpretação, sua utilização possibilita a obtenção de regras gerais a partir de particulares *sui generis*. Logo, o propósito deste artigo é explorar de maneira precisa o papel fundamental do exemplo na reflexão arendtiana sobre o juízo[3].

Arendt iniciou o colóquio intitulado "A condição crítica da sociedade moderna", de 1966, destacando o que se tornou uma das principais prerrogativas dos tempos sombrios: a ausência de padrões para guiar os julgamentos acabou viabilizando que a esquiva em se posicionar diante dos acontecimentos tenha se tornado a postura corrente da maioria dos indivíduos[4]. Ademais, a rapidez com a qual os episódios políticos se desenrolaram nos últimos séculos – afinal, apenas 150 anos separam a Revolução Francesa da Segunda Guerra Mundial, curto período que abrigou uma sucessão aterradora de eventos, similar a um "*Niagara Falls* da história"

[1] Como sublinha María Sánchez (2017, p. 506-507): "A questão da capacidade de julgamento surge para [Arendt] como resultado do colapso dos critérios de julgamento herdados ou do que ela chama de 'a ruptura definitiva com a tradição que marcou o evento político definitivo do século XX, o totalitarismo'. Confrontar a figura de Eichmann, pensar sobre o que aconteceu, foi para ela o gatilho para suas reflexões sobre o julgamento político".

[2] Entre os intérpretes da obra arendtiana dedicados ao tema, encontramos, por exemplo, Albena Azmanova (2012), Linda M. G. Zerilli (2011), Alessandro Ferrara (2008) e María Pía Lara (2009).

[3] No que concerne especificamente ao papel do exemplo, veja-se tanto o artigo de María Sánchez (2017) quanto o de Juan Carlos Castro-Hernández (2020).

[4] Este colóquio, enunciado por Jerome Kohn na Introdução de *Responsabilidade e Julgamento*, foi realizado em Riverside Church, Manhattan, e teve como pano de fundo a Guerra do Vietnã. Na ocasião, Arendt defendeu tanto a relação entre responsabilidade e julgamento quanto argumentou que a recusa moderna em se posicionar no mundo se constitui como um dos elementos característicos da obscuridade política (Cf. ARENDT, 2004, p. 7).

(ARENDT, 2004, p. 328) – nublou os assuntos públicos ao ponto de tornar corrente a concepção de que é impossível emitir quaisquer opiniões sobre assuntos tão cambiantes.

A verdade é que os acontecimentos políticos, principalmente do último século, trouxeram desafios inéditos para homens e mulheres que, de modo geral, têm suas existências alteradas por esses mesmos eventos. Isso é especialmente verdadeiro para os expectadores comprometidos com o imperativo de compreendê-los, porquanto, ao tentar fazê-lo, se confrontam com a constatação de que não já não podem dispor dos aparatos conceituais da tradição de pensamento político que auxiliem na empreitada – tanto teórica quanto prática – de lidar com eles. Dito de outro modo, "estamos diante de algo que destruiu nossas categorias de pensamento e padrões de juízo" (ARENDT, 1993b, p. 44). Essa embaraçosa situação, resultante do fato de que os homens precisam continuar se posicionando diante dos eventos, agora, porém, sem o apoio dos instrumentos de compreensão de que dispunham anteriormente, é posta por Arendt nos seguintes termos: "Como podemos medir o comprimento se não temos um metro? Como contar sem ter números?" (ARENDT, 1993b, p. 44). A ausência de respostas para essas questões demonstraria que, diante da incapacidade do aparato tradicional em fornecer parâmetros seguros para a compreensão, o mais acertado seria abdicar do pensamento e, por conseguinte, do juízo político?

Com efeito, a dificuldade moderna em julgar foi um dos temas mais recorrentes dos últimos textos da autora. Para Arendt, essa postura antipolítica implica não apenas na recusa de assumir a responsabilidade pela política, mas resulta no não-comprometimento pessoal diante do mundo comum, inclusive frente às implicações das próprias ações para o espaço de aparência. A tendência corrente à recusa de emitir julgamentos é um dos mais arraigados elementos protototalitários estabelecidos no mundo moderno[5].

> Há várias razões pelas quais a discussão do direito ou da capacidade de julgar incide na mais importante questão moral. Duas coisas estão implicadas nesse ponto: primeiro, como posso distinguir o certo do errado, se a maioria ou a totalidade do meu ambiente prejulgou a questão? Quem sou eu para julgar? E, segundo, em que medida, se é que há alguma medida, podemos julgar acontecimentos passados em que não estávamos presentes? (ARENDT, 2004, p. 81).

Outro ponto de vista comum que fomentou a moderna desconfiança em relação ao julgamento reside na perspectiva de que é desaconselhável que alguém julgue eventos caso não esteja presente quando eles ocorrem[6]. Ora, se isso fosse verdade, quer dizer, se somente as testemunhas oculares dos episódios pudessem se posicionar sobre eles, então, nem a História nem o Direito seriam possíveis. Ademais, como a habilidade judicante é geralmente efetivada em retrospectiva, então não é arrogância e nem tampouco uma prerrogativa cabível apenas aos magistrados ou autoridades correlatas se posicionar diante de episódios passados[7], afinal,

[5] "[Hannah Arendt] achava que a falta de inclinação para julgar era uma atitude trazida pela democracia moderna e que pavimentava o caminho para o totalitarismo. Seu interesse pelo julgamento estava enraizado em um esforço para minar a tendência filosófica do pensamento por trás da falta de inclinação para julgar. Assim, seu esforço para defender a possibilidade e a dignidade do julgamento foi uma resposta importante aos perigos da democracia de massa, assim como sua defesa da ação participativa" (GARSTEN *in* BENHABIB, 2010. p. 318).

[6] Essa postura foi adotada por Eichmann e por sua defesa no tribunal quando argumentado que o burocrata poderia ter se esquivado de seus deveres assassinos. Para respondê-lo, ele frequentemente recorria à afirmação de que tal perspectiva era irreal, já que havia sido formulada por pessoas que desconheciam o *modus operandi* do *Reich* e que, portanto, estavam inabilitadas para julgá-lo (Cf. ARENDT, 2017).

[7] "Esse tipo de ponderação - a capacidade de fazer julgamentos morais sem corrimão ou categorias preconcebidas - é, infelizmente, muito raro, mesmo que não dependa de presentes superlativos de inteligência ou caráter. Depende de um tipo de coragem ou, como Arendt coloca, uma espécie de arrogância: a arrogância de julgar a si mesmo, de recusar a autoridade em

"quem jamais afirmou que, ao julgar uma ofensa, pressuponho que eu próprio seria incapaz de cometê-la?" (ARENDT, 2004, p. 81).

Nessa franja argumentativa, Arendt destaca que todas as indagações que embasam o difundido medo de julgar apenas reforçam a intrínseca relação entre esta atividade mental e o livre exercício da política. Por trás da não-vontade de emitir quaisquer juízos reside a sensação de que homem nenhum é um sujeito livre e, destituído dessa autonomia, é inviável que alguém se responsabilize pelos seus atos. Diante disso, a desculpa nazista de estar apenas cumprindo ordens revela que a inabilidade de julgar é diretamente proporcional à ausência de responsabilidade por si, pelo outro e pelo espaço comum. "'Quem sou eu para julgar?' [...] significa: 'somos todos parecidos, igualmente ruins, e aqueles que tentam (ou fingem) permanecer parcialmente decentes são santos ou hipócritas, e em qualquer dos casos deveriam nos deixar em paz" (ARENDT, 2004, p. 82).

Retraçado esse cenário de dissolução e de obscuridade tanto da política quanto do livre exercício das atividades espirituais, não é difícil conceber que na ausência de padrões preestabelecidos para embasar os julgamentos, é indispensável que os homens estabeleçam, a partir de suas experiências, os modelos a partir dos quais poderão, com mais segurança, arrazoar sobre o que consideram certo ou errado, justo ou injusto, entre outros parâmetros, e, a partir daí, se mover no espaço de coexistência. Nesse sentido, Arendt concebeu nos exemplos um mecanismo basilar para a vida ativa e para a manutenção da vida do espírito, mesmo em um contexto em que a pedra de toque é o comportamento – em detrimento da ação –, a repetição incansável de *slogans* ideológicos – ao invés do discurso enquanto capacidade política de dizer o real – e a irreflexão, "a despreocupação negligente, a confusão desesperada ou a repetição complacente de 'verdades' que se tornaram triviais e vazias" (ARENDT, 2016b, p. 6).

É importante mencionar que os exemplos aparecem no desenvolvimento das obras arendtianas com diferentes nomenclaturas e variantes: *exemplaridade, validade exemplar, exemplos morais, indivíduos e incidentes exemplares, exemplos de virtudes políticas,* entre outros correspondentes que, segundo Nunes (2022, p. 149), advém do termo latino *eximere,* que denota o sentido de "escolher, selecionar, tirar, pegar, apontar, destacar, distinguir, separar". Ou seja, o exemplo acena para a capacidade humana de escolher um dado particular a fim de que ele funcione como paradigma de orientação de casos similares, já que, no palco dos assuntos políticos, assim como no gosto estético[8], o geral não está posto de antemão. Ele, então, pode ser descrito como um particular *sui generis* cujo significado não se baseia em seus predicativos particulares, mas no fato de que "permanece sendo um particular que em sua própria particularidade revela a generalidade que, de outro modo, não poderia ser definida" (ARENDT, 1993, p. 98). No mesmo horizonte de reflexão, D'Entrèves defende que identificar a validade exemplar que um determinado particular (objeto, indivíduo, incidente, processo) possui "parece a solução mais frutífera para o problema de mediar o particular e o universal", na medida em que os exemplos "incorporam um significado universal, mantendo sua particularidade" (D'ENTRÈVES, 1994, p. 114).

Debruçando-se sobre este pano de fundo tecido, por um lado, pela necessidade dos indivíduos se posicionarem no mundo sem contar com o corrimão oferecido pelo aparato teórico-conceitual da tradição e, por outro, pela desconfiança que a política suscita, experiência oriunda especialmente do "desastre que a política já provocou em nosso século e pelo desastre

questões de julgamento. Ser um 'cidadão cumpridor da lei' sob todas as circunstâncias, reificar o dever como uma categoria moral, é rejeitar a priori a arrogância necessária para o julgamento independente e (em última instância) a própria moralidade" (VILLA, 1999, p. 55).

[8] Para o público interessado na leitura arendtiana da estética de Kant e no caminho da autora até reconhecer na Terceira Crítica o âmago de uma filosofia política kantiana, recomendamos a leitura de Correia (2012).

ainda maior que dela ameaça resultar" (ARENDT, 1993b, p. 117), sobreleva-se a relevância de analisar como Arendt compreende a importância dos exemplos para o pensar e o julgar e, consequentemente, para a permanência do mundo comum. Destarte, a partir da ótica arendtiana pode-se identificar porque os exemplos possuem o potencial de iluminar os tempos sombrios, porquanto acenam para a possibilidade da permanência da capacidade humana de resistir, de reiterar sua singularidade e de iniciar novos processos.

## Os exemplos e a possibilidade de julgar em tempos sombrios

A gênese do colapso moral que inviabilizou o exercício do julgamento, principalmente durante a degradação da política característica das sucessivas crises[9] que estabelecem os tempos sombrios, impõe as seguintes questões: na ausência de padrões para julgar, quem estaria apto para exercer esta atividade? Aqueles que permanecem fazendo uso dos antigos padrões, mesmo que estes não se ajustem às situações-limite ou, ao contrário, aqueles que, sem dispor de parâmetros universalmente válidos, se apoiam na própria experiência?

Pensar e julgar sem corrimões, sem a sustentação fornecida por critérios preestabelecidos, certamente exige um esforço maior das atividades mentais, mas é inteiramente exequível, pois mesmo que nos faltem os metros para medir ou as regras gerais para subsumir os casos particulares, "um ser cuja essência é o começo pode trazer dentro de si um teor suficiente de origem para compreender sem categorias preconcebidas e para julgar sem esse conjunto de regras comuns que é a moralidade" (ARENDT, 1993b, p. 52). Daí depreende-se que mesmo quando as cartas estão sobre a mesa, quando os atos de Estado são criminosos e a ilegalidade se converte em procedimento de rotina, é possível encontrar nos homens a capacidade de julgar de modo espontâneo, posicionando-se a partir de cada novo evento. Ademais, "mesmo que seja característico dos tempos sombrios converter o passado em um amontoado de fragmentos que pouco falam sobre os dilemas do homem atual" (ROCHA; CASTELO BRANCO, 2022, p. 149), permanece realizável para os homens – já que as atividades que os distinguem também não podem ser irremediavelmente perdidas, como Arendt defende no Prólogo de *A condição humana* – recuperar as pérolas das ruínas e fragmentos do passado para iluminar a política e a sua própria existência singular. É através do exercício do juízo que os homens se tornam legisladores de si mesmos.

Nesse esforço, mesmo que faltem os padrões, em momentos de emergência os indivíduos terão dois caminhos, independentes e complementares, para iluminar suas escolhas: o crivo crítico, oriundo do livre exercício do diálogo interior, e os exemplos. Estes últimos podem ser pessoas conhecidas, figuras históricas, incidentes passados ou presentes ou até mesmo personagens fictícios. "Julgamos e distinguimos o certo do errado por termos presentes em nosso espírito algum incidente e alguma pessoa, ausentes no tempo ou no espaço, os quais se tornaram exemplos" (ARENDT, 2004, p. 211). Dessa afirmação depreende-se que os exemplos, ao serem compreendidos como particulares *eximeres,* ou seja, figuras que trazem características destacadas sobre determinado modelo universal, são também marcos orientadores do pensamento moral.

> Julgamos e distinguimos o certo do errado por termos presentes em nosso espírito algum incidente e alguma pessoa, ausentes no tempo ou no espaço, os quais se tornaram

[9] No que concerne a uma leitura arendtiana sobre as *crises de nosso tempo,* ou ainda as *crises como constituintes dos tempos sombrios,* remetemos a Porcel (2013; 2021), além de Rocha e Castelo Branco (2022).

> exemplos. Há muitos desses exemplos. Podem estar no passado remoto ou entre os vivos. Não precisam ser realidade histórica [...]: "o assassinato fictício de Duncan por Macbeth" provoca em nós "um horror tão grande da vilania quanto o assassinato de Henrique IV", e um "senso vivo e duradouro de dever filial é incutido com mais eficácia num filho ou numa filha pela leitura de *Rei Lear* do que por todos os volumes áridos de ética já escritos (ARENDT, 2004, p. 211).

Em "Algumas questões de filosofia moral", Arendt se utiliza da imagem de uma mesa para demonstrar como funciona o processo mental que faz com que os indivíduos identifiquem que uma mesa particular se coaduna com o esquema que possuem em seu espírito, tornando-se habilitadas a reconhecer o referido mobiliário independente das particularidades de um determinado modelo. Em um texto posterior, "Imaginação", de 1970, a autora retoma o exemplo da mesa a fim de defender que sem dispor de um esquema mental preexistente, não é possível nem apontar que se trata de uma coisa particular, tampouco que ela compartilha qualidades com objetos a ela similares. Ao fim e ao cabo, trata-se do *eidos* platônico, a forma geral que não é dada aos sentidos corporais, mas aos olhos da mente, sob a forma de imagens ou esquemas que auxiliam os homens a distinguir uma coisa de outra, já que "sem um 'esquema', não se pode reconhecer nada'" (ARENDT, 2021, p. 439), do mesmo modo como nada pode ser comunicado. Partindo deste horizonte de reflexão, a autora destaca que "em contraposição ao esquema, [o exemplo] deve nos dar uma diferença de qualidade" (ARENDT, 2004, p. 210), ao que alude:

> O que é uma mesa? Em resposta a essa questão, invocamos a forma ou o esquema (kantiano) de uma mesa presente em nossa imaginação, com relação a qual toda mesa deve se conformar para ser uma mesa. Vamos chamar isso de *mesa esquemática* (que, aliás, é mais ou menos a mesma coisa que a mesa "ideal", a ideia de mesa em Platão). Ou podemos reunir todos os tipos de mesa, despojá-los de suas qualidades secundárias, como cor, número de pernas, material, etc., até chegarmos às qualidades mínimas comuns a todas. Vamos chamar esse objeto de *mesa abstrata*. Ou podemos finalmente escolher as melhores entre todas as mesas que conhecemos ou que podemos imaginar, e dizer: este é um *exemplo* de como as mesas deveriam ser construídas e como deveria ser o seu aspecto. Vamos chamar isso de *mesa exemplar* (ARENDT, 2004, p. 210).

Para Arendt (2004), o movimento mental descrito na citação é o mesmo que dá origem a conceitos e teorias, além de ser ele também que fomenta indivíduos exemplares: Jesus Cristo ou Francisco de Assis são modelos de generosidade e Aquiles é um arquétipo de coragem. De maneira similar, o uso comum do termo *kafkiano*, por exemplo, denota que Franz Kafka e sua obra literária oferecem predicativos válidos para melhor elucidar outros indivíduos ou processos, lançando luz sobre eles.

A análise arendtiana sobre os exemplos, de acordo com Nunes (2022), é melhor entendida a partir de dois períodos da vida e da reflexão da autora: em primeiro lugar, até a década de 1950, a exemplaridade era concebida, em coadunância com o próprio *modus operandi* do pensamento arendtiano, a partir da *anima* de fazer de acontecimentos reais o mote para suas reflexões. Afinal, *pensar o que estamos fazendo* implica debruçar-se sobre os fatos, fazendo da verdade factual o ponto de referência dos diferentes expectadores. Segundo a leitura de D'Entrèves (1994, p. 114), a validade exemplar, ao não se restringir a objetos estéticos ou indivíduos, seleciona os eventos passados "que carregam um significado além de seu mero acontecimento, ou seja, eventos que poderiam ser vistos como exemplares para aqueles que vieram depois". É nessa localização que os exemplos foram inicialmente inscritos no empreendimento teórico arendtiano.

O segundo período, independente, porém complementar com relação ao anterior, é aquele que compreende as duas últimas décadas de vida da autora, quando os exemplos, além

de continuar representando tipos ideais por ensejarem em si os predicativos mais destacados de processos, de virtudes e vícios e de acontecimentos, passaram a ser compreendidos a partir das atividades espirituais do pensamento e do juízo justamente por sua potencialidade de oferecer critérios de orientação aos indivíduos, mesmo em períodos em que eles não dispõem de padrões previamente estabelecidos para deliberar sobre o certo e o errado.

Analisando as proximidades e distinções entre os períodos, sobreleva-se que a influência dos exemplos para os juízos é herança da filosofia kantiana[10]. Para o autor, eles fornecem a base para os julgamentos, já que deixam entrever o edifício esquemático presente no espírito, acrescido de uma diferença de qualidade[11]. Parafraseando Kant, Arendt afirma que: "Os exemplos, que são realmente o 'andador' (*go-cart*) de todas as atividades de julgamento, constituem também, e de maneira especial, os sinais de orientação de todo pensamento moral" (ARENDT, 2004, p. 210-211).

Nunes (2022) assevera que a relação estabelecida por Arendt entre os exemplos e a ideia de mobilidade ensejada pelo termo *andador* expresso na citação anterior acena para o fato de que não há referências estáticas e permanentes às quais o julgamento moral possa recorrer sempre que acionado para que, a partir delas, consiga enquadrar eventos e indivíduos particulares a paradigmas universais, em um processo quase mecânico, "ou seja, não são valores constantes que sempre possam ser usados firmemente para alguma fórmula objetiva do juízo moral" (NUNES, 2022, p. 151). Ao contrário, a escolha dos exemplos que embasarão os julgamentos, ou da preferência por um exemplo em detrimento de outro, depende de preferências subjetivas, deliberação que é livre e que, ao colocar o espírito em movimento, habilita pensamento e julgamento para ponderar entre certo e errado em uma determinada situação, de modo similar ao que Kant acreditava acontecer quando os homens distinguem entre o belo e o feio tomando como referência uma flor particular. Até porque, para o filósofo de Königsberg, "no julgamento estético, eu posso entender e aplicar o predicado universal da beleza somente através da experiência de um objeto que o exemplifique. Assim, ao encontrar uma flor, uma paisagem única ou uma pintura particular, posso dizer que é um exemplo de beleza, que possui 'validade exemplar'" (D'ENTRÈVES, 1994, p. 114).

Na leitura arendtiana, Kant foi o primeiro a teorizar que como a razão humana é falível, é indispensável dispor de intuições a fim de que a validade dos conceitos possa ser assegurada. Se tratarem-se de conceitualizações do entendimento, tais intuições podem ser descritas como

[10] "Os exemplos são o andador do julgamento" (KANT, 1980, B174). No resumo de Sánchez, "O novo olhar sobre o julgamento reflexivo e suas implicações para a política tem como ponto de partida as leituras de Hannah Arendt sobre a *Crítica do Juízo*. Como se sabe, Arendt tinha a intenção de dedicar a terceira parte de seu *The Life of the Mind* (1978) ao julgamento. Ela morreu antes de começar essa parte. No entanto, algumas de suas teses podem ser encontradas nas *Lectures on Kant's Political Philosophy* proferidas na New School for Social Research em 1970 e espalhadas por seus escritos. Arendt encontra na terceira Crítica de Kant o ponto de partida para sua proposta. 'A *Crítica do Juízo* é, diz ela, o único dos grandes escritos de Kant em que seu ponto de partida é o mundo e os sentidos e as capacidades que possibilitam aos homens (plural) encontrar seu lugar como habitantes dele. Talvez essa ainda não seja uma filosofia política, mas certamente é sua condição *sine qua non*" (SANCHÉZ, 2017, p. 512). Entre os muitíssimos comentários da recepção do pensamento de Kant na obra arendtiana, limitamo-nos a remeter aos trabalhos de Myriam d'Allonnes (2010) e de Verbena Biambastiani (2014).

[11] "A solução de Kant – a meu ver – de longe a mais valiosa, é a da validade exemplar [...]. Vejamos o que é isso. Cada objeto particular – por exemplo, uma mesa – tem um conceito correspondente, pelo qual reconhecemos a mesa como uma mesa. Isso pode ser concebido como uma ideia platônica ou como o esquema kantiano; ou seja, temos diante dos olhos do espírito a forma de uma mesa esquemática ou meramente formal, à qual toda mesa deve conformar-se de alguma maneira. Ou procedemos inversamente: das muitas mesas que vimos na vida, retiramos todas as suas qualidades secundárias, e o que permanece é [...] a *mesa abstrata*. Resta uma outra possibilidade, e essa possibilidade entra em juízos que não são cognições; podemos encontrar ou pensar em uma mesa que se julga ser a melhor mesa possível, e tomá-la como exemplo de como as mesas deveriam efetivamente ser: a *mesa exemplar* ('exemplo' vem de *eximere,* 'selecionar um particular'). Esse exemplar é e permanece sendo um particular que em sua própria particularidade revela a generalidade que, de outro modo, não poderia ser definida. A coragem é *como* Aquiles, etc." (ARENDT, 1993, p. 98).

*esquemas,* tal como o triângulo ideal presente e percebido no espírito, porém indispensável para a identificação de triângulos reais, presentes no plano fenomênico. Entretanto, quando as intuições se referem às ações dos homens, ou seja, pertencem à esfera prática, empírica, elas são *exemplos* (KANT, 2016, §59). Com relação à sua importância incontestável para a conduta, o filósofo não deixa dúvidas: "preceitos gerais aprendidos aos pés de sacerdotes ou de filósofos, ou mesmo obtidos com recursos pessoais, nunca são tão eficientes como um exemplo de virtude ou de santidade" (KANT, 2016, §32).

Nos moldes do que foi compreendido por Kant e do que a própria autora elaborou em seu empreendimento teórico, os exemplos são assegurados pela imaginação, a faculdade espiritual que habilita os homens a tornarem presentes o que está fisicamente ausente dos sentidos[12]. Por equivaler a uma re-presentação, ela auxilia o pensamento tanto em sua tendência a generalizar, a rastrear o universal, quanto a inaugurar a faculdade judicante que, por sua vez, lida com particulares, motivo pelo qual Arendt identifica que a imaginação é a faculdade que opera justamente a partir do esquematismo kantiano. No entrecruzamento entre sensibilidade e entendimento, a imaginação é tanto a faculdade basilar do conhecimento ontológico, porquanto é importante também para a construção de esquemas, quanto o princípio que confere validade aos próprios julgamentos, já que o juízo possui validade exemplar na medida em que o exemplo escolhido para chancelar uma determinada opinião for apropriado. Outrossim, "a mesma faculdade que provê esquemas para a cognição, provê exemplos para o juízo, a imaginação" (ARENDT, 1993, p. 80), auxiliando-os a organizar e a salientar a identidade na multiplicidade. Por exemplo, ao ajuizar espontaneamente se determinado ato é corajoso, os indivíduos assentem "sem nenhuma derivação de regras gerais, 'esse homem tem coragem'". Aqueles que possuem familiaridade com as letras homéricas, certamente recorrerão a Aquiles como critério para validar tal assertiva, e para realizar esse movimento, "a imaginação, mais uma vez, é necessária: é preciso termos Aquiles presente mesmo que ele esteja ausente" (ARENDT, 2021, p. 443)[13].

Nesse diapasão, a imaginação, ao tornar presente o que está ausente, habilita os indivíduos para compreender inclusive o que nunca viram, para viabilizar que eles busquem na história ou na arte, por exemplo, inspirações para as suas ações, fazendo com que o estranhamento dê lugar ao sentir-se em casa no mundo, e também para que representem "o ponto de vista de todos os outros que habitam o mundo, tornados então virtualmente presentes e tomados efetivamente em consideração na formulação do juízo" (CORREIA, 2012, p. 170). Se imaginar, compreender e reconciliar sobrevêm em conjunto, o ego pensante, mediante os exemplos, funciona como uma bússola interior a nortear os homens no espaço comum.

> Somente a imaginação permite que enxerguemos as coisas em sua perspectiva adequada, que tenhamos forças suficientes para afastar o que está demasiado próximo, a fim de conseguir ver e compreender sem distorções nem preconceitos, que tenhamos generosidade suficiente para transpor abismos de lonjuras, a fim de conseguir ver e compreender, como se fosse uma questão pessoal nossa, tudo o que está demasiado distante de nós [...]. Sem esse tipo de imaginação, que de fato é a compreensão, nunca

[12] A imaginação representa o trânsito mental entre o passado (a coisa imaginada enseja em si percepções provenientes do não-mais), o presente (*nunc stans,* o hiato temporal entre passado e futuro em que os homens imaginam e pensam) e o futuro (já que tais re-presentações podem imageticamente criar cenários futurísticos, antecipando conjunturas). Tal assertiva defendida por Arendt também é de inspiração kantiana, já que o filósofo argumentou, na obra *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, que a imaginação é condição para a memória, faculdade de tornar o passado presente, e para a previsão, habilidade de presentificar o futuro (KANT, 2006).

[13] "O ato estético-político é criador de sentido – e esse sentido permite a conexão com o mundo [...]. Por isso, somente a imaginação permite este distanciamento que possibilita ver em uma outra perspectiva" (BRAGA FILHO, 2022, p. 111).

> seríamos capazes de marcar nossas referências no mundo. É a única bússola interna de que dispomos. Somos contemporâneos na exata medida do alcance de nossa compreensão (ARENDT, 2008, p. 346).

De acordo com D'Entrèves, a importância da validade exemplar dentro da faculdade de julgar arendtiana se funda na possibilidade de mediar o particular com relação aos universais. Como os exemplos conseguem evidenciar a centelha do universal inserida em sua particularidade, sua relevância não se restringe apenas aos objetos; com efeito, na observação dos eventos é possível identificar, além de suas especificidades, um significado exemplar que se perpetua através do tempo, fornecendo iluminação àqueles que os observam e julgam. "É aqui que o julgamento estético se junta ao julgamento retrospectivo do historiador. As Revoluções Americana e Francesa, a Comuna de Paris, os sovietes russos, os conselhos revolucionários alemães de 18-19, a revolta húngara de 1956, possuem o tipo de validade exemplar que os dá significado universal, embora conservando sua especificidade" (D'ENTRÈVES *in* VILLA, 1999, p. 251). Nesse sentido, cabe aos expectadores, aos historiadores e a todos aqueles interessados em preservar a verdade factual – e, com ela, a singularidade de um evento particular – conservar a exemplaridade ínsita a esses incidentes, salvaguardando-os como exemplos para a posteridade, com potencial para iluminá-la.

Além de escolhermos nossas companhias através dos nossos julgamentos, nos momentos em que a esfera pública é diluída, os exemplos que elegemos são nossos companheiros mais presentes, ao lado do parceiro de diálogo interior que, ao nos fazer companhia peremptoriamente, é a mais acurada testemunha de nossas ações. É a partir da tríade formada por *me, myself* e pelos exemplos que, mesmo em um cenário de diluição da esfera pública e de crise generalizada, os homens conseguem manter sua liberdade interior intacta – liberdade compreendida como a autonomia e a resistência do funcionamento das atividades espirituais – mesmo que a exterior tenha sido mitigada pelo advento de movimentos antipolíticos. Na pena arendtiana, é através da reflexão que escolhemos os exemplos e, por isso, tal eleição segue o mesmo princípio de que tipo de companhia desejo ser para mim mesmo, imperativo frente ao qual a única decisão acertada seria a de não escolher o mal. Com efeito, não é à toa que a autora destacou que os romanos consideravam que sábios eram aqueles que sabiam escolher suas companhias externas e internas; em outras palavras, o que os romanos perceberam com inequívoca exatidão foi que os melhores cidadãos eram aqueles que se cercavam de bons pensamentos e de bons exemplos (ARENDT, 2016, p. 281).

O âmago ético da discussão sobre a exemplaridade como mecanismo espiritual ético por excelência reside no fato de que a escolha por determinado exemplo implica diretamente não apenas "com quem desejamos estar juntos" (ARENDT, 2004, p. 212), mas também a partir de quais companhias ansiamos contar para tomarmos as melhores decisões, o que acena para *como* viveremos e *como* impactaremos a existência dos demais. Se dificilmente alguém declarará publicamente que opta por escolher Barba Branca, Hitler, Caim ou Ricardo III como companhia, ao que Arendt retruca que "a única coisa que poderíamos fazer é nos assegurar de que ele jamais chegasse perto de nós" (ARENDT, 2004, p. 212), a corrente esquiva em emitir julgamentos caminha *pari passu* com o desinteresse com relação à escolha daqueles com quem manter-nos-emos vinculados.

Sendo assim, a importância de, a partir do julgamento, escolher os melhores parceiros possíveis reside no fato de que, ao não se importar de conviver com os piores exemplos, que são também as piores companhias, a tendência é que os indivíduos passem a desenvolver uma indiferença que, moralmente, é sempre perigosa. Dessa feita, tem-se as duas faces de uma única moeda: a recusa em julgar e a displicência em escolher os melhores exemplos que,

consequentemente, são também os melhores parceiros para compreender o mundo e se posicionar nele.

> Em termos morais e até políticos, essa indiferença, embora bastante comum, é o maior perigo. Em conexão com isso [...] está outro fenômeno moderno muito comum, a tendência difundida da recusa a julgar. A partir da recusa ou da incapacidade de escolher seus exemplos e a sua companhia, e a partir da recusa ou incapacidade de estabelecer uma relação com os outros pelo julgamento surgem os *skandala* reais, os obstáculos reais que os poderes humanos não podem remover porque não foram causados por motivos humanos ou humanamente compreensíveis. Nisso reside o horror e, ao mesmo tempo, a banalidade do mal (ARENDT, 2004, p. 212).

## Considerações finais

Na fenomenologia do ego pensante proposta por Arendt é possível apontar alguns exemplos que ajudam a sustentar o seu *corpus* teórico, demonstrando que a própria autora se utiliza dos exemplos como recurso importante para empreender a distinção e a relação conceitual que caracterizam sua reflexão. Nessa franja argumentativa, Sócrates se firma como o paradigma do cidadão-reflexivo, Eichmann como o arquétipo do perigo da irreflexão[14] e a resistência dinamarquesa frente ao regime nazista como acontecimento exemplar que comprova o poder que emana das ações não-violentas e do debate como constituinte basilar da esfera pública. Para Passos, nos tempos sombrios, quando os padrões não são capazes de iluminar as ações, os exemplos de resistência surgem como uma centelha com potencial de iluminar a obscuridade política, possíveis motivadores para aqueles que mantêm intactas as suas faculdades espirituais. "Quando a preocupação maior de uma época é com a sobrevivência [...], aqueles que se recusam a 'agir', levando somente em consideração o cuidado [...] com a harmonia do ego pensante, aparecem como um 'exemplo' a ser seguido, na medida em que esse exemplo funciona como um motivador plural" (PASSOS, 2017, p. 202-203).

A relação entre a emissão de julgamentos e os exemplos que os indivíduos elegem para guiar sua conduta e fazer-lhes companhia funda um caráter ético inalienável na atividade judicante: em *Entre o passado e o futuro*, a autora destacou que ensinar através do exemplo não se volta apenas para as especificidades inerentes à ciência da educação, mas que, na convivência entre os homens, a exemplaridade é um elemento valioso para incentivar a ação, sendo também um motivador consistente para que os atores públicos expressem suas opiniões com qualidade. Nesse panorama argumentativo, em "Verdade e política", Sócrates é retraçado pela autora como alguém que ensinou pelo exemplo, demonstrando que a validade exemplar pode ser concebida como uma das fontes dos princípios éticos (Cf. ASSY, 2015, p. 188).

> Esse ensinamento pelo exemplo é, com efeito, a única forma de "persuasão" de que a verdade filosófica é capaz sem perversão ou distorção, ao mesmo tempo, a verdade filosófica só pode se tornar "prática" e inspirar a ação sem violar as regras do âmbito político quando consegue manifestar-se sob o disfarce de um exemplo. É a única oportunidade de

[14] "Arendt descobre em Eichmann, sob uma forma quase caricatural, a estupidez, a *Dummheit*, como a tinha definido Kant: a interrupção do julgamento, a incapacidade de relacionar o particular com uma regra universal adequada. Eichmann possui, por um lado, as categorias gerais do bem e do mal e vê-se, por outro lado, envolvido em situações em que essas categorias são o mais radicalmente possíveis problematizadas. Só que existe uma dissociação total entre esse conhecimento teórico de conceitos gerais e as situações particulares às quais é necessário aplicar essas leis gerais. O que realmente falta a Eichmann não são as categorias teóricas ou lógicas do bem e do mal [...]: ele *não pensa* sobre o conteúdo destas regras formais, não abre à questão do sentido as categorias que utiliza" (ROVIELLO, 1997, p. 158).

> que um princípio ético seja simultaneamente verificado e validado. Assim, por exemplo, para verificar a noção de coragem devemos recordar o exemplo de Aquiles, e para verificar a noção de bondade inclinamo-nos a pensar em Jesus Cristo ou São Francisco; esses exemplos ensinam ou persuadem através da inspiração (ARENDT, 2016, p. 306-307).

Porquanto, para Arendt, o exemplo de imparcialidade judicante provém de Heródoto, o paradigma de coragem se origina do Aquiles de Homero. Na verdade, a figura do herói entifica não apenas a realização de grandes feitos e a pronunciação de grandes palavras, mas principalmente a coragem que todo homem necessita para estar na cena pública[15]. Se os gregos consideravam que era através das realizações dos grandes homens que era possível aos indivíduos mortais a imortalidade oriunda da perpetuação de seus atos e palavras, isso significa que, através do exemplo extraído da vida destes personagens, uma diferença de qualidade é acrescentada ao mundo e à imaginação daqueles que deles se acompanham. Nesse sentido, tais exemplos são capazes de se perpetuar no tempo e, sem perder nada de sua atualidade e originalidade, conseguem dialogar com homens de séculos posteriores, construindo com eles uma ligação coletiva, até porque "a apreciação da vida em comunidade está entre as principais razões do heroísmo" (ASSY, 2015, p. 188). Os feitos extraordinários ajudam a construir não apenas o sentimento cívico de um povo, mas fundam também parte exemplar da vida comunitária[16].

Se os tempos sombrios romperam o fio de Ariadne que ligava os homens à tradição e, com isso, os impôs a lidar, através do pensamento e do juízo, com fragmentos do passado, a sua reconciliação com o mundo perpassa o reconhecimento de que a obscuridade pública do mundo moderno tornou inadiável não apenas pensar sem corrimão, mas também posicionar-se em um mundo em que tanto as atrocidades quanto os milagres são possíveis. Diante disso, para o ser pensante e judicante não basta apenas relacionar conceitos esquemáticos ou aplicar sistemas teóricos e cognitivos numa realidade em que se pretende enquadrá-los, retirando-lhe a espontaneidade e a contingência; ao contrário, é necessário se cercar das melhores companhias, seja entre os homens, seja entre os exemplos. Esse pensar por si mesmo, e ao mesmo tempo com os outros, é capaz de resgatar os tesouros perdidos do passado e de evitar as catástrofes no presente, todas as vezes em que as cartas estiverem sobre a mesa, tornando exequível a existência do futuro. De acordo com Arendt (2008, p. 222):

> Esse pensar trabalha com os fragmentos [...] que consegue extorquir do passado e reunir sobre si. Como um pescador de pérolas que desce ao fundo do mar, não para escavá-lo e trazê-lo à luz, mas para extrair o rico e o estranho, as pérolas e o coral das profundezas, e trazê-los à superfície, esse pensar sonda as profundezas do passado não para ressuscitá-lo tal como era e contribuir para a renovação de eras extintas. O que guia esse pensar é a convicção de que, embora o vivo esteja sujeito à ruína do tempo, o processo de decadência é ao mesmo tempo um processo de cristalização, que nas profundezas do mar, onde afunda e se dissolve aquilo que outrora era vivo, algumas coisas sofrem uma "transformação marinha" e sobrevivem em novas formas e contornos cristalizados que se

[15] "O herói desvelado pela história não precisa ter qualidades heroicas; originariamente, isto é, em Homero, a palavra 'herói' não era mais que um nome dado a qualquer homem livre que houvesse participado da aventura troiana e do qual se podia contar uma história. A conotação de coragem, que hoje reconhecemos ser uma qualidade indispensável a um herói, já está, de fato, presente na disposição para agir e falar, para inserir-se no mundo e começar uma estória própria" (ARENDT, 2016b, p. 231).

[16] "O juízo tem validade exemplar na medida em que o exemplo é escolhido de forma correta. Outro exemplo: no contexto da história francesa, posso falar de Napoleão Bonaparte como um homem particular, mas no momento em que falar do bonapartismo, eu o transformo em exemplo. A validade desse exemplo estará restrita àqueles que possuem a experiência de Napoleão senão como seus contemporâneos, então como herdeiros de uma tradição histórica particular. A maioria dos conceitos nas ciências políticas e históricas são dessa natureza restrita: têm origem em um incidente histórico particular e depois o tornam 'exemplar' – encontram um particular que é válido para mais de um caso" (ARENDT, 2021, p. 443).

mantêm imunes aos elementos, como se apenas esperassem o pescador de pérolas que um dia descerá até elas e as trará ao mundo dos vivos – como "fragmentos do pensamento", como algo "rico e estranho".

## Referências


ARENDT, H. *A condição humana*. Trad. R. Raposo. 13. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016b.

ARENDT, H. *A dignidade da política.* Trad. H. Martins *et. al.* Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993b.

ARENDT, H. *Compreender*. Formação, exílio e totalitarismo. Trad. D. Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

ARENDT, H. *Eichmann em Jerusalém.* Um relato sobre a banalidade do mal. Trad. J. R. Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro.* Trad. M. W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2016. (Coleção Debates; 64).

ARENDT, H. *Homens em tempos sombrios.* Trad. D. Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARENDT, H. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Trad. A. Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

ARENDT, H. *Pensar sem corrimão.* Compreender 1953-1975. Trad. Beatriz Andreiuolo *et. al.* Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

ARENDT, H. *Responsabilidade e Julgamento.* Trad. R. Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ASSY, B. *Ética, juízo e responsabilidade em Hannah Arendt*. São Paulo: Perspectiva, 2015. (Estudos 334).

AZMANOVA, A. *The scandal of reason.* A critical theory of political judgment. New York: Columbia University Press, 2012.

BENHABIB, S. *Politics in dark times.* Encouters with Hannah Arendt. New York: Cambridge University Press, 2010.

BRAGA FILHO, J. V. T. Estética e política entre civilização e barbárie no pensamento de Arendt. *Kairós Revista Acadêmica da Prainha*, Fortaleza, v. 18, n. 1, 2022, p. 104-117.

CASTRO-HERNÁNDEZ. J. C. Juicio reflexionante, sentido común y ejemplaridad. Un estudio del paradigma del Juicio y su recepción em Alessandro Ferrara y Hannah Arendt. *Co-herencia*, v. 17, n. 32, 2020, p. 181-219.

CORREIA, A. Juízo, imaginação e mentalidade alargada: a interpretação arendtiana do juízo estético kantiano. *Revista de Filosofia Aurora,* Curitiba, v. 24, n. 34, jan./jun. 2012, p. 157-175.

D'ALLONNES, M. Kant, Arendt et la faculté de juger politique. *In*: KERVÉGAN, J.-F. (Ed.). *Raison pratique et normativié chez Kant.* Lyon: Édition ENS, 2010. p. 169-180.

D'ENTRÈVES, M. P. *The political philosophy of Hannah Arendt.* London: Routledge, 1994.

FERRARA, A. *La forza dell'esempio*. Il paradigma del giudizio. Milano: Feltrinelli, 2008.

GIAMBASTIANI, V. Vivere insieme: un percorso tra Immanuel Kant e Hannah Arendt. *In*: FERRARETTO, V.; GASPARI, I.; GIAMBASTIANI, V.; GINANNI, I.; MUTI, D.; SERAFINI, L.; ZANOTTI, G. (Orgs.). *Colletività*. Tra libertà e regole. Pisa: ETS, 2015. p. 23-38.

KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. M. L. Cacciola. São Paulo: Iluminuras, 2006.

KANT, I. *Crítica da faculdade de julgar*. Trad. F. Costa Mattos. Petrópolis; Bragança Paulista: Vozes; Editora Universitária São Francisco, 2016. (Coleção Pensamento Humano).

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. V. Rohden e U. B. Moosburguer. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores).

LARA, M. P. *Narrar el mal*. Una teoría posmetafísica del juicio reflexionante. Barcelona: Gedisa, 2009.

NUNES, I. V. B. Exemplaridade ética e política. *In:* CORREIA, A.; ROCHA, A. G. V.; MÜLLER, M. C.; AGUIAR, O. A. (Orgs.). *Dicionário Hannah Arendt*. São Paulo: Edições 70, 2022. p. 149-158.

PASSOS, F. *A faculdade de pensamento em Hannah Arendt*. Implicações Políticas. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017.

PORCEL, B. Hannah Arendt: algunas cuestiones sobre los tempos sombríos. *Perspectivas*, v. 2, n. 2, 2021, p. 15-25.

PORCEL, B. Hannah Arendt y la crisis de nuestro tiempo. *Argumentos Revista de Filosofia*, Fortaleza, ano 5, n. 9, jan./jun. 2013, p. 197-204.

ROCHA, L.; CASTELO BRANCO, J. O que são os tempos sombrios de Hannah Arendt? *Cadernos Arendt*, Teresina, v. 3, n. 5, 2022, p. 135-151.

ROVIELLO, A.-M. *Senso comum e modernidade em Hannah Arendt*. Trad. B. Howart e J. F. Marques. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

SÁNCHEZ, M. T. M. Validez ejemplar y comunidades de certezas. Kant, Arendt, Wittgenstein sobre el poder de juzgar criticamente. *Isegoría*. Revista de Filosofía Moral y Política n. 57, 2017, p. 505-531.

VILLA, D. R. *Politcs, philosophy, terror.* Essays on the thought of Hannah Arendt. New Jersey: Princeton University Press, 1999.

VILLA, D. R. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

ZERILLI, L. "The practice of Judgment: Hannah Arendt's Copernican Revolution". *In*: ELLIOTT, J.; ATRIDGE, D. *Theory after Theory.* London: Rotledge, 2011.

**Sobre os autores**

**Judikael Castelo Branco**
Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC) em cotutela com a Université de Lille (França). Professor Efetivo da Universidade Federal do Ceará (UFC), lotado no Instituto de Cultura e Arte (ICA) e Professor Permanente

dos Programas de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (PPGFil-UFT) e da Universidade Federal do Tocantins (PPGFIl-UFT).

**Lara Rocha**
Doutora em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC).

Recebido em: 26/12/2024 Received in: 12/26/2024
Aprovado em: 13/02/2025 Approved in: 02/13/2025

ARGUMENTOS
Revista de Filosofia
e-ISSN: 1984-4255

# What is missing from analytic-inspired contemporary discussions of akrasia

## O que está faltando nas discussões contemporâneas de inspiração analítica sobre akrasia

**Veronica Campos**
https://orcid.org/0000-0001-6242-5600 – E-mail: 182vkai@gmail.com

**ABSTRACT**

This paper is an exercise in conceptual engineering, the philosophical practice of analysing concepts, identifying their actual and/or potential limitations, and designing new ones. In engaging in conceptual engineering, one aims to improve a concept's clarity, usefulness, or alignment with certain goals. In this paper, I tackle the concept of akrasia that has been deployed by contemporary analytic-inspired philosophers in recent decades, people such as Donald Davidson, Richard Hare, Alfred Mele, and others. I argue two things. First, that the contemporary discussion of akrasia among these scholars has progressively moved away from the original discussion of akrasia amid the ancient sources, whereby reference to akrasia is first found. Second, that the concept of akrasia deployed by contemporary analytic-inspired discussion suits the goals of this discussion, which is primarily concerned with explaining how akrasia is possible or why it is not; but it does not suit the goals of understanding what akrasia is.

**Keywords:** Akrasia. Weakness of willpower. Contemporary philosophy. Inquiry-based epistemology. Conceptual engineering.

**RESUMO**

Este artigo é um exercício em engenharia conceitual, a prática filosófica de analisar conceitos, identificar suas limitações reais e/ou potenciais e projetar novos. Ao se envolver em engenharia

conceitual, busca-se melhorar a clareza, utilidade ou alinhamento de um conceito com certos objetivos. Neste artigo, abordo o conceito de *akrasia* que vem sendo empregado por filósofos contemporâneos de inspiração analítica nas últimas décadas, pessoas como Donald Davidson, Richard Hare, Alfred Mele e outros. Eu argumento duas coisas. Primeiro, que a discussão contemporânea sobre *akrasia* entre esses estudiosos se afastou progressivamente da discussão original sobre *akrasia* entre as fontes antigas, onde as primeiras referências à *akrasia* são encontradas. Segundo, que o conceito de *akrasia* empregado na discussão contemporânea de inspiração analítica se adéqua aos objetivos desta discussão, que se preocupa principalmente em explicar como a *akrasia* é possível ou por que não é; mas não se adéqua aos objetivos de entender o que *akrasia* é.

**Palavras-chave:** Akrasia. Fraqueza da força de vontade. Filosofia contemporânea. Epistemologia da investigação. Engenharia conceitual.

## Preliminary Remarks

The topic of weakness of the will, or *a-krasia* (whereby *a-* means "lack" and *kratos* means "power", or "strength") in philosophy is a very old one, reaching at least as far back as Plato's *Protagoras*. In this dialogue, the character Socrates discusses it in terms of the following puzzle (351a-358d): sometimes a person recognize what is best to do but end up doing something else instead. What is actually going on there? Are they really choosing to do what they deem worse, or is this rather that they couldn't have done otherwise? In this dialogue, Socrates famously argued that, whereby it appears that a person knows what is good to do but does something different instead, what is actually going on is that the person is ignorant. This person doesn't know what the good is. Putative cases of akrasia, thus, are actually cases of ignorance, that have not been described correctly. "No one," Socrates says, "who either knows or believes that there is another possible course of action, better than the one he is following, will ever continue on his present course" (358b-c)[1].

Philosophers' motivations to engage in discussions of akrasia have varied enormously throughout the history of western thought. In contemporary philosophy, interest appears to have arisen when scholars observed that the very idea of weakness of willpower poses a challenge to certain theories of action they wish to defend. Those are theories that in some way or another entail a form of motivational internalism, the idea that judgments about action correspond directly with motivation, or are sufficient to motivate. Akrasia challenges such theories because it presents the possibility of a person evaluating a certain course of action as being best overall, and yet not being motivated to take it.

One of such philosophers is Donald Davidson, insofar as the idea of one's acting against one's better judgment challenges the theory that reasons both rationalize and cause actions, developed by him in "Actions, Reasons and Causes" (1963). Another one is Richard Hare, whose theory of moral prescriptivism devised in *The Language of Morals* (1952) and in *Freedom and Reason* (1963) is defied by the idea that one can act in a certain way while judging it is best to act differently. And another one is Alfred Mele, who took an interest in the topic not because it

[1] The doctrine appears to have been abandoned later on or, at least, substantially revised. The character Socrates from the *Phaedrus* seems to no longer hold that knowing what is good to do suffices for actually doing it, since he admits that sometimes a person knows what is good to do but is not capable of doing it (*Phaedrus* 237d-238b).

challenged his theory of action, but rather because he wanted to develop a theory of action that took the possibility of akratic action seriously from the very beginning. This was what he set out to do in *Irrationality* (1987), a book that came about as a corollary of what he had been doing in previous works[2].

Though these scholars endorse very different theories of action, and in fact very different broad philosophical views, what is common among them is that they approach akrasia from an action theory standpoint. They are concerned with, as Davidson puts it, an "analysis of the logical form of action sentences" (DAVIDSON, 1969, p. 97). For those purposes, they equate akrasia with a single and detached episode of one's acting against their better judgment, and are set out to explain either *how* this episode is possible or *why* it is not.

In so doing, they work from a characterization of akrasia that construes it against a background of inconsistent principles, the classic so-called "akrasia puzzle", which comprises the following three principles:

> **P1**. If an agent wants to do X more than he wants to do Y and he believes himself free to do either X or Y, then he will intentionally do X if he does either X or Y intentionally.
>
> **P2**. If an agent judges that it would be better to do X than to do Y, then he wants to do X more than he wants to do Y.
>
> **P3**. There are akratic actions (DAVIDSON, 1969, p. 95).

There has been, roughly, three routes out of this puzzle: to reject **P3**, denying the actual occurrence of akrasia; to reject **P2**, denying that the connection between evaluation and motivation is as straightforward as it seems; and to spell out the three principles again in alternative forms, showing that they can be consistent, after all. Hare, much like Socrates, took the first path, rejecting **P3**; Mele took the second one, rejecting **P2**, and Davidson took the third one, re-stating the principles in a way that they no longer contradict one another.

Those strategies hinge, of course, on how the concept of *akratic action*, deployed in **P3**, is interpreted. For the set of principles to be a puzzle, in the first place, akratic action has to be interpreted as satisfying the conditions for being an action, of course, and it has to be interpreted as a special type of action, one that necessarily makes it impossible for one to accept both **P1** and **P2** at the same time. Thus we have an elementary definition of akrasia underpinning the puzzle. Call it "the action-based concept" of akrasia, or simply **AKRASIA$_{ab}$**.

> **AKRASIA$_{ab}$**
> An action X is an akratic action if and only if (a) X is intentional; (b) the agent believes that there is an alternative action Y open to him; and (c) the agent judges that, all things considered, it would be better to do Y than to do X (DAVIDSON, 1969, p. 94; 1980, p. 22)[3].

Now, there is a couple of things we must observe about **AKRASIA$_{ab}$**.

[2] For instance, in a paper called "Akrasia, Reasons and Causes" (MELE, 1983), which is a direct discussion with Davidson (1963), as well as in other papers, such as Mele (1986).

[3] Most of the definitions of akrasia found in philosophy papers in the Anglo-American tradition are inheritors of Davidson's definition, and ever so slightly modified versions of it. See instance, Audi (1979, p. 185), Bratman (1979, p. 153), and Mele (1983, p. 347).

## Peculiarities of AKRASIA$_{ab}$

The first thing to be noticed about **AKRASIA$_{ab}$** is that it represents akrasia as a property of actions rather than a property of persons. In fact, some things (good and bad) about conducts and behaviours are ascribable to actions better than they are ascribable to persons – qualities such as "adequate", "moral", and "irrational". Other predicates, however, are ascribable to persons better than they are ascribable to the actions themselves. We don't say, for instance, that an action X was patient, or that X was an episode of patience. We say rather that, in doing X, John was patient; or that John acted patiently. In any case, patience is a quality of John, that his action makes visible.

The same appears to hold true of predicates that refer to weaknesses and strengths. Typically, we don't say that action Y was strong, or weak. We say that Mary, who did Y, was strong (or weak), and that her strength (or weakness) was made visible through Y. One of the earliest philosophers to conceptualize weakness of the will, Aristotle, deployed this distinction (between qualities of persons and qualities of actions), upon observing that strength is something a person either has or doesn't have, and that strength is acquired by consistently performing certain specific acts[4]. Others, in the contemporary tradition, have also acknowledge that, e.g., Mele, who observes that "Akrasia, strictly speaking, is not a type of action, but a condition of a person which may be manifested in action" (MELE, 1980, p. 360). Nevertheless, **AKRASIA$_{ab}$** locates the problem of akrasia at the level of actions, and not at a personal level.

A second thing to be observed is that **AKRASIA$_{ab}$** interprets akrasia as being a matter of single and isolated *episodes* of performing one action that doesn't conform to one's judgment all-things-considered. Such an interpretation is considerably stipulative, since it involves ascribing mental states to a person, and mental states that are synchronic (simultaneously present at a certain moment), as a point of departure for analysis. The building blocks of action theory, as we know it, are concepts such as "intention", "belief", "judgment" and "desire", which are taken to refer to mental states. So scholars discussing akrasia from an action theory standpoint operate by stipulating that, if a subject S has an intention ***i*** and a judgement ***j*** at *t*, and if S performs action *a* at *t*, whereby *a* is in accordance with ***i*** but contrary to ***j***, then *a* was an akratic action, and what has been described was an episode of akrasia. The ascription of ***i*** and ***j*** to S is stipulative.

How is that a problem? Certainly it is not a problem if what one wants is to know akrasia's conditions of possibility – since for akrasia to be possible we have to have a person and this person needs to have certain beliefs and perform certain actions. But it becomes a problem if what one wants is to attain is knowledge *of what akrasia is*[5]. That's because, in stipulating that any action that fits the abovementioned description will be an akratic action, **AKRASIA$_{ab}$** portrays akrasia episodically. But weakness of willpower is typically not episodic (though it is true that, if you only look once, i.e., at one detached action, it will of course look like an episode, because all you're seeing is one action). This point has been acknowledged by people like Amélie Rorty, who stresses: "Of course it [akrasia] can in principle occur as a single momentary event, a kind of motivational or epistemic sneeze, a single absent-minded lightfingered questionable bond sale or an isolated flare of rage. But it rarely does" (RORTY, 1997, p. 649). Typically, it is a "chronic"

[4] Book II of the Nichomaquean ethics contains a discussion of whether it is correct to say that in order to acquire a personal trait, such as justice, men must do actions that are themselves instances of those qualities (i.e., just acts). He concludes by saying that this is indeed an accurate description.

[5] "Knowing what a thing is" is what some scholars have termed erotetic knowledge, cf. Abath (2022).

condition in certain people, or at least this is how it is typically portrayed in the classic examples, drawn from ancient literature, that will be discussed soon.

In short: if one's goal to attain knowledge of what akrasia is and one works with **AKRASIA$_{ab}$** as plausible answer, **AKRASIA$_{ab}$** will misinform them, to the extent that it will mislead them into forming wrong beliefs about what akrasia is, such as the belief that akrasia is episodic. Another way of seeing this is by observing that, in stipulating that subject S had an intention **i** and a judgment **j** at *t*, one is in fact stipulating that action *a* (that action that S ends up taking, at t) is akratic. And because it has been stipulated that *a* is akratic, we won't know whether *a* is an action of the same type or of a different type of any putative action in our lives and in the lives of those around us. That is, for any action *a'* in our lives, or in someone else's life, we won't know, at the end of the day, if any *a'* is an instance of weakness of willpower, or if it is just something that looks like one, and that has been misleadingly described as being one.

Because of that, even if episodes do exist in which weakness of willpower is made noticeable through an isolated action, venturing explanations of how those episodes are possible, or of why they are not, is a theoretical endeavour that progressively takes away the possibility of making sense of weakness of willpower in the real world. "The akratic man", Van den Beld, puts it, "is not a theoretical construction; he belongs to the real world" (VAN DEN BELD, 1985, p. 504). If somebody has an interest of trying to understand what goes on with akratic people, their real, concrete experience (rather than having the goal of trying to accommodate the possibility of akrasia within one's preferred theory), working from **AKRASIA$_{ab}$** will not take them very far. The reason why it won't take one very far is that **AKRASIA$_{ab}$** is an empoverished concept, for those purposes. It makes no reference to a variety of aspects of the phenomenon of weakness of willpower that are phenomenologically salient, and therefore relevant for a proper understanding of what akrasia is.

Specifically, I'll go on to argue that two aspects of akrasia that are fundamental for an understanding of what it is are absent from **AKRASIA$_{ab}$**: diachronicity, and vacillation. Those aspects are meant not as necessary and sufficient conditions for akrasia, but rather as prototypical traits of the phenomenon; whereby the prototypes are the examples of weakness of willpower found in the ancient literature – the ones that fixed the reference of the very idea of akrasia. Highlighting these two elements will make it clear that akrasia is more than **AKRASIA$_{ab}$** enables us to see.

## Diachronicity

It appears as though the biggest problem akrasia poses in our concrete lives, the biggest reason why it is a problem to philosophers, stems from it being a diachronic phenomenon, that is, something that typically extends itself *over time,* in some way. Akrasia shows itself across a certain time slice. As Aristotle, one of the earliest philosophers to conceptualize akrasia, remarked: it is an "intermittent evil" (ARISTOTLE, Nic. Eth. 7.8.1).

In general, it is not much of a problem if a person who deems it best to stick to a healthy diet, for instance, indulges herself at a time, or from time to time. The real problem arises when it becomes a lifestyle. Construing akrasia episodically misses this point entirely[6]. Consider two people, both of whom have formed a plan to diet. One of them slips out of line at the odd dinner

[6] This aspect is highlighted and extensively discussed by Snellen (2018) in her much inspiring PhD dissertation. According to Snellen, construing akrasia episodically focuses solely in its synchronic aspect (doing A while *at the same time* judging it would be best to do B instead), and leaves its diachronic aspect aside.

party, but then gets back on track the next day; whereas the other does not have any consistency in their meal choices. Following **AKRASIA$_{ab}$**, both of these people are guilty of akrasia, and the difference between them might be only of degree (the latter person has been guilty of akrasia more times). But it appears as though the latter person is in a different type of trouble. Whilst the former falls to temptation once, and is capable of getting back on track, the latter is not. He or she falls to temptation every day, or nearly every day – not being capable of getting back on track became a part of who they are. So it appears as though the latter person deserves the label of "weak", or "weak-willed" much more so than the former one, if the former deserves it at all.

This aspect of akrasia is an ethical dimension of the phenomenon, that is, it makes it salient that akrasia has ethical implications. "Practical reasoning", Hoffman says, "is not a disembodied calculation. It does not have a sharply definable beginning and a clear-cut end, but rather extends over time" (HOFFMAN, 2008, p. x-xi). By virtue of its power to extend over time, akrasia "infects" one's practical reasoning, and in so doing it infects one's life. It turns one's life into something worse than it could otherwise be; and it turns us into worse people than we could otherwise be, precisely because it becomes a part of who we are.

This ethical dimension of akrasia is salient in the many accounts the notion has been given throughout the history of western thought. Ancient and medieval philosophers viewed akrasia primarily as a problem that falls within the domain of ethics (rather than a logical problem, or a problem that falls within the domain that we would nowadays call action theory). They saw it as a character trait that gets in the way of an ethical ideal, such as living a virtuous life, or a life exempt from sin (SNELLEN, 2018, p. 14-15). Renaissance, in turn, saw it as a sort of curse, something associated with disgrace and tragedy in one's life (VASILIAUSKAS, 2016). The crucial thing to be observed is that those ethical consequences of akrasia only become visible because akrasia is diachronic. Nevertheless, in representing akrasia as an isolated event, **AKRASIA$_{ab}$** is blind to its ethical consequences, that are bound to seem unimportant or even non-existent.

In fact, some contemporary philosophers even went on to argue that setting ethical implications aside is important for a philosophical treatment of akrasia. Davidson, for instance, thinks that in discussing akrasia we should dwell on the cases where moral or ethical considerations "simply don't enter the picture", so we do not succumb to the temptation of reducing akrasia to such "special cases" (DAVIDSON, 1969, p. 100). In other words, he holds that the ethical side of weakness of the will is not essential to what akrasia is. He believes not all cases of weakness of willpower have ethical implications, because he believes it is episodic; and he wants to focus on the cases that do not have ethical implications because he is interested in understanding how weakness of the will is possible, not *what* it is.

In Davidson's view, cases pertaining to which some ethical consideration is relevant are only a small set of special cases of the phenomenon (and obviously he doesn't want his theory to apply to such special cases only, because those cases are rare). They seldom occur, in one's life, if they occur at all. Yet he thinks that akrasia (of the sort he is interested in) happens every day. It is a much more ordinary thing than we tend to imagine. What he might be failing to appreciate, though, is that the small things that we do every day might harm us, in the long run, as much as big dramatic errors that only happen once in a blue moon, if they indeed happen every day.

Davidson might contend that although akrasia of the sort he is interested in indeed happens everyday, it need not happen *to you* everyday. He admits that some cases (the special cases) are marked by an appearance of consistent reoccurrence, but insists that this "is not essential [...], for the 'weakness' may be momentary, not a character trait: when we speak of 'weakness' we may merely express, without explaining, the fact that the agent did what he

knew to be wrong" (DAVIDSON, 1969, p. 96-97). His picturesque example of an ordinary (non-special) and momentary case of weakness of will is that of the person that forgets to brush his teeth on a certain night:

> I have just relaxed in bed after a hard day when it occurs to me that I have not brushed my teeth. Concern for my health bids me rise and brush; sensual indulgence suggests I forget my teeth for once. I weigh the alternatives in the light of the reasons: on the one hand, my teeth are strong, and at my age decay is slow. It won't matter much if I don't brush them. On the other hand, if I get up, it will spoil my calm and may result in a bad night's sleep. Everything considered I judge I would do better to stay in bed. Yet my feeling that I ought to brush my teeth is too strong for me: wearily I leave my bed and brush my teeth (DAVIDSON, 1969, p. 100).

If that person forgot to brush their teeth before going to bed once (and therefore had to deal with the dilemma of getting up to brush them versus staying in bed just once in his entire lifetime), how is that even a problem? It surprises me that this is even worth discussing, to be fair. We might as well just say that he was deceiving himself in thinking that he had a certain opinion (that all things considered, he should not bother getting up to brush his teeth), whereas in reality his opinion was different[7]. Or that he simply acted out of habit, when he got up to brush his teeth. He might have done that just because that is how he is used to proceed, just like, for instance, reaching out for the gear stick with your left hand, when driving a car (borderline case of rationality). It is not clear that, at that time, the subject acted rationally – unless, of course, it has been stipulated that he did. But then, is it legitimate to make such stipulation, if what one wants is to understand the phenomenon? If the only thing indicating that that subject getting up to brush his teeth was a proper action (i.e., the result of certain intentions and desires) is the stipulation that that was an action, then concrete, real life cases that look like the toothbrushing case on the outside, but in which the stipulation is absent *could* involve no proper actions, in which case they wouldn't be worthy of philosophical attention, even from action theorists.

The sort of case in which the person does appear to be suffering from some form of weakness, and therefore the sort that does pose a real problem, are those in which there is iteration. i.e., those whereby the person is forgetting to brush his teeth time and time again, and in every time it happens, his struggle before the dilemma (of getting up versus staying in bed) is the same. In those cases, we wouldn't be able to posit that the subject's getting up to brush his teeth was a matter of habit (we wouldn't be able to say that the subject had habit to start with, since he forgets to do it so often). Is Davidson's toothbrush case a case that involves iteration? Might be. Maybe the situation described in the excerpt is one that does happen to the subject every other night. But surely this wasn't made clear in the example, where the reader gets the impression that what is being described is a one-shot occurrence.

Many other purported examples of akrasia that we find in Anglo-American literature are similar to Davidson's toothbrushing example in structure, in the sense that they depict situations that don't pose a real problem if they only happen once. Audi (1979, p. 173), for instance, offers the example of a person who gets carried away reading a book, because he is too comfortable

[7] This is how Richard Hare interprets cases that appear to fall under the description of akrasia given by proponents of causal theories of action, such as Davidson. Here is what he says: "If a man does what he says he ought not to, though perfectly able to resist the temptation to do it, then there is something wrong with what he says, as well as with what he does. In the simplest case it is insincerity; he is not saying what he really thinks. In other cases it is self-deception; he thinks that he thinks he ought, but he has escaped his own notice using 'ought' in an off-colour way" (HARE, 1977, p. 82-83).

where he is sat, and postpones doing other tasks until the next day. Bratman (1979) offers the example of Sam, a man who is sitting by a bottle of wine. "Suppose Sam", he says "knows that if he drinks the wine he will suffer a bad headache in the morning and further that, given the late hour, he must go right to sleep if he is to be fully rested for an important job he must do the next day. […] He then reaches for the wine, pours it into a glass and proceeds to drink it" (BRATMAN, 1979, p. 156). Those cases are meant to fit with, or to illustrate, **AKRASIA**$_{ab.}$ But they look like, if anything, cases of a person indulging him or herself one time. For the reasons I've exposed, they don't help us much if our goal is to achieve knowledge of what akrasia is[8].

## Vacillation

Another aspect that seems to be crucial for a proper understanding of what akrasia is (and of how it is different from other phenomena), but that is nearly entirely absent from action theory-based discussion, is consideration of the fact that, in akrasia, agents struggle in the face of a dilemma. Akrasia is, precisely, an attitude people undertake when they find themselves before dilemmas, of both small and big proportions. As Shakespeare warns us in *The Merchant of Venice*: "If to do were as easy as to know what were good to do, chapels had been churches and poor men's cottages princes' palaces" (2.1.11-12). That is to say, knowing what needs to be done is easy, doing it is difficult. Why is it difficult? Because you keep being confronted with the fact that alternatives are open: you can do what needs to be done, but you can do something else instead. This is what vacillation is.

For present purposes, let's define dilemma as being any situation in which a choice has to be made between two or more alternatives, and this choice is experimented as difficult, so it brings vacillation. If we turn to the literature and look into the classical examples of akrasia – the ones that are the least stipulative, and, therefore, the ones that are more concrete, in essence, insofar as they are meant to portray a situation that someone went through –, we see the prevalence of vacillation. Typically, the examples feature a person cornered within a delicate situation whereby they cannot see an obvious solution, or an easy way out, even though technically speaking they should be able to see the solution as obvious, or the way out as easy. They should be able to see the way out as easy because they have (the akratic person has) a general understanding that tells them what the best course of action is; a guideline, say. But they have other inclinations that are strong too, so the situation presents them with a fundamental difficulty. It does not simply "result" in action that violates that guideline. What happens, rather, is that the person dwells in a type of internal conflict.

For instance, take Alcibiades, in Plato's *Symposium*. Alcibiades is probably the first character in western literature that is meant to represent a real life case of a person suffering from weakness of willpower (CARTLEDGE, 1987; ALLEN, 1993; CALLARD, 2014, 2016). An extravagant man with great love of power and a propensity towards excesses, he is made to feel ashamed of himself and of the flamboyant life he had been living, upon hearing Socrates speech on the value of living a simple and virtuous life (216a-b). He then "vacillates between the 'good' that he had previously taken to be an accurate measure of his life, and the good of virtue that

[8] Some examples, however, are a little bit different, as, e.g., Jackson's (1984). He offers as an example of akrasia the case of a person who accidentally dents someone' car, and then drives away quickly, even though he knew that the right thing to do was to leave a note with his telephone number. His might not have been a good action, and certainly it is an action that causes damage, even if it only happens once – but it is difficult to see how the damage here would have been a matter of willpower. That is to say, it is not a ll clear how this case is different from making a moral mistake one time.

Socrates helps him to see" (SHANAHAN, 2019, p. 137). Alcibiades stresses: "I know perfectly well that I can't prove him [Socrates] wrong when he tells me what I should do; yet, the moment that I leave his side, I go back to my old ways" (216b).

As Shanahan remarks, the passage also demonstrates that Alcibiades "has the ability to re-evaluate the quality of his life […] but, there is still an internal conflict between this new good that Socrates has shown him and the old 'good'" (SHANAHAN, 2019, p. 137). The conflict is so intense and it upsets Alcibiades so much that he declares, in the passages following that speech, that he couldn't help the feeling that he would rather die. So not only is Alcibiades described as rocking back and forth with his inclinations, he is also described (or rather describes himself) as experiencing tremendous distress on account of that.

In other times and contexts within the ancient world, vacillation in the face of a dilemma continued to be salient as an important feature of what is going on with people that have been latter described as suffering from weakness of willpower. Take, for instance, Saint Paul's struggle between knowing and doing recounted in his Letter to the Romans. He says: "I do not do the good I want, but the evil I do not want is what I do" (Rom. 7: 19); and "[...] I delite in the Law of God, concerning the inner man: But I see another law in my members, rebelling against" (Rom. 7: 22–23). This example is later discussed by Saint Augustine as a case of weakness of willpower regarding sexual drive (STOWERS, 1994, p. 279; STENDAHL,1976, p. 78-96). What Saint Paul is dealing with is a dilemma, in the sense that the choices that are required of him present themselves as being difficult to make. It is not easy for him to choose wisely, i.e., in accordance with what he believes a faithful Christian should do. Even if in the end of a certain occasion he ends up doing what he deems right, refraining from giving in to temptation and lust, his will proves itself too weak to prevail across situations, inasmuch as new opportunities to sin continue to present themselves, and in each of those opportunities he has to seek the means to resist temptation all over again.

Another emblematic example of akrasia from the ancient literature, perhaps the most emblematic of all, is the case of the protagonist in Euripides' play *Medea*. Medea murders her own two children in response to Jason's betrayal. Just before the deed, though, she deliberates about whether or not to proceed, in a long monologue (lines 1021-1080 of the play)[9]. Here is how second-century medical writer Galen described Medea's akrasia as it is made visible through the monologue:

> She knew what an unholy and terrible thing she was doing, when she set out to kill her children, and therefore she hesitated... Then anger dragged her again to the children by force, like some disobedient horse that has overpowered the charioteer; then reason in turn drew her back and led her away, then anger again exerted an opposite pull, and then again reason (GALEN, 1978, §3.3., p. 14-16).

This is, if anything, a person vacillating in the face of a tremendous dilemma. Of course we don't *know* whether or not Medea's struggle during her deliberation was like this, because Medea is a fictional character, for one thing; and because it is Galen saying that that is how it would have been. So we are accepting a stipulation. But this is a collateral point here. The point here is that this sort of description played a role in fixing the reference of the term "akrasia" as well as in delimiting the scope of the concept, for it is by virtue of the salient trait I've called attention to (vacillation) that Medea's case, as well as Saint Paul's and Alcibiades', have been

[9] The lines corresponding to Medea's monologue are some of the most controversial and most studied parts from all of Euripides' work. For a summary analysis of some of the main hermeneutical issues, see Reeve (1972).

identified by ancient sources as cases *of akrasia*. In the play, Medea changes her mind four times before she ends up perpetrating the killing. And that became known as one of the most, if not the most, famous example of akrasia from the ancient world (IRWIN, 1983)[10].

So it appears as though, originally, this is what akrasia would refer to – it would refer to situations whereby one would find themselves in need of making a choice and they hesitate, vacillating between alternatives for a while (even though they already had a general rule, or a guideline, about what the best overall option is); until they eventually end up picking the "wrong", or the "worse" option. They might have been able to pick the "right", or the "good" option in past occasions, but that doesn't keep temptation from coming back[11].

It's noteworthy that the individuals in all those examples (Alcibiades, Saint Paul and Medea), different as they might be, face a clash between opposing inclinations. They hesitate. Sometimes it looks as though they are changing their mind and then changing it back again. Again, many contemporary examples of akrasia from Anglo-American literature that are considered classic in this literature are blind to this aspect. Take, for instance, the famous example of weakness of willpower given by Austin:

> I am very partial to ice cream, and a bombe is served divided into segments corresponding one to one with persons at High Table: I am tempted to help myself to two segments, thus succumbing to temptation and even conceivably (but why necessarily?) going against my principles. But do I lose control of myself? Do I raven, do I snatch the morsels from the dish and wolf them down, impervious to the consternation of my colleagues? Not a bit of it. We often succumb to temptation with calm and even finesse (AUSTIN, 1956; 1979, p. 198).

Here Austin, like Davidson, depicts weakness of willpower as being a mundane phenomenon, which might be appropriate; but he depicts it as something that simply *happens to* the agent, i.e., a situation that unfolds almost as if it was a natural and instantaneous consequence of his predilection for ice cream. The subject in Austin's example doesn't experience dilemma at all. He doesn't deliberate between having one serving of the bombe or two servings; he simply reached out and grabbed two. He might have known that it was wrong, but this knowledge (or belief, or judgment, however we might want to call it) didn't play a part in the experience, nor exerted a "pull" in his process of choosing. Plus, it is not clear that the person in Austin's example went against his principles, nor that that involved any disturbances. If you go against your principles undisturbed, that raises suspicion of whether you actually possess said principles (although you might think you do). The same holds true about Davidson, Bratman and Jackson's examples, mentioned before[12].

[10] This point is controversial, nonetheless, specially because some scholars advocate excising lines from Euripides' play. For a different approach, see Rickert (1987).

[11] Renaissance also has picturesque examples of akrasia in its literature, that corroborates our hypothesis here. One of such examples is Macbeth's killing King Duncan in Shakespeare's *Macbeth*. In spite of having decided that it was best not to, he keeps being haunted by thoughts of regicide. When Lady Macbeth actually voices a proposal for regicide, Macbeth replies "We will speak further" (1.5.88). He didn't reply "No way", but he did not say "Let's do it" either. As Shugar notices, this evasive swerve is the indication that Macbeth's reasons for opting against killing King Duncan are "a source of discomfort, or embarrassment, to him" (SHUGAR, 2006, p. 54). He has formed a resolution not to kill, but is not completely at peace with this resolution. He is hesitating (and it's not before much later on that he ends up doing exactly what he had decided not to do). For an interesting discussion of Macbeth's akrasia, see Bristol (2011).

[12] There are exceptions, however. Mele (1983) came up with an example that appears to be concrete and to involve the two other components I've been arguing are typical (length and vacillation): "John's present Biology 100 lab assignment is to determine what his blood type is by pricking one of his fingers with a needle and examining a sample of his blood under a microscope. Although John does not mind the sight of his own blood, he is averse to drawing blood from himself. John weighs his reasons in favor of carrying out the assignment against his contrary reasons and judges that, all things considered, he ought here and now to prick his finger with sufficient force to release an appropriate amount of blood for the experiment. But his reasoning does not stop here. He judges unconditionally that this is the best thing to do, i.e., he intends to prick his finger at once; and he moves the

In virtue of this, one cannot help but notice the contrast between these types of examples of akrasia, found in contemporary analytic-inspired philosophy and the examples found ancient literature, abovementioned. Should that be a small detail, unimportant, that in the ancient examples we see an agent vacillating in the face of a dilemma, whereas contemporary analytic-inspired examples are blind to this phenomenological aspect? That is certainly one way of seeing it. But is one that oversimplify things a little bit.

It actually gets a little more complicated than that. It's not just that the akratic person experiences a dilemma, but that she experiences a dilemma *that she shouldn't be experiencing*. Think like this: if you have a general guideline for living, or a better judgment regarding how to go about when it comes to some particular matter, and according to that judgment the right thing for you to do is A, and yet you struggle when you find yourself in a situation in which you can do either A or B, then this is a dilemma you shouldn't be facing. If you have *really* committed yourself to a general guideline, it's admissible that you hesitate for one second, maybe two, but that's about it. That's the most lingering your dilemma should be, were you to behave as an impeccably reasonable person who always abides by your principles. An impeccably reasonable person is one who already got over the point in life where option B offers real temptation.

Nevertheless, many times people have not got over that point in life. They're still living in that place where they are tempted by option B, in spite of seeing themselves as committed to a principle according to which the right choice is A. The fact that one has not got past this point is a red flag in terms of the strength of their will, even if in the end they end up choosing in accordance with their general principle. The crucial intuition I'm trying to extract here is the following: weakness of the will has to do with being caught up within dilemmas *for longer than you should*. What makes it a problem is that a choice that should be quick and easy for you (since you already have your own guideline) ends up being lingering and difficult. And you succumb to the "wrong" option at the end.

I'm not trying, obviously, to stipulate a maximum duration for one's struggle in the face of a dilemma in seconds. What I'm saying, from a very pragmatic standpoint, is that there must be a *reasonable* limit for vacillation. There must be a point in your dealing with a dilemma such that, once you go past this point without having achieved success (resolution), you begin to be considered unreasonable. So unreasonability of the relevant kind, of the kind that makes it a *weakness*, is marked by exceeding this point. If you have sincerely committed yourself, for instance, to the principles of a Catholic monastic life but then you keep finding it difficult to comply with celibacy rule, being tormented by temptations beyond that reasonability point (wherever and however the bar turns out to have been set), what happens is that after a while we begin to suspect there is something wrong with you. Either your adhesion was not really collected and sincere, or you lack the will power to actualize it in action. If your adhesion was indeed collected and sincere, then you lack the power to actualize it in action. You are akratic.

Notice that what makes you akratic here is the interplay of the elements we have been discussing: you were weak (rather than weakness being a property of your action); it has happened for a while, or it happened a number of times (diachronicity), and it showed up in the form of vacillation in the face of a dilemma (instead of just picking the option that happened to disagree with your own previously formed resolution). Remove one or two of those elements, and your case not only look moves away from the original reference examples of akrasia, but

needle toward his finger with the intention of drawing blood. However, as he sees the needle come very close to his skin he stops. It is more difficult than he thought to carry through. He decides that if he did not look at the needle, it would be easier to complete the task. And he tries again, this time without looking. But when he feels the needle touch his finger, he stops" (MELE, 1983, p. 349).

also to look vague, i.e., something that could as well instantiate other things *instead* of akrasia. Things such as ignorance (as suggested by Socrates in the platonic dialogues), hypocrisy and self-deception (as suggested by Hare in *Freedom and Reason*), vice (as suggested by Aristotle in book VII of the *Nichomaquean Ethics*, as briefly alluded to before), or borderline cases of rationality that are not especially problematic. Those aspects, it is worth mentioning again, are meant not as a set of necessary and sufficient conditions, but rather as prototypical traits.

## Final remarks

To contemporary scholars working in analytic-inspired action theory, it makes no difference whether the occurrence of akrasia unfolds with or without internal struggle, which means with or without vacillation; and it is also of no particular significance to them for how long the akratic agent dwells on their struggle, or whether it is a one-shot occurrence or not. What matters to them is that an action ensues as the unexpected result of the interplay between certain desires, judgments and intentions. Given certain desires, judgments and intentions that the person has, it is expected that they would take action A, but they take action B instead.

The takeaway of the analysis conducted so far is twofold: one, those scholars are working with a different concept of akrasia (different than the original concept, that is deployed in western ancient literature); and two, they are working with a concept that suits the project of understanding the (synchronic) conditions of possibility of akrasia, but that does not suit the alternative project of understanding what akrasia is.

That there are two concepts of akrasia at play is visible from the fact that the examples of things the concept is meant to refer to are radically different in contemporary Anglo-American literature and in the ancient texts. In the ancient texts, cases referred to as being of akrasia are described as fundamentally involving the two traits I've discussed (vacillation in the face of some sort of dilemma and a diachronicity). In the contemporary Anglo-American literature, in turn, those two traits are absent not only from the paradigmatic examples brought up, but also from the discussion itself, and even deemed unimportant by some scholars.

That the contemporary concept of akrasia is inadequate for the project of understanding what akrasia is, in turn, is slightly more complicated to show, because it entails the somewhat counter-intuitive idea that knowing the conditions of possibility of something is not the same thing as knowing what it is. Counterintuitive as it might sound, those are radically different projects.

The inquiry aimed at knowing the conditions of possibility of a phenomenon focuses on the underlying structures that enable the existence or the in-principle occurrence of the thing. This type of inquiry is *a priori* (independent of particular instances), and it seeks universal and necessary conditions. The ultimate goal of an inquiry aimed at knowing the conditions of possibility of akrasia is to see that akrasia can be accommodated within a broader theoretical framework. Knowing what a thing is, in turn, is a matter of describing, defining, or identifying the thing, by means of its relevant characteristics. This type of inquiry is concrete and *a posteriori* (based on observation, or experience). It focuses on the thing as it appears or operates. The ultimate goal of an inquiry aimed at knowing what akrasia is to make sense of particular instances. It is to enable one to look at a particular occurrence, in the world, and conclude "that's akrasia" (or, alternatively, "that's not akrasia").

The contemporary concept does not allow us to make sense of particular instances in this way, because it doesn't allow us to track real world cases of akrasia and akrasia only. **Akrasia**$_{ab}$

only sheds light on what is going on in a particular case if it has been stipulated that that case is a case of **Akrasia$_{ab}$**. Mele (1986, p. 221) terms this "the cold attribution standpoint", which is, roughly, ascribing mental states and propositional attitudes to agents. But when we look into the real world, and we want to understand what is going on in a particular case, we don't adopt the cold tribulation standpoint, for what we aim to uncover is precisely whether such attributions make sense.

For instance, you can only make sense of Medea's case as being a case of **Akrasia$_{ab}$** if you add to the tale the stipulation that Medea had certain desires and certain judgments (i.e., the judgment that killing the children was wrong all-things-considered, as well as the desire to kill them), and that she had them *at the same time*, just before stepping ahead and actually doing the killing. But it is not clear that she had all those mental states, much less yet that she had them at the same time. It seems rather possible that she swayed between opposing inclinations, which makes it odd to think that at any time she had a judgment all-things-considered. What it looks like, rather, is that she is caught up in the middle of an everlasting process of "considering", in which she never manages to grab hold of all things, or all considerations, at once.

This is how Medea's drama is described in the play. Before 1040 Medea had deliberated and formed an intention to kill the children. Then she looks at her children and they look at her, at 1040, and then Medea starts to hesitate, until she finally abandons her previous decision, and makes another one, namely, the decision to spare the children. At this moment, however, she thinks about the shame and ridicule she will suffer if she gives up on the will to seek revenge. The thoughts of the dishonour that awaits her if she so proceeds overwhelm her. Then she goes back to her intention to kill the children, in 1049-1055. Then she again switches back to the thought that that mustn't be done, in 1056-1059, without, however, changing her decision. Finally, in the section that runs from 1078 to 1080, Medea announces that she will follow her will to seek revenge even though she is aware of the evils that it involves. It seems rather that Medea oscillates between judgments, not that she had an intention or a desire that is incompatible with her judgment all-things-considered. At least, this is how scholars such as Irvin (1983) interpret it.

One can, of course, withdrawing labels. That is, one can argue that, if this is what is going on in Medea's case, then Medea's is not a case of **Akrasia$_{ab}$**. And neither is Alcibiades', Saint Paul's, and any other case (including cases in the real world, that we experience in our own skin) that is similar to Medea's case in structure. But the consequence of withdrawing labels is precisely that one loses the ability to understand those cases. If they are not cases of **Akrasia$_{ab}$**, then what are they?

## References

ABATH, A. *Knowing what things are:* an inquiry-based approach. London: Springer, 2022. (Synthese Libary 466: Studies in Epistemology, Logic, Methodology, and Philosophy of Science).

ALLEN, R. *The Dialogues of Plato.* Volume 2: The Symposium. Yale: Yale University Press, 1993.

ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics.* Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

AUDI, R. Weakness of will and practical judgment. *Noûs,* v. 13, n. 2, 1979, p. 173-192.

AUSTIN, J. A plea for excuses. *In*: UMSON, J.; WARNOCK, J. (Eds.). *Philosophical Papers*. 3. ed. Oxford: Oxford University Press, 1956; 1979.

BRATMAN, M. Practical reasoning and weakness of the will. *Noûs,* v. 13, n. 2, 1979, p. 153-171.

BRISTOL, M. Macbeth the philosopher: rethinking context. *New Literary History,* v. 42, n. 4, 2011, p. 641-662.

CALLARD, A. Akratics as hedonists: Protagoras 352b-355a. *Ancient Philosophy,* v. 36, n. 1, 2016, p. 47-64.

CALLARD, A. Ignorance and akrasia-denial in the Protagoras. *In*: INWOOD, B. (Ed.). *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Vol. XLVII. Oxford; New York: Oxford University Press, 2014.

CARTLEDGE, P. Alcibiades of Athens. *History Today*, v. 37, n. 10, 1987, p. 15-21.

DAVIDSON, D. Actions, reasons and causes. *The Journal of Philosophy,* v. 60, n. 23, 1963, p. 685-700.

DAVIDSON, D. How is weakness of the will possible? *In*: FEINBERG, J. (Ed.). *Moral concepts*. Oxford: Oxford University Press, 1969; 1980.

EURIPIDES. *Medea*. Indianapolis: Hackett, 2008.

GALEN. *On the doctrines of Hippocrates and Plato*. Berlin: Akademie-Verlag, 1978.

HARE, R. *Freedom and reason*. Oxford: Oxford University Press, 1963; 1977.

HARE, R. *The language of morals*. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1952.

HOFFMAN, T. *Weakness of will from Plato to the present*. Washington: Catholic University of America Press, 2008.

IRWIN, T. Euripides and Socrates. *Classical Philology*, n. 78, v. 3, 1983, p. 183-197.

JACKSON, F. Weakness of will. *Mind,* v. 93, n. 369, 1984, p. 1-18.

MELE, A. Akrasia, reasons and causes. *Philosophical Studies,* n. 44, v. 1, 1983, p. 345-368.

MELE, A. Incontinent believing. *The Philosophical Quarterly,* v. 36, n. 143, 1986, p. 212-222.

MELE, A. *Irrationality*. New York: Oxford University Press, 1987.

REEVE, M. Euripides, Medea 1021-10801. *The Classical Quarterly,* v. 22, n. 1, 1972, p. 51-61.

RICKERT, G. Akrasia and Euripides' Medea. *Harvard Studies in Classical Philology,* v. 91, n. 1, 1987, p. 91-117.

RORTY, A. The social and political sources of Akrasia. *Ethics,* v. 107, n. 4, 1997, p. 644-657.

SHAKSPEARE, W. Macbeth. *In*: MOWAR B.; WERSTINE, P. (Eds.). *Folger Shakspeare Library*. New York: Simon & Schuster, 2013.

SHAKSPEARE, W. The merchant of Venice. *In*: MAHOOD, M. (Ed.). *The New Cambridge Shakespeare*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

SHANAHAN, C. Alcibiades' akrasia: reason for wrongdoing? *The International Journal of the Platonic Tradition,* v. 13, n. 2, 2019, p. 131-152.

SHUGAR S. *Knowing is not enough:* akrasia and self-deception in Shakespeare's Macbeth. PhD dissertation. Montreal: McGill University, 2006.

SNELLEN, P. *Akrasia as a character trait*. PhD dissertation. Groningen: University of Groningen, 2018.

STENDAHL, K. *Paul among the Jews and Gentiles, and Other Essays*. Philadelphia: Fortress, 1976.

STOWERS, S. *Rereading of Romans:* justice, jews, and gentiles. New Haven: Yale University Press, 1994.

VAN DEN BELD, A. Romans 7: 14-25 and the problem of akrasia. *Religious Studies,* v. 21, n. 4, 1985, p. 495–515.

VASILIAUSKAS, E. Mortal knowledge: akrasia in english renaissance tragedy. *In*: BLOEMENDAL J.; SMITH, N. (Eds.). *Politics and aesthetics in European Baroque and Classicist Tragedy*. Leiden: Brill, 2016. p. 221-238.

**Sobre a autora**

**Veronica Campos**
Pesquisadora de pós-doutorado CAPES-PDPG na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Possui Bacharelado (2014), Mestrado (2018) e Doutorado em Filosofia (2022) pela Universidade Federal de Minas Gerais, sob orientação do professor André Abath, com estágio sanduíche via programa Capes Print na University of Warwick (Reino Unido), sob supervisão do professor Quassim Cassam. Principais interesses de pesquisa incluem epistemologia analítica contemporânea, epistemologia de virtudes e vícios, epistemologia social e epistemologia da investigação. Também trabalha com temas ligados à filosofia da religião, filosofia da mente e fenomenologia, incluindo tópicos como o pensamento filosófico e religioso oriental, fenomenologia da experiência mística, ciência cognitiva da religião e filosofia da dor. Possui grande interesse pela área de metodologia e escrita filosófica, tendo publicado em 2022 o livro *Penso, Logo Escrevo*, adotado atualmente como manual de metodologia por professores de diversas universidades brasileiras. É membro da Sociedade Brasileira de Filosofia Analítica (SBFA). Faz parte do núcleo de sustentação do GT de Epistemologia Analítica da ANPOF. Participa dos grupos de pesquisa REDD (Rede de Estudos Democracia e Desinformação), sediado na UFMG; Observatório da Dor, sediado na FAJE; e CLEA (Cognição, Linguagem, Enativismo e Afetividade), de abrangência internacional.

Recebido em: 17/11/2024
Aprovado em: 31/12/2024

Received in: 11/17/2024
Approved in: 12/31/2024

Revista de ARGUMENTOS

e-ISSN: 1984-4255

ARTIGOS TRADUÇÃO

# Deleuze e Foucault, filósofos do contra e do anti

SARDINHA, Diogo. Deleuze et Foucault, philosophes du *contre et* de l'*anti*. *In:* BOURSEILLER, Ch.; PENOT-LACASSAGNE, O. (Eds.). *Contre-cultures*! Paris: CNRS Éditions, 2013. p. 157-171.

**Daniela Lima Barros**
https://orcid.org/0000-0001-5207-6531 - E-mail: daniela_lima@id.uff.br
(Tradutora)

As referências a seguir, a Deleuze e a Foucault, se justificam pelo teor e pela forma especificamente contracultural de seus trabalhos, notadamente durante os anos 1970, quando um e outro se engajam em combates teóricos e práticos. Como relatam biografias e testemunhos da época, a dissensão entre eles, ocorrida na segunda metade daquela década, é frequentemente ligada a problemas políticos em sentido amplo, e entre estes aqueles ligados aos debates sobre a violência de extrema esquerda na Europa, marcada pela história da *Fração do Exército Vermelho (RAF)* na Alemanha Ocidental (face às quais Deleuze e Foucault tomaram posições contrastantes), mas também pela história das Brigadas Vermelhas na Itália e da Ação Direta na França. Além disso, a escolha foucaultiana pela revolução iraniana e a predileção deleuziana pela causa palestina sintetizam igualmente diferenças de atitude prática, às quais poderíamos acrescentar suas reações divergentes aos "*nouveaux philosophes*", os quais Deleuze fustiga[1], mas os quais Foucault acolhe calorosamente, principalmente por ocasião do livro de André Glucksmann, *Les Maîtres penseurs*[2].

Em suas expressões (é este o ponto de partida de minha análise), as linhas teóricas que sustentam essas tomadas de posição adquirem frequentemente tonalidades contraculturais, o

[1] Ver: DELEUZE, Gilles. À propos des nouveaux philosophes et d'un problème plus général. *Minuit*, supplément au n. 24, mai. 1977. Acessível no site da revista *Multitudes*.

[2] Ver: FOUCAULT, Michel. A grande cólera dos fatos (1977). *In*: *Segurança, penalidade e prisão. Ditos e Escritos, Vol. VIII*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. Jacques Rancière, ele mesmo próximo de Foucault à época (com quem pretendia preparar sua tese de doutorado, que se tornará mais tarde *La nuit des prolétaires*), se afastou deste último após o elogio feito ao livro de Glucksmann no *Le Nouvel Observateur*. Agradeço a Yves Duroux por algumas dessas informações.

que reconhecemos facilmente na maneira como um e outro se servem de certos prefixos, por exemplo o "anti", em *O Anti-Édipo*, livro assinado em conjunto por Deleuze e Guattari em 1971, e as anti-ciências de que fala Foucault em seu curso de 1975 no Collège de France, *Em defesa da sociedade*. Ainda mais, esse curso se interessa com o que seu autor chama de contra-histórias, ao mesmo tempo em que faz apologia da insurreição dos saberes. Pouco tempo depois, Foucault cunha o termo "contraconduta", para designar outra maneira de se conduzir ou de ser conduzido, maneira que tenta escapar à imposição, vinda de fora, de comportamentos regulares. Esses aspectos são centrais no trabalho de ambos os filósofos; sua importância e o papel que desempenham estão ligados ao que me parece ser sua posição de fundo, que para além de suas divergências lhes é comum, posição a um só tempo filosófica e política, e que poderíamos resumir dizendo que *no centro de tudo está o combate*. Partindo desta ideia, exporei duas "frentes" de suas lutas. Primeiramente, partindo da experiência da luta armada, tratarei de mostrar em que e como Deleuze e Foucault se afastam um do outro, incluindo o momento no qual este último parece elogiar o trabalho do primeiro (com Guattari), quando escreve, no prefácio à tradução norte-americana de *O Anti-Édipo*, frases célebres sobre o fascismo "em nossas cabeças". De fato, sob a aparência do elogio e da conivência, Foucault lhes dirige uma crítica impiedosa, prova que entre as contraculturas a proximidade perceptível à primeira vista esconde por vezes desacordos de fundo.

Em um segundo momento, será questão de distinguir dois prefixos contraculturais ("anti" e "contra") de um terceiro prefixo, o "ante" [*avant*] das vanguardas [*avant-gardes*]. Pode-se talvez sugerir que as contraculturas representam, para os anos 1960 e 1970, até certo ponto, o que as vanguardas significaram para os anos 1920 e 1930, tanto no plano artístico (pensemos no surrealismo) quanto no plano político (lembremo-nos dos movimentos revolucionários), em cujo caso elas condensariam dois modos de existência da contestação que são opostos, uma vez que em comparação com as contraculturas as vanguardas apareceriam menos como irrupções contestatórias do que como movimentos com nova ambição dominadora.

Por fim, esses dois momentos da análise culminarão no problema da relação entre as contraculturas e a cultura. Haveria uma relação de contradição ou, antes, de simples oposição? As contraculturas têm lugar no interior da cultura ou fora dela? Será em torno dessas questões que encerraremos nossa investigação.

## O fascismo em nossas cabeças: a crítica, sutil mas feroz, de Foucault a Deleuze e Guattari

Retomei, em um artigo que combina história das ideias e reflexão filosófica[3], a história de certos movimentos contestatórios dos anos 1970 na Europa (embora saibamos que eles tiveram seus homólogos em outras regiões do mundo, por exemplo, o Japão) que assumiram a forma (e aqui deixo aberta a escolha do nome pelo qual se queira designá-los) de luta armada revolucionária ou do terrorismo de extrema-esquerda. Permito-me remeter a esse texto, sem torná-lo o cerne da proposta deste artigo, retomando-o apenas como ponto de partida. A ambição principal de minha reflexão, então, era retornar à experiência da luta armada, a fim de sublinhar o quanto o problema da subjetividade estava em jogo. Partindo de uma referência feita por um integrante da RAF, Gudrun Ensslin, em suas cartas da prisão, à filosofia de Lukács, e em seguida

[3] SARDINHA, Diogo. Réinvention et mort de la subjectivité: de la "question du terrorisme" à la mésentente entre Deleuze et Foucault, *Labyrinthe*, v. 28, n. 1, p. 91-102, 2008.

destacando outra referência a Lukács feita por Deleuze em seu livro sobre Foucault, eu encontrava uma relação entre autores que, num primeiro momento, se encontram em polos opostos, como Lukács e Foucault, o que me permitia articulá-los segundo o que Deleuze chama, no mesmo livro, de ligação da "*emergência de novas formas de luta à produção de uma nova subjetividade*"[4]. Apoiando-me nessa rede de autores e de ideias, pude mostrar que as divergências entre Deleuze e Foucault, longe de se reduzirem a uma simples questão de temperamento, tocam profundamente posições bem marcadas sobre o estatuto e o papel da violência na sociedade, notadamente relativas à legitimidade de seu emprego. Deleuze e Guattari mostram-se mais indulgentes com relação ao "bando de Baader" em particular, e com relação ao terrorismo de extrema-esquerda em geral, do que Foucault. Como prova, os primeiros assinam conjuntamente um artigo para o *Le Monde* em 2 de novembro de 1977, no qual se lê:

> A questão da violência, e mesmo do terrorismo, não cessou de agitar o movimento revolucionário e operário desde o século passado sob formas muito diversas, como resposta à violência imperialista. As mesmas questões se colocam hoje com relação aos povos do terceiro-mundo, que Baader e seu grupo reivindicam, considerando a Alemanha como um agente essencial de sua opressão[5].

Mais ou menos na mesma época, Foucault se recusa a assinar uma petição circulada por Guattari que, opondo-se à extradição do advogado da Fração do Exército Vermelho, Klaus Croissant (o qual havia se refugiado na França em julho de 1977 e que Foucault também apoiara), qualificava, contudo, a Alemanha como fascista[6].

Em uma entrevista concedida nesse mesmo período a Jacques Rancière para a revista *Les Révoltes logiques*, na qual Foucault adota um ponto de vista mais abstrato sobre o tema do fascismo, ele confere a suas reservas com relação a certos usos então em voga desse termo uma explicação conceitual e metodológica:

> O que incomoda, na afirmação do desejo das massas pelo fascismo, é que a afirmação cobre a falta de uma análise histórica precisa. Vejo nisso, sobretudo, o efeito de uma complexidade geral na recusa de decifrar o que foi realmente o fascismo (recusa que se traduz, seja pela generalização: o fascismo está em toda parte e sobretudo em nossas cabeças, seja pela esquematização marxista). A não-análise do fascismo é um dos fatos políticos importantes destes últimos trinta anos. O que permite fazer dele um significante flutuante, cuja função é essencialmente de denúncia: os procedimentos de todo poder são suspeitos de serem fascistas, tal como as massas são suspeitas de o serem em seus desejos. Sob a afirmação do desejo das massas para o fascismo jaz um problema histórico que ainda não encontramos os meios de resolver[7].

Sem dúvida estamos autorizados a ler nessas palavras uma crítica a Deleuze e Guattari, entre outros, em pelo menos dois níveis. Em primeiro lugar, vistos à luz da experiência de Foucault, que durante toda a sua vida renunciou à filosofia abstrata em prol de análises históricas concretas e de tipo novo (como testemunham os títulos e subtítulos de seus livros *História da loucura, Nascimento da clínica, Nascimento da prisão* e *História da sexualidade*), os

---

4 DELEUZE, Gilles. *Foucault.* São Paulo: Brasiliense, 2005. p. 123, n. 45.

5 DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. O pior meio de fazer a Europa. *In*: DELEUZE, Gilles. *Dois regimes de loucos.* Textos e entrevistas (1975-1995). São Paulo: Editora 34, 2016. p. 154-157.

6 Ver SENELLART, Michel. Situação do curso. *In:* FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população.* Curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008; MACEY, David. *Michel Foucault.* Paris: Gallimard, 1994. p. 403.

7 FOUCAULT, Michel. Poder e estratégias (1977). *In*: *Estratégia, Poder-Saber. Ditos e escritos*, *Vol. IV*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. p. 245-246.

autores de *O Anti-Édipo* ainda permanecem excessivamente filósofos, e exageram talvez em sua veneração do conceito. Como escrevem em 1991, em *O que é a filosofia?*, esta "deve nos dizer qual é a natureza criativa do conceito, e quais são concomitantes: a pura imanência, o plano de imanência e os personagens conceituais"[8]. Certamente essa criação de conceitos não cultiva senão raramente a investigação histórica e negligencia o universo dos arquivos. Em oposição, é exatamente pelo viés de uma nova pesquisa histórica e material que Foucault toma distância dos "significantes flutuantes" e da filosofia, compreendida tradicionalmente como busca do não-empírico.

Mas, em segundo lugar, vemos como essa escolha (tanto quanto a consciência que a acompanha, de um afastamento irreversível da abordagem deleuzo-guattariana) repercute no que escreve Foucault sobre *O Anti-Édipo*, em 1977. Neste ano é publicada a tradução norte-americana da obra, a qual ele prefacia. Sob a aparência de elegia entusiástica, que à primeira vista denotaria sua conivência com os autores, as palavras de Foucault soam mais como uma crítica sutil:

> Enfim, o inimigo maior, o adversário estratégico (visto que a oposição de *O Anti-Édipo* a seus outros inimigos constitui antes um engajamento tácito): o fascismo. E não somente o fascismo histórico de Hitler e Mussolini – que soube tão bem mobilizar e utilizar o desejo das massas –, mas também o fascismo que está em todos nós, que ronda nossos espíritos e nossas condutas cotidianas, o fascismo que nos faz gostar do poder, desejar essa coisa mesma que nos domina e explora[9].

A primeira suspeita de que algo nesse texto não é coerente está nessa crítica do poder como dominador e explorador. De fato, lembramo-nos de uma observação dirigida a Foucault quando de uma entrevista de 1984: "O senhor está muito distante de Sartre, que nos dizia: 'O poder é o mal'". No comentário que serve de resposta, ele confirma: "Sim, e frequentemente me atribuíram essa ideia, que está muito distante daquilo que penso. O poder não é o mal. O poder são jogos estratégicos. Sabe-se muito bem que o poder não é o mal!"[10]. Contudo, quando aproximamos as duas passagens sobre o fascismo (aquela da entrevista a Rancière e aquela do prefácio norte-americano de *O Anti-Édipo*), torna-se ainda mais claro que Foucault não apenas não se engaja no mesmo movimento que Deleuze e Guattari (em todo caso, não nesse movimento tal como ele [Foucault] o reconstitui; resta saber se sua reconstituição é fiel), mas ainda lhes dirige uma crítica mordaz, acusando-os realmente de trilhar a via das generalizações e da ambiguidade, de significantes imprecisos, sem dispor dos meios que suas ambições requerem: fazer uma verdadeira crítica dessa situação presente que eles chamam de "capitalismo".

É então sem inocência nem cumplicidade que Foucault se desculpa de antemão perante eles, escrevendo:

> Eu diria que *O Anti-Édipo* (possam seus autores me perdoar) é um livro de ética, o primeiro livro de ética que se escreveu na França desde muito tempo [...]. Os moralistas cristãos buscavam os traços da carne que se tinham alojado nas dobras da alma. Deleuze e Guattari, por sua vez, espreitam os traços mais íntimos do fascismo no corpo[11].

---

8 DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* São Paulo: Editora 34, 2010. Quarta capa.

9 FOUCAULT, Michel. O Anti-Édipo: uma introdução à vida não fascista. *Cadernos de Subjetividade*, v. 1, n. 1, p. 198, 1993.

10 FOUCAULT, Michel. A ética do cuidado de si como prática da liberdade (1984). *In*: *Ética, sexualidade e política. Ditos e escritos,* v. V, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. p. 284.

11 FOUCAULT, Michel. *O Anti-Édipo:* uma introdução à vida não fascista. p. 198.

Se eles leram de perto esse texto, é possível que Deleuze e Guattari tenham captado a alfinetada que Foucault lhes dirigia, e que eles não o tenham inteiramente perdoado. Pois uma vez admitido esse duplo jogo do elogio e da culpabilização, essas frases sobre a ética revelam uma carga de ironia real. Conhecemos as resistências de Foucault às teorias cristãs da carne. Ele sabe, é verdade, que não podemos reduzir a moral cristã a uma unidade e, como ele nota em *O uso dos prazeres*, "dever-se-ia, sem dúvida, dizer 'as morais cristãs'"[12]. De todo modo, para ele, o modelo ético cristão permanece marcado por uma vida ascético-monástica na qual a relação a si mesmo visa, em última instância, à renúncia de si, como ele declara em seu curso de 1981-1982, *A hermenêutica do sujeito*[13]. Esse modelo estabelece um movimento pelo qual o sujeito desce às profundezas de sua alma a fim de ali detectar as tentações e os pecados, podendo apenas em seguida elevar-se rumo a Deus. Trata-se, então, de um modelo que não visa jamais o si por si, mas o mantém sob a dependência da renúncia. Colocando em paralelo Deleuze, Guattari e os moralistas cristãos, Foucault os situa todos no plano da renúncia e mesmo da vigilância – de seu pensamento, de seus desejos e de sua imaginação. Todas essas observações de Foucault culminam em uma comparação que serve mais para marcar uma afinidade que para acentuar uma diferença: "Prestando uma modesta homenagem a São Francisco de Sales [autor de uma *Introdução à vida devota*, em 1604], poderíamos dizer que *O Anti-Édipo* é uma *introdução à vida não fascista*"[14]. Enfim, eis Deleuze e Guattari em boa companhia, aquela de um homem piedoso – e mesmo um santo da Igreja! – do qual Foucault os aproxima pela referência a um uso da palavra "fascismo", uso no qual ele não encontra, como compreendemos bem lendo sua entrevista com Rancière, senão inconvenientes. Então, o mínimo que podemos dizer é que Foucault não mente ao afirmar que homenageia o eclesiástico, ao mesmo tempo em que, sem dúvida, ele honra Deleuze e Guattari. A não ser que, é claro, conhecendo suas resistências aos moralistas cristãos, ele não deseje homenagear nenhum deles.

Essa prolongação de meu trabalho precedente me permite hoje acrescentar algumas precisões a respeito do afastamento entre Deleuze e Foucault, ocorrido a partir de 1977. Duas razões tornaram-se doravante mais claras: da parte de Deleuze e Guattari, uma certa aceitação da violência armada exercida por grupos de extrema-esquerda e recolocada no contexto da tradição operária e revolucionária, o que em Foucault suscita sobretudo desconfiança; e, em seguida, o que parece para este último um uso excessivamente flexível e muito abstrato dos conceitos, associado a uma negligência com respeito à história, que o impede de seguir a mesma ponte que Deleuze e Guattari. Trata-se, então, de dois modos de exercer o trabalho intelectual em confronto, duas maneiras de se situar como pensador perante o saber e também a cidade. Do ponto de vista epistemológico, às filosofias que se obstinam a pensar sem fazer recurso aos arquivos dos eventos efetivos, Foucault prefere as arqueologias e as genealogias, próximas, segundo ele, da "grande cólera dos fatos" à qual, segundo ele, dão voz os "nouveaux philosophes". Enfim, em uma perspectiva mais diretamente política, se ele é certamente um pensador do "rugido da batalha", ele não assume com a mesma radicalidade que Deleuze e Guattari a necessidade eventual, sentida por alguns, de se lançar em uma confrontação corpo-a-corpo com outrem, na qual a vida e a morte estão em jogo.

[12] FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade 2:* O uso dos prazeres. Rio de Janeiro: Graal, 1998. p. 29.

[13] FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Curso dado no Collège de France (1981-1982). São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 381-ss.

[14] FOUCAULT, Michel. *O Anti-Édipo:* uma introdução à vida não fascista. p. 198.

## Três prefixos: "anti", "contra" e "ante"

Vimos que em seu livro sobre Foucault, Deleuze valoriza as formas de luta associadas à produção de subjetividade. Essas formas de luta, entendemos bem, são tanto práticas quanto teóricas, e ambos os autores nelas tomam parte. Do lado de Deleuze, um indício está no subtítulo que ele e Guattari tomam para o primeiro volume de *Capitalismo e esquizofrenia: O Anti-Édipo*. Assim como em outras ocorrências célebres (como o *Anti-Dühring* de Engels), o prefixo que adotam indica sua intenção de se opor a algo que, de outro modo, arriscaria, talvez demasiado facilmente, ser ratificada, a saber: o edifício teórico e os dispositivos práticos da psicanálise. Aqui, o antagonismo na teoria visa abrir o espaço de uma nova subjetividade, libertada do quadro edipiano (familiar e triangular) polarizado pelo pai, pela mãe e pelo filho.

Com a atenção acordada aos prefixos e aos combates dos quais eles são marcadores, chegamos diretamente ao tema da contracultura, uma vez que no fundo ela também é uma questão de prefixo, desse "contra" que vem se opor à "cultura", tomando com relação a ela uma posição de desafio, tentando inverter ou simplesmente fugir dela. Ora, à época em que ocorre a ruptura com Deleuze, Foucault está profundamente ocupado com problemas sob muitos aspectos similares, como revela seu curso de 1977-1978, *Segurança, território e população*, durante o qual ele forja o vocábulo "contracondutas". Esse percurso não é novo, e podemos mesmo afirmar que ele está presente desde o início de seu "momento biopolítico", período que vai de 1975-1976 com o curso *Em defesa da sociedade*, até 1978-1979, com outro curso *O nascimento da biopolítica*. O tratamento da biopolítica, com efeito, (o qual sabemos que Foucault abandonará inteiramente na sequência, o que justamente nos autoriza a pensar em termos de um *momento* de sua produção[15]) se abre por meio de referências diretas às "anti-ciências" e às "contra-histórias", no curso *Em defesa da sociedade*. É igualmente esse curso, como já foi dito, que veicula a ideia de uma "insurreição dos saberes". Mas a prova de que *pensar-contra* é uma de suas estratégias intelectuais duradouras já se encontra na metade da década precedente, em 1966, em *As palavras e as coisas*, onde Foucault confere um papel capital às contra-ciências, bem como às heterotopias (para relembrar outra palavra prefixada que marcou sua obra). Simultaneamente, sabe-se que a preferência que ele confere aos prefixos "contra", "anti" e "hétero" caminha de mãos dadas com sua resistência manifesta, ou ainda sua oposição formal a certos outros, principalmente o "u" da utopia e o "ante" [*avant*] da vanguarda [*avant-guarde*].

Deixarei aqui de lado as heterotopias de 1966[16] para me concentrar no momento biopolítico. Em seu interior, a primeira ocorrência que importa relembrar aparece bem no início de *Em defesa da sociedade*, onde vemos frases que tiveram muito cedo grande repercussão, uma vez que elas foram primeiramente publicadas em italiano, na coletânea *Microfisica del Potere*[17], e depois por toda parte no mundo, à medida em que esse livro foi traduzido. Foucault escreve na primeira sessão do curso:

> As genealogias são, muito exatamente, anti-ciências. Não que elas reivindiquem o direito lírico à ignorância e ao não-saber, não que se tratasse da recusa de saber ou do pôr em jogo, do pôr em destaque os prestígios de uma experiência imediata, ainda não captada pelo saber. Não é disso que se trata. Trata-se da insurreição dos saberes. Não tanto contra os conteúdos, os métodos ou os conceitos, mas de uma insurreição sobretudo e acima de tudo contra os efeitos centralizadores de poder que são vinculados

[15] Sobre o abandono foucaultiano da noção e da palavra "biopolítica", ver: SARDINHA, Diogo. La découverte de la liberte, *Labyrinthe*, n. 22, 2005, p. 197-239, dossiê "La biopolitique (d') après Michel Foucault".

[16] Ver: SARDINHA, Diogo. *Ordre et temps dans la philosophie de Foucault*. Paris: L'Harmattan, 2011. p. 169-173.

[17] Organizado por Alessandro Fontana e Pasquale Pasquino. Turin: Einaudi, 1977.

> à instituição e ao funcionamento de um discurso científico organizado no interior de uma sociedade como a nossa[18].

Essas frases suscitam diversas observações. Primeiramente, o quadro teórico no interior do qual Foucault as pronuncia, ainda que diga respeito a blocos de saber, não é ele mesmo essencialmente epistemológico, mas político. Isso contrasta profundamente com *As palavras e as coisas*, livro que se movia estritamente em um plano de saber, cujo modo de ser fundamental não era em nada sensível aos eventos de poder. Lembramos, com efeito, das linhas célebres sobre "a economia burguesa e a economia revolucionária do século XIX", representadas no texto de *As palavras e as coisas* por Ricardo e Marx, respectivamente, sobre os quais Foucault dizia que "[s]eus debates podem agitar algumas ondas e desenhar sulcos na superfície: são tempestades num copo d'água"[19]. Em outros termos, a disposição do saber tomada em sua autarquia se apresenta como uma condição de possibilidade epistemológica completamente rebelde a uma determinação política exterior, sendo mesmo indiferente às revoluções. Posteriormente, nove anos transcorridos sobre a "arqueologia das ciências humanas", não é mais essa camada de saberes com seus conteúdos, métodos e conceitos próprios que é levada em conta, mas os efeitos de poder que exercem as ciências, na medida em que elas são socialmente determinadas.

Em segundo lugar, as genealogias foucaultianas se apresentam como anti-ciências ligadas a uma insurreição dos saberes. Elas participam, então, de uma sublevação mais geral, que atravessa diversas disciplinas e, no interior destas, libera "saberes sujeitados"[20], que são saberes de duas ordens: de uma parte, eles designam "conteúdos históricos que foram sepultados, mascarados em coerências funcionais ou em sistematizações formais". Desse ponto de vista, trata-se de chamar a atenção para conteúdos históricos que permitem "fazer, tanto do hospício quanto da prisão, a crítica efetiva. E pura e simplesmente – Foucault prossegue não sem certa veemência – porque apenas os conteúdos históricos podem permitir descobrir a clivagem dos enfrentamentos e das lutas que as ordenações funcionais ou as organizações sistemáticas tiveram como objetivo, justamente, mascarar". De outra parte, ele explica, esses saberes sujeitados são aqueles "das pessoas" – do psiquiatrizado, do doente, do enfermeiro, do médico, do delinquente – "saberes que estavam desqualificados como saberes não conceituais, como saberes insuficientemente elaborados". A insurreição devolve a fala às pessoas, uma fala que conta para o saber insurgido.

Além disso, Foucault afirma que as anti-ciências, particularmente suas próprias genealogias, não se insurgem "realmente contra os conteúdos, os métodos ou os conceitos" epistemológicos. Ora, é certo (como testemunha o impacto que seu trabalho teve sobre domínios os mais diversos das ciências humanas) que elas acabam, a termo, por transformar algo da ciência, na qual elas introduzem novos objetos de estudo, induzem alterações de método, devolvem às práticas e aos conceitos uma espessura histórica e um tom agonístico que eles ainda não tinham, ou bem que haviam perdido, e despertam nos cientistas uma outra sensibilidade aos objetos e problemas. Isso semeia uma dúvida: temos certeza de estarmos à altura dessa nova realidade, tornada insurrecional, e depois transformada pela insurreição, servindo-nos para esse fim das mesmas palavras de outrora, entre elas "o saber" e "a ciência"? De fato, arriscamos cair na armadilha de uma linguagem adquirida, que não permite apreender essas metamorfoses *em sua justa medida*, e que talvez até nos conduza a esquecê-las. Poderíamos perguntar:

[18] FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade.* Curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 14.
[19] FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas.* Uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 360.
[20] FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. p. 11-12.

se há verdadeiramente saberes que mascaram a clivagem dos afrontamentos e das lutas, não seria conveniente abandonar "o saber", a fim de retomar o que permaneceu encoberto? De um lado, Foucault responde pela negativa, uma vez que ele não defende de forma alguma a ignorância ou o não-saber. De outro lado, é verdade que as genealogias anti-científicas não permanecem inteiramente dentro do saber, pois primeiramente, como ele diz, "elas não são [...] retornos positivistas a uma forma de ciência mais atenta ou mais exata"[21]; em seguida, elas lançam uma insurreição que, como escrevemos acima, não é tanto epistemológica, mas política. A tal ponto que deveríamos nos interrogar: seria verdadeiramente útil – e correto – falar *do* saber, como se ele fosse um, como se ele fosse *sólido*? Veremos que o problema se coloca com agudez similar com *a* cultura, uma vez que levamos em conta as contraculturas.

Até aqui, concentramos nossa atenção sobre os prefixos valorizados. Voltemo-nos, agora, a um daqueles que Foucault deprecia, mas que tem seu lugar no discurso de tipo oposicional: o "ante" [*avant*], em "vanguarda" [*avant-garde*]. Decerto, não é seguro dizer que Foucault desqualifique explicitamente toda vanguarda em geral, como é o caso da vanguarda artística, e é verdade que no curso *Em defesa da sociedade* ele critica sobretudo as vanguardas políticas. Ainda assim, mesmo as vanguardas artísticas saem algo arranhadas de seus textos. Não deixa de ser verdade que ele reconhece um valor literário e até ontológico (na medida em que se trata de fazer o ser vir ao discurso) muito mais importante em Antonin Artaud que nos surrealistas, com os quais ele rompeu ruidosamente e que se concebiam como uma vanguarda a um só tempo estética e política. De todo modo, a vanguarda que Foucault tem em mente no início de seu momento biopolítico é aquela que reivindica o marxismo, em suas múltiplas variantes. Com relação a ela, Foucault é impiedoso, como indica a passagem a seguir:

> [...] essas genealogias, como acoplamento desse saber erudito e desse saber das pessoas, só foram possíveis, e inclusive só puderam ser tentadas, com uma condição: que fosse revogada a tirania dos discursos englobadores, com sua hierarquia e com todos os privilégios das vanguardas teóricas[22].

Como se vê, a insurreição dos saberes compreendida genealogicamente precisa excluir essas vanguardas, na medida em que elas aspiram a uma posição superior no exercício do poder (ainda que seja do poder de revolta, quer esse poder seja político, moral ou simplesmente artístico) sob o pretexto de manter um discurso científico. É o que ele afirma pouco depois, particularmente em relação aos marxistas:

> Quais tipos de saber vocês querem desqualificar no momento em que vocês dizer ser esse saber uma ciência? Qual sujeito falante, qual sujeito discorrente, qual sujeito de experiência e de saber vocês querem minimizar no momento em que vocês dizem: eu, que faço esse discurso, tenho um discurso científico e sou um cientista"? Qual vanguarda teórico-política vocês querem entronizar, para destacá-la de todas formas maciças, circulantes e descontínuas de saber?[23]

Concluamos, então, que os prefixos "anti" e "contra" estão para Foucault mais próximos da insurreição do que o prefixo "ante" [*avant*], sinal antes de uma tentativa de fundação de uma nova supremacia.

[21] FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. p. 13-14.
[22] FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. p. 13.
[23] FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. p. 15.

No mesmo elã, dois anos mais tarde, em *Segurança, território e população*, ele cunha o vocábulo "contracondutas" a fim de designar certas "resistências, recusas, revoltas"[24]. Esse novo termo tem, segundo ele, a vantagem de "possibilitar referir-nos ao sentido ativo da palavra 'conduta'. Contraconduta no sentido de luta contra os procedimentos postos em prática para conduzir os outros"[25]; termo que, adicionalmente, torna possível "analisar os componentes da maneira pela qual alguém age efetivamente no campo geral da política e no campo geral das relações de poder". Essas poucas frases nos situam no cerne do problema da luta, ao qual elas todavia dão uma formulação inesperada: uma vez esvaziadas as *vanguardas*, Foucault passa ao largo da *resistência*, termo ao qual seu livro de 1975, *A vontade de saber*, tinha conferido um lugar central. Doravante, a tensão capital não separa mais a resistência do poder, mas as contracondutas das condutas. Aquelas "têm como objetivo outra conduta, isto é: querer ser conduzido de outro modo, por outros condutores e por outros pastores, para outros objetivos e outras formas de salvação, por meio de outros procedimentos e de outros métodos"[26]. É verdade que elas não representam uma libertação de toda conduta exterior, e manifestam uma preferência por (ou uma busca de) uma condução de outro tipo. Contudo, Foucault acrescenta: "São movimentos que também procuram, eventualmente em todo caso, escapar da conduta dos outros, que procuram definir para cada um a maneira de se conduzir"[27]. O tema da subjetivação, entendida como constituição de si por si, remonta aqui à superfície (como Deleuze nota com razão), essas palavras indicando que um certo modo da contraconduta é suscetível de libertar o sujeito das influências ou dos limites do quadro definido pelas tecnologias de poder. Foucault dá um exemplo principal dessa libertação possível, aquele do ascetismo: "as duas estruturas, a da obediência e a do ascetismo, são profundamente diferentes [...]. Digamos que há um excesso próprio do ascetismo, um algo mais que assegura precisamente sua inacessibilidade por um poder exterior"[28]. O ascetismo "é um exercício de si sobre si", "espécie de corpo-a-corpo que o indivíduo trava consigo mesmo" e que torna "a autoridade de um outro, a presença de um outro, o olhar de um outro [...], se não impossível, ao menos não necessário"[29]. O ascetismo é uma contraconduta rumo à libertação possível de todo exterior.

## As contraculturas contra A cultura

Decerto, os anos 1970, sobre os quais nos concentramos aqui, não foram os mais propícios às correntes ascéticas, mas não é sobre esse ponto que o pensamento filosófico europeu esposa mais intimamente os movimentos contraculturais; é antes em torno do enfrentamento, e de uma insurreição que não é nem desencadeada por uma vanguarda nem aspira ao estatuto de vanguarda. Levar a sério a tese segundo a qual *no centro de tudo está o combate* nos leva a perceber que os pensamentos e os discursos contraculturais não estão todos unidos em torno das mesmas posições contra o que seria "a cultura", mas que eles se situam em posições de desafio uns relativamente aos outros. Compreendemos isso nas divergências entre Deleuze e Foucault, tanto no nível de suas escolhas de linguagem (como ilustra o suo da palavra "fascismo"), quanto de suas escolhas de método (o trabalho do conceito no primeiro contra a pes-

[24] FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*. p. 263.
[25] FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*. p. 266.
[26] FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*. p. 257.
[27] FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*. p. 257.
[28] FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*. p. 273-274.
[29] FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*. p. 271.

quisa histórica no segundo). Esse breve exemplo basta para mostrar que é mais adequado falar de contraculturas no plural e renunciar a refletir em termos (demasiado vagos) de contracultura no singular, como se só houvesse uma, ou como se elas fossem redutíveis entre elas.

Adicionalmente, e talvez essa seja uma das lições da filosofia *contracultural*, é igualmente mais correto raciocinar em termos de culturas no plural, antes que de uma cultura abstrata e única. De fato, sendo contracultural, uma certa filosofia mostra que é adequado ser *contra a cultura*, ou seja: contra a ideia de que haveria algo como *a cultura*. Se *a* cultura, categoria geral e vazia, existisse efetivamente, se consequentemente fosse apropriado refletir em termos de *cultura*, de duas, uma: ou bem uma contracultura teria lugar no exterior da cultura e não teria com ela interação real, ou bem ela se realizaria no interior da cultura e não seria senão um movimento endógeno desta, um movimento cultural do qual não se veria por que mereceria seu prefixo "contra". Na verdade, uma contracultura não tem lugar nem no interior nem no exterior da cultura. Não é que ela tenha lugar *na fronteira* da cultura com outra coisa, a um só tempo no interior e no exterior; mas, antes, *a* cultura não existe. Não há *a* cultura (poderíamos também dizer que não há "cultura em si"), espécie de espaço monopolizador que englobaria em seu seio toda manifestação, inclusive aquela que tentaria se opor a ela. Não existe *a* cultura, essência maleável, capaz de se adaptar aos eventos internos ou externos que a perturbam, permanecendo sempre (a despeito de suas transformações) "aquilo que ela é".

Parece então que os termos nos quais o problema foi colocado de saída não são mais convenientes. Quando nos perguntamos *em que lugar* uma contracultura toma forma, havíamos suposto, de maneira imediata ou inconsciente, um lugar único de existência e de ocorrência de fenômenos contestatórios. Ora, a cultura ela mesma não é uma, e o essencial não é, portanto, conhecer *o* lugar onde se manifesta *a* contracultura, mas estudar as formas múltiplas e os combates que elas travam. É sem dúvida uma maneira mais adequada de levar a sério uma lição contracultural importante, aquela que nos convida a não mais deixar funcionar a linguagem como antes e a abandonar algumas palavras para encontrar novas, ou ainda melhor: dar conta de um real transformado.

## Referências

DELEUZE, Gilles. À propos des nouveaux philosophes et d'un problème plus général. *Minuit*, supplément au n. 24, mai./1977.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2005.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. O pior meio de fazer a Europa. *In*: DELEUZE, Gilles. *Dois regimes de loucos*. Textos e entrevistas (1975-1995). São Paulo: Editora 34, 2016. p. 154-157.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* São Paulo: Editora 34, 2010.

FOUCAULT, Michel. A ética do cuidado de si como prática da liberdade (1984). *In*: *Ética, sexualidade e política. Ditos e escritos, Vol. V*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

FOUCAULT, Michel. A grande cólera dos fatos (1977). *In*: *Segurança, penalidade e prisão. Ditos e Escritos, Vol. VIII*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Curso dado no Collège de France (1981-1982). São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. Uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade.* Curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade 2:* O uso dos prazeres. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

FOUCAULT, Michel. *Microfisica del Potere*. Turin: Einaudi, 1977.

FOUCAULT, Michel. O Anti-Édipo: uma introdução à vida não fascista. *Cadernos de Subjetividade*, v. 1, n. 1, p. 197-201, 1993.

FOUCAULT, Michel. Poder e estratégias (1977). *In*: *Estratégia, Poder-Saber. Ditos e escritos*, v. IV, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. p. 245-246.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população.* Curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

MACEY, David. *Michel Foucault.* Paris: Gallimard, 1994.

SARDINHA, Diogo. La découverte de la liberte. *Labyrinthe*, n. 22, p. 197-239, 2005. Dossiê "La biopolitique (d')après Michel Foucault".

SARDINHA, Diogo. *Ordre et temps dans la philosophie de Foucault*. Paris: L'Harmattan, 2011.

SARDINHA, Diogo. Réinvention et mort de la subjectivité: de la "question du terrorisme" à la mésentente entre Deleuze et Foucault. *Labyrinthe*, n. 28, 2008, p. 91-102.

**Sobre o autor**

**Diogo Sardinha**
Investigador do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa (CFUL). Membro permanente do Grupo Praxis-CFUL. Doutor em Filosofia pela Université Paris-Nanterre (2005), sob orientação de Étienne Balibar. Foi membro do Collège International de Philosophie (2010-2016), do qual também foi presidente (2013-2016). Foi pesquisador visitante na PUC-SP, no Centre de Recherches Marc Bloch (Berlim), na Freie Universität Berlin e na Columbia University, entre outras distinções.

**Sobre a tradutora**

**Daniela Lima Barros**
Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal Fluminense (UFF) e Universidade de Lisboa, em regime de co-tutela. Foi pesquisadora visitante (PDSE-CAPES) no CFUL, sob supervisão do professor Diogo Sardinha. Mestra em Filosofia pela Universidade Federal Fluminense (UFF) e bacharela *summa cum laude* em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

Recebido em: 22/06/2025 Received in: 06/22/2025
Aprovado em: 03/07/2025 Approved in: 07/03/2025

ARGUMENTOS
Revista de Filosofia
e-ISSN: 1984-4255

# Plausibilidade conceitual e a racionalidade da crença teísta

SILVESTRE, Ricardo Sousa. Conceptual plausibility and the rationality of theistic belief. *Religious Studies*, v. 61, n. 1, 2023, p. 1-20.

**Ricardo Silvestre**
https://orcid.org/0000-0002-0635-7399 – E-mail: rss.logos@gmail.com
(Tradutor)

## RESUMO

Neste artigo, apresento uma defesa da plausibilidade conceitual, entendida como uma forma epistêmica de qualificar conceitos que os situa entre o meramente possível e o atual. Para mostrar que existe plausibilidade conceitual, faço referência ao que parece estar no cerne de muitos usos da expressão "conceito plausível": fecundidade explicativa. Na tentativa de argumentar a favor da afirmação de que a plausibilidade conceitual é de interesse filosófico, apresento um argumento baseado no debate sobre a racionalidade da crença teísta e o conceito de Deus. Para mostrar que a plausibilidade conceitual é filosoficamente viável, primeiro mostro que ela não pode ser reduzida à plausibilidade proposicional. Em seguida, ofereço uma caracterização minimamente precisa da plausibilidade conceitual; eu abordo isso tanto de uma perspectiva qualitativa como comparativa. Por fim, mostro como esses critérios qualitativos e comparativos de plausibilidade conceitual podem ser aplicados ao debate sobre a racionalidade da crença teísta e o conceito de Deus.

**Palavras-chave**: Plausibilidade conceitual. Plausibilidade indutiva. Fecundidade explicativa. Conceito de Deus.

## ABSTRACT

In this article, I present a defense of conceptual plausibility, understood as an epistemic way of qualifying concepts that situates them between the merely possible and the actual. To show that conceptual plausibility exists, I refer to what seems to be at the heart of many uses of the

expression "plausible concept": explanatory fruitfulness. In an attempt to argue for the claim that conceptual plausibility is of philosophical interest, I present an argument based on the debate over the rationality of theistic belief and the concept of God. To show that conceptual plausibility is philosophically viable, I first show that it cannot be reduced to propositional plausibility. I then offer a minimally precise characterization of conceptual plausibility; I approach this from both a qualitative and a comparative perspective. Finally, I show how these qualitative and comparative criteria of conceptual plausibility can be applied to the debate over the rationality of theistic belief and the concept of God.

**Keywords:** Conceptual plausibility. Inductive plausibility. Explanatory fruitfulness. Concept of God.

## 1 Introdução

Do ponto de vista modal, a verdade se enquadra em três categorias básicas: possibilidade, atualidade e necessidade. Deixando de lado a pluralidade intrínseca aos debates filosóficos sobre modalidade, uma proposição P é possivelmente verdadeira, atualmente verdadeira ou necessariamente verdadeira[1]. Assumindo uma visão de modalidade que se assemelhe à T[2], há uma relação interessante entre essas três categorias: necessidade implica atualidade, e atualidade implica possibilidade.

Ao se acrescentar um componente epistêmico a essa situação traz-se à tona outra modalidade, uma que se situa entre possibilidade e atualidade. Seja P uma proposição. Suponha que P seja possível. Se o conhecimento de um dado agente *a* não permite que *a* afirme que P é (atualmente) verdadeira, esse conhecimento pode fornecer evidências que autorizam o agente *a* a afirmar indutivamente que P é provável, plausível, ou razoável. Aqui estou deixando de lado a questão de se o status epistêmico de P garante que *a* racionalmente aceite P como verdadeira. Também estou deixando de lado as questões filosóficas envolvidas na interpretação de termos como "probabilidade", "plausibilidade" ou (o termo inglês) "*likely*", bem como a complexidade decorrente de abordagens quantitativas e comparativas. Meu ponto é o seguinte: em alguns casos em que o conhecimento[3] de um agente *a* suporta indutivamente P, ou fornece evidência de algum tipo para P, P adquire um status epistêmico que a distingue de uma proposição meramente possível (sem elevá-la ao nível de uma proposição atualmente verdadeira).

Na ausência de um termo melhor, usarei o termo "plausibilidade" para me referir ao status epistêmico que uma proposição P adquire quando o conhecimento de um agente indutivamente suporta ou fornece evidências para P. Deve ficar claro aqui que não estou introduzindo plausibilidade como uma nova modalidade epistêmica. Em vez disso, meu objetivo é usar o termo como um rótulo geral que abranja os vários significados indutivos e epistêmicos (filosó-

[1] Seja W um conjunto de mundos possíveis, R uma relação de acessibilidade entre mundos e $w^o \in W$ um mundo distinto representando o mundo atual. Do ponto de vista de $w^o$, P é possivelmente verdade se houver pelo menos um $w \in W$ tal que $w^oRw$ e P seja verdade em w; atualmente verdade (ou simplesmente verdade) se P for verdade em $w^o$; e necessariamente verdade se P é verdade em todo $w \in W$ tal que $w^oRw$.

[2] T aqui se refere ao sistema modal obtido a partir dos axiomas K e T (mais a regra da necessidade). O axioma T é representado por $\Box\alpha \rightarrow \alpha$ ou $\alpha \rightarrow \Diamond\alpha$. De um ponto de vista semântico, ele corresponde à classe de todos os frames reflexivos, ou seja, pares <W,R> em que, para todo $w \in W$, wRw.

[3] Estou usando a palavra "conhecimento" aqui em um sentido amplo. O que chamo de conhecimento de um agente pode ser um conjunto de crenças verdadeiras justificadas, por exemplo, mas também pode ser uma mistura de crenças verdadeiras justificadas, crenças básicas e crenças aceitas provisoriamente.

ficos ou pré-filosóficos) atribuídos a termos como "probabilidade", "*likely*" e o próprio termo "plausibilidade". O sentido no qual estou usando as expressões "suporte indutivo" e "evidência" é, portanto, amplo; amplo o suficiente para permitir tal uso geral do termo "plausibilidade". Se isso ajuda a lembrar o sentido indutivo geral com o qual estou usando o termo, pode-se ler todas as ocorrências de "P é plausível" como "P é indutivamente plausível/provável/*likely*".

É desnecessário dizer que uma abordagem qualitativa capaz de tratar a plausibilidade como uma modalidade e compará-la com a possibilidade e a atualidade requer que P seja visto como plausível de uma forma não relacional. Diferentemente das noções de possibilidade e atualidade, plausibilidade, probabilidade e *likely* são muitas vezes vistas de forma relacional. Esses termos admitem também abordagens comparativas e quantitativas. P pode ser visto simplesmente como plausível/provável/*likely*, mas também pode ser visto como mais plausível/provável/*likely* do que Q, onde Q é outra proposição. P também pode ser visto como plausível/provável/*likely* com grau ou magnitude *x*. E, mais importante, tudo isso pode ser visto em relação a uma determinada proposição E (que pode representar um corpo específico de evidências, ou o conhecimento de um dado agente). Por exemplo, pode-se dizer que P é plausível/provável/provável com magnitude *x* dado que E é verdade[4].

Uma maneira de P ser vista como plausível de uma forma não relacional é exigindo que algo semelhante ao requisito de evidência total de Carnap (1962, p. 211-13) seja satisfeito. Ao falar sobre sua metodologia de indução, Carnap diz que "se *e* expressa o conhecimento total de [um agente] X no tempo *t*, ou seja, o conhecimento total dos resultados de suas observações, então X está justificado nesse momento de tempo em acreditar em *h* com o grau *r* […]" (CARNAP, 1962, p. 211). Em outro lugar ele diz: "Se *e* e nada mais é conhecido por X em *t*, então *h* está confirmada para X em *t* com o grau […]" (CARNAP, 1946, p. 594). Em outras palavras, se o requisito de evidência total for satisfeito, *h* pode ser tomada como confirmada ou provável (com magnitude ou grau *r*). Em seguida, ele acrescenta: "Aqui, o termo 'confirmado' não significa o conceito lógico (semântico) de grau de confirmação [...] mas um conceito pragmático correspondente; esse último, entretanto, não é idêntico ao conceito de grau de crença (real), mas significa antes o grau de crença justificada pelo conhecimento observacional de X em *t*" (CARNAP, 1946, p. 594)[5].

Dito isso, eis por que a plausibilidade está situada entre a possibilidade e a atualidade: Se (um dado agente *a* sabe que) P é atualmente verdadeira então (*a* sabe que) P é plausível; e se (*a* sabe que) P é plausível então (*a* sabe que) P é possível. Considerando que o conhecimento de um agente *a* não pode suportar indutivamente proposições conhecidamente impossíveis, plausibilidade implica possibilidade. E se *a* sabe que P é (atualmente) verdadeira, então pode-se dizer que o conhecimento de *a* fornece evidência (de um tipo forte) para P. Assim, atualidade implica plausibilidade.

Nesse ponto deve estar claro que estou assumindo um contexto epistêmico no qual implícito a qualquer pronunciamento de verdade (*truth claim*) está o conhecimento de um agente epistêmico *a* (esse é na verdade o componente epistêmico ao qual me referi no início do texto). Assim, "P é atualmente verdadeira" implica que *a* sabe que P é atualmente verdadeira; "P é possível" implica que *a* sabe que P é possível. Somente nesse contexto pode-se dizer que a plausibilidade está situada entre a possibilidade e a atualidade.

[4] O problema de falar sobre P ser plausível/provável/likely (com magnitude x) de uma maneira não-relacional, sem referência a E, é o que os primeiros lógicos indutivos chamavam de problema da separação (problem of detachment).

[5] Nesse sentido, a plausibilidade usada aqui pode ser vista como próxima do conceito pragmático de probabilidade de Carnap. Veja Silvestre (2021) para uma abordagem lógica qualitativa que leva em consideração esse entendimento geral de plausibilidade.

Conceitos são geralmente vistos como constituintes compartilháveis de proposições. Além disso, conceitos são tais que sentenças como (1) abaixo são verdadeiras ou falsas:

(1) A entidade *e* se enquadra no (ou é uma instância do) conceito *c*.[6]
A forma existencial de (1) parece ser de particular importância:
(2) Existe uma entidade *e* que se enquadra no conceito *c*.

Conceitos como [água], [ser humano] e [beleza] são tais que (2) é verdade[7]. Para conceitos como [montanha de ouro], [unicórnio] e [fada dos dentes] (2) é falso (ou pelo menos a maioria das pessoas hoje acredita isso). Para conceitos como [Deus], [alma] e [vida extraterrestre inteligente] (2) é ambíguo: enquanto algumas pessoas acreditam que é verdade, outras pessoas acreditam que é falso.

Um conceito *c* para o qual (2) é verdade é chamado de conceito atual. *c* é chamado de conceito possível (coerente ou consistente) se é possível que *c* seja atual[8]. E *c* é chamado de conceito necessário se é necessário que *c* seja atual. Enquanto [água] é um conceito atual, [fada dos dentes] não é; e enquanto [fada dos dentes] é um conceito consistente, [círculo quadrado] não é. Alguns filósofos têm defendido que [Deus] é um conceito necessário. Estas são, obviamente, versões conceituais das três categorias de verdade proposicional mencionadas no primeiro parágrafo.

Mas podemos nos perguntar: (dentro de um contexto epistêmico conforme delineado acima) existe, da mesma forma, uma versão conceitual de plausibilidade proposicional? Em outras palavras, existe uma forma epistêmica de qualificar conceitos que os situe entre o meramente possível e o atual? Faz sentido dizer que um conceito é plausível? Ou talvez mais importante: a plausibilidade conceitual é de interesse filosófico? É algo filosoficamente viável?

Bem, pelo menos do ponto de vista pré-filosófico, faz sentido dizer que um conceito é plausível, pois as pessoas em geral usam expressões como "conceito plausível". Uma busca Google Scholar com a frase "*plausible concept*" (assim mesmo, entre aspas) fornece nada menos que 2.240 resultados[9]. Estudiosos se referem, por exemplo (provavelmente em termos não rigorosos), sobre a plausibilidade de [falsa consciência] (BOURDEAUX; CRAMPTON, 2003, p. 28), [vício em comida] (WEISS, 2003, p. 303) (AVENA; RADA; HOEBEL, 2008, p. 20), [massa de isolamento] (SCHLECKER, 2021, p. 23), [objetividade moral] (SLATER, 2007, p. 34), [consciência pluralista e sem conteúdo] (LARSON, 2013, p. 211) e [Deus] (SHULTS, 2014, p. 146).

O fato de haver um uso tão difundido de expressões como "conceito plausível" sugere que a plausibilidade conceitual possa ser de interesse filosófico. E se é de interesse filosófico, então a questão de saber se é algo viável também tem alguma importância.

---

[6] Isso é tudo o que direi sobre conceitos em geral. Para mais informações sobre conceitos, em particular para o debate sobre o status ontológico dos conceitos, ver (MURPHY, 2002) e (MARGOLIS; LAURENCE, 2019). Sobre a alegação de que conceitos são constituintes compartilháveis de proposições, estou assumindo que proposições são estruturadas (além de terem conceitos como um de seus constituintes, é claro). Essa parece ser a visão, por exemplo, de Bertrand Russell em seu *Principles of Mathematics*: "Tudo o que pode ser um objeto de pensamento, ou pode ocorrer em qualquer proposição verdadeira ou falsa [...] eu chamo de termo. [...] Entre os termos, é possível distinguir dois tipos, que chamarei respectivamente de coisas e conceitos. Os primeiros são os termos indicados por nomes próprios, os últimos aqueles indicados por todas as outras palavras" (RUSSELL, 1903, p. 43-44). Para mais sobre proposições como entidades estruturadas, ver (KING, 2019).

[7] Seguindo uma prática comum na literatura sobre conceitos, adotarei a seguinte notação. Ao escrever uma palavra entre colchetes, quero dizer o conceito associado à palavra. [água] significa o conceito de água, [ser humano] o conceito de ser humano, [Deus] o conceito de Deus, [unicórnio] o conceito de unicórnio, e assim por diante.

[8] O termo "consistência" aqui pode ser usado apenas na medida em que a possibilidade em questão é a possibilidade lógica.

[9] Uma busca pela expressão "*reasonable concept*" produziu 3.940 resultados; "*probable concept*" produziu 296 resultados; "*likely concept*", 459 resultados. A busca foi feita em 31 de janeiro de 2022.

Não estou afirmando que esses usos da expressão "conceito plausível" sejam homogêneos; suspeito que não sejam. Tampouco estou afirmando que todos eles se encaixam no entendimento preliminar acima de plausibilidade conceitual como uma maneira epistêmica de qualificar conceitos que os situa entre o possível e o atual. Tudo o que afirmo é que alguns desses usos podem ser explicados em termos dessa essa visão preliminar, bem como ser vistos como suportando-a.

Além disso, os usos acima da expressão "conceito plausível" são casos em que (3) abaixo *pode parecer* apropriado:

(3) *c* é plausível se a proposição de que *c* é atual é plausível.

Pode-se afirmar, por exemplo, que [Deus] é um conceito plausível sss a proposição de que [Deus] é atual é plausível, que [vida extraterrestre inteligente] é um conceito plausível sss a proposição de que [vida extraterrestre inteligente] é atual é plausível, e assim por diante. Esses são também os casos em que o conceito *c* envolvido é tal que (2) é filosoficamente/cientificamente importante. Ninguém duvida que é importante saber se Deus ou seres extraterrestres inteligentes existem.

Para tornar este ponto mais claro, analisarei alguns exemplos de conceitos aos quais o uso da expressão "conceito plausível" considerado aqui se aplica (Seção 2). Isso me ajudará a mostrar que existe uma forma epistêmica de qualificar conceitos que os situa entre o meramente possível e o atual. Para estabelecer meu ponto, menciono o que parece estar no cerne de muitos usos da frase "conceito plausível" (e estará no centro de minha explicação de plausibilidade conceitual): fecundidade explicativa.

Para mostrar que a plausibilidade conceitual nesse sentido (como algo situado entre o meramente possível e o atual) é de interesse filosófico, apresento um argumento baseado no debate sobre a racionalidade da crença teísta e o conceito de Deus (Seção 3). O restante do artigo trata da viabilidade da plausibilidade conceitual.

Primeiro mostro que a plausibilidade conceitual não pode ser reduzida à plausibilidade proposicional, ou seja, que a definição (3) acima não é satisfatória (Seção 4). Em seguida, ofereço uma caracterização minimamente precisa da plausibilidade conceitual. Eu abordo isso tanto de uma perspectiva qualitativa (Seção 5) como comparativa (Seção 6). Em seguida, mostro como esses critérios qualitativos e comparativos de plausibilidade conceitual podem ser aplicados ao debate sobre a racionalidade da crença teísta e o conceito de Deus (Seção 7). O artigo termina com algumas considerações finais (Seção 8).

## 2 Entre o possível e o atual

Considere o conceito de fada dos dentes, entendido como um ser mágico não natural (uma fada) que tira os dentes de leite das crianças em troca de um pequeno pagamento. É claramente um conceito possível: é possível que exista uma entidade *e* tal que *e* se enquadre em [fada dos dentes]. Mas [fada dos dentes] não é um conceito atual: até onde sabemos, não há nenhuma entidade que se enquadre nele[10]. Isso não parece muito diferente do conceito de di-

[10] Ao falar sobre afirmações não existenciais universais, como a afirmação de que o conceito c não é atual, vou me basear em um conhecimento de fundo compartilhado supostamente não controverso, segundo o qual unicórnios, fadas dos dentes, gnomos e montanhas douradas não existem. Expresso isso com a frase "até onde sabemos". Às vezes, omito essa frase e digo simplesmente que c não é atual, sendo que o que quero dizer com isso é na verdade até onde sabemos, c não é atual. Trata-se de uma pequena modificação na suposição epistêmica que mencionei na Introdução.

nossauro; [dinossauro] também é um conceito possível, mas não atual: até onde sabemos, não há nenhuma entidade atual que se enquadre em [dinossauro]. Mas claramente [fada dos dentes] e [dinossauro] não estão no mesmo nível epistêmico. Podemos expressar isso dizendo que enquanto o último conceito é plausível, o primeiro não é.

Pode-se responder que a análise científica dos registros fósseis nos autoriza a aceitar racionalmente a proposição de que entre 200 e 65 milhões de anos atrás havia entidades que se enquadravam em [dinossauro]. Sob o pressuposto do presentismo, podemos estender o uso do termo "atual" (segundo o qual um conceito *c* é atual se existe *ou existiu* uma entidade *e* tal que *e* se enquadre em *c*), de modo que [dinossauro] seja um conceito atual (ou, pelo menos, seja plausível que [dinossauro] é um conceito atual). Mas e o conceito de buraco negro, uma região do espaço-tempo em que a gravidade é tão forte que nada – nenhuma partícula ou mesmo radiação eletromagnética como a luz – pode escapar dela? Muitos, incluindo os mais cientificamente alfabetizados, afirmam saber que existem buracos negros. Mas a crença em buracos negros nem sempre foi assim. Antes da demonstração na década de 1960 de que os buracos negros eram uma previsão da relatividade geral, que foi sucedida em 1967 pela descoberta de estrelas de nêutrons por Jocelyn Bell Burnell e a identificação de Cygnus X-1 como o primeiro buraco negro conhecido em 1971, os buracos negros eram uma mera curiosidade matemática. Então, talvez seja seguro dizer que antes de 1971, e definitivamente antes de 1960, [buraco negro] não era um conceito atual: até onde sabíamos, não havia nenhuma entidade que se enquadrasse nele. Mas mesmo assim, [buraco negro] não estava no mesmo nível que [fada dos dentes]: podemos dizer que, embora não seja atual, o conceito de buraco negro pré-1960 era um conceito plausível.

Aqui está talvez um exemplo melhor: o conceito de um universo paralelo ao nosso, entendido no contexto de teorias do multiverso como a teoria inflacionária como uma região de espaço-tempo desconectada que se expande em conjunto, e que tem suas próprias leis físicas, sua própria coleção de partículas, seu próprio arranjo de forças e seus próprios valores de constantes fundamentais. Ao contrário de [buraco negro], [universo paralelo] não é um conceito atual: até onde sabemos, nenhuma entidade se enquadra nele. Mais do que isso: muitos críticos afirmam que, como sua premissa básica não pode ser testada, as teorias do multiverso não são científicas. Traduzido em termos conceituais, isso significa que nunca pode haver evidência para apoiar a afirmação de que existe uma entidade que se enquadra em [universo paralelo]; não sabemos, e nunca saberemos (porque não podemos saber) se [universo paralelo] é um conceito atual. Ainda assim, [universo paralelo] não parece estar no mesmo nível epistêmico que [fada dos dentes]. Além de possível, [universo paralelo] também parece ser um conceito plausível.

Mesmo conceitos como o conceito de *éter luminífero* – entendido como um meio que permeia todo o espaço e através do qual a luz se propaga – e o conceito de calórico – um fluido auto repelente que flui de corpos mais quentes para corpos mais frios –, hoje aceitos como não atuais, talvez tanto quanto [fada dos dentes], não parecem estar no mesmo nível epistêmico que [fada dos dentes]. Em certo sentido, parece que [*éter luminífero*] e [calórico] também são conceitos plausíveis (ou pelo menos eram, em algum momento da história).

Todos esses conceitos são tais que

(2) Existe uma entidade *e* que se enquadra no conceito *c*.

É filosoficamente/cientificamente importante. As descobertas de dinossauros e buracos negros são eventos importantes na história intelectual humana. Foi importante também con-

cluir que não existe *éter luminífero* e calórico. E é intelectualmente importante saber se existem universos paralelos ao nosso. Pode ser até intelectualmente importante saber se as fadas dos dentes existem. Pode parecer sem importância porque supostamente sabemos que eles não existem. Mas se descobríssemos que eles existem, seria uma descoberta muito notável![11]

Meu ponto principal aqui é o seguinte: esses quatro conceitos, – o conceito pré-1960 de buraco negro, [universo paralelo], [*éter luminífero*] e [calórico] – não estão no mesmo nível epistêmico que [fada do dente], embora, como [fada do dente], eles também são possíveis e não-atuais. Isso não significa que eles (os quatro conceitos) sejam igualmente plausíveis. Mas o fato de haver uma diferença epistêmica entre eles e [fada dos dentes] aponta para a necessidade de um rótulo epistêmico para qualificar os conceitos e situá-los entre o meramente possível e o atual. Portanto, afirmo que enquanto [fada dos dentes] não é um conceito plausível, os quatro conceitos mencionados são (ou eram, no caso de [*éter luminífero*] e [calórico]) conceitos plausíveis.

Mas talvez alguém não compartilhe minha intuição e discorde de que haja uma diferença epistêmica entre [fada dos dentes] e [universo paralelo], ou entre [fada dos dentes] e [calórico]. Mas [fada dos dentes] é apenas um exemplo. Outros conceitos como [gnomo], [montanha dourada], [bicho-papão] e [Pegasus] e [*Sandman*] também desempenhariam o mesmo papel. Eu poderia até ter usado outros exemplos em vez do conceito pré-1960 de buraco negro, [universo paralelo], [*éter luminífero*] e [calórico]. O que importa para o meu argumento é que há uma clara diferença epistêmica entre certos conceitos possíveis, mas não atuais, que podem ser expressos com a ajuda do adjetivo "plausível". Portanto, plausibilidade conceitual pode ser razoavelmente dita como algo situado entre o meramente possível e o atual.

Para não confiar apenas na intuição, forneço uma justificativa para a afirmação de que, enquanto o conceito pré-1960 de buraco negro, [universo paralelo], [*éter luminífero*] e [calórico] são (ou foram em algum momento) conceitos plausíveis, [fada do dente] não é. Ela baseia-se no que pode estar no cerne de muitos usos da expressão "conceito plausível".

Muitas vezes, quando as pessoas dizem que o conceito *c* é plausível, elas parecem querer dizer que *c* é *explicativamente fecundo*. Por exemplo, o psicólogo Bart Hoebel argumentou que [dependência alimentar] é um conceito plausível porque ajuda a explicar por que o açúcar libera opioides e dopamina, 'caminhos cerebrais' evoluídos para responder a recompensas naturais que também são ativadas por drogas viciantes e que previsivelmente têm potencial viciante (AVENA; RADA; HOEBEL, 2008, p. 20). O economista Eric Campton argumenta que [falsa consciência] é um conceito plausível porque ajuda a explicar por que algumas pessoas podem ser sistematicamente enganadas sobre a maneira como os outros as tratam, e formar e se apegar sinceramente a teorias da realidade social que distorcem a realidade, levando-as a apoiar políticas que são prejudiciais para eles e para aqueles com quem se preocupam (BOUDREAUX; CRAMPTON, 2003, p. 28).

Dada essa compreensão de plausibilidade conceitual, parece justo dizer que, embora [fada dos dentes] não seja plausível—, não é um conceito útil na explicação de nenhum fenô-

[11] Compare isso com conceitos expressos em frases como "o conceito de c como…", como o conceito de conhecimento como crença verdadeira justificada. Normalmente, esse tipo de conceito serve para explicar, elucidar outros conceitos. Ninguém debate sobre se existem crenças verdadeiras justificadas. Para [crença verdade justificada], (2) é obviamente verdade. Mas isso é filosoficamente irrelevante. Quando falamos do conceito de conhecimento como crença verdadeira justificada, estamos implicitamente tomando [crença verdadeira justificada] como explicação, elucidação, elaboração do que intuitivamente chamamos de conhecimento. Então, o que realmente importa é se todas, e apenas todas as instâncias do que tomamos intuitivamente como conhecimento são instâncias de [crença verdadeira justificada]. Muitos usos da expressão "conceito plausível" na filosofia parecem estar dentro deste contexto: conceito plausível de amor (QUINN, 2002, p. 387), conceito plausível de direito moderno (HABERMAS; REHG, 1997, p. xix), conceito plausível de justificação racional (POST, 1980, p. 35), conceito plausível de sofrimento (EDWARDS, 2003, p. 59), conceito plausível de Deus (GÖCKE, 2017).

meno relevante, no sentido amplo do termo—, todos os nossos quatro conceitos são explicativamente fecundos. O conceito pré-1960 de buraco negro é parte da primeira solução exata para as equações de campo de Einstein da relatividade geral propostas por Karl Schwarzschild em 1915. [universo paralelo] e o conceito mais geral do qual ele faz parte, [multiverso], ajudam a explicar vários aspectos da estrutura e origem do universo. [*éter luminífero*] ajudou a explicar por que a luz aparentemente baseada em ondas se propaga através do espaço vazio. E, durante séculos, [calórico] ajudou a explicar o fenômeno do calor.

Na Seção 5 falarei mais sobre a plausibilidade conceitual enquanto fecundidade explicativa.

## 3 A importância filosófica da plausibilidade conceitual

As três categorias conceituais não-controversas—possibilidade conceitual, atualidade conceitual e necessidade conceitual—podem desempenhar algum papel na aceitação racional de proposições, embora não de forma equilibrada. Considere a seguinte proposição:

(4) Deus existe.

Duas das principais frentes do debate sobre a racionalidade de (4) – a construção e análise de argumentos a favor e contra a existência de Deus e a análise do conceito de Deus[12] – podem ser descritas em termos do conceito de Deus. Uma parte indispensável da conclusão de qualquer argumento teísta, por exemplo, é a proposição de que existe uma entidade *e* tal que *e* se enquadra em [Deus]: um argumento teísta visa a conclusão de que [Deus] é atual, ou que é provável que [Deus] seja atual, ou que seja mais provável do que não que [Deus] seja atual, e assim por diante. Alguns desses argumentos são baseados na suposição de que é necessário que exista uma entidade *e* tal que *e* se enquadra em [Deus], isto é, que [Deus] é um conceito necessário (ou, equivalentemente, que Deus é um ser necessário). Por sua vez, a análise do conceito de Deus diz respeito, entre outras coisas, à coerência ou consistência de [Deus].

De uma perspectiva teísta, os argumentos para a existência de Deus têm sido vistos como uma garantia proposicional positiva para a aceitação racional de (4). Seja de forma isolada ou cumulativa, os argumentos teístas têm sido tradicionalmente vistos como uma fonte de garantia para aceitar racionalmente a crença em Deus. Por sua vez, a análise (da coerência) do conceito de Deus pode ser vista como uma garantia mínima, conceitual-negativa, para aceitar racionalmente (4). Mais uma vez adotando a perspectiva do teísta e colocando o ônus da prova sobre ele, para acreditar racionalmente em (4) é preciso primeiro mostrar que [Deus] *não é* um conceito incoerente: é preciso mostrar que é possível que haja uma entidade *e* tal que *e* se enquadra em [Deus][13].

Pode-se argumentar, no entanto, que há algo entre esses dois extremos: uma garantia conceitual-positiva para a aceitação racional de (4). Muita gente rejeitaria, por meros motivos conceituais, a crença na existência de um Deus tribal e exclusivista que exige para si adoração exclusiva, mesmo que isso corresponda a um conceito coerente. Por outro lado, ver Deus como um pai perdoador e compassivo que ama igualmente todos os seres humanos, por exemplo,

[12] Algumas pessoas acrescentariam uma terceira: a questão da garantia doxástica racional.

[13] Embora essas afirmações façam muito mais sentido de uma perspectiva evidencialista, mesmo epistemólogos reformados, por exemplo, não negam que os argumentos teístas e a análise do conceito de Deus desempenham algum papel na aceitação racional de (4). Ressalta-se também que isso está de acordo com uma visão tradicional (tanto na filosofia quanto na lógica) segundo a qual não existem conceitos inconsistentes que sejam filosoficamente sustentáveis.

parece desempenhar o papel oposto na aceitação de muitas pessoas na crença teísta. A plausibilidade (ou não) de um conceito de Deus parece desempenhar um papel relevante na aceitação racional da existência de Deus[14].

Aqui é necessário um adendo. Praticamente toda tradição religiosa monoteísta – e às vezes toda escola ou ordem dentro de várias tradições – tem sua própria visão de Deus. Da mesma forma, filósofos têm proposto e defendido várias visões diferentes de Deus. Há uma variedade considerável mesmo dentro do que os filósofos rotularam de teísmo clássico (e neoclássico), panteísmo, panenteísmo, teísmo de processo e teísmo aberto. Apesar de usar a expressão "*o* conceito de Deus", estou seguindo o que parece ser o padrão na filosofia da religião contemporânea e supondo que para cada uma dessas visões há um conceito de Deus correspondente. Há uma pluralidade de *conceitos* de Deus. Portanto, a maneira correta de afirmar (4) seria a seguinte:

(5) Existe uma entidade *e* que se enquadra em *g*, onde *g* é um conceito específico de Deus[15].

Estes são conceitos rivais de Deus. De fato, grande parte da motivação dos proponentes de um conceito específico de Deus é estabelecer seu próprio conceito como o conceito de Deus mais defensável. Naturalmente, isso é muitas vezes acompanhado de críticas a conceitos de Deus rivais. A esse respeito, Owen (1971, p. 3) escreveu o seguinte:

> Deve-se distinguir entre os motivos para acreditar na existência de Deus e os motivos para preferir um conceito de Deus a outro. Mais uma vez, há sobreposição. […] Minha tarefa não é responder à pergunta: "Que fundamentos (se houver) existem para supor que Deus existe?". Mas é da minha competência tentar responder à pergunta: "Que fundamentos (se houver) existem para preferir um conceito de Deus a outro?".

Portanto, é desejável que existam maneiras minimamente objetivas de avaliar reivindicações como (6) ou (7) abaixo:

(6) O conceito de Deus g é preferível ao conceito de Deus d.
(7) O conceito de Deus *g* é preferível a todos os outros conceitos de Deus.

Embora isso possa ser feito apelando-se para a rota proposicional positiva mencionada anteriormente (mostrando, por exemplo, que a existência de uma entidade que se enquadre em *g* é mais provável do que a existência de uma entidade que se enquadre em *d*), filósofos raramente tomam esta rota. Às vezes, uma rota conceitual-negativa é usada. Afirmações como (6) são justificadas tentando mostrar que *d* é inconsistente. Não é difícil, no entanto, ver que isso pode ser problemático. Para cada acusação de que (o conceito em geral não tão bem definido) *c* é inconsistente, pode-se sempre alterar o conjunto de atributos atribuídos a *c*, ou alterar o significado de alguns desses atributos, para escapar da acusação de inconsistência.

[14] Uma nota sobre meu uso da palavra "garantia" se faz necessária. Estou usando-a em um sentido fraco. Ao dizer, por exemplo, que a consistência de [Deus] pode ser vista como uma garantia negativa para aceitar (4), estou apenas dizendo que mostrar que [Deus] não é inconsistente (é por isso que digo que é negativo) pode desempenhar algum papel na aceitação racional de (4). Como mencionei, alguém pode alegar, por exemplo, que [Deus] ser consistente é um requisito mínimo necessário para que (4) seja racionalmente aceito.

[15] Se quisermos garantir o monoteísmo, deve haver uma garantia de que se ambas as sentenças "Existe uma entidade e que se enquadra em g." e "Existe uma entidade c que se enquadra em d." são verdade, onde g e d são dois conceitos de Deus, então e é idêntico a c.

Outras vezes (talvez mais frequentemente do que não) (6) e (7) se justificam por se referirem a alguma visão metodológico-metafísica que supostamente sustenta *g*. Os teístas clássicos, por exemplo, muitas vezes se submetem a alguma versão da teologia do ser perfeito para justificar seu conceito de Deus (ou uma visão específica de algum atributo divino) sobre os outros. Os teístas do processo, por outro lado, referem-se à filosofia do processo para justificar e apoiar seu conceito de Deus. É fácil ver como isso pode ser problemático. A menos que alguém já aceite as mesmas suposições metafísicas como, digamos, a teologia do ser perfeito e a teologia do processo, não se achará esse tipo de justificação muito persuasiva.

Assim, seria útil ter outros critérios para decidir sobre reivindicações como (6) ou (7). Se aceitarmos a plausibilidade, a rota conceitual-positiva acima mencionada como candidata, o debate não se centrará em encontrar falhas de consistência em conceitos rivais de Deus, nem em fazer suposições metafísicas específicas, mas em mostrar que o conceito de Deus tem alguma característica conceitual positiva que justifique preferi-lo a outros conceitos de Deus. Alternativamente, pode-se adotar uma abordagem comparativa e mostrar que *g* é mais plausível que *d*.

Não estou afirmando que essa rota conceitual-positiva é melhor do que outras rotas e, portanto, deve ser o único árbitro de afirmações como (6) e (7). Tudo o que afirmo é que podemos nos beneficiar de critérios adicionais para preferir um conceito de Deus a outro.

Para resumir, a plausibilidade conceitual parece ser importante para a filosofia da religião por duas razões. Primeiro, ela poderia contribuir para o debate geral sobre a racionalidade da crença teísta. De acordo com uma abordagem evidencialista, por exemplo, além de consistente, um conceito de Deus também deve ser plausível. Além disso, na falta de um argumento bem-sucedido para a conclusão de que um conceito específico de Deus *g* é atual, ou que é mais provável do que não que *g* seja atual, um argumento para a conclusão de que *g* é plausível poderia desempenhar um papel positivo (embora não decisivo, é claro) na aceitação racional de (5). Isso seria uma espécie de uso externo da plausibilidade conceitual no debate sobre Deus. Em segundo lugar, a plausibilidade conceitual poderia contribuir para o debate sobre se um conceito de Deus *g* é preferível a outro conceito de Deus *d*. Isso pode ser feito mostrando que *g* é plausível e *d* não é plausível, ou mostrando que *g* é mais plausível que *d*. Isso seria uma espécie de uso interno.

## 4 Da plausibilidade proposicional à plausibilidade conceitual

Seja P uma proposição. Concordamos que se P é (atualmente) verdadeira, então P é plausível; e que se P é plausível então P é possível. Também concordamos que a atualidade conceitual e a possibilidade conceitual devem ser definidas em termos de suas contrapartes proposicionais. Seja *c* um conceito. *c* é atual sss existe uma entidade *e* tal que *e* se enquadra em sob *c*; *c* é possível (coerente ou consistente) sss é possível que exista uma entidade *e* tal que *e* se enquadra em *c*. Portanto, se levarmos a sério a afirmação de que a plausibilidade conceitual está entre a possibilidade conceitual e a atualidade conceitual, o seguinte parece ser verdade:

(8) Se *c* é atual, então *c* é plausível.

(Lembre-se de que estou assumindo que qualquer afirmação de verdade deve ser entendida dentro de um contexto epistêmico. (8), por exemplo, pode ser reafirmado da seguinte forma: se (é sabido que) c é atual, então (é conhecido) que c é plausível.) Isso pode ser chamado de critério suficiente para plausibilidade conceitual. Também temos um critério necessário:

(9) Se *c* é plausível, então *c* é possível.

(8) e (9), entretanto, não podem ser transformados em critério necessário e suficiente. Primeiro, porque conceitos não atuais também podem ser plausíveis. Segundo porque queremos um critério que vá além da mera possibilidade. Afinal, essa foi uma das motivações para introduzir a ideia de plausibilidade conceitual: fazer distinções epistêmicas dentro da categoria de conceitos possíveis não-atuais.

Seguindo a conexão acima mencionada entre as categorias proposicionais não epistêmicas e suas categorias conceituais correspondentes, pode-se propor a redução da plausibilidade conceitual à plausibilidade proposicional. Em outras palavras, pode-se propor que

(10) *c* é plausível sss a proposição de que existe uma entidade *e* tal que *e* se enquadra em *c* é plausível.

Ou, equivalentemente, que

(3) *c* é plausível sss a proposição de que *c* é atual é plausível.
(10) envolve tanto (8) quanto (9)[16].

Na introdução, eu disse que, para os casos com os quais estou lidando, (3) pode parecer uma definição promissora de plausibilidade conceitual. Pode-se dizer que a razão pela qual [fada dos dentes] não é plausível é que não é plausível que existam fadas dos dentes; e a razão pela qual [dinossauro] e [buraco negro] são plausíveis é que é plausível que existissem dinossauros, e é plausível que existam buracos negros, respectivamente. Mas (10) funciona satisfatoriamente para todos os casos relevantes?

(10) afirma que a plausibilidade proposicional é necessária e suficiente para a plausibilidade conceitual. O lado suficiente de (10) não parece problemático. Considerando que a verdade da proposição de que c é atual é suficiente para concluirmos que c é plausível (8), parece justo sustentar que ter evidências para tal proposição também é suficiente para concluirmos que c é plausível.

(11) Se a proposição de que *c* é atual é plausível, então *c* é plausível.

O mesmo pode ser dito sobre a parte necessária de (10)?

(12) Se *c* é plausível, então a proposição de que *c* é atual é plausível.

A plausibilidade proposicional é necessária para a plausibilidade conceitual? Uma maneira de responder negativamente a isso é encontrar contraexemplos para (12). Ou, em vez disso, faça a seguinte pergunta: existe algum conceito plausível *c* tal que (é razoável dizer que) a proposição de que *c* é atual não seja indutivamente apoiada por nenhuma evidência?

A resposta parece ser sim. Como eu disse, não há suporte evidencial para a afirmação de que existem universos paralelos ao nosso, compreendidos dentro de teorias de multiversos,

[16] Se c é atual, então a proposição de que *c* é atual é plausível. Suponha que c seja atual. Então, a proposição de que *c* é atual é plausível. Por (10), *c* é plausível. Portanto (8): se *c* é atual, então *c* é plausível. Suponha agora que *c* é plausível. Por (10), a proposição de que *c* é atual é plausível. Mas se a proposição de que *c* é atual é plausível, então a proposição de que *c* é atual também é possível. Consequentemente, *c* é possível. Portanto (9): se *c* é plausível, então *c* é possível.

como a teoria inflacionária. Além disso, muitos críticos afirmam que, como a premissa básica dessas teorias não pode ser testada, nunca pode haver evidências para apoiar a afirmação de que existe uma entidade que se enquadra em [universo paralelo]. Então, parece seguro dizer que a proposição de que [universo paralelo] é atual não é plausível. No entanto, faz sentido dizer que [universo paralelo] é um conceito plausível. Faz sentido de uma perspectiva intuitiva, afirmo, mas também de uma perspectiva em que tomamos a fecundidade explicativa como o elemento-chave da plausibilidade conceitual. O mesmo pode ser dito sobre o conceito de buraco negro pré-1960, entendido dentro do período histórico correspondente. Embora naquela época não houvesse suporte evidencial para a existência de buracos negros (como eu disse, até os anos 1960 os buracos negros eram vistos como uma mera curiosidade matemática), faz sentido dizer que naquela época [buraco negro] era um conceito plausível.

Poderíamos fazer uma pergunta ainda mais forte: existe algum conceito plausível *c* tal que (é razoável dizer que) a proposição de que *c não* é atual é indutivamente suportado pela evidência? Novamente, a resposta é sim, se aceitarmos que [*éter luminífero*] e [calórico] são conceitos plausíveis.

Parece então seguro dizer que a plausibilidade conceitual não pode ser reduzida à plausibilidade proposicional[17]. Precisamos de algum critério independente que nos permita classificar conceitos possíveis, mas não atuais, como plausíveis.

## 5 Um critério para plausibilidade conceitual

Acredito que o critério suficiente que falta está na noção de fecundidade explicativa. Como argumentei na Seção 2, muitos usos da expressão "conceito plausível" parecem considerar plausibilidade o mesmo que fecundidade. Por sua vez, a fecundidade conceitual costuma ser tomada a partir de uma perspectiva explicativa. Isso não é um acidente. Há um componente explicativo (pelo menos implícito) na maioria dos relatos de fecundidade. Ao definir o que são teorias fecundas, por exemplo, Thomas Kuhn (1977, p. 322) diz que são teorias que "revelam fenômenos novos ou relações até então não notadas entre aqueles [fenômenos] já conhecidos". Carnap (1962, p. 7) define um conceito fecundo como aquele que é "útil para a formulação de muitos enunciados universais (leis empíricas no caso de um conceito não lógico, teoremas lógicos no caso de um conceito lógico)"[18]. Proponho, portanto, a seguinte definição de fecundidade explicativa (conceitual):

> (13) *c* é explicativamente fecundo (ou simplesmente fecundo) se houver um fenômeno relevante *p* que precise de explicação, e houver uma explicação tentativa crível para *p* que tenha *c* como uma parte conceitual indispensável.

Um elemento crucial de (13) é a frase "explicação tentativa crível". Embora não esteja assumindo nenhuma teoria filosófica da explicação, considero o termo "explicação" suficientemente geral para ser compatível com a maioria das teorias da explicação. Se eu fosse fornecer uma descrição geral do que quero dizer com "explicação" aqui, eu diria o seguinte. Suponha que E seja tal que E explique *p*; ou mais precisamente, que E é o *explanans* de uma explicação que tem *p* como seu *explicatum*. Do ponto de vista epistêmico, entendo que "E explica *p*" significa o

[17] Veja que o primeiro argumento que apresentei na Seção 3 para a importância da plausibilidade conceitual depende dessa conclusão.

[18] Veja (IVANI, 2019) e (KOCH, 2019).

seguinte: quando levamos E em consideração, *p* não é tão surpreendente quanto parecia ser (independente ou anterior a E). De um ponto de vista lógico, significa que E serve como evidência para *p*, ou equivalentemente que *p* segue indutivamente de E[19]. Como isso pressupõe que E e *p* podem se relacionar logicamente um com o outro, estou assumindo que E e *p* são descrições ou representações de algo (que parece ser o significado padrão atribuído aos termos "*explanans*" e "*explicatum*")[20].

Em segundo lugar, por explicação tentativa quero dizer simplesmente que a explicação em questão é uma tentativa de explicar *p*. Pode não ser a melhor explicação. Pode até não ser uma explicação aceita. Pode ser uma explicação superada, por exemplo, como as explicações associadas a [*éter luminífero*] e [calórico] (de acordo com (13) e (14) então esses dois conceitos são plausíveis). Mas deve ser credível. Eu tomo este termo no sentido literal de "capaz de ser acreditado". Uma explicação crível é uma explicação em que alguém seria capaz de acreditar. Mas, claro, pode-se perguntar: crível para quem? Aqui estou supondo a existência de um conhecimento de fundo compartilhado contra o qual a credibilidade de proposições e explicações deve ser medida. Grosso modo, qualquer coisa consistente com esse pano de fundo é crível, e qualquer coisa inconsistente com ele não é crível.

Em terceiro lugar, como indica o exemplo do conceito de buraco negro, considero o termo "fenômeno" de forma ampla, ampla de forma a incluir teorias científicas ou qualquer corpo de conhecimento teórico. Quarto, ao dizer que *c* é uma parte conceitual indispensável da explicação, quero dizer que *c* é parte de seu *explanans* E, e se conseguirmos tirar *c* de E então "E explica p" não é mais verdade. Finalmente, estou assumindo que o fato de que *c* é uma parte conceitual indispensável de E, e que E explica *p*, garante que *c* é possível.

Elaborando sobre o que eu disse no final da Seção 2, [fada dos dentes] não é fecundo porque não faz parte de nenhuma explicação de nenhum fenômeno relevante. Por sua vez, o conceito de buraco negro pré-1960 é uma parte conceitual indispensável da primeira solução exata para as equações de campo da relatividade geral de Einstein propostas por Karl Schwarzschild em 1915. [universo paralelo] é uma parte indispensável do conceito de multiverso; por sua vez, [o multiverso] é parte indispensável das teorias inflacionárias, que explicam vários aspectos da estrutura e origem do universo, como, por exemplo, por que a densidade média do universo é tão próxima da densidade crítica. Finalmente, enquanto [*éter luminífero*] era parte indispensável de várias teorias propostas entre os séculos XVII e XIX que, entre outras coisas, tentavam explicar por que a luz (aparentemente baseada em ondas) se propaga através do espaço vazio, [calórico] era o conceito chave de uma teoria popular nos séculos XVII e XVIII chamada teoria calórica que visava explicar o fenômeno do calor.

Pode-se objetar que [fada dos dentes] é explicativamente fecundo porque é uma parte conceitual indispensável de uma explicação muitas vezes dada pelos adultos às crianças sobre porque os dentes que eles colocam debaixo do travesseiro na noite anterior desaparecem e dinheiro é encontrado em seu lugar. Mas essa não é uma explicação crível. E a razão para isso é óbvia: aquele que fornece a explicação normalmente não acredita nela, pois sabe-se de antemão que é falsa. De modo mais geral, a história não é consistente com o conhecimento prévio compartilhado de quem fornece a explicação. (Outro exemplo de explicação não crível, agora associada a [*sandman*], é que a areia ou reuma nos olhos ao acordar é o re-

[19] Lembre-se que, nesse sentido, a dedução é um caso particular de indução. Se *p* segue dedutivamente de E, então pode-se dizer que E serve como evidência, neste caso uma evidência logicamente irrefutável, para *p*. Portanto, p segue indutivamente de E.

[20] Como tal, *p* pode ser simplesmente uma proposição. Se estivermos lidando com um fenômeno empírico, por exemplo, *p* seria uma representação proposicional do fenômeno. E pode ser uma proposição ou um conjunto de proposições. Também pode ser algo mais complicado, como um complexo estruturado contendo postulados, definições, generalizações, etc.

sultado do trabalho de *Sandman* na noite anterior.) Além disso, pode-se dizer que o fenômeno em questão não é relevante nem precisa de explicação (afinal, todo adulto sabe por que o dente desaparece).

De (13) obtemos nosso critério suficiente ausente para plausibilidade conceitual:

(14) Se *c* é explicativamente fecundo, então *c* é plausível.

Pode-se objetar a (14) dizendo que somente recorrendo a (11) ela pode ser vista como um critério de plausibilidade conceitual. O *definiens* de (13) parece ser uma espécie de inferência para a melhor explicação: se E pressupõe que há uma entidade que se enquadra em *c*, o fato de que E explica *p* pode ser visto como suportando a proposição de que *c* é atual é plausível. De (11), concluímos então que *c* é plausível. A falha neste argumento é óbvia. Ao dizer que há uma explicação tentativa crível para *p*, (13) não pressupõe que ela seja a melhor explicação. Como mostram os casos de [*éter luminífero*] e [calórico], (13) nem sequer assume que é uma explicação boa ou aceita. Além disso, não é necessário que E pressuponha que exista uma entidade se enquadre em *c*: pode-se adotar uma perspectiva instrumental e não realista em relação a *c*, por exemplo.

É importante lembrar que (14) é um critério suficiente, mas não necessário. Pode ser que um conceito *c* seja plausível, mas não fecundo; pode-se, por exemplo, saber que existe uma entidade que se enquadra em *c*, o que por (8) permite concluir que *c* é plausível. No entanto, a partir de (13), juntamente com (8) e (11), podemos construir um critério suficiente e necessário para a plausibilidade conceitual:

(15) *c* é plausível sss uma das seguintes condições for satisfeita: (i) *c* é atual; (ii) a proposição de que *c* é atual é plausível; (iii) *c* é explicativamente fecundo.

Pode-se objetar que existem conceitos atuais que não são fecundos. Tomemos o conceito de grue, por exemplo, definido da seguinte forma: um objeto se enquadra em [grue] se o objeto é verde e já foi observado antes de agora, ou azul e não foi observado antes de agora. Claramente [grue] é um conceito atual: existem objetos grue. Mas é difícil ver como [grue] pode ser explicativamente fecundo. Portanto, [grue] não parece ser um conceito plausível. A resposta a isso é direta. De acordo com (15), a fecundidade é apenas uma das condições que podem ser atendidas para que um conceito seja plausível: se *c* é fecundo, então *c* é plausível. Mas se *c* é atual, então *c* também é plausível. Como afirmado em (8), a atualidade conceitual é um critério suficiente para a plausibilidade conceitual. Portanto, na medida em que [grue] é atual, [grue] é um conceito plausível, mesmo que não pareça ser fecundo.

## 6 Rumo a uma abordagem comparativa da plausibilidade conceitual

Esta é, obviamente, uma abordagem qualitativa. Ela visa a questão de saber se um conceito *c* é plausível ou não. Como tal, ela é omissa sobre a questão de saber se *c* é mais plausível do que *c'*, onde *c* e *c'* são conceitos diferentes. Acontece que uma abordagem comparativa envolve dificuldades extras. Vou oferecer aqui uma abordagem modesta e possivelmente superotimista da plausibilidade conceitual comparativa. É modesta porque não pretende ser a palavra final sobre o assunto; meu objetivo é apenas mostrar que tal abordagem comparativa é minimamente viável. É possivelmente superotimista porque depende de algumas suposições para as quais eu realmente não ofereço argumentos.

Vamos começar examinando as possibilidades que surgem das condições (i), (ii) e (iii) em (15). Primeiro, os casos fáceis. Se *c* satisfaz (i) e *c'* não satisfaz (i), por exemplo, então pode-se dizer que *c* é mais plausível do que *c'*. Da mesma forma, se *c* satisfaz (ii) e *c'* não satisfaz (ii), então *c* é mais plausível do que *c'*. É com base nisso que podemos dizer que [dinossauro] é mais plausível do que [universo paralelo], por exemplo (assumindo que a proposição de que existem universos paralelos não é plausível, enquanto a proposição de que dinossauros existiram é plausível). Finalmente, se *c* e *c'* não satisfazem (i), mas ambos satisfazem (ii), então se *c* é mais plausível do que *c'* parece depender da existência de uma teoria comparativa de plausibilidade proposicional capaz de comparar a plausibilidade das duas proposições correspondentes.

Os casos complicados são aqueles em que (I) *c* e *c'* satisfazem (i) e (II) *c* e *c'* são ambos fecundos, mas não satisfazem nem (i) nem (ii). Ambos os casos podem se beneficiar da seguinte análise comparativa da noção de fecundidade conceitual. Antes de prosseguir, porém, devo mencionar o que parece ser um caso especial fácil de (II): se a proposição "*c* é atual não é plausível" não é conhecida como verdadeira, mas a proposição "*c'* é atual não é plausível" é conhecido como verdadeira, então *c* é mais plausível do que *c'*. É com base nisso que podemos dizer que [universo paralelo], por exemplo, é mais plausível que [éter luminífero] e [calórico] (supondo que não saibamos se a proposição "Universos paralelos existem" não é plausível, mas sabemos que "Existe éter luminífero" e "Calórico existe" não são plausíveis).

Dito isto, parece haver seis casos em que podemos comparar a fecundidade de dois conceitos *c* e *c'*. Para explicar isso, deixe-me introduzir uma notação inofensiva. Sejam *p* e E tais que E explique *p*; eu represento isso como E!p. Se E!p e estamos falando sobre a explicação para *p* da qual E é o *explanans*, eu escrevo $E^p$. Se além de E!p, *c* é uma parte conceitual indispensável de E, então escrevo $E_c$!p. $\wp$(c) e $e$(c) são os dois conjuntos definidos da seguinte forma: um fenômeno *p* pertence a $\wp$(c) sss existe E tal que $E_c$!p; um *explanans* E pertence a $e$(c) sss existe *p* tal que $E_c$!p. Eu chamo $\wp$(c) de escopo explicativo de *c*.

O primeiro caso é o caso no qual $\wp$(c) é igual a $\wp$(c'): os escopos explanatórios de *c* e *c'* são idênticos. É provável que isso aconteça, por exemplo, se *c* e *c'* pertencem à mesma categoria de semelhança de família (*family resemblance category*). Para lidar com esse caso, preciso introduzir a noção comparativa de p-fecundidade. *c* é *mais p-fecundo* do que *c'* se houver E e E' tais que $E_c$!p e $E'_c$!p e $E^p$ é uma explicação melhor do que $E'^p$. Com isso em mãos, temos o seguinte:

(16) No caso de $\wp$(c)=$\wp$(c'), se $x>y$ então *c* é mais fecundo que *c'*, onde *x* é o número de fenômenos p$\in\wp$(c) tal que *c* é mais p-fecundo que *c'*, e *y* é o número de fenômenos p$\in\wp$(c) tal que *c'* é mais p-fecundo que *c*.[21]

O segundo caso é o caso no qual $\wp$(c)$\neq\wp$(c') e a interseção entre $\wp$(c) e $\wp$(c') é vazia. Aqui precisaremos pressupor algo talvez ainda mais controverso do que a existência de uma medida comparativa explicativa isenta de problemas. Precisamos assumir que, para dois conjuntos de fenômenos A e B, podemos dizer se A é mais relevante que B. Isso envolve uma medida qualitativa, no sentido de que os fenômenos de A, em geral, precisam mais de explicação do que os fenômenos de B, mas também quantitativa, no sentido de A ter fenômenos mais relevantes do que B. Uma vez concedido isso, temos o seguinte:

[21] Para simplificar, estou assumindo que há relativamente pouca heterogeneidade em termos de relevância entre os fenômenos pertencentes ao escopo de um conceito, de modo que a diferença em termos de relevância dentro de tal escopo não seja grande o suficiente para suplantar a diferença em termos de p-fecundidade descrita aqui. Em outras palavras, quando $\wp$(c)=$\wp$(c'), $x>y$ tem mais peso do que o fato de que o conjunto de fenômenos X (p$\in$X sss *c* é mais p-fecundo que *c'*) ser em geral menos relevante do que o conjunto de fenômenos Y (p$\in$Y sss *c'* é mais p-fecundo que *c*).

(17) No case de $\wp(c)\cap\wp(c')=\varnothing$, se $\wp(c)$ é mais relevante que $\wp(c')$ então *c* é mais fecundo que *c'*.

Pode ser, no entanto, que $\wp(c)$ seja tão relevante quanto $\wp(c')$, ou que a relevância de $\wp(c)$ e a relevância de $\wp(c')$ sejam incomensuráveis. Nesse caso, um elemento externo entra em jogo: até que ponto *c* e *c'* fazem parte de explicações superadas. Uma explicação $E^p$ é superada se houver E' tal que E'!p, E e E' se contradizem, e E' é conhecido (ou não-controversamente aceito) como verdadeira. Temos então o que segue:

(18) No caso de $\wp(c)\cap\wp(c')=\varnothing$ e a relevância de $\wp(c)$ e a relevância de $\wp(c')$ serem a mesma ou serem incomensuráveis, se w>z então *c* é mais fecundo que *c'*, onde *w* é o número de *explanantia* $E e(c)$ tal que $E^p$ é uma explicação superada, para algum $p\in\wp(c)$, e *z* é o número de *explanantia* $E\in e(c')$ tal que $E^p$ é uma explicação superada, para algum $p\in\wp(c')$.

Também com base nisso podemos dizer que o conceito pré-1960 de buraco negro e [universo paralelo] são mais plausíveis do que [éter luminífero] e [calórico].

Os três casos restantes são casos nos quais $\wp(c)$ é diferente de $\wp(c')$ e a interseção entre eles não é vazia. Primeiro, pode ser que x=y, onde *x* é o número de fenômenos $p\in\wp(c)\cap\wp(c')$ tal que *c* é mais p-fecundo que *c'*, e *y* é o número de fenômenos $p\in\wp(c)\cap\wp(c')$ tal que *c'* é mais p-frutífero que *c*. Neste caso, *c* é mais fecundo que *c'* se os fenômenos que são exclusivos do escopo explicativo de *c* são mais relevantes do que aqueles que são exclusivos do escopo explicativo de *c'* (a seguir, *x* e *y* são como definidos acima):

(19) No caso de $\wp(c)\neq\wp(c')$, $\wp(c)\cap\wp(c')\neq\varnothing$ e x=y, se $\wp(c)-\wp(c)\cap\wp(c')$ é mais relevante que $\wp(c')-\wp(c)\cap\wp(c')$ então *c* é mais fecundo que *c'*.

Em segundo lugar, pode ser que x=y e a relevância de $\wp(c)-\wp(c)\cap\wp(c')$ e $\wp(c')-\wp(c)\cap\wp(c')$ serem a mesma ou serem incomensuráveis. Neste caso, recorremos ao número de explicações superadas relacionadas a *c* e *c'*:

(20) No caso de $\wp(c)\neq\wp(c')$, $\wp(c)\cap\wp(c')\neq\varnothing$, x=y e a relevância de $\wp(c)-\wp(c)\cap\wp(c')$ e a relevância de $\wp(c')-\wp(c)\cap\wp(c')$ serem iguais ou incomensuráveis, se w>z então *c* é mais fecundo que *c'*, onde *w* é o número de *explanantia* $E\in e(c)$ tal que $E^p$ é uma explicação superada, para algum $p\in\wp(c)-\wp(c)\cap\wp(c')$, e *z* é o número de *explanantia* $E\in e(c')$ tal que $E^p$ é um explicação superada, para algum $p\in\wp(c')-\wp(c)\cap\wp(c')$.

Terceiro, pode ser que x>y. Nesse caso, *c* é mais fecundo que *c'* se os fenômenos exclusivos ao escopo explicativo de *c'* não forem mais relevantes do que os fenômenos exclusivos ao escopo explicativo de *c*:

(21) No caso de $\wp(c)\neq\wp(c')$, $\wp(c)\cap\wp(c')\neq\varnothing$ e x>y, se $\wp(c')-\wp(c)\cap\wp(c')$ não é mais relevante que $\wp(c)-\wp(c)\cap\wp(c')$ então *c* é mais fecundo que *c'*.

Minha proposta é que os casos em que (I) c e *c'* atendem (i) e (II) *c* e *c'* são fecundos, mas não atendem nem (i) nem (ii) sejam resolvidos recorrendo-se à análise comparativa acima da

noção de fecundidade (ou recorrendo-se à uma análise melhor). Afirmo então que, em ambos os casos, *c* é mais plausível que *c'* se *c* for mais fecundo que *c'*.

Existe um quarto caso possível onde $\wp(c)$ é diferente de $\wp(c')$ e a interseção entre $\wp(c)$ e $\wp(c')$ não é vazia: o caso no qual x>y e $\wp(c')-\wp(c)\cap\wp(c')$ é mais relevante do que $\wp(c)-\wp(c)\cap\wp(c')$. No que diz respeito à análise despretensiosa que estou fazendo aqui, digo que a fecundidade de *c* e *c'* aqui não são comensuráveis. Consequentemente, no que se refere aos casos (I) e (II) acima, a plausibilidade de *c* e a plausibilidade de *c'* também não são comensuráveis.

## 7 Deus novamente

Argumentei na Seção 3 que a plausibilidade conceitual é importante para a filosofia da religião por pelo menos duas razões. Primeiro, ela pode contribuir para o debate geral sobre a racionalidade da crença teísta. De acordo com uma abordagem do tipo evidencialista, por exemplo, além de consistente, um conceito de Deus deve também ser plausível. Em segundo lugar, ela pode contribuir para o debate sobre se um conceito de Deus *g* é preferível a outro conceito de Deus *d*. Isso seria feito mostrando que *g* é plausível e *d* não é plausível, ou mostrando que *g* é mais plausível que *d*.

De acordo com (15), para que um conceito *c* seja (qualitativamente) plausível, uma das seguintes condições deve ser satisfeita: (i) *c* é atual; (ii) a proposição de que *c* é atual é plausível; (iii) *c* é explicativamente fecundo. Dadas as poucas perspectivas de chegar a um argumento não-controverso para a afirmação de que Deus existe, e as não-tão-altas perspectivas de se chegar a um argumento não-controverso para a afirmação de que "Deus existe" é plausível, nossa melhor chance de mostrar que [Deus] é plausível parece ser mostrar que [Deus] é fecundo. Mas então podemos perguntar: O conceito de Deus é fecundo? Ou, colocando em termos de (13), existe um fenômeno relevante *p* que precise de explicação e uma explicação tentativa crível para *p* que tenha [Deus] como uma parte conceitual indispensável?

Dada a pluralidade de conceitos de Deus mencionados anteriormente, essas perguntas podem ser respondidas apenas quando consideramos um conceito específico de Deus. No que diz respeito à racionalidade da crença teísta, então, a pergunta que devemos fazer é:

(22) Existe um conceito fecundo de Deus? Em outras palavras, existe um conceito de Deus *g* tal que haja um fenômeno relevante *p* e uma explicação tentativa crível $E^p$ para *p* tal que *g* seja uma parte conceitual indispensável de E?

Um ponto crucial sobre (22) é o que conta como um fenômeno relevante no caso de [Deus]. Pode-se pensar que o seguinte seria um bom começo:

(23) Existe mal e sofrimento no mundo.

Se isso estiver correto, então uma teodiceia $T_g$ bem-sucedida seria suficiente para mostrar que um conceito específico de Deus *g* é um conceito fecundo e consequentemente plausível: $T_g$ explica (23) e, supomos, tem *g* como uma parte conceitual indispensável. Embora isso seja correto, pode-se argumentar que a relevância de (23) depende da, ou pelo menos é aumentada pela, suposição teísta de que Deus existe. Afinal, o objetivo de uma teodiceia é explicar por que Deus, minimamente concebido como um ser onipotente, onisciente e totalmente bom que criou o mundo, permite o mal e o sofrimento no mundo. O problema do mal

é, mais do que qualquer coisa, um problema para o teísmo. Assim, um fenômeno mais neutro pode ser preferido.

Aqui está um candidato:

(24) O mundo em que vivemos é um mundo ordenado, com leis científicas operando dentro dele, e regularidades no comportamento de objetos de tamanho médio.

Parece pertinente perguntar por que nosso mundo é ordenado, tão ordenado que podemos prever em termos gerais o comportamento de nossos corpos, bem como dos objetos animados e inanimados que nos cercam.

Richard Swinburne argumenta que (24) é exatamente o que esperaríamos no caso de Deus, entendido como uma pessoa essencialmente todo-poderosa, onisciente e perfeitamente livre, existir:

> Deus sendo onipotente é capaz de produzir um mundo ordenado nesses aspectos. E ele tem boas razões para escolher fazer isso: um mundo contendo pessoas humanas é uma coisa boa. […] Deus, sendo perfeitamente bom, é generoso. Com um corpo, os humanos têm um pedaço limitado de matéria sob nosso controle e, se assim o desejarmos, podemos optar por aprender como o mundo funciona e, assim, aprender quais ações corporais terão efeitos mais remotos. Podemos aprender rapidamente quando as rochas provavelmente cairão, os predadores atacarão e as plantas crescerão. Assim, Deus nos permite participar de sua atividade criativa de escolha (SWINBURNE, 2010, p. 48).

Em outras palavras, (25) abaixo, que tem o conceito de Deus como parte conceitual indispensável, supostamente explica (24):

(25) Deus, que é essencialmente todo-poderoso, onisciente e uma pessoa perfeitamente livre, existe.

Portanto, por (13) e (14) podemos concluir que o conceito de Deus de Swinburne é plausível.

É claro que o projeto de Swinburne não visa mostrar que seu conceito de Deus é plausível; ele visa mostrar que (25) é provavelmente verdadeira. Ele faz isso por meio de um argumento da melhor explicação: ele se esforça para mostrar que (25) é o que melhor explica (24)[22]. Independentemente de seu esforço ser bem-sucedido ou não, não se pode negar que (25) explica (24). Ou seja, embora possa ser questionável que (25) seja a melhor explicação para (24), é não-controverso que (25) seja uma explicação (tentativa) para (24). Sobre se (25) é crível ou não, isso depende do conhecimento de fundo compartilhado que escolhemos. Se (25) for consistente com o conhecimento de fundo intelectual dominante no século 21, digamos, então, a partir dessa perspectiva, o conceito de Deus de Swinburne é um conceito fecundo e, consequentemente, plausível.

No que diz respeito à segunda contribuição da plausibilidade conceitual para a filosofia da religião, como eu disse, isso pode ser feito por meio de uma abordagem qualitativa ou por meio de uma abordagem comparativa. Embora não seja inexequível, de uma perspectiva mais rigorosa, a primeira abordagem é problemática, pois envolveria defender a afirmação universal

[22] Minha descrição da contribuição de Swinburne é simplificada e adaptada para meus propósitos. Ela negligencia aspectos importantes da filosofia de Swinburne, como, por exemplo, que ele apresenta um caso cumulativo para (21): Swinburne considera três outros fenômenos: a existência de seres humanos conscientes, a existência de milagres e experiências religiosas e a existência do mal. Ver Swinburne (2004; 2010).

de que não há nenhum fenômeno relevante *p* e nenhuma explicação $E^p$ tal que um conceito específico de Deus *g* é uma parte conceitual indispensável de E. Portanto, vou elaborar apenas sobre a segunda abordagem.

Considere os dois conceitos de Deus que mencionei na Seção 3. Chamemos o primeiro conceito – uma divindade tribal e exclusivista que exige adoração exclusiva para si mesmo – *g*, e o segundo conceito – uma divindade misericordiosa, compassiva e universal que ama igualmente todos os seres humanos – *g'*. Chamemos também de G e G' as supostas entidades que se enquadram em *g* e *g'*, respectivamente[23]. A principal diferença entre *g* e *g'* diz respeito à sua universalidade. Enquanto G' dirige seu amor e preocupação a todos os seres humanos, a preocupação de G é dirigida apenas a uma comunidade ou grupo social distinto: seja uma tribo ou grupo étnico, os escolhidos por G, digamos, ou o grupo de pessoas que o adoram.

Uma vez que *g* e *g'* pertencem à mesma categoria conceitual de semelhança familiar – estou assumindo que ambos são conceitos de Deus –, é provável, podemos supor, que seu escopo explicativo seja o mesmo. Ou seja: $\wp(g)=\wp(g')$. Nesse caso, conforme (16), para que *g'* seja mais fecundo que *g*, por exemplo, a proposição abaixo deve ser verdade:

(26) *x* é maior que *y*, onde *x* é o número de fenômenos $p \in \wp(g)$ tal que *g'* é mais p-fecundo que *g*, e *y* é o número de fenômenos $p \in \wp(g)$ tal que *g* é mais p-fecundo do que *g'*.

Eu argumento que (26) é verdade. Parece provável não apenas que um número considerável de fenômenos *p* dentro do escopo explicativo de *g* e *g'* envolva seres humanos, mas também que as *explanantia* de ambos $e(g)$ e $e(g')$ que explicam *p* de uma forma ou de outra mencionem seres humanos. É difícil imaginar explicações teístas para fenômenos como a existência do sofrimento humano, a consciência humana e a experiência religiosa, ou mesmo a ordem e a regularidade do mundo, que não mencionem seres humanos. Mas como a atitude de G' em relação aos seres humanos é homogênea – ele ama todos os seres humanos igualmente –, enquanto a atitude de G é heterogênea – ele dá atenção especial a um grupo distinto de seres humanos –, é provável que para qualquer fenômeno $p \in \wp(g)$, E' seja mais simples que E, onde E' e E são tais que $E'_{g'}!p$ e $E_g!p$. Se considerarmos a simplicidade como uma característica chave de uma boa explicação, é provável que $E'^p$ seja uma explicação melhor do que $E^p$. Portanto, segue-se que *g'* é mais p-fecundo que *g*.

Por exemplo, suponha que (24) acima esteja dentro do escopo explicativo de *g* e *g'*. E' pode ser algo parecido com a explicação de Swinburne acima: uma vez que G' ama *todos* os seres humanos, ele cria um mundo ordenado e previsível no qual *todos* podem ter a oportunidade de aprender quais ações têm quais efeitos, quando, provavelmente, as rochas cairão, predadores atacarão, plantas crescerão, etc. Mas a atitude de G em relação aos seres humanos é desequilibrada. Se E é uma história exatamente como E', por exemplo, pode-se argumentar que E não é consistente, pois a existência de G implica que G favorece um grupo de seres humanos em detrimento do resto da humanidade. E pode conter o *insight* básico de E', que G cria um mundo ordenado e previsível porque deseja dar a todos os seres humanos a oportunidade de funcionar no mundo. Mas deve haver uma justificativa para o motivo pelo qual nesta situação G trata todos os humanos igualmente. Pode ser, por exemplo, que G queira dar aos humanos que pertencem ao grupo distinto a oportunidade de interagir com outros seres humanos que

[23] Claro, uma vez que *g* e *g'* são ambos conceitos monoteístas de Deus, G e G' não podem ambos existir. E como *g* e *g'* parecem se contradizer, não é possível que a entidade que se enquadra em *g* seja a mesma que se enquadra em *g'*.

se comportam globalmente como eles, ou que G queira dar uma chance ao resto da humanidade de reconhecer sua existência, adorá-lo e, assim, tornar-se parte de seu distinto grupo. Mas qualquer que seja a justificativa, E será mais complexo que E'.

A situação não muda muito se supusermos que $\wp(g) \neq \wp(g')$. Parece razoável supor que este caso se encaixa em (19) ou (21), ou seja, que $\wp(g) \cap \wp(g') \neq \varnothing$, que a relevância de $\wp(c) - \wp(-c) \cap \wp(c')$ e $\wp(c') - \wp(c) \cap \wp(c')$ não são iguais nem incomensuráveis e, dada a argumentação acima, não é o caso que $x<y$, onde *x* é o número de fenômenos $p \in \wp(g) \cap \wp(g')$ tal que *g'* é mais p-fecundo que *g*, e *y* é o número de fenômenos $p \in \wp(g) \cap \wp(g')$ tal que *g* é mais p-fecundo que *g'*.

Assim, no pior caso onde x=y, para que *g'* seja mais fecundo que *g*, a proposição abaixo deve ser verdade:

(27) $\wp(g') - \wp(g) \cap \wp(g')$ é mais relevante que $\wp(g) - \wp(g) \cap \wp(g')$.

No melhor caso onde x>y, para que *g'* seja mais fecundo que *g*, a proposição abaixo deve ser verdade:

(28) $\wp(g) - \wp(g) \cap \wp(g')$ não é mais relevante que $\wp(g') - \wp(g) \cap \wp(g')$.

Argumento que (27) é verdade, o que é suficiente para ambos os casos. Uma vez que a atitude de G' em relação aos seres humanos é homogênea e universal, enquanto a atitude de G não é, é provável que seja o seguinte: enquanto a maioria dos fenômenos *p* pertencentes apenas ao escopo explicativo de *g'* envolvem todos os seres humanos, a maioria dos fenômenos *p* pertencentes apenas ao escopo explicativo de *g* envolvem apenas seres humanos pertencentes ao grupo distintivo de G. Afinal, concordamos que é provável que a maioria dos fenômenos *p* dentro do escopo explicativo de *g* e *g'* envolvam seres humanos. Diante disso, parece razoável concluir que $\wp(g') - \wp(g) \cap \wp(g')$ é, de uma forma geral, mais relevante que $\wp(g) - \wp(g) \cap \wp(g')$.

## 8 Conclusão

Neste artigo, apresentei uma defesa da plausibilidade conceitual. Mais especificamente, tentei justificar uma resposta positiva às seguintes questões:

- Existe uma versão conceitual de plausibilidade proposicional, uma forma epistêmica de qualificar conceitos que de alguma forma os situe entre o possível e o atual?
- A plausibilidade conceitual é de interesse filosófico?
- A plausibilidade conceitual é viável?

Para responder à primeira questão, elaborei alguns exemplos do tipo de conceito ao qual se aplica o uso da plausibilidade que estou considerando. Para defender meu ponto, contei com algumas intuições básicas sobre plausibilidade conceitual, bem como com o que parece estar no cerne de muitos usos da expressão "conceito plausível": fecundidade explicativa. A fim de mostrar que a plausibilidade conceitual é de importância filosófica, argumentei que o debate sobre a racionalidade da crença teísta pode se beneficiar de uma rota conceitual positiva construída em torno da plausibilidade conceitual. Também argumentei que o debate interno sobre o conceito de Deus se beneficiaria da plausibilidade conceitual, especialmente do ponto de vista comparativo.

Sobre a viabilidade da plausibilidade conceitual, primeiro mostrei que a plausibilidade conceitual não pode ser reduzida à plausibilidade proposicional. Em seguida, propus critérios qualitativos e comparativos baseados na noção de fecundidade explicativa e mostrei como eles podem ser aplicados ao debate sobre a racionalidade da crença teísta e do conceito de Deus. Ao fazer isso, não abordei realmente a questão de quais são os (melhores) critérios para plausibilidade conceitual. Como pode ser visto pelos argumentos bastante simplistas apresentados na Seção 8, toda a abordagem é tentativa. Meu propósito ao apresentar esses critérios (que, aliás, acredito serem promissores) e sua aplicação na filosofia da religião foi mostrar que uma abordagem filosófica da plausibilidade conceitual é viável.

## Referências

AVENA, N. M.; RADA, P.; HOEBEL, B. B. Evidence for sugar addiction: behavioral and neurochemical effects of intermittent, excessive sugar intake. *Neuroscience and Biobehavioral Reviews,* n. 32, p. 20-39, 2008.

BOUDREAUX, D.; CRAMPTON, E. Truth and Consequences: Some Economics of False Consciousness. *The Independent Review,* n. 8, p. 27-45, 2008.

CARNAP, R. *Logical foundations of probability.* 2. ed. Chicago: University of Chicago Press, 1962.

CARNAP, R. Remarks on induction and truth. *Philosophy and Phenomenological Research*, n. 6, p. 590-602, 1946.

EDWARDS, S. Three concepts of suffering. *Medicine, Health Care and Philosophy,* n. 6, p. 59-66, n. 2003.

GÖCKE, B. Concepts of God and models of the God-world relation. *Philosophy Compass,* n. 12, 2017.

HABERMAS, J.; REHG, W. *Contributions to a discourse theory of law and democracy.* Cambridge: Polity Press, 1997.

IVANI, S. What we (should) talk about when we talk about fruitfulness. *European Journal for Philosophy of Science,* n. 9, p. 3-18, 2019.

KING, J. Structured propositions. *In*: ZALTA, E. N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy.* 2019. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/propositions-structured/.

KOCH, S. Carnapian explications, experimental philosophy and fruitful concepts. *Inquiry,* n. 62, p. 700-717, 2019.

KUHN, T. Objectivity, value judgement, and theory choice. *In*: *The Essential Tension:* selected studies in scientific tradition and change. Chicago: University of Chicago Press, 1977. p. 320-339.

LARSON, G. Hindu theology: materialism, dualism and the philosophy of yoga. *International Journal of Hindu Studies,* n. 17, p. 181-219, 2013.

MARGOLIS, E.; LAURENCE, S. Concepts. In: ZALTA, E. N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy.* Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/concepts/.

MURPHY, G. *The Big Book of Concepts.* Cambridge: MIT Press, 2002.

OWEN, H. *Concepts of Deity.* London: Macmillan, 1971.

POST, J. Infinite regresses of justification and of explanation. *Philosophical Studies,* n. 38, p. 31-52, 1980.

QUINN, P. Value and the good life. *Faith and Philosophy,* n. 19, p. 385-390, 2002.

RUSSELL, B. *Principles of mathematics.* 2. ed. New York: Norton, 1903.

SCHLECKER, M. *The architectures of planetary systems:* population synthesis meets observations. Doctoral Dissertation. Max Planck Institute for Astronomy, 2021.

SHULTS, F. *Religious family systems.* Theology after the birth of God. New York: Palgrave Macmillan, 2014. p. 113-147.

SILVESTRE, R. Inductive plausibility and certainty. *In*: TREPCZYNSKI, M. (Ed.). *Philosophical approaches to the foundations of Logics and Mathematics.* Leiden: Brill, 2021. p. 194-210.

SLATER, M. Ethical naturalism and religious belief in "The Moral Philosopher and the Moral Life". *William James Studies,* n. 2, p. 1-47, 2007.

SWINBURNE, R. *Is there a God?* Revised edition. Oxford: Oxford University Press, 2010.

SWINBURNE, R. *The existence of God.* 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 2004.

WEISS, F. Food and addiction: a comprehensive handbook. Book Review. *American Journal of Psychotherapy,* n. 67, p. 302-307, 2013.

**Sobre o autor / tradutor**

**Ricardo Silvestre**
Doutor em Filosofia pela Universidade de Montreal, Canadá (2005). Realizou estágio pós-doutoral na Universidade de Oxford (Faculdade de Filosofia), Reino Unido (2017) na condição de academic visitor; também foi visiting scholar no Centro de Estudos Hindus de Oxford (Reino Unido, 2024), no Centro de Filosofia Comparada da Universidade Estadual de San José (EUA, 2020), na Universidade de Notre Dame (EUA, 2006) e na Universidade do Québec (Canadá, 2000). Atualmente é Professor Titular da Universidade Federal de Campina Grande, membro do programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, pesquisador sênior da Universidade de Brasília, e líder do grupo de pesquisas Lógica e Religião. É membro da Sociedade Brasileira de Lógica (SBL), da Associação Brasileira de Filosofia da Religião (ABFR) e da Associação de Lógica e Religião (Logic and Religion Association). Tem experiência nas áreas de Filosofia da Religião, Lógica Filosófica, Filosofia Indiana e Filosofia da Mente.

Recebido em: 22/01/2025 Received in: 01/22/2025
Aprovado em: 19/02/2025 Approved in: 02/19/2025

# Revista Argumentos
# NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

**Sobre a revista**

*Argumentos* é uma Revista de Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará. Trata-se de uma revista que visa divulgar, prioritariamente, trabalhos de pesquisadores em Filosofia nas seguintes linhas de pesquisa: Filosofia Teórica, Filosofia Prática e Filosofia Clássica.

**Sobre os artigos**

Os artigos enviados para publicação devem ser inéditos e anônimos (os dados dos autores serão gravados em lugar próprio por ocasião da submissão *online*), revisados linguisticamente e conter no máximo 30 páginas. Seu formato deve ser *Word* (formato *docx) e ser dividido nas seguintes seções: 1) Título na língua em que o artigo foi redigido e em segunda língua, 2) Resumo e palavras-chave (de 3 a 6 palavras-chave) na língua em que o artigo foi redigido e em segunda língua, 3) Introdução, 4) Desenvolvimento (dividido em uma ou mais seções, a depender do desenho teórico e argumentativo escolhido pelo autor, com títulos a sua escolha), 5) Considerações Finais, 6) Referências. Em caso de solicitação de revisão, os artigos devem ser reincluídos por via *online*.

**Sobre os autores**

Os autores devem ser doutores ou doutorandos em Filosofia e seus dados acadêmicos (instituição, cargo e titulação, e-mail para contato e ORCID), bem como endereço para correspondência devem constar no local apropriado solicitado na submissão *online*. Não serão aceitos artigos de graduados ou de mestrandos/mestres, ainda que como coautores. Aos mestrandos/mestres, é possível fazer o envio apenas de resenhas e traduções, mas não de artigos.

**Formato dos textos**

Deve ser utilizado o Editor *Word for Windows*, seguindo a configuração:

- Fonte Arial tamanho 12, papel tamanho A4, espaço entrelinhas 1,5.
- Margens: superior e esquerda 3 cm, inferior e direita 2 cm.
- Título e subtítulo em negrito e centralizado.
- Resumo e abstract em espaço simples, espaçamento antes e depois zero.
- Citação recuada (mais de três linhas), fonte Arial, tamanho 10, espaço interlinear simples, recuo à esquerda em 3,5 cm.
- Parágrafo recuado na primeira linha em 1,25 cm, espaço interlinear de 1,5 cm e espaçamento antes e depois zero.

**Sobre as notas**

As referências bibliográficas devem vir no corpo do texto no formato (Sobrenome do autor, ano, p.).
As notas explicativas devem vir em notas de rodapé. Nelas deve-se manter o sistema de referenciação autor-data.
As referências bibliográficas completas devem ser apresentadas no final do artigo no seguinte formato:

a. Livro: Sobrenome, Nome (abreviado). *Título em itálico:* subtítulo. Número da edição, caso não seja a primeira. Local da publicação: nome da editora, ano.
b. Coletânea: Sobrenome, Nome (abreviado). Título do ensaio. *In*: Sobrenome, Nome (abreviado) do(s) organizador(es). *Título da coletânea em itálico:* subtítulo. Número da edição, caso não seja a primeira. Local da publicação: nome da editora, ano.
c. Artigo em periódico: Sobrenome, Nome (abreviado). Título do artigo. *Nome do periódico em itálico*, local da publicação, volume e número do periódico, ano. Intervalo de páginas do artigo, período da publicação.
d. Dissertações e teses: Sobrenome, Nome (abreviado). *Título em itálico*. Ano. Número total de páginas. Grau acadêmico e área de estudos [Dissertação (mestrado em...) ou Tese (doutorado em...)] – Instituição em que foi apresentado o texto, Cidade, ano.
e. Internet (documentos eletrônicos): Sobrenome, Nome (abreviado). *Título em itálico*, [Online]. ano. Disponibilidade: endereço de acesso. [data de acesso].

Demais informações devem ser solicitadas pelo e-mail: argumentos@ufc.br.