

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JÚLIO MESQUITA FILHO”
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
CAMPUS DE MARÍLIA

JONAS RANGEL DE ALMEIDA

**GOVERNO, EDUCAÇÃO E INCLUSÃO: UMA GENEALOGIA DO
RECONHECIMENTO À SOMBRA DE FOUCAULT.**

Marília /2021

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JÚLIO MESQUITA FILHO”
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
CAMPUS DE MARÍLIA

JONAS RANGEL DE ALMEIDA

**GOVERNO, EDUCAÇÃO E INCLUSÃO: UMA GENEALOGIA DO
RECONHECIMENTO À SOMBRA DE FOUCAULT.**

Tese de Doutorado, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade Filosofia de Ciências – UNESP/Marília, como requisito para a obtenção do título de Doutor em Educação.

Linha de pesquisa: História e Filosofia da Educação

Orientador: Prof. Dr. Pedro Ângelo Pagni.

Marília /2021

A447g Almeida, Jonas Rangel de
Governo, educação e inclusão : uma genealogia do reconhecimento à sombra de Foucault / Jonas Rangel de Almeida. -- Marília, 2021
280 p.

Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília
Orientador: Pedro Ângelo Pagni

1. Filosofia da Educação. 2. Teoria do reconhecimento. 3. Michel Foucault. 4. Genealogia do sujeito. 5. Ética da inclusão.
I. Título.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca da Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília. Dados fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

JONAS RANGEL DE ALMEIDA

**GOVERNO, EDUCAÇÃO E INCLUSÃO: UMA GENEALOGIA DO
RECONHECIMENTO À SOMBRA DE FOUCAULT.**

Tese de Doutorado, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade Filosofia de Ciências – UNESP/Marília, como requisito para a obtenção do título de Doutor em Educação.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: _____
Prof. Dr. Pedro Ângelo Pagni
(Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – Campus de Marília)

3º Examinador: _____
Prof. Dr. André de Macedo Duarte
(Universidade Federal do Paraná - Curitiba)

3º Examinador: _____
Dr. Alexandre Filordi de Carvalho
(Universidade Federal de São Paulo – Campus de Guarulhos).

4º Examinador: _____
Dr. Alexandre Simão de Freitas
(Universidade Federal de Pernambuco - Recife).

5º Examinador: _____
Dr. Divino José da Silva
(Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – Campus de Presidente Prudente)

5º Examinador: _____
Prof. Dr. Luís Antonio Francisco de Sousa
(Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – Campus de Marília)

7º Examinador: _____
Dr. Paulo Henrique Fernandes Silveira
(Universidade de São Paulo, São Paulo)

8º Examinador: _____
Dr. Raphael Guazzelli Valerio
(Universidade Federal de Pernambuco, Recife)

Marília, 19 de março de 2021.

Agradecimentos

Endereço meus sinceros agradecimentos.

À Maria José dos Santos e Antônio Carlos de Almeida, meus pais.

Ao Pedro Ângelo Pagni, pela amizade, o respeito, o exemplo de dedicação e a orientação ao longo do caminho, pois, reconheço vosso espírito presente na minha constituição. Durante muito tempo eu quis ser o autor das minhas ideias, o sujeito dos meus pensamentos, mas, vós me ensinastes a ir espreitando até as bordas, a celebrar-se quando guiado e povoado pelos outros.

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

Aos professores Alexandre Simão de Freitas, Alexandre Filordi de Carvalho, Divino José da Silva, Luís Antônio Francisco de Sousa, Raphael Guazzeli e Paulo Henrique Fernandes Silveira, e, especialmente, ao André de Macedo Duarte por ter aceitado de prontidão nosso convite para arguição, no mais, meus sinceros agradecimentos a todos pelas contribuições, correções, sugestões.

Aos colegas do GEPEF que compartilharam suas ideias, pensamentos e experiências em todos esses anos de pesquisa. Em particular, agradecimentos para Tércio Bugano, Cin Falchi, Tiago Brentam, Leonardo Gomes, Kaliny, Maria Angélica, Lian, Clenio Lago, Giovane, Bruna e Thiago Vacelli.

Agradeço também os amigos Paulo Nascimento e João Henrique “Bob”, Rodolfo Rodrigues Gomes e Paulo Roberto da Silva Ito. Também a Thamires e ao Tarcisio.

A Roberta Cavalheiro Haushahn, minha terapeuta pela escuta.

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

Ao deus do meu coração.

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

RESUMO

O objetivo é discutir os desafios educacionais gerados pelas lutas por reconhecimento e inclusão mediante uma visão genealógica da formação do sujeito. Partindo do diagnóstico foucaultiano de predomínio das racionalidades de governo neoliberal e da importância crescente das teorias do reconhecimento para se compreender as políticas de diferença nas sociedades multiculturais procura-se refletir acerca do alcance dessas lutas atuais. Afinal, podem resistir aos poderes, gerar novas solidariedades e outros modos de existência? Será que essas lutas se restringem aos limites estatais e são plenamente compatíveis com o imperativo neoliberal do empresário de si mesmo? Quais relações e impactos possuem sobre a formação humana, as escolas e as universidades? No Brasil, esse debate vem crescendo desde o início da década de 1990, por ocasião da elaboração das primeiras políticas de inclusão para pessoas deficientes, passando pelas políticas sócio-econômicas, chegando até as recentes políticas públicas de acesso ao ensino superior. Com a finalidade de clarificar esse campo de batalha analisam-se duas das principais vertentes atuais do discurso de reconhecimento: a primeira expressa nos pensamentos de Charles Taylor e Axel Honneth, na qual os conflitos morais da modernidade são perspectivados como busca por reconhecimento intersubjetivo e autorrealização individual; e, a segunda, pressuposta na filosofia social de Judith Butler que empreende uma verdadeira genealogia crítica das normas que garantem o reconhecimento no jogo de sujeição social e psíquica. Da primeira, desprende-se uma noção representacional de sujeito ligado à ideia de dignidade e respeito; da segunda, um sujeito de desejo de reconhecimento e que inexiste fora do campo simbólico e social de produção das normas. Portanto, oscila-se entre a liberdade social e a sujeição. Porém, ambas as perspectivas demonstram imaturidade no que diz respeito à contingência do acontecimento, posto que procurem se fundamentar, ora, sob um ideal antropológico, ora, na ideia transcendental de desejo. Para responder a esse problema, adota-se como ferramenta a história crítica da subjetividade proposta por Foucault, para quem, os processos de subjetivação ocorrem graças às problematizações junto aos dispositivos e técnicas que interpelam os seres humanos a se reconhecerem como sujeitos. Desse modo, investiga-se a recorrência da noção de reconhecimento em Foucault como um dispositivo de formação dos sujeitos: primeiro com a emergência do corpo humano como *locus* do poder sobre a vida servindo de condição para estabelecer nas práticas divisoras relações entre a normalização e as resistências; segundo, uma genealogia que toma como fio condutor as técnicas de si mostrando como moldaram historicamente a noção do sujeito de desejo.

Palavras-chave: Reconhecimento. Inclusão escolar. História crítica da subjetividade. Artes de governo. Cuidado de si.

RESUMEN

El objetivo es discutir los desafíos educativos generados por las luchas por el reconocimiento y la inclusión a través de una mirada genealógica de la formación del sujeto. Partiendo del diagnóstico foucaultiano del predominio de las racionalidades del gobierno neoliberal y la creciente importancia de las teorías del reconocimiento para comprender las políticas de diferencia en sociedades multiculturales, buscamos reflexionar sobre los alcances de estas luchas actuales. Después de todo, ¿pueden resistir los poderes, generar nueva solidaridad y otras formas de existencia? ¿Están estas luchas restringidas a los límites estatales y plenamente compatibles con el imperativo neoliberal del propio empresario? ¿Qué relaciones e impactos tienen en la formación humana, escuelas y universidades? En Brasil, este debate ha ido creciendo desde principios de la década de 1990, cuando se elaboraron las primeras políticas de inclusión para personas con discapacidad, pasando por políticas socioeconómicas, llegando a las recientes políticas públicas de acceso a la educación superior. Para esclarecer este campo de batalla se analizan dos de los principales aspectos actuales del discurso del reconocimiento: el primero expresado en el pensamiento de Charles Taylor y Axel Honneth, en el que los conflictos morales de la modernidad son vistos como una búsqueda de reconocimiento intersubjetivo y autorrealización. individual; y el segundo, presupuesto en la filosofía social de Butler, que emprende una verdadera genealogía crítica de las normas que garantizan el reconocimiento en el juego de la sujeción social y psíquica. Desde el primero, una noción representacional de sujeto se vincula con la idea de dignidad y respeto; el segundo, un sujeto de deseo de reconocimiento y que no existe fuera del campo simbólico y social de producción de las normas. Por tanto, oscila entre la libertad social y la sujeción. Sin embargo, ambas perspectivas demuestran inmadurez con respecto a la contingencia del evento, ya que intentan basarse, a veces, bajo un ideal antropológico, ahora, en la idea trascendental del deseo. Para dar respuesta a este problema, se adopta como herramienta la historia crítica de la subjetividad propuesta por Foucault, para quien los procesos de subjetivación ocurren gracias a problematizaciones con los dispositivos y técnicas que desafían al ser humano a reconocerse como sujeto. Así, la recurrencia de la noción de reconocimiento en Foucault se investiga como un dispositivo para la formación de sujetos: primero con la emergencia del cuerpo humano como el locus de poder sobre la vida, sirviendo como condición para establecer en las prácticas divisorias relaciones entre normalización y resistencias; en segundo lugar, una genealogía que toma las técnicas del yo como hilo conductor, mostrando cómo históricamente dieron forma a la noción de deseo del sujeto.

Palabras clave: Reconocimiento. Inclusión escolar. Historia crítica de la subjetividad. Artes gubernamentales. Inquietud de si.

ABSTRACT

The objective is to discuss the educational challenges generated by the struggles for recognition and inclusion through a genealogical view of the subject's formation. Starting from the foucaultian diagnosis of the predominance of rationalities of neoliberal government and the growing importance of theories of recognition to understand the policies of difference in multicultural societies, we seek to reflect on the scope of these current struggles. After all, can they resist the powers, generate new solidarity and other ways of existence? Are these struggles restricted to state limits and fully compatible with the neoliberal imperative of the entrepreneur himself? What relationships and impacts do they have on human formation, schools and universities? In Brazil, this debate has been growing since the beginning of the 1990s, when the first inclusion policies for disabled people were elaborated, including socio-economic policies, reaching the recent public policies for access to higher education. In order to clarify this battlefield, two of the main current aspects of the recognition discourse are analyzed: the first expressed in the thoughts of Charles Taylor and Axel Honneth, in which the moral conflicts of modernity are seen as a search for intersubjective recognition and self-realization. individual; and the second, presupposed in the social philosophy of Judith Butler, who undertakes a true critical genealogy of the norms that guarantee recognition in the game of social and psychic subjection. The first gives rise to a representational notion of subject linked to the idea of dignity and respect; in the second, a subject of desire for recognition and that does not exist outside the symbolic and social field of production of norms. Therefore, it oscillates between social freedom and subjection. However, both perspectives demonstrate immaturity with regard to the contingency of the event, since they try to be based, sometimes, under an anthropological ideal, now, in the transcendental idea of desire. To answer this problem, the critical history of subjectivity proposed by Foucault is adopted as a tool, for whom, the processes of subjectivation occur thanks to problematizations with the devices and techniques that challenge human beings to recognize themselves as subjects. In this way, the recurrence of the notion of recognition in Foucault as a device for the formation of subjects is investigated: first with the emergence of the human body as the *locus* of power over life, serving as a condition to establish in the dividing practices relations between normalization and resistances; second, a genealogy that takes self-techniques as the guiding thread, showing how they historically shaped the subject's notion of desire.

Keywords: Recognition. School inclusion. Critical history of subjectivity. Government arts. Take care of yourself.

SUMÁRIO

RESUMO	7
PRÓLOGO	11
1. INTRODUÇÃO	29
2. ARTE DE GOVERNAR E ARTE DE EDUCAR EM CHAVE ESTRATÉGICA....	42
2.1. Crítica da razão governamental.....	43
2.2. A contra-revolução ou neoliberalismo contra a democracia	49
2.3. O capital humano e o mundo da educação	59
2.4. Sujeição, servidão e dívida	68
3. POLÍTICAS DE IDENTIDADE E LUTAS POR RECONHECIMENTO	79
3.1. Identidades e políticas de reconhecimento	82
3.2. Moral e luta por reconhecimento	93
3.3. Educar e formar na esfera do reconhecimento.....	108
3.4. Curvas sinuosas entre Foucault e a teoria crítica	113
4. RECONHECIMENTO E VULNERABILIDADE	120
4.1. Desejo de reconhecimento	122
4.2. Desejo, linguagem e sujeição psíquica	126
4.3. Reconhecimento, precariedade e despossessão de si	140
4.4. Educação entre a autorrealização e a despossessão de si	149
5. RECONHECER E INCLUIR COMO DISPOSITIVOS DE INDIVIDUALIZAÇÃO DO PODER.	157
5.1. Do governo dos corpos	161
5.2. O discurso e o sexo.....	164
5.3. Animal confessante	169
5.4. Estratégias e dispositivos de poder.....	183
5.5. A família incestuosa	187
5.6. A irrupção da infância	189
5.7. Entre a vida e poder.....	197
6. CUIDADO COM O HOMEM INTERIOR.....	203
6.1. Aleturgia, do governo da verdade ao si-mesmo.....	210
6.2. Erótica, da honra do rapaz à pureza da mulher	218
7. EXCURSO, ENTRE O OLHAR E O ROSTO.....	235
7.1. Olhar e reconhecer	238
7.2. Política do olhar	240
7.3. Entre rostos	244
CONSIDERAÇÕES FINAIS	257
REFERÊNCIAS	267

PRÓLOGO

Que nunca tua pálpebra se feche ao sono sem que te interrogues: Que esqueci? Que fiz? Se for o mal, abstém-te; se o bem persevera.

Pitágoras, Versos áureos

[...] o exame da consciência é um exame noturno e continuou sendo um exame noturno desde os pitagóricos por uma razão muito precisa ligada à doutrina de Pitágoras, a saber, no sono, temos sonhos, e é por intermédio desses sonhos que entramos em contato com o mundo espiritual e o mundo ideal, e, por conseguinte, antes de nos arriscarmos a entrar em contato com esse outro mundo por intermédio do sono e da vigília, é preciso purificar-se.

(FOUCAULT, 2018, p. 83).

O primeiro livro sobre filosofia que eu tive contato na minha vida foi o best-seller *O mundo de Sofia*. Todos devem se lembrar que o livro consiste basicamente em lições que um pai oferece para sua filha, por meio de cartas. A primeira carta – tangencia o drama cósmico fazendo uma alusão ao mistério da passagem do *mythos* ao *logos* – trata da origem do pensamento filosófico e diz o seguinte: “afinal de contas, algum dia alguma coisa tinha de ter surgido do nada”. Portanto, há o cosmos, beleza, o ser e a existência. É com esse espírito que eu gostaria de apresentar este prólogo, pois parece ser preciso falar daquilo que vem antes da tessitura do texto, o pano de fundo que nutre minhas reflexões: meus pensamentos, minhas intenções, meus projetos pessoais e profissionais.

Nasci no mundo, vim a existir. Do exterior, passei a me habitar. Nem toda infância é uma época dourada, mas, posso me considerar um rapaz de sorte. O fato, a pedra bruta é que se nasce no mundo, porém, o mais difícil é nascer para si. Apesar das dificuldades que passei, consigo extrair boas lições e memórias desse momento de infância. Ler o *Mundo de Sofia* foi um desses encontros que alimentou a minha imaginação e me tocou. É preciso reconhecer que devemos muito às nossas primeiras intuições, ao primeiro colostro, se assim posso dizer. Por fim, diz um certo ditado antigo que é “preciso dar leite às crianças e carne aos homens”.

Apesar da recomendação dos sábios, às vezes não se precisa da grande filosofia para alcançar sentido, ou, ler a vida. Basta somente a força da memória do mundo. Meu pai – um sertanejo humilde, um subproletário – em sua esperteza um dia me ensinou que ao dormir eu deveria retomar a lembrança de tudo que aconteceu no meu dia, desde o momento em que eu acordava; ia à escola; ajudava nos afazeres domésticos; cuidava dos meus irmãos; brincava; até o momento em que eu dormia. Aquele momento era sagrado! Era uma casa pequena, apertadíssima, às vezes todos tínhamos que dormir juntos, no calor e no frio. Lembrar, decompor os acontecimentos no meu dia-a-dia ajudava-me a descansar. Hoje em dia abandonei aquele exercício de memória: imaginar outros mundos, sonhos, brincadeiras, coisas de crianças, que outrora trazia consolação. A memória procurava afastar o medo, a desesperança, mas também procurava fixar as coisas. Esse elemento pueril, quer dizer, de mimese, da voz trêmula e das palavras emaranhadas é a dimensão que mantém viva a disposição de destravar a imaginação, tornar outras coisas possíveis, mundos outros possíveis.

Na realidade, eu estou tentando me inspirar na vida examinada de Sócrates, à maneira como ele interpelava os outros e assumia o exercício da fala corajosa. Acredito que um caminho possível para realizar um exame filosófico e construir conceitos/noções passa por uma crítica ao homem interior, quer dizer, como parte do tempo presente que é possível interrogar às complexas engrenagens que atuam na produção da nossa subjetividade. E deve ter sempre em consideração que este trabalho é sobre educação e de educação, por isso, as reflexões que proponho tratam da formação. E aqui temos um retorno àquele *elemento* presente no exercício infantil que realizava outrora, pois trata de uma tentativa de oferecer um relato de si mesmo com o objetivo de rastrear as diferentes forças, acontecimentos, lógicas e a gramática que me impulsionou como aspirante da vida filosófica.

Ao escrever este texto, procurei escapar das narrativas duais, afastando-me tanto da narrativa do sujeito exemplar, do garoto prodígio, quanto da criança marginalizada, preta, que flertava com a criminalidade. Em relação a isso sempre tive a convicção íntima que o melhor era ir em direção às opções que minha família e professores apontavam. Certamente, havia muitas contrariedades e dramas no caminho, mas, possibilidades também e oportunidades. Endereço-vos esses acontecimentos sob o peso das contingências.

Ainda sim, oferecerei a seguir um relato cuja pretensão é dar testemunho de uma parte da geração que cresceu sob a vigência da constituição democrática, da nova

república brasileira, isso porque minha história singular está conectada e completamente implicada com a história de uma boa parte dos estudantes, dos trabalhadores, da geração que foi às ruas em 2013.

Seguindo as pistas filosóficas deixadas por Agamben (1993) acerca de uma *comunidade que vem*, pretendo passar entre o singular e o comum, e do comum ao singular. Será que reconstituindo os focos de experiências singulares e comuns das vidas –inclusive minha vida – é possível vislumbrar as características dessa geração e um olhar particular de nossa época? Será possível tornar acessível os jogos de verdade – com suas diferentes veridicções – que nos governam?

Para acessar essa questão, à tônica geral deste texto órbita sob diferentes olhares, em torno da noção de reconhecimento. Uma noção acerca da qual mantereí certa tensão crítica entre a ambigüidade e a suspeição. Uma ideia que não obstante acreditei grande parte de minha vida. E considero amiúde algo que ainda me impulsiona. O que, neste relato, gostaria de abordar em sentido amplo e ordinário, isto é, como entendemos em nossa vida cotidiana, como uma prática que passa do mundo à palavra, qual seja, do imediatamente percebido àquilo que é mais ou menos intencional e deliberado. Ao modo de uma prática, uma filosofia da prática – quer seja pragmática ou uma dramática de si conforme cunhou Foucault – capaz de traduzir esses movimentos, caracterizar suas intensidades e nos permitir escapar das concepções imóveis e categorias fixas.

Neste sentido, o reconhecimento não diz respeito às especulações sobre a origem da consciência de si, ou, da constituição da sociedade civil, nem mesmo a uma concepção antropológica do homem. Pelo contrário, esse se torna acessível ao passo que se procede a uma genealogia da interioridade. É preciso atrelar a gramática com a ação e prática cotidiana dos homens. Reconhecimento é disposição ao jogo, jogos de linguagem, de poder e de verdade. É nessa justaposição que compreendo esse caráter polissêmico e dinâmico, das relações de reconhecimento que torna possível outra reflexão.

Na gramática moral proposta por Honneth (2003) esse jogo segue o padrão que diz respeito ao amor, à solidariedade, e à dignidade, e, também, o seu contrário, à privação, à desigualdade e à degradação. Todavia, pretendo deflacionar essa ideia, mostrando diversos outros atravessamentos, como demonstra Butler (2017a), nas dinâmicas de subordinação psíquica ao poder; bem como, analisar outras possibilidades graças à imersão no nível ético das práticas e cuidado de si. Seguindo Rose (2001)

entendo que trazer à ética ao nível ordinário das práticas de si corresponde, basicamente, a observação de atitudes voluntárias que os indivíduos assumem em seu cotidiano com vistas a atingir determinado estado em relação ao autogoverno; ao reconhecimento; e, à felicidade.

Uma das versões mais conhecidas na história da educação é que a moderna instituição escolar floresceu conjuntamente com a filosofia das luzes, e tornou-se escola de massas à medida que o desenvolvimento econômico e social demandava uma instrução rudimentar – ler, escrever e contar – para trabalhadores e filhos de trabalhadores. Na obra *A face oculta da escola*, Enguita (1989) conta-nos muito bem essa gênese da escola, indo das fábricas até as salas de aulas, passando pelos movimentos de resistência popular. Essa história privilegia as relações entre educação e trabalho. Ainda que não seja o objetivo deste trabalho perseguir essa senda, entender a escola como uma forma histórica, lugar de disputa social, torna mais sóbria aquela vontade de fazer da instituição escolar o laboratório da democracia – da aquisição de reconhecimento social. Tal ímpeto procura enxergar nossa escola como herdeira da dialética dos gregos, do pensamento romano e cristão. Contudo, parece-me ser possível pensar a forma histórica da moderna educação, seu modo de emergência, ao mesmo tempo, a proveniência das técnicas que favorecem o conhecimento e autoconhecimento. Nesse âmbito, não será privilegiado as relações de dependência constitutiva entre educação e trabalho, mas as diferentes maneiras segundo certa situação social combinam-se tecnologias de produção, de signo, de poder e aquela que operam sobre si mesmo (FOUCAULT, 2004b).

Advirto possíveis leitores que o único objeto que posso para manejar a filosofia é a minha própria vida, o meu próprio corpo. Uma vida só. No final das contas não foi isso que o liberalismo e o capitalismo fizeram de nós: sujeitos que usam o seu corpo de modo normativo como não se cansaram de nos dizer Foucault, Agamben, Butler, Honneth e outros mais. No século XIX, Marx dizia que o proletariado possuía unicamente seu corpo para vender no mercado de trabalho e isso nos leva à questão: não esbarra essas relações de reconhecimento no uso do corpo? Esse modo de gerar a obediência não se mantém, precisamente, por que lutamos por reconhecimento dentro dos quadros estreitos de uma cidadania liberal? Não traz isso um prejuízo à imaginação política?

Chama-me atenção, sobretudo, o modo como essas relações de reconhecimento implicam quando não consideradas sob um viés normativo, mas, como jogos de poder:

seja a subordinação presente na infância, momento no qual necessitamos do outro ao nível mais primário; conformismo, momento em que tentamos nos espelhar na conduta dos outros e ser aceito; e, consentimento, quando intimamente nos apoiamos neste jogo para exercitar nossa agência e conduzir o jogo. Isso significa ao nível das tecnologias de si que as formas de reconhecimento implica aquilo que Gros (2018) chama de “estilística da obediência”, isto é, dispositivo que engendra relações de obediência de modo eficaz, pois, apóia-se numa arte de governo. Contudo, sofre resistência da insubordinação, do inconformismo e da desobediência.

Machado de Assis tem um conto muito interessante e que eu acredito que nos ajude a refletir como a educação e reconhecimento mantêm estreita cumplicidade. Em *O espelho* o autor relata que quatro cavalheiros encontravam-se reunidos tarde da noite de certo dia. Discutiam assuntos da mais alta transcendência – o enigma sobre as ligações metafísicas do corpo com a alma – e, um deles, relatou a sua história mais impressionante. De acordo com o narrador, o homem possui duas almas, uma interior e outra exterior. Conta-nos a história que certo sujeito provindo de família humilde, com a idade de vinte e cinco anos, alcançou um mérito notável ao ser nomeado alferes da guarda nacional. O alferes era aquele oficial que empunhava a bandeira. Assim que foi nomeado lhe foi concedido um uniforme oficial. Ele o vestiu, sentia-se pleno consigo mesmo como se tivesse alçado seu grande propósito na vida. Seus parentes se orgulhavam dele: um jovem moço conseguiu vencer! Ao correr dos dias, o jovem foi chamado por sua tia para passar uns dias com ela. Ocorreu que, houve um imprevisto com um parente de sua tia e o alferes ficou sozinho na casa cuidando dos escravos. Inquieto o jovem alferes aguardava impacientemente a sua tia retornar e cuidava para que os escravos não fugissem. Vendo a suscetibilidade do rapaz os escravos teceram-lhe elogios, rogavam para que descansasse, tranquilizasse e dormisse, pois, sua senhora logo retornaria. Tranquilizado com a situação, o rapaz adormeceu. No outro dia quando acordou notou que os escravos haviam fugido. Desesperado diante disso, sentou-se em uma velha poltrona e diante de um velho espelho permaneceu olhando seu séquito que refletia uma imagem distorcida e borrada de si mesmo. Entediado e sentindo-se de pouca importância, o alferes resolveu vestir, novamente, o uniforme e observou que sua imagem no velho espelho havia mudado, estava mais plena do que nunca. Essa ficção nos coloca a pensar como somos dependentes da imagem que os outros nos vêem, como que sem esse reconhecimento nos sentimos completamente borrados. Perdemos a nossa alma exterior.

A respeito do iluminismo, Kant (1999) dizia que o objetivo desse movimento era elevar os homens à maioria. Atitude que concerne em alcançar o livre uso da razão. Nas sociedades liberais a educação é vista como um meio de alcançar reconhecimento. É a questão histórica dos ofícios e aquilo que as pessoas da minha geração se acostumaram a ouvir “estude para ser alguém na vida”, como o jovem alferes, lutamos para atender às expectativas, conquistar a chamada independência, carregamos nosso diploma como que se empunhássemos uma bandeira. A educação é permeada de expectativas; é romanceada, tanto pela família, quanto pelo próprio indivíduo. Colocando nesses termos, dá-se a impressão que o reconhecimento é a linha de chegada e não o ponto de partida. Entretanto, o que quero enfatizar é que na condição de uma gramática dos jogos de verdade o que convida à cena do reconhecimento são dispositivos difusos que permeiam todo tecido social.

A paixão por fabricar utopias é uma força muito antiga, nas sociedades e nos indivíduos, mas, na modernidade, sem dúvida, se pode dizer que uma das grandes utopias repousa sobre o ideal burguês de criação de uma personalidade autêntica. Debruçar-se nos meandros da própria formação não deve ser a ocupação de um observador neutro, mas, uma atividade ética e escolha política dentro das possibilidades.

Considero que, na infância e adolescência, duas grandes instituições me interpelaram para adentrar na cena do reconhecimento: a escola e a igreja. Assentadas nas artes de governo – as chamadas instituições formadoras e moralizadoras do caráter, cada qual com suas especificidades, nutriram-me no tocante às expectativas de vida e trabalho.

Dona Ana, minha avó, que era uma mulher de hábitos camponeses, foi costureira de ofício e mãe de seis filhos. Evangélica, acreditava muito no poder das profecias e nos dons do espírito santo. Como era muito próximo dela, vivia à barra de sua saia enquanto costurava, entre um pedaço de pão caseiro e um copo de café com leite, ela, minha avó, dava-me lições morais acerca da volta de Cristo e os últimos dias. Foi através desses rudimentos que passei a frequentar uma pequena igreja evangélica pentecostal filiada à "Assembleia de Deus". Confesso, que até hoje essa experiência é nebulosa. Tinha por volta de uns dez anos e comecei a habitar um mundo cheio de demônios, revelações, profecias e glossolalias. Foi nessa igreja que eu fui batizado e recebi a doutrina. Depois de um tempo, passei a frequentar sozinho. Todos os domingos, eu assistia às aulas da escola dominical ao passo que eu começava a me habituar a leitura da bíblia; interessei-me pelas questões teológicas. Eu já tinha uns

dezesseis anos e a curiosidade pela investigação dessas questões relativas à teologia, bem como, a desconfiança no excesso de dons e carismas, fizeram-me mudar de denominação. Passei, então, a frequentar uma pequena igreja Batista e tive a oportunidade de estudar mais um pouco. Porém, depois de certo tempo, mesmo antes da universidade, eu comecei a perceber uma clivagem econômica, alguns componentes raciais e tensões internas que fizeram com que eu começasse a almejar mais liberdade.

Se eu parasse aqui este relato, sem dúvida, o leitor poderia deduzir que eu tive uma trajetória linear e sem grandes contradições, mas esse não foi o caso. A busca de um sentido narrativo, aquilo que designamos como nossa identidade pessoal, padece, sempre, de determinados liames. E, sem sombra de dúvida, existem forças e relações que escapam da institucionalização. A amizade, a rua e a cultura da cidade foram experiências que me fizeram conviver constantemente com a diferença. Talvez, eu não devesse dizer isso, mas, a minha relação com a religião sempre foi do âmbito individual, do foro íntimo do exame da consciência, por isso, fiz poucos amigos na igreja, em sua grande maioria, esses companheiros com quem aprendemos a viver juntos eram garotos do bairro, da escola e da rua. Uma das características mais interessantes da vida é o jogo, como já nos ensinou Schiller a respeito da dimensão do *Spieltrieb* “impulso para o jogo”. No jogo, encontramos a síntese entre a consciência intelectual e a natureza instintiva. O *Role-playing game* – RPG foi um desses jogos que aprendi com os amigos da rua e que me fez ser mal visto dentro da comunidade evangélica local. Nesse universo, rico em fantasia e ficção, no qual a encenação e a imaginação eram componentes fundamentais, os exercícios de narração levavam o jogador a habitar imaginariamente outros mundos. Viver em uma cidade dominada por facções de vampiros, magos e lobisomens, ou, ser um *elfo* arqueiro da terra média, na fantasia de *Gurps*.

Vivia entre dois mundos. De um lado, um mundo habitado por demônios, profecias, crenças na *parousia*; e, de outro, de dragões da fantasia, ordens mágicas e paladinos em busca de heróis para salvar a terra desolada. No fundo, eu gostava de sentir aquela tensão: entre o bem e o mal e o que convinha e o que não convinha. O que a igreja percebia como perigo, eu via como liberdade atravessada pela potência da amizade. Uma tensão muito comum vivida pelos jovens. A maioria dos adolescentes passam por tensões semelhantes - *Sturm und drang*.

Em seu famoso *Curso de filosofia positiva*, o sociólogo francês, Augusto Comte (1978), ao determinar a lei dos três estados, sugeriu uma analogia entre o

desenvolvimento social e individual. Para Comte (1978) a vida de um homem médio, no século XIX, passava pelos três estados: na infância, aquele ímpeto teológico; na juventude, uma disposição metafísica; e, finalmente, na maturidade, o estado *físico*, de uma mente racional que valoriza o conhecimento dos fatos. À primeira vista, é possível descartar essa analogia como uma forma ultrapassada de conhecimento reducionista. No entanto, não deixa de ser curioso que naquela época a analogia comteana dissesse algo a respeito daqueles indivíduos que foram duramente disciplinados na infância em colégios católicos e depois passaram a ter contato com o ideário iluminista. No Brasil, por exemplo, o grande fundador da Instrução Pública, Benjamin Constant era, ao mesmo tempo, um propugnador do iluminismo e do positivismo. Os historiadores da Educação são unânimes em dizer que desde a criação da escola pública brasileira a relação entre *entusiasmo na educação* e *otimismo pedagógico* nutriu o debate da instituição escolar como um problema político e educacional. Na década de 1960, Trigueiro Mendes (2000) recolocou esse debate, nos termos de uma dialética, no qual estava em jogo a transformação de uma escola pública de qualidade que atendia uma minoria de cidadãos, em oposição a uma escola pública de massas que recebia os novos proletários oriundos do intenso êxodo rural.

Por isso, tornou-se notória, no campo da Filosofia da Educação, nos estudos que versam sobre a moderna formação do sujeito, localizar a *conditio sine qua non* da constituição moral a partir da questão do Iluminismo colocada por Immanuel Kant. Sair da minoridade, ousar saber, tornou-se sinônimo de ser um sujeito autônomo que assume a responsabilidade de se conduzir na vida sob o peso de padecer pelas consequências de suas ações. No interior das análises da História da Educação no Brasil, convencionou-se chamar *entusiasmo pedagógico* o momento de grande efervescência política entre os pioneiros que trabalharam para a criação do sistema de ensino no Brasil. Herdeiros do instrumentalismo científico deweyano que propugnava o método de trabalho com o experimento capaz de formar a alma graças à reconstrução de experiências qualitativas, apostaram na educação das elites dirigentes do país para ultrapassar aquela visão novecentista, local das oligarquias cafeeiras. Assim a chamada Escola Nova tornou-se a maior representante do pensamento moderno na educação brasileira. Mesmo que não tenha se originado nessa época, algo como um sentimento de entusiasmo que permanece até hoje como uma crença na maioria dos brasileiros. O brasileiro pensa ser a educação análoga a uma necessidade.

Para os educadores ilustrados e os autores do *Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova* o problema da sociedade do trabalho aparecia no modelo da economia-política clássica, do Estado de direito e da democracia liberal, cabia à educação formar a mão de obra fabril para desenvolver o nascente Estado industrial. O canal de abertura para reorganização das técnicas de governo ocorreu de modo mais incisivo com o Golpe Militar e o crescente intervencionismo norte-americano na política brasileira. Em *Um novo mundo e uma nova Educação*, Mendes (2000) menciona que um novo processo começa a se instaurar na educação brasileira, utilizando-se da linguagem da sociologia, esse autor salientou que o estava ocorrendo era uma conversibilidade das técnicas pedagógicas com as técnicas de comunicação e com as técnicas de trabalho. Esse processo culminaria por instaurar uma educação permanente no qual as fronteiras entre a economia, a sociedade e a escola seriam completamente confundidas. Desse modo, a instalação do neoliberalismo no Brasil não deve ser vista como se faz tradicionalmente a partir das políticas instauradas na década de 1990. Ele já estava ocorrendo na exterioridade das relações estratégicas de governo muito antes. Para Trigueiro Mendes, a dissolução da escola tradicional baseada nos valores de uma elite se encaminha em uma educação com a sociedade dinâmica e de massas. É nessa época que se começa a falar da educação como instrumento de medida de desenvolvimento econômico, isto é, como uma forma de capital humano. De certa forma, isso explica a implantação do ensino técnico na ditadura militar, das reformas educacionais, da crise da universidade e a proliferação de faculdades privadas.

A escola estadual que cursei todo o Ensino Fundamental e Médio, a E. E. Vereador Sebastião Mônaco foi fundada no fim da ditadura militar. Na época era uma escola pequena que atendia alunos de diversos bairros da periferia da zona oeste de Marília-SP. Não quero descortinar toda experiência em detalhes, mas pontuarei alguns acontecimentos que considero decisivos à minha formação escolar. Sem dúvida o mais importante aconteceu na primeira série do ensino fundamental: certo dia, voltando pra casa, meu irmão e eu sofremos um acidente de bicicleta. O resultado foi que acabei fraturando o tendão de um dos pés e fiquei alguns meses afastados da escola. Quando voltei à sala de aula, tive que correr muito para acompanhar os demais colegas. Nesse período solitário desenvolvi uma paixão por livros e um estranho exercício de projeção de desejos.

Novamente, lembro-me do meu pai que nunca foi um homem letrado, pois, pertence àquela geração que não foi alcançada pela dialética de Trigueiro Mendes

(2000). Contudo, ele nunca deixou de incentivar os meus estudos e de possuir expectativas de vida na educação. O filho de dona Ana, minha avó, teve uma vida marcada pela exclusão. A casa em que morei, boa parte da minha infância e adolescência, foi construída pelas mãos de meu pai em um terreno ocupado que pertencia à prefeitura. Só conseguimos ficar lá porque a prefeitura concedeu o uso. Entre algumas oportunidades de trabalho e períodos de desemprego, o meu pai sempre me levava para procurar coisas que as pessoas descartavam. Costumava recolher livros. Foi numa dessas ocasiões que doei minha primeira biblioteca à escola que estudava. Não era uma biblioteca, no sentido estrito, de um corpo de livros que expressava uma cultura viva, eram algumas centenas de livros paradidáticos que recolhemos enquanto procurávamos coisas que as pessoas descartavam.

Foi coletando coisas, procurando aquilo que não era útil aos outros que aos poucos descobri nos livros tesouros infindáveis que nutriam minha imaginação. Apesar de, normalmente, eu não passar das ilustrações e introduções, costumava imaginar-me, no futuro, como um escritor, cientista. Em virtude dessa *mania* formei minha própria biblioteca. Saía pelas ruas do bairro, batia palmas nas casas e pedia “livros usados”. Com o tempo fui me desfazendo de alguns materiais. Muitos livros paradidáticos, de ciências duras, não me chamavam à atenção, porém, no geral, astronomia, ciências e literatura me fascinavam. Dessa época, sob o peso das contingências, muitas coisas se perderam, mas, até hoje, guardo, com muito carinho: *Fogo morto*, de José Lins do Rego.

No geral, era um menino aéreo. Vivia sonhando com o futuro. Nessa época, entre os meus oito e quatorze anos, desenvolvi uma *mania* peculiar: tudo que me chamava atenção, desde uma passagem de um livro, um trecho da bíblia, uma conversa, um filme, uma aula, até mesmo, um problema financeiro, fazia com que eu sonhasse com mundos outros, ou, com futuros alternativos. Na casa em que morei com minha família na infância – região semi-rural – não tinha muro, nos fundos do quintal, eu podia ver as chácaras, os pastos e o imenso vale que cerca a cidade. Costumava passar horas andando em círculos, fantasiando as mais variadas situações que poderiam ocorrer. Tentava transformar o cotidiano em um acontecimento extraordinário. De certo modo, poderia me inspirar em Foucault e dizer que criava, incessantemente, uma utopia do corpo. Um corpo utópico fora de qualquer lugar, indefinidamente, que não pudesse ser enquadrado no espaço e na linguagem. Na conferência, *O corpo utópico*, Foucault diz:

[a] que se deve o prestígio da utopia, a beleza, o deslumbramento da utopia? A utopia é um lugar fora de todos os lugares, mas um lugar onde eu teria um corpo *sem corpo*, um corpo que seria belo, límpido, transparente, luminoso, veloz, colossal na sua potência, infinito na sua duração, solto, invisível, protegido, sempre transfigurado; pode bem ser que a utopia primeira, a mais inextirpável no coração dos homens, consista precisamente na utopia de um corpo incorporeal. O país das fadas, o país dos duendes, dos gênios, dos mágicos, este é o país onde os corpos se transportam tão rápido quanto a luz, o país onde as feridas se curam com um bálsamo maravilhoso na duração de um relâmpago, o país onde se pode cair de uma montanha e reerguer-se vivo, o país onde se é visível quando se quiser, invisível quando se desejar. Se existir um país feérico, é justamente para que eu seja príncipe encantado e que todos os janotas graciosos tornem-se peludos e vilões como pequenos ursos. (FOUCAULT, 2013, p. 8).

Na *Genealogia da moral*, Nietzsche (1998) afirma que o esquecimento é algo como uma força, uma forma de saúde forte, porque se lembrássemos de tudo que aconteceu o mais provável é que acabaríamos enlouquecidos e atônitos. O esquecimento advém para mostrar que o homem é um animal que pode superar e seguir em frente. Já a memória, disse Nietzsche (1998), é o efeito do castigo. A memória é o subproduto de um corpo submetido à moral. No entanto, seria insensato de minha parte olhar para a escola, inclusive na condição de um professor, e ecoar irrefletidamente essa metáfora que Nietzsche criou para explicar a origem do sentimento moral. Na verdade, concomitantemente a essas tecnologias de poder que procuram disciplinar os corpos, arregimentar uma arte de governo e produzir uma utopia educacional, existe também, todo um complexo de relações transversais que engendram formas de resistência e contraconduta por parte dos governados. Se for para assumir o diagnóstico de Nietzsche, devemos ser coerentes e entendê-lo em sua acepção geral, conveniente é: apontar para determinadas instituições e fazer recair todo peso de uma cultura monumental como a nossa. Por isso, a imersão de Foucault ao universo greco-romano é tão importante para reativar a ética como *ethos* filosófico, quanto para tornar visíveis modos relacionais mais ricos que foram empobrecidos pela arte de governo na biopolítica.

Creio que se tornou para nós, indispensável e, ao mesmo tempo, fonte de desolação, fabricar uma conjectura consistente acerca do monumento civilizacional grego e cristão. Ao mesmo tempo, empurra-nos a real dependência constitutiva para com o mundo ocidental; e, mostra todo o enraizamento o qual fomos submetidos, assujeitados e conformados. Enxertados, galhos estranhos na árvore da vida. Isto é, um conjunto de tecnologias de poder que fabricaram uma arte *sui generis* de governo das

populações. Dispositivos de captura da vida biológica, da raça, do corpo e seus prazeres aos domínios e cálculos do poder tornando-os focos da política. Sob o fundo desses equipamentos coletivos é preciso tornar visível nosso *ethos*.

Em 2007, estava completamente dividido entre relegar toda uma cultura nova que eu havia entrado em contato desde a adolescência e seguir carreira no ministério pastoral, estudar teologia em um seminário fundamentalista. Levando uma vida dúbia, sentia que o meu descontentamento com a igreja aumentava à proporção em que eu percebia como as outras pessoas eram livres. Em outubro, desse mesmo ano, ingressei no cursinho preparatório para o vestibular, UNESP, Marília-SP e, bastaram algumas aulas de sociologia e filosofia para que eu decidisse prestar algum curso na mesma universidade.

Uma questão que teve um peso considerável em minha decisão foi que na universidade, falaram-me das possibilidades de estudar e prosseguir nos graus acadêmicos com financiamento público. Ciente disso, pude me afastar da igreja e ter a esperança de que com bolsas de Iniciação Científica e estágios, eu conseguisse estudar, comprar os materiais de estudo e me manter financeiramente. Além disso, o contato com a cultura da Antiguidade, com o humanismo, o iluminismo filosófico e científico, com o materialismo e outras vertentes modernas abriu os horizontes para longe da antropologia cristã baseada no pecado original. Uma descoberta, entusiasmo e contágio que somente podem ser comparados com o *Discurso sobre a dignidade do Homem*, de Picco Della Mirandola

[...] Assim, tomou o homem como obra de natureza indefinida e, colocando-o no meio do mundo [...] As bestas, no momento em que nascem, trazem consigo do ventre materno, como diz Lucílio, tudo aquilo que depois terão. Os espíritos superiores ou desde o princípio, ou pouco depois, foram o que serão eternamente. Ao homem nascente o Pai conferiu sementes de toda a espécie e germes de toda a vida, e segundo a maneira de cada um os cultivar assim estes nele crescerão e darão os seus frutos. [...] Quem pois não admirará o homem? Que não por acaso nos sagrados textos moisaicos e cristãos é chamado ora com o nome de cada ser de carne, ora com o de cada criatura, precisamente porque se forja, modela e transforma a si mesmo segundo o aspecto de cada ser e a sua índole segundo a natureza de cada criatura? O persa Evantes, por isso, onde expõe a teoria caldaica, escreve que o homem não possui uma sua específica e nativa imagem, mas muitas estranhas e adventícias. Daí o dito caldaico de que o homem é animal de natureza vária, multiforme e mutável. (DELLA MIRANDOLA, 1998, p. 57-61)

Mas, deixo, por ora, em suspenso esse arrebatamento antropocêntrico e humanista, pois, o que me interessa não é o homem como uma entidade universal, mas, as possibilidades abertas de experiências de transformação de si.

No ano subsequente, entrei no curso de Pedagogia e passei a habitar um espaço prenhe de diferenças. Na escola não era perceptível essa diferença das pessoas, todos ali, eram pretos, pardos e da periferia. No Ensino Fundamental, as disciplinas escolares encantavam, estudávamos mais, havia mais disposição para aprender. Já no Ensino Médio, boa parte dos alunos já trabalhava, e a escola converteu-se, basicamente, em um ponto de encontro de adolescentes. Não quero dizer com isso que todas as escolas sejam dessa forma, mas, semelhantes a que frequentei, existem milhares, especialmente nas periferias das cidades. E a universidade, apesar de propiciar essa convivência com a diferença – indivíduos de várias classes sociais, identidades e orientações políticas – foi também um momento em que senti que estava completamente isolado da cidade, isso porque a despeito de sua missão de extensão os discentes eram mantidos em uma bolha. É a universidade como incubadora cultural.

Em 2009, quando passei a cursar Ciências Sociais e conviver mais com os estudantes, essa sensação se tornou mais intensa. Nessa época, também, passei a frequentar, assiduamente, os grupos de estudos, em especial o Grupo de Estudos e Pesquisas em Educação e Filosofia – GEPEF – e me interessar por Filosofia da Educação.

Em 2010, entre as orientações do Pedro Pagni no GEPEF e a convivência com o movimento estudantil, formulei o meu primeiro esboço de projeto para Iniciação Científica, intitulado *O intelectual e os movimentos sociais*. Foi, também, o período em que saí da casa de meus pais, morei na Moradia Estudantil e em repúblicas estudantis. A sensação de isolamento crescia à medida que me dedicava integralmente à graduação. Paralelamente, era um momento em que diversos grupos divergentes entre si se aglutinavam em torno das assembleias, ocupações e reivindicações do movimento estudantil. Tudo se passava como se pertencêssemos a um microcosmo do espaço social, uma pequena ilha de democracia. Em 2012, já concluindo o bacharel em Ciências Sociais com o trabalho *A função política do intelectual em Michel Foucault*, a insatisfação geral aumentava em relação ao governo federal; o ano seguinte foi marcado por grandes manifestações.

O ano de 2013 veio para frustrar. Foi um acontecimento que alcançou proporções inesperadas. Se, de um lado, manifestou toda uma gramática de esperança,

dignidade e respeito em torno da democracia liberal, por outro, alavancou o sentimento de insatisfação para com o poder público orbitando com as pautas morais como: corrupção e ética na política. O que se iniciou com uma série de manifestações contra o aumento das passagens de transporte público nas capitais do país culminou com o mês de junho tomado por convulsões sociais, passeatas, protestos, paralisações e greves de toda natureza, nos anos que se seguiram. Movimentos, grupos e partidos que já vinham trabalhando no subterrâneo da política, até então, protagonizados pelos partidos da ordem que surgiram no processo de redemocratização, passaram a canalizar o forte sentimento que a população tinha contra a corrupção e lançaram-se em uma ofensiva contra o governo estabelecido.

Existe uma série de interpretações filosóficas, algumas forjadas ao calor do momento, outras posteriores, que tentaram compreender as jornadas de junho de 2013. Cocco e Cava (2018), por exemplo, mobilizam a teoria das multiplicidades para dizer que esses foram acontecimentos que colocaram à urgência de criação de outra política que viesse a substituir o vácuo deixado pela crise da representação. Outros como, Peter Pal Pelbart (2019), apoiando-se em Deleuze, diz se tratar de um daqueles raros momentos de vidência coletiva, 2013 ainda não aconteceu, mas está por vir, é um virtual. Já Safatle (2015a) viu como uma crise que marcava o fim do governo representativo. Na época, não soube muito bem o que pensar. Senti-me tomado pelo entusiasmo. Participei, na medida do possível, das mobilizações, porém, fiquei chocado ao ver como o movimento tático *black bloc* foi criminalizado. Ainda, nesse mesmo ano, concorri a uma vaga como aluno regular no curso de mestrado em Educação.

O ano de 2014 foi marcado pelas mobilizações contra a Copa do Mundo, pelos protestos dominicais contra a corrupção e pela reeleição de Dilma Rousseff. Foi o ano, também, que ingressei como aluno regular do curso de mestrado, no qual desenvolvi a dissertação intitulada *Política, resistência e vida na função-educador: contribuições de Foucault*. Na dissertação, procurei refletir sobre três pontos: primeiro como se configurou a noção de governo no pensamento de Foucault; segundo, como essa problematização gerada pelas técnicas de conduta incidiu sobre o papel do intelectual; e, em terceiro, que lugar ocupa o educador nesse arranjo tecnológico. Argumentei, basicamente, por meio da leitura e interpretação dos últimos cursos da década de 1970, bem como, das entrevistas e conferências publicadas em seus *Ditos e escritos*; que houve um deslocamento da análise das relações de saber-poder para uma entrada na

ideia de arte de governar e que isso trouxe implicações para seu engajamento intelectual e político (ALMEIDA, 2016).

Esse conjunto de análises me permitiu revisitar alguns momentos importantes na constituição da educação brasileira e refletir acerca do papel que o intelectual cumpre em uma sociedade governamentalizada. As questões que persegui foram:

[s]erá possível o professor agir como um intelectual que resiste às formas de sujeição existentes e que cria novos modos de vida na imanência das relações de poder? Como o professor pode ter uma atitude ética na instituição escolar que não se confunda com um discurso moral e prescritivo, mas que concorra para a construção de outros modos de existência, mais livres? (ALMEIDA, 2016, p.143).

Desse ponto de vista, procurei deduzir alguns aspectos que marcam as atribuições da função-professor e da função-educador. Circunscrito às artes de governo e a razão de estado, o professor mantém constitutivamente uma relação dupla, que consiste em ser, de um lado, interpelado à sua profissão pública de fé, nas instituições republicanas, e, de outro, interpelar os alunos para que se criem neles um conjunto de habilidades e competências úteis para o manejo dos conhecimentos historicamente acumulados. Diante dessa duplicação, esforcei-me em ultrapassar os limites impostos pelo uso público e privado da razão através da noção da função-educador. Pareceu-me que a função-professor e a função-educador, ainda que caminhem juntas, muitas vezes, não coincidem. Ser um professor e ser um educador não é isomórfico. Enquanto o professor conduz o processo de aquisição das habilidades, o educador preocupa-se com formas de atenção, com os processos abertos de transformação e com a criação de atitudes.

Entre os anos de 2014 e 2016, em meio ao crescente processo de contestação política, entre as greves de professores, violentamente reprimidas e o clima reacionário de *impeachment* de Dilma Rousseff, a sociedade paulista e paranaense assistiu o florescimento de um movimento de contestação nas escolas públicas. O que a princípio começou em algumas escolas públicas de São Paulo-SP, com o lema- “Não fechem a minha escola”, ganhou adesão no estado inteiro. Perante os fatos, notoriamente, públicos, as autoridades do Estado disseram se tratar de influência política e sindical.

Em sua famosa obra *Entre o passado e o futuro*, Arendt (2013), entre suas inúmeras análises brilhantes, escreve que a educação possui um papel conservador. Cabe à escola introduzir os mais novos no mundo, assim, não se trata de fazer política, mas, de preparar os jovens para que um dia, no mundo adulto, eles possam participar da

política. Sem dúvida, diante das ocupações de escolas, a concepção de Arendt precisa no mínimo ser revisada.

O que ocorreu foi que as autoridades e os movimentos sociais por estarem, flagrantemente, em uma guerra de posição, produziram uma politização precoce e completamente desnecessária das ocupações. A categoria que devemos recorrer para compreender este acontecimento é a de uma filosofia social. O que estava em jogo, nas ocupações, não era o somente sentido político a se determinar, mas, as expectativas e demandas por reconhecimento. A luta dos estudantes era pela vida vivível. Ao manifestarem-se em prol da educação pública, os estudantes tornaram visível que é preciso manter a instituição escolar como veículo de promoção da igualdade social. Resta-nos a questão: procedendo as jornadas de 2013 e as greves de 2015, às ocupações de escola são um sinal no entusiasmo?

Um dos grandes méritos do pensamento de Foucault consiste em livrar-se da ideia de um sujeito fundante ou da experiência originária. Penso que intelectualmente o que me impulsionou a escrever este texto sobre o tema do reconhecimento provém de uma intuição que tive ao ler os últimos textos de Foucault. Creio que ao problematizar os focos de experiência como modos de subjetivação, e, tratar do problema da veridicção, Foucault revela-nos uma face inédita de pensador cuja obstinação de anatomista é capaz de refletir sobre as múltiplas estratégias de reconhecimento. É isso o que eu chamo de crítica do homem interior. Desse modo, podem-se ler as diferentes teorias do reconhecimento como ficções – necessárias – para o uso da liberdade e criação da igualdade. Assim, é possível perspectivar o antropologismo da gramática moral do reconhecimento de Honneth (2003) e, ao mesmo tempo, manter a ideia de uma semântica coletiva, contra o desrespeito, a humilhação, a privação e a degradação. Pode-se, inclusive, avançar em direção aquilo que Butler (2017b) chama, nos termos das vidas que merecem ser vividas, de criação de campos de percepção e de inteligibilidade das normas que regem o reconhecimento.

Dei início a este prólogo, imaginando que não conseguiria transpor à mania do filósofo de buscar o tempo lógico da filosofia. Almejei pôr em cena aqueles elementos que foram fundamentais no percurso. De alguma maneira tratei de tornar visível ao leitor os bastidores deste diálogo. Para fazer isso recorri ao relato de si. Assim, fui reconduzido ao limite da exterioridade, a relações de poder, as estratégias múltiplas, aos atos que têm por finalidade manifestar uma verdade.

Com isso espero produzir a conjectura consistente de que a gramática do reconhecimento repousa nas relações entre o sujeito e a verdade. Interessa-me mostrar que essas formas múltiplas de estratégias e de criação de sujeito se encontram nas articulações entre os diversos regimes de verdade, as tecnologias de poder e as tecnologias de si mesmo. Não é a família, como instituição, mas as diversas relações normalizadoras de subordinação da arte de governo; não foi a escola, com sua utopia educacional, e sim as relações difusas de exame, vigilância, observação e conformismo; tampouco a igreja, mas, sua dimensão pastoral de governo da vida, a maneira como nos conduziu ao reconhecimento das faltas, aos exames de consciência e a objetivação do outro como mal. É isso que está em jogo quando argumento que as relações de reconhecimento estão presentes nas relações entre sujeito e verdade.

Desde que formulei as primeiras hipóteses desta pesquisa, no projeto de 2016, tenho procurado oferecer a mim mesmo, uma definição precisa do problema ao qual preciso responder. Houve inúmeras reformulações, tanto ao nível dos títulos, dos conceitos, quanto ao dos objetivos, das proposições teóricas. Contudo, a certa altura comecei a achar que a obsessão em elaborar proposicionalmente o problema começou a substituir as próprias intuições iniciais que me levaram a investigação. Um problema é por natureza algo que nos força a pensar, e é preciso ter muito cuidado para não obscurecê-lo na ânsia da elucidação. Primeiro é preciso se perder, deixar-se despossuir, despersonalizar, espreitar-se para as bordas, os limites do pensamento e da experiência em direção ao fora. Um problema filosófico surge em meio à complexidade do próprio presente.

Quando pela primeira vez entendi que o campo problemático era a ontologia do presente, experimentei *uma fugaz sensação de sublimidade*. Senti-me como um pequeno veleiro lutando para não sucumbir às tempestuosas ondas do mar. Ainda assim, cabia o esforço de tentar pensar quais os elementos, as noções, os dispositivos, os discursos, os poderes e os sujeitos que me moviam em direção à investigação filosófica.

Enfim, executei o projeto e segui o cronograma. Chorei ouvindo Mozart. Os conceitos começaram a dançar sobre a minha estante de livros. Inúmeros filósofos, sociólogos e cientistas me interpelaram. A minha mesa de trabalho nunca ficou arrumada. A minha companheira até ofereceu as mãos para me ajudar. E sempre quando eu escrevia a palavra reconhecimento, imediatamente, era tomado por um impulso que me impelia: a ir até a rua, ouvir as pessoas, ouvir os alunos, pais, professores; caminhar nas calçadas das escolas, das universidades; fazer uma visita ao mercado, à feira; entrar

em uma dessas catedrais; voltar a um culto evangélico, visitar um terreiro; e fazer uma viagem.

Era um convite a reconhecer-me nos outros. Uma interpelação para assumir o reconhecimento como um dever do sujeito sobre si. Portanto, não se trata apenas de permanecer no âmbito do desempenho acadêmico, elucidando conceitos e adicionando uma nota de rodapé aos comentários de Michel Foucault. Tampouco me ocupo de acrescentar expertise ao campo filosófico educacional. Acima de tudo é um esforço para tentar acessar o presente, de forjar uma chave para compreender quais são as linhas atuais da formação humana. Esse presente múltiplo, prenhe de instantes, repleto de bifurcações, de descaminhos, monstruoso, grão de areia na ampulheta cósmica de Chronos, esse momento que conjura o perigo, é disso que se trata.

1. INTRODUÇÃO

Não é por uma prática exegética que se pode esperar manter vivo o pensamento de um grande falecido, mas somente por sua retomada e seu relançamento em ato, com os riscos e perigos daqueles que se expõem a isso, para reabrir seu questionamento, e para lhe trazer a carne de suas próprias incertezas.

(GUATTARI, 2007, p.33)

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001, processo nº 88882.180675/2018-01. A seguir pretendo apresentar os resultados de pesquisa investigados no projeto de doutorado. O propósito circunscreve-se ao âmbito de elaboração de um olhar crítico sobre a ideia de inclusão escolar mediante um estudo dos modos de subjetivação, isto é, os dispositivos e técnicas pelos quais o ser humano é chamado a se reconhecer como sujeito dentro de uma cultura como a nossa. O principal companheiro de viagem será Michel Foucault, seus últimos cursos e conferências, especialmente aqueles ministrados em meados da década de 1970 até 1984. Neste sentido irei desenvolver um determinado número de questões foucaultianas como a biopolítica; a nova razão de governo; e o cuidado de si como maneiras de tangenciar e correlacionar certos problemas do campo filosófico educacional, como a formação, o reconhecimento e a inclusão escolar.

Doravante, esta *Introdução* elucidará os “focos de experiência”, isto é, “os discursos de verdade”, “as técnicas de direção da conduta” e as “as tecnologias de si” que me levaram a delinear como problema as relações entre inclusão e reconhecimento sob a perspectiva da filosofia da diferença, nos contextos das pesquisas em Filosofia da Educação, com enfoque nos estudos foucaultianos. Por *Filosofia da Educação*, deve-se entender, concomitantemente, um campo disciplinar voltado à produção de conceitos sobre a educação escolar e a formação humana; bem como, uma comunidade crítica de amigos¹ que mesmo em plena rivalidade, uma rede de atores, composta de múltiplos

¹Sustenta-se isso em consonância com a aula seis de maio de 1986 do curso *Subjetivação*, na qual Deleuze (2017) oferece uma leitura consistente sobre a *volta* de Foucault ao mundo helênico. Em jogo encontra-se uma ontologia política da verdade enquanto arte de dobrar as forças. A história da filosofia, seu nascimento presumível, portanto, não deve ser vista como a revelação originária do ser (Hegel e Heidegger) no universal dos objetos; nem mesmo, como gestação de uma nova organização cósmica e

sujeitos que permitem desenvolver disposições, atitudes e uma maneira de trabalhar transversalmente com esses temas fundamentais da vida: a ética, a política e a estética.

Novamente, na dissertação de 2016 a análise centrou-se no tema da governamentalidade perscrutando as relações entre as novas racionalidades de governo dos sujeitos e o papel do educador na condição de um intelectual específico. Por meio dessa investigação, foi possível arrogar a hipótese de que o educador comparece no espaço de poder/verdade circunscrito ao movimento de reinscrição das técnicas de governo oriundas do neoliberalismo que agem no tecido social a favor de interpelar os indivíduos à condição de empresários de si mesmo.

Sob esse ponto de vista uma das questões centrais que procurei responder em 2016 dizia respeito ao papel que é atribuído ao intelectual na sociedade contemporânea e nas lutas transversais. Para Foucault, o intelectual deixou de ocupar o papel do universal e passou à ordem específica. Isso significa duas coisas: primeiro, o lugar de enunciação do intelectual já não repousa sob a inteligibilidade de uma razão universal (YAZBEK, 2012); e, segundo, isso não significa que a figura do intelectual desapareça, ao contrário, nos quadros de uma racionalidade governamental a função de intelectual passa a ser completamente disseminada pelas redes de discurso e poder que engendram os regimes de verdade que asseguram o governo dos indivíduos e populações – o chamado governo de *expertises*, ou, dos especialistas (ROSE, 1997). O intelectual afasta-se do escritor e aproxima-se do cientista, convertendo-se em um estrategista que atua em lutas localizadas no qual estão em jogo as biopolíticas de vida e morte.

Isso me trouxe algumas inquietudes, principalmente, pelo fato de que ao soterrar a ideia de uma “consciência representante”, ou, de “porta-voz das massas” a racionalidade de governo sublinhou um papel político para esse intelectual específico

social que substituiria a figura do sábio pela isonomia do modo de vida guerreiro conforme aponta as pesquisas de Vernant, Detienne. De acordo com Deleuze, não se pode destacar tais vias como toscas, ou, caricaturas, na verdade Foucault as conhecia bem e se inspirou nelas, mas com propósitos outros. Foucault inspira-se em Nietzsche, como ele próprio afirma em *O retorno da moral*. Deleuze (2017, p. 202), parte do diagrama das relações de força que se atualiza em uma formação social para mostrar que os gregos inventaram uma nova maneira de se relacionar com as forças, dobrando-as como agentes livres, agonísticos. A filosofia nasce com a amizade e a rivalidade, ou, em uma palavra, *amphisbetesis*. Por isso, na introdução de *O que é a Filosofia?* Deleuze e Guattari escrevem “[...] a filosofia parece uma coisa grega e coincide com a contribuição das cidades: ter formado sociedade de amigos ou de iguais, mas também ter promovido, entre elas e em cada uma, relações de rivalidade, opondo pretendentes em todos os domínios, no amor, nos jogos, nos tribunais, nas magistraturas, na política e até no pensamento, que não encontraria sua condição somente no amigo, mas no pretendente e no rival (a dialética que Platão define como *amphisbetesis*).” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p.10).

junto às lutas locais e setorializadas. A hipótese que procurei sustentar era de que o intelectual presentemente atuaria no sentido de dar visibilidade para as novas lutas que estão emergindo no tecido social. O que muitos autores têm chamado de lutas por reconhecimento (ver TAYLOR, 1998). Esta será uma questão que atravessará a pesquisa: as lutas transversais correspondem ou podem ser traduzidas pela gramática do reconhecimento? Terão as mesmas motivações, ou, participarão das mesmas estratégias? O mesmo fundo comum atravessa todas as lutas no presente? Seguindo a reflexão sobre o agir e pensar filosoficamente a educação, consistirá o papel do intelectual específico atualmente reconhecendo as novas formas de agenciamento (PAGNI, 2016)?

Para responder essas questões, a primeira pista a seguir foi revisitar as reflexões já desenvolvidas anteriormente a respeito da gestação do intelectual crítico na filosofia da educação brasileira (ALMEIDA, 2016). Parece-me que as lutas em torno das chamadas identidades culturais no Brasil alçaram um novo patamar com a intensificação das comunicações proporcionado, em grande medida, pelas novas redes sociais. O intelectual crítico que foi suplantado pelo tecnocrata durante o regime ditatorial reaparece, todavia, não mais para dirigir as massas – missão que ficou aquém, contudo, definia seu horizonte –, mas, para lutar ao lado da multidão, das lutas pelo comum². É aqui que os discursos de reconhecimento aparecem como um paradigma do social e, para as práticas educativas como paradigma de formação docente.

Desde meados dos anos de 1990, acompanhando a tendência global, ocorre um movimento na educação brasileira que procura pensar sob os mais diversos aspectos à nossa diversidade cultural e humana, seja por meio das desigualdades econômicas, pelo

² Sobre este ponto, Pierre Dardot ressaltou recentemente em uma entrevista que Foucault deve ser considerado um pioneiro no trabalho do comum. Mais importante que o duelo travado por Foucault contra geração anterior de pensadores – intelectuais universais e humanistas versus os intelectuais específicos – é o aspecto comum que o filósofo francês empreendeu na coordenação do Grupo de Informação sobre as Prisões. Em suas palavras “[...] Foucault participou dos primeiros experimentos de um comum intelectual com o GIP, como vocês lembraram. Houve outros experimentos nos anos de 1970 e, desde então, basta se lembrar dos movimentos feministas ou dos coletivos de professores, de médicos, de doentes. Nesse sentido, o intelectual específico não se refere tanto a um indivíduo, mas a um coletivo que se apropria de um problema específico, entra em uma luta específica e mobiliza saberes específicos ligados a esse problema específico.” (ANDRADE; OTA, 2015, p. 281). Esse ponto de vista é muito interessante, Branco (2012, p. 282), sustenta que Foucault se reconhece como parte uma comunidade de pensadores. Como pondera Gros (1995), a questão da constituição de um ‘nós’ encontra-se no centro das interrogações de Foucault sobre o *Iluminismo*, contudo é preciso cuidado para não identificar esse ‘nós’ enquanto uma questão problemática da ontologia do presente como um ‘nós’ que delimite nossa identidade.

recorte étnico, racial e de gênero, ou através das inúmeras diferenças individuais, acidentes e deficiências. A começar com o processo de redemocratização, principalmente, durante o governo de Fernando Henrique Cardoso as primeiras políticas de inclusão escolar – sobretudo, políticas de inclusão para pessoas com deficiência – e de reconhecimento cultural começaram a ser gestadas e têm adquirido grande visibilidade pública e acadêmica desde então (RECH, 2010). Atualmente, movimentos sociais, entidades de proteção, organizações de direitos humanos, as mídias sociais, a imprensa e a televisão promovem a luta contra a intolerância recorrente em relação aos grupos minoritários. O acirramento das tensões tem conduzido um debate intenso sobre valores, a vida política, os privilégios e as desigualdades existentes no Brasil. O dilema do caso brasileiro, apresenta-se, acima de tudo, nas dificuldades de implementar uma agenda de políticas sociais voltada às minorias políticas, econômicas e sociais.

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

O estatuto da alteridade, do outro e do reconhecimento intersubjetivo ocupam um lugar importante nas pesquisas em Educação, programas de governo, nos dispositivos e práticas educacionais de inclusão do mundo globalizado que congregam esforços para tornar efetivos os direitos humanos nas mais diversas sociedades (PALACIOS, 2008). À agência do professor – ação e formação – o reconhecimento do outro, da diferença, foi elevado como uma exigência básica à transversalidade das teorias da aprendizagem e do ensino, sendo perspectivado como requisito para se atuar em uma sociedade pluralista e diversa. Isto é, torna-se preciso reconhecer para incluir, assim como incluir para reconhecer, para solidificar os pilares da educação no mundo globalizado – aprender a conhecer, a fazer, a conviver e a ser (DELORS, 1998).

Na obra *El modelo social de discapacidad*, Agustina Palacios (2008) reconstituiu a história das práticas de inclusão e exclusão desde as práticas arcaicas com características eugênicas até o modelo social vigente. Aquilo que a princípio envolvia uma série de práticas hoje consideradas bárbaras passou no decorrer da história por uma

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

No Brasil, as chamadas políticas de igual-dignidade e de diferença – segundo os termos cunhado por Taylor (1998) – têm suscitado grande discussão na sociedade civil. A estabilização política alcançada durante o governo FHC, depois, as políticas sociais perpetradas contra a pobreza no governo Lula, somado, às políticas educacionais, isto é, a explosão do número de vagas no ensino superior – criação dos Institutos e Universidades Federais –, bem como, as políticas de ação afirmativa parece recrudescer hoje em dia diante da falência do consenso social.

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

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

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

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

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

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

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

Na Filosofia da Educação, essa ideia de que os indivíduos e os grupos buscam, sobretudo, por reconhecimento se articula com as correntes que têm afinidade com a teoria crítica e com a hermenêutica, justamente pela importância da dialogicidade, da comunicação e de uma experiência que pretende conduzir o sujeito à autonomia. A ideia de que o sujeito se forma estritamente ao passo que reconhece a si mesmo na relação com os outros ocupa um lugar importante nas investigações atuais. No campo da Filosofia da Educação, pode-se localizar a entrada da teoria do reconhecimento no alvorecer dos anos 2000 (FLICKINGER, 2000). Em sua maioria, esses estudos, ora se concentram sobre a interpretação hegeliana da dialética do senhor e do escravo, que trata da origem da consciência de si (FLICKINGER 2004, 2011a, 2011b; TREVISAN, 2011), ora provém, principalmente, de matrizes da teoria crítica da sociedade presentes no pensamento de Habermas; e Honneth; da hermenêutica filosófica de Gadamer; e de Taylor (CENCI; DALBOSCO; MÜHL, 2013). Também, há estudos sobre a filosofia social de Rousseau (DALBOSCO 2011; 2014). Pode-se dizer que tais visões têm um compromisso fortíssimo com o estabelecimento de normas sociais capazes de regular a vida social, ou, pretendem estabelecer a reconstrução de um tipo de conhecimento emancipatório – aqueles capazes de salvar o sujeito. Nessas questões ressoam os

estudos que se debruçam sobre a formação do sujeito, especialmente depois do crescimento e fortalecimento de temáticas voltadas à ética, alteridade, diferenças e diversidade cultural (HERMANN 2014). Desse modo, o reconhecimento foi elevado a uma categoria fundamental para a formação humana. Tudo se passa como se o sujeito emergisse da mais insana obscuridade e passasse à razoável claridade, como se no contato com a normatividade do social o sujeito aparecesse em toda a sua plenitude num movimento de elevação da heteronomia à autonomia, do desconhecimento ao reconhecimento e do não pertencimento à identidade.

Perante isso se torna razoável interrogar se certos modos de reconhecimento não podem conduzir o sujeito a uma “estilística da obediência” (GROS, 2018). Nesse *dégradé*, nesse jogo de luz e sombras, existem certas nuances que a noção normativa de reconhecimento deixa escapar, ou, simplesmente ignora, especialmente os efeitos de poder. Um otimismo ingênuo que oferece muita atenção à dimensão intersubjetiva do reconhecer e pouca sobre a subjugação e subordinação (JAEGGI, 2013). Entretanto, não creio que se trata de simplesmente inverter as relações de reconhecimento para sublinhar processos de sujeição. Interessa, sobretudo, acentuar elementos subjetivantes – correlatos das técnicas de si – nessa dinâmica capaz de nos mobilizar para o cuidado ético-político com os outros, com o mundo e conosco mesmo. Ao mesmo tempo, fazer a genealogia dos modos de construção de si e uma crítica do homem interior.

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

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

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

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

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

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

de si e dos outros. Um pensamento comprometido com a formação e a Filosofia da Educação.

Com o objetivo de oferecer-vos contornos mais nítidos da exposição, após esta introdução (*Seção I*), organizei os resultados de pesquisa em seções. A *Seção II*, nomeada como “Arte de governar e arte de educar em chave estratégica”, assume o objetivo de traçar um diagnóstico do presente a partir da crítica de Foucault às racionalidades de governo como uma maneira de responder ao enigma da biopolítica. Interroga-se o papel do intelectual diante de uma modernidade que inaugura uma sociedade governamentalizada, e, de uma crise da democracia ante a investida neoliberal. Para clarificar o campo de lutas, exploram-se diferentes desdobramentos, conforme mostraram Wendy Brown (2017), Lagasnerie (2013) e Lazzarato (2014) visando pôr em questão os rumos da arte de governo na atualidade. Apela-se para uma atualização nos estudos foucaultianos sobre a governamentalidade, quer seja, das pesquisas que analisam as políticas de inclusão como dispositivos de governo de si e dos outros com vistas à crítica do *homo economicus*, de um projeto da educação que dá primazia a gestão do capital humano, ou, de uma análise que tenha por objetivo tornar visíveis as contracondutas na ordem do governo, dos direitos dos governados e de eventuais resistências a um nível das relações de poder nas escolas, universidades e outros espaços de educação.

Na *Seção III* que se intitula “Políticas de identidade e luta por reconhecimento” procura-se reconstituir a categoria normativa de reconhecimento como uma noção que pretende pensar as demandas de um sujeito contemporâneo nas sociedades multiculturais. Com isso, procura-se, primeiro, retrazar o modo como Taylor propõe sua interpretação da política de reconhecimento a partir da ideia de expressivismo romântico próprio a construção do nosso espaço moral e a ética da autenticidade. Após isso, reconduz-se a questão à reconstrução da gramática moral do reconhecimento e da liberdade social no pensamento de Honneth cuja proposta se assenta na ideia de que os conflitos não ocorrem em função de interesses econômicos, mas, devido ao compartilhamento de semânticas coletivas que se formam contra o desrespeito. Com isso, têm-se as bases para compreender a recepção do tema no campo da Filosofia da Educação brasileira e seu giro em direção ao reconhecimento. Por fim, tudo isso torna possível uma correlação improvisada entre as lutas por reconhecimento e as lutas transversais concebidas por Foucault. Todavia, existem nuances em relação ao ponto de

vista foucaultiano que são incompatíveis com a gramática honnethiana, a hermenêutica tayloriana.

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

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

serão mobilizadas na luta por reconhecimento, como o corpo da criança, da mulher, o problema da raça e da sexualidade.

Tendo em vista os desafios suscitados pelas artes de governo neoliberais a *Seção VI*, intitulada “O cuidado com o homem interior” tem por objetivo pensar a arte de viver como uma provocação às diversas formas de reconhecimento – relação entre sujeito e verdade. As artes de viver como Foucault procurou investigar não seria um caminho para retraçar genealógicamente esse homem que luta por reconhecimento? Para responder essa questão toma-se como chave de leitura os últimos cursos de Foucault no *Collège de France*, pronunciados entre 1980 e 1984. Essa imersão de Foucault ao mundo antigo compõem parte fundamental do seu projeto de uma história crítica da subjetividade, quer seja, o universo das técnicas de si, da ética do cuidado de si mesmo e da espiritualidade como uma atitude diante da vida. O que atravessa os cursos é a disposição de se distanciar do sujeito moderno, cujo marco é o “momento cartesiano”. Na genealogia das verdicções esse momento não diz respeito apenas a Descartes, mas, com toda uma confluência que se arrasta desde a aurora das artes de governo e das chamadas revoluções científicas. Uma crítica que ecoa as célebres páginas de *A história da loucura* lembrando: aqueles acontecimentos importantes como o grande encarceramento dos loucos; e, a existência de um grande medo no Ocidente, caso a loucura se espalhasse, fazendo reinar o caos sobre o mundo social e do trabalho. A objetivação do sujeito moderno constitui o acontecimento nevrálgico, uma vez que, toda a educação como arte de governar os homens conflui a partir de processos inteiramente assentados na transformação das antigas “artes de viver” em conhecimento produzido por um sujeito.

Na *seção IV*, a análise deteve-se ao escopo genealógico das técnicas de individualização próprio ao modo de *sujeição* moderno, por outro lado, na *Seção VI* enfoca-se principalmente na *problematização* da ética grega, especialmente a relação entre mestre e discípulo por intermédio da tematização do prazer dos rapazes (*eufebia*) e a emergência da amizade. Dessa maneira, atentando para interpretação que sugere Fimiani (2008), entende-se que os efeitos produzidos pelo devir ético do cuidado conseguem tencionar as familiaridades com as dinâmicas de reconhecimento e gerar novas modalidades de experiência.

Por fim, para concluir a apresentação dos resultados de pesquisa, a *Seção VII* trará o ensaio intitulado “Excurso, entre o olhar e o rosto” em uma tentativa de experimentação dos afetos que surgem na formação. De modo especial o esforço

direciona-se em traçar uma linha de fuga das representações do *homem interior* para os devires moleculares da dobra. Para isso, o caminho escolhido foi privilegiar a passagem entre uma analítica do olhar à dimensão do rosto como uma maneira de acessar a questão do reconhecimento como um problema que requer disposição e cuidado. Dessa maneira, mira-se no coração das análises, subtraindo da representação a imagem e do símbolo a lei para restituir o lugar do acontecimento.

2. ARTE DE GOVERNAR E ARTE DE EDUCAR EM CHAVE ESTRATÉGICA

Herdeiro do movimento iluminista, o ideal moderno de educação carrega consigo um projeto secular de emancipação dos homens em direção à plena cidadania. Seguindo a semiótica de Lazzarato (2014) observa-se que seus dispositivos conduzem a uma noção representacional de cidadania e a formação linguageira do sujeito político. Uma verdadeira dramática se desenrola em torno do sentido dessa gramática que nos assujeita. Existe grande diversidade de modos de existência, técnicas e dispositivos que produzem o que habitualmente chamamos de educação. Existem embates sobre o significado da educação e suas técnicas correlatas.

Explorando a reprodução das classes sociais, as formas históricas do trabalho e as novas temporalidades do capitalismo, Enguita (1989) mostra que a escola moderna nasceu no século XIX para atender as demandas da divisão de trabalho junto às vidas alienadas nas fábricas da nascente sociedade burguesa. Porém, apropriando-se dos instrumentos de trabalho, os movimentos populares ao longo da história produziram algo além da noção rudimentar de ler, escrever ou contar, corroborando para elevar os ideais revolucionários burgueses até a emancipação humana. Para Foucault (1995), por mais importante que sejam as tecnologias de produção não foi por determinação de estruturas econômicas que as instituições educacionais se proliferaram, apesar dessas ocuparem papel estratégico no campo político e nas lutas sociais e de classe, mas em razão do espraiamento de novas tecnologias políticas de governo dos indivíduos e das populações. Precisamente, por isso, estudar as instituições escolares requer analisar conjuntamente as articulações entre as comunicações, capacidades e poderes que operam em prol da aquisição de habilidades e conhecimentos úteis ao ajuste econômico e estratégico de governo.

O objetivo desta seção é posicionar essa disposição educacional diante dos desafios políticos orquestrados pelas racionalidades governamentais que procuram circunscrever as demandas relacionais dos indivíduos e populações ao empresariamento de si. Atualmente, prerrogativas como “reconhecer” e “incluir” orientam o pensamento educacional brasileiro – principalmente as articulações entre direito e pedagogia. O que acontece nesse âmbito de formação é de preocupação pública e seus resultados nos dirão o quanto estamos preparados para atuar ética e politicamente neste mundo. O que está acontecendo conosco quando o assunto é o entroncamento entre arte de governar e a arte de educar? Nossas sociedades, com seus sistemas de educação e toda informação

que circula nas mídias têm formado cidadãos críticos, autônomos, ou, capazes de participar da vida pública e exercer seus deveres e gozar dos direitos democráticos? A educação escolar, universitária cumpre quais papéis nesse sentido?

Existem algumas respostas, cada qual com seu diagnóstico, sendo escritas nas páginas da teoria social contemporânea com vistas a propor um ideal normativo para a formação do sujeito. Essas respostas provêm de matrizes variadas, porém não se devem omitir aqui nomes como: John Rawls ao lado daqueles que procuram revitalizar a teoria do contrato e fundamentar sob demanda de justiça as políticas sociais de inclusão como Martha Nussbaum (2013); ou, Jürgen Habermas que fecundou todo o campo das teorias contemporâneas de reconstrução social da democracia, ou das lutas por reconhecimento como em Honneth (2003).

No entanto, ao perscrutar a questão sob outro ângulo, em particular a partir das contribuições genealógicas de Foucault (2008b), colocando em suspeição o ideal normativo, analisando seus procedimentos como verdadeiras técnicas de poder e de subjetivação, vemos surgir um cenário no qual o reconhecimento não responde ao compromisso de solidariedade e a inclusão adquire uma funcionalidade de gerir os riscos e compor capital humano. Sob a condição neoliberal a ideia de formação do sujeito – a autonomia e a solidariedade em seu sentido moderno – sofre uma alteração radical de sentido.

Para compor esse diagnóstico do presente tomarei como referência os trabalhos de Brown (2015; 2018; 2019), Lagasnerie (2016) e Lazzarato (2014; 2019), pois, além de oferecerem uma interpretação consistente do problema do governo em Foucault, conseguem desdobrar os sentidos das suas linhas de criatividade e nos colocar no limiar de atualização.

2.1. Crítica da razão governamental

Com base nos estudos foucaultianos da governamentalidade (ALMEIDA, 2016; ARRAYA, 2014; MUSSETA, 2009) pode-se reconstituir os indícios de um diagnóstico do presente que nos mostre sob quais condições nossas ações se estruturam em relação ao neoliberalismo.

A chave para entender a transformação da vida política – a *bios* – em vida nua – *zôe* repousa sob os escrutínios da racionalidade econômica que interpela os indivíduos à condição de empresários de si mesmos. A hipótese do biopoder, a assunção da vida

aos domínios e cálculos do poder, está relacionada ao funcionamento – da biopolítica – da relação entre governantes e governados. Segundo Foucault (2008b, p. 30 inserção minha entre colchetes): “[s]ó depois que soubermos [como se constitui] esse regime governamental chamado liberalismo é que poderemos, parece-me, apreender o que é a biopolítica.” Desse modo, o enigma da biopolítica começa a ser elucidado a partir do momento que entendemos como se produz essas vidas governáveis que estão em jogo nos espaços de poder da contemporaneidade (ESPOSITO, 2010).

Os cursos que Foucault pronunciou ao final da década de 1970 estão entre os mais comentados quando o assunto é tratar sobre as reconfigurações das formas de poder na cena atual. Notadamente, *O nascimento da biopolítica* é aquele que mais intriga os comentadores, intérpretes e os críticos, seja pela posição singular no conjunto das investidas foucaultianas; seja pela atualidade com que enseja os temas abordados. Neste contexto, Cocco e Cava (2018) salientam que as análises de Foucault sobre o tema denegam as pretensões totalizantes que arrogam ao neoliberalismo *status* de ideologia de mascaramento do real.

N’*a última lição de Michel Foucault*, Lagasnerie (2013) nos traz provocações importantes para composição do diagnóstico da profusão neoliberal. O texto de Lagasnerie (2013, p. 12-15) consiste num convite para romper com nosso senso comum acadêmico que possui verdadeiro horror às novidades. De acordo com esse autor, convertemos-nos em verdadeiras máquinas de denunciar o materialismo, o mercado, o consumismo e o individualismo. Especificamente, dirigindo-se à esquerda, acusa-a de esquecer-se de suas melhores tradições libertárias e de se converter em uma defensora da ordem, do Estado e da regulação. O preço pago pela luta indiscriminada contra a governamentalidade neoliberal gerou paralisia intelectual e bloqueio da imaginação.

Conforme Lagasnerie (2013) uma releitura atenta do curso de 1979 revela-nos um Foucault (2008b) sem amarras, capaz de nos demover dos bloqueios impostos pela polemização infrutífera. Foucault transgride a fronteira enraizada no campo intelectual quando dedica um curso praticamente inteiro a leitura dos autores neoliberais. A transgressão se deve ao fato de o neoliberalismo ser considerado – não sem razão – nos círculos críticos como uma ideologia de direita. O curso foi ministrado poucos meses antes de Margaret Thatcher tornar-se primeira-ministra britânica, e, de Ronald Reagan assumir a presidência dos EUA. Nele Foucault (2008b) reconstrói como uma arte de governo o liberalismo e o neoliberalismo, mostrando suas divergências e interpenetrações históricas.

As incompreensões geradas pela desconfiança em relação aos teóricos neoliberais têm suas razões de existir, pois, há uma cumplicidade histórica entre os defensores do livre mercado e certos regimes políticos autoritários como a ditadura chilena, demonstrados fartamente por Brown (2019) e Lazzarato (2019). Uma aliança que segundo Frederick Hayek é provisória e conjuntural. Nesse sentido, Lagasnerie (2013, p. 20-27) emprestando as ideias de Hayek explica que o maior inimigo do neoliberalismo é o pensamento político que procura estreitar a liberdade humana em prol de um corpo social, assim, segundo essa lógica:

[...] existiria entre o comunismo e o nazismo, mas igualmente entre o comunismo e o keynesianismo, algo como uma afinidade íntima, uma comunhão de pensamento, para não dizer uma relação de necessidade. O regime comunista, o regime nazista e os regimes que as regulamentações sociais e o Estado de Bem-Estar social [...] Todos partiriam de uma mesma recusa do liberalismo, do individualismo, do mercado livre e descentralizado [...] Os totalitários estão entre nós: são aqueles que instauram um sistema de planificação ou justificam a previdência social, que pregam um controle da economia pelo Estado, que defendem uma regulação do mercado, mais impostos etc. (LAGASNERIE, 2013, p. 24).

Para Foucault (2008b) todos os neoliberalismos têm em comum uma fobia do Estado de modo que mesmo nas sementes do pensamento político e social enxergam em germe o horror do totalitarismo. Portanto, qualquer projeto para criar uma sociedade verdadeiramente livre na concepção do neoliberalismo assenta-se na generalização indefinida do livre mercado. O mercado é o ponto arquimediano e a medida da verdade.

Mas afinal: o que o filósofo francês viu no neoliberalismo que o fascinou? Foucault se tornou um adepto do pensamento neoliberal? Ou, será então que a ética do cuidado de si não passa de uma variante neoliberal que louva o sujeito empreendedor de si, que sabe se reinventar e escolher para si um estilo de existência mais livre? Um exemplo disso pode ser encontrado em críticas como a de Zamora (2017) que denuncia a cumplicidade daquilo que designa como pós-estruturalismo com a ideologia neoliberal e política de individualização do capitalismo pós-fordista.

Para Lagasnerie (2013) essa questão não faz sentido haja vista que obscurece o intento de Foucault e sua compreensão da atitude crítica. Na conferência *O que é a crítica*, Foucault (2000) trata a atitude crítica como uma virtude capaz de reposicionar o sujeito diante do governo e da verdade. A crítica é uma maneira de dizer não a certa maneira de ser conduzido. É uma atitude heterônima que existe sempre em função de outra coisa além dela. Historicamente, a crítica surge no contexto das lutas religiosas e

facciosas da Idade Média e aos poucos adentra à esfera do pensamento político e se estabelece como possibilidade na relação entre governantes e governados. A atitude crítica, por exemplo, enraíza-se no direito:

[...] o princípio de direito, seja ele histórico ou teoricamente definido, pouco importa, o princípio de direito punha outrora em face do soberano e do que ele podia fazer certo limite: não ultrapassarás esta linha, não desconsiderarás este direito, não violarás esta liberdade fundamental. (FOUCAULT, 2008b, p. 17).

Segundo Lagasnerie (2013) é preciso entender as lições de Foucault sobre o neoliberalismo a partir dos desenvolvimentos ulteriores dessa atitude crítica. A governamentalidade permitiu que Foucault repensasse a política na exterioridade das relações entre a sociedade civil e o Estado. A atitude crítica se localiza tanto na resistência em face de um regime de governo, quanto nas possibilidades de constituição de outro governo, pois, para Foucault não há liberdade sem governo, bem como, verdade sem poder.

As relações entre a crítica e o poder ocupam lugar importante na genealogia de Foucault. Nesse sentido a *Aufklärung*, como um movimento de contestação e denúncia da cumplicidade entre as formas de conhecimento e as estruturas de poder e dominação, instaura outras condições para o exercício da crítica. O papel da crítica passa a ser o de vigiar os excessos de poder das racionalidades políticas. Para Foucault (2000), em termos históricos, enquanto a crítica se desenvolveu na Alemanha a partir da tradição de Kant, Hegel, Marx, Nietzsche chegando até a Escola de Frankfurt, na França foram os filósofos da ciência e os biólogos como Canguilhem que recolocam a problematização entre crítica e *Aufklärung*. É a partir dessa noção que Foucault vai reconstituir as relações entre a política e o Estado como uma arte de governar os homens. Nesse diagnóstico Foucault se interessa, sobretudo, em destacar as singularidades e positivities afastando-se da aceção recorrente que denuncia as sociedades modernas como “sociedades de massificação”, de “uniformização social” ou de “espetáculo”. De acordo com Lagasnerie (2013), o curso *O nascimento da biopolítica* é uma espécie de exercício da crítica, ao modo de lições de como ser crítico. Constitui algo análogo à maneira como Marx, no século XIX, leu, interpretou e criticou a economia-política inglesa e a sociedade burguesa. Na incandescente sociedade industrial, Marx via a burguesia como uma classe revolucionária que colocou abaixo as antigas relações feudais, portanto, sua crítica ou uma teoria da revolução comunista não se definia como uma reação a sociedade burguesa, mas, em um projeto que radicalizava

as ambições de igualdade, dignidade e incorporava necessariamente a indústria, ciências, artes, e outras realizações como pertencentes ao gênero humano.

Para Foucault (2008b) o liberalismo enquanto arte de governo nasceu como crítica aos excessos do Estado de polícia. Por sua vez, a ciência da polícia (*polizeiwissenschaft*) é um dos braços da razão de Estado, responsável originalmente pela vigilância e cuidado com a população - dimensão pastoral do poder. No liberalismo clássico o princípio basilar era manter o caminho da economia livre da intervenção estatal, o famoso *laissez-faire*. Contudo, ao contrário do seu antecessor, o neoliberalismo não concebe uma separação entre economia e política, ao contrário:

[...] essa concepção não pretende em absoluto disponibilizar um espaço específico e próprio para o mercado, que, por sinal, coexistiria com outras racionalidades, em especial com a razão de Estado. Ao contrário, trata-se aqui de disseminar o mercado globalmente. Os mecanismos concorrenciais não devem se circunscrever a determinados setores. Devem ser estendidos a toda a sociedade; devem desempenhar a função reguladora o mais amplamente possível, no maior número de setores do mundo social. [...] (LAGASNERIE, 2013, p. 46- 47).

Enquanto Smith e os liberais clássicos pensavam a auto-regulação do mercado como resultado de um arranjo natural entre o egoísmo e a providência, os neoliberais criaram uma disciplina da intencionalidade. Nesta visão:

[o] *homo oeconomicus* é a única ilha de racionalidade possível no interior de um processo econômico cujo caráter incontrolável não contesta, mas funda, ao contrário, a racionalidade do comportamento atomístico do *homo oeconomicus*. Assim, o mundo econômico é, por natureza, opaco. É por natureza intotalizável. É originária e definitivamente constituída de pontos de vista cuja multiplicidade assegura espontaneamente e no fim das contas a convergência deles. A economia é uma disciplina atéia; a economia é uma disciplina sem Deus; a economia é uma sem totalidade [...] (FOUCAULT, 2008b, p. 383, itálico do autor).

Na economia neoliberal não há espaço para Deus, para entidades coletivas, soberania política, mas, um audacioso projeto de criar a sociedade imagem e semelhança do livre mercado – ainda que autores como Hayek defendam a tradição e a família como valores individuais. Desse modo, dos inimigos do neoliberalismo, o maior de todos não é o comunismo, ou, keynesianismo, mas, o pensamento político iluminista que concebeu a sociedade como um corpo exterior ao indivíduo “[...] valorizando tudo o que diz respeito ao comum, ao coletivo, ao geral, em detrimento do que seria da esfera individual, do particular, do local.” (LAGASNERIE, 2013, p. 66). Um mapa do ideário das luzes revela-nos a vizinhança política de ideias como as de “contrato social” e

“soberania popular” em Rousseau, da república e do direito em Kant, ou mesmo, da questão da “justiça” e “véu da ignorância” em Rawls (LAGASNERIE, 2013). Não há lugar para tais entidades coletivas na vertente neoliberal que preza acima de outras qualidades pela pluralidade dos sujeitos. O que existe são indivíduos ou grupos que apesar de habitar o mesmo espaço têm modos de existências diversos.

Nessa visão, Foucault aproximar-se-ia do neoliberalismo porque opera com categorias de imanência, singularidade e multiplicidade. Lagasnerie (2013) destaca, por exemplo, toda a problematização que Foucault faz das lutas e do papel intelectual mostrando que há em sua filosofia uma rejeição de qualquer pretensão de totalização. O intelectual não fala mais a língua do escritor universal, mas, atua em estreita cumplicidade com suas condições de vida e trabalho – surge como cientista ou perito. As lutas que se desenrolam nesse sentido são locais e setorizadas, com pautas específicas e problemas pontuais. Além disso, esse autor nos lembra que Foucault no curso *Em defesa da sociedade* trata a genealogia como um método histórico de reativação dos saberes sujeitados. Tal análise versa sobre uma insubordinação hierárquica. Sob esse ponto de vista as relações entre Estado e política decorrem da conquista e da guerra. O contrato social funciona, então, como uma grande ficção para produzir cidadãos obedientes.

A última lição de Michel Foucault (LAGASNERIE, 2013, p. 13-140) procura nos afastar dos preconceitos habituais, principalmente, aqueles que atribuem caricaturas aos adversários sem sequer entendê-los. No entanto, ao privilegiar uma exposição parcimoniosa do projeto neoliberal, esse autor termina por minimizar os efeitos políticos que essa racionalidade traz ao mundo. Embora, deixe claro suas intenções libertárias, não há uma articulação clara entre o projeto neoliberal e seus diferentes usos por parte da cultura política, especialmente com expressões sociais retrógradas. Nesse sentido, a escritora marxista Wendy Brown em *As ruínas do neoliberalismo* oferece uma descrição minuciosa relacionando, diretamente, à arte de governo neoliberal com a atuação de grupos religiosos e a precarização das populações vulneráveis no interior de uma cultura de ressentimento.

De acordo com Lagasnerie (2013) o que atraiu Foucault no liberalismo e no neoliberalismo foi sua atitude crítica e recusa em fundamentar a arte de governo sob as bases de uma comunidade transcendente, um contrato, um Estado. Quanto a esse quesito seu texto é cristalino, não restam dúvidas da inspiração libertária em Foucault. Porém, há uma lacuna quando a questão é diferenciar a arte da revolta de Foucault da

reação neoliberal. Creio que uma distinção relevante e que nos ajuda a pensar a relação entre governo e obediência esteja no livro *Desobedecer* de Gros (2018). Parece-me que a noção de “estilísticas da obediência” de Gros (2018) exprime com acuidade o problema da genealogia crítica da subjetividade. Permite-nos escapar do quadro entre estratégias de poder apresentado por Lagasnerie e nos inspirarmos nas investigações sobre as técnicas de si. Embora a arte neoliberal suscite modos de condução e resistências na relação entre governantes e governados, há, também, de outra parte, a produção política de uma subjetividade obediente. Nesse caso, submetida ao imperativo *self made man*, o empresário de si mesmo.

Além disso, Lagasnerie (2013) deixa de considerar em seu argumento que não se trata apenas de liberar-se do Estado, mas, da individualização que nos foi imposta. Nas palavras de Foucault (2008b, p.9) “[...] o Estado não é um monstro frio, é o correlato de uma certa maneira de governar. ” A ênfase recai sobre a questão do indivíduo como uma ficção criada pelo poder. É contra os efeitos de dominação gerados pelas racionalidades políticas que tornou necessário libertar-se. Foucault não toma o indivíduo como elemento pré-político capaz de resistir ao poder, ao contrário, a individualização resulta de um arranjo de dispositivos tecnológicos.

2.2. A contra-revolução ou neoliberalismo contra a democracia

No curso *Segurança, território e população*, Foucault (2008c) localizou a emergência de grandes tecnologias políticas – aparelho militar e policial – responsáveis pela conservação, a manutenção e o desenvolvimento dinâmico das relações de força que asseguram o papel e o poder dos Estados. No século XVI a elaboração da razão de Estado operou modificações significativas no pensamento político. Para esses teóricos um problema que mereceu grande atenção era o da iminência das revoluções no seio dos próprios organismos estatais. Foucault (2008c, p. 386) diz o seguinte:

[...] ciclo do nascimento, do crescimento, da perfeição e, depois, da decadência. Esse ciclo é o que se chama, no vocabulário da época, de revoluções. A revolução, as revoluções são essa espécie de fenômeno quase natural, enfim meio natural e meio histórico que faz os Estados entrarem num ciclo que, depois de tê-los levado à luz e à plenitude, os faz em seguida desaparecer e se apagar. [...] Botero e Palazzo entendem por razão de Estado é [...] manter os Estados contra essas revoluções. [...] Platão [...] contra a decadência ameaçadora das cidades [...] propunha [...] a boa constituição, boas leis e magistrados virtuosos, enquanto os homens do século XVI [...] uma arte de governar [...] no fundo, essa arte de governar ainda tem o mesmo

objetivo das leis de Platão, isto é, evitar a revolução, manter o Estado, um só Estado, num estado permanente de perfeição.

É precisamente nesse sentido que se deve compreender a reconfiguração neoliberal do mundo. Trata-se de colocar o Estado a serviço do livre mercado e assegurar uma verdadeira contra-revolução. Mantém-se o Estado, mas, reprogramado em suas funções. Reprogramação da arte de governar e da arte de educar.

Na obra *Undoing the Demos: neoliberalism's Stealth Revolution – Desfazendo o povo: neoliberalismo a revolução silenciosa*, em uma tradução literal, Brown (2015) nos oferece uma leitura aguçada do que se pode chamar de condição neoliberal – a vida circunscrita às racionalidades de governo.

A democracia argumenta Brown (2019, p. 37) exige empenho declarado para “[...] criar um povo capaz de se engajar em formas modestas de autogoverno [*self-rule*], esforços que se dirigem às formas pelas quais as desigualdades sociais e econômicas comprometem a igualdade política.” Por isso, existe algo profundamente perigoso nas modificações que o neoliberalismo traz que diz respeito às próprias dimensões políticas da democracia liberal à medida que reconfigura todos os aspectos da existência humana em termos econômicos. A democracia: *demos/kratia*: de uma parte constituída pelos *demos*, o povo; e, de outra, pela *kratia*, o poder; isto é, o poder do povo e para o povo; esvazia-se em seu sentido conforme converte o seu elemento político à imagem e semelhança do *homo oeconomicus*.

Essa razão de governo está presente nos mais diversos âmbitos, como o da jurisprudência, nas políticas educacionais e nas mais ínfimas atividades do cotidiano. Para torná-la inteligível é necessário livrar-se de uma ideia unívoca sobre o que seja o neoliberalismo. Também, requer que evitemos as interpretações finalistas, captando sua irregularidade, uma falta de identidade consigo próprio, uma variabilidade espacial e temporal como características fundamentais que permitam sua reconfiguração constante nos diferentes espaços de poder contemporâneos.

O que atualmente se chama de neoliberalismo pode ser entendido de diversas maneiras, entre elas: como um conjunto de políticas, uma doutrina econômica, uma corrente marginalista do liberalismo, ou mesmo, como uma ideologia do capitalismo financeiro. No entanto, unindo-se a Michel Foucault, a autora defende a concepção de neoliberalismo como uma ordem de razão normativa que toma forma de uma racionalidade economicista que conduz e estende sua formulação específica de valores, práticas e medições da economia para cada dimensão da vida humana (BROWN, 2015,

p. 30)³. Ou para dizer com Foucault “[...] o exercício global do poder político com base nos princípios de uma economia de mercado [...]” (FOUCAULT, 2008b, p. 181), de modo que os mecanismos concorrenciais possam ter um papel regulador em cada ponto da espessura social, ou seja, um governo da sociedade.

A nervura de todo o processo neoliberal reside na conversão indiscriminada e substantiva dos princípios democráticos e liberais em significados meramente econômicos. Nesse âmbito, a educação possui papel fundamental. Para demonstrar isso Brown (2015) recupera a distinção já bastante conhecida e compartilhada por pensadores como Aristóteles, Marx e Arendt, entre o reino da liberdade (política) e da necessidade (doméstica ou econômica) e seus referentes análogos a esfera pública e esfera privada. O objetivo consiste em mostrar como a razão de governo neoliberal gera uma nova homologia entre a cidade e a alma dos cidadãos. Isso significa que tanto o indivíduo quanto o Estado tornaram-se uma preocupação de gestão, substituindo assim, o sentido político pelas técnicas de medições de desempenho, produtividade e retorno financeiro.

Quando a razão neoliberal configura a alma e a cidade como empresas privadas e não como entidades políticas, a democracia entendida como governo do povo e para o povo encontra-se ameaçada. Junto a isso, Brown (2015) destaca os resultados desse processo no âmbito social, político e econômico global como: a intensificação da desigualdade social; a comercialização insensível ou imoral de bens ou atividades cuja inclusão no mercado não é apropriada; uma crescente cumplicidade do capital corporativo e financeiro com o Estado, domínio corporativo das decisões políticas e econômicas. Esse conjunto de ações provoca crises financeiras, as flutuações dramáticas de preço, taxas de juros, etc. Contra isso, assiste-se atualmente aos mais diferentes levantes e protestos populares em todo o mundo contra a intensificação da precariedade para utilizar um termo valioso para Butler (2017) quando se trata de discutir as alianças improváveis entre populações, comunidades e indivíduos vulneráveis.

Colocando em questão esses efeitos perniciosos das políticas neoliberais Brown (2015, p. 31) mostra-nos como a racionalidade neoliberal dissemina o modelo de

³ “[...] neoliberalism as an order of normative reason that, when it becomes ascendant, takes shape as a governing rationality extending a specific formulation of economic values, practices, and metrics to every dimension of human life.” (p. 30).

mercado a todas as esferas e atividades, configurando os seres humanos de modo exaustivo como atores do mercado, como *homo oeconomicus*. Isto é:

[c]onsumo, educação, capacitação e escolha de parceiros são configurados como práticas de investimento em si mesmo, sendo o “si mesmo” uma empresa individual; e tanto o trabalho quanto a cidadania aparecem como modos de pertencimento à (equipe da) empresa na qual se trabalha ou à nação da qual se é membro.(BROWN, 2018. p. 6).

Ser interpelado como ator econômico implica no esquadramento em favor da composição de capital humano. Isto, pois, estar submetido à condição de *homo oeconomicus* varia bastante, apesar de sua modernidade de pouco mais de duzentos anos, de Smith, passando por Bentham, chegando até Gary Becker, por exemplo. Segundo Brown (2015) a conduta e a subjetividade do *homo oeconomicus* formadas na era do capital financeiro diferem, significativamente, das trocas de Smith ou da busca pelo prazer e fuga da dor de Bentham. À medida que a racionalidade neoliberal reconstrói o ser humano como capital humano, sua versão anterior de *homo oeconomicus* que procura maximizar seu interesse próprio passa a formulação do sujeito como membro de uma empresa e como uma empresa em si mesmo⁴ (BROWN, 2015, p. 34).

Converter os seres humanos em capital humano gera inúmeras consequências, especialmente no campo educacional que é objeto contínuo de produção e investimento de capitais. Do mesmo modo que uma pessoa é capital humano para si mesma, também é para a empresa e para o Estado. Portanto, tem-se a ideia de que a liberdade e a soberania repousam nos limites da agência individual, pois, cabe a cada um assumir o papel ativo de construir a sua própria felicidade e dar contornos ao seu projeto de vida. O sujeito que se interpreta como empresa de si mesmo e se constrói dessa forma está sob o risco constante de falhar, de tornar-se descartável, redundante e ser abandonado, uma vez que, a desintegração do social em fragmentos empresariais e a responsabilização do sujeito pelo autoinvestimento eliminam toda forma de proteção e solidariedade, política e moral. Nessa situação, pode-se dizer que os indivíduos não possuem o estatuto kantiano de fim em si mesmo, ou seja, intrinsecamente valioso. Com

⁴ “[...]Thus, the conduct and subjectivity of *homo oeconomicus* shaped in the era of finance capital differs significantly from Smithian truck, barter, and exchange, and from Benthamite pursuit of pleasure and avoidance of pain. As neoliberal rationality remakes the human being as human capital, an earlier rendering of *homo oeconomicus* as an interest maximizer gives way to a formulation of the subject as both a member of a firm and as itself a firm...” (BROWN, 2015, p. 34)

isso, a igualdade já não é mais um fundamento *a priori* da democracia, aliás, a desigualdade – a medição por meio dos índices de desempenho – torna-se o ideal normativo. Desse ponto de vista, qualquer comportamento humano constitui uma conduta econômica, tudo se torna passível de ser capitalizado, desaparece assim, a ideia de força de trabalho como uma categoria basilar para a compreensão das formas coletivas, das classes sociais, arrastando consigo a base analítica para criticar a alienação, a exploração e associação entre trabalhadores. Assim, quando as esferas sociais existentes subsumem-se a lógica do *homo oeconomicus*, inclusive quando a política se torna nada mais do que sua expressão, desvanece-se o fundamento para a cidadania, a preocupação com as coisas públicas e o bem comum. Por fim, a legitimidade e as tarefas do Estado vinculam-se, exclusivamente, a perseguir o crescimento econômico, a competitividade global, fazendo com que as preocupações sobre justiça, tão imprescindíveis para a democracia liberal, retrocedam (BROWN, 2015, p.37-40).

Com esse diagnóstico biopolítico a respeito das democracias liberais, Brown (2015) procura reconstituir a situação do que designa *homo politicus*, em particular, interrogando-se sobre as possibilidades de liberdade do *demos* para participar do governo e autogovernar-se. Em sua visão o *homo politicus* amargou seguidas derrotas para a racionalidade econômica, levando à bancarrota nossa imaginação política, quais sejam as possibilidades de conceber outra ordem além da vigente; e a ética, quando restringe os modos de elaboração de si. Desse modo, conforme os reinos da liberdade e da igualdade se convertem de dimensões importantes do político a fatores meramente econômicos, a inclusão que se luta para realizar transforma-se em competência. Isso evidencia a mutação no estatuto do animal político de Aristóteles, o fim da ideia do bem viver. É a redução à condição do *homo laborans* arendtiano em mera vida biológica ou daquilo que Marx chamou de vida confinada ao reino das necessidades.

Nessa ordem das coisas, o curso *Nascimento da biopolítica*, de Michel Foucault, proferido em 1979 que se destaca por ser a única investigação que o filósofo empreende sobre as configurações de poder no século XX. No cerne desse curso está a noção de artes de governo, Brown (2015) detém-se somente nas lições sobre o neoliberalismo contemporâneo. Apesar disso, a autora é muito cuidadosa em sua interpretação: mantém o leitor ciente do caráter experimental do curso, que compara a feita dos manuscritos filosóficos de Marx; e, dos limites que separam sua perspectiva com as do filósofo francês. A principal inconsistência que Brown (2015) aponta em

Foucault diz respeito à ausência de conceitualização do *homo politicus* que possa agir em concerto a favor da democracia. Mas isso não diminui a importância do pensamento de Foucault para retrair o diagnóstico do início ao fim do livro.

Inicialmente, o mérito de Foucault reside na sua maneira singular de pensar o neoliberalismo, em oposição à história convencional, como uma reconstrução das artes de governar. Nessa leitura, assim como em Lagasnerie (2013) o neoliberalismo não é uma reativação de antigas fórmulas liberais, pois, instaura-se na ruptura com o naturalismo e se estabelece em oposição ao liberalismo clássico; ao mesmo tempo, não possui a prerrogativa de dirigir as políticas econômicas, já que, seu poder está em oferecer novas formas de conceber e se relacionar com o Estado, a sociedade, a economia e o sujeito.

A autora não acredita que Foucault possuía uma atração pelo neoliberalismo como Lagasnerie (2013), tão pouco que o filósofo francês houvesse oferecido nesse curso uma crítica neomarxista da racionalidade neoliberal. Coerente com o propósito de Foucault, Brown (2015) considera que o que está em questão é a maneira inédita como essa racionalidade articula a relação entre sujeito de direito e sujeito econômico, e, ao mesmo tempo, reconfigura o Estado, a economia e o sujeito.

Certamente, uma das grandes preocupações das artes de governo, estudadas por Foucault (2008b; 2008c), refere-se ao problema enfrentado pela teoria jurídica de governar um espaço povoado por sujeitos econômicos. A irredutibilidade do sujeito de interesse diante do soberano faz surgir à figura que se tornará central na história do liberalismo, a saber: o *homo oeconomicus*. Seguindo Foucault (2008b), Brown (2015) mostra que por volta do século XVIII ocorre à culminância de uma razão jurídica e seus correlatos, a lei e o direito, convertendo-se em limites ao poder soberano (sujeito jurídico); e, o surgimento de um novo princípio de limitação da soberania que é o mercado (sujeito econômico). É nesse contexto que surge o liberalismo como um princípio de limitação à razão de estado em prol de um governo frugal.

Haja vista esse contexto de nascimento da racionalidade liberal e neoliberal, Brown (2015) procura apreender os aspectos centrais dos desdobramentos dessa última, especialmente por meio das inovações trazidas pela Escola Ordoliberal e a Escola de Chicago. Diferentemente do liberalismo clássico para a razão neoliberal *a competência não é algo natural*, nem provém de um jogo natural entre os apetites, instintos e comportamentos, porquanto, não possui essência, mas resulta de uma lógica. A competência é o resultado de uma organização. Seus efeitos se produzem se essa lógica

é respeitada. Assim, o governo deve intervir para produzir e reproduzir a competência. E se o governo acompanha de um extremo ao outro a economia de mercado, homologando a forma-empresa, ocorre uma economicização do Estado e das políticas sociais que a reboque passam a existir para compensar e se ajustar ao crescimento econômico. Quando esse fenômeno da forma empresa se estende por todas as esferas da vida humana, a desigualdade passa a ser vista como algo legítimo, normativo. As teorias do capital humano substituem as de mão-de-obra, ou, força de trabalho, comprometendo a própria iterabilidade das classes sociais.

A vida do indivíduo, sua relação com a família e seus dependentes se converte em uma empresa permanente. O espírito empreendedor se eleva, arrastando consigo a jurisprudência que também se economiciza. O mercado é o lugar de provar a verdade. Tudo isso só pode ocorrer se houver por parte do Estado uma contínua intervenção para criar as condições propícias, bem como, o consenso adequado em torno dos princípios da competência, concorrência e crescimento econômico.

Para Brown (2015) existem muitas características do neoliberalismo que Foucault não antecipou nem poderia ter antecipado, incluindo as perturbações entre o nacional, pós-nacional e o global, a importância das instituições transnacionais para a governança, a regulação e a socialização do risco que acompanham as privatizações. Portanto, o neoliberalismo que Foucault tem em mente se centra notadamente no Estado, não é governado por instituições transnacionais e globais sendo analisado pelas relações entre o Estado, a economia e a sociedade civil em termos nacionais. Todavia, parece-me que essa leitura, apesar de ter certa parcela de razão, obscurece os objetivos genealógicos do filósofo francês. Brown (2015) se esquece, nesse quesito, de levar em consideração o caráter experimental do curso, principalmente, o de 1978, no qual Foucault elabora a noção de governo para mostrar como é possível a estruturação de uma condução das condutas. O que implicava necessariamente uma genealogia das práticas que são exteriores e anteriores ao domínio do Estado, isto é, as artes de governar estabelecem as condições de possibilidades para o funcionamento do próprio Estado e não o contrário.

Além disso, Brown (2015) salienta que há uma restrição mais ampla à obra de Foucault referindo-se a sua formulação sobre o político, pois, o filósofo não oferece

uma conceitualização sobre um corpo político. Não há um *demos*⁵ que atue em concerto pela democracia, nem que aspire uma soberania. Existem sujeitos sendo produzidos, governados e em resistência, mas, não há cidadãos na genealogia de Foucault⁶. O resultado disso é que Foucault não nos leva a uma reflexão sobre as intersecções entre a vida política democrática e a cidadania. Sem contar que Foucault desfere críticas incisivas ao marxismo, acusando a teoria marxista de não possuir uma maneira própria de conceber o governo. Portanto, uma racionalidade política pouco original e profundamente empobrecida nos Estados socialistas realmente existentes⁷.

De acordo com Brown (2015) os motivos que animam essa querela advém, uma parte, do antagonismo de Foucault com o marxismo naquele momento de sua vida; de outra parte, ocorre em função dos próprios intentos genealógicos, a concepção de Foucault de economia como uma ciência lateral às artes de governar, logo, um princípio de limitação do governo para o liberalismo e o neoliberalismo. Isso corrobora com a hipótese de Brown segundo a qual Foucault ignora o *homo politicus* no pensamento e prática da modernidade.

É importante dizer que Brown circunscreve suas hipóteses de modo cuidadoso, fazendo pouquíssimas menções à obra de Foucault em seu conjunto. E nesse sentido, atendo-se, especificamente, à genealogia das artes de governo neoliberais, a autora propõe algumas correções, ou, desdobramentos das análises do curso de 1979.

A correção refere-se, sobretudo, à ideia de *homo oeconomicus* que para Foucault estava intrinsecamente ligado ao homem de interesses. Foucault dizia que o *homo oeconomicus* definia-se como um sujeito de interesse, dentro de uma totalidade,

⁵ Emprestando a elaboração de Rancière “[a] democracia é o poder do povo, do *demos*. Mas o que se entende exatamente sob esse nome? O *demos*, em Atenas, é constituído primeiramente pelos pobres. Mas pobres não é simplesmente uma categoria econômica, relacionada a um nível de recursos; é bem mais uma categoria simbólica, uma posição no mundo daquilo que se vê e se considera: pobres são as pessoas reais, as que não possuem nada, nenhum título para governar, nenhum título de valor a não o fato de terem nascido ali e não alhures. Esse nome para nós banal significa portanto originalmente uma ruptura inédita, a instituição de um mundo às avessas para todos os que pretendem fazer valer a um título para governar. Significa que governam especificamente os que não tem nenhum título para governar.”(1996, p. 370).

⁶ Em um manuscrito reconstruído por Sennelart na situação do curso de 1978 lê-se: “[...] nada é político, tudo é politizável, tudo pode se tornar político. A política não é nada mais nada menos do que o que nasce com a resistência à governamentalidade, a primeira sublevação, o primeiro enfrentamento.” (FOUCAULT apud SENNELART, 2008, p.535).

⁷ Para Foucault (2008b, p. 123-126) o socialismo não possui uma governamentalidade autônoma. Há diversas racionalidades em jogo nessa tradição, racionalidade histórica, racionalidade econômica, ou administrativa, mas “[...] o que falta ao socialismo [...] é uma razão governamental, é a definição do que seria [...] uma medida razoável e calculável da extensão das modalidades e dos objetivos da ação governamental.”. Nos lugares onde existe em sistema socialista efetivo, ou, seu funcionamento está próximo a um Estado de Polfícia, ou mescla-se com elementos do liberalismo. Para o filósofo se existe virtualmente uma arte de governo socialista ela está por ser inventada.

que, apesar de lhes escapar funda à sua racionalidade de decisões egoístas, de efeito de multiplicação. Porém, Brown (2015) acredita que o interesse não captura, de modo adequado, o *ethos* e a subjetividade do sujeito neoliberal que, de seu ponto de vista, está profundamente integrado à meta de sobrevivência de crescimento econômico, podendo assim sacrificar o seu bem-estar em prol de propósitos maiores. É a emergência de uma cidadania sacrificial.

No ensaio *Cidadania sacrificial*, Brown (2018, p. 33) diz:

[...] enquanto a racionalidade política neoliberal, administrada pela governança, elimina os últimos traços da formulação republicana clássica de cidadania como engajamento público, ela no entanto retém, transformada, a ideia de sacrifício cidadão. Se a virtude cidadã é retrabalhada na forma de empreendedorismo responsabilizado, ela também o é enquanto “sacrifício compartilhado”, potencialmente necessário a uma economia saudável ou problemática, mas, acima de tudo, flexível.

Isso nos leva ao segundo ponto que Brown (2015) destaca: para Foucault a cidadania moderna inclui um personagem duplo, simultaneamente, sujeito de interesse e sujeito de direito. Seja como for, nessa leitura, o *homo politicus* não é um personagem na história de Foucault, o que traz consequências danosas, ou, no mínimo obscurece a relação com a democracia. Por isso, Brown (2015) sustenta que nem sujeito de direito, nem sujeito de interesses, o sujeito da política é demótico. Apoiando-se na concepção clássica de Aristóteles, a autora recupera a ideia do homem como um animal político (*zoon politikon*) por natureza que usa a sua linguagem, senso moral e capacidade de se associar para governar a si mesmo e aos outros. Esta concepção perdura no decorrer dos séculos, até os dias de hoje e os filósofos políticos modernos são unânimes para consolidação de uma visão sobre o *homo politicus*.

No diagnóstico de Brown (2015), apesar da aparente vitória do *homo oeconomicus*, a dimensão política ainda permanece viva. Nessa discussão, sejam quais forem essas concepções – tanto a política quanto a econômica – existe a tendência de reafirmar as divisões históricas de gênero. A situação torna-se ainda mais preocupante sob a vigência da racionalidade econômica, uma vez que a questão não é somente a inexistência de algo como uma *femina oeconomicus*, mas, como o neoliberalismo paradoxalmente reforça a ideia de família como a unidade funcional da sociedade – por vezes apelando à retórica conservadora da família tradicional e heterossexista. O que nos lembra Thatcher quando disse que não existe tal coisa como a sociedade, há apenas indivíduos e suas famílias.

Reduzir esfera da ação humana a ilha do *homo oeconomicus*, ou, o sujeito a um gerente de capital humano é no mínimo enganoso, um erro crasso de interpretação. Tal figuração carece das referências fundamentais que qualquer pessoa necessita durante a vida, como aquelas que unem os indivíduos às famílias, à dependência emocional, mas também ao suporte indispensável. Do mesmo modo, a ideia de autonomia e responsabilização apregoadas nessa racionalidade depende de uma rede de solidariedades invisíveis que não aparecem na história do sujeito. Quando a racionalidade econômica ameaça converter todas as esferas à forma do sujeito-empresa, existem apenas dois caminhos para as mulheres: tornam-se *homo oeconomicus* com todas as implicações que isso possui, dupla jornada de trabalho, machismo, ou, *femina domestica*, no mundo das atividades não reconhecidas e permanece à condição legada historicamente.

A metáfora que Brown (2015) utiliza para caracterizar o presente é a derrota do *homo politicus* pelas mãos do *homo oeconomicus*. Quando desvanece a dimensão política que pressupõe a participação do *demos* em seu autogoverno, a própria possibilidade de cidadania desaparece. Isso acompanha um processo de diminuição do interesse pelos assuntos comuns ou bens públicos. Passando de Locke e Kant, dentre outros, o conceito de *homo politicus* moderno assenta-se na soberania individual, na promessa de respeito social e político, ao mesmo tempo, que ressoa, como no pensamento de Rousseau, à possibilidade de governo e autogoverno do povo. Com a economicização produzida pelo neoliberalismo, a própria capacidade de se orientar em busca de um ideal de bem é substituída pela produção e jogo das competências. Para essa filósofa feminista:

[...] esses tipos de ataque à conscientização e à ação coletiva combinam-se com a supressão neoliberal de valores democráticos no discurso político, com um desinvestimento dramático em educação, especialmente educação não técnica, e com a substituição, baseada na governança, da eficácia pela prestação de contas em matéria de políticas públicas e econômicas, o resultado não é simplesmente a erosão do poder popular, mas sua eliminação do imaginário político democrático. (BROWN, 2018, p. 29).

Antes de passar a descrição que Brown faz sobre a esfera educacional é preciso fazer uma breve ponderação. Isso porque vou seguir um caminho diverso da autora, mas confluyente em determinados pontos. Primeiro, em relação ao método, parece-me que o modo como Brown trabalha com a noção de governo, isolando o curso de 1979, minimiza o caráter problematizante do pensamento de Foucault, por mais que não seja

essa a intenção. A opção mais adequada para interpretar os cursos de 1978 e 1979 apresenta-se na linha dupla entre os cursos anteriores que culminaram no diagnóstico biopolítico, bem como, a suposição dos campos de resistência; e, os posteriores no qual Foucault procura realizar uma genealogia do sujeito através das práticas de si⁸.

Por isso, considero insuficiente a constatação de Brown (2015) de que inexistia no pensamento de Foucault uma reflexão sobre a cidadania ou sobre o *demos*. Na verdade, pretendo mostrar, por intermédio, dos escritos de Lazzarato (2014) que mesmo que não haja a pressuposição de um sujeito do contrato social ou classe revolucionária em ascensão em Foucault, é possível observar nos últimos cursos, especificamente no *Governo de si e dos outros* e n'*A coragem de verdade* uma genealogia política da cidadania ligada à liberdade de falar (*franc parler*) e a criação de outros modos de vida. Com isso, podem-se reposicionar as contribuições de Brown (2015), particularmente no que se refere à perene condição humana de *homo politicus* que doravante repousa sobre a constituição da *parresia*.

Independentemente desse distanciamento, Brown (2015) descreve com grande acuidade os efeitos capilares gerados pela configuração neoliberal da sociedade. Reconduzindo à sua maneira as investigações de Foucault, a autora concebe o neoliberalismo como uma racionalidade política e normativa, pois, todas as formas de conhecimento acompanham consigo relações de poder. Nessa direção, entende que a racionalidade política oferece as condições necessárias – ainda que insuficientes – para a prática governamental, para garantir sua legitimidade e disseminação enquanto um regime de saber-poder que organiza os regimes de verdade acessíveis. Sendo assim, a racionalidade governamental é constitutiva dos sujeitos, das populações e da conjuntura particular de forças.

2.3. O capital humano e o mundo da educação

Em continuidade temática com curso de 1978 que versou sobre o aparecimento da população, dos mecanismos de segurança, da razão de Estado, dos dispositivos de polícia e do processo de governamentalização da sociedade; no curso de 1979, Foucault

⁸ Essa questão torna-se nítida quando se atenta para as últimas conferências, por exemplo, em *As tecnologias de si*, Foucault (2004, p. 324) argumenta que a governamentalidade é o ponto de contato entre as técnicas de dominação e as técnicas de si. Portanto, explorar as artes de governo significa estar a meio caminho, entre a assunção da vida pelos domínios e cálculos do poder na produção da *zoe* e o limiar de possibilidades da ética como política e estética, isto é, como produção da *bios*.

descreve a racionalidade governamental do neoliberalismo como uma nova reprogramação da governamentalidade, logo, um desenvolvimento recente. O que permite, a princípio, uma aproximação com a conceitualização compreensiva de Weber dos tipos de ação racional, especificamente, aquelas voltadas para realização com relação a fins; e, também com a primeira geração da teoria crítica no que diz respeito à prevalência moderna da razão instrumental. Cabe apenas salientar que o próprio Foucault reconhece as contribuições da escola de Frankfurt ao seu modo de trabalho, contudo, diz-se distanciar quando se trata de pensar nos termos de declínio da Razão – com pretensão de universalidade – e procura adotar uma estratégia de multiplicidade, contingência, já que, existem razões, racionalidades (FOUCAULT, 2000).

Esse fenômeno de espraiamento de racionalidades governamentais engloba grande parte da vida social. Entretanto, cabe recordar, que nenhuma configuração particular de poder é invencível, tampouco, imune a resistência. Para os propósitos desta tese limitar-me-ei de agora em diante a circunscrever as transformações e impactos que o neoliberalismo acarreta sobre as instituições educacionais e a formação do sujeito. Nesse âmbito, o diagnóstico de Brown (2015) é incisivo e se aproxima daquilo que Biesta (2013, p.30) compreende como a substituição da linguagem da educação pela linguagem da aprendizagem. Nas palavras de Biesta (2013 p. 36-38):

[...] o surgimento da nova linguagem da aprendizagem pode ser relacionado com desenvolvimentos políticos e socioeconômicos [...] erosão do Estado de bem-estar social e o aparecimento [...] do neoliberalismo. [...] Essa maneira de pensar está na base do surgimento da cultura de prestação de contas [...] sistemas de vales-educação e da ideia de que os pais, como consumidores da educação de seus filhos, devem decidir em última análise o que deve ser oferecido nas escolas [...] com a nova linguagem da aprendizagem [...] nova descrição do processo da educação em termos de uma transação econômica [...] (1) o aprendiz é o (potencial) consumidor [...] (2) o professor, o educador ou a instituição educacional são vistos como o provedor [...] (3) a própria educação se torna uma mercadoria – uma coisa – a ser fornecida ou entregue pelo professor ou pela instituição educacional, e a ser consumida pelo aprendiz.

Em um registro comum a esse utilizado por Biesta (2013), Brown (2019) dedica-se a articular essa nova governança neoliberal com a ascensão conservadora nos EUA de Trump. É precisamente com base nessa cultura de prestação de contas que grupos fundamentalistas religiosos têm atuado junto à reestruturação curricular de modo a mitigar qualquer projeto público de educação. Essa reação não é exclusiva dos países centrais, posto que, vem sendo replicada larga escala em todo o mundo, particularmente

no Brasil. Como demonstrou Carvalho (2020), no caso da reforma nacional do ensino (BNCC) que ocorre sob pressão constante de exigência de financeirização das políticas sociais cuja convergência encontra-se nos índices econômicos internacionais e na racionalidade neoliberal. Professores são policiados a não ensinar darwinismo, escolas são advertidas quanto aos discursos subversivos sobre identidades de gênero, exemplos no cenário brasileiros são abundantes como as batalhas contra a “ideologia de gênero” e ou o malfadado programa “Escola sem partido”. Voltando, ao livro de Brown (2019), cabe dizer que a autora não se refere com isso as escolas confessionais, mas, as estratégias que estão surgindo do encontro entre parcelas conservadoras da sociedade e o desmonte da educação pública norte americana. Não se trata de confrontar o direito à liberdade de conservar os próprios valores, nesse caso, a liberdade de culto e religião, e sim, de observar como a racionalidade econômica tem avançado sobre o ideal democrático de educação. O mesmo vale para a escola brasileira.

Um indício significativo do predomínio da racionalidade econômica para Brown (2015) é a utilização do vocabulário da governança e o destaque que adquiriu na política, nos negócios, nas ciências sociais e notadamente nas escolas. Sua emergência mostra-se com a conversão da linguagem da administração para a linguagem da gestão, graças à introdução da chamada *Nova gestão pública*. Essa modalidade apareceu primeiramente na Grã-Bretanha dos anos de 1980 com a meta explícita de transferir os métodos administrativos do setor privado para os serviços públicos. A ideia de governança traduz a adoção de um novo vocabulário para os negócios e um conjunto de práticas de governo mais adequadas ao capitalismo contemporâneo. Salienta Brown (2018, p. 34) “[...] a governança substitui a lei por diretrizes relativas aos objetivos desse projeto, conflito de classes por partes envolvidas, consciência de classe por consciência de equipe, e desafios políticos ou normativos por um foco no técnico e no prático”.

Com isso, a governança se converteu na forma administrativa do neoliberalismo, no modo como se criam, estruturam e restringem os ambientes e incentivos. E, ao fazer isso, acabou minando o terreno da participação democrática, uma vez que transforma a política em mercado e reconstrói o *homo politicus* como *homo oeconomicus*. É importante salientar que a política educacional constantemente engendra o discurso e o manejo da governança, de boas práticas de gestão – resolução de problemas – a reboque do mundo globalizado.

Para Brown (2015) existe algo de sintomático nessas práticas, pois, se de um lado, requerem a participação, horizontalidade, a inclusão e responsabilização dos sujeitos, de outro, acompanham o crescente descontentamento com a política. Suspeita-se, sobretudo, que as racionalidades governamentais a pretexto de promover a inclusão de segmentos marginais à condição de *homo oeconomicus* acabam por soçobrar a capacidade de deliberação. Em síntese é o uso apolítico dos meios democráticos – participação, inclusão, delegação e consenso – contra a própria democracia. Escreve a autora:

[...] a governança dissemina uma epistemologia, uma ontologia e um conjunto de práticas que despolitiza. Mesmo com sua orientação branda, inclusiva e técnica, a governança enterra a discussão sobre as normas e divisões estruturais (como as de classe) [...] Na vida pública, a governança substitui as preocupações liberais como democracia e a justiça por formulações técnicas sobre os problemas, as perguntas sobre direitos por perguntas sobre eficiência [...] No local de trabalho, a governança substitui as solidariedades laterais dos sindicatos, a consciência do trabalhador e a luta política pelas equipes hierarquicamente organizadas, a cooperação entre as partes, a responsabilidade individual e antipolítica [...]⁹ (BROWN, 2015, p. 131).

No mundo da educação a racionalidade neoliberal produz modificações significativas. O declínio da educação pública superior acompanha o processo de transformação do sujeito em empresário de si mesmo. Historicamente, outorgou-se à educação superior a nobre tarefa de oferecer as ferramentas necessárias à formação do juízo reflexivo, principalmente para o exercício pleno da cidadania. Porém, o governo de si e dos outros na atualidade, no neoliberalismo como demonstrado, acaba por soterrar o ideário político democrático ao passo que interpreta o ser humano exclusivamente como *homo oeconomicus*. Isso ocorre porque há uma queda acentuada em relação ao interesse sobre os bens públicos. Apesar disso, paradoxalmente o neoliberalismo se vale de alguns meios democráticos como a igualdade e a inclusão, a pretexto de obscurecer toda a esfera da participação política, produzindo uma cidadania que se compõe de habilidade técnicas e capital humano ao invés de participantes

⁹ “[...] governance disseminates a depoliticizing epistemology, ontology, and set of practices. Soft, inclusive, and technical in orientation, governance buries contestable norms and structural striations (such as class), as well as the norms and exclusions circulated by its procedures and decisions. It integrates subjects into the purposes and trajectories of the nations, firms, universities, or other entities employing it. In public life, governance displaces liberal democratic-justice concerns with technical formulations of problems, questions of right with questions of efficiency, even questions of legality with those of efficacy. In the workplace, governance displaces the lateral solidarities of unions and worker consciousness and the politics of struggle with hierarchically organized “teams,” multiparty cooperation, individual responsibility, and antipolitics.” (BROWN, 2015, p. 131)

educados na vida pública e no governo comum. Por conseguinte, os mesmos elementos que ameaçam à democracia estão no centro da crise das universidades públicas, atualmente.

De acordo com Brown (2015) a educação pública superior, no século XX, nos EUA era tida, ao mesmo tempo, como uma ferramenta para a formação do cidadão e, também, como um fator de ascensão social. Sobretudo, depois da Segunda Guerra Mundial, no auge do Estado de Bem-Estar Social, que o sistema de ensino se tornou um importante meio para a aspiração social. As universidades, com o seu legado humanista, não se restringem apenas a um instrumento para o avanço econômico, mas, foi à porta de entrada para que os descendentes dos trabalhadores, imigrantes e ex-escravos adentrassem ao cenário principal de uma sociedade da qual haviam sido excluídos historicamente. A familiaridade com a história, o pensamento, a literatura, as artes e a ciência eram fundamentais para o pertencimento junto à classe média. Nesse sentido, esses saberes podiam ser tão mais importantes quanto o aprendizado de uma profissão específica.

Cabe aqui uma diferenciação no que diz respeito à distância histórica entre o sistema educacional brasileiro e o americano. Enquanto o sistema norte americano foi construído no século XIX com base nas associações dos profissionais liberais com incentivo dos impostos, com a contribuição e doações de ex-alunos e setores favorecidos da sociedade; as universidades brasileiras foram fundadas e disseminadas durante no século XX, graças a um pacto político entre as oligarquias políticas locais e as elites econômicas, sendo em sua esmagadora maioria, com raríssimas exceções das instituições confessionais, inteiramente subsidiadas pelo Estado brasileiro tendo sua autonomia elevada a preceito constitucional somente em 1988. Pode-se dizer que, no decurso desta história, enquanto as universidades americanas serviram para expansão das classes médias, no Brasil, até o fim da década de 1990, as universidades públicas atendiam uma pequena parcela da população que em última instância respondiam aos interesses das elites políticas e econômicas de formar as elites do país. Segundo Silva (1999) a experiência brasileira revela que suas universidades estão fundadas sob:

[d]ois liberalismos [...] o primeiro liberalismo ou a primeira modernização geraram as idéias expressas nos propósitos dos fundadores da Universidade de São Paulo, o grupo de liberais ilustrados que, nos anos 20 e 30, concebeu um projeto político-educacional de regeneração da sociedade brasileira em que a Universidade aparecia como o mais importante instrumento de formação das elites dirigentes que deveriam promover o ingresso do

país na modernidade política, aliviando-o do lastro incômodo das oligarquias atrasadas cujos vícios reiteradamente presentes na sucessão das conjunturas constituíam os maiores obstáculos ao aprimoramento da vida política e à realização dos ideais republicanos. O outro liberalismo é aquele sob o qual vivemos presentemente, que trocou a ilustração pela tecnocracia e, alheio a qualquer projeto emancipatório para o país, contenta-se em manter-se indiscutivelmente alinhado com as diretrizes econômicas globalizantes emanadas do centro do capitalismo. (SILVA, 1999, p.1-2).

Entre “dois liberalismos”, é possível destacar no mínimo três arranjos históricos, políticos e sociais que determinam os destinos da universidade brasileira: primeiro, as lutas intestinas entre os liberais renovadores responsáveis durante as décadas de (1920-50) que criaram o sistema educacional laico e estatal e os conservadores católicos que defendiam que a educação era papel da família, uma batalha encenada com inúmeros atores, e, que se presentifica até hoje; segundo, a ditadura civil-militar (1964-1988) como forte elemento de desagregação política, que realizou inúmeras reformas no sistema de ensino, seja a nível elementar, como a nível superior, possibilitando, de um lado, a criação e regulamentação das instituições privadas de educação, e, do outro, o florescimento de uma cultura de resistência totalmente envolvida com a arte, a política e a educação; e, terceiro, as recentes políticas sociais e econômicas dos governos pós-redemocratização (1988), em particular, o crescimento exponencial das instituições privadas de ensino que durante o governo de Fernando Henrique Cardoso expandiram significativamente suas instalações, e, os dois mandatos do presidente Lula da Silva que protagonizou a consecução de programas sociais, corroborando tanto para a expansão dos números de matrículas nas Universidades e a criação de Institutos Federais, quanto, aumento no quadro de vagas graças às políticas de incentivo federal como o Prouni, Fies, Reuni, etc (GENTILE; OLIVEIRA, 2013, p. 256).

Portanto, apesar da distância entre os dois modelos de universidade, não existem dúvidas que o modelo neoliberal da governança permeia atualmente todo o sistema de ensino no Brasil, e, especialmente, a educação de nível superior que se tornou o laboratório da mentalidade empreendedora. Entre as principais características do empresariamento educacional está a desvalorização das humanidades. Com efeito, esse descrédito das humanidades acompanha o declínio dos propósitos de uma educação humanista e das artes liberais.

Desde a Idade Média até o Renascimento, as artes liberais (*ars liberus*) designavam a educação apropriada para homens livres. Na modernidade, coube às

universidades encarnar essa vocação humanista indo muito além da educação das elites em direção a formação de cidadãos intelectualmente qualificados para vida democrática. Brown (2015, p. 187) oferece-nos como exemplo histórico de generalização da educação humanista o sistema de ingresso ao ensino superior depois da Segunda Guerra Mundial, nos EUA. As universidades servem, ao mesmo tempo, para a expansão das oportunidades individuais e para a aquisição de uma visão extensa sobre o mundo, com seus diversos povos, idiomas, histórias e literaturas. Portanto, um ideal que se encontrava em consonância com o *ethos* de construção do bem público arraigado nas mentes mais brilhantes do liberalismo como John Dewey e John Rawls. Ao encontro das aspirações igualitárias de uma democracia liberal preocupada com justiça, a promessa de uma educação massiva e de qualidade almejava que os cidadãos soubessem o suficiente sobre história, poder, relações exteriores, linguagens, afetos e significados para dar maior substância à eleição de seus próprios fins de vida, bem como, capacidade para eleger seus representantes e gerir seu próprio autogoverno.

A transformação do ideal educacional em composição de capital humano conjura o perigo de reduzir a vida política à mera existência biológica. Pois, é precisamente sob esse aspecto que uma formação cidadã seria eficaz, não somente no convívio e ação em comum com os homens, mas, à medida que oferece condições para que se aprenda a viver bem, a encontrar a felicidade (*eudaimonia*). Todavia, avançando sobre essa utopia a tendência é a conversão do ideal formativo das artes liberais a nova homologia do sujeito-empresa, como a autora escreve:

[a]té mesmo seus críticos são incapazes de ver as maneiras como perdemos o reconhecimento de nós mesmos como algo que nos mantinha unidos através da literatura, imagem, religiões, histórias, mitos, ideais, formas de razão, gramáticas, figuras e linguagens. Em seu lugar, supõe-se que estamos unidos por tecnologias e fluxos de capital. Esta suposição, é claro, corre o risco de tornar-se verdadeira e, quando isso ocorrer à humanidade, terá entrado no capítulo mais obscuro de sua história. Seremos as entidades de capital humano, nada mais que imaginação teórica da economia contemporânea. (BROWN, 2015, p. 188¹⁰ tradução nossa).

Além disso, seguindo essa tendência brutal, Brown (2015) observa que desde os anos de 1980 floresce uma cultura de ressentimento. Uma parcela dos empresários

¹⁰ “[e]ven its critics cannot see the ways in which we have lost a recognition of ourselves as held together by literatures, images, religions, histories, myths, ideas, forms of reason, grammars, figures, and languages. Instead, we are presumed to be held together by technologies and capital flows. That presumption, of course, is at risk of becoming true, at which point humanity will have entered its darkest chapter ever. We would be the entities of human capital, and nothing else, of the contemporary economic theoretical imagination.” (BROWN, 2015, p.188).

self made man e artistas da cultura popular nutrem profundo desprezo e ironia em relação à educação humanista e a cultura universitária em geral. O conhecimento das humanidades é visto com desconfiança, e, por vezes, como meros “programa de esquerda” e de “correção política”. O elemento muito recorrente nessa cultura *in cel* consiste na denúncia um tanto cínica daquilo que chamam de discurso politicamente correto. A essa parcela, içada por setores da direita interessa explorar e canalizar, sobretudo, a ira do cidadão mediano para questões morais, haja vista que o “[...] neoliberalismo realmente existente consiste em Estados dominados por todos os grandes interesses econômicos e compelidos a lidar com o populacho fervendo de rancor, raiva e ressentimento, para não mencionar suas necessidades materiais.” (BROWN, 2019, p. 104).

É preciso dizer isso, porque, movimenta-se no mesmo sentido ordinário dos ataques contra as humanidades que são tidas como inúteis e improdutivas. No discurso fala-se sobre a utilidade das engenharias e das medicinas, mas, na prática retiram-se os investimentos na pesquisa realizados pelos centros especializados e universidades. De acordo com Brown (2015) essa visão corrobora unicamente para minar aquele ideal humanista de universidade, difundido especialmente no pós-guerra, que serviu para que os filhos de trabalhadores, imigrantes e das minorias históricas adentrassem a sociedade à condição de sujeitos bem formados e politicamente ativos.

Essa tendência explica as modificações que estão ocorrendo no âmbito das pesquisas e produções acadêmicas. Existe uma inclinação que afeta os mais diversos níveis do labor acadêmico, seja, em relação à formação de novos pesquisadores, ou, na política de divulgação científica que privilegia a produção de artigos com fator de impacto. Consiste em oferecer reconhecimento e incentivos aos professores de acordo com seu posicionamento em campos cujos métodos e temas, por vezes, estão muito longe daqueles abordados nas disciplinas de graduação. As normas e práticas que garantem o sucesso acadêmico tornam as atividades de investigações dos professores menos relevantes para o ensino ou para o bem público. Valoriza-se um tipo de ascese teórica ultra-especializada, incapaz de ultrapassar seu campo de pesquisa, no dizer da autora:

[o] ponto não é castigar a geração nascente de acadêmicos pela participação em práticas que indicam o grau de economicização neoliberal que transformou todas as práticas acadêmicas. Pelo contrário, a chave é a reconfiguração incessante da investigação humanística a partir de normas e mercados acadêmicos que debilitam a capacidade dos próprios pesquisadores humanistas de defender as

humanidades no momento em que estão em perigo. (BROWN, 2015, p. 196¹¹).

Formados com vistas para produção de expertises, ou, para um mercado de trabalho instável, com alto índice de desemprego e empregos infinitos, os jovens se afastam do real significado de uma educação democrática. A descrição minuciosa que Brown (2018) faz acerca do funcionamento neoliberal atrelado à promulgação de um sujeito sacrificial é de grande valor nesse caso, pois, a educação escolar, a inclusão social e o investimento em pesquisa científica são ofertados como oblatos diante do altar da economia capitalista. Entende-se que:

[...] oblato é um sujeito [...] que se esvazia de si por um propósito mais elevado; é preciso que haja um sujeito para escolher ou performar esse esvaziamento. A performance do sacrifício no lugar da satisfação, da oblação no lugar do interesse – estas sugerem traços de uma soberania teológico-política no sujeito, não apenas no Estado. (BROWN, 2018, p.46).

Sem uma ideia crível acerca do bem comum e com os meios de participação e autogoverno a bancarrota pela neoliberalização, o diagnóstico sombrio de Brown (2015; 2018; 2019) requer que retomemos de alguma maneira a dignidade da política sem ignorar o corpo e as necessidades. Se de uma parte a racionalidade normativa interpela-nos à condição de *homo oeconomicus*; de outra parte, existem inúmeros movimentos e lutas sendo travadas contra a precarização em todo o mundo. Essas lutas, porém, com frequência formulam-se em uma linguagem e estratégias de edipianização, ou, símiles a rebeldia de Édipo. No dizer de Brown (2018), a personificação do adversário, acompanhada por uma compreensão errônea da política conduz os protestos contra o neoliberalismo à edipianização. Sem um entendimento formado e bem informado sobre os processos políticos, tudo se passa como se fôssemos “[...] crianças se rebelando contra poderes dos quais sonhamos nos emancipar, mas sem noção do que poderia ou deveria substituí-los.” (BROWN, 2018, p. 53).

O diagnóstico de Brown (2015) não difere substancialmente de outros intelectuais como os de Dardot e Laval (2016) e Boltanski e Chiapello (2009). O predomínio neoliberal integra a reestruturação do capitalismo após as crises de 1970 que

¹¹ “The point is not to castigate a rising generation of scholars for participating in practices that index the degree to which all academic practices have been transformed by neoliberal economization. Rather, the point is that relentless configuration of liberal arts research by academic market norms paradoxically weakens the capacity of liberal arts scholars to defend the liberal arts at the moment of their endangerment.”(BROWN, 2015, p. 196).

intervêm sobre todo o tecido social, bem como, nos objetivos e nas táticas adotadas nas lutas sociais. Existe um elemento corrosivo na racionalidade neoliberal em relação às instituições democráticas, e simultaneamente, o uso empresarial de instrumentos próprios à democracia como a financeirização das políticas de inclusão social e absorção das lutas por reconhecimento, respeito e identidade. Contra isso, Brown (2015) aposta na recuperação do significado da política democrática pelo *demos* e no investimento social via *Welfare State*.

2.4. Sujeição, servidão e dívida

O espírito novidadeiro, libertariano, que Lagasnerie (2013) quer imprimir sobre o neoliberalismo, apaga as violências e a flagrante brutalidade dos regimes políticos e policiaescos que se instalaram no mundo, sobretudo na América Latina, desde então. Outro caminho deve ser possível, outro devir. E esse não transmite a ideia de que precisamos revisitarmos a dialética, tampouco, a psicanálise, como faz Brown (2019), para tratar do ressentimento e a ascensão do conservadorismo. Pois, apesar da descrição detalhada de Brown (2015), a social-democracia, os anos dourados do *Welfare State* ficaram definitivamente para trás. E não foram os povos que escolheram esse destino, mas a estratégia do capital que soçobrou o Estado de bem-estar.

Esse outro devir que me refiro pertence aos desdobramentos das próprias filosofias imanentes da diferença que legaram ou compartilharam com Foucault a recusa dos transcendentais, do negativo e da lei. Desse modo, os pensamentos de Deleuze e Guattari apresentam-se assim como um encontro potente com a obra foucaultiana, pois, a despeito de guardarem entre si uma incontornável distinção, estabelecem inúmeros pontos de intercambialidade e relações de ressonância. Compartilhando com Foucault, do *ethos* da revolta da geração de 1968, acreditam que a tarefa da filosofia é a criação de conceitos, além de ser uma poderosa ferramenta de combate para produzir um modo de pensar e viver não fascista. Guattari e Deleuze pensaram os impasses da vida contemporânea como uma *crise de produção de subjetividades*, mantendo relações ardentes com o desejo de revolução (ABRAHAM, 2017).

Dentre os continuadores dessa abordagem é preciso incluir as contribuições do filósofo e sociólogo italiano Maurizio Lazzarato. No Brasil, Lazzarato tornou-se conhecido com a publicação do livro *As revoluções do capitalismo* no qual analisa por intermédio das categorias de multiplicidade e acontecimento os sentidos da política

menor e das lutas pós-socialistas no mundo globalizado. A tônica geral do trabalho de Lazzarato repousa sobre a denúncia da era do homem endividado no capitalismo financeiro.

Intérprete do pensamento foucaultiano, Lazzarato pendula entre desdobrar as ideias de Foucault, encontrar alternativas para os dilemas gerados por esse filósofo e a crítica à inatualidade de suas ideias. Escreve esse filósofo:

[...] o neoliberalismo destruiu as relações sociais anteriores e suas formas de subjetivação (subjetivação operária, comunista, social-democrata ou subjetividade nacional, burguesa). A promoção neoliberal do empreendedor, com a qual Foucault associa a mobilização subjetiva requerida e seu gerenciamento, em todas as formas de atividade econômica, não oferece solução ao problema [...]. (LAZZARATO, 2014, p. 14).

Em seu livro mais recente intitulado *Fascismo ou revolução?*, Lazzarato (2019) não poupa críticas à leitura parcimoniosa de Foucault sobre o neoliberalismo. A neoliberalização não conduz ao Estado fraco, ao contrário, a privatização dos serviços libera o Estado da pressão que as lutas sociais exercem sobre suas despesas. Conforme Lazzarato (2019) o aparente entusiasmo de Foucault com Gary Becker e sua teoria do capital humano aplicado às prisões não impediu que desde a década de 1970 até os dias de hoje houvesse um aumento significativo no tamanho da população prisional, nos EUA. Para Lazzarato (2019) mesmo a leitura crítica de Brown (2019) deixa de considerar o neoliberalismo como um componente da guerra que o capital trava contra as revoluções. Distinguir neoliberalismo realmente existente da construção teórica dos economistas contribui somente para apagar o fascismo inerente da governamentalidade neoliberal, haja vista que “[...] se o fascismo histórico era uma continuação da guerra total, o novo fascismo é antes caracterizado por modalidades da guerra no interior das populações.” (LAZZARATO, 2019, p. 71). Fascismo e neoliberalismo atuam uníssonos de modo contra-revolucionário com as forças do racismo e do sexismo que, ao contrário da pompa do empresário de si, produzem uma vasta “pobreza trabalhadora”.

No interior desse movimento pendular o livro *Signos, máquinas, subjetividades* oscila entre buscar alternativas e desdobrar as hipóteses de Foucault, Guattari e da filosofia da diferença. Interesse-me especialmente, primeiro, pelo modo como Lazzarato articula sujeição social e servidão máquinica como uma crítica aos limites da política representacional, e, segundo, as relações entre enunciação – território existencial – e a política. Porém, antes de penetrar na análise de Lazzarato (2014) é necessário observar algumas coisas. Existem dois excertos que se destacam pontualmente nesse caminho.

Provindo da letra de Deleuze, tratam das linhas de atualização do pensamento de Foucault.

Uma leitura de “Post-escriptum sobre a sociedade de controle” ajuda-nos a entender como a contribuição de Lazzarato (2014) segue o sentido de atualização da sociedade disciplinar. Segundo Deleuze (1992, p. 220), aquilo que já havia sido anunciado por Foucault está em vias de acontecer: “[...] as sociedades de controle [...] estão substituindo as sociedades disciplinares”. Nesta nova lógica, as antigas formas de encerramento perderam gradativamente sua importância, em seu lugar “[...] a empresa substitui a fábrica, a *formação permanente* tende a substituir a *escola*, e o controle contínuo substitui o exame [...]” (DELEUZE, 1992, p. 222 itálicos do autor). A *quitação aparente* foi substituída pela *moratória ilimitada*, por sua vez, a assinatura substituída pela senha. Assim diz Deleuze (1992, p.222) “[o]s indivíduos tornaram-se individuais, divisíveis, e as massas tornaram-se amostras, dados, mercados ou bancos [...]”. O exemplo disso é a situação do lastro do dinheiro. As antigas sociedades manejam máquinas simples, as sociedades disciplinares, máquinas energéticas, já a sociedade de controle manejam máquinas informáticas. É uma mutação do capitalismo. Nas palavras de Deleuze:

[o] homem não é mais o homem confinado, mas o homem endividado. É verdade que o capitalismo manteve como constante a extrema miséria de três quartos da humanidade, pobres demais para a dívida, numerosos demais para o confinamento: o controle não só terá que enfrentar a dissipação das fronteiras, mas também a explosão dos guetos e favelas. (DELEUZE, 1992, p. 224).

Conforme Lazzarato:

[p]ara a maioria da população, tornar-se um sujeito econômico (“capital humano”, “empresário de si”) não significa senão ser compelido a gerenciar salários e rendas declinantes, precariedade, desemprego e pobreza, do mesmo modo que alguém cuidaria do balanço de uma empresa [...] A crise trouxe para o primeiro plano a dívida e suas modalidades de sujeição, o homem endividado. [...] a fim de afirmar o poder da propriedade privada, a articulação entre “produção” e “produção de subjetividade” está fundada na dívida e no homem endividado. (LAZZARATO, 2014 p.15 aspas da tradução).

Tomando como referência a releitura que Deleuze faz da sociedade disciplinar de Foucault, Lazzarato (2014) atualiza o diagnóstico desses autores combinando a ascese neoliberal com a precarização dos modos de existência expressos pela categoria de governamentalidade de crise. Endividamento este que se estende desde a exploração de créditos estudantis a financeirização das políticas de inclusão social, chegando à

guerra econômica contra os mais pobres. Se Brown (2015; 2018) recorre à noção de oblato para caracterizar a figura do *homo oeconomicus* presentificado no regime sacrificial do neoliberalismo, Lazzarato (2017) mobiliza a questão da dívida em suas dimensões políticas, econômicas e filosóficas para descrever a crise subjetiva da atualidade. Tal situação pode ser observada no mundo da educação superior, como escreve Lazzarato (2017, p. 61-64):

[a] universidade americana apresenta, por um lado, a concretização ideal da relação credor/devedor e, por outro, o estudante americano encarna perfeitamente a condição do homem endividado ao exprimir de maneira paradigmática, para o conjunto da sociedade, as condições de subjetivação da dívida. [...] dois terços dos diplomados saem endividados da Universidade. [...] para o resto de suas vidas [...] O endividamento de estudantes manifesta de maneira exemplar a estratégia neoliberal aplicada desde os anos 1970: a substituição de direitos sociais [...] pelo acesso ao crédito; quer dizer, pelo direito de contrair dívidas; não mais mutualização das cotizações para a aposentadoria, mas os investimentos pessoais nos fundos de pensão, não mais os aumentos salariais, mas créditos para consumo, não mais seguridade social, mas seguros individuais, não mais direito à moradia, mas empréstimos imobiliários. (LAZZARATO, 2017, p. 61-64).

Crédito e dívida traduzem o compromisso de acumulação capitalista. Nessa visão, a dívida é o motor dos agenciamentos políticos. Haja vista que:

[a] dívida é a técnica mais adequada para a produção do *homo oeconomicus* neoliberal. O estudante não apenas se considera ele mesmo um capital humano, que ele deve valorizar pelos seus próprios investimentos (os créditos que ele contrai para estudar), mas ele se sente obrigado, além disso, a agir, pensar e se comportar como se fosse uma empresa individual. [...] (LAZZARATO, 2017, p. 67).

Portanto, o endividamento das populações aparece como a técnica de gestão governamental das sociedades de controle ou de segurança. O segundo exemplo que nos ajuda a entender a atualização de Lazzarato encontra-se no anexo “Sobre a morte do homem e o super-homem” no qual Deleuze¹² (1988, p. 132-142) auxilia-nos a caminhar no terreno da “economia subjetiva” e pensar a resistência dos governados. O pano de fundo consiste em seguir as linhas de atualização do pensamento foucaultiano. O princípio geral de Foucault é que toda forma é um composto de relações de força. A

¹² Já é fato conhecido que o livro *Foucault*, de Deleuze foi escrito durante os últimos anos de vida do genealogista francês, sendo publicado pouco tempo depois de sua morte prematura. É ao mesmo tempo, uma homenagem ao pensamento de Foucault e leitura provocadora, no qual Deleuze procura reconduzir a obra foucaultiana à sua própria filosofia. Ao contrário de certo periodismo que preponderava na época, Deleuze (1988), trata a obra de Foucault em três eixos *Que sei eu? Que posso eu? Quem sou eu?* (*Que podemos esperar*) (DELEUZE, 1988, p. 122-123) que correspondem em linhas basilares à ontologia do *ser saber*, do *ser poder* e do *ser nas relações consigo*.

forma-Homem, analisada em *As palavras e as coisas*, aparece graças a uma formação histórica específica e existe como um composto de relações de forças muito especial. Da *mathêsis clássica*, passando pela *episteme* moderna, chegando até o limiar do fim do Homem, podemos distinguir três formações históricas. Na primeira, chamada de “[...] formação histórica clássica, as forças no homem entram em relação com as forças de fora de tal modo que o composto é forma-Deus [...] é o mundo da representação infinita” (DELEUZE, 1988, p. 134). A segunda, *episteme* da representação as “[...] forças no homem entram em relação com novas forças de fora, que são forças da finitude [...] a Vida, o Trabalho e a Linguagem [...] o conjunto das forças compõem a forma-Homem [...]” (DELEUZE, 1988, p.135). E por fim, uma terceira que não pertence nem “[...] a elevação ao infinito, nem a finitude, mas um finito-ilimitado [...] algo como *superdobra*, que vemos nas dobras características das cadeias do código genético, nas potencialidades do silício nas máquinas de terceira geração [...]” (DELEUZE, 1988, p. 141). Na atualidade “[a]s forças no homem entram em relação com forças de fora, as do silício [é] o homem carregado das próprias rochas, ou do inorgânico [...]” (DELEUZE, 1988, p.141). Em relação a esse enigma, Deleuze (1988) espera que, por não ser, nem Deus, nem o Homem, ao menos que esse novo composto não seja pior que os precedentes.

O diagrama das relações de força parece-nos indicar diversos pontos de uma dupla articulação entre os textos com a contribuição de Lazzarato: primeiro, com a estratificação que vai das máquinas simples, passando pelas energéticas até as máquinas informáticas; segundo, dos compostos de forças, das linhas de atualização que passam pelas formações históricas chegando à atualidade. Podemos reconhecer aqui os novos contornos do capitalismo contemporâneo que combina a revolução tecnológica com a guerra econômica.

Eis uma peça importante para entender o maquinismo de Deleuze e também de Guattari, o composto de forças que nos constitui existe em relação constante com outras forças, com potências a-orgânicas. De um lado, temos um princípio maquínico com o domínio do controle e, por outro lado, as novas possibilidades de ruptura a partir do potencial a-orgânico em virtude desse atual que estamos deixando de ser. É a partir desse grau zero que Lazzarato (1999) escreve, ou, ao menos, repousa parte considerável de sua produção. Com efeito, ainda que eu faça remissão a outros textos, seguirei circunscrito aos argumentos desenvolvidos no livro *Signos, máquinas, subjetividades*, e

naquilo que nos convida a pensar uma série de linhas de fuga e de atualização entre Guattari, Foucault e Deleuze.

Em continuidade com as temáticas exploradas durante o curso *Estrategias de gestión y agenciamientos de creación*, oferecido em 2007, *Signos, máquinas, subjetividades* traz à tona a dimensão maquínica do capitalismo como um elemento indispensável para compreender os agenciamentos estratégicos da biopolítica. Para Lazzarato (2014) às perspectivas atuais sobre neoliberalismo e sua relação com o capitalismo fracassam, pois não conseguem entender todas suas dimensões semióticas. Brown (2015), a exemplo disso, restringe sua análise nesse registro por ater-se a uma noção representacional do sujeito político. Vivemos a era do homem endividado. Uma compreensão aguçada de nosso presente requer que ultrapassemos as distinções usuais entre indivíduo e sociedade, público e privado, representantes e representados, governantes e governados, etc. É necessário escapar desse esquema e introduzir o princípio maquinal.

Nesse registro, Lazzarato (2014) acredita na esteira de Deleuze e Guattari que uma crítica ao capitalismo precisa ser colocada através da teoria dos signos. O capital é muito mais que uma simples categoria econômica que regula as relações de produção, circulação e consumo de mercadorias, ou, de acumulação. O capital é uma categoria semiótica que diz respeito a todos os níveis de produção e a todos os níveis de estratificação de poderes. Pertence ao regime de signos, de desejos que criam mundos. De acordo com essa definição é um operador semiótico, o que não significa que seja puramente linguagem, ou, discurso, mas, agenciamentos múltiplos de poder. Isto significa que “[...] o projeto central da política do capitalismo consiste na articulação de fluxos econômicos, tecnológicos e sociais com a produção da subjetividade de tal maneira que a economia política se mostre idêntica à ‘economia subjetiva’[...]” (LAZZARATO, 2014, p. 14, aspas preservadas).

Seguindo Guattari, Lazzarato (2014) argumenta que os componentes semióticos do capital sempre trabalham em um registro duplo. O primeiro registro é o de representação ou de uma semiótica significante, ou sujeição social [*assujettissement sociaux*]. Representação e significado são organizados principalmente pela linguagem, com uma visão para a produção do sujeito e para a produção do eu. Significação que produz e distribui papéis e funções e nos equipa com uma subjetividade, nos atribui uma individualização: identidade, sexo, profissão, nacionalidade. Estamos presos a uma armadilha semiótica significante e representativa.

Já o segundo registro é de uma servidão maquínica [*asservissements machiniques*]. De acordo com Lazzarato (2014), o capitalismo consiste desse modo, em um regime maquínico organizado, por um lado, por semióticas significantes, como exemplo, a linguagem e, por outro lado, pela semiótica que ele chama a-significantes que envolvem uma multiplicidade de subjetividades e protosubjetividades humanas e não humanas. Nas palavras do autor:

[...] a servidão maquínica e a sujeição social implicam dois regimes de signos distintos. A sujeição social mobiliza semióticas significantes, em particular a linguagem que, destinada à consciência, mobiliza representações com vistas a constituir um sujeito individuado ('capital humano'). A servidão maquínica, por sua vez, funciona baseada em semióticas a-significantes (índice de mercado de ações, moeda, equações matemáticas, diagramas, linguagens de computador, contas nacionais e de corporações etc.) que não envolvem a consciência e as representações e não tem o sujeito como referente. (LAZZARATO, 2014, p. 39).

Curioso, pois, normalmente quando se fala de semiótica, adota-se como o modelo inerente à linguagem, ou, à comunicação linguística. Contudo, essa semiótica bastante particular, mas importante, envolve todas as máquinas de produção de signos: por exemplo, moeda, televisão, cinema, os computadores, também as equações científicas, as funções, os diagramas da ciência e da música. Compõem-se fluxos a-significantes, justamente, porque, esses signos podem produzir significantes e significados, mas, o seu funcionamento específico não é significante, nem simbólico. Lazzarato (2014) exemplifica isso na moeda. A moeda pode produzir significados, mas a força da moeda reside em produzir independentemente da sua estrutura simbólica. Então, no primeiro registro é para o propósito da produção de uma sujeição, enquanto no segundo, trata-se de articular o indivíduo como elemento ou componente da máquina.

Na obra *Lineas de fuga (Linhas de fuga)*, Guattari (2013) analisa o processo de sujeição semiótica graças ao qual se produz a subjetividade racionalista-capitalista. No interior dos equipamentos coletivos de significação cada um de nós tem uma identidade atribuída e por meio dessa somos considerados e produzidos como sujeitos. Todavia, essa operação de submissão social às identidades e papéis estabelecidos ocorre em virtude da subordinação da multiplicidade e heterogeneidade de semióticas simbólicas irreduzíveis à linguagem e suas funções de representação e significado. Em sua pluralidade essas semióticas caracterizam-se por serem pré-significativas, ou seja, congregam todos os meios de expressão pré-verbal, corporal e icônica como: as danças,

a mímica, a música, as crises nervosas, as crises de choro, pertencem ao plano de intensidades, de afetos, de movimentos intensos, ritmos, não dependem da linguagem ou consciência significativa. Escreve esse filósofo:

[a]s semiologias simbólicas, no campo dos mitos, das relações de parentesco, da antropologia política, etc., não são automaticamente redutíveis às oposições dicotômicas de uma economia significativa. Aqui, há grande perigo de uma “estruturalização” precoce dos dados etnográficos, que consiste, por exemplo, em interpretar em termos de livre comércio generalizado as relações de parentesco. O estabelecimento de significações invariáveis na representação não se dá por si só. Os planos de conteúdo, na semiótica simbólica, se articulam, deslizam um em relação ao outro, sem se organizar em um plano estruturado de significação. Somente com a consumação da hegemonia do capitalismo, no século XIX, que se impôs definitivamente a [...] estabilidade absoluta dos significados, sob a proliferação das relações de designação [...] para poder fundar a comparação das formas. Um certo tipo de ditadura do significante parece, assim, vinculado a um determinado contexto histórico e, portanto, não poderia ser considerado como imutável, nem como universal.[...] (GUATTARI, 2013, p. 211).

Para Guattari (2013) é preciso reconhecer a relativa autonomia e poder de produção dessas diferentes semióticas, pois existem diferentes meios de significação, diferentes questões de expressão que não deveriam ser reduzidos a linguagem representativa. Este tipo de semiótica não envolve um emissor e um receptor, claramente discernível como no modelo comunicacional e linguístico. São semióticas animadas por afetos, pelas forças afetivas para propósito da enunciação. Consistem em signos que habitam e surgem de diversos territórios existenciais e devires de autoposicionamento. De acordo com Lazzarato (2014) essas semióticas não passam necessariamente por cadeias linguísticas; elas passam através do corpo, através de posturas, ruídos, imagens, mímicas, intensidades, movimentos e ritmos. Guattari (2013) entende que a utilização capitalista de semióticas significantes funciona como uma marca do poder que unifica e totaliza qualquer outro modo de expressão. Desse modo, as múltiplas semióticas são oprimidas sob o primado da representação e das semióticas significantes. Os mecanismos políticos são baseados na representação, por exemplo, partidos que representam a classe trabalhadora, ou, o deputado que representa os cidadãos. Então, na verdade, os mecanismos de representação e significação têm uma enorme importância social e política nas estratégias de governo das populações. Desse modo: “[...] cada processo de subjetivação implica operações de semióticas mistas, significantes, simbólicas e a-significantes, faz destas últimas a especificidade do

capitalismo por funcionarem na economia, na ciência, na arte e nas máquinas.” (LAZZARATO, 2014, p. 20).

É interessante notar que apesar do título sugestivo *A última lição de Michel Foucault* não trata da exploração foucaultiana da cultura antiga. Quando lemos as últimas entrevistas de Foucault não se pode deixar de notar a importância atribuída à ética do cuidado de si, as técnicas de si mesmo e a amizade como modo de vida. Foucault (1995), com efeito, sublinha que são as batalhas pelo governo da subjetividade que estão no cerne das lutas contemporâneas. Para Lazzarato (2014, p. 18), Foucault e Guattari chegaram à conclusão que a produção de subjetividade e a constituição da relação consigo mesmo eram as únicas questões políticas contemporâneas capazes de nos guiar para fora do impasse no qual havíamos afundado.

Lagasnerie (2013) interpreta Foucault como um autor que recusa o sujeito político por estar aparentado com os efeitos de dominação próprios ao Estado. Por sua vez, Brown (2015) deixa entender que não há um sujeito político no pensamento de Foucault já que os enfrentamentos e os conflitos de poder são pensados em termos de resistência. Isso ocorre, pois, ao se focar somente nas análises do neoliberalismo, Brown (2015) deixa de considerar essa subjetividade política como um problema das lutas atuais. O sujeito e sua verdade em Foucault, sem dúvida, não podem existir sem as relações de poder, porém, a subjetivação não se reduz à técnica de poder. Em seus últimos escritos, Foucault acreditava que ao lado de matrizes como tecnologias de produção e tecnologias de significação era preciso considerar as tecnologias de si como uma matriz, relativamente, autônoma sobre a qual repousa a história do sujeito.

Lazzarato (2014), por sua vez, aproxima com sucesso a problematização da subjetividade foucaultiana com a enunciação existencial de Guattari. O esforço de tornar-se sujeito político exige uma singularização da vida, uma diferenciação ética e um autoposicionamento existencial. Com isso, tem-se uma ferramenta para reconsiderar a questão do *homo politicus*, ou pelo menos, reposicionar a questão entre enunciação e política a partir das relações entre o sujeito e a verdade. Nos últimos cursos, notadamente em *O governo de si e dos outros*, Foucault (2010) analisa longamente a questão da *parresía* política entre os gregos. Para Foucault o problema fundamental da política era o dizer-verdadeiro. De acordo com Lazzarato (2014, p. 21) “[p]ara produzir um novo discurso, um novo saber, uma nova política deve-se atravessar um ponto inominável, um ponto absoluto de não narrativa, de não cultura e de não saber [...]” e somente a coragem de falar francamente é capaz de produzir tal diferenciação ética.

Por fim, com Lagasnerie (2013) somos lembrados que as técnicas de individualização e totalização do Estado engendram efeitos de dominação capazes de gerar verdadeiras doenças do poder e operam com paroxismo moderno o bloqueio das liberdades. Por sua vez, Brown (2015) recorda-nos que a democracia exige além da igualdade política entre os cidadãos, certas condições de não servidão. Tais condições são solapas pelos defensores neoliberais ao reconstruir o ser humano segundo a imaginação teórica do *homo oeconomicus*. Entretanto, como assevera Lazzarato (2014; 2019), nem uma defesa libertária da autodeterminação do indivíduo proprietário de Lagasnerie (2013), tampouco, as benesses históricas herdadas do liberalismo como defende Brown, podem nos demover das misérias do tempo presente. De acordo com Lazzarato (2014), a tarefa a ser realizada consiste em reconduzir a enunciação política aos territórios existenciais a-subjetivos. Isso implica uma problematização da nossa economia subjetiva, pois, as estratégias biopolíticas do capitalismo articulam-se duplamente entre sujeição que nos prende a uma identidade e a servidão que nos converte em engrenagens da máquina social.

Desse ponto de vista, somente estando à altura de um autoposicionamento corajoso, atento às singularidades e aos acontecimentos imprevistos é que se pode resistir à colonização neoliberal e desejar outros mundos. Outras subjetivações requerem a construção de uma enunciação política capaz de catalisar as resistências em uma estratégia, pois:

[t]anto Freud quanto Marx não estabeleceram uma nova ciência (Althusser), mas instrumentos de localização 'mítico-conceituais', que permitiram criar, no caso de Marx, uma 'cena' (a história da humanidade como história da luta de classes), personagens mítico-conceituais (o proletariado como sujeito que iria abolir o trabalho assalariado e as classes sociais) capazes de acolher e semiotizar a singularidade da subjetividade da primeira revolução industrial, sempre, porém, a partir de um ponto inominável, um ponto irrepresentável, a-significante que sozinho torna possível a criação de dispositivos de subjetivação não para 'contar uma história', mas para que a história possa ser feita.(LAZZARATO, 2014, p. 182 aspas preservadas).

Segundo Lagasnerie (2013) não há espaço para solidariedades anacrônicas, nem entidades coletivas na teoria neoliberal. Há indivíduos proprietários e suas famílias. De outra parte, Brown e Lazzarato concordam que o empresariamento da subjetividade provoca o empobrecimento das relações de si para consigo mesmo, ou, das representações de si baseadas na cidadania. Seja uma cultura de ressentimento que

enseja as piores reações, ou, um fascismo carregado de afetos tristes e de despotencialização dos modos de existência. Reativam-se os antigos arcaísmos, as religiões fundamentalistas, o racismo, o nacionalismo e o sexismo como instrumentos na guerra contra as populações vulneráveis.

Nesse contexto que chamamos presente a racionalidade de governo parece opor-se, veementemente, às gramáticas de reconhecimento que estão nas bases das políticas de inclusão social. Todavia, movimentos de contestação se intensificaram nas últimas décadas deste século, principalmente depois da crise de 2008 (LAZZARATO, 2017), e, com o despontar de diferentes movimentos como a primavera árabe, os indignados da Espanha, o chamado *Occupy Wall Street*, as jornadas de junho de 2013 no Brasil (BUTLER, 2018) e recentemente com as ondas de protesto antirracista nos EUA. Como compreender essas lutas? Será que a gramática do reconhecimento é a mais adequada para traduzir (semiotizar) os anseios da atualidade?

3. POLÍTICAS DE IDENTIDADE E LUTAS POR RECONHECIMENTO

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

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

Na seção anterior a análise deteve-se em caracterizar o neoliberalismo como um conjunto de racionalidades normativas que possuem a pretensão de converter o Estado, a sociedade e os próprios indivíduos à forma-empresa. Pode-se observar com Brown (2015) como essas matrizes econômicas penetram na esfera democrática e na educação pública de todos os níveis minando todas as possibilidades de organização política instaurando uma subjetividade sacrificial, ou, endividada (LAZZARATO, 2017). Existem enormes dificuldades para se combater nesse terreno porque a nova razão de governo, paradoxalmente, ao passo, que interpela o sujeito-empresa à responsabilização, corrói as formas disciplinares de solidariedade construídas pelo iluminismo, pelo sindicalismo e pelos movimentos sociais.

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

Luta-se por formação porque a vida não nunca é uma matéria informe. Mas, afinal, no que consiste esse reconhecimento? O que significa ser reconhecido?

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

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

Entende-se por teoria normativa aquela que procura assentar-se em modelos reconstrutivos comunicacionais, ou narrativos. Na obra *Percurso do reconhecimento* Ricoeur (2006) procurou ao seu próprio estilo fenomenológico contribuir para uma reconstituição filosófica do discurso de reconhecimento. Para Ricoeur (2006) existem ao menos três sentidos de reconhecimento: a identificação inteligível de objetos; a afecção de si mesmo como sujeito moral; e o assentimento que procura um sentido na vida em comum com os outros, na dádiva, na troca e no laço social. Desse modo, o primeiro sentido de reconhecer aborda a questão da inteligibilidade fenomenológica do mundo como apreensão da realidade, como representação, seja em Descartes para distinguir claramente as ideias verdadeiras das falsas, ou, com Kant para mostrar os limites da representação da coisa sensível; no segundo sentido, tratar da formação da identidade, diz respeito ao homem capaz de conquistar a *ipseidade* – que reconhece a si

mesmo, tanto em suas características perenes, *idem*, quanto em relação à narratividade da identidade, com suas mudanças *ipse*. Neste registro, apreender a condição humana significa observar-nos como aqueles capazes de reconhecerem-se a si mesmo, implica na capacidade de julgar, narrar, dizer, poder, imputar, prometer e esquecer. E por fim, no terceiro estudo, Ricoeur trata do reconhecimento dos outros, principalmente, por meio da herança hegeliana da *Anerkennung*.

Doravante, pretendo analisar as pressuposições filosóficas de caráter normativo, indexadas à moderna teoria do reconhecimento nos pensamentos de Taylor e Honneth. Creio, guardadas as devidas distinções que essa via projeta sua teoria do reconhecimento com base na ideia de que nos reconhecemos como sujeitos dotados de identidade, moralidade e dignidade conforme vivenciamos a família, o mercado e nossa própria interioridade de forma confiante, respeitosa e estimada. Quando isso não ocorre somos violentados, humilhados e desprezados. Por isso temos o impulso de buscar formas de cuidado, respeito e estima. Essa semântica de que fala Honneth (2003) constitui um dispositivo – no sentido do jovem Hegel – que quando acionada leva-nos à luta por reconhecimento.

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

Para fins de maior clareza, a presente seção está organizada da seguinte maneira: no primeiro momento, aborda-se, a teoria da identidade e a política do reconhecimento nos termos de Taylor (1998), elucidando como essas lutas emergem no limiar das sociedades multiculturais. Segundo, fornece algumas chaves de leitura sobre a revitalização da teoria do reconhecimento proposta por Honneth (2003), em particular no livro *Luta por reconhecimento*. Terceiro, trata das relações sinuosas entre Foucault e a teoria crítica propondo uma alternativa para compreensão das lutas contemporâneas. E

por fim, encerra com um pequeno panorama da recepção da teoria do reconhecimento no campo filosófico educacional.

3.1. Identidades e políticas de reconhecimento

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

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

Na obra *As fontes do Self*, seguindo a tradição filosófica interpretativa, Taylor (2005), propõe uma genealogia da interioridade, autonomia e individualidade moderna. Argumenta o autor que o longo desenvolvimento da consciência moderna dos homens nos levou à ideia de falar sobre direitos humanos universais, naturais, incluindo o respeito pela vida e integridade humana à noção de autonomia. Nesse nível foi preciso uma lenta construção da ideia de *Self*¹³ para concebermos as pessoas como colaboradores ativos no estabelecimento e garantia do respeito que lhes é devido. Isso

¹³ Na primeira parte da obra intitulada “A identidade e o bem”, Taylor (2005) argumenta que para compreendermos o agente humano, ou seja, a pessoa, ou, o *self* é indispensável pensar em configurações incontornáveis no qual a identidade estrutura-se a partir de um eixo atitudinal, distinguindo, diversos graus nas esferas de valores sobre o que é o bem – a dignidade da pessoa humana, o direito à vida e a liberdade. Desse modo, o *self* aparece no espaço moral como uma categoria que existe em extrema dependência em relação à identidade. Não basta ser um *self*, é necessário ter um *self*, assim, Taylor argumenta que o *self* como categoria pertence tanto à psicologia quanto à sociologia, quer dizer, diz respeito ao Ego e a maneira como organizamos as relações sociais. Segundo Taylor (2005, p.52) “[...] somos um *self* na medida em que nos movemos num certo espaço de indagações, em que buscamos e encontramos uma orientação para o bem”. Desse ponto de vista conclui Taylor que: as configurações do *self* só se tornam possíveis de serem constituídas ao passo que compreendemos o agente humano como ser dotado de complexidade e profundidade, no interior de uma determinada comunidade linguística.

exprime uma das características centrais de nossa perspectiva moral moderna. Essa mudança fez-se na forma de uma alteração de conteúdo, da concepção do que é respeitar alguém e do que é ser alguém. Escreve:

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

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

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

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

Segundo Taylor (2005, p. 70) para entendermos minimamente nossa vida e para termos uma identidade é preciso ter uma orientação para o bem. Isso significa em

algum sentido operar a partir de padrões fixos, discriminando aqueles valores que são incomparavelmente superiores daqueles considerados qualitativamente inferiores – as chamadas avaliações fortes. Esse sentido do bem tem que ser incorporado como uma história em andamento. Isso supõe afirmar uma condição básica do processo de encontrar sentido em nós mesmos, de compreender nossa vida numa narrativa que tenha propósito.

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

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

[a] idade que viu o declínio da honra também foi a do surgimento de novas moralidades e de um novo humanismo e, mais especificamente, de uma preocupação historicamente sem precedente para a dignidade e os direitos dos indivíduos. Os mesmos homens que não conseguem entender uma questão de honra estão imediatamente dispostos a ceder às demandas de dignidade e de direitos iguais em quase todo novo grupo, que os torna, entre outros, minorias raciais ou religiosas, classes exploradas, os pobres, os desviantes, e assim por diante. [...] O conceito de honra implica que a identidade é essencialmente, ou pelo menos consideravelmente, ligada a papéis institucionais. O conceito moderno de dignidade, pelo contrário, implica que a identidade é essencialmente independente de papéis institucionais. [...] Ambos demandam um esforço deliberado da vontade para a sua manutenção, isto é, alguém deve esforçar-se por eles, muitas vezes contra a oposição malévola de outros: assim, a honra e a dignidade se tornam metas de um empreendimento moral. A sua perda, sempre uma possibilidade, possui consequências de longo alcance para o *self*.

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

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

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

[...] defino *linguagem* no sentido lato, abarcando não só as palavras que proferimos, mas também outros modos de expressão, através dos

quais nos definimos, incluindo ‘linguagens’ da arte, do gesto, do amor, e outras do gênero. As pessoas não aprendem sozinhas as linguagens necessárias à autodefinição. Pelo contrário, elas são-nos dadas a conhecer através da interação com aqueles que são importantes para nós – os ‘outros-importantes’, como George Herbert Mead lhes chamou. A formação da mente humana é, neste sentido, não monológica, não algo que se consiga sozinho, mas dialógica. (TAYLOR, 1998, p. 53).

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

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

Para Taylor (1996) o funcionamento dos modernos Estados-Nações, assentados na ideia de soberania popular, de consenso e do governo da maioria pode conter alguns equívocos que conduzem ao seu contrário. Isso ocorre quando um subgrupo, ou, uma minoria não é escutado pelo conjunto da sociedade política, não tem voz, participação nas deliberações da nação. O drama do reconhecimento ocorre, tanto, no plano

individual, quanto, no coletivo, pois, assim como os indivíduos carecem de reconhecimento, certos grupos minoritários também. E não ser reconhecido é um obstáculo para construção autêntica da identidade, visto que impede o pertencimento e fidelidade a si mesmo dos indivíduos e grupos. A lógica desenvolvida por Taylor (1998) aplica-se eficazmente quando se tem em mente a resolução do conflito em Quebeque, Canadá, especificamente a situação dos falantes de língua francesa católica em relação à maioria protestante que fala inglês.

Por necessidade ou exigência, os aspectos da política atual estimulam as políticas por reconhecimento. Necessidade à medida que o reconhecimento é vital para o desenvolvimento humano; e, exigência, ao passo que, tanto, o ideal de autenticidade individual, quanto, a vontade de certos grupos de escaparem às opressões sofridas historicamente ou de preservar as tradições culturais. É justamente para evitar o esmagamento das minorias, ou, a tendência ao particularismo que Taylor (1998) nos mostra em *A política do reconhecimento*, um dos textos mais brilhantes já escritos sobre a questão do multiculturalismo. O não reconhecimento marca suas vítimas, subjugando-as ao sentimento de ódio contra elas mesmas. Esses aspectos podem ser observados nas lutas feministas, que denunciam como as sociedades patriarcais e que nutrem uma imagem de inferioridade para a mulher; também, nas relações raciais, na qual a sociedade branca projeta a imagem de inferioridade sobre a raça negra que acaba sendo adotada pelos indivíduos vulneráveis; e, na questão indígena e dos povos colonizados em geral à medida que se tem a projeção de uma cultura superior sobre outra considerada inferior e primitiva. Portanto, a política de reconhecimento envolve uma superação ao nível da auto-imagem, danificada e degradada por outrem.

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

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

[o] principal *locus* desse debate é o mundo da educação (no sentido amplo). Um foco são os departamentos de humanidades das universidades, em que se fazem exigências para que se alterem, se ampliem ou se excluam os cânones de autores acreditados com base na idéia de que os cânones atualmente favorecidos consistem quase inteiramente em "brancos machos mortos". Deve-se dar um lugar maior às mulheres e às pessoas de raças e culturas não-européias. Um segundo foco são as escolas secundárias, em que se faz, por exemplo, a tentativa de desenvolver currículos afrocêntricos para alunos em escolas preponderantemente negras. (TAYLOR, 1998, p. 86).

E completa o raciocínio o autor:

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

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

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

[n]ão há luta aberta entre o branco e o negro.
Um dia o senhor branco reconheceu *sem luta* o preto escravo.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

sentimentos de repugnância em relação à ralé brasileira seja a alma de uma parte dos revoltados de junho 2013 que após isso se ergueram em um engajamento reativo a tudo o que possa ser chamado justiça social.

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

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

[o]s defensores das teorias neo-nietzscheanas esperam escapar a todo este nexos de hipocrisia transformando tudo isto numa questão de poder e contrapoder. Assim, em vez de respeito, passa a ser um questão de tomar partido, solidariedade. Mas esta está longe de ser uma solução satisfatória, porque, ao tomarem partido, os defensores perdem a força motriz deste tipo de política e que é, precisamente, a procura de reconhecimento e de respeito. (TAYLOR, 1998, p. 91) .

Ou, para fazer eco com outro crítico:

[q]ualquer pessoa que denuncia o mundo moderno *tout court* deveria fazer uma pausa e perguntar se deseja incluir na denúncia as descobertas especificamente modernas da dignidade humana e dos direitos humanos. A convicção de que até mesmo os membros mais fracos da sociedade têm o direito inerente de proteção e dignidade; a proscrição da escravidão, em todas as suas formas de opressão racial e étnica; a descoberta assombrosa da dignidade e dos direitos da criança; a nova sensibilidade para a crueldade, a partir da aversão a tortura até a codificação do crime de genocídio, - uma sensibilidade que se tornou politicamente significativa na indignação contra as crueldades da guerra no Vietnã; o novo reconhecimento da

responsabilidade individual para todas as ações, mesmo aquelas designadas para o indivíduo com papéis institucionais específicos, - um reconhecimento que alcançou a força de lei em Nuremberg; todos esses e outros mais, são conquistas morais, impensáveis, sem as constelações peculiares do mundo moderno. (BERGER, 2015, p. 14-15).

A crítica implícita que Taylor (1998) faz a Foucault em relação à política de diferença não é nova, pois, em *As fontes do Self*, o autor já direcionava críticas similares ao que chamava de naturalismo moral, isto é, a ideia de que não existem ordens ou valores humanos transcendentais as quais possamos recorrer para julgar outras culturas. Para Taylor (1998) essa sentença se autoengana já que é impossível fazer qualquer avaliação moral das culturas se aceitarmos que todas as formas de vida colocam em jogo imposições de poder. Costa (1995) sintetiza do seguinte modo as críticas do pensador canadense:

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

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

movimentos políticos, o desprezo pelo orgulho e pela diferenciação dos cidadãos¹⁴. De modo sub-reptício, Taylor (1998) sugere que essa homogeneização continua a ser um gênero tentador no pensamento político, podendo, inclusive, converter a aspiração das políticas de diferença no seu contrário. Esse apontamento me parece digno de atenção, já que, Taylor procura harmonizar os conflitos que surgem dessa tensão horizontal da política de reconhecimento apelando à comunidade, a cultura liberal, como fonte moral capaz de mobilizar uma força vertical de diferenciação – que permite que façamos certos juízos na ordem dos valores morais.

Assim, a teoria do reconhecimento de Taylor apóia-se na presumida natureza dialógica do *self*, identificando, tanto, a comunidade, como, o ideal de autenticidade como instâncias de mediação intersubjetiva que sustentam a ideia de complementaridade das diferenças. No entanto, não se pode deixar de notar que essa admissão por parte de Taylor de um ideal transcendente de comunidade acarreta inúmeros problemas políticos. A abordagem de Taylor (1996) sem dúvida lança luz sobre as lutas por direitos sociais e culturais, porém, o tipo de complementaridade que supõe é perigoso na medida em que admite *a priori* a comunidade como fonte da identidade. A essa altura é necessário lembrar a entrevista *O sujeito e o poder* no qual Foucault (1995) entende que ser sujeito significa basicamente duas coisas, a saber: "[...]

¹⁴ O filósofo paulista Vladimir Safatle, possui contribuições interessantes ao debate do reconhecimento. No livro *A esquerda que não teme dizer seu nome*, Safatle (2012) procura sustentar um programa de transformação orientado à esquerda. A questão mais decisiva do pensamento de esquerda é a *defesa radical do igualitarismo*. Isso significa duas coisas, em primeiro lugar a luta contra a desigualdade social e econômica que é a principal causa de opressão. Em segundo, se refere também às demandas de reconhecimento. O que não se traduz em identitarismo, ao contrário, significa que a esquerda deve ser “indiferente às diferenças”. A política atual da esquerda só pode ser uma *política da indiferença*. De acordo com Safatle (2012, p. 23) o Estado é a única instituição que é capaz de submeter toda extensão da sociedade, por isso, é fundamental a esquerda garantir o fortalecimento da intervenção do Estado. Nessa visão, vivemos atualmente o esgotamento das políticas da diferença. Escreve o autor: “[d]urante certo tempo, embalada pelos ares libertários de Maio de 68, a esquerda viu na diferença o valor supremo de toda crítica social e ação política. Assim, os anos de 1970 e 1980 foram palco da constituição de políticas que, em alguns casos, visavam a construir a estrutura institucional daqueles que exigiam o reconhecimento da diferença no campo sexual, racial, de gênero etc.[...]” (SAFATLE, 2012, p. 27). Isso minou a compreensão do campo de lutas tradicionais e secundariza as questões marxistas ligadas à luta de classes. Nesse sentido, apesar de importante para proteger grupos minoritários, a política de diferença pode ser usada como força motriz contra grupos estrangeiros como contra os árabes da Europa, os bolivianos no Brasil, ou, contra mexicanos nos EUA, pois, “[...] aqueles que não se adaptam ao nosso campo de diferenças não são diferentes, mas simplesmente irrepresentáveis, objetos de perpétua exclusão. [...]” (SAFATLE, 2012, p. 29). Por isso, ao passo que se valoriza os comunitarismos e os multiculturalismos ocorrem também às ondas conservadoras, quando não, a reativação de ideologias autoritárias e reacionárias. Conclui esse autor: “[...] onde há a insistência em compreender a sociedade como um mero conjunto de indivíduos sempre surge [...] a necessidade de expulsar, de levantar as fronteiras contra tudo o que não porta a minha imagem. O que nos explica por que sociedades fortemente individualistas [...] são sempre assombradas pelo fantasma do corpo estranho que está prestes a invadi-las [...]” (SAFATLE, 2012, p. 70-71).

sujeito a alguém pelo controle e dependência, e preso à sua própria identidade por uma consciência ou autoconhecimento. Ambos sugerem uma forma de poder que subjuga e torna sujeito a." (FOUCAULT, 1995, p. 235). A crítica deve dirigir-se tanto às tradições que submetem pelo peso da história e contra a tendência individualista que corrói a solidariedade e nos submete a uma identidade auto-referenciada. Como explicita Costa (1995) inspirado na filosofia de Rorty:

[b]uscar a identidade do sujeito ou de valores morais no que é perene é uma tarefa fútil. Nenhuma de nossas crenças vem de uma fonte de sentido prévia à ação humana. A história mostrou que inúmeros candidatos ao papel fundacional não resistiram ao teste do tempo. Ou perderam completamente a plausibilidade intelectual ou retraíram-se e converteram-se em crenças opcionais, de grupos ou pessoas, como no caso das convicções religiosas. Podemos tratar certas imagens do mundo e do sujeito como universais. Mas isto quer dizer, simplesmente, que certas formas de vida nos são de tal modo familiares que não conseguimos pensar em descrições alternativas do que consideramos natural e universal. Os universais mudam quando mudam as formas de vida. Por conseguinte, tudo o que podemos fazer é aceitar a tradição ética que herdamos, procurar transformá-la ou abandoná-la por outra tradição. Não temos saída: falamos de crenças sempre do interior de outras crenças. A preferência atual é um simples produto da persuasão cultural tornada convicção. Justificamos nossas crenças porque acreditamos que são superiores às outras. Superioridade que não se funda na maior ou menor racionalidade da crença aceita - todas são racionais - mas na força performativa dos meios de transmissão da cultura de cada um. (COSTA, 1995, p. 125).

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

3.2. Moral e luta por reconhecimento

Ressonante com a proposta comunitarista de Taylor, o sociólogo alemão Axel Honneth, um herdeiro das bases da teoria crítica da sociedade, possui uma obra em construção, porém, bem consolidada, gozando de boa reputação entre os filósofos e sociólogos¹⁵. Consoante com a reconstrução teórica realizada por Teixeira (2016), entendo a obra de Honneth como uma expressão própria aos embates vividos pela tradição democrática da esquerda alemã. Honneth é um defensor das potencialidades emancipatórias das instituições e um crítico do capitalismo tardio (HARTMAN; HONNETH, 2009). Em seus últimos textos, notoriamente em *O direito a liberdade*, o autor argumenta com veemência contra a ideia de uma liberdade negativa preconizada pelo mercado, opondo o conceito de liberdade social oriunda da intersubjetividade própria à gramática do reconhecimento (HONNETH, 2015). No entanto, não constitui pretensão desta pesquisa esgotar as possibilidades do pensamento honnethiano, um empreendimento vastíssimo e que se encontra em constante processo de reconstrução. Ao invés disso, o intento que nos move baseia-se na operação de uma livre interpretação, uma leitura receptiva, aberta, experimental e imaginária com vistas à criação de uma ficção capaz de responder à ânsia das práticas de liberdade e da constituição ética do sujeito. Digo isso, pois, ao datar da publicação no início da década de 1990 o conceito de reconhecimento passou por dezenas de reformulações, adições teóricas e complementações necessárias realizadas pelo próprio autor e materializadas com a publicação de centenas de páginas escritas. Com frequência Honneth testa suas teorias, procura estender seu escopo ao âmbito de questões da antropologia filosófica, da justiça (HONNETH, 2007; 2009c; 2015) e do trabalho (HONNETH, 2008b). Perante isso, este trabalho circunscreve-se ao âmbito da *moral do reconhecimento*.

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

¹⁵ Dentre seus escritos de maior destaque pode-se sublinhar a importância de *Kampf um Anerkennung - Luta por reconhecimento*, publicado originalmente em alemão no ano de 1992. Além desse livro, destacam-se outras obras como *Kritik der Macht - Critique of power*, publicado originalmente em 1984, como resultado de sua tese de doutoramento, bem como, seus recentes trabalhos, o *Das Recht der Freiheit - O Direito da liberdade*, publicado em 2011, além das conferências publicadas sob o título *Verdinglichung* ou *Reificação*.

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

A grande contribuição de *Critique of power* deve-se a elaboração da noção de *déficit sociológico* sobre o qual repousaria na primeira geração da escola de Frankfurt. Isto é, para Honneth (1991) havia algo de incongruente no programa da teoria crítica, originalmente interdisciplinar e que tinha como objetivo a fundamentação de uma ciência social que explicasse a subjetividade dos homens no capitalismo. Tal programa, deveria necessariamente considerar as três dimensões da existência humana, a saber: uma crítica à economia política (Economia), uma crítica a constituição da vida psíquica (Psicologia), e uma crítica às formas culturais (Cultura). Contudo, o projeto ficou inacabado, nunca se concretizou inteiramente, particularmente, em relação aos aspectos atinentes à ação cultural. Apesar disso, inúmeros colaboradores menores desenvolveram suas pesquisas sobre os mais diversos aspectos da existência humana.

Após esse diagnóstico inicial, Honneth (1991) concentra seus esforços em reconstituir, atentamente, as novidades conceituais desenvolvidas por Adorno e Horkheimer, na *Dialética do Esclarecimento*, publicada originalmente em 1942. Um diálogo profícuo entre psicanálise e o marxismo. Um escrito notório, por descortinar, entre outras coisas, os processos barbarizantes no interior da racionalidade do iluminismo e as dinâmicas de produção massiva da consciência padronizada pela indústria cultural. Sob os efeitos da aliança entre psicanálise e marxismo, a dialética do iluminismo demonstra como se assentam as operações históricas de domínio da natureza externa e interna. No dizer de Honneth (1991) com a negação da natureza no homem o que se torna confuso e obscuro não é somente o *telos* de domínio da natureza exterior, mas aquele que se mantém com a própria vida – da natureza interna. Assim que o homem amputa a consciência de si mesmo como natureza, todos os fins pelos

quais mantêm a vida – o progresso social, o incremento de todas as forças materiais e intelectuais, inclusive a consciência mesma – perdem todo o valor. Temos, portanto, o triunfo da razão instrumental, a entronização do meio como fim que adquire no capitalismo a característica de aberta loucura. O domínio do homem sobre si mesmo que fundamenta sua autoconsciência é virtualmente sempre a destruição do sujeito.

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

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

Segundo Honneth (1991), a teoria social de Foucault nasce a princípio no contexto de crítica estruturalista às ciências humanas, assentado na filosofia do sujeito. Os objetivos da arqueologia de Foucault era decifrar as formas sociais do saber como figuras textuais – discursos – que existiam independentemente do sujeito. Porém, para Honneth (1991) a contribuição original do filósofo francês ocorreu somente à medida que esse se tornou capaz de superar os paradoxos de tal programa. Somente com as investigações genealógicas pode-se dizer que se abre um âmbito de fenômenos na esfera social, entendido agora como uma rede de ações estratégicas. A nova rede de ações estratégicas deu forma ao núcleo teórico da segunda fase do pensamento de Foucault, que se ocupou de uma teoria do poder (CUNHA; HILÁRIO, 2012).

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

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

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

A distinção entre Foucault e Adorno, apesar de ambos, compartilharem do problema do caráter instrumental das ciências, diz respeito ao fato que, ao contrário de Adorno, Foucault deduz as condições do conhecimento científico não a partir da referência orientada e disposta para o controle instrumental da natureza, mas dentro de um marco estratégico de lutas sociais. Quer dizer, Foucault não está interessado na conexão oculta entre a experiência científica e a dominação da natureza, e sim, nas relações existentes entre a experiência científica e as ações estratégicas. É necessário

ressaltar que o tipo de teoria do conhecimento que Foucault apresenta como base de sua crítica às ciências o faz enredar-se na seguinte contradição: Foucault não é capaz de justificar, epistemologicamente, sua própria atividade de investigação acadêmica, e pode, ao mesmo tempo, ser objeto das mesmas críticas que ele mesmo faz.

O conceito de poder se desenvolve partindo do fato da intersubjetividade prática da luta social, sem poder explicar suficientemente os processos de estabilização das relações de poder, e, as técnicas de poder – norma, corpo, saber – fazem o uso descuidado de uma ideia de instituição de poder sem fazer referências aos processos relativos à sua fundação social. Assim, conclui Honneth (1991), dizendo que ao utilizar o conceito de luta como marco exclusivo de uma teoria social, Foucault não está isento em absoluto de contradições. Qualquer estabilização social de uma posição de poder pressupõe uma interrupção da luta sob a forma de um acordo normativamente motivado, ou, de um compromisso de orientação final pragmática. Honneth (1991) interpreta Foucault como um sociólogo, não como genealogista, como teórico do poder e não como crítico das relações de poder.

Essa mesma crítica que Honneth (1991) chama de *déficit sociológico*, também recai sobre o autor da teoria da ação comunicativa, Jürgen Habermas¹⁶. Em sua análise, apesar dos seus esforços intelectuais para fundamentar uma teoria da ação intersubjetiva, Habermas oblitera as dimensões de conflito inerentes ao mundo da vida. Tudo se passa na proposta de Habermas como se não houvesse dimensão conflituosa inerente a reprodução do mundo da vida. Entretanto, independentemente dos desarranjos pontuais, o pensamento de Honneth não é apenas herdeiro, mas,

¹⁶ Segundo Schumacher (2000), pode-se chamar de ação comunicativa toda ação que se constitui por oposição às ações que possuem um fim instrumental. Ao contrário da racionalidade de cálculo, de domínio econômico e sistêmico do mundo da vida, a racionalidade comunicativa direciona-se ao consenso, entendimento, diálogo e constituição intersubjetiva dos sujeitos humanos. A elaboração da teoria do agir comunicativo se assenta na ideia de uma passagem de um sujeito autocentrado na consciência, para um sujeito constituído intersubjetivamente pela linguagem, isto é, consiste em uma virada lingüística na qual se abandona o paradigma da ‘filosofia do sujeito’ e da ‘consciência’ para um paradigma comunicativo. Habermas acredita firmemente na possibilidade de criação de condições nas quais seja possível – nos termos de desenvolvimento da competência de uso da linguagem – alcançar acordos sobre os fins, meios e normas sociais capazes de regular e gerir a vida em comunidade. A elaboração dessa competência de uso da linguagem está circunscrita a ‘situação ideal de fala’, que, graças aos seguintes critérios: a) pessoas que sejam capazes de utilizar a linguagem de modo correto e razoável; b) q pessoas tragam informações que tenham pretensão de validade, ou, condições de verificação de serem verdadeiras; c) que sejam completamente sinceras no proferimento dos discursos, proposições, frases, e normas sociais consideradas justas e racionais; tornam possível um uso comunicativo da linguagem com vistas à criação de acordos intersubjetivos. Quando essas condições encontram-se ausentes, ocorre nessa visão uma distorção na comunicação que acarreta grave incongruência nas pretensões de validade postuladas pela ação.

continuador, senão da teoria habermasiana, do seu modo de pensar. Inclusive as denúncias de ausência de consenso no pensamento de Foucault ecoam as análises que Habermas (2000) realizou no *Discurso filosófico da modernidade*. Quanto a isso cabe reforçar que o pensamento de Foucault não possui compromisso com a fabricação de consensos.

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

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

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

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

Para suprir esse déficit, Honneth (2003) vai propor uma nova teoria do reconhecimento que tem por base a ideia que os conflitos da modernidade são moralmente motivados por uma gramática que é acionada pelas expectativas frustradas de reconhecimento intersubjetivo. Por esse motivo o desrespeito está na base de toda

teoria social verdadeiramente emancipatória. Com efeito, Honneth (2003) busca em primeiro lugar atualizar a teoria da intersubjetividade do jovem Hegel, por intermédio da semântica coletiva presente na psicologia social de George Herbert Mead para quem as interações reguladas normativamente, mediadas linguisticamente possibilitam o aprendizado, a socialização e o desenvolvimento da personalidade. Segundo Mead (1992) nos tornamos pessoas ou personalidades (*self* e *selves*) à medida que somos entrelaçados por interações simbólicas.

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

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

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

Depois na fase da *Realphilosophie*, Hegel retoma a luta por reconhecimento como categoria fundante à formação do sujeito. De acordo com Honneth, Hegel invoca a doutrina do estado de natureza, primeiramente porque ela contém um modelo social

que reproduz de maneira correta a situação social que ele procurou introduzir, sistematicamente, no campo da experiência individual como uma luta por reconhecimento. Nas palavras de Honneth, o argumento de Hegel pode ser compreendido da seguinte maneira:

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

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

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

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

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

[c]om referências aos vários Mes, que se formam no processo de reação contínuo, Mead já dá a conhecer a direção que devem tomar na sequência suas investigações acerca do desenvolvimento humano da identidade humana. Até aqui seus estudos, em grande parte ligados ainda às questões de fundamentação da psicologia, fizeram-no chegar a uma concepção intersubjetiva da autoconsciência humana: um sujeito só pode adquirir uma consciência de si mesmo na medida em que aprende a perceber sua própria ação da perspectiva, simbolicamente representada, de uma segunda pessoa. Essa tese representa um primeiro passo para uma fundamentação naturalista da teoria do reconhecimento de Hegel, no sentido de que pode indicar o mecanismo psíquico que torna o desenvolvimento da autoconsciência dependente da existência de um parceiro de interação que reagisse, um indivíduo não estaria em condições de influir sobre si mesmo com base em manifestações autoperceptíveis, de modo que aprendesse a entender aí suas reações como produções da própria pessoa. Como o jovem Hegel, mas com os meios das ciências empíricas, Mead inverte a relação de Eu e mundo social e afirma uma precedência da percepção do outro sobre o desenvolvimento da autoconsciência [...] (HONNETH, 2003, p. 131).

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

[...] as formas de reconhecimento do amor, do direito e da solidariedade formam dispositivos de proteção intersubjetivos que asseguram as condições da liberdade externa e interna, das quais

depende o processo de uma articulação e de uma realização espontânea de metas individuais de vida; além disso, visto que não representam absolutamente determinados conjuntos institucionais, mas somente padrões comportamentais universais, elas se distinguem da totalidade concreta de todas as formas particulares de vida na qualidade de elementos estruturais. (HONNETH, 2003, p. 274).

Para Honneth (2003) esses modos de reconhecimento são acionados em virtude da formação e compartilhamento de uma semântica coletiva que se forma à medida que ocorrem as situações de desrespeito, violação, humilhação e ataques à dignidade da pessoa humana. Isto é, Honneth considera que as violações das esferas do respeito e da estima podem se constituir como forças motrizes capazes de levarem os movimentos sociais à luta e ao desenvolvimento de uma semântica coletiva de reconhecimento. Como a primeira esfera de reconhecimento que o indivíduo lida em sua vida é amor no qual somos nutridos desde o útero de nossa genitora, passando pelos cuidados que recebemos durante a infância; então a primeira forma de desrespeito inscreve-se em maus-tratos corporais, formas de privação básica que destroem a autoconfiança elementar que o sujeito poderia adquirir intersubjetivamente na fusão íntima e amorosa com outros. A segunda esfera que diz respeito aos direitos, quer seja, o modo como esperamos ser tratado pelos outros no mundo social, como parceiro de interação em pé de igualdade, como sujeito capaz de entrar em sociedade, contribuir positivamente para a comunidade; em contrapartida, a forma de desrespeito ocorre ao passo que lhe é negado justamente esse *status* de igualdade, assim, fracassa sua expectativa intersubjetiva de ser reconhecido como um sujeito capaz de formar um juízo moral. A última forma de ofensa moral diz respeito à estima do próprio sujeito em seu horizonte comunitário e cultural. Honneth (2003, p. 218) aloca em três grupos as experiências de desrespeito: a morte psíquica; a morte social; e a vexação (*Kränkung* análogo a expressão latina *vexatio*). No cerne, a tese honnethiana consiste em mobilizar essas reações emocionais negativas de vergonha, de ira, de vexação e de desprezo, ou seja, os sintomas psíquicos de um reconhecimento negado e injustificado que atingem o ideal de ego, a base motivacional capaz de mover o sujeito para a luta social.

Os sujeitos humanos não podem reagir de modo emocionalmente neutro às ofensas sociais, representadas pelos maus-tratos físicos, pela privação de direitos e pela degradação. Os padrões normativos do reconhecimento recíproco têm a possibilidade de realização no interior do mundo da vida social em geral formando o horizonte de expectativas para a autorrealização individual. Toda experiência que, desrespeite as

pretensões de reconhecimento, contém em si a possibilidade de fazer com que a injustiça infligida ao sujeito se lhe revele em termos cognitivos e se torne o motivo da resistência política. Por isso, “[...] uma análise das experiências morais instrui acerca da lógica que segue o surgimento desses movimentos coletivos.” (HONNETH, 2003, p. 224).

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

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

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

complementação e correção para constituir uma descrição justificada para reação moral.

Escreve:

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

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

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

âmbito do reconhecimento mediante a socialização dos sujeitos e da inclusão social. (CENCI, 2013, p. 282).

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

[c]om o advento da modernidade, a ordem hierárquica da estima social passa por uma mudança estrutural. A compreensão da ordem social de valores deixa de dar-se mediante um sistema referencial objetivo e tal ordem perde tanto o fundamento metafísico de sua validade quanto a capacidade de normatizar o comportamento e, pois, também de determinar a escala de prestígio social. O sujeito converte-se numa grandeza biograficamente individuada. Parte considerável do que os princípios de honra asseguravam ao indivíduo migra para o âmbito da relação jurídica, alcançando validade com o conceito de dignidade humana. Porém, tal âmbito não é capaz de recolher todas as dimensões da estima social. Ocorre que, para sentir-se valiosa, a pessoa necessita ser reconhecida em realizações que ela não partilha de modo indistinto com todos os demais sujeitos. O conceito de honra é deslocado para a esfera privada, dando, gradativamente, lugar ao de prestígio social. As noções de prestígio ou reputação passam a indicar a medida de estima que o indivíduo goza socialmente, mas no que se refere a suas realizações e capacidades individuais. Em termos da nova forma que a estima social assume como padrão de reconhecimento, tem-se um duplo processo em relação ao conceito de honra: a sua universalização até tornar-se dignidade e a sua privatização até tornar-se integridade subjetivamente reconhecida.

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

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

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

Todavia, os debates de Honneth em torno do hùmus das lutas sociais não estacionam nesse ponto. Desde a publicação de *Lutas por reconhecimento* o sociólogo alemão não cessou de oferecer novos contornos para sua teoria, inclusive travando intensos diálogos a respeito das críticas que lhes foram endereçadas e das dificuldades geradas na recepção de seu trabalho. O livro *Redistribución o reconocimiento* registra uma parte fundamental desse momento. Diante do perigo de redução dos problemas sociais do poder a uma psicologia moral; e do risco de minimizar os conflitos das classes econômicas e dos limites da noção liberal de justiça, apontados por Nancy Fraser¹⁷ (FRASER; HONNETH, 2006), o autor alemão mostra-se receptivo e atento aos limites de sua teoria. Reconhece inclusive que existem outros modos mais elementares de reconhecer, anteriores aos padrões intersubjetivos expressos na gramática do reconhecimento. Em acordo com Bressiane (2015) e Teixeira (2016) pode-se observar dois desenvolvimentos posteriores de Honneth em relação a sua teoria. O primeiro consiste em uma espécie de remodelagem crítica da revisão sociológica em direção a um diagnóstico das patologias sociais. Desse modo, a análise passa a focar os

¹⁷ Para Fraser (2006) as lutas contemporâneas precisam ser articuladas entre as demandas por reconhecimento e políticas de redistribuição econômica: “A ‘luta por reconhecimento’ está rapidamente se tornando a forma paradigmática de conflito político no final do século XX. Demandas por ‘reconhecimento da diferença’ dão combustível às lutas de grupos mobilizados sob as bandeiras da nacionalidade, etnicidade, ‘raça’, gênero e sexualidade. Nestes conflitos ‘pós-socialistas’, a identidade de grupo suplanta o interesse de classe como o meio principal da mobilização política. [...] E o reconhecimento cultural toma o lugar da redistribuição socioeconômica como remédio para a injustiça e objetivo da luta política. [...]Essa virada representa um lapso de “falsa consciência”? [...] Ao invés de simplesmente endossar ou rejeitar o que é simplório na política da identidade, devíamos nos dar conta de que temos pela frente uma nova tarefa intelectual e prática: a de desenvolver uma teoria crítica do reconhecimento, que identifique e assuma a defesa somente daquelas versões da política cultural da diferença que possam ser combinadas coerentemente com a política social da igualdade.” (FRASER, 2006, p.231).

sintomas sociais, as patologias do contemporâneo em virtude de um sofrimento que advém sobre o sujeito em razão da indeterminação no qual está submetido. Tais fenômenos estão descritos em textos como *Sofrimentos por indeterminação*, *A sociedade do desprezo* e *Reificação*¹⁸. Em segundo lugar, com obras como *O direito a liberdade*, o autor tem procurado reconstruir a ideia de liberdade social concomitante a uma crítica das instituições, dos limites da justiça e da liberdade negativa apregoadas pelo mercado.

3.3. Educar e formar na esfera do reconhecimento

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

¹⁸ Para não fugir do escopo desta pesquisa não abordarei esses temas. Elenquei-os unicamente com o propósito de situar a reflexão sobre a moral do reconhecimento no contexto de uma obra mais ampla, complexa e inacabada. O tema da reificação possui relevância especial, uma vez que desvela uma dimensão mais elementar do reconhecimento (*Der existentielle Modus der Anerkennung*). Em *Reificação* (2018), Honneth revisita as contribuições do teórico marxista húngaro Georg Lukács em seu famoso livro *História e consciência de classe* (2003). Da teoria da ideia de reificação social do capitalismo, Honneth (2003) irá reformular o conceito de que a reificação é o esquecimento do reconhecimento. Enquanto Lukács projeta sua teoria revolucionária de tomada de consciência do proletariado e vê os processos de reificação como correlatos do fenômeno de alienação, Honneth toma o conceito para lançar luz sobre fenômenos nos quais o mundo e a nossa subjetividade são subsumidos à neutralidade e ao pensamento instrumental. Honneth (2003) mostra-se preocupado com a reificação porque ela afeta os indivíduos, primeiro, ao nível das relações intersubjetivas, quer dizer reifica o outro; segundo, os afeta em sua relação com a natureza, pois, reifica o mundo; e, em terceiro, reifica-os no nível das autorrelações que os sujeitos estabelecem consigo mesmos. Para sustentar essa intuição, o autor soma ao conceito de Lukács os conceitos de cuidado (*Sorge*) em Heidegger e de experiência qualitativa em Dewey. Desse modo, recolhe dos principais representantes da vertente do pensamento do período entreguerras para mostrar que a reificação relida nesses termos auxilia-o entender os episódios de barbárie que se seguiram no horror nazista. Na trilha desses autores, Honneth pensa ser qualidade fundamental dessa experiência: engajar-se existencialmente no mundo. Ao passo que Heidegger conceitua o cuidado em resposta à angústia de ser lançado no mundo e Dewey concebe a experiência como qualidade do ser social; Honneth atribui ao reconhecimento à condição mais elementar de engajamento mundano. Com isso, dá um passo em direção à sua proposição seminal do primado do reconhecimento sobre o conhecimento. Além disso, apoia-se em pesquisa sobre o desenvolvimento infantil, especialmente, nas teorias que visam à gênese das emoções antes da cognição. Seu objetivo com isso é demonstrar que o reconhecimento é anterior às formas de conhecer. Por isso, a categoria de reificação relida nos termos dos padrões morais torna-se relevante para diagnosticar as distorções e patologias sociais. Submetidos à reificação, os indivíduos se esquecem dos laços mais fundamentais que os ligam uns com os outros e tornam-se capazes de cometer os piores horrores. Dessa maneira, a denúncia de reificação da subjetividade soma-se à ética do reconhecimento na crítica às ofensas morais ao desrespeito à violação do outro, à sua humilhação e, no extremo, aniquilação.

como Durkheim e Dewey, sustenta uma visão de formação democrática. Comentando Kant, diz:

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

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

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

Se, retomarmos Taylor, atualmente existe tensão entre as políticas de diferença orientadas para o fomento das particularidades individuais (gênero, deficiência) e de grupos (raça, etnia, nacionalidade). Em contraposição, às políticas de igual dignidade são herdeiras da tradição dos direitos naturais, dirigem-se assim, a todos os indivíduos, abstraindo suas condições singulares. A pista que Taylor (1998) nos oferece é que as diferenças, ao entrarem em conflito com o princípio da igualdade, desencadeiam em determinadas camadas sociais a acusação de favoritismo em prol das minorias. No

Brasil todos os governos democráticos convivem com as agruras de uma sociedade desigual cujo passado não foi resolvido. De certo modo, o diagnóstico pode ser observado nas críticas que foram dirigidas aos programas sociais propugnados pelos governos das últimas décadas.

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

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

Já Honneth (2003) oferece uma teoria mostrando as bases motivacionais, morais que fizeram com que, historicamente, os grupos desenvolvessem uma gramática coletiva contra as situações de desrespeito. Elucidando assim, os pressupostos normativos para discutirmos as políticas de proteção à infância, de igualdade no mercado de trabalho e de promoção do bem-estar geral dos indivíduos consigo mesmos. Certamente, se pode dizer que apesar da teoria do reconhecimento não contar com mais de duas décadas de penetração na filosofia da educação brasileira, seu impacto sobre a produção nacional é relevante (FLICKINGER, 2000, 2004, 2011a, 2011b; CENCI; DALBOSCO; MÜHL, 2013; TREVISAN, 2011). Deve-se levar em consideração, que a

esteira do ideário iluminista propugnado por filósofos como Anísio Teixeira e sua leitura deweyana da democracia como modo de vida, o terreno de uma experiência reflexiva já estava sendo preparado. Também, soma-se nesse âmbito às contribuições das reflexões marxistas e fenomenológicas de autores como Dumerval Trigueiro Mendes. Ou mesmo, graças à atuação de intelectuais como Eduardo Portella, ministro atuante nos processos da anistia irrestrita na chamada abertura democrática do regime militar e fundador da revista *Tempo Brasileiro*, a grande divulgadora do trabalho de Habermas no Brasil. No entanto, a entrada da teoria do reconhecimento no campo filosófico educacional ocorreu graças aos círculos intelectuais ligados à teoria crítica e hermenêutica. A teoria da ação comunicativa de Habermas e a hermenêutica de Gadamer são antecedentes obrigatórios para entender essa recepção da obra honnethiana. Em sua grande maioria, os estudos que recorrem às reflexões sobre reconhecimento versam sobre a formação humana. Nesse registro, a gramática do reconhecimento aparece, justamente, no momento em que se verifica uma espécie de lacuna na ética do discurso e na situação ideal de fala da ordem da conflitualidade inerente do mundo da vida, ou, como diz um comentador “[...] Honneth concorda com [...] construir a Teoria Crítica em bases intersubjetivas e com marcados componentes universalistas, defende também, contrariamente a este, a tese de que a base da interação é o conflito, e sua gramática, a luta por reconhecimento.” (NOBRE, 2003, p.17).

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

Sem dúvida, a teoria do reconhecimento contribui de diversas formas para pôr em evidência as experiências de formação que colocam em jogo às expectativas de uma constituição de si, autônoma, positiva e solidária. Que dizer: a reconstrução de

conhecimentos emancipatórios capaz de dar um giro em direção ao reconhecimento do outro, isto é:

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

Certamente, deve-se observar que os autores desse giro ante o reconhecimento dão ênfase ao entendimento, à abertura para alteridade e ao florescer das identidades. Sob esse ponto de vista, Trevisan et al (2015, p. 863) “[...] o escravo se submete ao seu senhor não apenas pelas relações de dominação e servilismo, mas também de estima, consideração e reverência [...]”. Reinterpretada, a dialética da servidão alcança sua supressão no entendimento e valorização do outro. Desse modo, as lutas por inclusão e reconhecimento tornaram-se decisivas à criação de campos intelectuais e políticas sociais. Constituem verdadeiros espaços de atuação e expressão de certos movimentos sociais e engajamento ético-político. Porém, como aponta Merle (2011) a ética do reconhecimento enquanto apelo (*Aufforderung*) à estima falha em sua própria ambição normativa haja vista que existem certas esferas relacionais nas quais a recusa ou ausência de reconhecimento não implicam em degradação, humilhação ou desrespeito como no caso do amor ou da amizade especialmente quando tal recusa é fruto das escolhas e decisões dos indivíduos.

Além disso, parece-me que atada à normatividade do direito, bem como, pensada como experiência de constituição da identidade a formação pressuposta na busca por reconhecimento encerra-se nos quadros estritos de uma cidadania. Carece, nesse sentido, de dupla dimensão da *subjetivação*, pois, reconhecer também implica na admissão de relações de poder, de autoridade. Implica estar sujeito a alguém, sob direção de outrem e ainda sim existir como consciência de si. A pretensão de reconhecimento, às lutas que suscitam podem resistir à domesticação neoliberal? Sob

predomínio neoliberal a ideia de uma cidadania baseado na representação do sujeito de direito sofre um eclipse, pois, como demonstram Guattari (2013), Lazzarato (2014), a modelização do capitalismo financeiro baseia seus agenciamentos antes na servidão maquínica do que na sujeição significativa.

3.4. Curvas sinuosas entre Foucault e a teoria crítica

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

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

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

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

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

Não existe um apenas único caminho para atitude crítica, assim como não existe uma única forma de possível de razão e racionalidade, mas, bifurcações múltiplas e incessantes. Na conferência *O que é a Crítica?* (FOUCAULT, 2000), o filósofo mostrou as relações entre o desenvolvimento do pensamento crítico na Alemanha – *Aufklärung* – que denunciou a convivência das estruturas de racionalidade com as formas de dominação e o pensamento francês que colocou o problema a partir da tradição de fenomenologia e das ciências da vida, desvelando por sua vez, a sobreposição da técnica sobre o conhecimento.

Nesse contexto, Foucault (2000) reconhece que é necessário mobilizar outra noção capaz de descrever em um quadro inteligível de que modo os homens estabelecem uns com os outros as relações de poder, de obediência e de autoridade. A essa nova noção Foucault chama de governo, isto é, uma verdadeira arte de conduzir os homens, suas condutas, pensamentos e desejos. Sobre isso, Foucault dedicou os últimos cursos da década de 1970. Nesses cursos é possível observar um deslocamento de ênfase que, até então, era colocada nas relações de poder que assujeita os indivíduos em

uma relação de governo mais reflexiva, no qual podemos perceber, inclusive, uma aproximação com o pensamento crítico, capaz de se distanciar e de mudar de estratégia (COLLIER, 2011). Essas análises tiveram impactos significativos na compreensão das lutas históricas e estão relacionadas com o engajamento político de Foucault como um intelectual (ALMEIDA, 2016).

Isso, no entanto, não significa que Foucault retomou o paradigma do sujeito. Ao contrário, esse autor passou a considerar sob o prisma das artes de governo modos de ação reflexivos de autogoverno. No curso *O nascimento da biopolítica*, de 1979, Foucault (2008b) nos oferece bons exemplos acerca dessas artes de governo. Após analisar todo o desdobramento que o liberalismo terá como artes de governo que colocou o mercado como um lugar de verdade e, posteriormente, a racionalidade de governo neoliberal que ambiciona, intencionalmente, inverter a relação de Estado e Economia para Mercado e Estado, Foucault faz uma análise contundente sobre a situação do sujeito. Em sua visão, nenhuma prática social nasce dela mesma, mas, de relações exteriores. Diferentemente de Marx que em *A questão judaica* resolveu o falso dilema da emancipação política dos Judeus, através do conceito de emancipação humana, Foucault diz que no século XVIII temos a emergência de dois sujeitos completamente opostos, de um lado, um sujeito egoísta que age unicamente guiado pelos seus interesses, alinhado à Economia e, de outro lado, um sujeito renunciante que abdica do seu poder para dar forma ao modelo do Direito, um sujeito *legalis*. Para resolver essa dissimetria entre dois sujeitos opostos, Foucault reporta-se a uma tecnologia de poder capaz de unir as incongruências desses sujeitos: a chamada sociedade civil. Essa tecnologia funciona como um elemento de ligação entre as diferentes esferas da Economia e do Direito, do Mercado e da Soberania, garantindo assim, certa solidariedade e ideia de comunidade à sociedade política nascente. No entanto, essa nova tecnologia com a ascensão da racionalidade neoliberal, encontra-se ameaçada, uma vez que nesta, os sujeitos vão ser interpelados para tornarem-se empresários de si mesmos.

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

Na década de 1970, Foucault (2007a) analisou a sexualidade como um dispositivo herdeiro das práticas de confissão da igreja. Em resumo sua ideia consistia em demonstrar que na exterioridade das relações de saber-poder as novas técnicas de se extrair as verdades últimas do sujeito, a psicologia e a psicanálise possuem proveniência junto aos inquiridos religiosos. As técnicas disciplinares estabeleciam uma relação de necessidade de reconhecimento como uma forma de extrair conhecimento e exercer poder através da anátomo-política do corpo individual e da biopolítica das populações. Trata-se, ao invés de partir de um horizonte hermenêutico, de uma situação no espaço moral, de verificar as condições que tornaram possíveis a emergência de uma “racionalidade governamental” que acentua a “obrigação de dizer-a-verdade sobre si” de “governar-se” em vista de um regime de verdade que tem seu lugar de veridicção no mercado e que dá forma ao sujeito-empresa.

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

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

Em diversas ocasiões o filósofo francês relacionou as lutas com formas de resistência ao poder. Foucault (1995) elenca três tipos de lutas principais contra os dispositivos de poder. As lutas históricas contra formas de dominação (étnica e religiosa) que eclodiram desde o mundo antigo passando pela Idade-Média até as

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

[...] desempenhar um papel em relação ao poder, que não seria um papel de fundação ou recondução do poder. Talvez a filosofia possa ainda desempenhar um papel do lado do contrapoder, com a condição de que esse papel não consistia mais em impor, em face do poder, a própria lei da filosofia, com a condição de que a filosofia deixe de se pensar como profecia, como condição de que a filosofia deixe de se pensar como pedagogia, ou como legislação, e que ela se dê por tarefa analisar, elucidar, tornar visível e, portanto, intensificar as lutas que se desenrolam em torno das relações de poder, as táticas utilizadas, os focos de resistência, em suma com a condição de que a filosofia deixe de colocar a questão do poder em termos de bem e mal, mas sim em termos de existência. (FOUCAULT, 2004, p.43)

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

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

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

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

exclusão de uma série de características obscuras que permanecem inacessíveis aos sujeitos (BUTLER, 2015). De acordo com Safatle (2012 p.69-70):

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

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

4. RECONHECIMENTO E VULNERABILIDADE

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

Uma alma nobre se sentirá de boa vontade obrigada ao reconhecimento e não evitará ansiosamente as ocasiões em que se sente obrigada: enquanto que as almas mesquinhas se guardam de toda obrigação ou, mas tarde, na expressão de seu reconhecimento, são exageradas e demasiado obsequiosas. É o que se produz de resto também nas pessoas de baixa extração social ou de situação oposta: um favor que lhes é feito lhes parece um milagre de generosidade. (NIETZSCHE, 2013, p. 312).

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

Antes de prosseguir cabe reforçar que o ponto de chegada do discurso filosófico de reconhecimento encontra-se no pensamento de Hegel (2007). Inclusive de

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

De acordo com Dalbosco (2011; 2014) a obra de Rousseau contém as potencialidades para uma noção de educabilidade capaz de abrigar uma constituição intersubjetiva do sujeito humano. Em sua obra *Emílio ou da Educação*, Rousseau (1995), inventa seu pupilo, um infante de boa compleição física e disposição de espírito que doravante deveria ser educado por um tutor para que fosse formado, desde os primeiros anos de vida, em contato com a virtude da sinceridade, ouvindo sempre a voz do seu próprio coração, que não era outra coisa que a natureza humana falando nele. A educação deve tornar Emílio senhor de si, um sujeito capaz de dominar o *amour propre*. Desse modo, Rousseau abriu o caminho para a posteridade, principalmente para o florescimento de uma cultura da autenticidade. Contudo, como salienta Safatle (2015c), o conceito de reconhecimento só alcança um grau de formalização teórica suficiente para expressar a complexidade da formação da subjetividade moderna com o pensamento de Hegel que formulou seu conceito com base na crítica tanto da ideia de estado de guerra permanente em Hobbes, quanto da boa natureza do homem solitário de Rousseau. Segundo Safatle (2015c), no século XX, o tema do reconhecimento é recuperado, pela primeira vez, na década de 1930, com as lições do professor Kojève (2002) publicada como *Introdução à leitura de Hegel*. Como demonstra Descombes (1979), Kojève, juntamente com o historiador das ciências Koyré (2006) foram os propugnadores do pensamento hegeliano na França. Foram esses que ofereceram uma alternativa ao neokantismo e introduziram o idealismo especulativo na instituição universitária francesa. Pensador russo, Kojève possui papel de destaque nesse meio, pois, foi através de suas lições introdutórias que pensadores como Merleau-Ponty, Jean Hyppolite, Georges Bataille e Jacques Lacan tiveram acesso integral ao pensamento de Hegel. Dessa maneira, a ideia de luta por reconhecimento ressoou, primeiramente, na França no entre-guerras, particularmente na psicanálise de Lacan, e, somente depois, entre as décadas de 1970 e 1990 foi recuperada nas figuras de Charles Taylor, Jürgen Habermas, Axel Honneth, Nancy Fraser, Paul Ricoeur e Judith Butler.

4.1. Desejo de reconhecimento

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

Nesse quadro antropogenético, Kojève (2002) identifica esse Eu como o indivíduo humano, livre, consciente de si e histórico que somente alcança consciência à medida que é para os outros como ser reconhecido. Assim, o desejo nasce conjuntamente com uma multiplicidade de desejos que desejam os desejos dos outros. Dessa maneira, nas palavras do Kojève “[...] o desejo antropogênico difere, portanto, do desejo animal [...] pelo fato de não buscar um objeto real, “positivo”, dado, mas, um outro desejo” (2002, p. 13 aspas preservadas). Portanto, o desejo é um *medium*, uma vez que, os objetos naturais só se tornam humanos à medida que são objeto de desejo do desejo dos outros. Enquanto os outros animais desejam conservar a vida e satisfazer seu apetite com objetos reais, o animal humano deseja o desejo dos outros, e, apenas tornam-se verdadeiramente humano, ou seja, supera o desejo de conservação e adquire

consciência-de-si à proporção que arrisca sua vida para satisfazer esse desejo. Isso significa essencialmente que o desejo busca a qualquer preço se colocar no lugar do valor desejado. No dizer do autor:

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

Instala-se assim, na interpretação de Kojève (2002) um processo dialético exemplificado na dialética entre o senhor e do servo no qual dois desejos que desejam reconhecimento lutam uma luta de vida e morte em busca de puro prestígio. Todavia, para que esta luta não culmine com a eliminação do outro é necessário que um dos adversários seja dominado, rendido, vencido, e, que ele próprio aceite diante do medo da morte sua derrota, por isso, segundo o autor, Hegel identifica que o início da dialética histórica deve começar como dependência e escravidão; seguida pela consciência infeliz; e, finalmente pelo momento de supressão no qual o senhor reconhece no servo as qualidades que lhe faltam para criar mundo e o servo à liberdade necessária para ser um sujeito desse mundo que ele cria.

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

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

É a partir das exposições de Kojève que os filósofos franceses fizeram a incursão no interior do projeto hegeliano. Por intermédio de suas aulas o conceito de luta de vida e morte pelo reconhecimento torna-se acessível, principalmente pelo viés de uma leitura existencialista. Pensadores como Bataille e Lacan *mutatis mutandis* ajudaram a consolidar essa interpretação. Ressaltando a importância da teoria do reconhecimento no contexto da psicanálise de Lacan, Dunker (2015, s/p) diz:

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

A notável fórmula de Lacan (NASIO, 1995) consiste em dizer que o desejo do homem é o desejo do Outro, o desejo se constitui como desejo de um desejo, essa é sua origem. Assim, diz-nos Lacan “[...] o desejo do homem encontra seu sentido no desejo do outro, não tanto porque o outro detenha as chaves do objeto desejado, mas porque seu primeiro objeto [do desejo do homem] é ser reconhecido pelo outro” (LACAN, apud NASIO, 1995, p. 284). Lacan (1996), por exemplo, no famoso texto *O estádio do espelho como formador da função do Eu* argumenta que o infante entre o período que compreende dos seis aos dezoito meses passa a se reconhecer ser relativamente independente. Nesse período, a criança que se olha no espelho pela primeira vez não se vê mais como um ser indiferenciado, fundido com o mundo e a mãe, tampouco como um ser fragmentado, mas, como autônomo e inteiro. Para Lacan (1996) esse processo de reconhecimento é assentado na imagem que, por sua vez, também é uma forma de alienação que garante uma sensação – ilusão – de autonomia e inteireza por meio da ficção, da *imago*. Isso supõe ao mesmo tempo compreender o estádio do espelho como

uma identificação e como “[...] a matriz simbólica em que o Eu se precipita numa forma primordial, antes de se objetivar na dialética da identificação com o outro e antes que a linguagem lhe restitua, no universal, sua função de sujeito.” (LACAN, 1996, p. 98).

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

O reconhecimento opera então como um dispositivo de identificação dos indivíduos, sendo responsável pela dialética que identifica e reconhece o outro como sujeito. De certo modo, pode-se dizer que toda a recusa dos filósofos da diferença contra o pensamento de Hegel, por parte de autores como Foucault, Lyotard, Deleuze e Guattari¹⁹ se deve a essa leitura que identifica o desejo como falta, isto é, como ausência e que procura reconduzir o desejo de reconhecimento por meio das figuras da Lei, do Outro e do Negativo.

¹⁹ Sobre esse tema, Guattari declara “[e]stamos girando em torno da questão da identidade e do reconhecimento, o que aliás não é de se espantar: a identidade está frequentemente vinculada ao reconhecimento. Quando a polícia pede a carteira de identidade de alguém, é justamente para poder identificá-lo, reconhecê-lo socialmente. A meu ver, o ponto em que as problemáticas do inconsciente se entrelaçam com as problemáticas políticas está exatamente na ideia de que não se trata apenas de subjetividades identificáveis ou identificadas, mas de processos subjetivos que escapam às identidades.”(GUATTARI, 1996, p. 68).

4.2. Desejo, linguagem e sujeição psíquica

É com vistas a esse panorama complexo da tradição francesa e de crítica ao multiculturalismo americano que surge a obra de Judith Butler. A ideia de reconhecimento encontra-se no âmago das reflexões de Butler. Embora essa noção atravesse as preocupações da escritora, o diálogo com as teorias normativas de reconhecimento em seus trinta anos de atividade intelectual ocorreu somente após o alvorecer do século XXI. Graças a esse intercâmbio Butler (2018), pode colocar algumas questões ao debate sobre a reificação de Honneth. Por sua vez, o sociólogo alemão também dedicou um texto para tratar do que chamou “reconhecimento ideológico” (HONNETH, 2006b). Contudo, ao contrário dessa tendência teórica que privilegia o viés de reconstrução normativa dos laços sociais, Butler propõe uma genealogia das práticas de legitimação do reconhecimento que toma em conta sua relação especial com o desejo de subordinação psíquica e a vulnerabilidade lingüística como maneiras de assujeitar os indivíduos a determinada economia de afetos, ou, para utilizar outra expressão, um determinado “circuito de afetos” (SAFATLE, 2015b).

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

Em segundo lugar, justifica-se, pois, ao manter uma incessante interlocução com o pensamento foucaultiano, Butler oferece inúmeros indícios para pensar de um lado: as relações entre reconhecimento e vulnerabilidade na analítica do poder, por intermédio de uma teoria da subordinação psíquica; e, de outro a interpenetração de uma ética emergente na relação entre estética e política presente nas investigações sobre sujeito e a verdade graças às noções de *relato de si* e a experiências de *desposseção*. O primeiro pode ser reconstruído por meio da análise dos textos publicados na década de 1990, especialmente em *Lenguaje, poder e identidad* (BUTLER, 2004) e *A vida psíquica do poder* (BUTLER, 2017a); e, o segundo, nos textos mais recentes,

notadamente, *Vida precária* (BUTLER, 2006), *Relatar a si mesmo* (BUTLER, 2015), *Desposesión* (BUTLER, 2017b) e *Quadros de guerra* (BUTLER, 2017c). Apesar de Butler possuir interlocução com diversos autores da modernidade, neste texto, procura-se criar pontos de conexão com o pensamento de Foucault. Uma tarefa que será acompanhada por alguns comentadores como Salih (2012), Cyfer (2013), Safatle (2015d) e Bretas (2017).

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

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

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

No livro *Judith Butler e a teoria queer*, Salih (2012) agrupou em uma sequência cronológica os textos e conceitos recorrentes no pensamento Butler na seguinte ordem: desejo; gênero; sexo; linguagem; e, psique. Apesar de Salih (2012) indicar debates importantes de Butler no início dos anos de 2000, como os de *O clamor de Antígona*, o escopo de sua análise atém-se *A vida psíquica do poder*. Por isso, é interessante continuar o trabalho de Salih (2012), indo além desses textos iniciais,

penetrando nas obras e intervenções recentes da filósofa norte-americana, passando pelas questões relacionadas às vidas precárias chegando até a experiência de despossessão de si.

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

Nesse caminho algumas questões que animam o intento de Butler serão úteis para reconstruir a linha argumentativa, a saber: O que é o sexo? O que é a linguagem? Quem é o outro? Como devo tratar o outro? Em que medida, o outro, participa, ou, é dispensável para a constituição de nós mesmos? Por que somos constantemente traídos pela linguagem que acreditamos ser a nossa? Em qual medida podemos ser fiéis ao oferecermos um relato de nós mesmos? Por qual razão determinadas vidas possuem mais valor que outras? E, por que algumas vidas são dignas de luto enquanto outras padecem à abjeção?

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

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

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

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

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

[...] Butler afirma que a identidade de gênero é produzida sem qualquer referência à biologia, ou seja, que ser mulher não tem relação necessária com ter um corpo biologicamente feminino. Desse modo, a autora critica a clássica divisão entre sexo e gênero da qual o feminismo se valeu desde meados da década de 1970, defendendo que tanto o gênero como o sexo são igualmente construídos por normas sociais. (2013, p. 238).

Para a teoria política feminista o sujeito é uma questão crucial, pois os sujeitos jurídicos são invariavelmente produzidos por via de práticas de exclusão que não aparecem uma vez estabelecidas à estrutura jurídica. A construção política do sujeito procede vinculada a certos objetivos de legitimação e de exclusão, e essas operações políticas são efetivamente ocultadas e naturalizadas por uma análise política que toma as estruturas jurídicas como seu fundamento. Portanto, a crítica feminista deve compreender como a categoria das mulheres, o suposto sujeito do feminismo, é

produzida e reprimida pelas mesmas estruturas de poder por intermédio das quais busca a emancipação. Com efeito, a insistência num sujeito estável do feminismo, compreendido como uma categoria unitária das mulheres gera, inevitavelmente, recusas em aceitar essa categoria.

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

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

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

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

[e]vitando, pois, as ciladas inerentes a posicionamentos insensíveis aos efeitos performativos dos discursos sobre a economia dos corpos “gendrados” (gendered), Butler lança uma questão crucial para os *queer* como estratégia de resistência às políticas identitárias focadas unilateralmente nos marcadores de gênero: será que esta classificação binária do gênero é dada como necessária apenas dentro de um quadro de referências específico? Em outras palavras, será que a própria categoria “mulheres” só faria sentido no interior da matriz heteronormativa? Como resultado, será que não seriam as próprias tecnologias discursivas do poder responsáveis por estabilizar a distinção normativa entre os sexos? Se esse é o caso, trata-se então de criar condições para que tais coordenadas sejam desarticuladas, a fim de tornar possível a emergência de outros modos de subjetivação, afirmação e reconhecimento pessoal e social. (2017, p. 233 aspas da autora).

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

[e]m certo sentido, todos meus trabalhos permanecem no interior da órbita de um certo número de questões hegelianas: o que é a relação entre desejo e reconhecimento e como a constituição do sujeito implica uma relação radical e constitutiva à alteridade? (BUTLER, 2012, p. 19 tradução literal²⁰).

A referência é perene: por um lado, desejo e reconhecimento; de outro, uma relação radical e de dependência constitutiva do sujeito para com a alteridade. Não obstante, apesar de constituir um eixo importante de seu trabalho, redesenhar o lugar e os usos que Butler faz do reconhecimento, não é uma tarefa simples, uma vez que a noção sempre aparece atravessada pelo desejo, a linguagem e o poder. Nesse livro *Sujeitos de desejo* a análise incide sobre a recepção do pensamento hegeliano no cenário francês, notadamente em pensadores como Sartre, Foucault, Deleuze *et al.* Marcada pela interpretação de Kojève de uma história dos desejos desejados, Butler (2012) sustenta a tese de que mesmo entre os autores críticos da dialética, Hegel permanece como um enigma, capaz de mobilizá-los sub-repticiamente. Com isso, a jovem autora repõe o desejo de reconhecimento como eixo fundamental para compreender a formação do sujeito contemporâneo. Diz Safatle (2015d, p. 179)

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

A vida desejanse não leva à reconciliação interior entre razão e afetos, mas, fratura o eu, metafisicamente, integrado. Dessa maneira, a crítica do desejo abre-se ao campo das experiências de indeterminação e permitem a Butler lançar-se em uma audaciosa genealogia do sujeito frente à ambivalência das normas. Safatle (2012, p. 45) ajuda-nos a entender como se estabelece o processo de formação do sujeito frente à “[...] inadequação entre as expectativas de reconhecimento de sujeitos e as

²⁰ [e]m cierto sentido, todo mi trabajo sigue inscripto dentro de la órbita de un conjunto de preguntas hegelianas: ¿Cuál es la relación entre deseo y reconocimiento, y a qué se debe que la constitución del sujeto suponga una relación radical y constitutiva como la alteridad? (BUTLER, 2012, p. 19).

possibilidades disponíveis de determinação social de si [...]” no pensamento Butler, quando escreve que:

[...] Hegel acharia simplesmente incorreta essa maneira tão própria a nós, contemporâneos do pós-estruturalismo, de contrapor a negatividade do desejo à positividade de uma potência que se expressa de maneira imanente, tal como a relação entre a substância spinozista e seus modos. Pois, de certa perspectiva, o desejo é sempre destrutivo (ele sempre afirma sua inadequação às determinações finitas) e, de outra, sempre é produtivo (sua verdade é afirmar-se como vontade livre que constitui quadros institucionais para seu reconhecimento através das relações de trabalho e linguagem). (SAFATLE, 2012, p. 46).

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

[u]ma questão com a qual muitas vezes me defronto é a seguinte: como transitar de uma teoria da performatividade do gênero para uma consideração sobre as vidas precárias? [...] Parece que eu estava preocupada com a teoria *queer* e com os direitos das minorias sexuais e de gênero, e agora estou escrevendo de modo mais geral sobre as maneiras pelas quais a guerra ou outras condições sociais designam determinadas populações como não passíveis de luto. Em *Problemas de Gênero* (1989), algumas vezes parecia que certos atos que os indivíduos podiam executar tinham ou podiam ter um efeito subversivo em relação às normas de gênero. Agora estou trabalhando a questão das alianças entre várias minorias ou populações consideradas descartáveis [...] É provável que uma questão política tenha permanecido praticamente a mesma, ainda que o meu foco tenha mudado, e essa questão é que a política de identidade não é capaz de fornecer uma concepção mais ampla do que significa, politicamente, viver junto, em contato com as diferenças, algumas vezes em modos de proximidade não escolhida, especialmente quando viver juntos, por mais difícil que possa ser, permanece um imperativo ético e político. (BUTLER, 2018b, p. 34).

Com esse deslocamento pode-se verificar uma mesma referência em comum que ajuda-nos a compreender o esforço intelectual e ético que Butler despendeu após os

anos 2000, notadamente, em *Quadros de Guerra* e em *Relatar a si mesmo* (2015), qual seja, tanto a subordinação ao poder como desejo de reconhecimento, quanto, a vulnerabilidade lingüística como fonte primária de dependência em relação ao Outro. Assim, as questões relativas à *vida vivível* e as existências precárias não podem ser separadas das dimensões da linguagem, do desejo e do poder, pois, essas aparecem simultaneamente, chocam-se, imbricam-se e mantêm relações de dependência entre si.

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

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

Inspirando-se na filosofia dos atos de fala de Austin, Butler (2004, p. 17) argumenta que “[...] o dano lingüístico parece ser o efeito não só das palavras que se referem a alguém, mas também do tipo de elocução, um estilo - uma disposição ou um comportamento convencional que interpela e constitui um sujeito [...]”. Ao sermos insultados, somos ao mesmo tempo, menosprezados e degradados. Contudo, o insulto nos oferece outra possibilidade paradoxal proveniente da própria existência social. A

alocução ‘insultante’ não apenas fixa e paralisa, mas, pode produzir respostas inesperadas e abre outras possibilidades, inclusive de subversão. Quando dizemos que o insulto exerce efeitos a quem se dirige, de que força se trata, e, como ela pode falhar?

Partindo da distinção entre atos ilocutórios – que expressam uma ação enquanto se fala; e, atos perlocutórios – que procuram exercer determinados efeitos sobre o ouvinte, Butler diz que ser magoado pela linguagem é sofrer uma perda de contexto, isto é, padecer de uma experiência de perda das referências. Isso ocorre porque, os enunciados da linguagem têm a capacidade constitutiva de ritualizar certos comportamentos:

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

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

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

Ainda,

[...] ser o destinatário de uma alocução linguística não é apenas ser reconhecido pelo que se é, mas um receber um termo pelo qual o

reconhecimento de sua existência se torna possível. (BUTLER, 2004, p. 22, tradução própria).

Por conseguinte,

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

A ameaça que a linguagem traz ao corpo revela nossa relação de dependência primária com o outro²¹. Assim como em *Relatar a si mesmo*, Butler (2015) estabelece uma interlocução com Shoshana Felman para tratar da relação entre a fala e corpo como uma relação escandalosa, aberrante, ao mesmo tempo, de incongruência e inseparabilidade. O que permanece inconsciente em uma ação corporal como a fala pode ser interpretado como o ‘instrumento’ através do qual se faz a afirmação. Da mesma maneira, esse corpo que desconhece, assinala o limite da intencionalidade no ato de fala. O ato de fala diz, mas o faz de um modo diferente do que pretende dizer. Assim, lendo Felman, Butler (2004) argumenta que o ato de linguagem como a produção de um corpo falante destrói a dicotomia metafísica entre o que chamamos de domínio mental e o domínio físico, desmantela a oposição entre corpo e espírito, entre matéria e linguagem. Existe o que é dito, mas existe também um modo de dizer que o “instrumento” corporal da enunciação executa. As ameaças que sofremos emergem precisamente através dos atos que os corpos realizam ao falarem. No entanto, toda ameaça, solicita sempre uma resposta e a resposta às vezes é imprevista.

Inspirado em Althusser, Derrida e Foucault, Butler (2004) acredita que a linguagem justamente por implicar uma dinâmica de vulnerabilidade, possibilita-nos uma recitacionalidade capaz de subverter e ressignificar a linguagem insultuosa, excitável, os discursos de ódio, as ofensas raciais contra minorias sexuais e outros grupos subalternizados. Um exemplo de subversão dessa linguagem pode ser observado

²¹ Esse argumento nos reconduz de volta à "psicopolítica" do poder, a relação entre subordinação e agência. Escreve Butler sobre os apegos apaixonados: “[e]mbora a dependência da criança não seja uma subordinação política de nenhuma forma, a formação da paixão primária na dependência torna a criança vulnerável à subordinação e à exploração, um assunto que tem preocupado o discurso político recente. Além disso, essa situação de dependência primária condiciona a formação política e a regulação dos sujeitos e se torna o meio de sua sujeição. [...] o desejo de sobrevivência, o desejo de ser, é um desejo amplamente explorável [...]”.(BUTLER, 2017, p. 15-16).

quando a “[...] reavaliação de termos como “queer” sugere que a fala pode ser “devolvida” para o falante de uma maneira diferente, que pode ser citada contra seus propósitos originais e produzir a inversão dos seus efeitos [...]” (BUTLER, 2004, p. 35).

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

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

O ato de reconhecimento se converte em um ato de constituição: a chamada traz o sujeito à existência. Nesse sentido, a estratégia de Butler (2004) consiste em criar condições para que haja uma resistência no nível da subversão das injúrias, evitando assim, a produção jurídica do crime e do criminoso diante da lei. Em outras palavras, trata-se de não oprimir quem já é oprimido. Butler (2004) reconhece que a justiça dos tribunais se faz necessária diante dos discursos de ódio quando pronunciados por pessoas que gozam de posições de poder e que são capazes de subordinar aqueles para os quais se dirige, ou, perante problemas como os do racismo institucionalizado. Mas, seu foco é criar condição, em virtude da ideia de recitação e ressignificação, de que os atos de resistência possam surgir da subversão do discurso de ódio no próprio nível performativo da linguagem. No entanto, as coisas não são tão simples, afinal: como fazer com que os grupos vulneráveis e ofendidos com toda fragilidade a que estão expostos possam assumir e subverter o discurso de sua própria sujeição?

Com o intuito de encontrar as maneiras pelas quais o sujeito resiste ao poder constitutivo, no livro *A vida psíquica do poder*, Butler (2017a) parte, precisamente, da

questão da vulnerabilidade linguística para colocar em cena o problema da subordinação psíquica. Para isso, Butler (2017a) reposiciona a ideia de assujeitamento em Althusser e Foucault para demarcar a emergência do sujeito em sua relação com o discurso da lei. A ideia de um desejo de reconhecimento subjaz toda sua argumentação de modo que a autora propõe uma releitura da consciência infeliz de Hegel à luz das teorias de sujeição que vão de Nietzsche, passa pelas questões da psicanálise e chegam até Foucault. Segundo Butler (2017a) o diagnóstico dos autores da modernidade aponta para uma relação de ambivalência do sujeito em relação às suas normas constitutivas. O sujeito moderno está:

[f]adado a buscar reconhecimento de sua própria existência em categorias, termos e nomes que não criou, o sujeito busca o sinal de sua própria existência fora de si, num discurso que é ao mesmo tempo dominante e indiferente. [...] Em outras palavras, o preço de existir dentro da sujeição é a subordinação. Precisamente no momento em que a escolha é impossível, o sujeito busca a subordinação como a promessa da existência. (BUTLER, 2017, p. 30).

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

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

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

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

Para Butler (2017) a lei assim como o poder é produtiva. A repressão da libido nesse caso é entendida como uma repressão investida de libido. Por conseguinte, a repressão é uma atividade libidinal. A proibição é o lugar deslocado da satisfação das pulsões ou desejos proibidos. Oferece sempre a oportunidade de retomá-los e vivê-los sob a rubrica ordenadora da lei.

Apesar disso, Butler (2017a) ressalta que a dinâmica de sujeição em Foucault permite redescrever à consciência infeliz na dialética entre o senhor e o servo, nos termos de uma subordinação psíquica. De acordo com a autora, a consciência infeliz aparece como uma liberdade interiorizada porque não consegue suprimir o corpo das relações de servidão. O senhor e o servo envolvem-se em uma luta por reconhecimento. O senhor usa o corpo do escravo como uma ferramenta de gozo; enquanto o escravo apega-se ao instinto de preservação da própria vida e os objetos que produz. Para Butler

(2017a) o senhor está atado a um ciclo de consumo transitório e o servo vê desaparecer, diante de si, todo fruto do seu trabalho. O trabalho é como um desejo retido. Na equação de Butler (2017a) a supressão do corpo nessa relação de sujeição é incompleta. O corpo permanece como residual, abjeto. Vivemos as normas como uma supressão inacabada do corpo.

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

Essa subordinação da consciência traduz o que Butler (2017a) entende por sujeição psíquica. Ser sujeito nesse caso implica uma relação fundamental com a lei e as normas sem as quais não podemos sequer existir. Entramos neste mundo pela via da sujeição e permanecemos nele graças ao desejo de continuar perseverando no nosso próprio ser. Isso significa que:

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

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

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

Para ilustrar Butler (2017) toma como exemplo a subjetivação do prisioneiro descrito em *Vigiar e punir*, especialmente, a figura de Damians, o supliciado. O discurso produz identidade ao prover um princípio regulador que invade o indivíduo, por sua vez, a identidade age como uma alma que encarcera o corpo. Desse modo, essa autora aproxima a sujeição foucaultiana à ordem simbólica lacaniana, argumentando

que Lacan redefiniu o ideal do sujeito como uma posição dentro do simbólico, a norma que instala o sujeito dentro da linguagem. Assim, Foucault teria transformado a interioridade do corpo em uma superfície maleável para efeitos de poder.

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

4.3. Reconhecimento, precariedade e desposseção de si

Com a publicação de *Vida precária* a dimensão da sexualidade abjeta passa a ser polemizada como a vida não passível de luto. A melancolia do poder se torna o afeto que impele a imprecação das vidas precárias. É o caso da rebeldia de Antígona. Mas, como Butler (2019b) transitou entre a melancolia como economia psíquica de corpos gendrados para a produção dos circuitos de melancolia como parte do poder regulador das sociedades? De acordo com Butler (2017), a devastação causada pela AIDS nos anos de 1980, funcionou para produzir nas minorias as instituições coletivas para o luto. Assim, o tratamento recebido diante da doença apareceu como uma dessas formas trágicas de experiência coletiva capaz de ligar diversas modalidades abjetas de gênero às vidas não pranteáveis de outros setores marginalizados como imigrantes, negros, etc. No luto, perde-se alguém, um objeto real. Na melancolia, sofre-se pela perda de algo que nunca tivemos e que fomos impossibilitados de viver. No entanto, é precisamente essa vulnerabilidade do sujeito e esses afetos inelutáveis que compeliram os indivíduos e os grupos precarizados a se lançar nas políticas improváveis de alianças. Escreve Butler (2017, p. 198): “[a] melancolia é uma rebelião que foi derrubada, esmagada. [...] O poder do Estado para evitar a fúria insurrecional faz parte das

operações da psique. A instância do melancólico é um instrumento ao mesmo tempo social e psíquico.”

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

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

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

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

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

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

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

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

[s]e o reconhecimento caracteriza um ato, uma prática ou mesmo uma cena entre sujeitos então a condição de ser reconhecido caracteriza as condições mais gerais que preparam ou modelagem um sujeito para o reconhecimento – os termos, as convenções e as normas gerais que atuam do seu próprio modo, moldando um ser vivo em um sujeito reconhecível, embora não sem falibilidade ou, na verdade, resultados não previstos. Essas categorias, convenções e normas que preparam ou estabelecem um sujeito para o reconhecimento, que induzem um sujeito desse tipo, precedem e tornam possível o ato de reconhecimento propriamente dito.

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

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

Para Butler (2017c, p.51) a crítica pode fissurar esses enquadramentos e levar a uma situação de ruptura com as normas vigentes. Reconhecer a precariedade como condição incontornável e sua distribuição diferencial entre grupos, “[...] a exploração

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

Essas questões tocam no âmago do intento deste trabalho, para respondê-las com clareza é preciso citar dois textos escritos na mesma época em que Butler se lançava na reflexão sobre a vida precária. O primeiro, intitulado como: *O que é a crítica?* no qual Butler (2013) recupera a noção de atitude crítica como uma virtude ligada ao desbloqueio da imaginação em Foucault; e o segundo, resultado de um ciclo de conferências pronunciadas no alvorecer do milênio chamado *Relatar a si mesmo*. É no jogo entre aproximação e distanciamento de Foucault que a filósofa produzirá sua versão da crítica.

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

normas que se delinea [...] como uma estilização específica da moralidade.” (BUTLER, 2013, p. 164).

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

A crítica posiciona os direitos, os saberes, os poderes e os corpos com a finalidade de fissurar, de romper com certo ponto de vista, ou, certo modo de governar, de exercer a autoridade e com a violência das normas. Foucault (2000) a define como um movimento pelo qual o sujeito se dá o direito (*le sujet se donne le droit*) de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus efeitos de verdade. Butler (2013) acredita que Foucault (2000) nessa ocasião realizou uma espécie de ato de fala, que ele provocou intencionalmente, fez com que a liberdade originária surgisse para em seguida retroceder aos limites da razão, do pensável. Assim, a crítica se liga ao performativo e o gesto foucaultiano é extraordinariamente valente à medida que sabe que não pode fundamentar sua pretensão à liberdade original, entretanto, persiste e forma o sujeito no jogo de dessassujeitamento. A crítica implica em um trabalho de acontecimentalização. E nesse interrogar algo como uma liberdade originária surge, pois, “[a] cena inaugural da crítica implica a arte da inservidão voluntária e, como efeito [...] na forma de uma conjectura, na forma de uma arte que suspende a ontologia e que nos conduz para dentro da suspensão da descrença.” (BUTLER, 2013, p.175-176).

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

ambivalência das normas que regem o reconhecimento e disserta sobre maneiras de articular a crítica do sujeito com a agência humana em razão das experiências extáticas de desposseção de si. Escreve a filósofa:

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

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

[...] é possível apenas “assentir com a cabeça” ou usar outro gesto expressivo para reconhecer que se é o autor da ação de que se fala. O “assentir com a cabeça” funciona como condição expressiva do reconhecimento. Um tipo de força expressiva semelhante coloca-se em jogo quando nos mantemos em silêncio frente à pergunta “Você tem algo a dizer em sua defesa?” (BUTLER, 2015, p. 24 aspas preservadas)

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

conhecer a si mesmo, controlar-se, a se pôr a prova aperfeiçoando-se e transformando-se em sujeito da conduta moral. Nesse registro, diz Butler (2015, p. 29):

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

Para Butler (2015) é necessário levar a sério a maneira como Foucault recorre à agência – ação e deliberação – sem postular um sujeito fundante. Os sujeitos formam-se no contexto de relações parcialmente irrecuperáveis, sob circunstâncias anteriores que escapam completamente ao seu domínio. O que revela uma opacidade que precisa ser embutida na formação do sujeito, haja vista que, não sendo totalmente translúcido para si, tampouco, conhecível para si mesmo, tais relações não o autorizam a ignorar as obrigações que contrair com os outros. Ao contrário, essa vulnerabilidade primária funda a obrigação ética. Um tema importante que ecoa entre as análises de *Vida precária*, *Quadros de Guerra* e de *Corpos em aliança e a política das ruas* justamente por evocar uma ética da convivência entre seres precários. Com efeito, talvez seja possível dizer que a

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

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

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

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

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

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

O sujeito hegeliano do reconhecimento hesita sempre entre a perda e o êxtase. O si-mesmo é concebido primeiramente como fora de si, depois é reconhecido como constitutivo. Dito de outro modo, a única maneira do si-mesmo se conhecer é aceitando a mediação que acontece fora de si, em razão das normas que ele não criou, mas cuja relação é vital. Conforme Butler (2015) a fenomenologia de Hegel passa do cenário da *díade* para a teoria do reconhecimento, revelando sua impropriedade social, no entanto,

é fundamental retomar esse “Tu” do encontro ainda que seja incerto e imprevisível.

Aliando-se a Cavarero, a autor diz que:

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

Perante essa problematização parece-me que não é necessário seguir todos os argumentos apresentados por Butler (2015), já que são muito similares entre si e que ressoam no conjunto da sua obra. Resta-nos somente enfatizar as características gerais atribuídas ao relato de si. Essas características anunciam a estrutura narrativa e implicam numa despossessão de si-mesmo na linguagem. A exposição de si que estabelece a singularidade do sujeito na tentativa de narrar; as relações primárias e irrecuperáveis que formam impressões duradouras e recorrentes em sua história de vida; a opacidade parcial para consigo mesmo; a inevitabilidade das normas - que facilitam o ato de contar e que não foram criadas pelo sujeito. Ainda sim, existem partes corporais que condicionam o relato de si e que não são totalmente narráveis. De certo modo só somos realmente reconhecidos à medida que experimentamos uma descentralização e fracassamos na tentativa de alcançar uma identidade pessoal.

4.4. Educação entre a autorrealização e a despossessão de si

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

Propor a precedência da reconhecibilidade não seria apenas outro modo de apontar para o que Honneth descreve como situações de exclusão ou experiências de déficit de reconhecimento? [...] Ao cuidar da reconhecibilidade ela abre espaço para um conceito que não cabe na teoria honnethiana: referimo-nos ao conceito de abjeção. [...] palavra abjeção deriva do latim *ab-jicere*, que significa jogar fora. Este conceito aparece ao lado de reflexões sobre o corpo (refere-se a

algo que é expelido do corpo, como excremento) e está, sobretudo, ligado ao conceito freudiano de forclusão (*Verwerfung*), especificamente à forclusão no processo de constituição do sujeito. [...]Butler argumenta que operações de forclusão ocorrem também em formações sociais. Mecanismos de abjeção produzem irreconhecibilidade, geram vidas cujas mortes não podem ser sentidas ou, nas palavras da filósofa, vidas incapazes de produzir luto (*ungrieveble*). (PACHECO, 2018, p. 215).

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

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

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

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

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

Ao contrário, a crítica de Butler (2015) mostra-nos que a identidade é parte do problema. Os indivíduos não sofrem pela falta de possuírem uma identidade autêntica, mas, porque são sujeitos a um tipo de identidade normativa, empobrecida que os impedem de viverem outras formas de vida. Por isso, a obra de Butler (2015) é uma provocação necessária ao sujeito representacional de Honneth. Em Butler a formação do sujeito passa à ordem simbólica. O desejo de reconhecimento é desses afetos altamente exploráveis pelas técnicas de poder. Um desejo que nos torna escravos de uma incorporação melancólica. Passar a ordem do símbolo envolve submeter-se e constituir-se em razão da inscrição corporal de desejos, leis e normas sem as quais não pode agir e existir neste mundo, mas, que também exigem um alto preço como a subordinação e a melancolia. Desse modo, Butler (2017c) nos lembra que os ideais de formação sobre o qual assentamos nossas práticas educacionais e pedagógicas repousam sobre exclusões e abjeções de modos de vida precários. A identidade que almejamos criar para nós, para nossos alunos, é resultado de uma relação complicada com o desejo de reconhecimento.

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

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

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

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

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

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

Para um espírito crítico como o de Lazzarato (2019, p. 94) a filosofia mais original do pensamento 68 foi a do acontecimento. Porventura, pode a análise da ambivalência da normatividade social escapar ao registro da sujeição em direção a servidão atual. Parece-me que diferentemente de Butler para quem a cena do relato se passa na interpelação do desejo, da lei e da linguagem, para Lazzarato (2014) a cena deve ser capaz de chegar e traduzir o ponto inominável do discurso, pois, deve desencadear uma atitude de ruptura e estar à altura do acontecimento. Em Butler (2015) negar o reconhecimento significa abnegar do desejo de reconhecer.

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

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

conforme a evolução das relações de força na presença ou de acordo com a natureza das opções micropolíticas adotadas pelos conjuntos de enunciação envolvidos. (GUATTARI, 2013, p. 237 tradução própria).

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

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

[...] Butler só pode conceber a linguagem como uma transcendência que nos precede e nos excede porque nós nos tornamos sujeitos quando entramos na normatividade e seguimos as suas regras linguísticas. [...] Contrariamente às preocupações de Butler, podemos conceber um pensamento “não essencialista” sem postular a preexistência da linguagem como “dependência radical e originária”. [...] Não há subjetividade originária, porque o sujeito e as relações que prevalecem no processo de subjetivação ainda estão sempre por fazer, por se realizarem e serem construídas. O sujeito não é um efeito de linguagem, a linguagem não é a causa do sujeito. Pois o sujeito não é constituído por uma estrutura linguística preexistente, mas através de um autoposicionamento, de uma autoafirmação que se combina com as palavras, com os outros e com o mundo. (LAZZARATO, 2014, p.164-165)

Ao juízo de Butler o sujeito não pode se esquivar do desejo e da lei, da normatividade social. Nesse sentido Lazzarato (2014) aponta corretamente os limites da “força do performativo” em suas críticas à filósofa. Butler segue Lacan, postula o negativo – desejo, lei, castração, falta – como necessidade universal da condição humana. Butler (2015, p. 29), ao passo, que sinaliza que para Foucault não haver o

sujeito e a verdade fora da imanência das relações de poder, obscurece a contingência do nexosaber-poder ao integrar o processo de subjetivação a dependência do desejo originário. Como observa Foucault (2004c, p.229):

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

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

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

Na entrevista *Polêmica, política e problematizações*, Foucault (2004c, p. 225) se recusa a assumir o espírito de polemista, ao invés disso, defende que no jogo sério de perguntas e respostas, de educação mútua, é preciso respeitar os direitos de cada um que

são imanentes à discussão. Para Foucault trata-se do engajamento em uma história do pensamento que busca “[...] a elaboração de um domínio de fatos, práticas e pensamentos que me parecem colocar problemas para a política [...]” (FOUCAULT, 2004c, p. 228). Pensamento capaz de se distanciar do objeto, de interrogá-lo, e assim encontrar “[...] nessas diversas soluções a forma geral de problematização que as tornou possíveis – até em sua própria oposição [...]” (FOUCAULT, 2004c, p. 233).

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

5. RECONHECER E INCLUIR COMO DISPOSITIVOS DE INDIVIDUALIZAÇÃO DO PODER.

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

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

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

meio de atos de escolha. (ROSE, 2001, p. 140).

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

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

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

A partir dessas questões espera-se refletir de que modo tais noções atravessam a constituição de um corpo normalizado, por um lado, e, operam em um plano jurídico-abstrato com a dimensão moderna do poder *da e sobre* a vida (ESPOSITO, 2010), por outro. Trata-se, em primeiro lugar, de perseguir o programa foucaultiano de uma história das técnicas e tecnologias por meio das quais os seres humanos se reconhecem

como sujeitos em uma determinada cultura. Em segundo lugar, refere-se ao limiar da nossa própria atualidade, das transformações ocorridas em nossa modernidade, isto é, de um diagnóstico do presente. E, em terceiro lugar, diz respeito às questões circunscritas à filosofia que toma como objeto de reflexão as relações educativas, a formação humana, os sistemas de ensino e a cultura escolar.

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

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

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

irei recorrer aos cursos, eventualmente, com o objetivo de articulá-los com o tema geral. E para mostrar de que modo esse par se constituiu como categorias explicativas do pensamento moderno, estabelecerei uma interlocução com certo número de intérpretes do filósofo francês, tais como, Agamben (2015; 2016), Butler (2017a), Deleuze (2006), Esposito (2010). Cada qual à sua maneira, reconduzido aos objetivos desta pesquisa, oferece-nos elementos para criar uma conjectura consistente e as respostas adequadas a problematização. Deve-se dizer que as discussões que serão desenvolvidas encontram ressonâncias, tanto, no pensamento filosófico educacional, quanto, nos intérpretes foucaultianos como: Freitas (2014; 2015); Nalli (2012; 2019) e Pagni (2012; 2014; 2015; 2019).

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

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

segundo aquilo que estamos nos tornando. Como foi que convergiu as linhas de atualização do diagrama disciplinar e suas lutas históricas à gramática do reconhecimento e dos direitos humanos?

5.1. Do governo dos corpos

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

A loucura, o crime e a sexualidade ocupam nesse quadro lugar de destaque como temas que se interpenetram e implicam-se, mutuamente, na pesquisa genealógica. Além disso, esses focos de experiências são lugares nos quais é possível verificar uma incidência maior do predomínio das relações de poder. A vida, a norma, o sujeito e a verdade são constantemente tencionados nesses focos de experiências. Por intermédio deles, pode-se criar um canal de acesso às normas que regem o reconhecimento do sujeito e as políticas de inclusão que atuam no governo da vida. E a noção que aparece como lugar de perpétua pulverização, como ponto de contato para inscrição de todos esses acontecimentos é o corpo. Tendo em vista essa caracterização e os objetivos enunciados, pretendo nesta seção analisar a relação entre reconhecimento e inclusão, reconstruindo seu papel em correlação com o dispositivo da sexualidade, principalmente à medida que se interpenetram na família e na escola.

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

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

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

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

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

[...] a Idade Clássica costuma ser louvada por ter sabido inventar uma massa considerável de técnicas científicas e industriais. Inventou também, como se sabe, formas de governo; elaborou aparelhos administrativos, instituições políticas [...] Mas, [...] a Idade Clássica também inventou técnicas de poder tais, que o poder não age por arrecadação, mas por produção e maximização da produção. Um poder que não age por exclusão, mas sim por inclusão densa e analítica dos elementos. Um poder que não age pela separação em grandes massas confusas, mas por distribuição de acordo com individualidades diferenciais. Um poder que não é ligado ao desconhecimento, mas, ao contrário, a toda uma série de mecanismos que asseguram a formação, o investimento, a acumulação, o crescimento do saber. [...] A Idade Clássica, portanto, elaborou o que podemos chamar de uma “arte de governar”, precisamente no sentido em que se entendia, nessa época, o “governo” das crianças, o “governo” dos loucos, o “governo” dos pobres e, logo depois, o “governo” dos operários. E por “governo” cumpre entender, tomando o termo no senso lato, três coisas. Primeiro, [...] uma teoria jurídico-política do poder, centrada na noção de vontade, na sua alienação, na sua transferência, na sua representação num aparelho governamental [...] E depois [...] aperfeiçoou uma técnica geral de exercício do poder, técnica transferível a numerosas e diversas instituições e aparelhos. Essa técnica constitui o reverso das estruturas jurídicas e políticas da representação, e a condição de funcionamento e de eficácia desses aparelhos. Essa técnica geral do governo dos homens comporta um

dispositivo típico [...] algo que podemos chamar [...] de “normalização”. (FOUCAULT, 2001, p. 61 aspas do autor).

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

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

5.2. O discurso e o sexo

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

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

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

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

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

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

afinidade com o sexo. No âmbito de uma proveniência técnica coube a pastoral cristã inscrever “[...] como dever fundamental, a tarefa de fazer passar tudo o que se relaciona com o sexo pelo crivo interminável da palavra.” (FOUCAULT, 2007a, p. 27).

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

[...] na mesma época em que se constitui essa grande prática da confissão-exame da consciência e da direção de consciência como filtro discursivo perpétuo da existência, vemos surgir, por exemplo, nos meios puritanos ingleses, o procedimento da autobiografia permanente, em que cada um conta a si mesmo e ao outros, a seu *entourage*, às pessoas da sua comunidade, sua vida, para que se possa detectar nela os sinais da eleição divina. É a instauração no interior dos mecanismos religiosos desse imenso relato total da existência que constitui, a meu ver, de certo modo, o pano de fundo de todas as técnicas de exame como de medicalização, a que vamos assistir em seguida. (FOUCAULT, 2001, p. 233).

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

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

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

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

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

Com essa constatação pode-se dizer que há no pensamento de Foucault uma separação entre a história das técnicas e das tecnologias de tal modo que a confissão permaneceu como uma técnica muito importante que forma o sujeito. Importante para compreender a formação, pois pertence ao ramo das tecnologias de si. No entanto, o que se observa a começar pelo século XVI é a instauração de um processo tecnológico que reinscreve a *episteme* clássica e a própria condição humana a um nível inédito na história. O que acontece é que essas técnicas desenvolvidas pela pastoral serão recodificadas; e, o sexo, sua incitação pelos discursos, com tudo o que isso implica, se tornará assunto de interesse público. É a emergência da população como um fenômeno de governo, um problema de polícia (2007a, p.31). Desse modo, os “[...] governos percebem que não têm que lidar simplesmente com sujeitos, nem mesmo com o povo, porém com uma população [...]” (FOUCAULT, 2007a, p. 31).²²

Na conferência *A ordem do discurso*, Foucault (1996) chamava atenção para a produção, seleção, controle e distribuição dos papéis do discurso. Disse-nos inclusive, na ocasião, que o sistema de educação é um modo político de apropriação desse discurso e o ensino, nada mais, do que uma ritualização da palavra e a qualificação dos sujeitos que falam. Em *A vontade de saber*, pode-se observar que no século XVIII coloca-se em marcha toda a constituição de uma rede de incitação à fala que irá atravessar as instituições pedagógicas de tal modo que imprimiu seu caráter moderno e *expressivo*²³. Nos colégios, mesmo que a ordem fosse afastar, ou seja, não falar sobre sexo, a própria arquitetura, a disposição das salas, das mesas, dos lugares, os regulamentos e a vigilância durante o sono, “[...] tudo fala da maneira mais prolixa da sexualidade das crianças.” (FOUCAULT, 2007a, p. 34). À medida que o sexo do colegial passa a ser assunto de interesse público, forma-se em torno da criança, do

²² Apesar de temas como a polícia, a população, o povo e a economia possuírem um lugar de menor destaque em *A vontade de saber*, eles serão objetos de análise cuidadosa durante o curso de 1978, *Segurança, território e população*. Aparentemente, o objetivo de Foucault nesse ponto consistiu em mostrar que a valorização das técnicas de confissão, extração, perscrutação da verdade do sexo repousavam sobre uma reconversão das tecnologias de governo da vida.

²³ Charles Taylor (1996) nomeia como *expressiva* – herdeira do romantismo – a dimensão da identidade na qual o indivíduo busca para si elementos de autenticidade, ou, variedade individual que mais se adequa às expectativas de autorrealização do *self*.

aluno, uma sociedade constituída de pais, diretores, professores, pedagogos, médicos a fim de garantir a correção moral, a higiene, eliminar o risco e o perigo através da instrução pública e exortação à família. É a produção do corpo da criança, mas, não de um corpo reprimido, ao contrário, saudável e normalizado. Escreve o autor:

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

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

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

Primeiro, houve uma verdadeira cruzada sobre a sexualidade infantil. Campanhas públicas nas quais médicos, pedagogos combateram o onanismo das

crianças, instalando um regime médico-sexual, organizando “[...] em torno da criança, linhas de penetração infinitas.” (FOUCAULT, 2007a, p. 50).

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

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

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

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

Emprestando os termos que a socióloga israelense Eva Illouz (2007) confere à comunicação, trata-se de uma tecnologia de formação do ‘eu’. De acordo com Illouz (2011) às emoções no capitalismo contemporâneo passam desde o fim do século XIX por uma revolução terapêutica produzindo aquilo que se pode chamar de *homo sentimentalis*. Tomando como referências históricas o aparecimento à psicanálise de Freud, as demandas do feminismo igualitário pela inserção das mulheres no mercado de trabalho e os desenvolvimentos da psicologia aplicados à gestão de pessoas, Illouz

(2011) argumenta que ocorre a proliferação de técnicas terapêuticas, de comunicação interpessoal contribui para alinhar nossas emoções com a cultura empresarial. Para Illouz (2011) o modelo de comunicação é uma tecnologia de manejo do ‘eu’ apoiada em uma linguagem administrativa e na gestão adequada dos sentimentos – exigência de neutralidade, empatia, responsabilidade, etc. Esse modelo penetrou profundamente nas relações de trabalho e nas relações conjugais, engendrando as demandas de que o sujeito seja reconhecido pelos outros e os reconheça. Escreve essa autora:

[a] “comunicação” instila técnicas e mecanismos de “reconhecimento social”, criando normas e técnicas para aceitação, validação e reconhecimento dos sentimentos alheios. [...] A comunicação, portanto, é um repertório cultural que pretende fomentar a cooperação, prevenir ou resolver conflitos e respaldar o sentimento de individualidade e identidade. Em outras palavras, ao mesmo tempo que as interações sociais no trabalho exigem cada vez mais que o eu exerça sua interioridade autêntica (sob a forma de sentimentos e necessidades), o credo terapêutico instaura um mecanismo de reconhecimento social mediante o qual o eu assim exposto possa ser protegido. Portanto, a comunicação é um modo de definir uma forma de sociabilidade na qual um senso sempre precário do eu deve ser preservado. Com isso, a comunicação define uma nova forma de competência social em que o manejo afetivo e linguístico do eu visa estabelecer padrões de reconhecimento social. (ILLOUZ, 2011, p. 17 aspas preservadas).

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

5.3. Animal confessante

Na conferência *Sexualidade e poder*, Foucault (2004d) chama essa produção incessante de saber sobre a sexualidade de “supersaber”. N’ *A ordem do discurso*, a vontade de saber que anima o mundo ocidental é atravessada pela cisão platônica de um conhecimento aparentemente neutro. É precisamente nesse sentido que se deve entender

toda essa descrição de mecanismos, discursos, aparelhos que se arrogam construir um conhecimento científico sobre a sexualidade. Para Foucault (2007a) essa é uma característica peculiar das sociedades europeias, em ruptura com as sociedades antigas desenvolve-se no Ocidente uma *scientia sexualis*.

Por ocasião de sua visita ao Japão, diz Foucault:

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

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

Nas sociedades antigas como China, Roma, Japão e Índia a arte erótica extraía a verdade do prazer. Essa não existia em função de uma lei do permitido ou do proibido, nem mesmo, sob o critério de utilidade, mas, unicamente, em relação ao prazer consigo mesmo. Iniciar-se nessa arte requer ter o contato com o mestre, submeter-se ao seu ensino e guardar os seus segredos. Talvez, esteja aqui uma pista para compreender as investigações ulteriores de Foucault no âmbito da sexualidade antiga, principalmente, entre gregos e romanos. O caso é que as sociedades ocidentais relegaram à marginalidade *ars erótica* e desenvolveu procedimentos para dizer a verdade do sexo “[...] em função de uma forma de poder-saber rigorosamente oposta à arte das iniciações e ao segredo magistral, que é a confissão.” (FOUCAULT, 2007a, p.66).

A marginalização da *ars erótica* exprime o processo de *deserotização* ou desqualificação dos prazeres em prol de uma analítica da verdade assumida pela ciência sexual. Esse processo assume outras proporções e torna-se ainda mais importante nas lições proferidas no curso *Subjetividade e verdade*, em 1981, quando Foucault (2016b)

retornou novamente ao tema da sexualidade, vinculando-o às artes de viver. Espero elucidar esse processo durante a tese, por enquanto basta dizer que as relações entre a subjetividade, a operação de produzir a verdade e o regime dos prazeres ocupam um lugar importante na problematização da estética da existência.

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

[a] própria evolução da palavra confissão e da função jurídica que designou já é característica: da confissão, garantia de *status*, de identidade e de valor atribuído a alguém por outrem, passou-se a confissão como reconhecimento, por alguém, de suas próprias ações ou pensamentos. O indivíduo, durante muito tempo, foi autenticado pela referência dos outros e pela manifestação de seu vínculo com outrem (família, lealdade, proteção); posteriormente passou a ser autenticado pelo discurso de verdade que era capaz de (ou obrigado a) ter sobre si mesmo. A confissão se inscreveu no cerne dos procedimentos de individualização pelo poder. (FOUCAULT, 2007a, p. 67).

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

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

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

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

[n]o século XIX, o conflito entre o indivíduo e sua família torna-se assunto particular, e assumirá o aspecto de um problema psicológico. Durante todo o período do internamento, esse assunto esteve ligado à ordem pública; punha em causa uma espécie de estatuto moral universal: toda a cidade interessava-se pelo rigor da estrutura familiar. Todo aquele que feria essa estrutura passava para o mundo do desatino. E foi assim [...] que a família, um dia, poderá constituir-se no *topos* dos conflitos onde nascem as diversas formas de loucura.

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

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

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

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

Dez anos depois, no curso *O poder psiquiátrico*, retorna a esse tema, explorando detalhadamente por meio da proveniência das técnicas e disciplinas monásticas como se fabricou peça por peça o poder sobre o corpo e a alma. Em *Vigiar e punir* ela é constantemente evocada como peça jurídica e prova de verdade na produção do crime e da alma do delinquente. Nos últimos cursos sua recorrência possui inclusive efeito de ensino, didático, a exemplo de diferenciação entre as subjetivações gregas e cristãs. Em 1981, na Faculdade Católica de Louvain, Foucault (2018) ofereceu algumas conferências traduzidas recentemente como *Malfazer, dizer verdadeiro*. Nessas, dedica-se a maior parte do tempo para tratar da questão da confissão.

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

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

força de duchas, à força de confissão, o doente como os senhores podem supor, ficou curado. (FOUCAULT, 2018, p. 3-4).

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

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

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

Interrogando-se acerca das aspirações da época iluminista, Taylor (2014), entende que essa demanda pela experiência interior foi elaborada como uma espécie de reação romântica ao programa da razão. O homem contemporâneo herda desse momento um verdadeiro ideário expressivo que formará um traço importante para a noção de *self*, de vida interior, de autenticidade e de diferença. Tanto as transformações que Foucault (2007a) apontou sobre a literatura em sua busca infinita pela verdade inacessível²⁴, quanto, as da filosofia, em torno do exame para radicar a certeza da

²⁴ Essa verdade é inacessível em razão de sua pretensão arcaica que busca a origem do ser em si mesmo. Durante toda a década de 1960, Foucault sustentou que a literatura era a proliferação dos signos ao

consciência, descreve com exatidão aquilo que Taylor (2014) entende ser o movimento cultural imediatamente após o iluminismo, encarnados no cerne do projeto hegeliano: “[...] combinar a liberdade racional, autolegisladora do sujeito kantiano com uma unidade expressiva no interior do ser humano e com a natureza, pela qual ansiava aquela época.” (TAYLOR, 2014, 578). Nesse sentido, Hegel é o filósofo que ofereceu os contornos filosóficos mais bem delineados para a realização do reconhecimento. É o ponto de chegada e não de partida, principalmente porque o filósofo alemão subsume a experiência do reconhecimento à dialética, a obrigação e dádiva a juridificação com o Estado.

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

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

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

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

[a] história dessa microfísica do poder punitivo seria então uma genealogia ou uma peça para uma genealogia da “alma” moderna. A ver nessa alma os restos reativados de uma ideologia, antes reconhecíamos nela o correlativo atual de uma certa tecnologia do poder sobre o corpo. Não se deveria dizer que a alma é uma ilusão, ou um efeito ideológico, mas afirmar que ela existe, que tem uma realidade, que é produzida permanentemente, em tomo, na superfície, no interior do corpo pelo funcionamento de um poder que se exerce sobre os que são punidos – de uma maneira mais geral sobre os que são vigiados, treinados e corrigidos, sobre os loucos, as crianças, os escolares, os colonizados, sobre os que são fixados a um aparelho de produção e controlados durante toda a existência. Realidade histórica dessa alma, que, diferentemente da alma representada pela teologia cristã, não nasce faltosa e merecedora de castigo, mas nasce antes de procedimentos de punição, de vigilância, de castigo e de coação. Esta alma real e incorpórea não é absolutamente substância; é o elemento onde se articulam os efeitos de um certo tipo de poder e a referência de um saber, a engrenagem pela qual as relações de poder dão lugar a um saber possível, e o saber reconduz e reforça os efeitos de poder. Sobre essa realidade-referência, vários conceitos foram construídos e campos de análise foram demarcados: psique, subjetividade, personalidade, consciência, etc.; sobre ela técnicas e discursos científicos foram edificados; a partir dela, valorizaram-se as reivindicações morais do humanismo. Mas não devemos nos enganar: a alma, ilusão dos teólogos, não foi substituída por um homem real, objeto de saber, de reflexão filosófica ou de intervenção técnica. O homem de que nos falamos e que nos 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, 2014c, p. 32-33).

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

[...] mas a ironia do processo moderno foi justamente que esse ato de liberação, cujo objetivo proclamado era acabar com a corporeidade abstrata, preparava o caminho para a biopolítica. Não havia nada assim antes da modernidade. Nada teria legitimado a busca por uma política diferenciada do Corpo em um mundo em que o Corpo (sua autonomia e sua sobrevivência física) estivesse de um modo ou de outro ligado a todo o tipo de política. Somente na modernidade se chegou, e mesmo nele, especialmente como em princípio, à aceitação de máximas cujo cumprimento atenuou o rigor do adágio romano: *vae victis!* (ai dos vencidos!). Até a modernidade, se você tivesse perdido, havia perdido primeiro 'seu Corpo'. No mundo moderno, no qual o corpo foi legalmente reconhecido pela lei do *habeas corpus*, e onde, ao mesmo tempo, as principais tendências da vida social visavam oprimir, eliminar, silenciar, sublimar e substituir essa entidade legalmente existente, um espaço social foi aberto à biopolítica. (FEHER; HELLER, 1995, p. 19 tradução nossa)²⁵

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

No curso *Malfazer, dizer verdadeiro*, Foucault (2018) ajuda-nos a entender os nexos entre a confissão, o reconhecimento e o sujeito de direito. Ou, dito de outro modo, como a confissão se liga à alma-sujeito, especialmente porque, é uma técnica que

²⁵ "[...] lo irónico del proceso moderno fue precisamente que este acto de liberación, cuyo objetivo proclamado era acabar con la corporeidad abstracta prepararse el camino para la biopolítica. No existía nada parecido a esi antes de la modernidad. Nada habría legitimado la búsqueda de una política diferenciada del Cuerpo en un mundo en el que el Cuerpo (su autonomía y su supervivencia física) estaba de ub modo u outro vinculado a todo tipo de política. Solo en la modernidad se lhegó, e incluso en ella sobre todo como principio, a la aceptación de máximas cuyo cumplimiento atenuase el rigor del adagia romano: *vae victis!* (!ay del vencido!). Hasta la modernidad, si habías perdido, habías perdido en primer lugar <<tu Cuerpo>>. En cambio, en el mundo moderno, en el que el cuerpo estaba legalmente reconocido por la ley de *habeas corpus*, y donde al mismo tiempo las principales tendencias de la vida social apuntaban a oprimir, eliminar, silenciar, sublimar y reemplazar esa entidad legalmente existente, se abría un espacio social a la biopolítica." (FÉHER; HELLER, 1995, p. 19).

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

[...] nesses códigos modernos e contemporâneos, como sabem bem, o que fundamenta [...] a lei é a vontade de todos, que supostamente se expressa nessa lei decidida e validada por um ato do corpo legislativo na qualidade de corpo soberano. [...] aquele [...] que cometeu um crime [...] deu seu consentimento [...] ele mesmo se pune, e se pune pela instituição do tribunal que profere a sentença em conformidade com a lei que ele supostamente quis. [...] O dever de nos reconhecermos na lei que nos atinge é uma ficção - aliás, também uma exigência -, é uma ficção que explica a posição ao mesmo tempo simbólica e central da confissão. (FOUCAULT, 2018, p. 180).

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

[...] é uma espécie de rito de soberania por meio do qual o culpado dá a seus juízes fundamentos para condená-lo e reconhece na decisão dos

juízes sua própria vontade. [...] é um lembrete do pacto social [...] é um ato que ganha sentido na própria raiz do sistema punitivo. É um ato teórico e funcional. [...] Todo cidadão, desde que seja adulto, que tenha o uso da razão, claro [...] deve poder reconhecer o que é verdadeiro ou falso em sua alma e consciência: soberania, portanto, da consciência qualquer em relação à soberania [...] (FOUCAULT, 2018, p.180-181)

Foucault (2018, p. 6) inicia o curso dizendo querer tratar da confissão como *speech act*, no entanto, ao longo das investigações torna-se muito claro que se trata de um dispositivo cujo registro estende-se para além dos marcos institucionais de qualquer ato da fala. Há algo de performativo, mas não se pode reduzi-la ao ato performativo. Além disso, também não se reduz àquilo que se entende por simbólico, pois, a confissão não remete a outra coisa que não seja o que ocorre na cena judiciária. Conforme o autor:

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

Uma peça dramática e expressiva cujas intensidades são capazes de comover, redimir e condenar, arrancar suspiros de raiva, de clemência. Contudo, na história do pensamento judiciário a confissão oscila de importância. Foucault (2018) adverte-nos quanto à insuficiência, ou, impasse histórico da técnica da confissão para determinar a responsabilidade de certos indivíduos que por sua “raça” ou condição patológica são considerados inculpáveis nos tribunais. Para esses indivíduos é preciso alguma coisa para substituir ou complementar essa confissão deficiente ou insuficiente, já não basta que se extraia uma a veridicção da confissão, requer-se a instauração de outro procedimento de heteroverificação capaz de determinar em razão de uma intervenção psiquiátrica, ou de exame psicológico que determine sua condição anormal ou criminosa. Portanto, retiram-se desses, ao mesmo tempo, sua imputabilidade jurídica excluindo da categoria de sujeito de direito e lhes confere a determinação de anormais, colocando-os diretamente sob a tutela das instituições de sequestro, seja, como riscos à saúde ou perigos a serem eliminados contra os quais a sociedade precisa ser defendida. Para Foucault (2018) além de estabelecer mecanismos de governo dos anormais e criminosos essa crise judiciária da confissão e a questão dos indivíduos que necessitam ser tutelados relaciona-se diretamente com a questão dos seguros contra acidentes no trabalho. Pode-se apontar nessas investigações os elementos que configuram as políticas

de inclusão de pessoas deficientes como foi retratado por Muel (1991) em seu trabalho sobre a consolidação da escola obrigatória e a invenção da infância anormal.

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

Na confissão, diz Foucault “[...] o sujeito da fala coincide com o sujeito do enunciado [...]” (2007a, p.70). E não se deve esquecer que como ato dirige-se sempre para outrem, pois, fala-se, confessa-se e revela-se sempre na presença de outrem. No curso *O governo dos vivos* proferido em 1980 o lugar dessa técnica que requer um parceiro elucidada-se ainda mais ao passo que é pensada conjuntamente com o problema da direção da consciência, quer dizer, a organização dos processos de subjetivação. Enquanto que no mundo grego a verdade e o sexo se ligavam na forma da pedagogia e da iniciação, nós ligamos a verdade e o sexo na confissão por meio da expressão obrigatória dos sentimentos e dos segredos da vida individual. O sexo foi encerrado nesse discurso, nem uma educação, tampouco uma iniciação. A confissão vem de baixo, não pode ser *ars erotica* cujos segredos provinham da vontade soberana de um mestre. Isso não significa que a instância de dominação esteja do lado daquele que confessa e fala aquilo que faz, mas, daquele que ouve, extorque e interroga.

O cristianismo constitui um tema importante no pensamento genealógico de Foucault e pode ser sintetizado da seguinte forma. A começar pela genealogia das disciplinas monásticas estudadas em *O poder psiquiátrico*; depois, pela técnica de confissão em *A vontade de saber*; seguida das análises sobre o pastorado cristão;

chegando ao problema da direção de consciência já na década de 1980. Um conjunto de tecnologias compõe as peças daquilo que se pode designar como *modo de subjetivação cristão*. Escreve Foucault (2018, p. 80): “[...] uma das características mais fundamentais do cristianismo é ter vinculado o indivíduo à obrigação de buscar em si mesmo a verdade do que ele é.” Gros (2018) chama todo esse complexo de dispositivo milenar de obediência cuja estilística existencial assenta-se na solicitude.

De modo geral, diz Foucault (2007a) a tecnologia da confissão permanece até hoje como matriz que rege a relação entre sexo e a verdade e da individualidade. Contudo, conforme já mencionado, nos cursos de 1978 e 1979, Foucault já não pensa mais segundo a hipótese Nietzsche, pois, introduz a noção de arte de governo para tratar das relações de poder. Com isso, entende-se melhor esse processo de espraiamento, porque, a confissão é um ponto de apoio para as artes de governo dos homens, sendo elemento indispensável no momento de produção do verdadeiro. Desse modo, a pedagogia e a medicina, mesmo reconvertendo-a cada qual ao seu domínio, incorporaram a confissão, reforçando seus efeitos, multiplicando seus modos de agir e arregimentando a conduta humana.

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

Nas conferências em Dartmouth em 1980, Foucault (2016) analisa a proveniência desses dispositivos sob a rubrica de uma hermenêutica de si. Aquilo que se designa como *scientia sexualis*, portanto, consiste na correlação entre interrogação e problematização, confissão e racionalização do sexo como uma questão. Interroga-se o sexo, seus segredos, perigos e prazeres; problematiza-se o corpo como *locus* de onde provêm os desejos; estabelecem-se os métodos para determinar a sua verdade; e, atribui-

se a causa das doenças, sintomas e desvios ligando a identidade do sujeito. Assim na sexualidade estão guardadas as chaves para se acessar a alma moderna.

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

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

[o]s livros científicos, escritos e lidos, as consultas e os exames, a angústia de responder às questões e as delícias de se sentir interpretado, tantas narrativas feitas a si mesmo e aos outros, tanta curiosidade, confidências tão numerosas e cujo escândalo é sustentado (não sem algum tremor) por seu dever de verdade, a irrupção de fantasias secretas, cujo direito de murmurar para quem sabe ouvi-las se paga tão caro, em suma, o formidável ‘prazer na análise’ (no sentido mais amplo deste último termo) que o Ocidente desde há vários séculos fomentou sabiamente, tudo isso forma como que fragmentos errantes da arte erótica, veiculados na surdina pela confissão e a ciência do sexo. (FOUCAULT, 2007a, p. 81).

Todo o esforço de Foucault (2007a) até esse momento repousa na tentativa de fazer uma análise histórica da sexualidade sem colocá-la necessariamente sob o signo da repressão primária. Sob esse ponto de vista, a crítica de Foucault dirige-se a Reich, Marcuse e o chamado freudo-marxismo. Nesse percurso, interessou-me mostrar que a

noção moderna de reconhecimento guarda relações com uma história política da verdade. Todavia, parece-me ao mostrar as transformações que a tecnologia da confissão traz a relação entre o sujeito e a verdade, especialmente na literatura, e, depois, ao insinuar as sobrevivências de fragmentos de arte erótica no “prazer da verdade do prazer”, o filósofo francês está sugerindo que essa verdade produzida pelos rituais modernos não é completamente iterável, e, como entende Butler (2015)²⁶ as normas de reconhecimento são contestáveis.

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

5.4. Estratégias e dispositivos de poder

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

Para Foucault a obra (*ergon*) do Ocidente moldou a nossa relação com o sexo, não tanto com o sexo-natureza, mas, com o sexo-história, o sexo-significação. Assim, se construiu uma verdadeira lógica do sexo. Constitui-se o campo das oposições binárias,

²⁶ No sentido que Butler (2015) entende que as normas não são completamente infalíveis, em algum nível, tende a sofrer resistência, desgaste, e engendrar processos de contestação e geração de outras normas. Quando as normas tornam-se frágeis, inconsistentes, criticáveis surgem possibilidades de uma problematização capaz de gerar outros modos de existência.

porém, colocamo-nos, inteiramente, no nosso corpo, alma e individualidade sob o signo do desejo e da concupiscência.

O sexo é como uma jóia. Foucault (2007a) utiliza a fábula da jóia indiscreta de Diderot, um pequeno e aparentemente simples anel que tem o poder de fazer falar a verdade aqueles que o colocam; analogamente a tal fábula, nos diz que a vontade de verdade atravessando o dispositivo da sexualidade colabora para produção do corpo normalizado. A sexualidade é nossa jóia da individualidade.

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

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

Foucault (2007a) oferece duas respostas para estas questões que no fundo estão ligadas a um único dilema: da relação entre poder e lei. Primeiro, em termos gerais, isso acontece por uma questão tática, o sucesso do poder está em proporção direta com aquilo que ele consegue ocultar dentre os seus mecanismos. Segundo, o autor sugere uma razão histórica para explicar esse dilema remete-nos a uma longa construção jurídica ocorrida desde a Idade Média em meio às lutas políticas para unificação dos Estados no qual o exercício do poder foi formulado de acordo com a ideia de direito fundamental. Desse modo, apesar dos esforços, a representação do poder permaneceu marcada pelo sistema monárquico “[n]o pensamento e na análise política ainda não cortaram a cabeça do rei.” (FOUCAULT, 2007a, p. 99).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

As relações históricas entre desejo e resistência ocupam lugar importante no texto que Gilles Deleuze escreve para Foucault intitulado *Desejo e prazer*. Prova disso é que em *O uso dos prazeres* Foucault ao reavaliar e inserir modificações em seu projeto de *A história da sexualidade* escreve que sua tarefa foi de realizar uma genealogia do homem de desejo²⁷. Por sua vez, a proposição de resistência face ao poder é analisada

²⁷ Diferentemente de Kojève que inscreve o desejo na estrutura antropogenética no qual o desejo não se dirige a satisfação de uma necessidade, mas, a outro desejo, como uma ‘história dos desejos desejados’; ou, de Lacan que o pensa análogo ao significante da falta; para Deleuze o desejo é um criador de mundo, um afeto que precisa ser liberado das estruturas repressivas que o organizam. Foucault, nesse sentido, não é lacaniano, ou seja, faz funcionar o desejo como casa vazia, mas também, não expressa uma noção delimitada como afeto tal como Deleuze empresta de Espinosa. Em Foucault o desejo é um elemento agenciável e móvel dos dispositivos – compondo uma de suas peças na montagem de nossa essência estranha – de sujeição e subjetivação. O desejo não dado natural, ou, uma pulsão básica, pois, só se chega a pensar desse modo graças a uma longa história de elaboração, ao passo que, que dispositivos organizam um saber possível do desejo como pulsão do corpo, como entende Rose (2001, p. 193) “[...] para o genealogista, o desejo é apenas um dos vetores da maquinaria psicológica contemporânea do ser humano, de nosso atual ‘efeito psi’.”. Desse modo, o desejo é uma peça econômica agenciada pelas tecnologias de governo para a produção de um público, uma população, sujeitos, identidades como mostra Foucault no curso *Segurança, território e população*. No projeto de história da sexualidade, Foucault opõe o desejo ao prazer como um operador capaz de desestabilizar os jogos de força. Não se trata de

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

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

[n]ão existe discurso do poder de um lado e, em face dele, um outro contraposto. Os discursos são elementos ou blocos táticos no campo das correlações de força; podem existir discursos diferentes e mesmo contraditórios dentro de uma mesma estratégia podem, ao contrário, circular sem mudar de forma entre estratégias opostas. (FOUCAULT, 2007a, p. 112-113)

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

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

5.5. A família incestuosa

A descrição do dispositivo da sexualidade recobre quatro conjuntos estratégicos que se inscrevem necessariamente no corpo constituindo seu domínio. O corpo da mulher, da criança, a vida população e o prazer homossexual são figuras

liberar o desejo, mas, de mostrar, concomitantemente, a história de como o desejo tornou-se peça fundamental de uma hermenêutica de si amparada na ideia da carne e escrutínio da interioridade e motor na liberação de campos de poder capaz de adentrar o espaço da problematização de uma economia política dos prazeres como campo ativo de geração de estilos de existência.

atravessadas nessas estratégias, os pontos mais densos das relações de poder. A histerização do corpo feminino; a pedagogização do sexo da criança; a socialização das condutas de procriação; e, a psiquiatrização do prazer perverso, ainda que não tenham nascido em bloco, aos poucos desenvolveram coerência entre si. Sob esse ponto de vista, escreve Foucault (2007a, p. 117):

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

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

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

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

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

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

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

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

5.6. A irrupção da infância

Em *A vontade de saber*, Foucault (2007a) condensa parte de suas pesquisas que realizou no Collège em um grande projeto. Sob esse ponto de vista, o curso *Os anormais* ocupa posição de destaque, justamente, porque, permite-nos antecipar certas investigações do projeto audacioso d’*A história da sexualidade*, previsto em seis volumes e que não se concretizou em parte por causa da morte prematura do filósofo.

Por exemplo, podem-se observar as transformações em torno do problema da carne cristã que constitui um elemento crucial no desenvolvimento das técnicas de conduta. Além desses, existe um fenômeno em particular muito importante para os propósitos desta pesquisa: a irrupção da infância.

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

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

Foucault (2001) mostra-se atento a literatura²⁸ que insere a invenção da infância como uma peça fundamental das tecnologias políticas de individualização do sujeito moderno. Embora a infância despertasse grande curiosidade no filósofo francês, desde as suas obras de juventude, foi com as análises do poder psiquiátrico e com a genealogia da anormalidade que essa adquiriu contornos cada vez mais específicos de

²⁸ No campo de estudos da infância não se pode deixar de lado a *História social da criança e da família* de Philippe Ariès (1986), e *A polícia das famílias*, de Jacques Donzelot (1980). O primeiro por tratar da mudança de mentalidade que ocorreu do século XVII que levou à descoberta do sentimento de infância; e, o segundo, por trabalhar toda a malha de relações institucionais desde a criação das leis, dos tribunais de menores, as associações filantrópicas, lar de crianças órfãs e desabrigadas, até os serviços de assistência social para famílias de operários.

modo a ser vista como “[...] uma das condições históricas da generalização do saber e do poder psiquiátricos.” (FOUCAULT 2001, p. 387).

Aplicando a lógica de retroação ao projeto de *A história da sexualidade*: a honra do rapaz, a pureza da mulher e a liberação do corpo constituem os três núcleos de problematização no pensamento de Foucault. A liberação da infância acompanha o desbloqueio tecnológico de relações de poder e a crescente intervenção da medicina no espaço social na passagem da Idade Clássica à *episteme* moderna. Em *Os anormais*, o filósofo relata que a condução eclesiástica transferiu os casos de possessão – que estavam causando transtornos à Igreja com as convulsões incontroláveis – para medicina psiquiátrica. Fim do exorcismo e passagem da carne que até então se constituía como *locus* de investigação, inquirição e escrutínio da teologia do pecado para uma nova realidade baseada na mecânica instintual e na doença mental. Contexto de mudança no regime de problematização, passando da carne para o corpo biológico, da confissão pastoral à anamnese médico-psiquiátrica, enfim, momento no qual as diversas tecnologias investem-se no corpo vivo²⁹.

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

²⁹ A carne passa a ser vista como prazer do corpo. Ocorreu, assim, identificação do corpo com a carne. Saber que encontrou no corpo o ponto de junção com a alma. Com isso, desejo e prazer passaram a ser habitantes no espaço do corpo e na raiz da consciência. Nas palavras de Foucault: “[...] essa fisiologia moral da carne, ou do corpo encarnado, da carne incorporada, veio se somar aos problemas da disciplina do corpo útil no fim do século XVIII; como se constitui o que poderíamos chamar de uma pedagogia da masturbação levou esse problema do desejo de volta ao problema do instinto, esse problema do instinto é precisamente a peça central da organização da anomalia. Portanto é a masturbação assim recortada na revelação penitencial no século XVII, essa masturbação que se torna problema pedagógico e médico, que vai trazer a sexualidade para o campo da anomalia.” (FOUCAULT, 2001, p. 245). Na visão de Foucault (2001, p. 270) “[o] que a feitiçaria foi no tribunal da Inquisição, a possessão foi no confessionalário.”. O corpo convulsivo do possesso opunha-se a direção obediente mediante uma revolta involuntária. Esse problema atenuou-se com adoção de novos procedimentos mais discretos – estilisticamente trabalhados para dizer as coisas sem nunca nomear – bem como, com a questão da carne sendo transferida para o organismo, ou, na medida em que a convulsão tornou-se objeto médico. Por este motivo a medicina herda da condução cristã o problema da carne, e, por conseguinte, da sexualidade. O ponto de contato a ser inquirido é a carne viva do indivíduo, seu corpo e seus prazeres.

determinou os desenvolvimentos da pedagogia como a arte de governar a infância. Em certo momento da entrevista Foucault responde:

[o] que se vê aparecer no século XVI, com toda a grande reforma da pedagogia e o que se poderia chamar [...] a colonização da infância, ou melhor, o recorte da infância como categoria cronológica especial na vida dos indivíduos, a partir desse momento se vê aparecer nos manuais de confissão, nos tratados de direção da consciência etc., o seguinte problema essencial: “Teu desejo não incide, antes de tudo e essencialmente, sobre ti mesmo?” E é muito curioso ver como, nos manuais de confissão, a questão fundamental não é mais “tu enganas tua esposa?” ou “tu cobiças uma mulher que não é a tua?”. O que a primeira pergunta almeja saber é: “Acontece que te toques a ti mesmo?”. De tal forma que a relação de si a si é o primordial. (FOUCAULT, 2015, p. 9-10 aspas preservadas).

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

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

De acordo com Pagni (2014):

[d]iferentemente da psiquiatria, que se ocupa mais da infantilidade do que da infância, a arte de governo pedagógica, desenvolvida na instituição escolar, a partir do século XVIII, passou a se ocupar especificamente de uma idade particular, distinta da do adulto, em que tanto as forças que emanam do corpo quanto aquilo que as anima se encontram desregulados pelo que dela se pode imaginar socialmente, representar conscientemente e prescrever moralmente. [...] como demonstrado [...] em sua gênese essa diferenciação, que começou a aparecer no século XVI, entre filósofos, moralistas e educadores e que se denominou sentimento de infância, graças a esse processo de normatização exercido na arte pedagógica pela escola, alcançado em seu desenvolvimento no século XVIII e XIX, concorreu para que fossem concebidas como um conjunto de práticas e instituições responsáveis pela subjugação das crianças às normas do mundo

adulto, abandonando o pressuposto do cuidado dispensado em relação à infância para assunção da necessidade de seu governo ou de sua governança. Dessa forma, a arte pedagógica emerge [...] com a finalidade de transformar a resistência que se lhes oferecem em um governo de si [...] próprio do adulto e do cidadão, que obedece ao instituído e [...] o reforma. (PAGNI, 2014, p. 186).

Para Foucault (2001) foi em razão da interdição histórica da masturbação que a infância tornou-se governável. Foi graças a essa interdição que tornou possível a criação da arte pedagógica como a maneira de conduzir a conduta humana da qual escreve Pagni (2014). Com efeito, a intensificação dos efeitos de poder diretamente sobre o corpo permitiu a proliferação de técnicas de governo e a produção de conhecimentos como os da psiquiatria e da pedagogia. Deve-se compreender o sentido da interdição com clareza, não se trata de recuperar hipótese da sexualidade reprimida, o que ocorre é o investimento em relação de saber e poder com o objetivo de aumentar a saúde do corpo, sua força e vigor. Por isso, a masturbação instaura, simultaneamente, uma relação de constrangimento quanto à sexualidade, com o prazer do corpo, e constitui um ponto de acesso privilegiado para se interrogar o sujeito sobre seu desejo. Com a masturbação tem-se a sexualidade revelável de um corpo solitário e desejante. Diz Foucault:

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

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

Momento em que a individualização se encerra na família celular, espaço afetivo denso, uma família-canguru que reflete preocupação dos pais com o destino dos filhos em função dos perigos que emanam dos seus corpos e desejos. Nasce assim, uma nova física do espaço familiar, baseada na eliminação dos intermediários, vigilância estreita dos empregados domésticos com o objetivo de tornar o espaço familiar sexualmente asséptico. Neste registro:

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

A individualização do poder que se instalou com o governo da infância pode ser sentido ante as diferenças entre uma educação apropriada à nobreza e uma educação de inspiração burguesa. Montaigne no famoso ensaio *Da educação das crianças* oferece testemunho da formação do seu tempo, cheia de gramática e retórica, mas vazia em ações e de relação com a vida³⁰. Uma educação útil para a contemplação, mas, desajustada às necessidades da política. Para Montaigne seria mais proveitoso se ao invés de encerrar a criança em uma cela de leitura, apresentasse-a ao mundo, a novas línguas, ensinasse-o filosofia, bem como, a suportar o frio e a fome. A descrição de Montaigne caso pronunciada hoje certamente deixaria nossos contemporâneos com olhar de desprezo, especialmente, porque sacrifica o afeto familiar tão valorizado por nossa pedagogia e pela sociedade moderna. Rousseau com seu *Emílio*, também não aprovaria formar a criança entre homens da corte e viajantes para não corromper sua inclinação original. Na visão do genebrino a criança deveria ser criada no campo, ao abrigo das intempéries da natureza, mas, sobretudo, longe da influência corruptora dos homens. O mais apropriado para Emílio é a descoberta das leis da natureza, do ciclo das estações, do valor do cultivo da terra, e, acima disso, da sinceridade do coração e a

³⁰ “[p]ossuímos os regulamentos dos colégios por volta de 1580, época em que Montaigne escreve: verifica-se que a duração dos estudos era de quinze a dezesseis anos em teoria, de oito ou nove na prática: o dia de trabalho variava de oito a treze horas; acrescentem-se as arengas durante as refeições, os ofícios religiosos e os exames de consciência. Pouca recreação e férias curtas. Quanto à substância do ensino, atinham-se ao trívio da Idade Média; gramática, retórica e dialética, divisão que, com outros nomes, se perpetuou até os nossos dias. Nas classes de gramática, o rudimento aprendia-se de cor e os alunos não faziam senão recitar; as classes de retórica e dialética comportavam exercícios menos fastidiosos, como essas *disputations*, que tinham aspecto de competições esportivas. [...] Naturalmente, todo o ensino era em latim, sendo o fim visado a compreensão e o emprego corrente dessa língua. [...] Dir-se-ia que se tratava antes de tudo de aprender a discorrer e argumentar, não se preparava para a vida, não se pensava em formar homens.” (WEILER, 1987, p.59)

lealdade consigo mesmo. Sem reservas, pode-se dizer que a pedagogia de Kant é herdeira dessa educação natural de Rousseau ao passo que valoriza também o desenvolvimento das capacidades físicas do indivíduo.

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

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

Organização do espaço e enfrentamento dos problemas:

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

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

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

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

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

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

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

Portanto, posto em questão está o desenvolvimento inédito de tecnologias políticas de individualização perpetrada a princípio nos meios burgueses – colégios e famílias – e gradativamente foi penetrando na malha social e nas classes subalternas. No início do século XIX, paralelamente a cruzada antimasturbação que se dirigiu a família burguesa tem-se a campanha de normalização da família proletária. A pauta nas classes

operárias era diversa, tratava-se de campanhas contra o abandono dos filhos e contra a união livre. O risco não viria do desejo dos filhos pelos pais, mas do incesto irmão-irmã, bem como, do perigo do incesto pai-filha. Nas classes subalternas o perigo vem do desejo adulto. Foucault (2007a) mostra que existe uma simultaneidade no aparecimento da psicanálise - técnica de gestão do incesto infantil e de todos seus efeitos perturbadores no espaço familiar – e das instituições de policiamento das famílias populares que tinham por função proteger as crianças do desejo incestuoso do pai e da mãe. Enquanto que as classes privilegiadas recorrem à psicanálise para resolver as interferências infelizes entre a sexualidade e a aliança, as camadas inferiores lidam com a polícia e os tribunais.

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

5.7. Entre a vida e poder

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

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

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

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

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

No curso de 1978, Foucault mostra que a ascendência do biopoder tem suas raízes longínquas no poder pastoral expresso na fórmula *Omnes et Singulatim*. Conduz sobre todos e sobre cada um em particular. Com a secularização do pastorado cristão o Estado moderno legou ao menos dois movimentos distintos de governo: a totalização e a individualização. No curso *Em defesa da sociedade*, Foucault (1999, p. 285-315)

argumenta que a biopolítica das populações implica no paroxismo. Ao mesmo tempo em que promove o crescimento das forças da vida e da vitalidade de determinadas populações, funciona como estratégia de racialização, enquadramento e brutalização de certos setores da população considerados como indesejáveis ou perigosos. Em uma sociedade da normalização “[...] o racismo é indispensável como condição para poder tirar a vida de alguém, para poder tirar a vida dos outros.” (FOUCAULT, 1999, p. 306). Isso pode ser observado no modo como o dispositivo de sexualidade foi, estrategicamente, penetrando desde as camadas mais abastadas de ascendência burguesa até as classes subalternas de operários urbanos. E no modo como os dispositivos de polícia recobrem a ilegalidade dos marginalizados. Além disso, o paradoxo biopolítico estende-se para além do uso repressivo das instituições policiais e judiciárias. A era do biopoder estabelece uma cesura mais fundamental no tocante à vida e suas relações com as potências a-orgânicas como as que são postas em jogo pela sociedade do controle (LAZZARATO, 1999). Com Foucault adentramos o coração do nosso tempo onde sob o imperativo de proteger a vida, assistiu-se às guerras mais brutais da história. É a era da divisão do átomo, da sequenciação do DNA, do genoma, mas, também séculos de multiplicação dos massacres, das guerras coloniais, do racismo e das catástrofes ecológicas.

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

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

moderna de imunização consiste em uma proteção negativa da vida; e, Mbembe (2016), mostrando como as estratégias de poder na colônia consolidaram uma verdadeira necropolítica que expõe as populações à morte. Isso nos leva a repensar as estratégias de reativação do poder soberano de vida e morte sobre as populações. Ou, para usar os termos de Butler (2017a) os diferentes enquadramentos que qualificam certas vidas vivíveis e passíveis de luto, das vidas precárias e descartáveis.

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

Apesar do poder soberano ser a marca do antigo regime, o nosso tempo não cessa de reativá-lo com o objetivo de travar guerras contra as populações. Nisso reside uma das razões porque somos incapazes de explicar o terrorismo contemporâneo. Desse ponto de vista Esposito (2010) lança-se em uma interpretação, segundo a qual a especificidade do poder moderno repousa sobre o seu caráter imunitário de proteção negativa da vida. Diferentemente da política agrária egípcia, ou, a política higiene sanitária de Roma que mobilizaram grandes agrupamentos humanos, a biopolítica moderna revela a sua peculiaridade ao passo que implica na negação da *communitas*. Onde reina a indecisão de Foucault, Esposito (2010) introduz a dialética da imunização. Escreve:

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

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

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

Desse modo, ser imune é não ser ou não ter nada em comum. Para Esposito (2010) a *immunitas* protege aquele que dela é portador do contato com aqueles que estão privados dela e que pode lhe ser um risco. A imunização vigia as fronteiras do “próprio”, colocadas em perigo pelo comum. E o corolário, ou, o invólucro das políticas de imunização pode ser visto nas relações crescentes entre o individualismo e os direitos de propriedade. Tais construtos mostram sua face mais perversa diante de excrecências históricas como no nazismo, nacionalismo e colonialismo onde são mobilizados enquanto recursos imunitários. Neste mesmo sentido, Mbembe (2016) mostrou como o funcionamento da biopolítica nas colônias segue a lógica organizacional de imensos campos de extermínio de populações consideradas como subumanas. De acordo com esse autor:

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

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

No pensamento de Foucault os modos de reconhecimento são articulados com as técnicas de confissão. Tal dispositivo enquanto subjetivação ligada a uma forma de poder não tem outra finalidade que a produção da imunidade. Desse ponto de vista, quando se dispõe de políticas de inclusão, ou, de demanda por direitos humanos, tem

por finalidade o governo dos “[...] indivíduos que não se definem por outra coisa que não seja a sua simples categoria de seres vivos.” (ESPOSITO, 2010, 29-30). Isso ocorre porque as políticas de imunização operam como verdadeiros dispositivos de produção de pessoas.

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

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

6. CUIDADO COM O HOMEM INTERIOR

[...] nossa época, quer pela lógica ou pela epistemologia, quer por Marx ou por Nietzsche, procura escapar a Hegel: e aquilo que há pouco procurei dizer a propósito do discurso é muito infiel ao logos hegeliano. [...] Mas para que se escape realmente a Hegel é necessário que se aprecie exactamente o que nos custa esse afastamento; é necessário que se saiba até onde, insidiosamente talvez, ele se aproximou de nós; é necessário que se saiba o que há ainda de hegeliano naquilo que nos permite pensar contra Hegel ; e é necessário que se avalie em que medida é que a nossa acção contra Hegel não será talvez ainda uma armadilha que o próprio Hegel nos coloca e no termo da qual ele nos espera, imóvel, noutra lugar.
(FOUCAULT, 1996, p. 68)

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

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

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

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

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

Por intermédio dos estudos de Foucault outra leitura dos discursos de reconhecimento torna-se possível, especialmente quando se considera que uma inusitada relação se estabeleceu entre *a vida e o poder*, produzindo assim, sujeitos cuja liberdade e cujas batalhas envolvem o uso do corpo (AGAMBEN, 2016; BUTLER, 2017a). Nas primeiras seções, argumentou-se no que à medida que as artes de governo se constituíam como condição de possibilidade à biopolítica, essas converteram o *bios* em *zoé*, o que implicava em uma política de subjetivação voltada ao uso do corpo. Enquanto crítica do estado policial, o liberalismo se desenvolveu com o objetivo de limitar o governo do estado sobre a sociedade. Com o surgimento do neoliberalismo tem-se a radicalização desse processo, o que somado a uma espécie de fobia contra o Estado, própria a essas perspectivas, corroboraram para o agravamento de um sujeito proprietário, possessivo (BUTLER; ATHANASIOU, 2017b; ESPOSITO, 2010; SAFATLE, 2015b). Uma espécie de economicismo que pretende reestruturar todas as instituições sociais, políticas e econômicas à lógica do sujeito-empresa, aprofundando assim, as chamadas “batalhas pelo governo de si mesmo”, as lutas por “individualização”.

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

Em *O sujeito e o poder*, ao aproximar-se do problema da formação do sujeito Foucault faz a seguinte afirmação: “[...] não é o poder, mas o sujeito, que constitui o tema geral de minha pesquisa.” (FOUCAULT, 1995, p. 232). Ser sujeito significa estar “[...] sujeito a alguém pelo controle e dependência, e preso à sua própria identidade por

uma consciência ou autoconhecimento.” (FOUCAULT, 1995, p. 235). Segundo Foucault (1995) o modo de funcionamento do poder não é da ordem do enfrentamento entre adversários, nem da violência, tampouco da servidão voluntária, mas do governo. No curso de 1978, fundamental para entender o papel da crítica, da razão de Estado e das artes de governo, Foucault (2008c) percorre longas análises tratando da genealogia do pastorado cristão e suas eventuais contracondutas, para finalmente chegar à compreensão do poder totalizante e individualizante do Estado. Essa concepção ressoa diretamente em seu entendimento sobre as lutas históricas, particularmente sobre os embates contra a sujeição ligados ao tipo de individualização promovida em nossa época. Para Gros (2006, p. 659) deve-se reconhecer nessas lutas a dimensão individualizante do poder pastoral. Os embates contemporâneos se defrontam em torno das técnicas de poder que “[...] aplica-se a vida cotidiana imediata que categoriza o indivíduo, marca-o com sua própria individualidade, liga-o à sua própria identidade, impõe-lhe uma lei de verdade, que devemos reconhecer e que os outros têm que reconhecer nele.” (FOUCAULT, 1995, p. 235).

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

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

Diante da acusação da impossibilidade de escapar da sujeição do poder, Foucault faz uma gradual imersão no mundo antigo. Embora existam inúmeras análises nos cursos materializados, talvez, em milhares de páginas há temas comuns que

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

Em *A vontade de saber*, a sexualidade interessou a Foucault (2007a) como referencial privilegiado da grande empresa de normalização e individualização no Ocidente moderno, no qual a Medicina, a Pedagogia e o Direito assumem papéis essenciais. Nos anos de 1970, Foucault mostra como o poder disciplinar talha os indivíduos à sua medida, fixando-lhes identidades predefinidas. Enquanto Foucault permanecia no estudo dos séculos XVIII-XIX, o sujeito era pensado como o produto dos sistemas de saber e de poder, o correlato dos dispositivos. Esse recorte histórico constituiu para Foucault um importante lugar onde se formou o domínio de saber que diz respeito à sexualidade como modo de objetivação do ponto de vista biológico, médico, psicopatológico, sociológico, etnológico. É nesse momento que se pode observar o papel determinante a ser desempenhado pelos sistemas normativos, imposto ao comportamento sexual, por intermédio da educação, do internamento e da justiça. Nesse âmbito, a confissão ocupa lugar estratégico na forma e nos efeitos da relação consigo na constituição da experiência de formação do sujeito. Contudo, para analisar as formas da relação que o sujeito mantém consigo mesmo, Foucault é levado a retroceder no tempo cada vez mais longe do quadro cronológico que fixou, chegando até a antiguidade grega e ao helenismo, uma vez que, na hermenêutica cristã o que se percebia mantinha uma continuidade com o projeto de normalização ocidental, e o que

lhe interessa era analisar os efeitos de ruptura. Gros (2006) ressalta que tal razão despertou no filósofo:

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

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

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

loucos e a existência de um grande medo que caso a loucura se espalhasse reinaria o caos sobre o mundo social e do trabalho.

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

Citando novamente a obra *Percurso do reconhecimento*, de Ricoeur (2006), é intrigante a reflexão que esse filósofo faz acerca dos vocábulos ligados ao reconhecimento, uma análise linguística, ou melhor, lexicográfica. A princípio os argumentos de Ricoeur são dois: primeiro que a aparente polissemia da palavra ‘reconhecimento’ e os usos do verbo ‘reconhecer’ possuem um ordenamento aceitável; segundo, a discordância entre os lexicógrafos o faz pensar que “[...] um princípio organizador da polissemia, depende de outra ordem que a prática linguística.” (2006, p.14). Ricoeur confronta duas grandes obras da lexicologia francesa: o *Dictionnaire de la langue française* de Émilie Littré e o *Grand Robert de la langue française*. Com isso, o autor propõe um itinerário acerca dos diferentes significados que o vocábulo adquiriu ao longo do tempo, mostrando suas ligações com as diversas práticas sociais como reconhecer uma falta, uma autoridade ou uma dívida de gratidão. Entretanto, Ricoeur (2006, p. 30) não deixa de notar que na ordem do pensamento filosófico “[...] a reconhecimento kantiana tem prioridade sobre o reconhecimento bergsoniano e sobre a *Anerkennung* hegeliana.” Desse modo, o filósofo atém-se a uma perspectiva gnosiológica, oferecendo primazia ao sujeito do conhecimento. Ricoeur (2006) se mantém naquilo que Foucault (2006b) designa como momento cartesiano. Doravante, argumentar-se-á a partir do pensamento foucaultiano algo diverso, a saber, que o dispositivo de reconhecimento é antes de qualquer coisa uma relação com a verdade, é da ordem de uma aleturgia.

Parece-me que, destarte, as ressonâncias dialéticas e fenomenológicas de seus primeiros escritos, geralmente Foucault emprega o verbo reconhecer no sentido de admissão, ou, adesão do verdadeiro. Desde o livro *História da loucura na idade*

clássica, publicado originalmente em 1962, é possível acompanhar um tema persistente na trajetória de Foucault (2008), a saber, a relação entre subjetividade e verdade. Por sua vez, não é possível dissociar sujeito e verdade de suas operações elementares de reconhecimento. Neste sentido, Morey (1990) tem razão, tanto, ao identificar nos textos de *História da loucura* aqueles elementos que prefiguram os temas de enfoque na genealogia, quanto, ao dizer, que em Foucault o que está em jogo, aliás, a própria característica do jogo, implica a constituição de um domínio reconhecível de certos objetos e de determinados sujeitos que se reconhecem na relação com a verdade, com o poder e como agentes morais. Para os objetivos desta tese, esse momento de objetivação do sujeito moderno constitui acontecimento nevrálgico, uma vez que, toda a educação como arte de governar os homens conflui a partir de processos inteiramente assentados na transformação das antigas “artes de viver” em conhecimento produzido por um sujeito.

6.1. Aleturgia, do governo da verdade ao si-mesmo

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

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

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

Em sua conversa com Sennett, Foucault (2006e) justifica o recurso metodológico às tecnologias de si dizendo se tratar de uma matriz de razão prática deflacionada na filosofia social contemporânea. Se para Habermas as três esferas fundamentais do mundo da vida distinguem-se como: cultura, sociedade e personalidade; Foucault elenca quatro tecnologias como matrizes que atuam na produção do sujeito humano. Ao lado das tecnologias de produção, de significação e de poder existem às tecnologias de produção de si mesmo (*self*). E essa é uma matriz relativamente independente, mesmo que não opere separadamente das outras. Nesse sentido, *Do governo dos vivos* conforme relata os procedimentos que são adotados na relação do sujeito com os atos de verdade pré-configuram essa dimensão das técnicas de

si mesmo. E por sua vez essa *doobra* (Deleuze, 1988) do sujeito sobre si diz respeito à noção de artes de viver. Com isso chega-se ao problema do curso de 1981, intitulado de *Subjetividade e Verdade*. Portanto, sucessivas passagens, das artes de governo liberais aos atos de verdade, da tematização das tecnologias de si às artes de viver.

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

A história de Édipo, sem dúvida, conta-nos um processo de reconhecimento. Mas, esse reconhecimento não diz respeito a um desejo que encontrou a sua lei nem mesmo a sua realização; esse reconhecimento trata antes de qualquer coisa da manifestação da verdade - aleturgia.

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

[e]m Édipo rei [...] é o próprio mecanismo do reconhecimento, é o caminho e a verdade que vão, em si, acarretar a reviravolta de fortuna dos personagens. Portanto, Édipo rei é, como toda tragédia, uma dramaturgia do reconhecimento, uma dramaturgia da verdade, uma aleturgia, mas uma aleturgia particularmente intensa e fundamental, já que é o próprio motor da tragédia. Tudo é bem conhecido. Costuma-se salientar, no que concerne ao *ἀναγνωρισίς*, o reconhecimento em Édipo, que esse reconhecimento - é nisso, justamente, que ele é o motor da tragédia - tem um caráter que podemos dizer refletido: é o

mesmo personagem que procura saber que faz o trabalho da verdade e que descobre ser o próprio objeto da procura [...] (FOUCAULT, 2014b, p. 25).

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

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

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

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

[o] problema é saber como e por que razões chegou o momento em que o dizer-a-verdade pôde autenticar sua verdade, pôde se afirmar como manifestação da verdade, na medida em que, justamente, aquele que fala pode dizer: sou eu que detenho a verdade, e sou eu que detenho a verdade que eu vi e, porque a tendo visto, eu a digo. Essa identificação do dizer-a-verdade e do ter-visto-a-verdade, essa identificação entre aquele que fala e a fonte, a origem, a raiz da verdade, é aí sem dúvida um processo múltiplo e complexo que foi

capital para a história da verdade em nossas sociedades. [...] constituição de uma aleturgia que gira em torno do αὐτός, do eu mesmo, do ele mesmo, do eu [...] tudo isso é uma longa história [...] que vai [...] encontrar um ponto culminante quando, a propósito das verdades evidentes da própria matemática, Descartes poderá dizer 'eu mesmo'. E é portanto toda essa história das relações entre αὐτός e a aleturgia, entre o eu mesmo e o dizer-a-verdade, é isso que me interessa na história da verdade no Ocidente. (FOUCAULT, 2014b, p.47 aspas do autor).

Os atos de verdade conduzem Foucault a uma genealogia dos procedimentos de obediência. O problema já não reside mais nos regimes de verdade como as que aparecem na entrevista “Verdade e poder” (1998) que indexava certos efeitos de poder na circulação de discursos verdadeiros. O que está em jogo nos atos de verdade é uma relação de obediência que forma o sujeito em uma relação de si a si no vínculo manifestado com a verdade. Para Foucault (2014b) há uma maneira tradicional de encarar a ligação entre a verdade e o poder, essa supõe que o sujeito se submete voluntariamente ao vínculo da verdade numa relação de conhecimento, de justificação, de fundamentação, em uma espécie de contrato de direito que lhe garante o acesso ao verdadeiro. Essa maneira não condiz com o método de Foucault cujo objetivo é gerar efeitos de ruptura com a obrigação de aceitar com conaturalidade o poder da verdade. Não se trata de dizer “[...] dado o vínculo que me vincula voluntariamente à verdade, o que posso dizer do poder? Mas: dada a minha vontade, a decisão, o esforço de desfazer o vínculo que me liga ao poder, como ficam o sujeito de conhecimento e a verdade? (FOUCAULT, 2014b, p.71). A crítica foucaultiana dirige-se contra a auto-evidência, ou, necessidade incontestada do poder, pois, nenhum poder possui legitimidade intrínseca.

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

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

eu que obedeco, eis o que sou, eis o que vi, eis o que fiz'. (FOUCAULT, 2014b, p. 76, aspas do autor).

Foucault chama de *actus veritatis* a manifestação da verdade na forma da subjetividade. Trata-se de mostrar como certas sociedades se desenvolveram de modo a requerer dos indivíduos que sejam atores essenciais nos procedimentos de aleturgia. O papel da crítica nesse terreno é desfazer a auto-evidência que garante a adesão ao regime do verdadeiro e falso, exprimido na sentença “é verdade, logo me inclino”. Nesse âmbito, o cristianismo ademais dos atos de verdade produziu algo como os atos de fé muito importantes nessa história que vinculou o indivíduo à obrigação de manifestar em verdade o que ele é. No entanto, adverte-nos Foucault:

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

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

Inicialmente, Foucault sublinha o papel dos atos de fé como os encontrados em Tertuliano que gradativamente dão lugar a *exomológesis* e a *exagóreusis* – a exposição pública de si e a confissão permanente dos pecados. Isso ocorreu porque a recondução cristã de técnicas como as de exame da consciência se relaciona diretamente com a

questão da conversão (*metanoia*) e da salvação. Assim, o batismo como a tipificação do novo nascimento e da mortificação do velho homem gera outra questão que é a recaída no pecado. Posto que se o batismo sela o pertencimento a Deus, sendo também uma forma de iluminação, como alguém que reconheceu a verdade última pode recair no pecado novamente? Por que os salvos não permanecem na graça? A penitência foi o recurso que o cristianismo encontrou para reabilitar o pecador arrependido novamente ao estado de graça. Por essa via, diz o autor:

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

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

Fimiani sintetiza esse movimento quando que escreve:

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

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

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

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

Dentre esses cursos, *Do governo dos vivos* destaca-se por oferecer a análise mais penetrante sobre o tema. De outra parte, os cursos de 1982-84 nos auxiliam a uma melhor apreensão do que o filósofo entendia ser o modo grego de subjetivação. Ainda

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

6.2. Erótica, da honra do rapaz à pureza da mulher

Na conferência *Tecnologias de si*, o problema da sexualidade é anunciado conjuntamente com o das técnicas de si. Para Foucault (2004b) as interdições da sexualidade possuem uma característica peculiar de estarem constantemente ligadas à obrigação de dizer a verdade sobre si. Semelhante a essa observação, no curso *Subjetividade e verdade*, que pode ser visto como uma espécie de manuscrito de *Uso dos prazeres* e *Cuidado de si*, o autor se questiona: “[...] que experiência o sujeito pode fazer de si mesmo, a partir do momento em que se vê na possibilidade ou na obrigação de reconhecer, a propósito de si mesmo, algo que passa por verdadeiro?” (FOUCAULT, 2016b, p. 11). Dito de outro modo trata-se de examinar “[...] de que maneira o sujeito foi chamado a manifestar-se e a reconhecer a si mesmo, em seu próprio discurso, como sendo em verdade sujeito de desejo.” (FOUCAULT, 2016b, p. 15).

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

De acordo com Freitas (2014; 2017; 2018) uma maneira de se esterilizar as contribuições éticas dos últimos ensinamentos de Foucault consiste em desprezar a cumplicidade estreita entre o cuidado e o projeto de *História da sexualidade*. Isto

equivale a desvincular as questões desenvolvidas durante os cursos da vivência do modo de vida de Foucault, da atividade intelectual e política, de modo a torná-lo mais um pensador das estruturas. Confunde-se o caráter ascético da espiritualidade política com asséptico, eliminando as referências e incursões no campo das sexualidades marginais, das experimentações sadomasoquistas com objetivo de torná-lo mais palatável. Segundo Rajchman (1993, p.13 aspas do autor) “[...] há quem julgue o 'auto-interesse' final de Foucault um interesse autocentrado, individualista e, portanto, associal e apolítico.”. Tem-se, então, à revelia uma espécie de resgate neoestóico de certos exercícios espirituais, com o objetivo de alcançar certos estados de alma ou autoaperfeiçoamento, mas, cujo diálogo com o tempo presente é de curto alcance, posto que circunscreve as diversas práticas ao domínio do pedagogizado.

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

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

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

necessário ter em relação aos outros ou com o necessário sacrifício de si mesmo.” (FOUCAULT, 2006a, p. 268).

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

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

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

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

Na obra de Fimiani (2008) *Erótica y retórica* há o esforço inédito em reescrever a luta por reconhecimento (*Anerkennung*) entre senhor e o servo de matriz hegeliana à tematização dos modos de vida greco-romanos de Foucault. De acordo a autora: “[...] não há dúvida de que a deflação explícita de todo absoluto, de toda identidade ou síntese distância Foucault de Hegel. Mas ainda podemos nos perguntar se não há, em Foucault, insuspeitáveis momentos de convergência e de analogia [...]” (FIMIANI, 2004, p.89) com a tematização hegeliana. Isso se torna possível, diz Fimiani (2008), por um lado, na exploração da *erótica* entre os gregos, notadamente a dimensão do verdadeiro amor problematizado mediante o prazer pelos rapazes, qual seja, da invenção da amizade como prática da liberdade, e, de outro, pela análise da *retórica*, englobando os exercícios espirituais em face às transformações ocasionadas pela fala verdadeira (*parresía*).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Portanto, o objeto de preocupação fundamental é precisamente esse *bios* imanente, a subjetividade modelada como arte de viver. Assim como em *Do governo dos vivos*, nas aulas de 1981 o autor evoca com frequência o chamado de adesão, o constrangimento e a obrigação de manifestar a verdade pelo *autos*, com a particularidade que o objeto de investigação nesse contexto é a conduta moral em vista da atividade sexual. Nesse projeto, existem três modalidades de relacionamento consigo que assumem como objeto de problematização o sexo: primeiro, a experiência dos *aphrodisia* grega; depois, a experiência da carne cristã; e, enfim, a experiência da sexualidade moderna.

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

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

outros: esse mundo *unheimlich* em que o ego não é o senhor da casa, ou em que o sujeito está *chez lui* no inconsciente.” (RAJCHMAN, 1993, p. 41).

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

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

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

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

Ademais, os gregos não se definiam com referência a uma sexualidade, termo que surgiu tardiamente, no início do século XIX, com a elaboração da moderna *scientia sexualis*, mas, mediante o uso regrado dos prazeres (*chrèsis aphrodision*). Por isso, ao invés de partir de interdições de base, Foucault (2007b, p. 25) pesquisa regiões na qual o comportamento sexual foi tomado como objeto de preocupação, de estilização individual. Na sociedade do século IV a.c, predominava o ponto de vista dos homens

livres e suas atividades. E sua moral foi pensada, escrita, ensinada por homens e endereçada a homens, voltada essencialmente a partir do pólo masculino da atividade e da penetração de modo que “[...] a conduta sexual de um homem cuidadoso de si: eles reconheciam, na maneira de ter essa espécie de prazer, um problema.” (2007b, p. 36). Isso não significa que se reconheçam como homossexuais, uma construção tardia da *scientia sexualis*, logo, inadequada para descrevê-los. Os gregos não percebiam nas práticas sexuais duas espécies de desejos, ou de pulsões divididas, ao contrário disso, seja qual fosse “[...] o que fazia com que pudesse desejar um homem ou uma mulher era unicamente o apetite que a natureza tinha implantando no coração do homem para aqueles que são belos qualquer que seja o seu sexo.” (FOUCAULT, 2007b, p. 168).

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

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

de teleologia moral que correspondem ao corpo, às instituições, o prazer dos rapazes e a sabedoria. Para Fimiani (2004, p. 99) esses sucessivos deslocamentos culminam no combate de vida e morte que é a luta por reconhecimento.

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

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

Para Fimiani (2008) no pensamento de Hegel a liberdade subjetiva e a reflexividade da pessoa exprimem-se na presença corporal, no enigma da relação entre a alma e o corpo, enquanto que para Foucault a reflexividade consiste na produção da dimensão ética do sujeito. Em suas últimas entrevistas, Foucault (2006a) não cessa de relacionar esse uso regrado dos prazeres ao preceito do cuidado de si que no mundo greco-romano consistia no modo como a liberdade individual foi pensada como uma ética. Ao contrário de Hegel para quem o indivíduo tinha pouca importância diante da totalidade da *polis*, para Foucault (2006a) os gregos entendiam a liberdade como um problema inteiramente ético e político, significando para eles não-escavidão. Ser livre é não ser escravo dos outros, nem de si mesmo, como entende Fimiani (2004, p. 100): “[a] experiência do domínio suscita imediatamente o reconhecimento desigual, mas também dá nascimento à experiência da inversão.”

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

si e dos outros. O *êthos* implica uma relação com os outros e com a cidade, seja para exercer a cidadania, ou, para nutrir as amizades.

Sobretudo, o uso dos prazeres (*chrêsis aphrodision*) exige o conhecimento de si mesmo a fim de praticar a virtude e dominar os desejos para assim chegar à temperança (*sophorosune*), que caracteriza o sujeito moral em sua realização. Nesse jogo, admite-se um único sujeito do prazer: o homem livre. A mulher, o escravo e o rapaz são vistos como os correlativos naturais da penetração, portanto, objetos de prazer. Em contrapartida, a relação homem-rapaz é difícil e complexa, pois, o prazer do escravo não chega a constituir um problema moral, e, o prazer da mulher é tido como princípio de excesso, além do mais, a cidadania era reservada aos homens, já o estatuto do rapaz é diferente, porque, que se espera que um dia ele se torne um cidadão livre e sujeito ativo nas relações sociais. Escreve Fimiani (2004, p. 108): “[...] irredutibilidade do outro, que constitui o início do verdadeiro movimento amoroso. O caráter antinômico do rapaz grego deriva do fato de ele ser, ao mesmo tempo, objeto e sujeito.”.

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

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

A passagem da adolescência para a vida adulta carrega incerteza, depende da formação (*paideia*). De acordo com Cin Falchi (2013, p. 72) cabe ao efebo “[...] recordar sua origem e status, guardando em sua memória aqueles que puderam preservar sua honra a fim de não frustrar suas esperanças [...]” em relação ao futuro. Nesse “[...] um momento de alta fragilidade e que se constitui em um período de prova [...]”, se encontra em risco sua reputação “[...] o jovem deve se formar, no sentido de se

exercer e de se medir para que, posteriormente, quando velho, possa velar pelos mais jovens, assim como foi feito com ele.” (FALCHI, 2013, p. 73). Por essa razão, a honra ocupa lugar importante na erótica, pois, para que essa relação não se degenera, torne-se causa de escândalo e vergonha, os gregos dispunham de uma casuística dos sinais de futura virilidade, havia uma estética moral do corpo que revelava o valor pessoal e o amor do rapaz. Esse ponto é nevrálgico para a formação do jovem, escreve Foucault (2016b, p. 85):

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

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

[...] o *éros* comportaria a renúncia do mais velho a toda atividade sexual referente ao mais jovem [...] Renúncia à atividade sexual, mas ao mesmo tempo, é claro, espaço cada vez mais considerável concedido ao jogo de verdade, na medida em que a verdade que o adulto transmite ao rapaz na relação pedagógica vai pouco a pouco fazer do rapaz um sujeito. (FOUCAULT, 2016b, p. 86).

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

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

[...] a certeza da liberdade, ao se pôr de maneira imediata, indica de fato uma dissimetria essencial e uma dominação inconteste. Só se conhece a liberdade como o oposto de si mesma. Tal dissimetria incita

então a repor a pergunta pelo domínio num campo onde ela possa reencontrar o outro como um outro senhor potencial, um outro sujeito livre, por seu estado e por sua finalidade. Tal campo é representado pelo amor pelo jovem grego. É no 'amor grego pelos rapazes' que se abre o lugar de emergência do movimento da Erótica. (FIMIANI, 2004, p. 107).

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

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

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

Não se pode tornar o episódio da erótica, uma interdição de si, episódio análogo a queda, ou, do esquecimento do ser. Os gregos não se percebiam como sujeitos de desejo atrelado à falta. As escolhas em problematizar o amor dos rapazes decorreram da elaboração de uma ética, da invenção de um modo de vida. Portanto, o *éros* que dá lugar a *philia* é expressão do cuidado de si que privilegia o conhecimento e o reconhecimento de si, quer dizer: “[é] necessário saber em que consiste a alma. A alma não pode conhecer a si mesma, a não ser ao olhar para si em um elemento similar, um espelho. Assim, ela deve contemplar o elemento divino.” (FOUCAULT, 2004a, p.332). As primeiras aulas de *Hermenêutica do sujeito* são dedicadas inteiramente a tratar da ascese platônica como um estado político e erótico ativo. Em debate encontra-se o jovem Alcibíades, que prestes a ingressar em sua vida pública e política, deseja falar ao

povo e ser o todo-poderoso na cidade. Não contente com seu status atual, com seus privilégios de nascimento e de herança, Alcibíades almeja adquirir poder pessoal sobre todos os outros, dentro e fora da cidade. É nesse ponto que Sócrates intervém e declara seu amor por Alcibiades que já não pode ser o amado, mas deve se tornar o amante. Ele precisa tornar-se ativo no jogo político e no jogo do amor e o caminho para isso é cuidando de si. Alcibiades precisa submeter-se ao seu amante, Sócrates, mas, não no sentido físico, e sim, espiritual.

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

O uso dos prazeres analisa o problema dos prazeres dos gregos em termos de penetração e do *status* culminando na antinomia do rapaz, seu escopo pertence ao momento socrático-platônico do cuidado. No entanto, é preciso se perguntar, se para Foucault não foram os gregos que revestiram o desejo de falta, como ocorreu essa passagem para a hermenêutica do desejo? Como se tornou possível tratar o problema mediante a ligação entre libido e vontade, e depois, entre o princípio do desejo e da doença mental? Em *Subjetividade e verdade* Foucault (2014b) mostra que com o declínio das cidades gregas e o fenômeno cultural maciço do helenismo ocorre no nível das tecnologias de si o questionamento *continuum* homossexual e inicia o processo de localização exclusiva a relação sexual na conjugalidade: é a invenção do casal, a valorização do casamento. Esse processo modifica a compreensão dos princípios de isomorfismo e de atividade convertendo-se em uma crítica do prazer. Nesse período intermediário, a própria personagem do filósofo passa a manter analogia com a posição do rapaz, haja vista que na condição de sujeito de verdade ele não pode ser sujeito da atividade no campo social. O casamento constitui problema, tanto, à vida contemplativa, ou, como, na vida cínica, de batedor da verdade, dado que, “[...] o cínico, aquele que vive cinicamente, ou seja, o militante filósofo, é alguém que [...] é sem cidade, sem vestimentas, sem casa, sem mulher, sem filhos, sem pátria.” (FOUCAULT, 2014b, p.105).

Em *O Cuidado de si*, Foucault (1994) concentra-se nos escritos helenísticos do século II da era cristã, mostrando que a questão da atividade sexual do filósofo, a proximidade entre o filósofo e o rapaz se desvaneceu em proveito de outra questão, qual

seja: como efetivamente se conduzir filosoficamente no interior do casamento? No período helênico as artes de viver edificam-se em torno da cultura de si.

Por essa expressão, é necessário entender que o princípio do cuidado adquiriu um alcance bastante geral: o preceito de que é necessário ocupar-se de si é, em todo caso, um imperativo que circula entre numerosas doutrinas diferentes; assumiu também a forma de uma atitude, de uma maneira de se comportar, impregnou os modos de viver; desenvolveu-se em processos, em práticas e receitas que foram reflectidas, desenvolvidas, aperfeiçoadas; constituiu, assim, uma prática social que deu lugar a relações interindividuais, a trocas e comunicações e por vezes mesmo a instituições; originou, finalmente um certo modo de conhecimento e elaboração de um saber. (FOUCAULT, 1994, p. 55).

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

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

[a] relação consigo torna-se a condição prévia para se ter direito ao domínio sobre os outros. [...] dominar a si mesmo [...] ter domínio sobre seu desejo [...] O exemplo exato, aquele sobre o qual os estóicos refletirão e depois em seguida toda a literatura patrística, é o famoso exemplo de Sócrates com Alcibíades. Sócrates não consuma uma relação sexual com Alcibíades, não porque não o deseje, mas porque desejando Alcibíades, considera que, se quiser ter com ele as relações pedagógicas que pretende, precisa renunciar a esse prazer sexual. Mas o desejo permanece. Para Sócrates, portanto, não está em causa arrancar do fundo de si mesmo seu próprio desejo [...] *epithymía* [...] (FOUCAULT, 2014b, p. 238).

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

Direcionado, por filósofos, pedagogos, diretores de consciência ou condutores de vida, a uma elite que sabia ler e escrever os conselhos sobre o casamento adquire grande importância no pensamento estóico. Diferentemente, da concepção tradicional de Aristóteles na qual a relação entre homem e mulher era da ordem de uma fortíssima amizade, os estóicos acreditavam que o casamento implicava uma relação de fusão (*krâsis*) entre os parceiros. Para Aristóteles o homem era um animal sindiástico (*syndyastikós*) inclinado a viver a dois, ou seja, a relações duais no interior da polis. O filósofo grego também ensinou que era preciso distinguir os laços de amizade entre camaradas (*phília hetairiké*) que se constitui por homologia de uma comunidade de interesses (*en koinonía pâsa philía estín*) e a amizade que se baseia na relação de parentesco (*syngeniké*), aquela liga os pais aos filhos, irmãos e primos entre si. Embora, seja mais que companheirismo, a relação marital não difere em grau de natureza da relação de amizade. Já para os estóicos a relação conjugal implica uma unidade orgânica, a constituição de um único corpo (Antípatro), uma mistura de corpos (*krâse*), uma comunidade de corpo e alma. Por consequência, é no interior do casamento que se acham os únicos prazeres sexuais legítimos. Aliás:

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

Para Foucault (2014b) nesse período intermediário do helenismo ocorreu uma conjugalização do regime dos aphrodisia, que foi reinvestida pelo cristianismo e pela experiência da carne cristã. O verdadeiro amor, a erótica dos rapazes é desqualificada, pois, o rapaz não pode aquiescer docemente na relação sexual, não pode dar lugar a kháris, tendo em vista que seu paradoxo reside em não consentir ser objeto de prazer. Portanto, o amor por rapazes, tornou-se *áneu kharíton*, um amor desgraçado, se desvaneceu para dar lugar à ética do casamento. Nessas artes de viver, a relação do homem com a mulher não é o avesso do que acontece na vida pública, mas a condição para a existência da vida pública. Foucault (2014b, p. 192-193), retoma as cartas de Plínio, principalmente os termos associados ao desejo (*desiderium*) que atuam nelas, na qual se pode ler, por exemplo, [...] o amor que tenho por ti e que me faz sentir tu falta [...] tua ausência faz nascer um desejo, um *desiderium* que tem como fundamento o fato de tua presença física me fazer falta, de me fazeres falta sexualmente. (FOUCAULT, 2014b, p. 192). Desse modo, o filósofo localiza o nascimento da problemática ocidental do desejo no interior da imagem ideal da família conjugal, da conjugalidade como condição da vida comunitária, dessa relação entre homem e mulher tal como é definida nesse momento, e sob a qual o desejo marca sua solidez e força. Continua Foucault (2014b) na modelagem helenística:

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

Extraído e isolado do círculo aphrodisíaco o desejo passa a predominar nos modos de subjetivação. Por conseguinte, não é exagerado dizer então que se tem a

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

Por fim, o caso da erótica permite-nos traçar uma relação diagnóstica tanto em relação ao elemento da honra, quanto do desejo. De um lado, pode-se observar como a questão da honra circunscrita ao âmbito das tecnologias de si participa dos processos de subjetivação e gradativamente sofre uma série de modificações até converter-se na questão da dignidade moral tal como pode ser encontrado em Kant, Taylor e Honneth. E de outro, como o desejo passa a predominar na gramática das artes de viver até assumir centralidade na experiência cristã da concupiscência. A honra do rapaz e posteriormente a pureza da mulher aparecem como objetos de preocupação moral revelando-nos os episódios da genealogia do reconhecimento. E no mundo moderno, tal dinâmica assenta-se na questão da emergência do corpo como espaço de problematização.

Foucault (2014b) termina as aulas do curso 1981 mencionando o problema do príncipe devasso, daquele que é tomado pelas paixões e que não domina a si mesmo. Denúncias contra a intemperança do soberano eram comuns às artes de viver próprias as aristocracias senatoriais que lutavam pelo poder político nesse período. Em questão encontra-se a própria alma do príncipe, enquanto instância suscetível de ser modificada, em seu ser, pela relação com a verdade, um problema transversal que atravessa a história de Platão até Kant. Por isso, é compreensível que nos anos seguintes os cursos sejam dedicados ao governo e cuidado de si e dos outros que Fimiani (2008) congrega sob a designação de retórica, isto é, da transformação do sujeito de verdade ante o discurso verdadeiro...

7. EXCURSO, ENTRE O OLHAR E O ROSTO.

É preciso entender o interior pelo exterior, o rosto é *animi signaculum*. Quando o rosto está inclinado, e o pranto é abundante, é sinal de boa contrição interior; se o olhar é direto e o rosto não tem tristeza, a contrição é menos intensa.

(ALAIN DE LILLE apud FOUCAULT, 2018, p. 165)

Desde o nascimento, uma máquina de rostidade será implantada na subjetividade da criança, como suporte para uma certa modelagem da realidade, alteridade e interioridade a partir de uma hierarquia arborescente de poderes. Mas não é inconcebível que outra política da face possa surgir em outros contextos micropolíticos.

(GUATTARI, 2013, p. 243)

Outro dia observava, em uma parede encardida de mãos uma criança recostada brincando com giz de cera. Ela rabiscava o chão e as paredes. Ela também desenhava sob a tinta borrada, silhuetas disformes, fantasmas, rabiscos que lembram órgãos genitais. De repente olhos, narizes, bocas, orelhas, verrugas, dedos, peitos, mãos e pernas começam a surgir no espaço semi-esférico imperfeito, incompleto e oval que criara na parede. Um rosto feliz ou triste, vazado, surreal, divino, mãos dadas, braços gigantes. Rosto de mãe, de avô, de avó, de irmão. Observo aquele pequeno artista, aquele homúnculo demiúrgico construindo e sendo construído como sujeito no espaço da reconhecibilidade, do rosto, da figura-fundo.

A proposta desta seção consiste em articular os exercícios de pensamento e reflexões filosóficas realizadas nas diferentes leituras das seções anteriores com a questão do rosto. Durante todo o percurso deste trabalho tenho buscado investigar os diferentes modos que se dá a formação dos sujeitos por meio da problematização das técnicas de reconhecimento. E, na condição de um exercício de pensamento filiado à filosofia da educação, pretendo direcionar a reflexão para as questões atinentes à educação, à formação humana, à diversidade e à diferença.

Nesse terreno, move-me as pequenas satisfações de enxergar com meus olhos incandescentes à formação tal como um arqueólogo descobre os vestígios da cultura debaixo de toneladas de sedimentos. E, mesmo que certo distanciamento seja desejável,

não me afastarei de relatar a experiência do meu ponto de vista – pois, sentei nos bancos escolares e também sou professor. O olhar curioso, o movimento corporal, o balançar da cabeça, a expressão do rosto são aspectos que produzem intensidades na formação escolar. Quando se é professor educa-se pelos gestos, olhares, encantos, transferências. O rosto do aluno é sempre um signo a se decifrar e a se produzir. Saindo do ingênuo preconceito que classifica bons e maus alunos com base em seu desempenho e retribuição com seu olhar atento e simpatia, existe um grande desafio em pensar como esses afetos nos tocam.

Para nos acompanhar nesse exercício simultâneo de filosofia e educação, proponho-me realizar uma espécie de genealogia da subjetividade que encontra no olhar, na reflexão e no rosto os elementos interpeladores que trazem o sujeito à cena do reconhecimento.

Haja vista as diferentes perspectivas apontadas a seguir, bem como, a complexidade que se desprende dos diferentes monumentos teóricos a regra de ouro que seguirei encontra inspiração naquilo que Foucault denomina como um exercício crítico do pensamento sobre o próprio pensamento.

No ensaio experimental intitulado *Tecnologias do eu e educação*, Larrosa (1995) ao sublinhar o aspecto moral das tecnologias de si à formação do sujeito nas práticas educativas consegue elencar cinco dimensões desses dispositivos: a visão, a expressão, a narração, o julgar e o dominar.

Larrosa (1995) apóia-se no pensamento de Foucault para realizar sua análise, notoriamente, no volume dois de *A história da sexualidade*, e, nas esparsas pistas que encontrou, pois, na época, ainda não havia sido publicado a massiva quantidade de cursos como a que o leitor pode contar hoje. De acordo com Larrosa:

[s]e consideramos a etimologia de “reflexão” no uso do verbo latino “reflectere”, obteremos uma parte significativa das imagens básicas associadas a todos esses conceitos em relação aos que estou tratando aqui e que listei no princípio do trabalho. “Reflectere” significa “virar” ou “dar a volta”, “voltar para trás” e, também, “jogar ou lançar para trás”. Por outro lado, o termo tem explícitas conotações óticas na medida em que designa a ação mediante a qual as superfícies polidas fazem voltar a luz. Nesse último sentido, e por extensão, “reflexão” significa também a reprodução dos objetos nas imagens oferecidas por um espelho e o processo que tem lugar entre um objeto e sua imagem tal como esta aparece em uma lâmina polida. Como consequência dessa conotação ótica, quando o termo reflexão é utilizado para designar o modo como a pessoa humana tem um certo conhecimento de si mesma, esse autoconhecimento aparece como possibilitado por algo análogo ao processo pelo qual a luz física é lançada para trás por uma superfície refletiva. O autoconhecimento, pois, aparece como

algo análogo à percepção que a pessoa tem de sua própria imagem na medida em que pode perceber a luz que foi lançada para trás por um espelho. (LARROSA, 1995, p. 60 aspas preservadas).

Do ensaio de Larrosa (1995), de uma parte, interessa-me aproximar das diversas maneiras; principalmente, por conseguir elucidar de maneira muito lúcida como se dão os processos de subjetivação no contexto das salas de aula, das reuniões de estudo, assembleias, e etc. E, de outra parte, afastar-me da compreensão fenomenológica de Larrosa (1995). Assim, tomo de empréstimo a compreensão dos dispositivos que Larrosa (1995) descreve para pensar outra dimensão da experiência de si. Com isso, cabe dizer enfatizar o desbloqueio tecnológico das máquinas óticas como uma peça na fabricação do homem interior, ou, uma genealogia das práticas de legitimação do reconhecimento que encontra no rosto o veículo de sua produção.

Qual relação entre rosto e as luminotécnicas? Como o rosto se conecta com os regimes de luminosidade? O rosto é um tipo muito particular de agenciamento? Como passar de uma análise do olhar para o rosto? Ou melhor, como lidar com a atenção do rosto no seu próprio rosto, ou, naquilo que identificamos e reconhecemos ser nosso rosto.

Não pretendo me ater à questão do olhar desdobrando o que anatomicamente constitui órgão da visão, mas pensar com apoio de uma genealogia das técnicas as óticas do ver como dimensão de acesso a si mesmo, como ver-se. Tampouco, irei tratar do rosto tão somente levando em consideração seus aspectos anatômicos e faciais. O rosto é uma espécie de marcador de reconhecimento. Desde cedo aprendemos a identificar e ler o rosto. O rosto também é um veículo de expressão de individualidade. O rosto torna-se acessível como superfície e cavidades. As marcas dos rostos contam uma história. Da filogenia das espinhas, às cicatrizes que resultam de acidentes ou da crueldade e da inumanidade. De acordo com Elias:

[a]o falar do corpo humano, é comum perder-se de vista o fato de a cabeça da pessoa, e especialmente seu rosto, ser parte integrante de seu corpo. Tão logo nos damos conta disso, obtemos melhor compreensão da natureza da identidade-eu humana. É que o rosto específico de uma pessoa, ao se desenvolver, desempenha um papel central, talvez o mais central, em sua identidade como essa pessoa em particular. Embora a forma específica das outras partes do corpo decerto também seja importante na identificação da pessoa, nenhuma delas se acha tão inequivocamente no centro de sua identidade-eu, tanto na consciência de outrem como na dela mesma, quanto seu rosto. E é o rosto que mostra com mais clareza a que ponto a identidade-eu está vinculada à continuidade do desenvolvimento, desde a infância até a extrema senectude. (ELIAS, 1994, p. 127).

O rosto é assim algo como a vitrine dos indivíduos. O rosto surge de uma inquietação à medida que educar e formar indivíduos são engendrados processos de rostificação. Toda boa educação pressupõe, em algum nível, a modelação do rosto. Mas, afinal, como se constitui um rosto? De que modo podemos dizer que temos um rosto? O rosto não pode ser confundido com o olhar. Mas, para a esmagadora maioria das pessoas, olhar e perceber o rosto estão, fenomenologicamente, ligados.

Inspiro-me na leitura que Foucault faz da constituição do sujeito, isto é, das tecnologias de si mesmo, analisadas na seção anterior. No entanto, a análise que proponho-me não foi um objeto de investigação do filósofo; recorrerei a outros pensadores que permitirão que eu faça uma passagem de uma analítica do olhar para o rosto. No fundo a minha empreitada é um exercício de desanuviamento das primeiras impressões como se eu quisesse desfazer algumas confusões.

Esta seção será dividida em três partes: a primeira uma meditação sobre como e por que eu cheguei ao problema do rosto, graças à noção de reconhecimento; na segunda parte, procura-se vincular aquilo que Foucault compreende pela constituição do sujeito e suas tecnologias de si com os regimes das máquinas óticas; e, na terceira parte, pretende-se escapar da analítica do olhar foucaultiano aproximando a análise das perspectivas de Butler e Deleuze e Sloterdijk.

7.1. Olhar e reconhecer

A gramática do reconhecimento é a gramática do homem que almeja ter um mundo, um lugar, uma posição social meritória ou o respeito das pessoas. Conforme narra Fukuyama (1992) a proveniência dessa noção remonta ao *thymos* platônico, isto é, a parte da alma responsável pelo ímpeto e o orgulho atravessando os séculos até os dias de hoje. Na história da filosofia o reconhecimento sempre esteve ligado à ideia de que os homens se esforçam em fazer que os seus semelhantes o aceitem, seja pelo poder, pela vaidade, pelo amor. Pascal denunciava o desespero das pessoas que buscavam ser merecedoras do amor infinito de Deus. Rousseau costumava dizer que a boa natureza dos homens havia se corrompido com o desenvolvimento das sociedades e que os jogos de comparações, as competições, não refletiam nada além do que o seu *amour propre*. Hegel que é o grande ponto de chegada do reconhecimento foi aquele que melhor que ninguém assentou os pilares da intersubjetividade em seu movimento especulativo

acerca das origens da consciência de si. Porém, a grande virada da modernidade ocorreu com os mestres da suspeita, pois, mostraram a terrível cumplicidade da consciência com interesses econômicos, moral cristã e impulsos inconscientes. Desses mestres, distingue-se Nietzsche como o crítico mais feroz, um espírito de natureza vulcânica que despedaçou à marteladas nossas ilusões, que nos mostrou como que por detrás dessa metafísica insinua-se a degradação da vontade de poder, um mundo uniformizador, abundante de ressentimentos e preso à moral de rebanho, à vontade de servir e obedecer aos mestres.

Segundo Safatle (2015) podemos distinguir, com clareza, no século XX, ao menos duas recuperações da ideia de reconhecimento pela filosofia. A primeira, com a leitura existencialista de Kojève, que se desdobrará desde os círculos franceses do existencialismo e estruturalismo até chegar ao pós-estruturalismo. E, a segunda aparece após os anos de 1960, primeiramente, ligadas à reflexão comunitarista e sobre o multiculturalismo, e, depois, estende-se a terceira geração da teoria crítica, especialmente na obra de Honneth (2003) que vêem no reconhecimento um conceito psicossocial de constituição da identidade pessoal. Portanto, desenham-se duas linhas, na primeira prepondera à formação do simbólico, do significante; e, na segunda, temos uma gramática que se apóia no desenvolvimento das estruturas psicossociais, um sujeito representacional.

Esse panorama permite-nos compreender inclusive quais são os horizontes sobre os quais a Filosofia da Educação no Brasil procurou refletir sobre os processos de reconhecimento, inclusão e diversidade cultural. Contudo é preciso ressaltar que minha percepção sobre o assunto circunscreve-se a partir da recepção francesa, mesmo que não ignore as contribuições que Honneth traz à noção. Nessa altura, também, faz sentido dizer que se as discussões alcançaram o seu auge após a década de 1990, ressoando ao redor do uso da linguagem, no campo do feminismo, Butler (2017) ilustra os limites das práticas de reconhecimento vinculando-as a uma economia da subordinação psíquica ao poder. Desse modo, o reconhecimento foi reconduzido novamente à maneira pós-estruturalista ao problema do significante. Como ilustrou recentemente uma comentadora, ora o reconhecimento é concebido como remissão, ora como subjugação (JAEGGI, 2013).

Outra razão que nos ajuda a entender a atualidade deste tema reside no fato de que o reconhecimento se tornou uma espécie de combustível para as lutas sociais. Converteu-se em objeto de preocupação dos intelectuais. Como a marca de uma era pós-

histórica o reconhecimento de que os diferentes agrupamentos humanos, populações, classes, raças, segmentos engajam-se em lutas contra determinada opressão ou situação de inferiorização política, social, econômica e religiosa; quando e porque se formam uma semântica coletiva contra o desrespeito à degradação e à humilhação. Nesse sentido, luta por reconhecimento àquele que quer pertencer ao seu tempo, que sente no íntimo que sua participação no mundo se encontra de alguma forma bloqueada.

Mas se o reconhecimento vai ao encontro das demandas dos sujeitos contemporâneos, por outro lado, revela uma dimensão de subordinação. O mesmo sujeito que pede reconhecimento, não pode ignorar que vive no mundo que não apenas requer a sua participação, mas o adentra para a obediência. As escolas, as universidades, as instituições educacionais e, até as prisionais, são maquinarias que produzem reconhecimento. O sujeito passa todo o percurso formativo buscando produzir uma imagem reconhecível, do saber, da competência linguística e afetiva. Procura-se reconhecimento para ser alguém. Essa é a base da ideia de inclusão. Toda a sua gramática pode ser resumida do seguinte modo: reconhecer para incluir e incluir para reconhecer.

Qual a relação entre o rosto e o reconhecimento? Teria o rosto a capacidade de nos tornar mais humanos. Olhar o rosto implica no quê?

Existem inúmeras abordagens ou chaves de acesso ao problema da educação. Como já dito anteriormente, a noção de formação é uma dessas chaves. O objetivo da educação é a formação dos seres humanos. Da *paidéia* até a *bildung* se estabeleceu entre os latinos e cristãos uma relação de educação e imagem, de modo que a formação pode se traduzir como *imago* (GOERGEN,2009). Formar é dar uma forma, uma imagem no jogo de identidade, analogia e semelhança. Desse modo, há vínculos históricos entre perseguir uma formação, assumir uma forma previamente pensada e corresponder à imagem. Portanto, *mimese* e reconhecimento interpenetram-se na formação do sujeito.

Se, então, podemos articular o olhar, o reconhecer e o rosto com a formação, qual a imagem corresponderia a dos nossos contemporâneos, ou melhor, em que registro de imagens, de signos estamos implicados quando nos envolvemos no jogo do reconhecimento.

7.2. Política do olhar

A entrevista *O sujeito e o poder* é, normalmente, citada porque nessa ocasião Foucault sintetiza seu esforço intelectual dizendo que procurou “[...] produzir uma história dos diferentes modos de subjetivação do ser humano em nossa cultura [...]” (FOUCAULT, 2014, p.118). Assinando sob pseudônimo Maurice Florence, no pequeno verbete intitulado *Foucault*, o filósofo mascarado, alerta-nos para o fato de que se estudarmos as objetivações e subjetivações, isto é, o processo através do qual os seres humanos se tornam sujeito, ou, objetos de um saber possível é necessário se desembaraçar das armadilhas do conceito de sujeito constituinte. Com isso, despedimo-nos de vez da ideia de que o reconhecimento é uma constante antropológica da natureza do homem. Nesse sentido, é preciso encarar o assunto do ponto de vista de práticas históricas e contingentes.

Entre os méritos das genealogias realizadas por Foucault encontra-se, sem dúvida, sua capacidade para demonstrar como determinadas noções adentraram o espaço de problematização. No pensamento de Foucault toda vez que aparece uma nova problematização, seja no âmbito discursivo, ou, das práticas divisoras, processos de objetivação e subjetivação são engendrados. Em *A vontade de saber* essa noção se desenvolve graças a uma relação inédita entre vida e política. Por meio de uma genealogia das práticas divisoras o corpo humano, a reprodutibilidade do sexo da mulher, a sexualidade infantil, a questão das populações, das raças e do *homo economicus* alcançam certo estatuto biopolítico. Foucault (2007a) os situa como problemas localizados que aos poucos foram adquirindo a consistência de um verdadeiro bloco de poder, ora objeto de uma anátomo-política do corpo, ora de uma regulação do corpo-espécie. Aquilo que normalmente designamos mundo moderno, supõe uma série de processos vitais caracterizados pela assunção da vida biológica aos domínios e cálculos do poder, a chamada biopolítica. Desse modo, temos uma primeira entrada no problema do reconhecimento, pois, é no interior desse quadro biopolítico, onde há o imperativo de fazer viver e prosperar à vida da população, que emerge aquilo que Honneth (2003) designa como semânticas coletivas contra o desrespeito social.

Foi precisamente por essas razões que anteriormente desenvolveu-se esse tema de modo a mostrar como os imperativos de maximização da saúde e das potências reprodutivas dos corpos converte a prerrogativa pessoal de reconhecimento, muito ligada ainda a ideia de prestígio, nobreza, sanguinidade e passa para o interior dos corpos dos cidadãos sob o manto do moderno espírito igualitarista e imunitário.

Por isso, em seu sentido moderno, reconhecer agudiza a individualidade carregando a um só tempo uma advertência aos homens que precisam cooperar entre si e buscar por si só um autêntico modo de ser (TAYLOR, 2005). Portanto não estamos longe da formulação individualista do sujeito proprietário.

Em *Vigiar e Punir* (2014c) à esteira das práticas divisoras pode ser compreendido como uma genealogia das tecnologias de individualização. Sob esse ponto de vista, entender a alma do homem moderno implica na investigação dos mecanismos anátomo-políticos do corpo. A disciplina é a alma do homem moderno. É sob um novo regime disciplinar que se enuncia o ajuste econômico responsáveis pelo desbloqueio das forças produtivas do corpo. É o nascimento de uma sociedade da vigilância que depende de uma política do olhar, da distribuição de zonas de visibilidades.

Para entender como isso acontece, talvez, seja necessário, seguir as pistas que Deleuze (1988) nos indica quando, por ocasião, em seu livro intitulado *Foucault* sustenta a hipótese de que todo o campo do ser-saber no pensamento de Foucault delineia-se na relação entre o visível e o enunciável. Com isso, temos uma espécie de arqueologia das visibilidades e, se avançarmos um pouco mais na leitura sobre o diagrama que Deleuze (1988) propõe, podemos perfazer uma genealogia do olhar a partir das diferentes técnicas de poder que Foucault analisa na modernidade. Como disse anteriormente, para Foucault a genealogia da alma moderna passa por uma análise da microfísica do poder. Trazendo a reflexão para o âmbito em que esses mecanismos se interpenetram nas práticas pedagógicas, podemos ver na história do exame o delinear de uma verdadeira analítica do olhar. Um diagrama que podemos desenhar nos processos de docilização dos corpos e moralização das condutas, da instalação dos mais diversos tipos de agentes de vigilância e que atinge o seu ápice no ideal do panóptico: ver sem ser visto. Foucault descreve o *panóptico* de Bentham da seguinte maneira:

[...] na periferia uma construção em anel; no centro, uma torre; esta é vazada de largas janelas que se abrem sobre a face interna do anel; a construção periférica é dividida em celas, cada uma atravessando toda a espessura da construção; elas têm duas janelas, uma para o interior, correspondendo às janelas da torre; outra, que dá para o exterior, permite que a luz atravesse a cela de lado a lado. Basta então colocar um vigia na torre central, e em cada cela trancar um louco, um doente, um condenado, um operário ou um escolar. Pelo efeito da contraluz, pode-se perceber da torre, recortando-se exatamente sobre a claridade, as pequenas silhuetas cativas nas celas da periferia. Tantas jaulas, tantos pequenos teatros, em que cada ator está sozinho, perfeitamente individualizado e constantemente visível. O dispositivo panóptico

organiza unidades espaciais que permitem ver sem parar e reconhecer imediatamente. Em suma, o princípio da masmorra é invertido; ou antes, de suas três funções — trancar, privar de luz e esconder — só se conserva a primeira e suprimem-se as outras duas. A plena luz e o olhar de um vigia captam melhor que a sombra, que finalmente protegia. A visibilidade é uma armadilha. (FOUCAULT, 2014c, p. 194)

Portanto, o olhar não se relaciona imediatamente, e, tão somente, com o órgão da visão, o olho humano, mas resulta de uma verdadeira construção histórica engendrada pelos dispositivos de visibilidade. A política do olhar governa tudo aquilo que pode ser visto. Certamente, existe uma dimensão que se pode destacar aqui na análise do olhar que é a tendência moderna, cada vez maior, a se submeter à técnica e à regulação. Sob esse ponto de vista, a noção de exame pode ser vista ao mesmo tempo como uma tecnologia de poder e uma tecnologia de si.

Como uma técnica de poder, o exame instaura uma verdadeira política do olhar. No contexto escolar, ou, pedagógico, o exame concerne como um dos principais dispositivos de regulação, tanto em nível da apropriação dos discursos e saberes, quanto à moralização e normalização das condutas (HOSKIN, 1993). Duas coisas que devo destacar sobre esse aspecto: a primeira, é que uma genealogia do olhar atrelado à disciplina gerou o fenômeno que Gros (2018) chama de monstrosidade da obediência; o segundo aspecto resulta que à medida que entramos em uma sociedade do controle às técnicas de exame tendem cada vez mais a se entregar ao fluxo de semiologias a-significantes, ou, servidões maquínicas, conforme aponta Lazzarato (2014). Com efeito, na cena contemporânea o exame se configura como uma ferramenta de composição de capital humano, de um lado, serve de recurso para adestramento do empresário de si e, de outro, está entregue ao destino das maquinações do poder.

Como técnica de si que integra a matriz das tecnologias de subjetivação, o exame nos permite perceber as diferentes modificações e clivagens que foram se estabelecendo no desenvolvimento do Ocidente. Uma genealogia do exame é útil para mostrar outros possíveis diante desse devir maquínico. Assim, compreender esse dispositivo ajuda a desembaraçar, ou, ao menos, perseguir as diferentes linhas que nos impuseram o exame como um dispositivo de construção política do olhar. Dito isso, podemos passar a análise das técnicas de si, mas, não sem antes fazer uma pequena advertência: muito se falou que o pensamento tardio de Foucault era uma espécie de retorno ao sujeito e isso acabou gerando a tendência de interpretar o momento das técnicas de si como um vórtice originário da construção de sujeitos mais plenos e auto-

realizados. É preciso nos livrar da tendência de romantizar os modos de subjetivação. Nesse registro, Deleuze (1988) tem razão em dizer que Foucault é um crítico da interioridade e que o problema da subjetivação diz respeito às dobras do lado de fora³¹.

Aparentemente, estamos longe da política do olhar que mencionei há pouco, pois, o cristianismo em sua leitura das técnicas de si reorientou o exame para a verbalização das faltas, para a confissão e escrutínio dos arcanos da consciência. No entanto, não se pode deixar de notar que é precisamente nesse complexo tecnológico que se desenvolveu os dispositivos de reflexão e olhar. Nesse sentido, a genealogia do sujeito indica a modernidade como o momento no qual essas técnicas cristãs se integram na nascente cultura secular para conduzir os modos de subjetivação. Por sua vez, isso implica na constituição do olhar. A técnica de exame caminha lado a lado com a história das técnicas de si, com a “desespiritualização da ascese” (SLOTTERDIJK, 2012) moderna e com o predomínio de sujeição às semióticas representativas (GUATTARI, 2013).

A constituição do olhar, a verbalização dos estados de consciência e a normalização das condutas nos conduzem ao rosto. Como entende Deleuze (1988) o olhar se liga aos planos de visibilidade e o falar às linhas de enunciação. Nesse registro o visível e o enunciável constituem os estratos do saber. Do mesmo modo, pode-se dizer que a normalização pertence ao diagrama de poder. No entanto, o rosto parece se desenhar entre as linhas de força e linhas de fuga como um exercício de dobradura. O exame grego permitia uma dobra. O exame cristão, outra dobra. Mas, não somos nem gregos, tampouco cristãos. Contudo, as nossas linhas de significância e subjetivação produzem uma máquina abstrata de rostidade, conforme Deleuze e Guattari (2012).

7.3. Entre rostos

³¹ A primeira vez que Foucault tornou público a questão das técnicas de si, foi em novembro do ano de 1980, por ocasião de sua ida aos Estados Unidos para realizar uma série de conferências na Universidade de Dartmouth. Essas conferências, em sua integralidade, não estão traduzidas, parte do material foi publicado como *Verdade e Subjetividade* e em espanhol como *El origen de la hermenêutica de sí* (2013). Nesse mesmo ano, Foucault havia pronunciado o curso *Do governo dos vivos* que impôs uma reorientação radical nas pesquisas que o filósofo vinha desenvolvendo. As conferências dos Estados Unidos orbitam em torno das diferenças entre o exame cristão e o exame na visão dos filósofos romanos. Para Foucault o cristianismo foi fundador, ou, ao menos, descobriu maneiras inéditas de explorar a subjetividade graças a uma imersão na interioridade do homem. Nesse sentido, o cristianismo estabelece uma cisão fundamental na história da subjetividade em virtude de uma reorientação das técnicas de exame da cultura helenística. Foucault parece sugerir com isso que um caminho possível para a crítica do presente passa por um reexame desse homem interior inventado pelo cristianismo.

Entre as releituras contemporâneas da questão do reconhecimento o pensamento de Butler se apresenta entre os mais instigantes, possuindo grande envergadura que dialoga tanto com as reflexões da teoria crítica, quanto às contribuições do pós-estruturalismo francês. Profícua, capaz de reflexões de grande inéditas, sua obra é atravessada pelas noções de desejo, poder e sujeição.

Na seção “Reconhecimento e vulnerabilidade”, mostrei que as obras iniciais de Butler são marcadas pela reflexão acerca dos limites discursivos, políticos e epistemológico do binário: sexo e gênero. Desse modo, sua revisão da teoria freudiana da interdição do tabu do incesto, bem como, a ideia de um fazer gênero ligado a uma performatividade, corroborou para que elaborasse uma crítica incisiva sobre os mecanismos de subordinação psíquica ao poder. Nessa época a ideia de reconhecimento aparece, sobretudo, como uma interpelação que produzia um sujeito clivado. Desse modo, as práticas de legitimação de reconhecimento estavam para linguagem como a subordinação psíquica estava ao poder. Isto implicava uma relação próxima entre o espaço do reconhecimento e as teorias da sujeição.

Mas foi na aurora do novo milênio que Butler (2017c) reorientou seus trabalhos que até então focava nas categorias das vidas marginalizadas, minorias sexuais, passando a investigar a precariedade das vidas marcadas pelas guerras, catástrofes, extermínios e perseguições. A partir dessas reflexões, começa-se delinear, no pensamento da feminista norte-americana, uma ontologia geral da precariedade. No interior dessas análises o rosto - conceito fundamental na ontologia de Lévinas – aparece como uma dimensão primária da dependência constitutiva do sujeito com os outros. Trata-se de pensar maneiras de reabilitar a vida vivível, pois, observa Butler que diante dos enquadramentos de guerra existe uma distribuição diferencial da precariedade humana. Certas camadas da população, povos inteiros e culturas são relegados a vidas que não valem a pena ser vividas.

Para Butler (2017c) o rosto surge quando nos deparamos com os diferentes enquadramentos da vida, ou seja, nos limites da sujeição. Nesse sentido, o rosto depende tanto do olhar como de certos veículos expressivos, discursivos, bem como, políticas de narração e campos de percepção. Escreve a autora:

[...] o outro confere reconhecimento [...] em virtude de capacidades internas especiais para discernir quem eu posso ser, para ler meu rosto. Se meu rosto é de fato legível, só chega a sê-lo porque entra em um quadro de referência que condiciona sua legibilidade. [...] tendo em vista o quanto a representação visual do humano é discutida, talvez pareça que nossa capacidade de responder a um rosto como rosto

humano seja condicionada e mediada por quadros de referência variavelmente humanizadores e desumanizadores.(BUTLER, 2015, p. 43).

Em *Quadros de Guerra*, livro atravessado pela reflexão sobre a precariedade, Butler (2017c) propõe que pensemos os diversos enquadramentos responsáveis por fazer o sujeito aparecer no espaço da reconhecibilidade. Parece-me que a noção de enquadramento se relaciona com a política do olhar que mencionei há pouco. Digo isso porque os enquadramentos regem o próprio espaço de aparecimento do sujeito, distribui as zonas de visibilidade e, por fim, gera normas de reconhecimento. O que é então rosto? Será esse invólucro exterior, repleto de cavidade e erosões que reconhecemos no espelho? Ou, então, é o rosto aquilo que nos torna humanos? Certamente, o rosto é um marcador de nossa identidade e faz parte de nossa humanidade, no entanto, para Butler (2017c) diz respeito à possibilidade própria da alteridade, ou, da despossessão do sujeito. O rosto mostra que o sujeito existe em co-dependência com os outros. Uma dependência tão fundamental, tão primária que Butler (2017c) utilizando as categorias de Lévinas, diz possuir o caráter de uma verdadeira invasão primária.

Estar sob os efeitos dos enquadramentos significa de algum modo tornar-se reconhecível sob a diligência de uma política do olhar. Nesse ponto, as normas que regem o reconhecimento limitam-se radicalmente à existência das vidas consideradas vivíveis.

N'outro livro intitulado *Relatar a si mesmo*, Butler (2015) procura investigar o estatuto do sujeito que pretende oferecer para si um relato de sua existência. O pano de fundo revela-nos um amplo e complexo debate para além do que a filosofia contemporânea indaga em torno das bases do reconhecimento que o sujeito tem de si mesmo, Butler, procura problematizar e procura achar linhas de fuga na própria historicidade pressuposta a formação do sujeito moderno. Segundo a filósofa, ao fazer isso, o indivíduo é tomado pela impossibilidade de oferecer um relato consistente sobre si, pois, uma vez que a própria formação do sujeito só pode ser compreendida quando se considera os elementos que lhe são exteriores e constitutivos. Diante da obscuridade da própria origem, da impossibilidade de narrá-la, o sujeito torna-se opaco para si mesmo. Novamente o rosto aparece aqui como aquela dimensão que permite uma experiência extática, na qual o reconhecimento não significa um reencontro permanente da subjetividade consigo, mas, uma despossessão.

Tal como em *Quadros de guerra*, o rosto nos desloca da ontologia individualista e nos interpela para que adentramos a zona da indiferença dos sujeitos onde todos nós somos vulneráveis.

Na perspectiva de Butler (2015) oferecer um relato de si, pôr-se diante dessa dependência primária em relação ao outro, que nos despossui de nós mesmos, configura um exercício crítico do pensamento sobre si, tal qual o modo como Foucault havia proposto na ética do cuidado de si. O importante é compreender essa experiência que se produz no jogo da modificação de si, no movimento extático da tentativa de relato à despossessão.

Agamben (2016), na entrevista *Por uma biopolítica menor* demonstra uma compreensão aguçada sobre esse *entre* que Butler situa no movimento de reconhecimento. Para Agamben (2016) essa zona intermediária pode ser entendida como uma *no man's land*, a terra de ninguém. Seguindo o apontamento que Foucault (2007b) faz em *O uso dos prazeres*, notadamente, quando destaca o exercício de pensamento como um ensaio da modificação de si, graças ao ato de se desprender de si mesmo, o autor italiano enfatiza o hiato que existe entre o cuidado de si e o desprendimento de si. Dessa maneira, no face a face com os dispositivos, abrigam-se tantos modos de subjetivação, quanto os de dessubjetivação. Sob esse aspecto é preciso distinguir que as experiências de dessubjetivação em Agamben (2016) nos remetem a formas de vida limítrofes – a vítima, a testemunha, o muçulmano, enquanto que para Butler (2017c), o rosto nos convida para uma experiência radical de despossessão de si, guardando prementes as potencialidades para uma ética do viver juntos, ou, da convivência.

No ensaio *Identidade sem pessoa*, Agamben (2015) oferece a sua interpretação do problema do reconhecimento. Em seu entendimento, o reconhecimento é próprio de uma sociedade que preza pelas relações interpessoais. Ser reconhecido significava que a pessoa gozava de prestígio que possuía um papel social, uma máscara. Nas sociedades modernas, dominadas pelo paradigma biopolítico, ocorre um fenômeno inusitado com a esfera do reconhecimento. Com o desenvolvimento dos dispositivos disciplinares que regulam os indivíduos e populações, o reconhecimento adquiriu um novo sentido doravante não mais ligado à pessoa, mas, à identidade biológica do corpo humano. Com a proliferação dos dispositivos de dessubjetivação na contemporaneidade assistimos ao fenômeno do crescimento da identidade sem pessoa cujo reconhecimento é oferecido pela máquina.

É pensando justamente o jogo entre as dimensões do apreensível, o reconhecível e o inapreensível face aos dispositivos da “Grande Máquina” que o filósofo Giorgio Agamben oferece-nos alguns elementos capazes elucidar essa relação entre a vida e a norma como uma maneira singular de viver. No ensaio “Identidade sem pessoa”, Agamben (2009) inicia sua reflexão argumentando sobre a necessidade de reconhecimento, contudo, com o decorrer de sua argumentação fica claro que a relação que mantemos com os dispositivos caminham no sentido de tornar a ética como habitualmente concebemos um desafio que precisa ser repensado. No plano de fundo, o texto de Agamben ampara-se no diagnóstico biopolítico de transformação da *bios* – da vida política – em vida nua – *zôe* –, momento em que o corpo biológico passou a integrar os domínios e cálculos do poder. No dizer desse autor:

[o] desejo de ser reconhecido pelos outros é inseparável do ser humano. Tal reconhecimento lhe é, aliás, tão essencial que, segundo Hegel, cada um está disposto, para obtê-lo, a colocar em jogo a sua própria vida. Não se trata de fato, simplesmente de satisfação ou de amor próprio; ou melhor, é somente através do reconhecimento dos outros que o homem pode constituir-se como pessoa. (AGAMBEN, 2009, p. 77)

Sob esse ponto de vista, Agamben (2009) procura diferenciar a noção de reconhecimento da ideia de simples prestígio em relação aos outros homens. O reconhecimento é a luta através do qual os indivíduos adquirem uma *persona* – constituem-se como personalidade. Uma “[...] luta por uma máscara, mas esta coincide com a personalidade que a sociedade reconhece em cada indivíduo (ou com o personagem que, com a sua convivência, por vezes, reticente, ela faz dele).” (idem, p 78). Ainda que Agamben não mencione textualmente, pode-se observar o eco da noção de *persona* segundo a clássica acepção de Marcel Mauss, o qual diz:

[...] a "pessoa" é mais do que um elemento de organização, mais do que um nome ou o direito a um personagem e a uma máscara ritual, ela é um fato fundamental do direito. Em direito, os juristas dizem: há somente *as personae*, *as rés* e *as actiones*: esse princípio ainda governa as divisões de nossos códigos. Mas trata-se aqui do resultado de uma evolução particular ao direito romano. (MAUSS, 2008, p. 381).

Nesse registro, Agamben (2009), procura mostrar que nossa cultura se organizou em torno da personalidade contribuindo decisivamente para a formação da pessoa moral. Desde a antiguidade até hoje a *persona* organiza a capacidade jurídica e dignidade política homem livre, algo que o escravo – como nos mostra também em *O*

uso dos corpos – está completamente fora, despossuído. A esse respeito Marcel Mauss (2008, p. 389) salienta que o “[...] o direito *a persona* é fundado. Somente o escravo está excluído dele. *Servus non habet personam*. Ele não tem personalidade, não possui seu corpo, não tem antepassados, nome, *cognomen*, bens próprios.”.

Apesar da noção de *persona* indicar-nos algo além de um nome e a dignidade jurídica, Agamben (2009), observa que no decorrer da história do pensamento ocidental, principalmente, a partir do estoicismo, e, em especial em decorrência de sua ética modelada pela relação entre o ator e sua máscara, que a *persona* não coincide exatamente com o sujeito. Havia uma espécie de distanciamento entre a pessoa moral e sua máscara social. Nesses termos, para Agamben (2009, p. 79) a “[...] pessoa moral se constitui, assim, por uma adesão e, ao mesmo tempo, por uma separação em relação à máscara social: aceita-a sem reservas e, concomitantemente, toma dela quase imperceptivelmente, distância.”. Aquilo que se costuma chamar de identidade constituía-se em relação à pessoa que era reconhecida pelos outros. No entanto:

[n]a segunda metade do século XIX, as técnicas policiais conhecem um desenvolvimento inesperado, que implica uma transformação decisiva do conceito de identidade. Esta não é mais, agora, algo que diz respeito essencialmente ao reconhecimento e ao prestígio social da pessoa, mas responde à necessidade de assegurar outro tipo de reconhecimento, o do criminoso reincidente por parte do agente policial. (AGAMBEN, 2009, p. 80).

Com essa guinada de direcionamento, ou, como diria Foucault (2005) assumindo uma “maneira de trabalhar” na “descontinuidade”, o ensaio de Agamben passa a acompanhar de perto o desenvolvimento dos critérios modernos de identificação criminal – um modo também de esboçar uma genealogia da identidade. Um processo que lembra muito as modernas técnicas do observador estudadas por Jonathan Crary (2012) e os dispositivos disciplinares analisados por Foucault.

O crescimento do aparelho policial e a necessidade de enquadramento de delinquentes viabilizaram-se graças à evolução da fotografia no século XIX, além de uma contribuição significativa da antropometria. As novas técnicas modificam substancialmente a capacidade de identificar possíveis criminosos em razão de determinados componentes raciais pertencentes a certos grupos, cor da pele, nariz e olhos. Escreve Agamben (2009, p. 81): “[q]ualquer um que estivesse por qualquer razão preso ou detido era imediatamente submetido a um conjunto de medições do crânio, dos braços, dos dedos das mãos e dos pés, da orelha e do rosto...”. Portanto, a partir do desbloqueio dessas técnicas a identidade passa a não ser mais função da *persona* e do

reconhecimento social, mas, da identificação por parte do Estado em conformidade com critérios estritamente biológicos. É o momento de entrada do corpo biológico nos cálculos do poder. Assim, pode-se afirmar que identidade que não é produzida pelo reconhecimento é uma *bioidentidade* (RABINOW, 1999). Agamben descreve esse momento da seguinte maneira:

[o] homem retirou a máscara sobre a qual fundou por séculos a sua reconhecibilidade para entregar a sua identidade a algo que lhe pertence de modo íntimo e exclusivo, mas com que ele não pode de maneira alguma identificar-se. Não são mais os outros, os meus semelhantes, os meus amigos ou inimigos que garantem o reconhecimento, nem mesmo a minha capacidade ética de não coincidir com a máscara social que também assume: o que define minha identidade e a minha reconhecibilidade são agora os arabescos insensatos que meu polegar manchado de tinta deixou sobre a folha de papel numa delegacia de polícia. Ou seja, sobre o qual não sei absolutamente nada e com o qual e a partir do qual não posso, em nenhum caso, identificar-me ou distanciar-me: a vida nua, um dado puramente biológico. (2009, p 82).

Possuir uma identidade, sob essa perspectiva, significa ser reconhecido por aquilo que não se pode identificar ou distanciar. Significa ter seu corpo, sua vida biológica, esse acontecimento sobre o qual não se possui nenhuma margem de escolha, subsumido aos domínios e cálculos do poder. E o Estado moderno é um agente privilegiado em tal transformação, pois, será em atenção à observância dessas técnicas que se garante o reconhecimento dos cidadãos. Na atualidade, segundo Agamben (2009 p. 83), um passo extremo está se realizando com as novas tecnologias de identificação, um cenário onde “[...] os dispositivos biométricos tendem a sair das delegacias de polícia e dos escritórios de emigração para penetrar na vida cotidiana.”. Como construir uma identidade pessoal baseada no reconhecimento dos outros se os critérios para a inserção são meramente biológicos? Como assumir ou tomar distância de uma identidade determinada por fatos puramente biológicos? Diante dessas questões afirma Agamben (2009, p. 84): “[a] nova identidade é, uma identidade sem pessoa, em que o espaço da ética que estávamos habituados a conceber perde o seu sentido e tem de ser repensado desde o início.”.

Na leitura de Agamben (2009), o homem está reduzido à “vida nua”, pois, a identidade que lhe é outorgada pelo Estado dá-se por razões do seu corpo biológico. Tal acontecimento traz consequências para o campo ético. A ética que habitualmente era concebida no espaço pessoal, com forte implicação ascética, já que, decorre de uma cisão entre o indivíduo e sua máscara tornou-se uma zona fraturada. Nos dias atuais,

com a indústria tecno-científica a proliferação de dispositivos de captura da identidade segue o sentido de despersonalizar a ética. No dizer desse autor

[...] todo dispositivo [...] captura [...] um desejo mais ou menos inconfessado de felicidade [...] vontade de libertar-se do peso da pessoa [...] multiplicação infinita das máscaras [...] o prazer, ágil e quase insolente, de sermos reconhecidos por uma máquina, sem o peso das implicações afetivas que são inseparáveis do reconhecimento operado por outro ser humano [...] o cidadão metropolitano perdeu a intimidade com os outros [...] quanto mais, perdeu toda identidade e todo pertencimento real, tanto mais gratificante é ser reconhecido pela Grande Máquina. (AGAMBEN, 2009, p. 85)

Assim,

[e]u existo se a Máquina me reconhece ou, pelo menos, me vê; estou vivo se a Máquina, que não conhece o sono e vigília, mas que está eternamente acordada, garante que estou vivo; não sou esquecido, se a Grande Máquina registrou os meus dados numéricos ou digitais. (AGAMBEN, 2009, p. 86)

Com a proliferação indefinida da “identidade sem pessoa”, tem-se, por uma parte, a captura do código de DNA à base da política de reconhecimento Estatal dos cidadãos, e, de outra parte uma reversão no espaço da ética, pois, a nova identidade não exige um compromisso afetivo com as máscaras. Embora Agamben reconheça esse quadro não deixa de dizer que: “[...] se o homem é aquele que sobrevive indefinidamente ao humano, se ainda há sempre humanidade para além do inumano, então uma ética deve ser também possível no extremo limiar pós-histórico [...]” (idem, p. 85). Diante desse quadro, parece-me que as políticas de inclusão escolar e de reconhecimento devam ser pensadas sob a ótica da emergência do poder sobre a vida – com todas as implicações que isso traz como: a *biopolítica*, a *bioidentidades* e *bioasceses* para seguir Rose (2015) – e da possibilidade de uma ética a despeito do inumano. Um processo que as teorias da justiça que refletem os fundamentos normativos da inclusão não abordam, porque, naturaliza o indivíduo como elemento pré-político do pacto social; e que, as teorias do reconhecimento não frisam visto que se preocupam majoritariamente com a constituição da pessoa – aquela entidade psíquica e social capaz de dotar-se de uma imagem positiva de si mesmo.

Agamben (2015) parece se apoiar em sua análise naquilo sobre o qual discorri anteriormente a respeito de uma política do olhar que Foucault, sugestivamente, deixa implícito ao desnudar a tendência moderna para a técnica e a normalização, o desbloqueio tecnológico das luminotécnicas. Mais do que isso, parece sugerir que essa

deriva tecnológica em direção aos dispositivos de des-subjetivação impõe certos desafios para elaboração de qualquer ética consistente, haja vista que permanecemos enredados por séculos de conceitualização moral vinculada à ideia de pessoa.

Desse ponto de vista os enquadramentos analisados por Butler (2018) podem ser aproximados dos dispositivos de dessubjetivação de Agamben, com a diferença que para a filósofa a multiplicação dos enquadramentos pode servir de ferramenta para que os sujeitos se mobilizam nas lutas, saiam da esfera do anonimato para a do aparecimento.

Haveria muito a se dizer sobre a relação entre esses autores, especialmente, as divergências entre eles no que se refere à distinção entre público e privado, vida nua e existência política. Todavia essa tarefa ficará para um momento oportuno. Por ora, cabe enfatizar a relação entre a máscara, a pessoa e o rosto. Se lutar por reconhecimento significa se constituir como pessoa, isto é, tornar-se reconhecível nos mais diferentes espaços institucionais e papéis sociais, então, o rosto como possibilidade de despossessão nos indica um caminho crítico em relação aos dispositivos pessoais.

No texto *O dispositivo da pessoa*, Espósito (2011) realiza uma genealogia da noção de pessoa no pensamento Ocidental. De acordo com Espósito (2011), desde o aparecimento do jusnaturalismo, passando pela idade das constituições e chegando à Declaração Universal dos Direitos Humanos, no século XX, o Ocidente assentou-se, juridicamente, na ideia de pessoa. Espósito (2011) destaca ao menos três concepções históricas de pessoa: a cristã, a romana e a moderna. Para Espósito (2011) existe cumplicidade entre o dispositivo da pessoa, a metafísica cartesiana e o individualismo burguês. Isso se torna importante quando considerado à luz das análises desenvolvidas em *Bios* no qual esse filósofo arroga a sua tese de que a sociedade moderna graças aos seus mais diversos mecanismos biopolíticos consiste em um complexo sistema de imunização, ou seja, a prevalência do *immunus* sobre *munus*. Nesse sentido, a interpretação de Espósito (2010) encaminha-se como uma crítica da imunização social que leva a reativação do poder soberano, especialmente o seu caráter de *tanatos*. Portanto, a ontologia individualista do sujeito proprietário e o dispositivo de pessoa interpenetram-se arregimentando a política de imunização. Contra isso, Espósito (2011) propõe a reabilitação do *munus*, do pensamento do impessoal com o objetivo de desabilitar a miséria do individualismo. Apesar de Espósito (2011) não tratar especificamente do rosto, sua crítica aos dispositivos da pessoa nos ajuda a entender

como sistemas imunitários destinados a preservar a vida acabam aprisionando-a e no limite produzindo os mais terríveis paroxismos.

Em uma seara familiar a de Espósito, Sloterdijk (2016), no primeiro volume de sua trilogia *Esferas* chamado *Bolhas* trata do tema da facialização qual seja, a produção do rosto humano a partir dos campos de ressonâncias ou relações de intimização. O livro inicia com a descrição de uma criança brincando de fazer bolhas de sabão, assoprá-las, torcer pelo seu êxito e vê-las subitamente desmanchar-se no ar. As bolhas falam de relações fundamentais, íntimas e próximas. A proposição do autor consiste em dizer que somos seres que vivem em esferas. Nesse sentido, as bolhas dizem respeito à esfera de animação do ser no mundo, pois:

[o] que aqui se denomina o íntimo consiste exclusivamente em espaços interiores partilhados, cossubjetivo e interinteligentes, dos quais só fazer parte grupos diádicos ou multipolares; espaços, na verdade, que só podem existir na medida em que os indivíduos humanos, pela estreita proximidade que mantém uns com os outros, mediante incorporações, invasões, imbricações, reflexões e ressonância – e também, em termos psicanalíticos, mediante identificações -, criam formas particulares do espaço como continentes autógenos. (SLOTERDIJK, 2016, p. 90).

Na seção *Entre rostos*, Sloterdijk (2016) chama de esfera íntima interfacial a zona de ressonância capaz de formar o rosto humano. Nesse sentido, o rosto é o que torna o humano um animal aberto para o mundo. Para Sloterdijk (2016) o rosto é o testemunho de uma herança faciogenética, pois envolve toda uma esfera interfacial cosubjetiva de produção de faces reconhecíveis. Desse modo, vir a ter um rosto é um processo antropotécnico fundamental no interior das incubadoras humanas. Sloterdijk (2016) parece sugerir que existem dois processos distintos atuando na produção dos rostos, de um lado, uma facialização própria aos processos de protração; e, de outra parte, um rosto resultado de uma ascese fisiognômica particular a cada cultura. Da primeira resulta um fenômeno antropológico próprio das culturas hominídeas mais avançadas e, da segunda, uma ascese facial embebida pela cultura pictórica ou iconográfica.

No sétimo platô intitulado *Ano zero – rostidade*, Deleuze e Guattari (2012) continuam sua experimentação entre capitalismo e esquizofrenia realizada ao longo de cinco volumes. O platô pode ser situado facilmente entre outros, como aqueles que tratam sobre os diferentes regimes de signos, ou, da *Micropolítica e segmentaridade*. Ano zero corresponde ao nascimento de Cristo, aliás, para esses

autores o rosto é Cristo. O rosto consiste em uma montagem especial de estratos, um dispositivo, um sistema muro branco- buraco negro. Escrevem:

[o] rosto não é um invólucro exterior àquele que fala, que pensa ou que sente. A forma do significante na linguagem, suas próprias unidades continuariam indeterminadas se o ouvinte não guiasse suas escolhas pelo rosto daquele que fala [...]. Uma criança, uma mulher, uma mãe de família, um homem, um pai, um chefe, um professor primário, um policial, não falam uma língua em geral, mas uma língua cujos traços significantes são indexados nos traços de rostidade específicos. (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 36).

Nesse sentido, as formas de subjetividade permaneceriam vazias caso o rosto não formasse um lugar de ressonância. Mesmo o olhar, segundo esses autores, é segundo diante do buraco negro da subjetividade, ou, o espelho diante do significante do muro branco.

Para Deleuze e Guattari (2012), o rosto nasce de uma máquina abstrata da rostidade que dá ao significante seu muro branco e a subjetividade seu buraco negro. O cristianismo possui um papel muito importante na formação desse dispositivo, e toda educação ocidental, portanto, herdeira da pastoral funciona como uma um apêndice da máquina abstrata, produzindo continuamente rostos e rostificação. Por isso, o rosto é Cristo, com a consciência, a paixão, a interioridade do buraco negro.

Não se deve confundir o rosto com a cabeça humana, o dispositivo rostificador não é animal, tampouco humano, existindo sempre algo de inumano nele. O rosto surge a partir dos processos de desterritorialização. Os antigos não tinham rostos, eles tinham cabeça, animal, cabeças belas e espirituais. Já o rosto nasce da desterritorialização da cabeça. Uma desterritorialização nunca se produz sozinha necessitando de no mínimo dois termos, mão-objeto de uso, boca-seio, rosto-paisagem. O que importa aqui é a intensidade. Desse modo "[...] o menos desterritorializado se reterritorializa sobre o mais deterritorializado. (p. 46)", o que implica que o corpo inteiro, não apenas a boca, o seio e o objeto são rostificados. Com isso,

[...] se o homem tem um destino, esse será mais o de escapar ao rosto, desfazer o rosto e as rostificações, devir imperceptível, devir clandestino, não por um retorno à animalidade, nem mesmo pelos retornos à cabeça, mas por devires-animais muito espirituais e muito especiais, por estranhos devires que certamente ultrapassarão o muro e sairão dos buracos negros, que farão com que os próprios traços de rostidade se subtraíam [...]. (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 40).

Entre a noção de Sloterdijk e a máquina abstrata de rostificação de Deleuze e Guattari existem muitas diferenças de ênfase que devem ser ressaltadas, mas, que as

farei em outra ocasião. Deleuze e Guattari (2012), sem dúvida, dirigem sua crítica aos agenciamentos de poder, por isso, desfazer o rosto, encontrar, ou, criar as linhas de fuga é, portanto, comprometer-se com um devir ético-político da diferença. Por outro lado, Sloterdijk (2016), ao passo que concebe a protração como a clareira do Ser no rosto, nos remete a esfera íntima para além da trama representável pelos diferentes tipos fisiognômicos. Desse modo, o rosto é o Cristo, mas, também é o Buda, César e outros ícones culturais.

Iniciei esta seção com a pretensão de ir um pouco além daquilo que o pensamento de Foucault poderia nos oferecer caso ficássemos circunscritos apenas em seus ditos e escritos. O tempo todo me atravessou a preocupação em entender os dispositivos concretos de formação do sujeito. Nesse registro é muito importante salientar que com a modernidade tem-se uma espécie de desbloqueio tecnológico da visibilidade. Graças às disciplinas e seus correlatos, os dispositivos de visibilidade lançaram luz sobre os mais recônditos das populações, das classes e dos indivíduos. Uma verdadeira técnica de talhar as imagens. A anatomia política do corpo também é uma luminotécnica. Soma a este diagnóstico o estudo de Crary (2012) acerca da revolução visual produzida no mundo moderno em razão do desenvolvimento das técnicas do observador.

Segundo Deleuze a filosofia de Foucault é um modo de análise de dispositivos concretos. Um dispositivo tem múltiplas linhas de força, de significância e subjetivação. Os dispositivos de Foucault são máquinas de ver e de falar. Produzem sujeitos através de agenciamentos múltiplos. Larrosa (1995) ao tematizar a formação moral dos sujeitos envolvidos em um processo educativo diz que as máquinas óticas de Foucault são responsáveis pela dimensão do ver-se. Portanto a visão não constitui apenas um sentido natural, mas, um verdadeiro agenciamento pelos dispositivos óticos.

Inclusive, podemos ler os enquadramentos de Butler como dispositivos que se instituem por intermédio de uma política do olhar. O olhar como um princípio de ordenamento discursivo e mecanismo de distribuição da visibilidade. A mirada que nos suscita o rosto diz menos sobre o sentido da visão e mais sobre essas curvas de visibilidade política dos enquadramentos. Enquanto os enquadramentos nos interpelam para uma cena ideológica do reconhecimento, o rosto abre-nos para uma experiência extática de despossessão de si mesmo. O reconhecimento para Butler então possui a força de devir no qual o sujeito opera uma verdadeira modificação de si em virtude de uma abertura à dependência primária com os outros. Não se trata de na experiência com

os outros, sob o seu olhar e sua presença tornar-se mais humano, mas de desabilitar a falácia da ontologia individualista do empresário de si mesmo.

Enquanto que para Butler (2015) o rosto como uma exigência ética nos impele para a despossessão de si, sob risco de uma experiência extática (BUTLER, 2018), Deleuze e Guattari (2012) desejam criar linhas de fuga que ultrapassem as linhas do rosto, sua marca de identidade, para encontrar outros devires. Certamente, a microesferologia de Sloterdijk (2016) não partilha com Butler (2015) a primazia da ética sobre a ontologia, do mesmo modo, o filósofo alemão não delimita a protração dos rostos à maneira da máquina abstrata. Todavia, existe algo de muito especial no pensamento das esferas, seu gosto pelo nascer, pelo estar de pé, pela irreduzibilidade da esfera interfacial as representações e identidades que não apenas nos traz para o âmbito da antropologia, mas, da própria ontologia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apesar de tudo e mesmo fora de referências cristãs explícitas, temos um grande modelo da subjetividade. [...] constituído, em primeiro lugar, por uma relação com um além-mundo; em segundo lugar, por uma operação de conversão; em terceiro lugar, pela existência de uma autenticidade, de uma verdade profunda a ser descoberta e que constituiria o fundo, o alicerce, o solo de nossa subjetividade. Sem dúvida foi isso que o cristianismo construiu no decorrer dos séculos. [...] nós, nos vínculos epistemológicos que temos com nós mesmos colocamos a relação que temos com nossa própria subjetividade mais no lado da descoberta de uma autenticidade. (FOUCAULT, 2014b, p. 227).

Considerando o que foi discutido nesta tese, parece-me razoável prosseguir com algumas indicações a fim de retomar o percurso e as questões que foram matizadas, pois, talvez assim, seja possível arriscar algumas hipóteses para empreendimentos futuros. Todo esforço de pesquisa despendido deve ser situado no campo da Filosofia da Educação sendo uma reflexão comprometida com a formação humana. Por isso, discuti as relações entre a inclusão escolar e as lutas por reconhecimento desde a perspectiva crítica e genealógica dos processos de subjetivação. Certamente, as questões que foram levantadas, apresentam grandes lacunas e precisam de maiores desenvolvimentos, mesmo as interpretações mais consistentes não são mais do que pontes, caminhos possíveis que um investigador atento possa averiguar ou desfazer.

Na dissertação de mestrado minha principal interrogação de pesquisa consistia em pensar como era possível um professor agir como um intelectual, resistir às sujeições existentes e colaborar para criar outros modos de existência sem recorrer a um discurso moralizante e prescritivo. Diante do predomínio da racionalidade neoliberal, cujo imperativo ao campo educacional é a composição de capital humano e a produção do empresário de si, pareceu-me uma maneira de desdobrar as questões que competem ao papel do intelectual significava correlacionar as lutas, por respeito e dignidade, que acontecem atualmente com as lutas transversais que Foucault (1995) via eclodindo em sua época. Ou, dito de outro modo, tratou-se de desvendar as práticas e técnicas de governo de si e dos outros sobre qual se assentam as chamadas lutas por

reconhecimento. No pensamento de Foucault, nossa referência inegociável durante todo o caminho, o reconhecimento participa da relação do sujeito com a verdade e, por isso, precisa passar pelo crivo da crítica, por vezes da rejeição e assim da inovação.

Iniciei a tese com um prólogo, portanto, nada mais justo do que concluí-la com um breve epílogo. Não adianta dizer que tudo termina aqui. Esta pesquisa se encerrou, mas espera-se que outras oportunidades possam surgir em um futuro próximo já que tantas outras questões foram suscitadas no decorrer da pesquisa. No prólogo, busquei reconstruir as linhas da minha formação; meu objetivo não era criar uma narrativa linear que mostrasse o desenvolvimento de uma mente infantil para de um adulto racional, e sim, explorar as fragilidades e contingências de uma história que se conecta com toda uma geração. Jovens que cresceram sob vigência da nova constituição e dos regimes democráticos, que, de alguma maneira, conseguiram usufruir de certas políticas públicas e educacionais e que se vêem agora lançados na sociedade neoliberal. A promessa de reconhecimento que se traduziu em entusiasmo em 2013 e que se tornou, depois, oximoro. O século XXI, desse ponto de vista, se parece muito com o século XIX, nem tanto por conta da miséria, da fumaça e do progresso, mas, porque a sociedade liberal demonstra sintomas de decomposição capazes de nos levar ao ponto de rupturas. O neoliberalismo procura hoje reviver as comunidades imaginadas, convertendo as lutas por reconhecimento em uma espécie de identitarismo multicultural empresarial. A utopia tecnológica já colapsou antes mesmo de sequer se apresentar como via possível e a máquina social dirige processos de reconhecimento graças a complexos algoritmos, do qual nos tornamos consumidores e produtores.

A tarefa urgente consiste em escapar das pretensões de apropriação, o território conquistado pertence aos poderes deste mundo. Contra isso, é preciso fazer crescer, proliferar e ressoar a terra de ninguém, o entremeio capaz de acolher o acontecimento. Confesso que mergulhei no relato de si para conseguir reconstituir um rosto reconhecível. Procurei essa gramática que nos precede, constitui e excede. Porém, deparei-me com os limites obscuros de toda busca de sentido, com buracos-negros que ricocheteiam sobre os muros-brancos. Corpo registrado, observado e analisado pelo saber, atravessado e moldado pelos poderes, com uma consciência cujas veridicções repousam na arte milenar da obediência.

Na seção II, a análise deteve-se em explorar diferentes faces do diagnóstico foucaultiano de predomínio de novas racionalidades de governo. O objetivo foi criar uma grade de leitura por meio da qual fosse possível compreender os desafios que se

defrontam à educação, à inclusão e à busca por reconhecimento. Para isso, confrontei as interpretações de Lagasnerie, Brown e Lazzarato com o propósito de circunscrever as dimensões do diagnóstico foucaultiano. Apesar das diferenças, ambos conseguem trazer contribuições ao tema. Lagasnerie (2013) denuncia como nossa imaginação se converteu na defesa do Estado. Brown (2015) mostra como o neoliberalismo a pretexto do seu uso da democracia, tornou-se uma grande empresa de despolitização da sociedade, de exclusão e precarização da vida dos mais pobres. E, Lazzarato (2014), fazendo-nos ver que o nosso sistema de representação tem perdido importância diante dos novos fluxos tecnológicos do capitalismo contemporâneo.

Com entroncamentos à direita e à esquerda as novas artes de governo requerem mais do que a negação ou a consecução de acordos localizados, é preciso criar uma subjetividade de ruptura. Mas, afinal, as lutas no presente conseguem catalisar esse gesto radical? Quais são os embates que estão em jogo atualmente, o que eles dizem sobre nós e para onde apontam?

Para responder a tais questões, nas seções ulteriores concentrei-me em explorar a noção de reconhecimento. Com a desintegração do Estado de Bem-Estar Social, novas lutas foram geradas com base na gramática da dignidade e do respeito. Esses embates não giram, somente, em torno das demandas econômicas, mas, envolvem questões de gênero, raça e pertencimento cultural. Desse ponto de vista, na seção III, analisei a compreensão de Taylor e Honneth acerca desse problema. Para Taylor (1998) as exigências por reconhecimento são típicas de sociedades complexas e multiculturais. A busca por reconhecimento do homem moderno reflete a construção gradual da idéia de individualidade (*self*) ao longo de mais de dois milênios. Próprio à modernidade, a ideia de reconhecimento conjuga-se com valores como a dignidade, a autonomia e a individualidade, sendo correlatas à cultura da autenticidade. No mundo contemporâneo essas exigências se traduzem em dois aspectos, políticas de igual dignidade e políticas da diferença. Por vezes em conflito essas tendências coexistem no interior da sociedade liberal. De outra parte, símile a visão de Taylor (1998), Honneth (2003) presentificando uma interpretação pós-metafísica do jovem Hegel e o aproximando à psicologia social propõe que os conflitos atuais são moralmente motivados por expectativas de reconhecimento frustradas. Os sujeitos contemporâneos se engajam em lutas por respeito e autorrealização individual. Um e outro rejeitam uma concepção monológica da subjetividade que, por sua vez, assenta-se na interação comunicativa entre sujeitos. E desse modo, somam, a sua perspectiva teórica, certas características antropológicas com

pretensão de validade universal. No entanto, essa exigência antropológica produz alguns impasses ao passo que não explica as condições que tornaram possível a luta por reconhecimento. Além disso, se mantém no nível de uma representação do sujeito humano que entrou em colapso com os novos fluxos tecnológicos da sociedade neoliberal.

A recepção da teoria do reconhecimento no Brasil, especificamente, no campo da Filosofia da Educação, necessita ser entendida nesse giro normativo próprio das perspectivas de Taylor e Honneth. Nesse ínterim, chama-nos atenção que a identidade é lida como um bem para o indivíduo. Aliás, a realização do reconhecimento não é outra coisa senão a constituição de uma identidade autêntica e de uma personalidade autônoma. Como escreve Jaeggi (2013) a subjetividade modela-se em uma perspectiva de reconciliação. Porém, ocorre-nos que escapa a esta perspectiva os processos de sujeição notadamente quando o próprio reconhecimento da identidade implica na submissão aos poderes e normas existentes.

Pensando, justamente, nesse duplo vínculo do sujeito com a gramática, na seção IV, discorri sobre uma noção não-normativa do reconhecimento e da crítica. Para isso, aproximei-me do pensamento da filósofa feminista Judith Butler que sustenta, de um lado, a existência de um desejo de reconhecimento indeterminado e que não pode ser totalmente contido e, de outro, a ambivalência no campo das normas que precedem e excedem o sujeito. Leitora voraz da tradição francesa de filosofia e da psicanálise, no entendimento de Butler não se pode prescindir das normas de reconhecimento, contudo, é preciso observar que a norma também produz abjeção. Essa tônica encontra-se presente em toda a extensão do seu trabalho, desde aqueles que tratam da constituição do gênero melancólico, passando pelos circuitos de sujeição psíquica, chegando à melancolia do poder, na denúncia da produção de vidas não passíveis de luto e comoção. O reconhecimento é um bem, contudo, distribuído segundo certos enquadramentos políticos e sociais, produzindo desse modo, sujeitos mais reconhecíveis do que outros, alguns inclusive, abjetos e irreconhecíveis. Ter um rosto legível, reconhecível, capaz de suscitar comoção, depende de normas anteriores através das quais os diferentes sujeitos se constituem. Com isso, a escritora se mantém crítica às lutas estritamente identitárias, sua reflexão chama atenção para a existência dos performativos políticos das alianças entre populações precárias e para a formação de assembleias que gerem algum espaço de aparecimento.

No pensamento de Butler a condição humana é marcada por uma vulnerabilidade primária posto que os seres humanos sejam atravessados pelo desejo de serem reconhecidos. Dessa maneira, essa autora nos reconduz a noção de falta, a subjetividade como escritura da lei, ao corpo como campo de inscrição das normas. Independentemente disso, não há dúvida de que o pensamento de Butler explora o duplo vínculo entre a sujeição e a subjetivação, o que precisa ser encarado com heroísmo é contingência radical do sujeito de desejo. Rejeitar as noções auto-evidentes. No ensaio *O que são as luzes?* Foucault (2005c) escreve

[...] essa crítica não é transcendental e não tem por finalidade tornar possível uma metafísica: ela é genealógica em sua finalidade e arqueológica em seu método. Arqueológica – e não transcendental -- no sentido de que ela não procurará depreender as estruturas universais de qualquer conhecimento ou de qualquer ação moral possível; mas tratar tanto os discursos que articulam o que pensamos, dizemos e fazemos como os acontecimentos históricos. E essa crítica será genealógica no sentido de que ela não deduzirá da forma do que somos o que para nós é impossível fazer ou conhecer; mas ela deduzirá da contingência que nos fez ser o que somos a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar o que somos, fazemos ou pensamos. (FOUCAULT, 2005c, p.347-348).

Consoante com a advertência do filósofo de uma crítica arqueológica e genealógica pareceu razoável revisitar outra vez sua obra para elaborar um olhar sem recorrer a uma constante antropológica, ou, a um vazio do desejo. Para cumprir esta tarefa dediquei esforços com vistas a recolocar a questão do reconhecimento, seja no nível da representação do sujeito humano ligado ao respeito, como no nível simbólico do desejo na chave da genealogia das práticas de poder divisoras e na história dos processos de subjetivação.

Na seção V, toma-se como paradigma a análise do dispositivo de sexualidade já que guarda relações com a individualidade moderna e com o desejo. Nesse registro foi possível acompanhar como as sociedades ditas ocidentais assumiram certas obrigações de dizer a verdade sobre seu sexo e sobre si mesmo graças a uma hermenêutica herdeira das práticas de confissão cristã. Observou o quanto essas técnicas penetraram, gradualmente, as instituições, os saberes e as práticas, notadamente, na medicina, no direito, na pedagogia, de modo a produzir efeitos de normalização. Longe de se tratar de um processo de repressão, Foucault (2007a) nos mostrou que esse redirecionamento tecnológico produz efeitos positivos na criação de um corpo –

individual e social – saudável, imunizado, produtivo e paradoxal. Portanto, o esforço se dirigiu em argumentar a favor de uma compreensão do reconhecimento e da inclusão ligada à proliferação de mecanismos normalizadores do corpo. Com isso, tem-se um deslocamento, passa-se de um ponto de vista normativo da subjetividade, uma linguagem significativa e representacional, para uma analítica de técnicas irredutíveis à lei e à consciência que atuam diretamente sobre os corpos investindo-os de códigos de conduta biopolíticos. Especialmente, procurou-se averiguar como os mecanismos de “inclusão” e de “reconhecimento” marcam uma entrada originária dos corpos ao dispositivo de governo da vida – às populações e os indivíduos. Como entende Deleuze (2016) os dispositivos sempre surgem para atender uma determinada urgência histórica. Nesse caso, não é surpreendente o fato que, de um lado, as chamadas políticas de inclusão social que emergem conjuntamente com plano de reconstrução econômica do pós-guerra e, de outro, a declaração universal dos direitos humanos, exemplificam perfeitamente o tipo de urgência histórica que aciona os dispositivos nos mostrando inclusive aquilo que virá depois, isto é, a passagem de uma sociedade disciplinar, moderna, liberal à sociedade de controle, dos mecanismos de segurança, multicultural, contemporânea e neoliberal.

Todavia, para Foucault a análise das tecnologias de poder não pareceu suficiente para abarcar as possibilidades no campo das resistências. Certamente, a presente pesquisa não corroborou com uma leitura periodista e etapista do pensamento do filósofo. No fundo, junto àquele aparente vácuo entre as publicações de *História da sexualidade* existem um bom número de cursos oferecidos por Foucault que mostram o deslocamento gradual da análise do poder para as técnicas de condução das condutas e, dessas, para o universo das tecnologias de si. Dessa maneira, pode-se averiguar que Foucault não abandona o seu diagnóstico do poder, mas, torna-o mais complexo. Por consequência, a emergência do corpo na modernidade é precedida por outras formas de problematização como a honra do rapaz e a pureza da mulher. É precisamente esse novo domínio que possibilita uma leitura aletúrgica da questão do reconhecimento.

Por isso, na seção VI almejei seguir a trilha das artes de viver como uma provocação aos modos de reconhecimento e aos atuais modelos de inclusão. Baseei-me, principalmente, em uma interpretação panorâmica e interseccionada entre os cursos oferecidos na década de 1980 e os últimos volumes de *História da sexualidade* com a finalidade de mostrar como Foucault em sua imersão ao mundo greco-romano passou do governo dos homens pela verdade ao tema do cuidado de si. A discussão tomou

como eixo norteador a questão do exame de si e, a partir disso, correlacionou temas como a relação entre mestre e discípulo, o prazer dos rapazes e o nascimento do casal. No ponto de vista de Foucault (2007b) os modos de subjetivação na cultura antiga diferem, substancialmente, dos modernos, haja vista que esses últimos orientam-se para códigos morais altamente juridificados. Apesar disso, não deixa de ser interessante notar a inscrição de elementos como a honra e o desejo que comparecem nos processos de subjetivação como peças importantes na elaboração de uma estética da existência que não reduz a lei ou a falta. Tais artes de viver assentam-se no governo de si e dos outros e buscam uma relação de transformação com a verdade capaz de mudar o ser do sujeito.

Finalmente, a seção VII, constitui um prolongamento, um desvio da rota, uma linha de fuga e um excesso sobre o tema. O objetivo foi intervir no debate sobre as lutas por meio da noção de rosto. Nesta, o rosto deve ser entendido como invenção e construto histórico e não o simples invólucro exterior ou parte da cabeça humana. Perfazendo certo número de autores que trataram de diversos modos a questão, a discussão enfatizou a dimensão política e tecnológica da invenção dos rostos. Credita-se assim gerar uma alternativa a altura de uma crítica radical à interioridade em razão de uma passagem da analítica do olhar, do dizer e do expressar para o rosto. Um giro que escapa aos significantes arbitrários e ressoa os afetos. Seguramente, maiores desenvolvimentos acerca dessa questão abrem novos caminhos para pesquisas futuras.

Entender a moderna busca por reconhecimento social e as políticas de inclusão escolar significa a um só tempo, pensá-las como estratégias biopolíticas de entrada da vida aos cálculos do poder, como vida normalizada e sob risco. Reconhecer-se implica na adoção de certa bioidentidade (RABINOW, 2010) e bioascese (ORTEGA, 2005) por intermédio de um conjunto de práticas autorreguladoras de si mesmo, segundo um regime de veridicção – sujeito e verdade – para gerir seu capital humano, sua conduta econômica, política e moral. Dinâmica que pode ser resumida como: incluir para reconhecer, reconhecer-se para ser incluído.

Ao mostrar que a ideia de reconhecimento não repousa apenas em uma dinâmica prático-moral de luta por auto-respeito, nem no desejo de reconhecimento, mas, que guarda uma relação especial com o dispositivo da confissão e com o exame Foucault presentifica as relações que foram abandonadas e podem gerar outras possibilidades. O modo de subjetivação assentado nos atos de verdade, ou, governo dos homens pela verdade (FOUCAULT, 2011) – imperante em nossos regimes de verdade

interpela os indivíduos à luta pela constituição de uma identidade única, mostrando os limites dos embates no que diz respeito à criação de outros modos de vida.

Da perspectiva genealógica interessa fazer aparecer a exterioridade das instituições às artes de governo que tornam possível a emergência de um Estado governamentalizado. Quer dizer, é preciso observar que as práticas de governo tornaram possível o tipo de sociedade que vivemos hoje, ou como entende um comentarista: “[...] deve-se buscar a inteligibilidade das relações de poder em um âmbito anterior ao Estado: esse âmbito é o das práticas de governo, entendidas não como exercício da soberania, mas como condução das condutas.” (AVELINO, 2017, p. 11).

Dessa maneira, as políticas de inclusão não respondem necessariamente a conflitos, moralmente motivados, pois estão ligados à lógica de uma racionalidade governamental que converte as demandas de luta por governo de si e dos outros em uma gestão dos riscos e o sujeito em um empresário de si mesmo.

Diante desse dispositivo de obediência que submete às demandas do reconhecimento de si e dos outros à arte de governo neoliberal, é preciso fortalecer as lutas pelo comum como forma de resistência perante a captura das lutas identitárias. Com efeito, Foucault concordaria que, nem a identidade, tampouco as tecnologias de reconhecimento devem ser descartadas, porém, assumidas como pontos de partida, como problemas, capazes de nos conduzir a processos de criação de outros modos de existência.

Na entrevista *O triunfo social do prazer sexual*, Foucault (2006d), ao responder questões sobre o modo de vida gay e a necessidade de regulação jurídica das relações interpessoais e matrimoniais, sublinha a importância das demandas afetivas dos sujeitos dizendo que o: “[...] reconhecimento pelos próprios indivíduos desse tipo de relação, no sentido de eles lhe atribuírem uma importância necessária e suficiente – que eles a reconheçam e a realizem – para inventar novos modos de vida. Isso sim é novo.” (FOUCAULT, 2006d, p. 125).

No entanto, para Foucault cabe inverter as coisas, e ao invés de introduzir a homossexualidade na normalidade geral das relações, ou, reconhecê-la, o mais essencial é deixar com que esse foco de experiência escape “[...] ao tipo de relações que nos é proposto em nossa sociedade, e tentemos criar no espaço vazio em que estamos novas possibilidades de relações” (FOUCAULT, 2006d, p. 122).

Trata-se de tentar enriquecer a vida de pessoas graças a um novo direito relacional. Esse direito não tem nada a ver com os direitos do homem e do cidadão,

mas, com aquilo que Foucault designou “direitos dos governados” (GROS, 2010), uma espécie de direito relacional. Continua o filósofo:

[o] direito relacional é a possibilidade de fazer reconhecer, em um campo institucional, relações de indivíduo para indivíduo que não passem necessariamente pela emergência de um grupo reconhecido. [...]. Trata-se de imaginar como a relação entre dois indivíduos pode ser validada pela sociedade e se beneficiar das mesmas vantagens que as relações – perfeitamente honrosas – que são as únicas a serem reconhecidas: as relações de casamento e de parentesco. (FOUCAULT, 2006d, p. 125).

Parece-me que a ideia moderna de reconhecimento precisa passar pelo dispositivo de conversão jurídica para ter seus efeitos de subjetivação, quer dizer: reconhecer-se é ato de verdade que nos reconduz à identidade. Nesse sentido, se retornarmos a tese do último Foucault, acerca de uma arte de viver – *techne tou biou* – ao modo como os gregos a entendiam é possível problematizar a criação de outros modos relacionais mais ricos que não se submetam a forma geral de uma identidade. Sob a perspectiva de Foucault:

[v]ivemos, de fato, em um mundo legal, social, institucional no qual as únicas relações possíveis são muito pouco numerosas, extremamente esquematizadas, extremamente pobres. Há evidentemente a relação de casamento e as relações familiares, mas quantas outras relações deveriam poder existir, poder encontrar seu código não nas instituições, mas em eventuais suportes; o que não é absolutamente o caso [...] (FOUCAULT, 2006d, p. 120).

E completa sua resposta dizendo:

[a] sociedade e as instituições que constituem sua ossatura limitaram a possibilidade de relações, porque um mundo relacional rico seria extremamente complicado de administrar. Devemos lutar contra esse empobrecimento do tecido relacional. Devemos obter reconhecimento das relações de coexistência provisória, de adoção [...] (FOUCAULT, 2006d, p. 120).

Os indivíduos e os grupos não se engajam somente em lutas por reconhecimento, e, por políticas de inclusão social, mas resistem ao mundo relacionalmente empobrecido para criar novos modos de vida. Desse ponto de vista, cabe a nós tornar visível, tantos os embates agônicos em torno das demandas do governo de si e dos outros, quanto mostrar os limites de uma política institucionalizada. Isso requer que se assumam uma ética intelectual e uma atitude experimental que se coloca em consonância com os problemas concretos, vivenciados nas instituições educacionais. Trata-se de criar canais e explorar o poder da conexão entre as pessoas e

pensar alternativas relacionais mais ricas para que os diferentes segmentos se engajem nas lutas pelo comum e na criação de outros modos de vida.

REFERÊNCIAS

- ABRAHAM, T. **El deseo de revolución**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tusquets Editores, 2017.
- AGAMBEN, G. **A comunidade que vem**. Lisboa: Editorial Presença, 1993.
- AGAMBEN, G. O que é um dispositivo?. **Outra travessia**, Florianópolis, n. 5, p. 9-16, jan. 2005.
- AGAMBEN, G. "Identidade sem pessoa". In: AGAMBEN, G. **Nudez**. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- AGAMBEN, G. **Por uma biopolítica menor**. São Paulo: S/L Pandemia. N-1 Edições, 2016.
- ALMEIDA, J. R. **Política, resistência e vida na função-educador**: contribuições de Foucault. 158f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciências Marília, 2016.
- ALTHUSSER, L. **Aparelhos ideológicos de Estado**: notas sobre aparelhos ideológicos de Estado. 2ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.
- ANDRADE, D. P; OTA, N. K. Uma alternativa ao neoliberalismo: entrevista com Pierre Dardot e Christian Laval. **Tempo social**, São Paulo, v. 27, n. 1, p. 275-316, jun. 2015.
- AQUINO, J. G. A difusão do pensamento de Michel Foucault na educação brasileira: um itinerário bibliográfico. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 53, jun, 2013.
- ARAYA. A.S. **La semántica biopolítica**: Foucault y sus recepciones. Viña de Mar: CENALTES, 2014.
- ARENDT, H. **Entre o passado e o futuro**. 7 ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- ARÌES, P. **História social da criança e da família**. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1986.
- AVELINO, N. Confissão e normatividade política: controle da subjetividade e produção do sujeito. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 32, n. 93, P. 1-21, 2017.
- BERGER, P. “Sobre a obsolescência do conceito de honra” seguido de “Duas notas de rodapé sobre a obsolescência da honra”. **RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, v. 14, n. 41, pp. 7-20, ago. 2015.
- BIESTA, G. **Para além da aprendizagem**: educação democrática para um futuro humano. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

- BOLTANSKI, L. CHIAPELLO, E. **O novo espírito do capitalismo**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.
- BRANCO, G. C. Notas sobre a noção de comunidade e de resistência ao poder em Michel Foucault. **Verve – Revista semestral autogestionária do Nu-Sol**, São Paulo, n.21, p. 283-290, mai/2012.
- BRESSIANI, N. **Crítica e poder?** Crítica social e diagnóstico das patologias em Axel Honneth. Tese (doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2015.
- BROWN, W. **Undoing the Demos: Neoliberalism’s Stealth Revolution**. New York: ZONE BOOKS, 2015.
- BROWN, W. **Cidadania sacrificial: neoliberalismo, capital humano e políticas de austeridade**. Rio de Janeiro: Zazie Edições, 2018 [no prelo].
- BROWN, W. **Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no ocidente**. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2019.
- BRETAS, A. O heterossexismo é meramente cultural? Judith Butler e Nancy Fraser em diálogo. **Idéias**, Campinas, SP, v.8, n.1, p. 227-246, jan/jun. 2017.
- BUTLER, J. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. 1ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2003.
- BUTLER, J. **Lenguaje, poder e identidad**. Madrid: Editorial Síntesis, 2004.
- BUTLER, J. **Sujetos del deseo**. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX. 1ed. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.
- BUTLER, J. O que é a crítica? Um ensaio sobre a virtude de Foucault. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, São Paulo, v.1, n.22, p. 159-179, ago. 2013.
- BUTLER, J. **Relatar a si mesmo: crítica da violência ética**. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- BUTLER, J. **A vida psíquica do poder: teorias da sujeição**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2017a.
- BUTLER, J; ATHANASIOU, A. **Desposesión: lo performativo en lo político**. Cidade Autónoma de Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora, 2017b.
- BUTLER, J. **Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?** 3 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017c.
- BUTLER, J. “Adotando o ponto de vista do outro: implicações ambivalentes.” In: HONNETH, A. **Reificação: um estudo de teoria do reconhecimento**. São Paulo: Editora Unesp, p. 133-162, 2018.

- BUTLER, J. **Corpos em aliança e a política das ruas**: notas para uma teoria performativa da assembleia. 1 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018b.
- BUTLER, J. **Corpos que importam**. São Paulo: N-1 Edições, 2019.
- BUTLER, J. **Vida precária**: os poderes do luto e da violência. Belo Horizonte: Autêntica, 2019b.
- CARVALHO, A. F. Foucault e o neoliberalismo de subjetividades precárias: incidências na escola pública brasileira. **Revista Interinstitucional Artes de Educar**. Rio de Janeiro, v.6, n.3, p. 935-956, set/dez 2020.
- CENCI, A.V. Reconhecimento e progresso moral: aportes da concepção de modernidade de Honneth para a ideia de formação humana. **Linhas Críticas**, Brasília, DF, v.19, n.39, p. 271-288, mai./ago 2013.
- COCCO, G; CAVA B. **Enigma do disforme**: neoliberalismo e biopoder no Brasil global. Rio de Janeiro: Mauad X, 2018.
- COLLIER, Stephen J. Topologias de poder: a análise de Foucault sobre o governo político para além da "governamentalidade". **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 5, p. 245-284, jul. 2011.
- COMTE, Auguste. Curso de filosofia positiva. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- COSTA, J. F. O sujeito em Foucault: estética da existência ou experimento moral? **Tempo Social**. São Paulo, USP, 7(1-2): 121-138, out.1995.
- COSTA, S; WERLE, D. L. Reconhecer as diferenças: liberais, comunitaristas e as relações raciais no Brasil. **Novos Estudos**, CEBRAP, São Paulo, nº 49, p. 159-178, nov. 1997.
- CUNHA, E.L; HILÁRIO L.C. Michel Foucault e a escola de Frankfurt: reflexões a partir da obra *Crítica do Poder*, de Axel Honneth. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 35, n. 3, p. 157-188, set./dez., 2012.
- CUNHA, P. R. "Militares e anistia no Brasil: um dueto desarmônico". In: SAFATLE, V; TELES E. **O que resta da ditadura**: a exceção brasileira. São Paulo: Boitempo, 2010. (Estado de sítio).
- CYFER, I. "Problema de reconhecimento: poder, vulnerabilidade e violência". In: MELO, R. (coord.). **A teoria crítica de Axel Honneth**: reconhecimento, liberdade e justiça. São Paulo: Editora Saraiva, p. 235-254, 2013.

- DALBOSCO, C. A. Aspiration por reconhecimento e educaçao do amor-próprio em Jean-Jacques Rousseau. **Educaçao e Pesquisa**, São Paulo, v. 37, n. 3, p. 481-496, Dec. 2011.
- DALBOSCO, C.A. Condição humana e formação virtuosa da vontade: profundezas do reconhecimento em Honneth e Rousseau. **Educaçao e Pesquisa**, São Paulo, v. 40, n. 3, p. 799-812, jul./set. 2014.
- DALBOSCO, C. A. Instructio, libertas e exercício docente na contemporaneidade. **Educaçao & Sociedade**. Campinas, v. 40, e0220333, p. 1-20, 2019.
- DARDOT, P.; LAVAL, C. **A Nova Razão do Mundo**: ensaio sobre a Sociedade Neoliberal. São Paulo: Editora: Boitempo, 2016.
- DELLA MIRANDOLA, G. P. **Discurso sobre a dignidade do homem**. [Oratio de hominis Dignitate]. Ed. Bilíngue. Lisboa: Edições 70, 1998.
- DELEUZE, G. **Foucault**. 1 ed. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- DELEUZE, G. Post-Scriptum sobre as sociedades de controle. In: *Conversações, 1972-1990*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- DELEUZE, G; GUATTARI, F. **O que é a filosofia?** 3 ed. São Paulo: Editora 34, 2010.
- DELEUZE, G; GUATTARI, F. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**, vol. 3. São Paulo: Editora 34, 2012.
- DELEUZE, G. "O que é um dispositivo? In: DELEUZE, G. **Dois regimes de loucos: textos e entrevistas**. São Paulo: Editora 34, 2016.
- DELEUZE, G. A questão da filosofia na Grécia: governo de si e subjetivação. **Mnemosine**, vol.13, n. 1, p. 193-227, 2017.
- DELORS, J [et al]. **Educaçao um tesouro a descobrir**: relatório para a UNESCO da Comissão Internacional sobre educaçao no século XXI. São Paulo: Cortez, 1998.
- DONZELOT, J. **A Polícia das famílias**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1980.
- DUNKER, C.I.L. **Mal-estar, sofrimento e sintoma**: uma psicopatologia do Brasil entre muros. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2015. (recurso digital).
- ELIAS, N. **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1994.
- ENQUITA, M. **A face oculta da escola**: educaçao e trabalho no capitalismo. Porto Alegre: Artes Médicas, 1989.
- ESPOSITO, R. **Bios**: biopolítica e filosofia. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2010.
- FANON, F. **Pele negra máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

- FALCHI, C. A. **Pensando a dimensão erótica na educação**. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual Paulista, Marília, Faculdade de Filosofia e Ciências, 2013.
- FÉHER, F; HELLER, A. **Biopolítica**: la modernidad y la liberación del cuerpo. Barcelona: Península, 1995.
- FIMIANI, M. “O verdadeiro amor e o cuidado comum do mundo.” In: GROS, F. (org.). **Foucault**: a coragem de verdade. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.
- FIMIANI, M. **Erótica y retórica**: Foucault y la lucha por el reconocimiento. Buenos Aires: Herramienta, 2008.
- FOUCAULT, M. **História da sexualidade**: o cuidado de si. Lisboa: Relógio D’água, 1994.
- FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 1996.
- FOUCAULT, M. “Verdade e poder”. In: FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. 13ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, p. 1-14, 1998.
- FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**: curso do Collège de France (1975/1976). São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FOUCAULT, M. O que é a Crítica? **CADERNOS DA F.F.C** – Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília, v.9, n.1, p. 169-189, 2000.
- FOUCAULT, M. **Os anormais**: curso no Collège de France (1974-1975). São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- FOUCAULT, M. **A verdade e as formas jurídicas**. Rio de Janeiro: Editora Nau, 2002.
- FOUCAULT, M. “A filosofia analítica da política”. In: MOTTA, Manoel Barros da (org.). **Ética, sexualidade, política**. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 37-55, 2004.
- FOUCAULT, M. As tecnologias de si. Revista **Verve**, São Paulo: PUC, 6, p. 321-360, 2004b.
- FOUCAULT, M. “Polêmica, política e problematizações”. In: FOUCAULT, M. **Ética, sexualidade, política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 225-234, 2004c.
- FOUCAULT, M. “Sexualidade e poder”. In: FOUCAULT, M. **Ética, sexualidade, política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 56-75, 2004d.
- FOUCAULT, M. “A vida: a experiência e a ciência”. In: FOUCAULT, M. **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 352-366, 2005.

FOUCAULT, M. “Estruturalismo e pós-estruturalismo”. In: FOUCAULT, M. **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 307-334, 2005b.

FOUCAULT, M. “O que são as luzes?”. In: FOUCAULT, M. **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 335-351, 2005c.

FOUCAULT, M. “A ética do cuidado de si como prática da liberdade”. FOUCAULT, M. **Ética, sexualidade, política**. Rio de Janeiro-RJ: Forense Universitária, p. 264-287, 2006a.

FOUCAULT, M. **A hermenêutica do sujeito**: curso no Collège de France (1982-1983). 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.

FOUCAULT, M. “O retorno da moral”. In: FOUCAULT, M. **Ética, sexualidade, política**. Rio de Janeiro-RJ: Forense Universitária, p.252-263, 2006c.

FOUCAULT, M. “O triunfo social do prazer sexual: uma conversação com Michel Foucault”. In: FOUCAULT, M. **Ética, sexualidade, política**. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 119-125, 2006d.

FOUCAULT, M. “Sexualidade e solidão”. In: FOUCAULT, M. **Ética, sexualidade, política**. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 92-103, 2006e.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. 18ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007a.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade II**: o uso dos prazeres. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007b.

FOUCAULT, M. **História da loucura**; na idade clássica. 8 ed. São Paulo: Perspectiva, 2008.

FOUCAULT, M. **O nascimento da biopolítica**: curso no Collège de France (1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

FOUCAULT, M. **Segurança, território e população**: curso no Collège de France (1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008c.

FOUCAULT, M. **O governo de si e dos outros**: curso no Collège de France (1982-1983). São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010b.

FOUCAULT, M. **A coragem da verdade**: o governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1983-1984). São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

FOUCAULT, M. **O corpo utópico**. As heterotopias. São Paulo: N-1 Edições, 2013.

FOUCAULT, M. “As relações de poder passam para o interior dos corpos”. In: FOUCAULT, M. **Genealogia da ética**. Rio de Janeiro; Forense Universitária, p. 35-43 2014a. (Ditos e escritos; IX).

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

FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir**: nascimento da prisão. 42. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014c.

FOUCAULT, Michel. O saber gay. **Ecopolítica**, São Paulo, n. 11, p. 2-27, jun. 2015.

FOUCAULT, M. **El origen de la hermenéutica de sí**. Conferencias de Dartmouth, 1980. Buenos Aires: Siglo XXI, 2016.

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

FOUCAULT, M. **Malfazer, dizer verdadeiro**: função da confissão em juízo: curso em Louvain, 1981. São Paulo: : WFM Martins Fontes, 2018.

FLICKINGER, H.-G. Senhor e escravo: uma metáfora pedagógica. **Revista de Educação AEC**. Brasília, v. 29, n. 114, p. 9-20, jan.-mar. 2000.

FLICKINGER, H.-G. Subjetividade e intersubjetividade na perspectiva hegeliana.

DALBOSCO, Claudio A.; TROMBETTA, Gerson L.; LONGHI, Solange M. (Orgs.). **Sobre filosofia e educação**: subjetividade e intersubjetividade na fundamentação da prática pedagógica. Passo Fundo: Ed. da UPF, 2004, p. 26-39.

FLICKINGER, H.-G. Autonomia e reconhecimento: dois conceitos-chave na formação. **Educação**, Porto Alegre, v. 34, p. 7-12, jan./abr. 2011a.

FLICKINGER, H.-G. A teoria do reconhecimento na práxis pedagógica: a exemplo de conflitos entre diretrizes ético-morais. **REP - Revista Espaço Pedagógico**, v. 18, n. 2, Passo Fundo, p. 220-233, jul./dez. 2011b.

FRASER, N. Nuevas reflexiones sobre el reconocimiento. **New Left Review**: Madrid, n. 4, p. 55-68, set/out 2000.

FRASER, N. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era “pós-socialista”. São Paulo: **Cadernos de Campo**, n.14-15, p. 21-239, 2006.

FRASER, N; HONNETH, A. **¿ Redistribución o reconocimiento?** Un debate político-filosófico. Madrid: Ediciones Morata, Fundación Paideia Galiza, 2006b.

FREITAS, A.S. O cuidado de si e os perigos de uma ontologia ainda sem cabimento: o legado ético-espiritual de Foucault. **Pro-posições**: Campinas , v. 25, n. 2, p. 121-138, ago. 2014.

FREITAS, A. S. As lições perigosas do professor Foucault. **Bagoas**: revista de estudos gays / Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. - v. 1, n. 1, p. 50-78, jul./dez. 2017.

FREITAS, A. S. “À comunidade dos amigos da filosofia da educação, todo cuidado com Eros... ou o enigma do mestre apaixonado”. In: CENCI, A. V; DALBOSCO, C.A; MÜHL, E.H. (orgs) **Sobre filosofia e educação**: racionalidade, amizade e formação . [recurso eletrônico]. Angelo Vitória Cenci, Cláudio Almir Dalbosco, Eldon Henrique Mühl (org.). – Passo Fundo: Ed. Universidade de Passo Fundo, 2.700 Kb; PDF. P. 112-138, 2018.

FUKUYAMA, F. O fim da história e o último homem. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

GAARDER, J. **O mundo de Sofia**: romance da história da filosofia. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

GENTILI, P; OLIVEIRA, D. A. “A procura da igualdade: dez anos de política educacional no Brasil”. In: SADER, E (org.). **10 anos de governos pós-neoliberais no Brasil**: Lula e Dilma. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: FLACSO, p. 253-262, 2013.

GILROY, P. **Entre campos**: nações, cultura e fascínio da raça. São Paulo: Annablume, 2007.

GOMES, L. G. **Sobre a teleoformidade na formação humana**: um olhar genealógico. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências, P.165 Marília, 2012.

GROS, F. Foucault e a questão do quem somos nós? **Tempo social**, São Paulo, 7 (1-2), p. 175-178, out 1995.

GROS, F. “Situação do curso”. In: FOUCAULT, M. **A hermenêutica do sujeito**: curso no Collège de France (1981-1982). São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, p.613-662, 2006.

GROS, F. “Situação do curso”. IN: **Subjetividade e verdade**: curso no Collège de France (1980-1981). São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, p. 273-290, 2016.

GROS, F. “Foucault e o Direito dos Governados”. In: **XI Simpósio Internacional IHU – O (des) governo biopolítico da vida humana**, de 13 a 16 de Setembro de 2010, São Leopoldo: Unisinos, 2010.

GROS, F. **Desobedecer**. São Paulo: UBU Editora, 2018.

GUATTARI, F; ROLNIK, S. **Micropolítica**: cartografias do desejo. 4.ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1996.

- GUATTARI, F. “Microfísica dos poderes e micropolítica dos desejos”. In: QUEIROZ, A.; CRUZ, N.V. **Foucault hoje?** Rio de Janeiro: 7letras, p. 33-41, 2007.
- GUATTARI, F. **Lineas de fuga: por otros mundos de posibles.** Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus, 2013.
- HABERMAS, J. **O Discurso Filosófico da Modernidade: doze lições.** 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HALPERIN, D. **San Foucault: para uma hagiografia gay.** Córdoba: Cuadernos de Litoral, 2000.
- HARTMAN, N; HONNETH, A. “Paradojas del capitalismo”. In: HONNETH, A. **Crítica del agravio moral: patologías de la sociedad contemporánea.** Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, p. 389-422, 2009.
- HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito.** 4 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.
- HERMANN, N. **Ética e estética: a relação quase esquecida.** Porto Alegre: EDIPURS, 2005.
- HERMANN, N. Educação e diversidade. **Roteiro,** Joaçaba, Edição Especial, p. 13-24. 2014.
- HONNETH. Critique of power: reflective stages in a critical social theory. Massachusetts: MIT Press, 1991.
- HONNETH, A. Reconocimiento y obligación moral. **Areté Revista de Filosofía.** v. IX, n. 2, p. 235-252, 1997.
- HONNETH, A. **Luta por reconhecimento: a gramática dos conflitos sociais.** São Paulo: Editora 34, 2003.
- HONNETH, A. El reconocimiento como ideología. **Isegoría,** n. 35, p. 129-150, jul-dez, 2006b.
- HONNETH, A. **Sufrimento por indeterminação: uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel.** São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007.
- HONNETH, A. Trabalho e reconhecimento: tentativa de uma redefinição. **Civitas,** Porto Alegre v. 8 n. 1 p. 46-67 jan.-abr. 2008b.
- HONNETH, A. A textura da justiça: sobre os limites do procedimentalismo contemporâneo. **Civitas,** Porto Alegre v. 9 n. 3 p. 345-368 set.-dez, 2009.
- HONNETH, A. “La ineludibilidad del progreso: la definición kantiana de la relación entre moral e historia”. In: HONNETH, A. **Patologías de la razón: historia y actualidad de la teoría crítica.** Buenos Aires: Katz Editores, p. 159-170, 2009b.

- HONNETH, A. **Patologías de la razón**: historia y actualidad de la teoría crítica. Buenos Aires: Katz Editores, 2009c.
- HONNETH, A. “Integridade e desrespeito: princípios para uma concepção de moralidade baseada na teoria do reconhecimento”. In: TEIXEIRA, A.V; OLIVEIRA, E.S. (orgs). **Correntes contemporâneas do pensamento jurídico**. Barueri, SP: Manole, p. 115-133, 2010.
- HONNETH, A. **La sociedad del desprecio**. Madrid: Editorial Trotta, 2011.
- HONNETH, A. Abismos do reconhecimento: o legado sociofilosófico de Jean-Jacques Rousseau. **Civitas**, Porto Alegre v. 13 n. 3 p. 563-585 set.-dez. 2013.
- HONNETH, A. Educação e esfera pública democrática: um capítulo negligenciado da filosofia política. **Civitas**, Porto Alegre v. 13 n. 3 p. 544-562 set.-dez. 2013b.
- HONNETH, A. **O direito a liberdade**. São Paulo: Martins Fontes – selo Martins, 2015.
- HONNETH, A. Reificação: um estudo de teoria do reconhecimento. São Paulo: Editora Unesp, 2018.
- ILLOUZ, E. **Intimidades congeladas**: las emociones en el capitalismo. Buenos Aires: Katz Editores, 2007.
- JAEGGI, R. Reconhecimento e subjugação: da relação entre teorias positivas e negativas da intersubjetividade. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 15, no 33, mai./ago. p. 120-140, 2013.
- KANT, I. “Resposta à pergunta: que é esclarecimento?” In: KANT, I. **Textos Seletos**. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 1999.
- KOJÈVE, A. **Introdução à leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002.
- KOYRÉ, A. **Do mundo fechado ao universo infinito**. 4 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- LACAN, J. “O estádio do espelho como formador da função do Eu”. In: ZIZEK, S.(org). **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, p. 97-103, 1996.
- LAGASNERIE, G. de. **A última lição de Michel Foucault**: sobre o neoliberalismo, a teoria e a política. São Paulo: Três Estrelas, 2013.
- LARROSA, J. “Tecnologias do eu e Educação”. In: SILVA, T.T. **O Sujeito da Educação**: Estudos Foucaultianos. Petrópolis: Vozes, 1995.
- LAZZARATO, M. Por uma definição do conceito de "bio-política". **Lugar comum**, Rio de Janeiro, n.5-6, p. 81-96, 1999.

- LAZZARATO, M. **As revoluções do capitalismo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- LAZZARATO, M. **Biopolítica**: Estrategias de gestión y agenciamientos de creación. Cali: Ediciones “Sé cauto”, Fundación Comunidad, Fundación Universidad Central – IESCO, 2007.
- LAZZARATO, M. **Signos, máquinas, subjetividades**. São Paulo: Edições Senac, p. 193-213, 2014.
- LAZZARATO, M. **O governo do homem endividado**. São Paulo: N-1 Edições, 2017.
- LAZZARATO, M. **Fascismo ou revolução?** O neoliberalismo em chave estratégica. São Paulo: N-1 Edições, 2019.
- LUKÁCS, G. **História e consciência de classe**: estudos sobre a dialética marxista. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- MACHADO, R; LOUREIRO, A; LUZ, R; MURICY, K. **Danação da norma**: medicina social e constituição da psiquiatria no Brasil. Rio de Janeiro: GRAAL, 1978.
- MBEMBE, A. Necropolítica. **Artes e Ensaios**, Rio de Janeiro, n. 32, p. 123-151, dez. 2016.
- MEAD, G. H. **Mind, self, and society**: from the standpoint of a social behaviorist. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.
- MELAMED, J. The Spirit of Neoliberalism: From racial liberalism to Neoliberal multiculturalism. **Social Text** 89, Duke, EUA, v. 24, n 4, p. 1-24, 2006.
- MENDES, D. T. Um novo mundo, uma nova educação. **Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos**. Brasília, v. 81, n. 199, p. 501-510, set./dez. 2000.
- MERLE, J-C. “Um olhar crítico sobre a ‘ética do reconhecimento’.”. In: BAVARESCO, A; BARBOSA, E; ETCHEVERRY, K, M. **Projetos de Filosofia**. Porto Alegre: EDIPUCRS, p. 92-109, 2011.
- MOREY, M. “La Cuestión del Método”. In: FOUCAULT, M. **Tecnologias del yo**: y otros textos afines. Barcelona, Paidós, p. 9-44, 1990.
- MUEL, F. “La escuela obligatoria y la invención de la infancia anormal”. In: CASTEL, R; DONZELOT, J. et al. **Espacios de poder**. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta, p.123-141, 1991.
- MUSSETTA, P. Foucault y los anglofoucaultianos: una reseña del Estado y la gubernamentalidad. **Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales**: Distrito Federal, México vol. LI, núm. 205, pp. 37-55, enero-abril, 2009.

NAZIO, J-D. **Introdução às obras:** de Freud, Ferenczi, Groddeck, Klein, Winnicott, Dolto, Lacan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1995.

NEUHOUSER, F. Entre Ilustración y Romantiscismo: Ficthe y el legado de Rousseau. **Revista de Estud(i)os sobre Ficthe.** n.7, 2013.

NEUHOUSER, F. Rousseau e a pulsão humana por reconhecimento (amour propre). **Perspectiva Filosófica,** v. 43, n. 2, 2016.

NIETZSCHE, F. **Humano, demasiado humano.** São Paulo: Escala, 2013.

NOBRE, M. “Apresentação”. In: HONNETH, A. **Luta por reconhecimento: a gramática dos conflitos sociais.** São Paulo: Editora 34, p. 7-23, 2003.

NOBRE, M. Teoria crítica: uma nova geração. **Novos Estudos CEBRAP,** São Paulo, n. 93, p. 23-27, jul. 2012.

NUSSBAUM, M. **Fronteiras da justiça:** deficiência, nacionalidade e pertencimento à espécie. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

ORTEGA, F. “Da ascese à bio-ascese ou do corpo submetido à submissão ao corpo”. In: RAGO, M; ORLANDI, L; VEIGA-NETO, A. **Imagens de Foucault e Deleuze:** ressonâncias nietzschianas. Rio de Janeiro: DP&A, p.139-173, 2005.

PACHECO, M.F. A reconhecibilidade precede o reconhecimento? Acerca das críticas de Judith Butler a Axel Honneth. **Dissertatio,** Pelotas, RS, n, 47, p. 203-221, ago. 2018

PAGNI, P. A. “Infância, Arte de Governo Pedagógica e Cuidado de Si”. **Educação & Realidade.** Porto Alegre-RS, v.35, n.3, p. 99-123, set/dez 2010.

PAGNI, P. A. **Experiência estética, formação humana e arte de viver:** desafios filosóficos à educação escolar. São Paulo-SP: Edições Loyola, 2014.

PAGNI, P. “Pensar, agir... viver uma vida verdadeira: desafios éticos à ação política do intelectual na atualidade.”In: REZENDE, H. (org). **Michel Foucault: política, pensamento e ação.** 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

PALACIOS, A. **El modelo social de discapacidad:** orígenes, caracterización y plasmación en la Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad. Madrid: Ediciones CINCA, 2008.

PELBART, P, P. **O avesso do niilismo:** cartografias do esgotamento. São Paulo: N-1 Edições, 2013.

PELBART, P, P. **Ensaio do assombro.** São Paulo: N-1 Edições, 2019.

RABINOW, P; ROSE, N. O conceito de biopoder hoje. **Revista de Ciências Sociais Política & Trabalho,** n. 26, p. 27-57, abril, 2006.

RAJCHMAN, J. **Eros e verdade**: Lacan, Foucault e a questão da ética. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1993.

RANCIERE, J. “O dissenso”. In: NOVAES, A. (org). **A crise da razão**. São Paulo: Companhia das Letras, p. 367-382, 1996.

RECH, T. L. **A emergência da inclusão escolar no governo FHC**: movimentos que a tornaram uma ‘verdade’ que permanece. Dissertação (mestrado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Educação, 2010.

RICOEUR, P. **Percursos do reconhecimento**. São Paulo: Loyola, 2006.

ROSE, N. El gobierno en las democracias liberales avanzadas: del liberalismo al neoliberalismo. **Archipiélago**, v. 29, p. 25-40, 1997.

ROSE, N. Como se deve fazer a história do eu? **Revista Educação e Realidade**: Porto Alegre, v. 26, n. 1, 2001.

ROSE, N. “Inventando nossos eus”. In: SILVA, T. T. (Org.). **Nunca fomos humanos**. Belo Horizonte: Autêntica, p. 137-204, 2001b.

ROUSSEAU, J-J. **Emílio**: ou, Da educação. 3 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

SAFATLE, V. O amor é mais frio que a morte: negatividade, infinitude e indeterminação na teoria hegeliana do desejo. **Kriterion**, v. 49, n. 117, p. 95-125, 2008.

SAFATLE, V. **Grande hotel abismo**: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

SAFATLE, V. **A esquerda que não teme dizer seu nome**. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

SAFATLE, Vladimir Pinheiro. A Nova República acabou, diz filósofo Vladimir Safatle. **UOL Notícias - Política** [S.l: s.n.], 2015a.

SAFATLE, V. **O circuito dos afetos**. 1ed. São Paulo: Cosac Naify, 2015b.

SAFATLE, V. Por um conceito ‘antipredicativo’ de reconhecimento. **Lua Nova**: São Paulo, 94, p. 79-116, 2015c.

SAFATLE, V. “Posfácio. Dos problemas de gênero a uma teoria da despossessão necessária: ética, política e reconhecimento em Judith Butler”. In: BUTLER, J. **Relatar a si mesmo**: crítica da violência ética. Belo Horizonte: Autêntica, p. 173-196, 2015d.

SHUMACHER, A. **Comunicação e democracia**: fundamentos pragmáticos-formais e implicações jurídico-políticas da teoria da ação comunicativa. Tese de doutorado – UNICAMP – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, SP, 2000.

SILVA, F. L. A experiência universitária entre dois liberalismos. **Tempo social**, São Paulo, v. 11, n. 1, p. 1-47, maio 1999.

STOLER, A. L. **Race and education of desire**: Foucault's history of sexuality and colonial order of things. U.S.A. Duke University Press, 1995.

SLOTTERDIJK, P. **Has de cambiar tu vida**. Valencia: Pre-Textos, 2013.

SLOTTERDIJK, Peter. **Esferas I**: bolhas. São Paulo: Estação Liberdade, 2016.

TAYLOR, C. "Identidad y reconocimiento". **RIFP**, v?, n.7. p. 10-19, 1996.

TAYLOR, C. "A Política de Reconhecimento". In: TAYLOR, C. et al.

Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento. Lisboa: Piaget, 1998.

TAYLOR, C. **As fontes do Self**: a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 2005.

TAYLOR, C. **Argumentos filosóficos**. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014a.

TAYLOR, C. **Hegel**: sistema, método e estrutura. São Paulo: É Realizações, 2014b.

TEIXEIRA, M. O. N. **Patologias Sociais, Sofrimento e Resistência**: Reconstrução da Negatividade Latente na Teoria Crítica de Axel Honneth. Tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas, 2016.

TREVIZAN, A.L. Dois rapazes teimosos: a formação nas figuras do espírito. **Revista Educação**, Porto Alegre, v. 34, n. 1, p. 42-48, jan./abr. 2011.

TREVIZAN, A.L.; DEVECHI, C.P.V; ROSA, G.A; FAGUNDES, A.L.O. A filosofia da educação no giro do reconhecimento do outro. **Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 29, n. 58, p. 861 - 887, jul-dez. 2015.

USSEL, J. V. **Repressão sexual**. Rio de Janeiro: Campus, 1980.

VALÉRIO, R. G. **A política é a produção da humanidade**: implicações à formação humana a partir do dispositivo da antropogênese e da vida nua. Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília, p. 217, 2018.

WEILER, M. "Para conhecer o pensamento de Montaigne." In: MONTAIGNE, M. E. **Ensaio**s. 2 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, Hucitec, p. 3-132, 1987.

YAZBEK, A. C. A «transgressão do universal»: o intelectual e o poder em Michel Foucault. **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 53, n. 125, p. 251-262, junho 2012.

ZAMORA, J. "Diferencia y antagonismo: teoría crítica de la individualización capitalista." In: PAGNI, P; LOPES; R.B; SIIVA, D, J. (orgs). **A experiência do pensar em educação**: identidade ou diferença. Marília, SP: Poiesis Editora, 2017.