

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ-UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FABIO BATISTA

**FOUCAULT E AS UTOPIAS DAS LUZES:
PANÓPTICO E ESCLARECIMENTO**

TOLEDO
2019

FABIO BATISTA

FOUCAULT E AS UTOPIAS DAS LUZES:
PANÓPTICO E ESCLARECIMENTO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná como requisito para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política.

Orientadora: Professora Doutora Ester Maria Dreher Heuser.

TOLEDO

2019

Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da Unioeste.

Batista, Fabio
Foucault e as Utopias das Luzes : Panóptico e
Esclarecimento / Fabio Batista; orientador(a), Ester
Maria Dreher Heuser, 2019.
187 f.

Tese (doutorado), Universidade Estadual do Oeste do
Paraná, Campus de Toledo, Centro de Ciências Humanas e
Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2019.

1. História da Filosofia. 2. Filosofia Política. 3.
Utopia. 4. Foucault. I. Dreher Heuser, Ester Maria . II.
Título.

FABIO BATISTA

FOUCAULT E AS UTOPIAS DAS LUZES:
PANÓPTICO E ESCLARECIMENTO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná como requisito para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dr.^a Ester Maria Dreher Heuser – (orientadora)
UNIOESTE

Prof.^a Dr.^a Andrea Díaz Genis
UDELAR – Uruguai

Prof. Dr. Silvio Gallo
UNICAMP

Prof. Dr. Rosalvo Schütz
UNIOESTE

Prof. Dr. Stefano Buselatto
UNIOESTE

DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, Fabio Batista, pós-graduando do PPGFil da Unioeste, *Campus* de Toledo, declaro que este texto final de tese é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nele contidas. Estou ciente de que o envio de texto elaborado por outrem e também o uso de paráfrase e a reprodução conceitual sem as devidas referências constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo, _____

Assinatura

*Para Luciana e Joaquim.
Aos meus pais, A. de Fátima e
Gregório.*

AGRADECIMENTOS

A quem agradecer ao término e pelo término de uma pesquisa? Certamente a todos que de um modo ou de outro contribuíram para a realização dessa pesquisa. Contudo, sendo impossível agradecer a todos, agradeço especialmente àqueles que auxiliaram mais diretamente para a elaboração desta tese. Assim, agradeço muitíssimo à minha orientadora Ester Maria Dreher Heuser pelo companheirismo e orientações. Agradeço também aos professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia – UNIOESTE pelos cursos e conversas. Também agradeço aos professores que participaram da Banca de Qualificação desta tese em 2017, Professora Andrea Díaz Genis, Professor Stefano Buselatto, Professor Rosalvo Schütz e Professor Silvio Gallo. Agradeço também à Fundação Capes por ter me concedido uma bolsa de doutorado e de doutorado sanduíche (falando em doutorado sanduíche, não posso deixar de agradecer novamente à Professora Andrea Díaz Genis - e à Universidad de la República Uruguay – pela amigável hospitalidade e orientações). Por fim, agradeço aos amigos e colegas que contribuíram com observações e sugestões de arranjos e caminhos para esta tese: Adriana, Ana Carolina, Evânio, Henrique, Miriam, Paulo, Roberto e Valmir.

Todos os meus livros, seja História da loucura ou este (Vigiar e punir), são, se quiserem, pequenas caixas de ferramentas. Se as pessoas quiserem abri-los, servir-se de tal frase, tal ideia, tal análise, como se servem de uma chave de fenda ou de um alicate para curto-circuitar, desqualificar, quebrar os sistemas de poder, inclusive eventualmente os mesmos dos quais meus livros surgiram... pois bem, melhor ainda! (Foucault - Entrevista com R. P. Droit, Paris, 1975).

RESUMO

BATISTA, Fabio. *Foucault e as utopias das Luzes: Panóptico e Esclarecimento*. 2019. 187 p. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2019.

Esta tese se ocupa do pensamento de Foucault a partir de um recorte que busca compreender sua concepção das Luzes desde uma perspectiva moral, ética e política. A tese propõe que se pode encontrar em Foucault uma dupla concepção das Luzes: a análise do panóptico de Bentham e o estudo do ensaio de Kant sobre o esclarecimento. Defende que se trata de uma genealogia foucaultiana de duas utopias das Luzes, o panóptico técnico-disciplinar e o esclarecimento ético-político, das quais provém uma imagem da modernidade que, paradoxalmente, tende à disciplina e à emancipação ao mesmo tempo: o corpo dócil e a indocilidade refletida. Para tanto, são utilizados textos de Foucault, sobretudo das décadas de 1970 e 1980, bem como textos de filósofos de diferentes períodos da história da filosofia. Esta tese está dividida em três capítulos. O primeiro explora a noção de utopia em três momentos: um, com Thomas More, criador da noção de utopia; outro de recusa da noção de utopia; e, por terceiro, uma compreensão de utopia na qual ela tem um valor positivo. Estabelecido isso, passa à noção foucaultiana de utopia, a qual impõe certa inflexão às três concepções anteriores ao articular corpo e utopia, de modo a mostrar que o corpo é a matriz da utopia; e, ainda no capítulo um, há referência à noção foucaultiana de heterotopia. O segundo capítulo aborda a utopia-panóptico e suas heterotopias, mostrando como Foucault faz a genealogia dessa utopia: começa pela proveniência a partir de problemas relacionados à vigilância, à arquitetura e ao controle sociopolítico; passa à emergência da utopia-panóptico no âmbito do pensamento de Bentham – arquitetura e funcionamento transferível dessa utopia da inspeção; depois indica quais são as heterotopias de tipo panóptico, especialmente a prisão e o asilo psiquiátrico, expondo de que modo essas instituições modernas se articulam com o programa panóptico benthamiano. Por fim, o terceiro mostra quais problemas suscitaram a posterior formulação kantiana da utopia-esclarecimento, especialmente a recusa, por parte de seus contemporâneos, da sanção religiosa do matrimônio. Em seguida passa a considerar a utopia-esclarecimento, desde a perspectiva de Kant. Mostra então a emergência dessa utopia; a atitude de modernidade esboçada pela utopia-esclarecimento e o modo como Foucault se posiciona diante desta em suas implicações para a própria compreensão da questão sobre o que é a filosofia. Encerra com uma seção que trata das lutas contra as técnicas de poder-saber de tipo disciplinar e pastoral, compreendidas como lutas anárquicas em deslocamento relativo ao esclarecimento de tipo kantiano; interpreta também que se pode falar ao menos de uma heterotopia de tipo esclarecimento intimamente ligada a Foucault: a Universidade Experimental de Vincennes.

Palavras-chave: Foucault; Utopia; Heterotopia; Luzes; Panóptico; Esclarecimento.

ABSTRACT

BATISTA, Fabio. *Foucault and the Utopias of Lights: Panopticon and Enlightenment*. 2019. 187 p. Dissertation (PhD in Philosophy) – State University of West Paraná, Toledo, 2019.

This dissertation deals with the thought of Foucault from a perspective that seeks to understand his conception of enlightenment from a moral, ethical and political perspective. The dissertation proposes that one can find in Foucault a double conception of enlightenment, the analysis of Bentham's panopticon and the study of Kant's essay on enlightenment. It argues that it is a Foucauldian genealogy of two Utopias of Lights, the technical-disciplinary panopticon and the ethical-political enlightenment, from which comes an image of modernity that, paradoxically, tends to discipline and emancipation at the same time: the docile body and reflected indocility. For that, texts of Foucault are used, especially of the decades of 1970 and 1980, as well as texts of philosophers of different periods of the history of philosophy. This dissertation is divided into three chapters. The first explores the notion of utopia in three moments: first, with Thomas More, creator of the notion of utopia; second of refusing the notion of utopia; and, third, an understanding of utopia in which it has a positive value. Having established this, this dissertation passes to Foucault's notion of utopia, which imposes a certain inflection on the three earlier conceptions when articulating body and utopia, in order to show that the body is the matrix of utopia; and, still in chapter one, there is reference to the Foucauldian notion of heterotopia. The second chapter deals with the panopticon-utopia and its heterotopias, showing how Foucault makes the genealogy of this utopia: he begins with the origin of problems related to surveillance, architecture and socio-political control; he passes to the emergence of the panopticon-utopia in Bentham's thought: architecture and transferable functioning of this utopia of inspection; then he indicates which are the panopticon heterotopias, especially the prison and the psychiatric asylum, showing how these modern institutions are articulated with Bentham's panopticon program. Finally, the third chapter shows the problems that led to Kant's subsequent formulation of the enlightenment-utopia, especially his contemporaries' refusal to accept the religious sanction of marriage. Then it goes on to consider the enlightenment-utopia from Kant's perspective. It shows the emergence of this utopia; the attitude of modernity outlined by the enlightenment-utopia and the way in which Foucault stands before it as well as its implications for his understanding of the question of what philosophy is. This chapter closes with a section dealing with the struggles against the techniques of power-knowledge of a disciplinary and pastoral type, understood as anarchic struggles in displacement relative to the Kantian enlightenment; it also interprets that one can speak of at least one enlightenment-type heterotopia, which is closely linked to Foucault, the Vincennes Experimental University Center.

Key words: Foucault; Utopia; Heterotopia; Lights; Panopticon; Enlightenment.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	17
1. UTOPIA: NOÇÃO, PERSPECTIVA E UTOPIA FOUCAULTIANA	31
1.1 Sobre a noção de utopia, uma perspectiva.....	31
1.2 A utopia foucaultiana.....	41
2. UTOPIA DAS LUZES: UTOPIA-PANÓPTICO	51
2.1 Sobre a proveniência da utopia-panóptico.....	51
2.2 O olho de Bentham.....	69
2.3 Da utopia-panóptico às heterotopias.....	86
3. UTOPIA DAS LUZES: UTOPIA-ESCLARECIMENTO.....	103
3.1 Sobre a questão: “o que é esclarecimento?”.....	103
3.2 Utopia-Esclarecimento: tutores e menores.....	124
3.3 “Lutas anárquicas” e lugar-outro.....	151
CONSIDERAÇÕES FINAIS	163
REFERÊNCIAS	171

INTRODUÇÃO

Nesta tese partimos da compreensão de que, no pensamento de Foucault, há um estudo sobre as Luzes em uma concepção político-moral-ética. Isso pode ser verificado quando o filósofo francês aborda o panóptico de Bentham no âmbito dos seus estudos sobre o poder disciplinar, tomando o projeto benthamiano como a forma paradigmática desse tipo de poder-saber e, depois, ao abordar o esclarecimento kantiano tomando-o como uma perspectiva teórica que retoma um problema da tradição ocidental: como não ser governado dessa forma?¹ Ou ainda, no seu texto sobre Kant que põe a questão da atualidade, isto é: quem somos nós nesse tempo e nesse lugar?

Compreendemos, assim, que Foucault, nessa dupla abordagem das Luzes, fez a genealogia de duas utopias – do panóptico técnico-disciplinar e do esclarecimento ético-político –, a partir das quais temos uma imagem da modernidade, a qual tende, ao mesmo tempo, à disciplina e à emancipação. Interpretamos que Foucault mostrou como a primeira projetou uma civilização do homem disciplinado, dócil para a política e útil para a economia. E indicou como a segunda pretendeu a emancipação humana, sem, todavia, tornar-se isso para ele um ideal normativo. Tratando-se de uma genealogia, mostrou, sim, de modo detalhado, a proveniência e emergência dessas duas utopias e suas posteriores consequências.

Para tal leitura, recorreremos, sobretudo, às obras de Foucault de 1973 a 1984: com especial atenção a *Surveiller et punir: naissance de la prison* (1975) [*Vigiar e punir: o nascimento da prisão* (2009)], à conferência “Quest-ce que la critique? Critique et *Aufklärung*” (1990) [“¿Qué es la crítica? (Crítica y *Aufklärung*)” (2006d)], ao curso *Le gouvernement de soi et des autres* (2008b) [*O governo de si e dos outros* (2010)] e à conferência “What is Enlightenment?”

1 De modo específico, essa questão diz respeito ao que Foucault chamou de atitude crítica e governamentalidade, contraconduta e poder pastoral, isto é, ao problema da dinâmica do governo de si e dos outros, tema tratado no nosso terceiro capítulo.

(“Qu’est-ce que les Lumières?”) (1994) [“O que são as Luzes?” (2000a)]. Nessas conferências e no curso, temos a leitura foucaultiana sobre o esclarecimento em sua relação com a ética, a política e o pensamento filosófico. Já no livro de 1975 temos os temas e problemas referentes ao panóptico e às disciplinas. Além da centralidade desses textos do filósofo francês, também, em função do nosso tema e problema, estudamos as cartas de Bentham, *Jeremy Bentham: The Panopticon Writings* (1995) [*O Panóptico* (2008)], e o ensaio de Kant, “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?” (1985) [“Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?” (1985, 2011)]. Esse é, portanto, o recorte que fizemos na obra foucaultiana. Vale dizer que o próprio Foucault não aproximou explicitamente esses dois momentos de seu pensamento, somos nós que, a partir dele, propomos lê-lo assim: mostrando as genealogias dessas duas utopias das Luzes, suas consequências ético-políticas e suas implicações para o pensamento filosófico e utópico.

Todavia, cabe interrogar: por que a genealogia? Ou, ainda, o que o filósofo faz quando faz genealogia? Para começar, é preciso fazer algumas considerações a partir de Nietzsche. Diz o filósofo alemão: “tudo veio a ser; *não existem fatos eternos*: assim como não existem verdades absolutas. - Portanto, o *filosofar histórico* é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia” (2005, p.10). Aqui vemos a conclusão do aforismo “Defeito hereditário dos filósofos” pelo qual ele afirma que os filósofos até então pensam de modo atemporal: aquilo que é pensado por eles o é desde a perspectiva do eterno e do absoluto, isto é: compreender o filosofar e o mundo a partir de pressupostos e conceitos universalistas e a-históricos é o defeito hereditário dos filósofos.

Já era hora, considerava Nietzsche, de compreender que o homem e a razão, por exemplo, vieram a ser. Contudo, o máximo de aproximação entre os filósofos e a história se deu, na maioria das vezes, na formulação, por aqueles, de uma filosofia da história, isto é, pela busca do sentido da história, que encontram, por vezes, sob os desígnios da Providência, do absoluto ou da liberdade, permanecendo, desse modo, numa metafísica das significações ideais rumo à sua perfeita realização. O genealogista, no entanto, está muito mais próximo do filosofar histórico do que de uma filosofia da história. Foucault

(2004a, p. 20), genealogista, também não está preocupado em determinar o fio condutor da história ou a “*aeterna veritas*”, mas investiga a história, que, a partir da perspectiva genealógica, é o “corpo do devir”.

O filósofo genealogista, portanto, aparta-se da metafísica e perscruta, sem clarividência, a história e apreende “que atrás das coisas há ‘algo inteiramente diferente’: não o seu segredo essencial e sem data, mas o segredo [de] que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas” (FOUCAULT, 2004a, p. 18). Ele põe em xeque o primado da identidade em relação à diferença, primeira lição. Além disso, “a história ensina também a rir da solenidade da origem” (FOUCAULT, 2004a, p. 18), pois nem os deuses ou Deus são a origem, nada miraculoso ou perfeito é o ponto de partida, há apenas começo; segunda lição: “o começo histórico é baixo” (2004a, p. 18). Assim, fazer “a genealogia dos valores, da moral, do ascetismo, do conhecimento” implica a demora nas “meticulosidades e nos acasos dos começos” (2004a, p. 19). A genealogia é, como diz Foucault (2004a), cinza, isto é, documentária e imanente a um campo sócio-histórico, indiferente, portanto, ao azul da metafísica, supra-histórica ou meta-histórica. Vale dizer também que a genealogia é orientada por duas noções-chave: proveniência [*Herkunft*] e emergência [*Entstehung*]².

De acordo com Foucault (2004a, p. 20-21), a proveniência implica a pesquisa dos começos e “permite reencontrar sob o aspecto único de um caráter ou de um conceito a proliferação dos acontecimentos através dos quais (graças aos quais, contra os quais) eles se formaram”. Ela, diz Foucault, não funda, mas “mostra a heterogeneidade do que se imaginava em conformidade consigo mesmo” (FOUCAULT, 2004a, p. 21). Já a “*Entstehung* designa de

2 Nietzsche, em “Prólogo” à *Genealogia da moral*, diz que, para uma crítica dos valores morais, “é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais [os valores morais] nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram” (1998, p. 12). Vale notar a ênfase que o filósofo alemão dá às “condições” e “circunstâncias” - daquilo que é por ele pesquisado -, conseqüentemente, em detrimento de uma filosofia da fundamentação, do necessário e do universal. É por esse caminho aberto por Nietzsche que Foucault também fará a sua filosofia, especialmente a partir da década de 1970.

preferência a emergência, o ponto de surgimento” (FOUCAULT, 2004a, p. 23). De um lado, “a emergência [*Entstehung*] se produz sempre em um determinado estado das forças”; de outro, a análise da proveniência [*Herkunft*] “deve mostrar o seu jogo, a maneira como elas lutam umas contra as outras, o seu combate frente às circunstâncias adversas”. Além disso, cabe analisar como as forças se dividem “para escapar da degenerescência e recobrar o vigor a partir de seu próprio enfraquecimento” (FOUCAULT, 2004a, p. 23). Dito de outro modo, a emergência é a entrada em cena das forças: “o salto pelo qual elas passam dos bastidores para o teatro, cada uma com seu vigor e sua própria juventude [...], a emergência designa um lugar de confronto” (FOUCAULT, 2004a, p. 24).

Foucault considera também, na esteira nietzschiana que “as forças que se encontram em jogo na história não obedecem nem a uma destinação, nem a uma mecânica, mas ao acaso da luta” (FOUCAULT, 2004a, p. 28). De tal modo que nem derrota ou vitória são permanentes, mas apenas a luta em sua imprevisibilidade, com suas inversões, desfalecimentos e deslocamentos. Isso tudo é então um pouco do que Foucault e Nietzsche chamam de genealogia, a qual, pressupomos em nossa investigação, Foucault empregou em sua pesquisa das utopias das Luzes. Por isso, a Foucault não importa apenas a utopia, mas mostrar genealogicamente a formação dessas duas utopias – panóptico e esclarecimento – e suas múltiplas implicações.

Para apresentarmos essa genealogia e desenvolvermos nossa tese, organizamos a exposição da pesquisa do seguinte modo: o primeiro capítulo expõe uma investigação acerca da noção de utopia. Nele mostramos um pouco do seu devir no Ocidente: a partir disso, destacamos que há ao menos três delimitações importantes no que se refere à noção de utopia. Primeiro, junto a Thomas More e sua *Utopia* (1972; 2017), a partir da qual indicamos a relação entre ela e a tradição religiosa e, também, com Platão, notadamente, com *A República* (2001). Mostramos que a utopia evoca uma dimensão ideal e imaginária, mas, por vezes, pelo procedimento de contraste adotado, especialmente por Thomas More, pode assumir também certo tom de crítica sociopolítica – em nome de valores comunitários e republicanos.

Um segundo “momento” do devir dessa noção pode ser encontrado em Marx e Engels (2002), que, no combate por um socialismo diferente do anterior, qualifica este de utópico. O socialismo deles, por sua vez, tem feições filosóficas e históricas, em uma palavra: objetivas. Desse modo, o utópico, nesse novo campo semântico demarcado por eles, é o impossível, o castelo no ar ou o projeto sem fundamento. Contudo, como ressalta Buber (2005), o socialismo científico de ambos também tem a sua carga utópica – no sentido mesmo reprovado por eles –, na medida em que flerta com a escatologia judaico-cristã. Com Ricouer (2015) – e eis a terceira perspectiva-chave que elegemos sobre a noção de utopia –, ela passa a ter um valor positivo: a utopia questiona a estabilidade do real, porquanto ela é uma abertura na espessura do real. Ricouer também argumenta que, ainda que apareçam temas como propriedade, família, legislação, o problema por excelência da utopia é a hierarquia e o poder. Esta é, portanto a primeira parte do primeiro capítulo.

Na sequência, já no ponto de passagem, indicamos que Foucault não escreveu uma utopia nem foi um teórico do pensamento utópico. Então a questão é: o que ele fez com relação à problemática da utopia? Explicitamente, fez nada mais do que uma conferência cujo título é “O corpo utópico” (2013b), com a qual procura esboçar certa noção de utopia vinculada ao corpo – o corpo como matriz utópica –, sem, contudo, apresentar uma utopia nos termos das três delimitações indicadas acima. Mostraremos, contudo, que sua relação com o problema da utopia vai além, uma vez que ele se ocupou da genealogia da utopia-panóptico e utopia-esclarecimento – temas dos quais tratam o segundo e o terceiro capítulos.

O segundo capítulo é dedicado à genealogia da utopia-panóptico e está dividido em três seções. A primeira, procura mostrar a proveniência dessa utopia a partir de problemas que põem em relevo a divisão do espaço, o controle do tempo, a vigilância e a sanção normalizadora, seja nas repúblicas guaranis da Companhia de Jesus – um microcosmo disciplinar, destaca Foucault –, seja na cidade em quarentena tomada pela peste, que procura parar a doença e salvar sua população por meio do quadriculamento, da vigilância e do registro. Mostra também, como faz notar Foucault, a passagem

de uma arquitetura do espetáculo para outra de vigilância, que, por vezes, tem como modelo o esquema retangular militar do quartel ou a arquitetura circular peculiar às utopias das Luzes. É justamente esse último modelo aproveitado na utopia-panóptico que emerge no discurso de Bentham – e aqui já estamos na seção dois –, na qual mostramos o modo de funcionamento dessa utopia, cuja vigilância central é o traço fundamental do seu modo de ser.

Foucault afirma que a utopia-panóptico projeta uma arquitetura funcional e transferível, o que a torna um mecanismo de poder; isto é: ela é composta por um círculo exterior, no qual temos celas, e outro no interior deste, o qual é a torre de vigilância. Na periferia ou círculo maior do panóptico, pode-se pôr um estudante, ou um prisioneiro, ou um trabalhador, ou um louco, ou um doente. No centro do panóptico, deve estar aquele que tudo observa: o inspetor. O panóptico pode ser usado, portanto, como escola, prisão, fábrica, asilo psiquiátrico, hospital. Bentham, com isso, procurou o mais estrito disciplinamento da população encerrada entre as paredes do panóptico, permanentemente vigiada pelo olho central. Assim, Bentham mostrou que uma utopia pode estabelecer uma relação de poder cujo objeto é o corpo que deve ser treinado e formado em sua interioridade: “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” (FOUCAULT, 2009, p. 32).

O motivo de certo êxito do panóptico encontra-se, de acordo com Foucault, sobretudo, na expansão da sociedade burguesa que precisa disciplinar aquele que trabalha, seja no âmbito do trabalho, ou fora do campo da fábrica e indústria nascente: fixar o corpo da população flutuante aos aparelhos de produção. Mas também fixar os corpos ao aparelho de ensino-aprendizagem, ao aparelho de cura. Trata-se, com a utopia-panóptico, de dividir o espaço, controlar o tempo, vigiar, punir, examinar e com isso “aumentar a produção, desenvolver a economia, espalhar a instrução, elevar o nível da moral pública; fazer crescer e multiplicar” (FOUCAULT, 2009, p. 197).

Na terceira seção do segundo capítulo, mostramos as heterotopias de tipo panóptico estudadas por Foucault, passando pela cidade operária, o asilo psiquiátrico e a prisão. A primeira, uma utopia – localizada, articulada e composta a partir de técnicas disciplinares e biopolíticas – faz da cidade um mundo medido e recortado para que a vida e os hábitos sejam desenvolvidos de acordo com a produtividade. O asilo psiquiátrico, uma instituição também própria da nossa modernidade, assim como a cidade operária, implica uma relação de poder, uma batalha, tanto para a objetivação e produção de saber psiquiátrico quanto para a cura. Por meio de uma ordem disciplinar, de uma rede de poder, o doente torna-se alvo de uma vigilância complexa e de uma malha comunicativa constitutiva da psiquiatria como saber e terapêutica, isto é, como verdade e cura.

A prisão, por sua vez, nasce justamente na modernidade europeia junto a todo esse conjunto disciplinar-biopolítico e torna-se a pena por excelência das chamadas sociedades civilizadas – diz Foucault parafraseando o sentido e a justificativa humanista que ela recebe. Sem, contudo, tratá-la como uma instituição que resulta do avanço da sensibilidade civilizada, compreendendo-a especialmente na articulação poder-saber-corpo. Seu nascimento, seu fracasso e reforma são, argumenta o filósofo francês, contemporâneos: desde cedo se percebeu que ela não transforma o indivíduo privado de liberdade, mas, tal como é, forma o delinquente. Desde então é proposta a reforma da prisão para torná-la eminentemente disciplinar e corretiva; contudo, o discurso programático se repete há dois séculos e a reforma é reformulada sem sucesso. Frente a isso Foucault questiona: mas a prisão fracassou? Não é o seu fracasso o seu sucesso? De acordo com o filósofo francês, a prisão previa a reforma moral do detento, todavia, como que a partir de um efeito colateral, ela produziu, antes de tudo, um circuito de delinquência que logo passou a ser importante para a atividade econômica e política. Este é, portanto, o desenho do segundo capítulo, no qual apresentamos e problematizamos a genealogia foucaultiana da utopia-panóptico.

Já no terceiro capítulo nos ocupamos da genealogia que Foucault fez da utopia-esclarecimento. Vale salientar, antes de tudo, que nessa genealogia o

filósofo francês opera certas mudanças teóricas em sua pesquisa: “rompendo com o discurso da ‘batalha’ utilizado desde o início dos anos 70, o conceito de ‘governo’ assinalaria o primeiro deslizamento, acentuado a partir de 1980, da analítica do poder à ética do sujeito” (SEHELLART, 2008, p. 497)³. Desse modo, afirma Senellart: “O ‘sujeito’ já não designa simplesmente o indivíduo sujeitado, mas a singularidade que se afirma na resistência ao poder – as ‘revoltas de conduta’ ou ‘contracondutas’, de que trata o curso de 1978 [*Segurança, território, população* (2008)] (2008, p. 511)”. Assim, a partir do final dos anos 70, Foucault passa a considerar a problematização do sujeito ético, as revoltas e não somente a incessante batalha entre dominadores e dominados.

Observamos e mostramos que a genealogia foucaultiana também passa por outra mudança durante esse período: se Foucault, antes, no âmbito de sua analítica do poder, demarca especialmente as discontinuidades, passa também doravante a focar certos modos de ser trans-históricos. Isso fica explícito a partir das noções de atitude e subjetividade cínica com as quais trabalhamos no capítulo três. Isso, entretanto, não implica uma ruptura no pensamento de Foucault, mas indica mais bem certa mudança de perspectiva que não o conduz ao abandono do trabalho realizado anteriormente. Muda o foco das relações de poder de tipo disciplinar e biopolítica para estudar o modo como os homens governam uns aos outros e a si mesmos, destacando o enfrentamento e as técnicas pelas quais uns se tomam como objeto de uma arte de viver a partir de esquemas, práticas e valores.

Na primeira seção, tratamos de mostrar a proveniência da utopia-esclarecimento. Inicialmente, a partir do debate em torno da questão “o que é esclarecimento?” entre os pensadores alemães do XVIII. Mostramos que essa questão é posta a partir de um problema sociorreligioso com implicações

3 No fim de 1970, o conceito de governo ocupa um espaço considerável nas pesquisas foucaultianas. Ele será elaborado especialmente nos cursos que o filósofo dará entre 1978 e 1984, o que o permitirá analisar as relações de poder não apenas a partir da perspectiva da guerra, mas também da arte de governar. Isto é, este conceito parece tornar a genealogia mais dinâmica, pois com ele Foucault consegue mostrar não apenas os processos de sujeição, mas também os de desassujeitamento.

políticas, a saber: deve a religião deixar de sancionar o casamento? Diante dessa interrogação, as respostas oscilaram entre o sim e o não. Os primeiros justificavam a sua posição porque compreendiam que viviam em uma época de homens esclarecidos, os quais podiam dispensar esse tipo de rito. Já os segundos pensavam que o matrimônio sancionado pela Igreja poderia ser mais estável e duradouro, o que, conseqüentemente, poderia ser de relevância para a própria unidade do Estado, na medida em que uma família coesa é a base de um Estado perene. É nesse debate que o pastor berlinense, Zöllner, pergunta – “afinal o que é esclarecimento?” –, pois, dizia ele, “até agora não encontrei uma resposta sequer a essa questão para que alguém possa se afirmar esclarecido”; e ela, a questão “o que é esclarecimento?”, argumentava, “é tão importante como a questão ‘o que é a verdade?’”.

Embora a questão sobre o esclarecimento adquira essa importância suscitando o pensamento dos homens de letras das Luzes, Foucault mostra que há um modo de ser, pensar e agir no Ocidente – que pode ser chamado de atitude crítica em relação à autoridade teológica, política e científica –, que entra em confronto com a verdade revelada das Escrituras, com a tirania da política e com a tradição do pensamento ocidental antes mesmo das Luzes. Todavia, em ambos os casos, seja o esclarecimento do século XVIII ou a atitude crítica do fim do Renascimento, trata-se, notadamente, do problema “como governar?”. E, em resposta, “como não ser governado assim?”.

Foucault tem ainda algumas considerações sobre esse problema: trata-se, para ele, das contracondutas e do poder pastoral do Medieval. Aqui também o problema se repete: como não ser governado dessa forma? Por esses métodos? Em vista desses fins? Portanto, uma espécie de problema norteador, ou problemática, é posto em relevo: o problema do governo dos homens em uma concepção ético-política.

Com a segunda seção do terceiro capítulo, entramos no campo de emergência da utopia-esclarecimento formulada nos termos do discurso kantiano: o esclarecimento é a saída do homem do estado de menoridade, do qual ele próprio é culpado se assim permanece por falta de coragem de pensar

por si mesmo. “Ouse saber!” – Esta é, diz Kant (2011), a divisa da utopia-esclarecimento. Após isso, Kant argumenta que, para o esclarecimento, é necessária a liberdade, a mais inofensiva liberdade, diz o filósofo alemão, de fazer uso público da razão em qualquer assunto e o correlato uso privado e obediente da mesma.

Isto é, a saída da menoridade, a emancipação, implica um Estado, ou uma condição política, que permita o uso público da razão que qualquer um, como letrado, pode fazer, dirigindo-se por escrito a um público, e o uso privado da razão que se faz na condição de servidor ou peça da máquina estatal. O primeiro uso da razão deve ser livre e público e o segundo, obediente e restrito ao que ele chama de privado, estabelecendo assim um equilíbrio entre o pensamento que questiona publicamente um problema e obedece privadamente às normas às quais ele está submetido agora na condição não de letrado, mas de funcionário. Os exemplos dados por Kant se referem ao militar, ao pagador de impostos, e ao pastor. Como letrados e eruditos eles podem expor publicamente o que pensam, mas, como militar, pagador de impostos e pastor, devem obedecer àquilo que os concernem a essa condição. Por isso, Kant estabelece a condição de possibilidade da emancipação humana pelo uso da razão, do debate; em outras palavras, pelo diálogo entre homens de letras que ousam pensar, ainda que, como salientado, tenham que, sob outras circunstâncias, obedecer.

De acordo com Foucault (2000a), essa utopia-esclarecimento esboça uma “atitude de modernidade”, um modo de ser, uma escolha que alguns fazem ou uma tarefa que alguns assumem, a qual ele exemplifica com Baudelaire. Parece-nos que Foucault não tem como foco de consideração o mencionado uso público e privado da razão, mas, sobretudo, a indispensável coragem do pensamento e a compreensão da importante relação com a atualidade, a partir do que podemos nos constituir como sujeitos de liberdade no trabalho infundável de problematização de nosso ser histórico, o que, em última instância, permite a ultrapassagem possível dos limites que nos concernem. Baudelaire, assim, é considerado como aquele que compreende essa tarefa ao expô-la em seus ensaios e poemas, sobretudo quando trata do

modo de vida do dândi como aquele que sabe que se podem aplicar valores estéticos à vida. Foucault dá a ver que o dândi faz da vida uma obra de arte ao retomar certas técnicas de si referentes aos antigos, como a atenção ao tempo presente e a insubordinação ao ordinário.

Ainda nessa seção mostramos como Foucault, ao tratar da atitude de modernidade, retoma o seu próprio modo de fazer filosofia, considerando nesse ponto a relação que ele mantém com as Luzes e a utopia-esclarecimento. Para ele, não se trata de ser a favor ou contra as Luzes, mas de levar adiante o seu caráter crítico, isto é, importa a ele a atitude crítica do projeto das Luzes e não os elementos de doutrina, o que implica certa proximidade em deslocamento com ela na medida em que ela mesma se torna objeto de crítica. Foucault aqui se mostra mais próximo de Nietzsche que de Kant, pois para ele a crítica deve ser arqueológica e genealógica. Não importa, argumenta Foucault, a pesquisa das estruturas universais que tornam o conhecimento verdadeiro possível ou que podem fundamentar uma ação moral, mas a articulação entre os discursos e os acontecimentos a partir do que possamos compreender que aquilo que somos é antes contingente, arbitrário e singular e não exatamente necessário, obrigatório e universal. Desse modo a filosofia permanece “o trabalho infinito da liberdade” (FOUCAULT, 2000a, 348). Ou, dito de outro modo: “Não sei se é preciso dizer hoje que o trabalho crítico também implica a fé nas Luzes; ele sempre implica, penso, o trabalho sobre nossos limites, ou seja, um trabalho paciente que dá forma à impaciência da liberdade” (2000a, p. 351).

Na última seção desse capítulo, exploramos um pouco daquilo que Foucault chama de “lutas anárquicas” – as lutas contra autoridade no campo da modernidade – as quais são transversais, imediatas, locais e têm em comum a luta contra a exploração capitalista. De tal modo que, consideramos, fazer da vida uma obra de arte não implica o rompimento com as lutas coletivas, mas antes o imbricar entre o individual e o coletivo em prol de uma nova subjetividade e novos modos de estar juntos – trata-se então de lutas ético-políticas com a decidida coragem do “trabalho infinito da liberdade”. Nesse momento também destacamos que o intelectual já não é mais o *savant* das

Luzes, ou a consciência universal de uma classe, mas aquele, como argumenta Foucault, que luta junto daqueles que lutam, pois ele também está nas ruas e não somente nos clubes literários e gabinetes, a exemplo do próprio Foucault que, durante toda a sua vida, esteve envolvido em debates e embates sociopolíticos.

Por fim, abordamos uma heterotopia de tipo esclarecimento: trata-se da universidade experimental de Vincennes que, ao menos por volta de seu nascimento, permanece aberta a todos, na qual os estudos e debates enfocam a ciência e a política, diz Foucault (2011), por serem as duas áreas de maior relevância da atualidade⁴. A experiência da Universidade de Vincennes evidencia que a universidade não serve apenas aos propósitos do governo ou ao avanço do conhecimento, como pensava Kant, que a dividia em faculdades superiores - teologia, direito, medicina - e inferior - filosofia. Ela torna-se um espaço de experimento do pensamento, no qual se pode dizer tudo, mesmo, como lembra Derrida (2003), que seja apenas a título de ficção.

Talvez esta tese seja um pouco daquilo que Deleuze disse acerca do seu modo de se relacionar com os filósofos, os problemas filosóficos e a história da filosofia: fazer um filho por trás, “uma espécie de enrabada ou, o que dá no mesmo, uma imaculada concepção” (DELEUZE, 2013, p. 14). Deleuze diz que se “imaginava chegando pelas costas de um autor e lhe fazendo um filho, que seria seu, e no entanto seria monstruoso” (2013, p. 14-15). Diz ainda

Que [esse filho] fosse seu era muito importante, porque o autor precisava efetivamente ter dito tudo aquilo que eu lhe fazia dizer. Mas que o filho fosse monstruoso também representava uma necessidade, porque era preciso passar por toda espécie de descentramentos, deslizes, quebras, [...] (2013, p. 14-15).

Talvez não cheguemos a tanto; todavia, foi um pouco essa perspectiva que nos orientou ao tratarmos da filosofia de Foucault, tentando, ao nosso

⁴ Foucault lecionou no Departamento de Filosofia dessa universidade durante um curto período – não mais que um ano – e no início organizou a contratação dos professores desse departamento.

modo, equilibrar o estudo dos seus textos com certa liberdade de arranjos e comentários.

1. UTOPIA: NOÇÃO, PERSPECTIVA E UTOPIA FOUCAULTIANA

1.1 Sobre a noção de utopia, uma perspectiva

Apresentamos, neste capítulo, a noção de utopia desde Thomas More e investigamos, também, a compreensão que certos historiadores da filosofia e filósofos posteriores a ele têm dessa noção. Ao final abordamos a partir de Foucault e também do que ele denominou de heterotopia. Com essa trajetória, pretendemos mostrar certa concepção da noção de utopia e o modo como Foucault a compreende (concepção, veremos, pouco ortodoxa), a qual ele aproxima de outra noção: a heterotopia. Vale dizer que Foucault não apenas tem uma concepção de utopia ímpar, mas rara. Isto é, ela não tem uma posição central e explícita em seu pensamento. Todavia, acreditamos que, a partir dele e nele, podemos fazer a genealogia de duas utopias: uma de tipo técnico-social e outra exortativo-emancipatória; respectivamente, utopia-panóptico e utopia-esclarecimento. Vejamos.

Cabe mencionar, de saída, que a noção de utopia, desde Thomas More (1478-1535), tem uma trajetória polissêmica, pois, se ela inicialmente designa uma obra literária de perfil político, passa posteriormente a designar o irrealizável – o que tem um tom pejorativo –, tal como quando Marx e Engels falam de socialismo utópico ou fantástico. Para eles, o socialismo utópico é sinônimo de ilusão porque é apenas especulativo e, por ser assim, só pode criar castelos no ar. Logo, é preciso dar um passo adiante, pensam os dois filósofos: fazer a análise das sociedades desde uma perspectiva filosófica dialético-materialista em interação com uma práxis – determinando, de tal modo, as condições objetivas de transformação do mundo. Somente assim o socialismo poderia se tornar uma realidade, isto é, ultrapassar seu caráter utópico, irrealizável. Mas, recentemente, Paul Ricœur afirmou o caráter positivo da noção de utopia contrariando a concepção pejorativa e burlesca que o termo assumiu, sobretudo, com a dupla de pensadores Marx e Engels.

Normalmente somos tentados a afirmar que não podemos levar outra vida além da que vivemos atualmente. A utopia, porém,

introduz um senso de dúvida que faz a evidência voar em pedaços. [...] A ordem que era tida como óbvia aparece subitamente como estranha e contingente (RICOUER, 2015, p. 349-350).

Comumente, ao estudarmos certa noção, encontramos um ponto de partida estabelecido pela tradição dos estudos sobre ela, o qual, às vezes, se pode considerar ou desconsiderar. No caso da utopia não acontece o contrário, ela também tem um ponto de partida o qual não pretendemos ignorar na medida em que nele encontramos talvez sua primeira formulação, ou sua criação. Foi o filósofo Thomas More quem criou a noção de utopia para nomear sua obra homônima de 1516. O filósofo inglês opera a união de dois “termos”, une o prefixo grego *ou* (que indica negação) com o substantivo *topos* (lugar): de modo que inicialmente utopia é “não lugar” ou “lugar nenhum”. Há também a indicação, embora menos corriqueira na literatura sobre o assunto, que aponta para outra compreensão mínima sobre a noção: essa interpretação indica que o prefixo grego que compõe o neologismo não é *ou* e sim *eu* – que se traduz por bom. De certo modo, essa segunda acepção não entra em choque com a primeira, mas parece antes complementá-la, na medida em que o “lugar nenhum” é o próprio “lugar bom” ou “lugar da felicidade” (MATOS, 2017; MÜNSTER, 1993).

Esse lugar nenhum é, de acordo com Thomas More (1972), a república de Utopia na ilha homônima, cujos valores de igualdade e justiça são factíveis e fundados em instituições e leis republicanas. Sendo assim a felicidade não parece ser um objetivo futuro, mas já uma realidade entre os utopianos. Vale dizer que, a partir dessas premissas, Thomas More põe em questão a propriedade e o nascente Estado moderno, porque, em Utopia não há propriedade privada nem o objetivo de domínio político. Há, sim, produção, distribuição e consumo uniforme e, também, uma atividade político-administrativa com o objetivo de manter a ordem e a paz internas.

Thomas More aborda desde a educação dos cidadãos até a arquitetura das cidades de Utopia. Da religião ao lazer dos utopianos. Dessa abordagem sobressaem estas noções-chaves: harmonia e ordem, igualdade, justiça e felicidade. Erich Fromm (2009) diz que a esperança em um possível mundo de

justiça e paz já aparece no pensamento judaico, especialmente no Antigo Testamento; pois, de acordo com Fromm, esse livro apresenta uma filosofia da história que anuncia a vinda do Messias e o fim dos tempos e, assim, a paz e a justiça entre os homens. Ainda de acordo com ele, com o advento do cristianismo ocorre uma transformação significativa nessa filosofia da história, essa escatologia doravante se torna “trans-histórica, puramente espiritual” (2009, p. 390) e, talvez, realizável somente fora da história em um mundo suprassensível.

Acreditamos que, no Renascimento, Thomas More tenha dado uma inflexão nessa concepção e crença acerca da paz e da justiça, pois elas não estariam mais no fim dos tempos: em More não há espera pela redenção e a paz perpétua, mas a crítica daquilo que é. De toda forma, o que podemos destacar é que, seja no Antigo Testamento, passando pelo cristianismo, seja com Thomas More, encontramos a possibilidade de uma vida melhor para além da que já está dada. Com a diferença, todavia, de que a tradição judaico-cristã traz em seu bojo a transcendência ou Deus, ao passo que a obra de More é uma crítica imanente. Isto é, ela não recorre ao transcendente e elimina a teleologia, pois é o homem mesmo quem funda e constrói essa república sem esperar pela intervenção de Deus – consequência do humanismo renascentista.

A crítica/utopia de Thomas More é constituída de ao menos duas perspectivas complementares: a abolição da propriedade privada – a instauração de uma “comunidade de vida e de bens” (MORE, 1972, p. 313) – e um republicanismo radical. Rafael Hitlodeu (personagem principal) diz que ela, a Utopia, é a única que pode ser nomeada como república.

Porque, em qualquer outra parte, aqueles que falam do interesse geral não cuidam senão do seu interesse pessoal; enquanto que lá, onde não se possui nada de particular, todo mundo se ocupa seriamente da causa pública, pois o bem particular realmente se confunde com o bem geral (MORE, 1972, p.308).

De acordo com ele, é impossível comparar a república da Utopia a qualquer outra nação: enquanto que nela a justiça e a equidade imperam, em

outros países elas estão ausentes, pois não existem mesmo. De que maneira, pergunta ele, haveria justiça e equidade se uns levam uma vida caprichosa e esplêndida – nobres, ourives, usuários – e outros trabalham até a extenuação – carreteiros, artesãos, lavradores? Pode existir equidade em uma sociedade onde poucos muito têm e muitos nada têm? Os que nada possuem, ao serem a própria espinha dorsal da sociedade, não merecem o mesmo que os outros que nada produzem de útil e de tudo se apossam? (MORE, 1972, p. 309-310). Rafael conclui que as repúblicas existentes são em verdade “uma conspiração de ricos a gerir do melhor modo os seus negócios sob o rótulo e o título pomposo de república” (MORE, 1972, p. 210). Os ricos, seja através de meios fraudulentos, seja através de leis – pois são eles os legisladores –, sempre usurpam tudo dos trabalhadores para “assegurar a posse certa e indefinida de uma fortuna mais ou menos mal adquirida” (MORE, 1972, p. 310). Por isso Rafael acredita ser a Utopia a república entre as repúblicas, pois, nestas últimas, apesar do nome, é antes uma oligarquia-plutocracia o que nelas é praticada, ao passo que na Utopia é a *res publica*.

Platão já previa a “comunidade de vida e de bens”; no entanto, apenas a alguns republicanos, isto é, aos governantes. De tal modo que mulheres e crianças “serão comuns a todos esses homens” (PLATÃO, 2001, p. 223 R. V 457 d). Terão também “em comum as habitações e as refeições, sem que tenham qualquer propriedade privada, estarão juntos, e, ficando misturados, quer nos ginásios, quer no resto da sua educação, creio que por uma necessidade natural serão compelidos a unirem-se entre si” (PLATÃO, 2001, p. 225, R. V 458 d). “Então”, afirma Platão, “os nossos cidadãos terão sobretudo em comum aquilo a que aplicam o nome de ‘meu’. E, tendo isso em comum, partilharão acima de tudo de penas e prazeres” (2001, p. 234, R. V 464 a). O motivo é claro:

- Ora, pois! Não desaparecerão processos e acusações recíprocas por si mesmos, por assim dizer, devido ao fato de ninguém possuir nada em particular, senão o corpo, e tudo o mais ser comum? De onde resulta que eles não conhecerão dissensões, daquelas que surgem entre os homens, devido à posse de riquezas, filhos e parentes? - É absolutamente

forçoso que sejam libertos desses aborrecimentos (PLATÃO, 2001, p. 236, R. V 464 e).

Em Thomas More e Platão o comunismo – a comunidade de vida e bens – tem a mesma função: liberar o homem do peso dos compromissos cotidianos que a posse dos bens acarreta e, ao liberá-lo dessa bagagem, fornecer a ele o tempo e os meios necessários para o cultivo de si e da ação política. A única diferença é, e eis o abismo entre eles, que Platão prevê um comunismo aristocrático no qual a máxima “tudo seja comum [...] ficou restrita às duas classes superiores” (BLOCH, 2006, p. 35), de modo a constituir um privilégio, e não, tal como em More, uma exigência democrática (BLOCH, 2006). De qualquer forma, encontramos ainda uma postura mais radical no âmbito da noção de utopia: a ausência de posses, que é diferente da comunidade de bens, a qual pressupõe que todos sejam donos de tudo, ao passo que aquela afirma que ninguém é dono de nada, como bem notou Cioran: ele parece ver nessa última uma espécie de plenitude existencial ou cura:

Toda forma de posse, não tenhamos medo de insistir nisso, degrada, avilta, lisonjeia o monstro adormecido no fundo de cada um de nós. Possuir, nem que seja uma vassoura, considerar qualquer coisa como seu bem, é participar da indignidade geral. Que orgulho descobrir que nada nos pertence, que revelação! Você se considerava o último dos homens, e eis que, de súbito, surpreendido e como que iluminado por sua penúria, você não sofre mais por causa dela; ao contrário, ela se transforma em motivo de orgulho. E tudo o que você deseja é ser tão despojado quanto um santo ou um alienado (2011, p. 103-104).

O tipo “despojado” de Cioran é o santo ou o alienado, mas bem sabemos que nessa tipologia caberia o filósofo cínico, pois o que buscava Diógenes em seu tonel senão uma vida frugal fundada na ascese? Um animal é o exemplo de vida, o cão. A casa, qualquer lugar. Todavia, diz Bloch, a República de Utopia é epicurista: “faz parte desse cultivo de necessidades intelectuais a arte do comer e do beber, além da veneração da beleza e da força físicas” (2006, p. 75). Aqui o paradigma ético é outro. Não se trata do desfrutar frugal do cínico cujo fim é apenas suprir necessidades e afirmar a sua autarquia, mas sim do desfrutar por desfrutar o qual “distingue o ser humano do animal” (BLOCH, 2006, p. 39). Talvez, de forma mais acertada, a divisa de

Utopia diz: é preciso suprir as necessidades e, ao fazê-las, fruir o máximo possível do tempo livre para a sua formação integral. Pois,

O fim das instituições sociais na Utopia é de prover antes de tudo as necessidades do consumo público e individual; e deixar a cada um o maior tempo possível para libertar-se da servidão do corpo, cultivar livremente o espírito, desenvolvendo suas faculdades intelectuais pelo estudo das ciências e das letras (MORE, 1972, p. 231).

Em retrospecto interpretamos, portanto, que a noção de utopia, compreendida a partir de Thomas More, indica um modo de vida outro, o qual, por comparação diferencial ao estado das coisas, pode servir à crítica daquilo que é ou sobre aquilo que afirmamos a necessidade de ser tal como é. No entanto, a utopia permanece inicialmente uma noção flutuante e aberta. Diante dessas fronteiras de difícil discernimento, ou de discernimento maleável, Marx e Engels puderam – com facilidade – inseri-la no âmbito de certa discussão e dar a ela o significado mais corriqueiro e aceitável, que, de acordo com Mumford, é: “durante muito tempo, utopia tem sido outra forma de chamar ao irreal” (2013, p. 23).

Devemos inicialmente compreender que a posição de Marx e Engels se insere em um campo em que aquilo que está em questão é a definição de socialismo, o qual, entre muitos atributos, recebe também o de utópico. Saímos, portanto, do campo discursivo do neologismo renascentista e entramos em outro, que traz certa clareza aos contornos da noção de utopia. Clareza que, todavia, não resultou em benefício da própria noção, pois, para a dupla de filósofos, utopia é simplesmente sinônimo de fantasia, ou, ainda, de irreal.

De acordo com Marx e Engels, “os sistemas socialista e comunista [...] de Saint-Simon, Fourier, Owen e outros” – não poderiam ter êxito porque, em primeiro lugar, “o proletariado, ainda em sua infância, oferece-lhes o espetáculo de uma classe sem iniciativa histórica ou movimento político independente” (2002, p. 57); em segundo, “a situação econômica, como a encontram, ainda não lhes oferece as condições materiais para a emancipação do proletariado.

Eles buscam, portanto, uma nova ciência social, novas leis sociais que criarão tais condições” (p. 57).

Esse tipo de análise apresentada pela dupla tem como pressuposto uma compreensão da “marcha da História moderna” (MARX; ENGELS, 2002, p. 46) e esta, ainda, pensam os dois filósofos, não estava pronta para os “sistemas socialista e comunista”; os socialistas utópicos, por se encontrarem no limiar de uma nova era da sociedade burguesa moderna, não podiam fazer muito, a não ser planejar e “pavimentar o caminho para o novo evangelho social” (MARX; ENGELS, 2002, p. 58). Aqui o tom da dupla, claro, é de ironia. No mesmo tom, afirmam: “A história futura resolve-se, aos olhos deles [os socialistas utópicos], na propaganda e na realização prática de seus planos sociais” (MARX; ENGELS, 2002, p. 58). A esse modo de pensar eles chamam de “quadros fantásticos” e de “castelos no ar” (MARX; ENGELS, 2002, p. 58-60). Até mesmo o que há de crítico neles, e aparentemente valorizado por Marx e Engels, é ao final reduzido ao utópico em sua forma pejorativa dada por eles. Dizem: “estas publicações” “atacam todos os princípios da sociedade existente. Por isso, são repletas dos materiais mais valiosos para o esclarecimento da classe trabalhadora” (MARX; ENGELS, 2002, p. 59). Por fim, concluem:

as medidas práticas propostas, tais como a abolição da distinção entre cidade e país, da família, do lucro privado e do sistema de salários; a proclamação da harmonia social; a conversão das funções do Estado em mera superintendência de produção; todas estas propostas apontam somente para o fim dos antagonismos de classe, que estavam, naquela época, surgindo e que, nestas publicações, são reconhecidas somente em suas formas indistintas e indefinidas. Estas propostas, portanto, são de um caráter puramente utópico (MARX; ENGELS, 2002, p. 59).

Tudo tem seu tempo, parece dizer a dupla, e adianta imaginar um tempo-lugar outro antes que ele se faça quase que por si mesmo? Devemos esperar pelas leis da História? É o que parece: é preciso esperar que o proletariado tenha consciência de classe e se organize como tal, e é preciso esperar que o capitalismo se desenvolva plenamente e do antagonismo entre

esses dois polos nascerá a revolução e, finalmente, a vitória do proletariado⁵. Assim, perguntamos: na modernidade a escatologia é encarnada na História em vista da classe trabalhadora? Buber fala de dois tipos de escatologia: “uma profética, que faz depender a preparação da redenção – em qualquer momento dado e em proporções imprevisíveis – da força da resolução de todo homem a quem se dirija”; e “uma apocalíptica, para a qual o processo de redenção foi fixado desde a eternidade em todos os pormenores, com suas datas e prazos, e para cuja realização os homens servem apenas de instrumento”. “Contudo,” diz Buber, “pode-se sempre revelar, ‘descobrir’ antecipadamente o inalterável aos homens, indicando-lhes a função que lhes compete” (2005, p. 21).

Marx e Engels, embora se apoiem em uma análise histórica dialética dos modos de produção, não parecem caminhar muito longe da escatologia apocalíptica, nota Buber. Por conseguinte, ainda que a dupla pareça desconsiderar a importância do elemento escatológico – em vista do suposto caráter científico de seus trabalhos –, este parece estar presente em suas filosofias. Buber nota que neles há também uma utopia, uma utopia pós-revolucionária expressa por estes termos: “A ‘extinção do Estado’, ‘o salto da humanidade do reino da necessidade para o da liberdade’ continua a fundamentar-se na dialética, mas não tem mais base científica” (2005, p. 21). Neles temos, portanto, uma espécie de consumação da História: a realização última levada a cabo pelo proletariado e a instauração do comunismo.

Para Buber, esse tipo de pensamento se torna possível a partir das Luzes diante da transformação sofrida pela escatologia e pela utopia. A crescente profanação do sagrado tornou “cada vez mais difícil para o homem acreditar que, em dado momento futuro, um ato divino redimiria o mundo dos

5 De certa forma, para Marx e Engels, a espera das condições objetivas para a emancipação do proletariado é imprescindível: o proletariado deve ter consciência de classe e a produção um nível de desenvolvimento que a conduza à expansão contínua sobre o globo terrestre. Essa é hora de organizar politicamente o proletariado em um partido internacional. Ernst Bloch, lendo os utopistas e Marx e Engels, compreendeu que as utopias têm a sua importância, assim como a teoria dos dois filósofos. A partir disso, afirma que a utopia e o socialismo utópico antecipam os sonhos e a vontade de transformação, enquanto o marxismo faz a análise das tendências objetivas da sociedade. O fruto dessa fusão Bloch o denominou de utopia concreta (BLOCH, 2006; MÜNSTER, 1993).

homens, isto é, tornaria lógico o absurdo e harmônico o desarmonico” (2005, p. 19). A utopia, “na era da técnica da máquina e da eclosão dos antagonismos sociais”, torna-se por vezes também técnica, e aqui não apenas a natureza, como desde Bacon (1979), mas também agora a sociedade é objeto de cálculo e técnica⁶.

Esses projetos e utopias tomaram corpo a partir do momento em que se aliou cada vez mais técnica, poder e saber. O futuro de tudo isso nós conhecemos, pois não é ele uma das faces do nosso presente? A partir dessas transformações, duas são as possibilidades da utopia desde as Luzes, diz Buber: a) “A utopia que se entrega à fantasia técnica só encontra abrigo em um gênero romanesco bastante pobre, onde ainda mal descobrimos algo da força imaginativa das grandes utopias antigas”; b) “de outra parte, aquela que empreende a tarefa de esboçar os planos de uma edificação perfeita da sociedade, transforma-se, pelo contrário, em sistema e essa utopia, esse sistema social ‘utópico’, recolhe então toda a força do messianismo desapossado” (2005, p. 19-20). Essa proximidade da utopia com a escatologia/“messianismo desapossado” traz à primeira o caráter de anúncio e proclamação da segunda, e é a partir dessa proximidade e apropriação feitas pelo pensamento utópico das características da escatologia “que se inicia esse entrelaçamento intensivo de doutrina e ação, de projeto e experiência” (BUBER, 2005, p. 20). Lembramos que, nesse caso, a dimensão temporal tem importância decisiva, pois, se com More ela inexistente, aqui, na maior parte das utopias das Luzes, ela passa a ser a coluna vertebral. Vale enfatizar, portanto, que, de acordo com Buber, temos na modernidade ao menos dois tipos de utopia: uma técnica e outra messiânica.

O filósofo Paul Ricouer (2015), ao contrário de Marx e Engels, ao analisar a noção de utopia, destaca o caráter crítico que esta tem desde

6 Arendt diz: “entre as principais características da era moderna, desde o seu início até o nosso tempo, encontramos [...] a ‘instrumentalização’ do mundo, a confiança nas ferramentas e na produtividade do fazedor de objetos artificiais; a confiança no caráter global da categoria de meios e fins e a convicção de que qualquer assunto pode ser resolvido e qualquer motivação humana reduzida ao princípio da utilidade” (2007, p. 318).

Thomas More. Segundo Ricouer, a utopia não é apenas criação de castelos no ar, pois, se a vemos desde a sua etimologia, é perceptível que “desse não lugar, uma réstia de luz é lançada sobre a nossa própria realidade que de súbito se torna estranha; doravante, nada mais estará estabelecido”. Ele diz ainda que “o campo dos possíveis se abre amplamente para além do existente e permite encarar maneiras de viver radicalmente outras” (RICOUER, 2015, p. 33).

Assim a utopia, como compreendida por Ricouer, tem uma face crítica e outra construtiva e aberta e, claro, tanto uma quanto a outra operam lado a lado. Primeiro, a utopia torna nossa realidade estranha, permite a contestação do que é, permite variações imaginárias sobre o real e, também, nos permite tomar distância do sistema cultural (RICOUER, 2015). Essas características da utopia já estão diluídas em Thomas More: “Assim que Rafael terminou sua narrativa, veio-me à mente a quantidade de coisas que me pareceram absurdas nas leis e costumes utopianos”. Acrescenta ainda: “o que sobretudo transtornava todas as minhas ideias era o alicerce sobre o qual foi erguida esta estranha república, quero dizer, a comunidade de vida e de bens, sem tráfico de dinheiro” (1972, p. 113). Segundo, e eis a face positiva da utopia derivada da crítica, ela permite a criação de perspectivas novas, de alternativas diante do mesmo: “a atitude da utopia é abrir uma brecha na espessura do real” (RICOUER, 2015, p. 360). Ricouer não apenas nos ajuda a compreender melhor a noção de utopia, mas também, ao fazer isso, mostra qual o problema central dela. Diz ele: “O que, no final das contas, está em causa na utopia não é tanto o consumo, a família ou a religião, mas o uso do poder em cada uma dessas instituições” (2005, p. 33-34). De modo que:

Ela pode ser uma alternativa ao poder ou uma forma alternativa de poder. Todas as utopias, escritas ou realizadas, tentam exercer o poder de outra maneira. Mesmo nas fantasias sexuais da utopia – como em Fourier – eu enxergo uma busca que não incide tanto sobre os instintos humanos quanto sobre as possibilidades de viver sem estrutura hierárquica em um modo comunitário (RICOUER, 2005, p. 362).

A utopia, nota Ricouer, ocupa-se com a ordem e a hierarquia, o poder e, em um nível radical, com o próprio fim da hierarquia. Essa problemática nos conduz, ainda que indiretamente, a Foucault: desde a perspectiva desse filósofo francês o poder é um exercício, tem um caráter relacional e não está limitado ao campo do que chamamos política, mas está, enquanto relação, na aprendizagem, na cura, no trabalho. Foucault diz, dessa maneira, que o poder não pode ser “extinto”, como se disséssemos: “o poder acabou”; porque ele não é compreendido como aquilo que está encarnado em uma instituição, ou algo sob a posse de uma classe, ou, ainda, reproduzido por um modo de produção socioeconômico; o poder está em tudo e em qualquer lugar com maior ou menor intensidade – porque é antes de tudo relação de forças –, está até mesmo na relação que estabeleço comigo: exercer o poder sobre o outro, exercer o poder com o outro, exercer o poder sobre mim, são as diferentes e complementares modalidades do poder (FOUCAULT, 2009; DELEUZE, 2013). Assim, se partimos dessa compreensão foucaultiana de poder, não temos a utopia como “alternativa ao poder”; no máximo, como “alternativa de poder”. E, embora o problema do poder seja central para o pensamento utópico, como pensa Ricouer, e em Foucault esse problema ocupe lugar de destaque, não é o caso, certamente, de afirmar que Foucault seja por causa disso um filósofo/autor de uma utopia, que escreve uma utopia. O que ele faz? É o que mostraremos a seguir.

1.2 A utopia foucaultiana

Na trajetória do pensamento de Michel Foucault, a temática da utopia não aparece com frequência. Ou seja, Foucault não é exatamente um teórico da utopia e o tema aparece de modo lateral e não central em seu pensamento. Há, no entanto, dois momentos importantes: primeiro em uma conferência – de 1966 – em que ele discorre sobre o problema da utopia, intitulada “O corpo

utópico”⁷. Já na década de 1970, Foucault afirma que Jeremy Bentham é o autor de uma utopia: o panóptico. Posteriormente, a partir da de 1979, Foucault por três vezes abordou o ensaio de Kant – “Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?”. Portanto, compreendemos que: a) Foucault cria – em 1966 – um conceito de utopia não ortodoxo, isto é, diferente da tradição sobre o tema; e b) interpretamos que Foucault, nas décadas de 1970 e início de 1980, faz a genealogia de duas utopias das Luzes – panóptico e esclarecimento –, sem, todavia, referir-se, explicitamente, ao seu conceito de utopia da década de 1960, dando relevo, no entanto, às questões do poder, do corpo, da verdade, da autoridade, da atitude e do governo. Nesta seção, pretendemos apresentar uma leitura da noção de utopia em Foucault e finalizar mostrando a relação entre ela e aquilo que ele chama de heterotopia. Nos capítulos dois e três, trataremos, respectivamente, da utopia-panóptico e da utopia-esclarecimento.

Na conferência mencionada anteriormente, Foucault (2013b), primeiro, estabelece uma relação entre corpo e utopia na qual o corpo é o contrário da utopia. Isto é, o corpo é topia, lugar. Enquanto a utopia seria um não lugar. O corpo é, diz o filósofo francês, um lugar ao qual se está irremediavelmente amarrado, como parece indicar esta passagem:

Posso até ir ao fim do mundo, posso, de manhã, sob as cobertas, encolher-me, fazer-me tão pequeno quanto possível, posso deixar-me derreter na praia, sob o sol, e ele estará sempre comigo onde eu estiver. Está aqui, irremediavelmente, jamais em outro lugar. Meu corpo é o contrário de uma utopia, é o que jamais se encontra sob outro céu, lugar absoluto, pequeno fragmento de espaço com o qual, no sentido estrito, faço corpo (FOUCAULT, 2013b, p. 7).

Assim, aquilo que faço parece ser inseparável do meu corpo. Afinal, ainda que se possa fazer muitas coisas, como Foucault indicou acima – esconder-se, encolher-se, deitar-se – estarei sempre atrelado ao meu corpo: é

⁷ O que apresentamos aqui sobre a conferência “O corpo utópico” é uma retomada de um tema já tratado na nossa dissertação (BATISTA, 2015). Ainda sobre utopia na década de 1960: também há referência a essa noção no “Prefácio” de *As palavras e as coisas* quando Foucault está mostrando a relação entre linguagem e espaço.

com ele, por via dele que poderei fazer, agir. Contudo, por que e em que medida Foucault pôs corpo e utopia lado a lado para opô-los? Na medida em que ele parece pensar o corpo como lugar – “lugar absoluto” – e utopia como não lugar, como já mencionado acima. Vejamos:

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 terei um corpo *sem corpo*, um corpo que seria belo, límpido, transparente, luminoso, veloz, colossal na sua potência, infinito na 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 incorpóreo (FOUCAULT, 2013b, p. 8).

Temos, desse modo, corpo e utopia, lugar e não-lugar, aquilo onde estamos e aquilo que nos propiciaria a fantasia de um corpo incorpóreo, um corpo intangível. Um corpo no qual talvez nos encontrássemos menos amarrados, que fosse mais flexível e, assim, talvez nem mesmo fosse um corpo. Nessa altura, Foucault diz: as utopias nascem contra o corpo. Para além dessa primeira utopia enquanto um lugar mágico, o qual está próximo do país de Alice de Lewis Carrol, temos, de acordo com o filósofo francês, mais duas formas utópicas de nos livrarmos do corpo, duas formas de apagar esse lugar ao qual estamos presos. Ambas há muito já conhecidas de todos: o país dos mortos, que “[...] são as grandes cidades utópicas que nos foram deixadas pela civilização egípcia” (FOUCAULT, 2013b, p. 8) e a alma. Esta última, conhecida das religiões e das filosofias, ainda que a partir de significados diferentes. Diante dela o corpo é impuro, lugar do erro e do vício. Ela, por sua vez, é pura, lugar do conhecimento e da virtude. A alma deve apagar o corpo, ou ao menos pô-lo de lado; do contrário permaneceremos no plano do sensível e do devir, portanto, no plano das sensações e opiniões, mas apartados da verdade que somente a alma pode alcançar.

Assim a utopia, de acordo com Foucault, enquanto lugar mágico, ou além-túmulo, ou ainda a alma, é aqui a expressão de uma recusa obstinada do corpo. Entre essas a mais forte forma utópica de se apagar o corpo seria a última. Em muitas religiões – cristianismo, por exemplo – a alma é aquilo que

desde sempre deve ser cuidado e salvo; aquilo que sobrevive à morte do corpo. Na filosofia, desde a Antiguidade – Platão, por exemplo – o corpo parece ser um simples “acidente”, ou um cárcere do qual é preciso se libertar. Em ambos os casos, a alma é sempre mais importante que o corpo, a qual, em um dado momento, deve prevalecer sobre ele. Portanto, o que temos é uma obstinada utopia do corpo incorpóreo, da imaterialidade da alma versus o corpo: “Viva minha alma! É meu corpo luminoso, purificado, virtuoso, ágil, móvel, tépido, viçoso; é meu corpo liso, castrado, arredondado como uma bolha de sabão” (FOUCAULT, 2013b, p. 9).

Mas seria assim simples? O próprio corpo, indaga Foucault, não conteria lugares sem lugar? A cabeça, por exemplo, composta de duas aberturas ou mais que só as vejo diante do espelho, não seria uma estranha caverna? (FOUCAULT, 2013b, p. 10). A partir daqui, encontramos o ponto de inflexão no texto de Foucault. Se até aqui ele afirmou que: 1. O corpo topos, isto é, o corpo é o contrário de uma utopia; e 2. as utopias nascem para dissolver a topologia do corpo, doravante ele pergunta: mas não seria o próprio corpo uma utopia? Assim, como veremos, o corpo parece ser antes utópico que não utópico; ou talvez encerre as duas possibilidades: topia e utopia. Para esse ponto, há uma passagem de extrema importância, na qual Foucault afirma:

Corpo incompreensível, corpo penetrável e opaco, corpo aberto e fechado: corpo utópico. Corpo absolutamente visível, em um sentido: sei muito bem o que é ser olhado por alguém da cabeça aos pés, sei o que é ser espiado por trás, vigiado por cima do ombro, surpreso quando percebo isso, sei o que é estar nu; no entanto, este mesmo corpo que é tão visível, é afastado, captado por uma espécie de invisibilidade da qual jamais posso desvencilhá-lo. Este meu crânio, atrás do meu crânio, que posso tocar com meus dedos, mas nunca ver [...]. O corpo, fantasma que só aparece na miragem dos espelhos e, ainda assim, de maneira fragmentária. Preciso, verdadeiramente, dos gênios e das fadas, da morte e da alma, para ser ao mesmo tempo indissociavelmente visível e invisível? [...] Não, verdadeiramente, não há necessidade da mágica nem do feérico, não há necessidade de uma alma nem de uma morte para que eu seja ao mesmo tempo opaco e transparente, visível e invisível, vida e coisa. Para que eu seja utopia, basta que seja um *corpo* (2013b, p. 10-11).

Ou seja, o corpo não é, em definitivo, o contrário da utopia. Ele mesmo encerraria utopias por sua disposição anatômica: costas e nuca, por exemplo, que não vejo de imediato – o corpo é visível e invisível, opaco e transparente. Assim, ele seria a fonte primeira de todas as demais formas de utopia. Ainda que depois elas pareçam se voltar contra ele para apagá-lo, como vimos acima, nos casos do lugar mágico, do país dos mortos e da alma.

Ora, diante disso, pode-se perguntar: como não nos perdermos de uma vez por todas? Como, diante dessa potência utópica que é o corpo, ainda sabemos que temos um corpo e que cá estamos? A resposta, segundo Foucault, seria: “[..] graças ao espelho e ao cadáver é que nosso corpo não é pura e simples utopia” (2013b, p. 15). O espelho e o cadáver servem como meios de sempre nos trazer de volta, ou de nos pôr sempre aqui no corpo-lugar. É por eles que descobrimos nossos corpos; ambos nos ensinam que temos um corpo.

As crianças, afinal, levam muito tempo para saber que têm um corpo. Durante meses, durante mais de um ano, elas têm apenas um corpo disperso, membros, cavidades, orifícios, e tudo isso só se organiza, tudo isso literalmente toma corpo somente na imagem do espelho. De modo mais estranho ainda, os gregos de Homero não tinham uma palavra para designar a unidade do corpo. Por paradoxal que seja, diante de Troia, abaixo dos muros defendidos por Heitor e seus companheiros, não havia corpos, mas braços erguidos, peitos intrépidos, pernas ágeis, capacetes cintilantes em cima de cabeças: não havia corpo. A palavra grega para dizer corpo só aparece em Homero para designar cadáver. É o cadáver, portanto, o cadáver e o espelho que nos ensinam (enfim, ensinaram aos gregos e agora ensinam às crianças) que temos um corpo, que este corpo tem uma forma, que esta forma tem um contorno, que no contorno há uma espessura, um peso; em suma, que o corpo ocupa um lugar (FOUCAULT, 2013b, p. 15).

A imagem do espelho ensina à criança que ela tem um corpo, e o cadáver, o corpo morto, inerte, ensinava o mesmo aos gregos da Antiguidade. Temos com eles dois exemplos de como se pode combater a permanente tentação do corpo utópico. Talvez possam nos dizer: “o espelho e o cadáver também são outros lugares. Porque o espelho traz uma imagem do meu corpo e não ele mesmo, e jamais poderei estar ali onde se encontra o meu cadáver”.

Ao que Foucault responderia: “[...] descobrimos então que unicamente as utopias podem fazer refluir nelas mesmas e esconder por um instante a utopia profunda e soberana de nosso corpo” (2013b p. 15-16). Mas, haveria uma forma exemplar, ainda que momentaneamente, de acalmar a ou acabar com a potência utópica do corpo: um modo de se aniquilar essa disposição à utopia. Qual seria esse meio? O amor, ou, como afirma Foucault, fazer amor. Ora, se o espelho e o cadáver, ainda que também utopias, servem para nos ensinar que há um corpo, por que o amor seria um meio mais eficaz para esse fim? Talvez porque, nesse último caso, entra em cena, de forma evidente, um elemento importante:

Seria talvez necessário dizer também que fazer amor é sentir o corpo refluir sobre si, é existir, enfim, fora de toda utopia, com toda densidade, entre as mãos do outro. Sob os dedos do outro que nos percorrem, todas as partes invisíveis de nosso corpo põem-se a existir, contra os lábios do outro os nossos se tornam sensíveis, diante de *seus* olhos semicerrados, nosso rosto adquire uma certeza, existe um olhar, enfim, para ver nossas pálpebras fechadas. O amor, também ele, como o espelho e como a morte, sereniza a utopia de nosso corpo, silencia-a, acalma-a, fecha-a como se numa caixa, tranca-a e a sela. É por isso que ele é parente tão próximo da ilusão do espelho e da ameaça da morte; e se, apesar dessas duas figuras perigosas que o cercam, amamos tanto fazer amor, é porque no amor o corpo está *aqui* (FOUCAULT, 2013b, p. 16, grifos do autor).

Diante do espelho e do cadáver, mesmo que ambos nos ensinem que temos um corpo, estamos ainda frente a utopias, pois nós não nos encontramos nem em um nem em outro. O primeiro é imagem em um espaço inacessível; o segundo é morte, e, assim, ausência. Contudo, diante dessa utopia quase incontornável que é o corpo, nos restaria um único e último meio através do qual ele se acalmaria: o corpo está aqui, é através do amor que isso ocorre, diz Foucault. Por quê? Talvez porque nesse último caso a presença do outro corpo diante do corpo assegure o lugar do corpo aqui e agora. A presença do outro, a intensidade desse encontro durante o entrelaçamento dos corpos seria fundamental para apagar todas as utopias – isso parece certo na medida em que o pronome *seus* (olhos) aparece em destaque no trecho acima citado, ou seja: a referência ao outro. Contudo, poderiam dizer: mas, diante do

cadáver do outro não se teria o mesmo efeito? Provavelmente não, porque, no caso do cadáver, o que temos é a inércia do outro. E o que Foucault parece indicar com fazer amor é que através desse encontro entre os corpos o importante é a presença do outro que lhe toca, lhe beija e lhe vê; é só assim, de acordo com Foucault, que o corpo está aqui e não em outro lugar.

A abordagem foucaultiana é, como perceptível, diversa dos autores que abordamos acima. Embora a noção de não lugar permaneça, o filósofo acrescenta a primazia do corpo como “fundamento” desse não lugar (utopia). É o corpo desde sempre o ponto de partida para a possibilidade da utopia. Todavia, posteriormente, em 1973, Foucault fez uso de uma noção de utopia menos heterodoxa, mais próxima talvez da tradição utópica. Ao falar de certa adaptação ou apropriação da utopia-panóptico por parte da indústria, ele diz:

De fato há duas espécies de utopia: as utopias proletárias socialistas, que têm a propriedade de nunca se realizarem, e as utopias capitalistas, que têm a má tendência de se realizarem frequentemente. A utopia de que falo, a fábrica-prisão, foi realmente realizada. E não somente foi realizada na indústria mas em uma série de instituições que surgiam na mesma época (FOUCAULT, 2005, p. 110).

Essa é uma das menções à utopia as quais, como outras a partir da década de 1970, estão sempre marcadas por essa relação entre a utopia e aquilo que os homens fazem dela, tornando-as por vezes parte efetiva do campo social (FOUCAULT, 2005a, 2009). Assim, a partir dessa perspectiva, a utopia nem sempre permanece no nível da literatura e da crítica, do projeto, mas encontra um lugar e passa a ser uma orientação de um modo de fazer política e de viver de uma dada sociedade. Por exemplo, utopia-panóptico e sociedade panóptico (FOUCAULT, 2009), o que não quer dizer que vivemos ou vivíamos em uma sociedade totalmente fundada em dispositivos de tipo panóptico, mas em certo funcionamento panóptico, isto é, de vigilância, controle e correção⁸. Nesse ponto, veremos melhor, encontramos novamente o

⁸ Vale ressaltar: a noção de sociedade panóptico/disciplinar data de entre 1973 e 1975; posteriormente, Foucault diz: “Quando falo de sociedade ‘disciplinar’, não se deve entender ‘sociedade disciplinada’. Quando falo da difusão dos métodos de disciplina, não é afirmar que

corpo: talvez não exatamente como fonte ou ponto de partida para a utopia de Bentham, mas corpo que deve tornar-se dócil e útil.

Nessa época [Luzes], as normas econômicas e sociais foram colocadas para a população, ao mesmo tempo pelo desenvolvimento do aparelho de Estado e pelo da economia. A nossa sociedade começou a praticar um sistema de exclusão e de inclusão – internamento ou enclausuramento – contra todo indivíduo que não correspondesse a essas normas. Desde então, homens foram excluídos do circuito da população e, ao mesmo tempo, incluídos na prisão, esses lugares privilegiados que são, de qualquer sorte, as utopias reais de uma sociedade. O internamento tinha por finalidade não somente punir, mas também impor pela coerção um certo modelo de comportamento, assim como aceitação: os valores e as aceitação da sociedade (FOUCAULT, 2013, p. 32).

Vale notar, na passagem acima, a compreensão que Foucault tem da prisão, utopia real. Para ele, essas utopias reais são diferentes das utopias “literárias”, pois estas são virtualidades e possibilidades, ao passo que aquelas são heterotopias, isto é, “espécies de utopias efetivamente realizadas [...], espécies de lugares que estão fora de todos os lugares, embora eles sejam efetivamente localizáveis” (FOUCAULT, 2009a, p. 415). Essa relação entre utopia e utopia real ou heterotopia, Foucault explora, sobretudo, na década de 1960⁹, nós a tomamos de empréstimo e a empregamos na nossa tese ao propor duas utopias das Luzes das quais “derivam” heterotopias. Ainda sobre o tema da relação, reflete Foucault:

Há países sem lugar e histórias sem cronologias. [...]. Sem dúvida, essas cidades, esses continentes, esses planetas nasceram, como se costuma dizer, na cabeça dos homens, ou, na verdade, no interstício de suas palavras, nas espessuras de suas narrativas, ou ainda, no lugar sem lugar de seus sonhos no vazio de seus corações; numa palavra, é o doce gosto das utopias. No entanto, acredito que há – e em toda a sociedade – utopias que têm um lugar preciso e real, um lugar que

‘os franceses são obedientes!’ Na análise dos procedimentos ajustados para normalizar, não há “a tese de uma normalização maciça” (FOUCAULT, 2003e, p. 330). Há uma tendência a uma sociedade disciplinada, a uma sociedade panóptico que pode ser encontrada na utopia de Bentham e nas heterotopias que a encarnam.

9 Nas conferências “As heterotopias” (1966), “Outros espaços” (1967) e no “Prefácio” de *As palavras e as coisas* (1966).

podemos situar no mapa; utopias que têm um tempo determinado, um tempo que podemos fixar e medir conforme o calendário de todos os dias (2013b, p. 19).

Tudo isso que apresentamos até aqui serve para melhor tratar daquilo que aparecerá nos capítulos posteriores, especialmente a imbricação utopia e heterotopia, embora também tenha a função de marcar a posição de Foucault em relação à utopia. Doravante, passaremos à exposição da genealogia foucaultiana das utopias das Luzes. Começaremos pela utopia-panóptico.

2. UTOPIA DAS LUZES: UTOPIA-PANÓPTICO

Em certo sentido, a peça representada nesse teatro sem lugar é sempre a mesma: é aquela em que se repetem indefinidamente os dominadores e os dominados. Homens dominam outros homens e é assim que nasce a diferença dos valores; classes dominam classes e é assim que nasce a ideia de liberdade.
(Foucault, "Nietzsche, a genealogia e a história").

2.1 Sobre a proveniência da utopia-panóptico

Após esse primeiro percurso – capítulo um – em torno das noções de utopia e heterotopia, passamos a considerar a utopia-panóptico. Trata-se de mostrar, nessa primeira seção, ao modo de Foucault, que é “de pequena em pequena coisa, que finalmente as grandes coisas se formaram. À solenidade de origem, é necessário opor, em bom método histórico, a pequenez meticulosa e inconfessável dessas fabricações, dessas invenções” (2005a, p.16). Isto é, de perscrutar a invenção da utopia-panóptico, sua proveniência e emergência.

Foucault, em 1976, nos apresenta, logo depois de ter explorado o tema do poder disciplinar e das ciências humanas, a biopolítica como o paradigma da política moderna. Porque, para o filósofo francês, a modernidade está marcada por uma transformação na concepção de política: “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” (1999, p. 134). Foucault destaca aqui a passagem da política à biopolítica, da ação política à administração da vida humana. De acordo com ele, esse perfil moderno da política advém de dispositivos de poder-saber, tais como os dispositivos de sexualidade e de segurança que têm como campo de controle todo o corpo social. Dispositivos de controle e norma que produzem o indivíduo moderno e a população por meio de processos de individualização e totalização.

Aparentemente ao tema da biopolítica não está imbricado o da disciplina, mas apenas aparentemente. Embora cada um dos dois temas reserve para si a sua especificidade, Foucault faz notar a proximidade entre

ambos: biopolítica e poder disciplinar são os dois eixos da maquinaria moral e política das Luzes e doravante modernidade. No primeiro caso, trata-se da vida biológica da espécie humana que deve ser administrada em nível estatal e extraestatal. Nesse momento, a noção de população nasce como a noção-chave da implementação política: “a biopolítica lida com a população e a população como problema político, como problema a um só tempo científico e político, como problema biológico e como problema de poder” (FOUCAULT, 2005, p. 292-293). No outro polo, o disciplinar, que talvez mais que a biopolítica, é uma mistura de política e moral e tem como meta transformar o homem em um ser dócil e útil: aqui importa especialmente o corpo-máquina (FOUCAULT, 1999). Diz ainda sobre as disciplinas:

Uma observação minuciosa do detalhe, e ao mesmo tempo um enfoque político dessas pequenas coisas, para controle e utilização dos homens, sobem através da era clássica, levando consigo todo um conjunto de técnicas, todo um corpo de processos e de saber, de descrições, de receitas e dados. E desses esmiuçamentos, sem dúvida, nasceu o homem do humanismo moderno (FOUCAULT, 2009, p. 136).

Pois se o homem do humanismo, em seu começo, provém da cultura da filosofia e suas técnicas de escrita e leitura (SLOTERDIJK, 2000), o homem do humanismo moderno é fruto também dessas técnicas, mas às quais se integram outras: as disciplinas e outros dispositivos de poder-saber acima referidos fazem parte daquilo que faz e refaz o homem moderno. Assim, ao acompanharmos Foucault em seus trabalhos, vemos de que modo as Luzes produzem uma forma de governar e administrar o corpo organismo e o corpo espécie: em um nível, a atividade político moral tem um foco global; em outro, a ênfase se dá sobre o detalhe. Por exemplo:

de um lado, a sexualidade, enquanto comportamento exatamente corporal, depende de um controle disciplinar, individualizante, em forma de vigilância permanente (e os famosos controles, por exemplo, da masturbação, que foram exercidos sobre as crianças desde o fim do século XVIII até o século XX, e isto no meio familiar, no meio escolar, etc., representam exatamente esse lado de controle disciplinar da sexualidade); e depois, por outro lado, a sexualidade se insere e adquire efeito, por seus efeitos procriadores, em processos biológicos amplos que concernem não mais ao corpo do

indivíduo mas a esse elemento, a essa unidade múltipla constituída pela população. A sexualidade está exatamente na encruzilhada do corpo e da população. Portanto, ela depende da disciplina, mas depende também da regulamentação (FOUCAULT, 2005, p. 300).

Nietzsche, filósofo admirado por Foucault, já mostrava essa relação entre política e moral. Não falava do problema a partir da noção de biopolítica; todavia, ao seu modo, se referia à noção de disciplina. Contudo, há algo ainda mais notável que queremos ressaltar da compreensão de Nietzsche sobre esse problema: para fazer uso aproximado de uma noção de Sloterdijk¹⁰, podemos falar de zoopolítica, cuja ideia central é a de que homens domesticam homens, ou homens criam homens. Para nós, acompanhando novamente de modo aproximado a Sloterdijk, a complexidade da política como zoopolítica é marcada pela tênue e difícil delimitação entre o exercício do poder sobre o outro e o exercício do poder com o outro (e não há dúvida de que o mesmo se passa com a disciplina e a biopolítica).

Nietzsche, desde a sua perspectiva, acentua o primeiro modo de exercício de poder ao recorrer aos exemplos do cristianismo – que domesticou o bárbaro – e da Índia que “aí se propõe a tarefa de cultivar não menos que quatro raças de vez: uma sacerdotal, uma guerreira, uma de mercadores e agricultores e, por fim, uma raça de servidores, os sudras” (2006, p. 50). Nietzsche fala, referindo-se à Índia, de policiamento sanitário, pois se tratava de criar ou cultivar, mas também de não cultivar e deixar viver à beira da morte, “o homem-mixórdia, o chandala”. Tratava-se da “luta contra o grande número” (2006, p. 51). Assim, a política e a moral indiana, como zoopolítica, fazem a

10 “Desde *O Político*, e desde a *República*, correm pelo mundo discursos que falam da comunidade humana como um parque zoológico que é ao mesmo tempo um parque temático; a partir de então, a manutenção de seres humanos em parques ou cidades surge como uma tarefa zoopolítica. O que pode parecer um pensamento sobre a política é, na verdade, uma reflexão basilar sobre regras para a administração de parques humanos. Se há uma dignidade do ser humano que merece ser trazida ao discurso de forma conscientemente filosófica, isso se deve sobretudo ao fato de que as pessoas não apenas são mantidas nos parques temáticos políticos, mas porque se mantêm lá por si mesmas. Homens são seres que cuidam de si mesmos, que guardam a si mesmos, que – onde quer que vivam – geram a seu redor um ambiente de parque. Seja em parques municipais, nacionais, estaduais, ecológicos – por toda parte os homens têm de decidir como deve ser regulada sua automanutenção” (SLOTERDIJK, 2000, p. 48-49).

opção por uma atividade criadora e uma regulamentação da vida que apenas deixa sobreviver. Diz a Lei de Manu sobre os chandalas: “Eles só devem ter por vestimenta os farrapos dos cadáveres; por louça, vasilhames quebrados; por adornos, pedaços velhos de ferro” e assim por diante. Até mesmo “é-lhes proibido escrever da esquerda para a direita e servir-se da mão direita para escrever; o uso da mão direita e da escrita da esquerda para a direita é reservada aos *virtuosos*, às pessoas de *raça*” (NIETZSCHE, 2006, p. 51-52). No outro caso, trata-se da igreja e sua atividade de amansamento da besta humana, diz Nietzsche.

Na Alta Idade Média, quando, de fato, a Igreja era sobretudo uma *ménagerie*¹¹, os mais belos exemplares da “besta louca” eram caçados em toda parte. [...] Mas que aparência tinha depois esse germano ‘melhorado’, conquistado para o claustro? A de uma caricatura de homem, de um aborto: tornara-se um “pecador”, estava numa jaula, tinham-no encerrado entre conceitos terríveis... Ali jazia ele, doente, miserável, malevolente consigo mesmo; cheio de ódio para com os impulsos à vida, cheio de suspeita de tudo o que ainda era forte e feliz. Em suma, “um cristão” (2006, p. 50).

Isso tudo pode soar um pouco estranho, biopolítica, poder disciplinar, zoopolítica, sobretudo quando nos lembramos das declarações modernas dos direitos do homem e do cidadão, e quando pensamos no projeto de liberdade não apenas político, mas também e especialmente individual do homem moderno, como salientou Benjamin Constant¹². Estranho ou não, essas noções podem ser usadas como chaves de leitura da utopia de Jeremy Bentham, o panóptico, o qual curiosamente tem – entre os seus motivos inspiradores – um jardim zoológico e uma escola militar (FOUCAULT, 2009; BENTHAM, 2008). Isso nos leva a considerar que a prática de domesticar e criar homens não é

11 Coleção de animais, pátio dos bichos, coleção ambulante de animais. Estábulo, curral.

12 Benjamin Constant, em 1819, diz, em A liberdade dos antigos comparada à dos modernos: “Perguntai-vos, Senhores, o que em nossos dias um inglês, um francês ou um habitante dos Estados Unidos da América entende pela palavra liberdade? É para cada um o direito de não ser submetido senão às leis, de não poder ser preso, detido, condenado à morte nem maltratado de maneira alguma pela só vontade arbitrária de um ou de vários indivíduos. É para cada um o direito de manifestar sua opinião, de escolher a sua profissão e de exercê-la; de dispor de sua propriedade ou mesmo de abusar dela; de ir e vir sem precisar de permissão e sem prestar contas dos seus motivos ou dos seus passos” (2015).

algo excepcional que se deu apenas com os cristãos e a sua igreja ou com os indianos e suas castas, mas que, mesmo do interior das Luzes, permaneceu como uma meta, embora no caso do panóptico se fale mais em inspeção do que de domesticação e criação: no limite, o projeto de Bentham deseja criar certa regularidade e previsibilidade da ação humana e um consequente modo de ser¹³ – um amansamento, diria Nietzsche.

Tendo em consideração o próprio texto de Bentham e as suas referências arquiteturais, o panóptico é uma mescla de jardim zoológico com escola militar e, talvez, a filantropia e o projeto político moral benthamiano não ande muito longe dos ideais e práticas cristãs: domesticar aquele que vive em desordem e imoralidade. Provavelmente, o poder pastoral cristão esteja na base da própria utopia panóptico, de um a outro projeto político-moral, pois o homem exerce o poder sobre o homem em uma relação quase sempre de dissimetria e desequilíbrio. A atividade do pastoreio cristão teve como objetivo unificar a humanidade sob o mesmo deus: a igreja sonhou com um império mundial e, talvez, a certa altura não esteve muito longe de seu propósito. Ao panóptico correspondeu, já durante as Luzes, o desejo de regulamentação do corpo social e a produção de “sobre-lucro” (FOUCAULT, 2005a). Diz ainda Perrot sobre o panóptico e o tema da produção:

[...] disciplinar pelo trabalho e para o trabalho, pela produção e para a produção: tal é o discurso obsessivo de Bentham, apóstolo e testemunha desse gigantesco esforço de entregar-se à cadência, à dinâmica, ao ritmo do trabalho que acompanha a industrialização – na verdade, precedendo-a e tornando-a possível. Bentham oferece-nos uma síntese de disciplina e trabalho, de poder e produção, indissolivelmente vinculados e, de certo modo, consubstanciais (2008, p. 164).

*

Após essa primeira localização da utopia panóptico no campo da política e da moral, vale dizer algo mais sobre a questão das matrizes técnicas e

13 Embora o projeto de Bentham seja investigado por Foucault no quadro de suas análises sobre o poder disciplinar, nosso propósito é ampliar a leitura foucaultiana sobre ele aproximando-o das noções de biopolítica e zoopolítica.

arquiteturais do próprio projeto benthamiano. Bentham e seu irmão tiveram a intuição de aplicar um princípio do jardim zoológico à inspeção humana. Eles “tomaram emprestado”¹⁴ desse jardim a ideia da centralidade do olho que inspeciona e a compreensão funcional do espaço cortado e recortado, medido e calculado que permite a melhor visibilidade e fruição do olhar que observa a partir do centro os animais, e doravante, para eles, também os homens. Miller considera essa arquitetura circular similar ao zoológico e ao panóptico: “Do ponto central, o espaço fechado é visível de parte a parte, sem esconderijos, a transparência é perfeita”. Diz ainda que: “Nos pontos situados sobre a circunferência das celas tudo se inverte: impossível olhar para fora, impossível se comunicar com o ponto vizinho, impossível distinguir o ponto central” (2008, p. 90).

Vale dizer que, desde a Antiguidade, a utopia e a arquitetura, o planejamento urbano e da ordem sociopolítica se aproximam e desenvolvem uma relação de cumplicidade e complementaridade. Por exemplo:

Hipódamo foi um dos primeiros urbanistas conhecidos da história, que ganhou fama no mundo antigo ao projetar cidades de acordo com o modelo, um tanto monótono, do tabuleiro de damas, que conhecemos tão bem na América do Norte. Parece que ele percebeu que uma cidade era mais que uma coleção de casas, ruas, mercados e templos; e por essa razão, ele não apenas cuidou da construção física da cidade, mas também se interessou pelo problema mais elementar da ordem social (MUMFORD, 2013, p. 40).

Foucault destaca, todavia, que essa relação é algo que marca, sobretudo, o advento das Luzes e da modernidade. A arquitetura e também a engenharia se tornam importantes ferramentas da política do Estado moderno: abrir estradas, construir pontes e ferrovias; projetar e dividir o espaço interior de uma casa, planejar um edifício. Assim fez Samuel Bentham, engenheiro e irmão de Jeremy Bentham, que em verdade foi quem concebeu o panóptico em sua estrutura elementar. De qualquer forma, o problema do espaço e da

14 Usamos aspas aqui porque não se sabe ao certo se eles conheceram o jardim zoológico de Versalhes. O que se sabe é que Samuel Bentham tomou conhecimento da Escola Militar de Paris (FOUCAULT, 2009).

construção com objetivos eminentemente funcionais estava posto de modo claro nas Luzes¹⁵. Destaca Perrot o singular encontro do trabalho dos irmãos Bentham na elaboração do panóptico:

Projeto de arquitetura, nascido da colaboração mais do que simbólica de um engenheiro e de um penalista, o Panóptico ilustra o desenvolvimento de um conceito funcional de espaço. A ideia de função, vinda da fisiologia e de uma medicina em pleno desenvolvimento, penetra nas cidades que devem ser abertas à *circulação* (palavra-chave) do ar e dos fluxos comerciais e dotadas de grandes equipamentos sanitários e principalmente de hospitais (2008, p. 157-158).

Assim, antes mesmo do panóptico dos Bentham, engenheiros e médicos pensam e usam o conceito funcional de espaço. Ainda: “Do mesmo modo, a busca de um ponto central de vigilância, que implica uma arquitetura centrada, se não obrigatoriamente circular, não é de todo nova” (PERROT, 2008, p. 158). Todo um aparato teórico e técnico perfaz a trajetória da concepção desta utopia: o panóptico faz parte de um campo de referências que para nós talvez possa parecer um pouco surreal: primeiro a zoopolítica e a disciplina e, junto a isso, a concepção de espaço que deve permitir a circulação, mas também a vigilância. Com relação, especialmente, à inspeção e a vigilância central, Michelle Perrot diz que a arquitetura de parques zoológicos – viveiros de pássaros ou pátios para animais como aquele projetado por Le Vaux para Versailles – ou a arquitetura hospitalar serviram certamente de modelo aos Bentham. Isso nos conduz à consideração de Bloch de que o utopista moderno é um engenheiro social que “substituíria uma máquina social em mau funcionamento por uma perfeita” (2006, p. 135). Engenheiros sociais, sem dúvida, os Bentham o foram. O panóptico é uma máquina: Foucault (2009) se refere a ele com a noção de “disciplina-mecanismo”, e o corpo também é

15 “Outrora, a arte de construir respondia sobretudo à necessidade de manifestar o poder, a divindade, a força. O palácio e a igreja constituíam as grandes formas, às quais é preciso acrescentar as fortalezas; manifestava-se a força, manifestava-se o soberano, manifestava-se Deus. [...] Ora, no final do século XVIII, novos problemas aparecem: trata-se de utilizar a organização do espaço para alcançar objetivos econômico-políticos” (FOUCAULT, 2004f, p. 211).

compreendido nessa mesma perspectiva como “corpo-máquina” e “corpo-organismo” (FOUCAULT, 1999, 2009). Doravante o corpo é objeto e instrumento de uma maquinaria de cura e treinamento.

Foucault também, e até mesmo antes de Perrot, destacou essa relação entre o panóptico e o jardim zoológico do rei francês Luís XIV. Contudo, ele observa que o acampamento militar também está na concepção da utopia-panóptico. Diz ele: “No acampamento perfeito, todo o poder seria exercido somente pelo jogo de uma vigilância exata; e cada olhar seria uma peça no funcionamento global do poder” (2009, p. 165). De certo modo, o acampamento militar mantém certa proximidade com a cidade de Hipódamo: a forma retangular ou quadra, a linha reta, o encontro de uma fila e uma coluna, tudo isso é expressão e materialidade da ordem da cidade ou da microcidade, que é o acampamento, que se faz e se desfaz sempre rapidamente. Para Foucault:

o acampamento é o diagrama de um poder que age pelo efeito de uma visibilidade geral. Durante muito tempo encontramos no urbanismo, na construção das cidades operárias, dos hospitais, dos asilos, das prisões, das casas de educação, esse modelo do acampamento ou pelo menos o princípio que o sustenta: o encaixamento espacial das vigilâncias hierarquizadas. Princípio do ‘encastramento’ (2009, p. 165-166).

A ideia central desse diagrama de poder encontra-se no encaixe espacial das vigilâncias hierárquicas, isto é, dispor do espaço de modo que a vigilância seja sempre uma atividade possível. A hipótese foucaultiana é de que, a partir desse modelo ideal, cria-se nas escolas e hospitais uma arquitetura que não se preocupa mais em ser feita para ser vista ou vigiar o espaço exterior, mas importa doravante a vigilância interna, o controle. Dois exemplos: o hospital-edifício e a escola-edifício. O primeiro, deixou de abrigar a miséria e a morte próxima, para que sua materialidade se tornasse um operador terapêutico: melhor observar e cuidar, evitar contatos e contágios. O segundo estabelece operações estanques entre os indivíduos e elimina os contatos indesejáveis: quartos dispostos em corredores, os quais se parecem com celas; em intervalos regulares, encontra-se um alojamento de um oficial.

Nos banheiros e refeitórios, a mesma lógica do quadriculamento e da visibilidade.

A Escola Militar de Paris está também na base do projeto panóptico, tal como Bentham (2008) diz em seu texto: foi a partir de uma visita a essa escola que seu irmão teve a primeira ideia do panóptico. A materialidade e a forma da Escola Militar de Paris distribuía e tornavam visível “cada aluno”, pois cada um “devia dispor de uma cela envidraçada onde ele podia ser visto durante a noite sem ter nenhum contato com os seus colegas, nem mesmo com os empregados” (FOUCAULT, 2004f, p. 210). Assim, “as instituições disciplinares produziram uma maquinaria de controle que funcionou como um microscópio do comportamento”, porque “as divisões tênues e analíticas por elas realizadas formaram, em torno dos homens, um aparelho de observação, de registro e de treinamento” (FOUCAULT, 2009, p. 167).

Embora o acampamento e a Escola Militar tornassem possível o encaixe dos olhares, de acordo com Foucault, havia outra forma na qual um único olhar tudo veria permanentemente. “Um ponto central que seria ao mesmo tempo fonte de luz que iluminasse todas as coisas” (2009, p. 167). A arquitetura circular serviu à concepção desse projeto de construção de edifício com ponto central de observação. Ele não apenas iluminaria todas as coisas, mas seria ainda “lugar de convergência para tudo o que deve ser sabido: olho perfeito a que nada escapa e centro em direção ao qual todos os olhares convergem” (FOUCAULT, 2009, p. 167). Diz ainda o filósofo francês que, “entre todas as razões do prestígio que foi dado, na segunda metade do século XVIII, às arquiteturas circulares, é preciso sem dúvida contar esta: elas exprimiam uma certa utopia política” (2009, p. 167). Essa utopia, Foucault, mas também Perrot, a encontraram especialmente em Ledoux¹⁶.

16 Sobre Ledoux e sua arquitetura, diz Claeys: “o século XVIII testemunhou uma variedade de tentativas de inovação arquitetônica. As famosas salinas erigidas por Claude-Nicolas Ledoux na década de 1770 compreendiam uma grande cidade circular na qual se entrava por um portão, com uma diretoria central e uma igreja com vista para as instalações de produção. A moradia dos trabalhadores, iluminada à noite, ficava ao lado de hortas e pomares comunitários. Os prédios administrativos ficavam um pouco além. Outros projetos no período indicavam

A obra de Ledoux, e particularmente a de Arc-et-Senans, é um exemplo, desta vez realizado, do atrativo das arquiteturas circulares, como resposta à organização espacial dos pequenos grupos, onde devem se aliar concentração e individualização dos lugares, fragmentação e vigilância. Em Salines de Chaux (Doubs), a casa do diretor está no centro da elipse, coroada por uma capela que “se eleva do fundo”, no centro do edifício. As oficinas e os alojamentos dos trabalhadores se abrem para a casa do diretor, ficando expostos aos seus olhos. A Salines é o simétrico “livre” e campestre do Panóptico. Tanto em um caso como no outro, há harmonia entre as funções utilitárias e as funções simbólicas: as construções são úteis e, ao mesmo tempo, transmitem um significado. De resto, as arquiteturas utópicas têm predileção pelo círculo onde triunfa sua racionalidade (PERROT, 2008, p. 159) [uma geometria exata (FOUCAULT, 2009, p. 167)].

Assim, o plano da cidade circular passa a ter um espaço considerável na arquitetura e na arquitetura utópica das Luzes. As salinas de Ledoux “compreendiam uma grande cidade circular” com “exatidão geométrica” (CLAEYS, 2013, p. 120). Circular também foi o jardim zoológico do rei Luís XIV. Foucault observa que

Bentham não diz se se inspirou, em seu projeto, no zoológico que Le Vaux construía em Versalhes: primeiro zoológico cujos elementos não estão, como tradicionalmente, espalhados em um parque: no centro, um pavilhão octogonal que, no primeiro andar, só comportava uma peça, o salão do rei; todos os lados se abriam com largas janelas, sobre sete jaulas (o oitavo lado estava reservado para a entrada), onde estavam encerradas diversas espécies de animais (2009, p. 192-193).

Apesar do diagrama de poder do acampamento militar e da arquitetura circular serem importantes, pois cada um a seu modo apresentavam técnicas de vigilância e disciplina, o notável é que o jardim zoológico de Versalhes – que também é circular – é muito próximo daquilo que os Benthams chamaram de panóptico. “Na época de Bentham, esse zoológico desaparecera. Mas encontramos no programa do Panóptico a preocupação análoga da observação individualizante, da caracterização e da classificação, da organização analítica da espécie” (FOUCAULT, 2009, p. 192-193). De acordo com Foucault “O

Panóptico é um zoológico real; o animal é substituído pelo homem, a distribuição individual pelo agrupamento específico e o rei pela maquinaria de um poder furtivo” (2009, p. 193). Há aqui proximidade temática entre a zoopolítica com sua prática de caça e adestramento do animal homem – não se pode esquecer que para Nietzsche a igreja é uma *ménagerie*, um curral – ao passo que o panóptico tem a forma de um jardim zoológico e as mesmas preocupações que esta, a diferença é que com os irmãos Bentham temos um “jardim” para a disciplina do homem e não apenas ou, sobretudo, a observação como no caso do zoológico.

Assim, a utopia dos Bentham pode ser compreendida, em seu projeto de materialidade funcional, tanto a partir da Escola Militar como do zoológico de Versalhes – e ainda a partir da arquitetura utópica de Ledoux e companhia: suas técnicas de ordenamento do espaço e de vigilância, o olhar que quer controlar o jovem militar e apreciar o animal, classificar um e outro, os irmãos encontram tudo isso nesses dispositivos político e militar ou educacional, no passatempo do rei. Ou na utopia da cidade ordenada em torno de um centro de saber e poder – “foi o que imaginara Ledoux ao construir Arc-et-Senans” (FOUCAULT, 2009, p. 167).

Ainda sobre o tema da arquitetura e da vigilância, Foucault diz, em sua atitude teórica e política de sempre trazer à luz da academia um ilustre desconhecido: “Há um autor, muito importante na época, professor na Universidade de Berlim e colega de Hegel, que escreveu e publicou em 1830 um grande tratado em vários volumes chamado Lições sobre as Prisões” (2005a, p. 105). A mutação pela qual a arquitetura passou no decorrer das Luzes, em função da vigilância como uma técnica importante à política e à moral modernas, a qual a utopia de Bentham soube sistematizar e potencializar seus efeitos de controle, foi sentida por esse professor da Universidade de Berlim, Julius. Diz ele que passamos de uma arquitetura do espetáculo para uma arquitetura da vigilância. No primeiro tipo de arquitetura, tratava-se de resolver o seguinte problema: como possibilitar o espetáculo de um acontecimento, de um gesto, de um único indivíduo ao maior número possível de pessoas? Era o caso do teatro, dos discursos políticos, do sacrifício

religioso. Esse problema teria se perpetuado até a época moderna. “O problema das igrejas é ainda exatamente o mesmo. Todos devem presenciar ou todos devem servir de audiência no caso do sacrifício da missa ou da palavra do padre” (FOUCAULT, 2005a, p. 105). Todavia, o problema toma outra direção, o inverso do primeiro. A questão colocada doravante era: como fazer para que o maior número de pessoas possa ser vigiado por um único indivíduo? (FOUCAULT, 2005a).

Giulius estava pensando no Panopticon de Bentham e, de maneira geral, na arquitetura das prisões, e até certo ponto, dos hospitais, das escolas, etc. Ele estava se referindo ao problema de uma arquitetura não mais do espetáculo, como a grega, mas de uma arquitetura da vigilância, que permite a um único olhar percorrer o maior número de rostos, de corpos, de atitudes, o maior número de celas possíveis (2005a, p. 106).

A arquitetura da vigilância e o panóptico tornam-se parte efetiva do real. Parece que essa utopia não apenas abre uma brecha no real, mas é parte integrante e constitutiva do real. O que nos conduz às teses de Foucault sobre a utopia e a heterotopia. Há, por vezes, uma espécie de transformação, uma passagem ou um transbordar da utopia em heterotopia, diz o filósofo francês que há países sem lugar, utopias. No entanto, acredita “que há utopias que têm um lugar preciso no real”. São essas as “utopias localizadas” ou as heterotopias, “espaços absolutamente outros” (FOUCAULT, 2013b, p. 19-21). Voltaremos posteriormente ao tema da heterotopia ao tratarmos daquilo que “derivou” da utopia-panóptico.

*

Em uma escala maior que o acampamento ou ainda maior que a Escola Militar e os projetos de arquitetura circular, ao panóptico antecedem também e o preparam dois focos de experiências: a república guarani, da ordem dos jesuítas, e a cidade pestilenta. República que Foucault denominou de “microcosmo disciplinar” (2006e, p. 86) e à última ele se referiu nestes termos: “é a utopia da cidade perfeitamente governada” (2009, p. 189). Na América do Sul ou na cidade europeia em estado de peste, o objetivo era a constituição de um sistema hierárquico que permitiria o controle do tempo, a vigilância da

virtualidade e da ação esboçada e a punição daquilo que pôde escapar ao controle e à vigilância. A excelência da ordem político-social por meio da disciplina parecia real nesses dois estados de exceção: em um caso, tratava-se de parar a peste, pôr a cidade em estado de quarentena e manter a população viva; no outro, nas comunidades indígenas sob o comando dos jesuítas, a tarefa era ensinar, educar, evangelizar o homem que ainda não havia se tornado aquilo que podia ser – europeu, cristão, civilizado.

Os dispositivos disciplinares postos em funcionamento nesses estados de exceção serviram à organização do espaço no combate à doença e na tarefa de domesticação do ameríndio. Novamente encontramos a tese nietzschiana do amansamento e da criação/cultivo do homem pelo homem. Diria Sloterdijk, são antropotécnicas em uma zoopolítica. Os homens, para este, se organizam em parques de todo tipo e a cidade em estado de peste, ou a cidade mesmo, e as comunidades guaranis foram, interpretamos, também parques humanos. Assim, as questões centrais da existência sociopolítica humana, mas também ética, são: quem administra o parque humano? Quais são as regras? Sloterdijk, por meio de Nietzsche, também observa que a arquitetura é um signo do tipo humano que nela habita. Como veremos, Bentham já sabia disso.

De acordo com Foucault, na “colonização dos povos conquistados” (2006e, p. 86) os mecanismos e técnicas do dispositivo disciplinar tiveram fundamental importância. Fundada por Inácio de Loyola em 1534, a ordem dos jesuítas recebeu do Papa Paulo III o nome de Companhia de Jesus. Foucault afirma que os jesuítas se opuseram à escravidão praticada na América do Sul, recém-conquistada pelos europeus. Ao se oporem a esse tipo de exploração bruta e consumidora, que era a escravidão, os jesuítas criaram as comunidades chamadas repúblicas “comunistas” constituídas então por eles e a etnia guarani do Paraguai. Contudo, destaca Foucault que os jesuítas, ao subtraí-los à escravidão, acabaram por inseri-los em um sistema de controle muito mais sutil e permanente, pois, para o nosso filósofo, as chamadas repúblicas eram microcosmos disciplinares, um parque cujos administradores

foram os religiosos – para usar a expressão de Nietzsche, a igreja ainda permanecia uma *ménagerie*.

O controle do tempo era absoluto, e isso certamente com vistas a uma ordenação do comportamento diário dos índios. Esquadrinhava-se o dia em etapas, com hora marcada para cada atividade: hora para as refeições; para o descanso; “[...] despertava-os à noite para que pudessem fazer amor e filhos na hora marcada” (FOUCAULT, 2006e, p. 86). Diz ainda Foucault sobre esse último ponto: era o “sino do despertar conjugal” [...] “pois os jesuítas, empenhados que estavam em que os colonos se reproduzissem, todas as noites badalavam alegremente o sino” (2013b, p. 29). A igreja, nesse caso, assume a dupla tarefa que mencionamos anteriormente: na América ela não apenas amansa, mas cria, a partir de uma mistura de política, moral e eugenia. Coisa que já aparece em um texto clássico da utopia: Platão (2001, p. 225), ao seu modo, também previa a eugenia¹⁷.

Procurava-se, também, que a organização do espaço da comunidade fosse bem calculada: cada família recebia seu alojamento, um ao lado do outro,

17 Podemos encontrar um exemplo disso na *República*, na qual Platão trata da boa geração entre os melhores:

[Sócrates] – “É preciso, de acordo com o que estabelecemos, que os homens superiores se encontrem com as mulheres superiores o maior número de vezes possível, e inversamente, os inferiores com as inferiores, e que se crie a descendência daqueles, e a destes não, se queremos que o rebanho se eleve às alturas, e que tudo isto se faça na ignorância de todos, excepto dos próprios chefes, a fim de a grei dos guardiões estar, tanto quanto possível, isenta de dissensões [...]. - Portanto, temos de instituir festas, nas quais juntaremos noivas e noivos, e de executar sacrifícios, e os nossos poetas hão de compor hinos apropriados à celebração dos esposais. Quanto ao número de matrimônios, deixá-lo-emos a cargo dos governantes, para que mantenham o mais possível a mesma cifra de homens, tendo em linha de conta as guerras, doenças, e outras perdas semelhantes, e a nossa cidade não se torne, na medida do possível, maior nem menor. [...] - *Devem fazer-se, julgo eu, tiragens à sorte engenhosas, de modo que o homem inferior acuse, em cada união, a sorte, e não os chefes.* [...] - E àqueles dentre os jovens que foram valentes no combate ou em qualquer outro lugar deve dar-se-lhes, entre outras honrarias e prêmios, uma liberdade mais ampla de se unirem às mulheres, a fim de que haja pretexto para se gerar o maior número possível de filhos de homens dessa qualidade. [...] - Tomarão conta das crianças que forem nascendo as autoridades para esse fim constituídas, quer sejam homens ou mulheres, ou uns e outros – uma vez que os postos de comando são comuns a homens e mulheres [...]. - Pegarão então nos filhos dos homens superiores, e levá-los-ão para o prisco, para junto de amas que moram à parte num bairro da cidade; os dos homens inferiores, e qualquer dos outros que seja disforme, escondê-los-ão num lugar interdito e oculto, como convém” (PLATÃO, 2001, p. 227, R. V 459 e – 460 a, itálicos nossos).

pois “as casas eram dispostas em fileiras ao longo de duas ruas que se cruzavam em ângulo reto” (FOUCAULT, 2013b, p. 29). Essa divisão trazia uma novidade à vida desse povo, produzia um tipo de individualização, a “microcélula familiar” (FOUCAULT, 2006e), na medida em que rompia com a antiga comunidade extensiva guarani. Talvez se diga: mas dividir o espaço e designar um lugar específico a cada um não é uma prática imemorial e constitutiva do ser humano? Talvez sim, talvez a mais elementar forma de organização humana suponha a divisão espacial. Todavia, o que se nota na república guarani com os seus dispositivos disciplinares e, posteriormente, com a utopia panóptico é algo diferente, não se trata de uma simples prática de divisão, mas do cálculo da divisão e do resultado desse cálculo, o espaço deve ser útil e apenas útil ao fim de cada regime disciplinar. Entre os guaranis foi a casa individual que pôde constituir o espaço da família nuclear. Algo parecido se passará nas cidades operárias, onde cada família habitará uma casa cujos cômodos assumem as funções específicas que conhecemos: quarto para dormir, sala para descansar, cozinha para cozinhar. Pois até então, diz Foucault (2004f, p. 212), o espaço da casa, ao menos entre os operários, permanecia indiferenciado servindo a tudo e a todos que nela viviam. Questão de poder e de espaço.

Em terceiro lugar, os jesuítas sabiamente souberam implantar uma espécie de sistema penal de punição permanente. O controle e a vigilância permitiam a eles a atenção a qualquer gesto, ao comportamento que indicasse má propensão ou má tendência. Nesse sistema, a punição era mais leve que a de uso nas sociedades da época. Porque, primeiro, ela era constante. Segundo, porque se aplicava sempre em virtualidades ou inícios de ação. Tal punição, portanto, estava posta nesse caso não como um exercício de reação a uma ação efetivada, mas como uma possibilidade permanente e certa diante da virtualidade de qualquer ato indesejado (crime, delito, infração de qualquer ordem: jurídico-criminal, administrativa, militar, escolar). Por essa época, o dominicano Campanella escrevia a sua utopia organizada como uma cidade, a Cidade do Sol, cuja divisão e regulamentação faz lembrar as repúblicas guaranis dos jesuítas. Sobretudo porque em ambas se encontram a articulação

entre a religião e o projeto de reforma humana com base no ideal disciplinar coercitivo. Sem esquecer também que em Campanella (1978, p. 254-255) a Cidade controla e administra a vida sexual do cidadão solar em função da criação de um tipo humano dotado de virtude. Nesse caso, a criação não tem como objetivo formar uma classe superior, como bem desejava antes Platão, mas visava apenas à criação geral de um tipo virtuoso.

Em outro espaço, vemos a composição da cidade que, acometida pela doença, se organiza para combatê-la. O meio principal dessa tarefa é a regulamentação da existência ao nível do detalhe com o objetivo de acabar com toda mistura e confusão dos fluxos que circulam nessa cidade. Assim, a cidade em quarentena, é um “espaço recortado, imóvel, fixado. Cada qual se prende a seu lugar. E, caso se mexa, corre perigo de vida, por contágio ou punição” (FOUCAULT, 2009, p. 186). Dia após dia a vida se passa no espaço quadriculado: “Cada um trancado em sua gaiola, cada um à sua janela, respondendo a seu nome e se mostrando quando é perguntado, é a grande revista dos mortos e dos vivos” (FOUCAULT, 2009, p. 187). A revista ou passar em revista é uma dessas técnicas disciplinares: olhar, chamar e anotar.

A observação tem aqui a mesma importância que adquirirá com os Bentham, pois o olho faz funcionar o poder. Mas não apenas o olhar. Há um complexo que constitui a revista ou o exame: para Foucault, ele é um tipo de poder-saber paradigmático, pois o exame é um mecanismo que faz parte do dispositivo médico, escolar, psiquiátrico, industrial... Ele “é um controle normalizante, uma vigilância que permite qualificar, classificar e punir” (FOUCAULT, 2009, p. 177), porque também traz em si um “poder de escrita”. “Finalmente”, diz Foucault, “o exame está no centro dos processos que constituem o indivíduo como efeito e objeto de poder, como efeito e objeto de saber” (2009, p. 183). Nas sociedades de caráter feudal, “[...] quanto mais o homem é detentor de poder ou de privilégio, tanto mais é marcado como indivíduo, por rituais, discursos, ou representações plásticas” (FOUCAULT, 2009, p. 184). Tratava-se de uma individualização “ascendente”. Em um regime disciplinar isso se inverte, trata-se doravante de uma individualização “descendente”; individualização

por fiscalizações mais que por cerimônias, por observações mais que por relatos comemorativos, por medidas comparativas que têm a “norma” como referência, e não por genealogias que dão os ancestrais como ponto de referência; por desvios mais que por proezas. Num sistema de disciplina, a criança é mais individualizada que o adulto, o doente o é antes do homem são, o louco e delinquente mais que o normal e o não delinquente. É em direção aos primeiros, em todo caso, que se voltam em nossa civilização todos os mecanismos individualizantes; e quando se quer individualizar o adulto são, normal e legalista, agora é sempre perguntando-lhe o que ainda há nele de criança, que loucura secreta o habita, que crime fundamental ele quis cometer (FOUCAULT, 2009, p. 184).

Na cidade pestilenta, a individualização por meio do exame marca a todos e a cada um: policiamento com vigilância hierárquica, sanção e exame. A essa atividade policial e administrativa soma-se a médica: política, administração e medicina se articulam em torno do mesmo problema: parar a peste. Assim, “o registro do patológico deve ser constante e centralizado. A relação de cada um com sua doença e sua morte passa pelas instâncias do poder, pelo registro que delas é feito, pelas decisões que elas tomam” (FOUCAULT, 2009, p. 187). Nas missões jesuíticas ou na cidade em estado de quarentena, a administração da vida e a constituição de um modo de ser externo a esse ser são suas referências centrais. A disciplina determina até mesmo a hora do “despertar conjugal” dos guaranis (2013b, p. 29) entre os primeiros. Ela também se efetiva “contra a peste, que é mistura, faz valer seu poder que é de análise”, dá a cada um o seu corpo, a sua vida, o seu nome e a sua doença. Nos dois experimentos sociais, há uma espécie de proximidade e dobra entre disciplina e biopolítica. A cidade, a comunidade e o poder – em uma articulação perfeita – produzem, sobretudo na cidade em estado de peste, um arquivo individualizante.

Herdeiros dessa parafernália técnico-política, médica e policial, os Bentham souberam usá-la em seu projeto panóptico de civilização. Herdaram o “sonho político da peste” e a “utopia da cidade perfeitamente governada” (FOUCAULT, 2009, p. 188-189). A esse testamento também se somam a Escola Militar como paradigma explícito da vigilância hierárquica e o zoológico do rei como coincidência diabólica e inegável entre ele e o panóptico. Muitos

são os dispositivos que formam essa utopia, o parque humano dos Bentham¹⁸, e um só o objetivo:

Se encontrássemos uma maneira de tornarmo-nos senhores de tudo que pode acontecer a um certo número de homens, de dispor tudo aquilo que os rodeia, de maneira a produzir sobre eles a impressão que desejamos, de assegurarmo-nos de suas ações, de suas ligações, de todas as circunstâncias de sua vida, de forma que nada pudesse escapar nem contrariar o efeito desejado, teríamos sem dúvida por esse meio um instrumento bastante enérgico e útil que os governos poderiam aplicar a diferentes objetos da mais alta importância (BENTHAM, 1987, p. 200).

Esse é o começo de uma versão do texto de Bentham sobre o panóptico, escrito em 1791 para a Assembleia Nacional da França. Notável é a obsessão do objetivo expresso no texto: encontrar uma maneira de exercer o controle total sobre a vida do homem por meio de um aparato técnico, de um mecanismo polivalente e transferível. Como sabemos, esse aparato técnico é o panóptico. De acordo com Miller, “o axioma que suporta o dispositivo panóptico é que as circunstâncias fazem o homem. Já que aqui se trata de transformá-lo, é preciso dominar, banir o acaso. O Panóptico será o espaço do controle totalitário”, pois, se assim é, ou seja, se esse é o axioma dessa utopia então tudo nele será “pesado, comparado, avaliado. Tudo será localizado. Tudo será discutido. Tudo terá um sentido explicitável. O mundo, nesse lugar, será de cabo a rabo dominado. Não há detalhes de que o discurso não se encarregue” (2008, p. 92). Por fim, diz, ainda Miller em referência ao panóptico:

Sobre o homem, toda circunstância age. Nada é, sobre ele, sem efeito. Tudo então é causa. Quem quiser se tornar senhor das causas para reinar sobre os efeitos deve então praticar uma análise absoluta. E é por isso que Bentham jamais terminou com o Panóptico: cada elemento, cada conjunto de elementos, cada fato, cada gesto, deve ser objeto de uma estipulação expressa (2008, p. 92).

18 “Se a ideia do panopticon é anterior a Bentham, na verdade foi Bentham quem realmente a formulou. E batizou. A própria palavra ‘panopticon’ é fundamental. *Designa um princípio de conjunto*. Sendo assim, Bentham não imaginou simplesmente uma figura arquitetural destinada a resolver um problema específico, como o da prisão, o da escola ou o dos hospitais. Ele anuncia uma verdadeira invenção que ele diz ser o ovo de Colombo” (FOUCAULT, 2004f, p. 211; grifos nossos).

É nesse espírito que Bentham, portanto, criou a sua utopia, sob a ideia permanente de produzir o máximo de controle com uma arquitetura, um mecanismo de vigilância central e, ao mesmo tempo, em rede. Ademais, como diz Foucault, o panóptico não é apenas o projeto de uma prisão, mas um dispositivo de intensificação do exercício do poder cuja funcionalidade múltipla o próprio Bentham procurou incessantemente aperfeiçoar. Estranha utopia das Luzes? Não, diz Foucault: pois a burguesia sonhou muito e, entre os seus sonhos, podemos incluir o panóptico (2003a, p. 72). Herdamos das Luzes o fascínio utópico do controle e do adestramento humano, mas também o desejo da liberdade plena¹⁹. Paradoxal e incoerente fascínio? É possível a dissociação entre controle e liberdade? Desejável? Uma possível resposta seria um pouco assim: Foucault (2009) parece indicar que esses mecanismos de controle são fundamentais para o estabelecimento da sociedade burguesa moderna: da política representativa ao direito contratual, das liberdades formais ao postulado das igualdades, tudo isso se assenta sobre esses procedimentos e técnicas de poder-saber. Funcionando, portanto, as instituições modernas – democráticas ou não – sobre esse fundo de disciplinamento e biopolítica. É preciso então fazer outras perguntas: controle por quem e para quem? Que liberdade e de quem?

2.2 O olho de Bentham

De acordo com Foucault, o projeto panóptico de Bentham é o paroxismo dos dispositivos disciplinares, a concepção paradigmática desse tipo de poder. Temos também, ao lado dessa compreensão do texto de Bentham, esta outra tese foucaultiana: o panóptico é uma utopia – “utopia estranha, o sonho de uma

¹⁹ Sobre a liberdade, por exemplo, a “Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão”, de 1789, e as declarações americanas de fim da década de 1770. Compiladas em Jellinek, 2015. E, claro, o próprio pensamento filosófico das Luzes tem também enorme interesse nesse problema; por exemplo, Rousseau, Kant...

maldade – um pouco como se Bentham tivesse sido o Fourier²⁰ de uma sociedade policial, cujo Falanstério houvesse tido a forma do Panóptico” (FOUCAULT, 2009, p. 211). Michele Perrot também apresenta uma leitura similar: “formidável plano de transformação social pelo controle. O Panóptico tem tons de ficção científica. Como todas as utopias, ele nos diz algo sobre nosso futuro. Esse estranho organograma não deixou de nos fazer sonhar” (2008, p. 166).

Michel Onfray compactua, por sua vez, com as teses de Foucault e Perrot, e diz: “Jeremy Bentham atuou como fundador dessa religião [liberalismo utópico] que nasceu na era das máquinas. Ponho no mesmo patamar o socialismo utópico e o liberalismo utópico – o primeiro acabou logo; o segundo ainda dura...” (ONFRAY, 2013, p. 109). Assim, para esses três pensadores, o panóptico é uma utopia; e o que é, para eles, nesse caso preciso, uma utopia? Duas noções aparecem em suas formulações: sonho e religião. A partir desses dois termos, podemos pensar uma possível resposta a essa questão: ela é sonho, pois é o projeto de algo que se deseja e que ainda não é; e é religião porque, tal como esta, ela também implica um tipo de fé ou crença na possibilidade efetiva do extraordinário. Sem esquecer a menção à polícia e ao controle, pois a utopia panóptico é “um dispositivo funcional que deve melhorar o exercício do poder tornando-o mais rápido, mais leve, mais eficaz, um desenho das coerções sutis para uma sociedade que está por vir” (FOUCAULT, 2009, p. 198). Perrot ainda diz que:

O Panóptico não é apenas um projeto de prisão modelo para a reforma dos detentos reintegrados ao circuito da produção ou às fileiras do exército. Por vontade expressa e reiterada do autor, é também um plano exemplar para todas as instituições educacionais, de assistência e de trabalho, uma solução econômica para os problemas do encerramento e, de acordo

20 Charles Fourier (1772-1837), filósofo e socialista francês, defendeu que “as principais falhas do desenvolvimento moderno podiam ser resolvidas por um sistema de vida comunitário girando em torno de um edifício central, o *phalanstère*” (CLAEYS, 2013, p. 134). Onfray indica que o pensamento de Fourier compreende a crítica à Civilização, seus valores e costumes, e a proposta da Harmonia, isto é, a realização do Reino de Deus aqui e agora. Acrescenta ainda que “o lugar da Harmonia, seu laboratório, chama-se Falanstério – mistura de Falange e Mosteiro” (2013, p. 252).

com a mecânica perfeitamente arranjada de um microcosmo newtoniano, o esboço geométrico de uma sociedade racional. [...]. O Panóptico não é apenas um esboço arquitetônico submetido à escolha dos homens de Estado, mas também uma dessas utopias, como sempre espacializadas, tais como as muitas que se originaram às margens do canal da Mancha entre 1780 e 1840, pelas quais os homens, tomados pela angústia da quantidade, pela escassez dos meios de subsistência, pelo temor ao desperdício, pela anarquia dos fluxos da produção e do intercâmbio comercial, buscavam regular seu curso. “É também..., é ainda...”: os significados d’O Panóptico são múltiplos (2008, p. 127).

Desse modo, Perrot demarca na sua leitura, como o faz Foucault (2009), o caráter polivalente do panóptico e o atrela, como também o faz novamente Foucault (2009), às transformações de tipo socioeconômico, isto é, Bentham, ao pensar o panóptico, não está apenas preparando um plano para uma instituição de detenção penal, mas também um projeto arquitetural que compreende o controle e a administração da produção. Giulius “dizia que nele [princípio panóptico] se via bem mais que um talento arquitetural: um acontecimento na ‘história do espírito humano’. Aparentemente, não passa da solução de um problema técnico; mas através dela se constrói um tipo de sociedade” (FOUCAULT, 2009, p. 204). Não se pode negligenciar, no entanto, que é também o próprio filósofo inglês que, em seu texto, nomeia o panóptico como uma utopia:

Vocês têm, na Inglaterra, uma lei bem curiosa – uma lei que pretende enriquecer o país mantendo os rapazes atrasados e impedindo que os homens sigam os ofícios em que poderiam ter êxito. Se eu tivesse receio de que a Rússia se tornasse demasiadamente rica e se tornasse capaz de comprar uma quantidade demasiadamente grande de nossos bens, eu tentaria fazer com que uma lei como essa fosse introduzida aqui, entre essa gente “estúpida”, a qual não teve, até agora, a ideia de pensar qualquer coisa parecida com isso. Não tendo esse tipo de sentimento relativamente a qualquer país e muito menos relativamente à minha própria Utopia, eu imploraria para que essa lei fosse banida do interior de minhas fronteiras (BENTHAM, 2008, p. 41-42).

Para melhor compreender a passagem acima, é importante destacar que, de acordo com Bentham, havia na Inglaterra a Lei de Trabalho Forçado para o criminoso, a qual previa somente trabalhos de escasso ou nenhum

lucro. Aqueles que são necessários punir com rigor devem: “1. andar em uma roda; 2. girar uma manivela para movimentar um moinho ou outra máquina ou motor; 3. malhar o cânhamo; 4. lixar uma tora de madeira; [...]”; e “estes seriam para os que deveriam ser mais favorecidos: 1. fazer cordas; 2. tecer sacos; 3. trabalhar numa máquina de fiar; 4. tecer redes” (BENTHAM, 2008, p. 46). De acordo com Bentham, isso tudo é economicamente inútil. O ideal é estabelecer outras manufaturas porque essas adotadas pela legislação inglesa, dizia Bentham, eu as quero distante até mesmo da minha utopia: o panóptico.

Mas por que Bentham, embora seu texto tenha um caráter global, universal, resolve tratar das casas penitenciárias, isto é, dar ênfase a elas? A resposta a essa questão é, primeiro, elas reúnem muitos objetivos: custódia segura, confinamento, solidão, trabalho forçado, instrução. E, “se todos esses objetivos podem ser alcançados em conjunto, naturalmente o serão – com, no mínimo, igual certeza e facilidade – em qualquer número menor deles” (BENTHAM, 2008, p. 20); segundo, o tema faz parte de um debate²¹ das Luzes: o que fazer com aquele que cometeu um crime? Deportação ou detenção em uma casa penitenciária? O filósofo inglês se mostra contrário às duas opções, pois ambas, ele pensa, são inviáveis. A primeira implica desperdício da força de trabalho e é de pouca exemplaridade. A segunda é demasiado cara e ineficaz em relação ao seu plano (PERROT, 2008, p. 135). Embora o segundo ponto mostre, em parte, aquilo que motiva Bentham a pensar a utopia-panóptico, o primeiro ponto mostra que ele, já nas primeiras páginas, quer avançar sobre o segundo motivo, pois, se é um motivo preciso que o leva a pensar a sua casa de inspeção, ele quer ultrapassá-lo, abstrair as particularidades de sua aplicação. O último parágrafo do seu texto não deixa dúvida acerca desse propósito:

O que você diria se, pela gradual adoção e diversificada aplicação desse único princípio [princípio de inspeção central], você visse um novo estado de coisas difundir-se pela sociedade civilizada? Se você visse a moral reformada; a

²¹ Em *Vigiar e punir* (2009), por exemplo, há referência a muitos nomes que compõem esse debate, sendo o jurista e pensador Beccaria uma figura central, ao lado de Bentham.

saúde preservada; a indústria revigorada; a instrução difundida; os encargos públicos aliviados; a economia assentada, como deve ser, sobre uma rocha; o nó górdio das Leis sobre os Pobres não cortado, mas desfeito – tudo por uma simples ideia de arquitetura? (BENTHAM, 2008, p. 84).

Bentham pretende operar uma transformação na “sociedade civilizada”: reformar, preservar, revigorar, aliviar, desfazer. Ou mais ainda, expandir a civilidade da “sociedade civilizada”? Essa perspectiva ampla das possibilidades de transformação por meio da utopia-panóptico é certamente uma inflexão no pensamento utópico. De acordo com Baczko: “‘Utopia’, tendo designado um país imaginário (a ilha que foi descrita no livro de Thomas More), vem a significar qualquer descrição de uma sociedade ideal imaginária ou todo projeto de uma cidade perfeita; no século XVIII, a palavra é usada neste último sentido” (1971, p. 358). A acepção de utopia no XVIII não é apenas de cidade perfeita, podemos responder a Baczko, mas é também de sociedade ideal, pois, para Bentham, se trata de operar a mais completa transformação do homem e, conseqüentemente, da sociedade e da civilização, por meio de sua utopia, algo próximo do que Foucault chamou de “sociedade panóptica” (2005a, p. 103). Estranha utopia, estranha sociedade por ela projetada, pois “planejar uma sociedade na qual, segundo uma etiqueta aterradora, nossos atos são catalogados e regulamentados, na qual, por uma caridade levada até a indecência, se preocupam com nossos pensamentos mais íntimos, é”, diz Cioran, “transportar os tormentos do inferno para a idade de ouro, ou criar, com a ajuda do diabo, uma instituição filantrópica” (2011, p. 98-99).

É possível rir, ao menos um pouco, ao ler essa citação, pois há algo de cômico na imagem do diabo unido à da filantropia, embora logo se note o seu caráter perturbador, e aqui cessa o riso, pois ajudar o outro com o ardil que é atribuído ao diabo não é antes de tudo preparar uma armadilha? O panóptico, compreendemos, é uma obra de filantropia e, também, possui caráter perturbador – filantrópico, porque pretende melhorar o homem, e perturbador – porque opera a partir da vigilância, controle e correção. Todavia, não é uma cilada ou armadilha, ele é apresentado por Bentham tal como é em sua materialidade e verdade. Dreyfus e Rabinow dizem que “o Panopticon não é

símbolo de poder; ele não se refere a nada. Nem tem nenhum significado profundo e escondido. Ele traz, em sua própria interpretação, uma certa transparência” (2010, p. 210). Acrescentam: “Sua função é aumentar o controle”. “O mecanismo é neutro e, à sua moda, universal. É uma perfeita tecnologia. É somente quando ‘investe’ e abala outras instituições que este mecanismo alcança seu próprio momento” (p. 210).

*

Michele Perrot diz que Jeremy Bentham viveu com seu irmão Samuel na Rússia na década de 1780 e foi justamente nessa época que seu irmão teve a ideia de um projeto arquitetônico com o qual almejava controlar os trabalhadores da recém-iniciada indústria russa.

Em todo caso, diz Perrot, foi por causa das necessidades da disciplina industrial que Samuel concebeu seu plano. Ele dirige em Zadobras a instalação de uma fábrica que Potemkine quer transformar em um modelo e em um ponto de partida para a industrialização. Entretanto, a mão de obra – principalmente os trabalhadores qualificados vindos da Inglaterra – mostra-se tão insubordinada que em várias ocasiões é necessária a intervenção da tropa (2008, p. 141).

O panóptico, ou o princípio desse projeto, está, assim, vinculado também à industrialização e ao disciplinamento de certa multiplicidade que deve trabalhar. Para recordar, lembremos que essa utopia tem, portanto, como modelo direto o campo da arte e educação militar, responde às necessidades da indústria e aos debates referentes aos problemas do âmbito do direito penal (BENTHAM, 2008).

Marx e Engels, e com isso compreendemos melhor o motivo industrial e policial da utopia-panóptico, disseram que “a burguesia coloca obstáculos cada vez maiores à dispersão da população, dos meios de produção e da propriedade. Aglomerou populações, centralizou meios de produção e concentrou a propriedade em algumas poucas mãos” (2002, p. 16). Acrescentam, e com isso vemos sua face filantrópica, que “uma parte da burguesia deseja compensar injustiças, para assegurar a continuidade da existência da sociedade burguesa” (p. 54). Essa dinâmica da economia e da

sociedade burguesa tem mudado desde então²²; todavia, algo permanece: a compensação de certas injustiças cujo objetivo é a conservação da sociedade burguesa. Tratava-se, para Bentham, por meio do panóptico e da vigilância potencialmente ininterrupta que ele produz, de não apenas compensar injustiças: sua utopia deve corrigir e ordenar o corpo social. Assim, nessa utopia “as trevas estão abolidas, só a luz é admitida. [...] Hostil à anomalia, ao disforme, ao irregular, tende para o fortalecimento do homogêneo, do modelo, da repetição e da ortodoxia”. No entanto, acrescenta Cioran, “a vida é ruptura, heresia, abolição das normas da matéria” (2011, p. 95).

A partir disso, podemos considerar que, embora, a utopia-panóptico pretenda à normalização e à homogeneização da vida, ela, a vida, como bem nota Cioran, não se deixa prender na medida em que é ruptura e reconfiguração dela mesma e do mundo. Para todo o panóptico, podemos pensar com Cioran, há uma saída não prevista pelo seu sistema de coerção e controle, isto é, para todo exercício de poder dominante pode emergir em resposta um contrapoder²³.

22 Sobre isso, diz Bauman: “A pressão, hoje, é para romper os hábitos do trabalho regular, permanente, cronometrado, fixo – o que mais significaria o lema do ‘trabalho flexível?’” (1999, p. 107).

23 Em 1977, em “O olho do poder” – uma conversa entre Foucault e outros pensadores sobre o panóptico –, Michele Perrot diz: “houve revoltas contra o olhar. A repugnância dos trabalhadores em morar nas cidades operárias é um fato evidente. [...] O mesmo em relação à repartição do tempo, tão presente no panopticon. A fábrica e seus horários durante muito tempo suscitaram uma resistência passiva que se traduziu no fato de simplesmente se faltar ao trabalho. [...] Os sistemas de micropoder não se instauraram imediatamente. Este tipo de vigilância e de enquadramento desenvolveu-se primeiro nos setores mecanizados que utilizavam mulheres ou crianças, portanto pessoas habituadas a obedecer: a mulher a seu marido, a criança à sua família” (FOUCAULT, 2004f, p. 225).

Mais adiante, Foucault acrescenta: “é preciso analisar o conjunto das resistências ao panopticon em termos de tática e estratégia, vendo que cada ofensiva serve de ponto de apoio a uma contraofensiva. A análise dos mecanismos de poder não tende a mostrar que o poder é ao mesmo tempo anônimo e sempre vencedor. Trata-se, ao contrário, de demarcar as posições e os modos de ação de cada um, as possibilidades de resistência e de contra-ataque de uns e de outros” (FOUCAULT, 2004f, p. 226).

Ainda Perrot: “E, em relação aos prisioneiros, apoderar-se da torre central não tem sentido?”

Foucault: Sim. Contanto que este não seja o objetivo final da operação. Os prisioneiros fazendo funcionar o dispositivo panopticon e ocupando a torre – você acredita então que será muito melhor assim que com os vigias?” (FOUCAULT, 2004f, p. 227).

Mas o leitor deve estar se perguntando: o que, afinal, é o panóptico? Que tipo de arquitetura e mecanismo de poder pode produzir tudo isso? Primeiramente, ele é uma construção circular, cujo aspecto fundamental é a compreensão funcional do espaço (PERROT, 2008, p.156). A distribuição espacial dos corpos e o controle do tempo das atividades a partir dessa distribuição que pode ser vigiada e registrada estão na base da compreensão funcional do espaço. De forma resumida, mas sem perder o que há de importante, Foucault nos dá uma descrição da forma-panóptico:

O princípio [do panóptico] é conhecido: 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 escolar (FOUCAULT, 2009, p. 190).

Temos, portanto, uma construção em círculos: o círculo periférico é maior, contendo as celas, o círculo central é menor, sendo a torre. O primeiro é a morada daqueles que devem ser inspecionados em vista de um propósito – ou conjunto de propósitos – e o segundo é a morada daquele que realiza essa inspeção. A força desse plano de construção circular se encontra na dissimetria entre os olhares – o olho que vê não é visto, e aquele que é visto não vê aquele que o vê:

Esta configuração instaura então uma dissimetria brutal da visibilidade. O espaço fechado é sem profundidade, planificado, oferecido a um olho único, solitário, central. Está banhado de luz. Nada, ninguém, ali se dissimula, senão o próprio olhar, onividente invisível. A vigilância confisca o olhar à sua fruição, apropria-se do poder de ver e a ele submete o recluso [...]. No edifício opaco e circular, é a luz que aprisiona. Que o olho veja, sem ser visto – aí está o maior ardil do Panóptico. Se posso discernir o olhar que me espia, domino a vigilância, eu a espio também, aprendo suas intermitências, seus deslizos, estudo suas regularidades, posso despistá-la. Se o Olho está escondido, ele me olha, ainda quando não me esteja vendo. Ao se esconder na sombra, o Olho intensifica todos os seus poderes – e a economia ainda ganha com isso, pois o número

dos que suportam a função de vigilância pode ser reduzido na medida dessa intensificação (MILLER, 2008, p. 90-91).

Aqui é preciso falar sobre o modo do arranjo da torre central, que permite e produz o efeito de dissimetria e conseqüente vigilância “permanente”. Trata-se de um arranjo técnico, de organizar o espaço e domar os efeitos da luz a seu favor – a favor do inspetor. As celas têm janelas na face para o exterior e grades na face interior e a estas corresponde uma janela na torre central: assim a luz atravessa as celas até as janelas da torre de vigilância. :

As janelas do alojamento [torre central] devem ter venezianas tão altas quanto possam alcançar os olhos dos prisioneiros – por quaisquer meios que possam utilizar – em suas celas. Para impedir uma luz plena, pela qual, não obstante as venezianas, os prisioneiros pudessem ver, a partir das celas, se há ou não uma pessoa no alojamento, o apartamento é dividido em quatro partes, por partições formadas por dois diâmetros do círculo, cruzando-se em ângulos retos. Para essas partições podem servir os materiais mais finos; e elas devem ser feitas de forma que possam ser removidas quando se queira. As portas dessas partições, se deixadas abertas em qualquer momento, podem produzir uma luz plena. Para impedir isso, divide cada partição em duas, em qualquer parte que for preciso, fazendo com que a distância entre elas seja igual à metade da abertura de uma porta. Essas janelas do alojamento do inspetor abrem-se para uma área intermediária, na forma de portas, em tantos lugares quanto se julgarem necessários para que ele possa se comunicar prontamente com qualquer das celas (BENTHAM, 2008, p. 22).

Bentham se preocupa com todo o funcionamento do Panóptico e, claro, não poderia deixar de se preocupar com aquilo que é parte fundamental do seu plano: o centro de inspeção, o lugar a partir do qual o inspetor observa a todos e a cada um com um simples movimento. Esse centro é, portanto, arranjado de tal forma que aquele que é observado jamais sabe se realmente está naquele momento ou não a ser observado: assim, o olho invisível do inspetor se aproxima do olho onividente de Deus. Diz Miller, “o Panóptico é uma máquina de produzir uma imitação de Deus”. Ele “é uma máquina de produzir” (2008, p. 91) a onipresença e onividência de Deus em todos os momentos da nossa vida, isto é, a presença ininterrupta Daquele que não O vemos, mas que pode agraciar e perdoar ou castigar se somos mais ou menos obedientes, se somos mais ou menos afeitos aos valores e deveres morais, às regras e regulamentos

da realidade dominante: o panóptico é também a imagem secular de Deus, o complemento e o duplo de Deus entre nós.

Com o objetivo de que todos cedam à vigilância, ou seja, de que a vigilância possa funcionar de cima a baixo e de baixo a cima, Bentham diz: “as portas desses estabelecimentos serão tal como as portas de todos os estabelecimentos públicos deveriam ser: completamente abertas ao corpo do curioso em geral – o grande e aberto comitê do tribunal do mundo” (2008, p. 33).²⁴ Isto é, qualquer um pode ocupar a torre central de vigilância, pois se trata de intensificar o poder de inspeção sobre todos: sobre aqueles que ocupam as celas, mas também sobre os subinspetores, guardas e sobre o próprio inspetor: o lugar do poder é “vazio”, não importa quem o exerça, mas que ele seja exercido. Diz Foucault que o panóptico “é uma máquina que circunscreve todo mundo, tanto aqueles que exercem o poder quanto aqueles sobre os quais o poder se exerce” (2004f, p. 219). Ele também destaca que “o poder não é substancialmente identificado com um indivíduo que o possuiria ou o exerceria devido ao seu nascimento; ele torna-se uma maquinaria de que ninguém é titular”. De modo que “qualquer membro da sociedade terá direito de vir constatar com seus olhos como funcionam as escolas, os hospitais, as fábricas, as prisões” (FOUCAULT, 2009, p. 196).

Apresentado isso sobre o plano de construção e o princípio de inspeção central, vale sublinhar que o plano e o princípio panóptico podem, desde que revistos os detalhes, ser aplicados a cada instituição ou estabelecimento em que é necessário manter sob vigilância certo número de pessoas. Bentham, no

24 Diz Foucault, em “O olho do poder”, que os reformadores do século XVIII deram “à opinião uma autoridade considerável. A opinião só podendo ser boa por ser a consciência imediata de todo o corpo social, eles acreditaram que as pessoas iriam tornar-se virtuosas pelo simples fato de serem olhadas. A opinião era para eles como que uma reatualização espontânea do contrato. Eles desconheciam as condições reais da opinião, as *media*, uma materialidade que obedece aos mecanismos da economia e do poder em forma de imprensa, edição, depois de cinema e televisão” (2004f, p. 224). Diz antes ainda, em *Vigiar e punir*: “esse panóptico, sutilmente arranjado para que um vigia possa observar, com uma olhadela, tantos indivíduos diferentes, permite também a qualquer pessoa vigiar o menor vigia. A máquina de ver é uma espécie de câmara escura em que se espionam os indivíduos; ela torna-se um edifício transparente onde o exercício do poder é controlável pela sociedade inteira” (2009, p. 196).

subtítulo da obra, lista um número considerável de instituições e, após se dedicar à casa penitenciária, por ser o caso de maior complexidade – pois, lembremos que se trata de manter a ordem, de executar a punição, de instruir e fazer trabalhar, reformar moralmente a todos e a cada um – se dedica também às manufaturas, hospícios, hospitais, escolas.

Com relação à manufatura, Bentham afirma que o princípio de inspeção pode, nesse caso, também ser útil, pois “a centralidade da situação da pessoa que a preside terá sua utilidade em todos os eventos, ao menos para o propósito da direção e da ordem, se não para outros”, isto é: “a ocultação de sua pessoa será de utilidade, na medida em que o controle pode ser julgado útil” (2008, p. 68). É, sobretudo, no caso de manufaturas em que o trabalhador “recebe de acordo” com o tempo trabalhado que o princípio tem a sua importância, pois nessa circunstância é preciso impor a regularidade ao trabalhador e evitar todo e qualquer desperdício de tempo impondo assim o ritmo do aumento da produtividade. Contudo, diz Bentham (2008, p. 68), em manufaturas em que o trabalhador recebe por peças, o princípio de inspeção tem menos importância, na medida em que produzir sempre mais e com regularidade é algo do próprio interesse do trabalhador. Sendo o princípio, nesse caso, utilizado, em especial, para instruir ou impedir desperdício de materiais. A torre central, no caso da manufatura, pode ainda assumir outras funções, ao lado da principal, a vigilância. Ela pode ser também escritório ou depósito de ferramentas, matérias-primas e produtos manufaturados. Nessa lógica panóptica de inspeção e controle,

O domínio sobre o corpo dos indivíduos corresponde, de fato, ao imperativo de transformação desses corpos em força de trabalho e de extração ótima de uma força de trabalho desses corpos que devem ser tornados úteis e dóceis – dóceis para serem úteis de maneira ótima. O ponto de aplicação das disciplinas e de suas funções de controle e normalização é, então, em um sentido, o tornar-se-força de trabalho dos corpos individuais. A força de trabalho não existe anteriormente a essa formação-transformação que produz, de alguma maneira, a disposição à produção, submetendo/assujeitando o indivíduo às instâncias de socialização estatizadas e às instituições de sequestro que constituem o ‘arquipélago carcerário’ (SABOT, 2017, p. 19).

Nesse quadro de produção ou de “tornar-se-força de trabalho”, a utopia-panóptico, ou a sociedade panóptico que ela projeta, apresenta as técnicas disciplinares que podem adestrar aquele que vier a ocupar um lugar no aparelho de produção. A partir disso pode-se operar um corte entre o trabalhador e o não trabalhador. Isto é, os dispositivos disciplinares não apenas marcam e determinam o limite entre o normal e o anormal, mas, a partir dessas duas categorias, derivam outras subcategorias psicossociológicas, tais como a do trabalhador e do não trabalhador. Em outras palavras: “os aparelhos disciplinares hierarquizam, numa relação mútua, os ‘bons’ e os ‘maus’ indivíduos” (FOUCAULT, 2009, p. 174).

No hospício, ou hospital psiquiátrico, o princípio de inspeção também tem o seu lugar, pois é comum dividir os insanos entre aqueles que fazem mal a si mesmos e aqueles que o fazem para os outros, diz Bentham (2008, p. 69-70). Sobre o primeiro conjunto, ele recomenda aquilo que é prática no seu tempo: correntes e grilhões. No segundo caso, pode-se aplicar o panóptico: vigiar e inibir. A vigilância deverá ter um caráter disciplinar, o qual, tal como veremos, será fundamental para a formação do saber da psiquiatria, assim como de sua(s) terapêutica(s). O panóptico, ou o esquema panóptico, quando aplicado ao hospício, mas certamente a qualquer outra instituição disciplinar, faz funcionar eficazmente a imbricação do binômio poder-saber: sua funcionalidade se dá por meio da coleta de dados a partir da observação e anotação constantes do comportamento, dos gestos de cada indivíduo, formando, a partir dessa atividade, registros e arquivos. “Logo, o Panopticon é [...] um aparelho de individualização e de conhecimento ao mesmo tempo; é um aparelho de saber e de poder ao mesmo tempo, que individualiza, por um lado, e que, individualizando, conhece” (FOUCAULT, 2006e, p. 97).

No entanto, não apenas a manufatura e o hospício podem se servir do mecanismo panóptico. O hospital e a escola são os casos para os quais o filósofo inglês dedica maior atenção. Primeiro, o hospital: aqui a torre central funciona – como funciona na casa penitenciária – como lugar de observação, mas também de morada. Nela podem residir todos aqueles que assumem uma

função no hospital – certamente não como doente, aos quais são reservados os espaços das celas. Diz Bentham:

toda a tribo dos curadores médicos - o cirurgião, o boticário, a parteira, aos quais eu gostaria de acrescentar até mesmo o médico – encontrará no alojamento-de-inspeção e em quaisquer apartamentos que puderem ser anexados acima dele sua constante residência (2008, p. 70-71).

Bentham indica que o médico, ao viver no hospital-panóptico, poderá saber se o boticário executou a receita que ele prescreveu. O cirurgião saberá se suas instruções foram seguidas. Os professores podem ensinar aos seus alunos a partir da observação do progresso da doença, a partir do efeito do remédio (BENTHAM, 2008, p. 71), tudo isso a partir do uso da torre central. Mas as “vantagens” listadas pelo filósofo inglês não param aí: diz ele que a própria forma geométrica usada na construção do panóptico é muito útil ao hospital, porque permite maior circulação do ar, o que evita, na perspectiva dele, infecções e contaminações. As celas separadas propiciam a decência, mas dispensam as grades de ferro, que podem ser substituídas por cortinas. Assim, a utopia-panóptico mostra a nova face que o hospital passa a ter: ele deve ser doravante uma “máquina de curar”.

De acordo com Foucault, “a arquitetura hospitalar é um instrumento de cura de mesmo estatuto que um regime alimentar, uma sangria ou gesto médico”. Também “aparece, assim, o personagem do médico de hospital, que antes não havia” (FOUCAULT, 2004d, p. 109). Nesse momento, o hospital passa a ter um duplo aspecto, disciplinar e biopolítico, pois “o indivíduo e a população são dados simultaneamente como objetos de saber e alvos de intervenção da medicina, graças à tecnologia hospitalar” (FOUCAULT, 2004d, p. 111). Por fim, e não menos importante, e talvez o exemplo mais interessante do uso do panóptico: a escola. Sobretudo porque a escola é o ponto de partida para a formação de um modo de ser conforme a determinados valores e regras. Ou seja, pensa Bentham, é o lugar onde se educa, mas também se constitui um tipo de ser humano, pois ele acredita que a escola arranjada sob a perspectiva panóptica produz homens sem, ou, com o mínimo de, vícios e felizes.

De acordo com Bentham, o princípio de inspeção pode ser utilizado apenas durante o horário de estudos, ou durante todo o tempo, isto é, cotidianamente do amanhecer até o repouso. Inicialmente, independentemente de optarmos pelo modo moderado ou intensivo de inspecionar, ele diz que a brincadeira, a desatenção, a “cola”, tudo isso estará doravante em xeque, se não eliminado da escola, pois, em primeiro lugar, a distribuição espacial individual a partir da qual cada aluno ocupa um lugar permite que o olhar do mestre abarque tudo facilmente, isto é, ela torna o aluno sempre visível ao olhar do mestre. E mais: assim também é possível observar os progressos de cada aluno em particular, diferenciar os talentos e aptidões, conferir desonra por falta de atenção e honra por todo o esforço que o aluno vier a fazer (BENTHAM, 2008). A escola-panóptico, diz Bentham, pode ser também de extrema vantagem quando se quer manter a jovem mulher pura, isto é, virgem, o que levaria “os cavalheiros interessados [a acorrerem] em massa a uma tal escola para escolher suas esposas” (2008, p. 79). Sem deixar de lado outra face desse tipo de escola, lembremos também que nela, assim projetada, pode se fazer experimentos:

Uma escola desse tipo seria um raro campo de descoberta para a metafísica, uma ciência que, agora, pela primeira vez, poderá ser submetida à prova do experimento, como qualquer outra. Livros, conversações, objetos sensíveis, tudo poderia ser dado. A genealogia de cada ideia observável poderia ser traçada através de todos os seus graus com o máximo detalhe, conhecendo-se e numerando-se suas origens (BENTHAM, 2008, p. 80-81).

Pergunta-se Bentham: se optarmos pela vigilância constante, será isso muito coercitivo? Os pais estarão de acordo? O filósofo inglês, por sua vez, defende que a inspeção constante tem efeitos colaterais de pouca ou nenhuma importância, sendo os efeitos úteis superiores em qualidade. “Dúvidas surgiriam. Será que seria aconselhável aplicar uma pressão tão constante e incansável a mentes tão tenras e conceder uma força tão hercúlea e inelutável ao braço do poder?” (BENTHAM, 2008, p. 77-78). Ainda diz:

Será que o irremediável controle exercido sobre o livre desenvolvimento da parte intelectual de sua constituição por

essa ininterrupta pressão não produzirá uma imbecilidade similar àquela que seria produzida por enfaixamentos constantes e prolongados da parte corporal? Será que aquilo que é assim adquirido em termos de regularidade não pode ser perdido em termos de energia? [...]. E será que, ao serem familiarizados um pouco melhor com o mundo da abstração do que eles o seriam se não estivessem aqui, as pessoas jovens assim confinadas não teriam sido mantidas mais do que proporcionalmente ignorantes do mundo de realidades no qual eles estão prestes a ingressar? Será que o espírito liberal e a energia de cidadão livre não seriam substituídos pela disciplina mecânica de um soldado ou a austeridade de um monge? E será que o resultado desse sofisticado dispositivo não será o de produzir um conjunto de máquinas sob a aparência de homens?

Para ele, essas questões são importantes, sem, no entanto, tocar o centro da finalidade da educação: a felicidade. Daí que ele ainda questiona: “Seria mais provável que a felicidade aumentasse ou diminuísse com essa disciplina?” (BENTHAM, 2008, p. 78). Dito de outro modo, uma educação, de rigor militar, aumenta ou diminui a felicidade? A resposta de Bentham é dupla e procura um equilíbrio: “Chamemo-los de soldados, chamemo-los de monges, chamemo-los de máquinas: enquanto eles forem felizes, não devo me preocupar”, pois “guerras e tempestades são coisas sobre as quais gostamos de ler, mas paz e calma é o que gostamos de desfrutar” (2008, p. 77-78). Primeiro, portanto, ele responde positivamente: o estudante deve ser disciplinado, pois em nada a sua felicidade é prejudicada. No entanto, destaca:

Acrescentarei apenas uma coisa: quem quer que seja que estabeleça uma escola de acordo com o máximo do princípio da inspeção tem que estar bem seguro a respeito do mestre; pois, da mesma forma que o corpo do menino é o fruto do corpo de seu pai, sua mente é o fruto da mente de seu mestre (BENTHAM, 2008, p. 77-78).

Ele põe, portanto, em relevo a importância em saber quem é o mestre ou que tipo de mestre inspeciona e educa na escola-panóptico: que seja um mestre moderado no exercício do poder sobre aquele que ocupa a “cela”, porque a mente desse “é o fruto da mente de seu mestre”. Temos, como nota Foucault, o “esquema formal” (2006e, p. 98) de um tipo de poder, a utopia-panóptico: “o diagrama de um mecanismo de poder levado à sua forma ideal; [...] representado como um puro sistema arquitetural e óptico”, o qual “é na

realidade uma figura de tecnologia política que se pode e se deve destacar de qualquer uso específico” (FOUCAULT, 2009, p. 194).

Kant também deu importância à disciplina, mas ao seu modo. Isto é, sem elevá-la ao dispositivo máximo e central da sua utopia-esclarecimento. Para o filósofo alemão, ela deve ser apenas um componente da educação e não, como afirma Bentham, o mecanismo principal da formação de um mundo ou da civilização. A educação, diz Kant, compreende o cuidado da infância (a conservação, o trato), a disciplina e a instrução com a formação (KANT, 1999, p. 11). Por que a disciplina, ao lado do cuidado e da instrução, é parte da educação? Sem ela, diz o filósofo alemão, o homem permaneceria um animal, pois “a disciplina transforma a animalidade em humanidade” (1999, p. 12). Há aqui, implícito, uma concepção de homem: o homem é um tipo que nasce bruto e até mesmo selvagem e, por isso, deve ser lapidado; e, para Kant, a disciplina faz parte desse processo de lapidação e aperfeiçoamento daquilo que o homem pode ser. Isto é, temos em nós a selvageria que, se deixada a seu bel prazer, faz com que sejamos imoderados e dependentes de todas as paixões, de uma liberdade ilimitada e prejudicial a nós mesmos e aos demais. A disciplina, então, serve para conter essa selvageria e, no limite, até mesmo dominá-la, se não até mesmo liquidá-la:

A disciplina submete o homem às leis da humanidade e começa a fazê-lo sentir a força das próprias leis. Mas isso deve acontecer bem cedo. Assim, as crianças são mandadas cedo à escola, não para que aí aprendam alguma coisa, mas para que aí se acostumem a ficar sentadas tranquilamente e a obedecer pontualmente àquilo que lhes é mandado, a fim de que no futuro elas não sigam de fato e imediatamente cada um de seus caprichos (KANT, 1999, p. 12-13).

Kant dá tamanha atenção à disciplina como componente da educação a ponto de afirmar que a falta dela é mais prejudicial que a falta de instrução ou cultura: “Quem não tem cultura de nenhuma espécie é bruto; quem não tem disciplina ou educação é um selvagem”. Diz então: “A falta de disciplina é um mal pior que a falta de cultura, pois essa pode ser remediada mais tarde, ao passo que não se pode abolir o estado selvagem e corrigir um defeito de disciplina” (KANT, 1999, p. 16).

Em Bentham, a disciplina, no que se refere à escola, serve como um meio à educação: vigiar, controlar, examinar, corrigir para que se possa, em certa medida, impor o ritmo dos estudos, da decência e da ordem no espaço escolar. Ela é, assim compreendida, parte da rotina escolar. Kant, por sua vez, a compreende como parte da educação e, no limite, como elemento formador da humanidade no homem. A diferença, portanto, entre ambos está, sobretudo, na extensão do exercício do poder disciplinar: Kant o vê como parte daquilo que o excede, a educação; Bentham, no entanto, o concebe como mecanismo fundamental de sua utopia enquanto projeto de ordem e felicidade. Ordem: “estar permanentemente sob os olhos de um inspetor é perder de fato a capacidade de fazer o mal e quase a ideia de desejá-lo” (BENTHAM, 1987, p. 202). Felicidade: esta é compreendida em relação ao princípio de utilidade, sendo ela o fim supremo da ação moral e legisladora. Tudo é julgado a partir do princípio de utilidade, sendo útil aquilo que aumenta a felicidade.

Por princípio de utilidade, entende-se aquele princípio que aprova ou desaprova qualquer ação, segundo a tendência que tem a aumentar ou a diminuir a felicidade da pessoa cujo interesse está em jogo, ou, o que é a mesma coisa em outros termos, segundo a tendência a promover ou a comprometer a referida felicidade. Digo qualquer ação, com o que tenciono dizer que isto vale não somente para qualquer ação de um indivíduo particular, mas também de qualquer ato ou medida de governo (BENTHAM, 1984, p. 18).

Bentham parece indicar (1984, p. 18) ainda que a felicidade é prazer e seu contrário, a infelicidade, é dor. Assim, partindo do exposto acima, nasce a questão: o panóptico aumenta ou diminui a felicidade? No caso de uma escola-panóptico, vimos acima que a resposta dele é positiva. Mas o panóptico em geral aumenta ou diminui a felicidade? Onfray também pôs questões parecidas a essas e as respondeu assim: “o paraíso liberal utilitarista tem a cara do Inferno de Dante. Nele ainda chafurdamos e, parece, por muito tempo...” (2013, p. 122)²⁵.

25 Uma leitura alternativa à de Foucault sobre o panóptico de Bentham pode ser encontrada em Brunon-Ernst, 2016. A autora defende que a leitura de Foucault é parcial, pois o filósofo francês teria abordado apenas a primeira redação do panóptico, que trata especialmente da

2.3 Da utopia-panóptico às heterotopias

Nesta seção, queremos destacar o que chamamos de heterotopia-panóptico. A heterotopia ou utopia situada é o que Foucault chama de lugar real “fora de todos os lugares. Há, por exemplo, os jardins, os cemitérios, os asilos, as casas de tolerância, há as prisões, as colônias de férias do Clube Mediterrâneo, e tantos outros” (2013b, p. 20). Aqui, ver-se-á que a utopia de Bentham, ao pensar e ficcionar outro corpo social, encontra um lugar em determinadas instituições e dispositivos frequentemente na margem do campo social, estabelecendo com este uma relação programática, sem, contudo, ser da ordem da necessidade: uma heterotopia de tipo panóptico não é uma cópia daquela utopia. Isto é, essas transformações ocorrem não exatamente por meio de mimesis ou de maneira teleológica, mas a partir do que podemos chamar de devir, independente de qualquer princípio superior predeterminante-postulador da racionalidade e ordem do mundo²⁶.

O filósofo francês procura, assim, demarcar o terreno da utopia e o da heterotopia, mostrando que essa última é uma utopia que encontrou ou tem um lugar no corpo sociopolítico. Entre os tipos de heterotopia, vale mencionar, de acordo com os nossos objetivos, as heterotopias de desvio, isto é, “os lugares que a sociedade dispõe em suas margens, nas paragens vazias que a rodeiam, são antes reservados aos indivíduos cujo comportamento é desviante

vigilância do detento, do estudante, do trabalhador... Ela procura mostrar que Bentham, nas redações posteriores do panóptico, inverte o foco da vigilância, doravante vigiam-se aqueles que governam nas instituições públicas. Diz Brunon-Ernst: “Mudanças nos Panopticons foram de dois tipos diferentes. Primeiro Bentham corrigiu seu projeto porque considerava que parte dele era ineficiente ou contraproducente na economia geral utilitária (que visa maximizar a felicidade e minimizar a dor). Em segundo lugar, o Panopticon também foi alterado para se adaptar às novas necessidades de seus consumidores” (2016, p. 33). Todavia, acrescenta: “como o próprio Bentham teria reconhecido, todo pensamento necessariamente seleciona ‘fatos’, e faz conexões e desconexões entre eles de acordo com sua importância para o fim particular em vista. O discurso panóptico de Foucault fornece um exemplo de tal tomada de decisão estratégica” (2016, p. 19).

26 Esse primeiro parágrafo está irremediavelmente baseado apenas em hipóteses nossas, pois Foucault nunca se preocupou, ao menos até onde sabemos, com essa relação utopia-heterotopia na direção de mostrar a “passagem” da primeira à segunda.

relativamente à média ou à norma exigida”. Esses lugares podem ser exemplificados com “as casas de repouso, as clínicas psiquiátricas, daí também, com certeza, as prisões” (FOUCAULT, 2013b, p. 22).

É justamente e, sobretudo, nesse tipo de heterotopia que vemos encarnar a utopia-panóptico. Ela pretende pôr o homem no campo da norma, isto é, fazer reinar a ordem e, no limite, a felicidade da maioria. A prisão, o asilo psiquiátrico, instituições disciplinares, cumprem essa função, ou são legitimadas a partir desse discurso reformador. Diz o filósofo francês: “As heterotopias possuem sempre um sistema de abertura e de fechamento que as isola em relação ao espaço circundante”, constituindo uma população, o doente mental, o delinquente... “Em geral, não se entra em uma heterotopia como em um moinho, entra-se porque se é obrigado (as prisões, evidentemente), ou entra-se quando se foi submetido a ritos, a uma purificação” (FOUCAULT, 2013b, p. 26). A cura no asilo psiquiátrico, não compreende todo um rito de purificação, de tratamento moral? Além desse sistema de abrir e fechar que torna a heterotopia uma “ilha” em meio a um campo social na qual não entramos e saímos facilmente, temos as “heterotopias que parecem abertas, nas quais, entretanto, só entram verdadeiramente os já iniciados”. Isto é, “acredita-se que se teve acesso ao que há de mais simples, de mais exposto, quando, de fato, se está no coração do mistério” (FOUCAULT, 2013b, p. 27). Aqui, certamente, podemos falar da universidade e seus rituais, pois apenas parece aberta, ou ainda que aberta permaneça “fechada” àquele que não passou pela educação escolar, isto é, àquele que não passou por um sistema de avaliação que o permitiria ou não, e isto de acordo com o seu comportamento, dedicação, aprendizagem, se está ou não está na norma, tornar-se ou não um membro de sua comunidade.

Das Luzes até nossos dias, vemos nascer uma série de heterotopias de perfil panóptico. A fábrica-convento e a cidade operária servem aqui como exemplos paradigmáticos desse crescimento dos mecanismos disciplinares sobre o corpo social da modernidade. Notamos que, com esse tipo de fábrica e cidade, o que importa é “prender” aquele que trabalha ao aparelho de produção, impor a rotina da vida de operário e, certamente, fazê-lo trabalhar.

Desde essa perspectiva, as heterotopias irmanadas à utopia-panóptico compreendem uma face antinômada: uma fábrica-convento, uma heterotopia, fazia trabalhar por meio da vigilância e controle de toda a existência. Do amanhecer ao anoitecer, o trabalhador permanecia sujeito a um regulamento que recortava o espaço, controlava o tempo determinando assim o ritmo das atividades: “levantar-se às 5h50 para se arrumar, tomar café; fábrica das 6h10 às 20h15, com intervalo de uma hora para as refeições; ceia, prece e cama às 21h” (FOUCAULT, 2015, p. 185). Esse ordenamento não era muito diferente do regulamento da “Casa dos Jovens Detentos em Paris”, de 1838, pois esse também determinava como devia começar o dia, o que fazer durante o dia e em qual horário dormir (FOUCAULT, 2009, p. 11-12-13). Na fábrica-convento ou na prisão até mesmo o domingo era objeto de regulamentação detalhada:

O domingo oferece-nos um espaço vazio a preencher; a suspensão dos trabalhos mecânicos leva naturalmente ao ensino moral e religioso, de acordo com a destinação deste dia. Mas, como não se pode empregar o dia inteiro nestas instruções que se tornariam, pela sua duração, inúteis e monótonas, é preciso variá-las com lições diferentes, às quais pode-se dar ainda um caráter moral e religioso pela escolha de trabalhos que os exercitam a ler, a copiar, a desenhar, o próprio cálculo pode facultar uma dupla instrução, servindo para resolver questões que desenvolvem os produtos do comércio, da agricultura, da indústria e do trabalho (BENTHAM, 1987, p. 221).

Citamos aqui Bentham porque aquilo que ele apresenta até mesmo como o programa para o domingo em uma prisão é o mesmo, ou muito próximo do mesmo, do regulamento da fábrica-convento. Aqui notamos a utopia-panóptico, como heterotopia, ocupando, portanto, espaço no corpo social, sendo essa utopia, como já mostramos anteriormente, alimentada por discursos e práticas que a antecedem e a preparam. Isso porque são “instituições que, no fundo, obedeciam aos mesmos modelos e aos mesmos princípios de funcionamento” (FOUCAULT, 2005a, p. 110). Diz Deleuze: “impor uma tarefa qualquer a uma multiplicidade humana qualquer” (2014, p. 78). Trata-se sempre da distribuição espacial e da vigilância, do controle do tempo e da correção.

A cidade operária também é disciplinar e opera a partir dos mesmos modelos e princípios na medida em que determina toda a existência de cada indivíduo que a habita e não apenas participa do esquema disciplinar, é também biopolítica, pois administra a vida da população. “Pode-se mesmo dizer que, na maioria dos casos, [...] os mecanismos disciplinares do corpo e os mecanismos regulamentadores da população são articulados um com o outro” (FOUCAULT, 2005, p. 299). A cidade operária “articula [...] mecanismos disciplinares de controle sobre o corpo [...] por sua quadrícula, pelo recorte mesmo da cidade, pela localização das famílias (cada uma numa casa) e dos indivíduos (cada um num cômodo)”. Aqui junto ao problema do controle que se deve operar pelo arranjo do espaço macro da cidade operária soma-se a organização do espaço micro, trata-se doravante do espaço da família em sua casa: “a família operária será fixada; será prescrito para ela um tipo de moralidade, através da determinação de seu espaço de vida, com uma peça que serve como cozinha e sala de jantar, o quarto dos pais e o quarto das crianças” (FOUCAULT, 2004f, p. 212).

Nesse caso, notamos como até mesmo as questões elementares da vida cotidiana são reguladas pela ordem disciplinar; e de um nível ao outro: “recorte, pôr indivíduos em visibilidade, normalização dos comportamentos, espécie de controle policial espontâneo que se exerce assim pela própria disposição espacial da cidade” (FOUCAULT, 2005, p. 299). A isso tudo se somam, de modo complementar, os mecanismos regulamentadores da biopolítica, os quais

[...] induzem comportamentos de poupança, por exemplo, que são vinculados ao habitat, à locação do habitat e, eventualmente, à sua compra. Sistemas de seguro-saúde ou de seguro-velhice; regras de higiene que garantem a longevidade ótima da população; pressões que a própria organização da cidade exerce sobre a sexualidade, portanto sobre a procriação; as pressões que se exercem sobre a higiene das famílias; os cuidados dispensados às crianças; à escolaridade, etc. (FOUCAULT, 2005, p. 299-300).

De um exemplo a outro, isto é, da fábrica-convento, celibatária e fechada ao exterior, à cidade operária aberta e recortada, o corpo-máquina para treinar

e o corpo espécie para gerir. Assim, a modernidade implica, por um lado, a disciplina, a constituição da força produtiva (DELEUZE, 2014) e, por outro, a biopolítica, o “fazer viver” (FOUCAULT, 2005, p. 294).

O hospício também se enquadra nesse esquema disciplinar-biopolítico, com maior eficácia no exercício disciplinar. Na literatura²⁷, esse lugar pôde tornar-se espaço de retiro e formação, todavia ele é, desde Esquirol e Pinel, “uma máquina de curar” (FOUCAULT, 1978, 2004d) e espaço onde poder-corpo-saber-verdade podem se articular. Nesse contexto, Foucault considera que:

No fundo da prática científica existe um discurso que diz: “nem tudo é verdadeiro; mas em todo lugar e a todo momento existe uma verdade a ser dita e a ser vista, uma verdade talvez adormecida, mas que no entanto está somente à espera de nosso olhar para aparecer, à espera de nossa mão para ser desvelada. A nós cabe achar a boa perspectiva, o ângulo correto, os instrumentos necessários, pois de qualquer maneira ela está presente aqui e em todo lugar” (FOUCAULT, 2004e, p. 113).

Todavia, nota o filósofo francês que nem sempre tivemos essa concepção da verdade. Temos “também [...] esta ideia que repugna à ciência e à filosofia: que a verdade, como o relâmpago, não nos espera onde temos a paciência de emboscá-la e a habilidade de surpreendê-la, mas”, e aqui aparece a outra concepção de verdade, “tem instantes propícios, lugares privilegiados, não só para sair da sombra como realmente para se produzir” (FOUCAULT, 2004e, p. 113). Desse modo, temos ao menos duas perspectivas acerca da verdade: uma verdade que passa pela descoberta-reencontro e pelo método; e

27 POMBO, Rocha. *No Hospício*. Curitiba: Prefeitura Municipal de Curitiba, 1996. Esse romance de fim do século XIX mostra a experiência da formação de Fileto, o debate político sobre utopia – entre ele e o narrador – e a atitude antiutilitarismo de Fileto em um espaço não habitual para essas atividades, o hospício. Por que Fileto está nessa instituição? “Monomania literária”, eis a sua doença, classificação que indica uma crítica ao cientificismo classificador que faz parte do dispositivo psiquiátrico.

uma verdade que “não é aquilo que é, mas aquilo que se dá: acontecimento” (FOUCAULT, 2004e, p. 114)²⁸.

[Tal verdade] não é encontrada, mas sim suscitada: produção em vez de apofântica. Ela não se dá por mediação de instrumentos, mas sim provocada por rituais, atraída por meio de ardis, apanhada segundo ocasiões: estratégia e não método. Deste acontecimento que assim se produz impressionando aquele que o buscava, a relação não é do objeto ao sujeito de conhecimento. É uma relação ambígua, reversível, que luta belicosamente por controle, dominação e vitória: uma relação de poder (FOUCAULT, 2004e, p. 114-115).

Foucault denomina essa última forma de verdade como verdade/prova e a primeira como verdade/constatação (FOUCAULT, 2004e, p. 116). Aquela é uma verdade produzida por um ritual e mecanismos de poder-saber. Foucault quer mostrar a existência e a coexistência desses dois tipos de verdade, claro, mas também e, sobretudo, que “a verdade/constatação, na forma do conhecimento talvez não passe de um caso particular da verdade/prova na forma do acontecimento; acontecimento que se produz como podendo ser de direito repetido sempre e em toda parte” (FOUCAULT, 2004e, p. 116). Diz ainda: “É esta forma singular de produção da verdade que pouco a pouco foi recobrando as outras formas de produção da verdade e que, ou pelo menos, impôs a sua forma como universal” (FOUCAULT, 2004e, p. 116).

Aqui salta aos olhos a tese foucaultiana: a verdade constatação é apenas uma forma da verdade prova, ou seja, a descoberta, nossa concepção forte de verdade, é também acontecimento e, portanto, estratégia e contingência. No campo do direito, a tortura e o inquérito correspondem a essas duas formas da verdade, que às vezes até mesmo se complementam, respectivamente, verdade/prova e verdade/constatação (FOUCAULT, 2009). Como funciona a supremacia dessa última?

[Ela é] ritual de produção que toma corpo numa instrumentação e num método a todos acessíveis e uniformemente eficaz; saída que aponta um objeto permanente de conhecimento e

²⁸ Sobre essa abordagem do problema da verdade, ver também: CASTRO, 2017; CANDIOTTO, 2010.

que qualifica um sujeito universal de conhecimento (FOUCAULT, 2004e, p. 116).

Portanto, é por meio de seu caráter universal e demarcado que essa verdade pôde tomar a posição de forma única entre nós: ela tem método e tem definido aquilo que conhece e aquele que conhece. Elementos ímpares do pensamento filosófico e científico desde Descartes que a psiquiatria, em seu espaço institucional, como todo saber científico, reproduzirá, sem, contudo, deixar de lado toda a parafernália da verdade/prova. Assim, o hospício pode:

Permitir a descoberta da verdade da doença mental, afastar tudo aquilo que, no meio do doente, possa mascará-la, confundi-la, dar-lhes formas aberrantes, alimentá-la e também estimulá-la. Mais ainda que um lugar de desvelamento, o hospital, cujo modelo foi dado por Esquirol, é um lugar de confronto. A loucura, vontade perturbada, paixão pervertida, deve aí encontrar uma vontade reta e paixões ortodoxas. [...] Um processo de oposição, de luta e dominação (FOUCAULT, 2004e, p. 121-122).

Isso porque, de acordo com Foucault, a ordem disciplinar exercida no hospício está na base do saber médico psiquiátrico, “já que, sem essa disciplina, sem essa ordem, sem esse esquema prescritivo de regularidades não é possível ter uma observação exata”, poderíamos dizer: sem a ordem disciplinar não há a verdade da doença (FOUCAULT, 2006e, p. 4). Importante para a produção da verdade, a disciplina também é “condição da cura permanente” (FOUCAULT, 2006e, p. 5): assim, “condição do olhar médico” (FOUCAULT, 2006e, p. 4) e da verdade sob seu objeto, é também condição da operação terapêutica: “essa transformação a partir da qual alguém considerado doente deixa de ser doente” (FOUCAULT, 2006e, p. 5). “Logo”, diz Foucault, “a condição da relação com o objeto e da objetividade do conhecimento do médico e a condição da operação terapêutica são as mesmas: a ordem disciplinar” (2006e, p. 5) e, de certo modo, a utopia-panóptico, lembrando que compreendemos o hospício como uma heterotopia de vigilância. Há, nessa heterotopia, “uma instância única que é, ao mesmo tempo, interior ao asilo e o ponto a partir do qual se fazem a repartição e a dispersão disciplinares dos tempos, dos corpos, dos gestos, dos comportamentos, etc” (FOUCAULT, 2006e, p. 5).

Essa instância, [...] que faz com que essa ordem seja uma ordem sempre derivada de uma relação não recíproca de poder, pois bem, é evidentemente a instância médica que, como vocês vão ver, funciona como poder muito antes de funcionar como saber [e verdade] (FOUCAULT, 2006e, p. 5).

A disciplina na base do saber e da cura psiquiátrica encontra no médico uma espécie de ponto de partida, ou melhor, um ponto de passagem e ordenação da circulação e exercício do poder disciplinar. Vale notar, assim, que o médico não deve ser compreendido como fonte de poder ou de origem do poder psiquiátrico, mas uma instância dessa batalha, um lugar acima na hierarquia que lhe possibilita “uma relação não recíproca de poder”. “Mas”, diz Foucault, “esse poder do médico, claro, não é o único poder que se exerce; porque, no asilo como em toda parte, o poder nunca é aquilo que alguém detém, tampouco é o que emana de alguém”, pois, “o poder não pertence nem a alguém nem, aliás, a um grupo; só há poder porque há dispersão, intermediações, redes, apoios recíprocos, diferenças de potencial, defasagens, etc.” (2006e, p. 7).

Há no hospício funções nessa rede de poder: do vigilante, passando pelo servente até o médico novamente em uma espécie de circuito do poder no espaço asilar. A proximidade que o servente tem com o doente – proximidade porque ambos se encontram próximos na hierarquia da ordem disciplinar do hospício – é de extrema importância, pois “o servente vai relatar o que é digno de ser relatado ao vigilante, que relatará ao médico” (FOUCAULT, 2006e, p. 8). Desse modo, o hospício se fez espaço de saber e verdade, assim como de terapia e cura. A terapêutica e a cura aparecem como domínio daquele que é tido como doente mental, pois é por meio de uma “ortopedia moral” (FOUCAULT, 2006e, p. 12) que a cura se torna possível.

De acordo com Foucault, a operação terapêutica é uma cena de enfrentamento. No final das contas, todo saber e ação terapêutica e até mesmo a cura passam pela ordem interna do espaço asilar: a rede de olhares, o controle, a sanção. Por exemplo, Foucault descreve uma cena incompleta – de

enfretamento físico – do domínio que o vigilante deve exercer sobre o “alienado” (FOUCAULT, 2006e, p.13)²⁹. E também nos apresenta uma cena de cura de um jovem que não come porque acredita que assim terá a salvação eterna. De que modo intervém a operação terapêutica? Por meio de uma cena para assustar: é o medo e a ameaça que intervêm aqui, com “olhos de fogo, um tom de voz fulminante”, um tal cidadão Pussin, “um grupo de serventes à sua volta”... e assim segue a descrição da cena, tudo isso para provocar o “alienado” a tomar a decisão de se alimentar, e se alimentar regularmente novamente e assim abandonar seus “preconceitos religiosos” (FOUCAULT, 2006e, p. 13-14)³⁰. Para qualificar essa cena de cura, Foucault fala de batalha, choque de duas vontades, vitória.

29 “Essa cena de enfrentamento pode adquirir dois aspectos. Um, digamos, incompleto, que é como que a operação de desgaste, de teste, que é exercida não pelo médico – porque o médico, evidentemente, deve ser soberano –, mas que é exercida pelo vigilante. Eis um exemplo desse primeiro esboço da grande cena dado por Pinel no *Tratado médico-filosófico*. Diante de um alienado furioso, o vigilante ‘avança com um ar intrépido, mas lenta e gradativamente na direção do alienado, e, para evitar exasperá-lo, não leva nenhuma arma; fala com ele enquanto avança, com o tom mais firme e mais ameaçador e, com intimidações calculadas, continua a fixar toda a atenção dele, para furtar-lhe a visão do que acontece em volta. Ordens precisas e imperiosas de obedecer e de se render; o alienado, um tanto desconcertado com essa postura altiva do vigilante, perde qualquer outro objeto de vista e, a certo sinal, é de repente atacado pelos funcionários de serviço, que avançavam a passos lentos e como sem ele saber; cada um deles agarra um membro do furioso, um o braço, outro uma coxa ou uma perna’ [...]. É essa, digamos, a cena imperfeita, a que é reservada ao vigilante, a que consiste em quebrar a força descontrolada do alienado por essa espécie de violência astuciosa e súbita” (FOUCAULT, 2006e, p. 13).

30 “A cena de cura é uma cena complexa. Eis um exemplo famoso no *Tratado médico-filosófico* de Pinel. Era um rapaz que era ‘dominado por preconceitos religiosos’ e que pensava que para alcançar sua salvação devia ‘imitar as abstinências e as macerações dos antigos anacoretas’, isto é, rejeitar não apenas, é claro, todos os prazeres da carne, mas também qualquer alimentação. Um belo dia ele recusa com mais dureza que de costume uma sopa que lhe servem. ‘O cidadão Pussin se apresenta de noite à porta da sua cela com um aparato [‘aparato’ no sentido do teatro clássico, é claro; M.F.] próprio para assustar, olhos em fogo, um tom de voz fulminante, um grupo de serventes à sua volta, armados com fortes correntes, que agitam ruidosamente; põem uma sopa junto do alienado e dão-lhe a ordem mais clara de tomá-la durante a noite, se não quiser sofrer os mais cruéis tratamentos; retiram-se e deixam-no no mais penoso estado de flutuação, entre a ideia da punição que o ameaça e a perspectiva apavorante dos tormentos da outra vida. Após um combate interior de várias horas, a primeira ideia prevalece e ele se determina a ingerir sua alimentação. Submetem-no depois disso a um regime destinado a restaurá-lo; o sono e as forças retornam gradativamente, assim como o uso da razão, e ele escapa desse modo a uma morte certa. Foi durante a sua convalescença que ele confessou suas agitações cruéis e suas perplexidades durante aquela noite da sua provação’. Temos aí uma cena importantíssima, creio eu, em sua morfologia geral” (FOUCAULT, 2006e, p. 13-14).

Essa relação de força tem por primeiro efeito suscitar uma segunda relação de força dentro, de certo modo, do próprio doente, já que se trata de suscitar um conflito entre a ideia fixa a que o doente se agarrou e o medo da punição – um combate que provoca outro. E todos os dois, quando a cena é bem-sucedida, devem remeter a uma vitória, a vitória de uma ideia sobre a outra, que deve ser ao mesmo tempo a vitória da vontade do médico sobre a do doente. [E mais, é ao final dessa cena que a verdade se manifesta]: o que é importante nessa cena é que acaba se dando um momento em que a verdade se manifesta; é o momento em que o doente reconhece que sua crença na necessidade de jejuar para alcançar sua salvação era errada e delirante [...]. Em suma, é o próprio relato do doente que constitui, nessa cena em que até agora a verdade nunca interveio, o momento em que a verdade se manifesta (FOUCAULT, 2006e, p. 14-15).

Espaço de articulação de poder-saber, de cena e batalha, verdade e cura: tudo isso se passa no hospício, no interior dessa instituição-heterotopia onde a psiquiatria cresceu e desde então não parou de se expandir sobre o corpo sociopolítico. “O mundo é um grande hospício”, diz Foucault (2011a, p. 308), “onde os governantes são os psicólogos [e psiquiatras] e o povo, os pacientes”, isto é, o poder político moderno assumiu uma função terapêutica: de “correção” ou “ortopedia social” (FOUCAULT, 2011a, p. 307). Assim, a psiquiatria – e os saberes de radical *psi* – é apropriada pelo Estado, ou seja, os dispositivos psiquiátricos, que nascem no espaço-hospício, são postos ao serviço do poder político estatal. Desde essa perspectiva, a psiquiatria tem uma face disciplinar-institucional e outra biopolítica-estatal³¹.

Uma outra heterotopia, a heterotopia entre as heterotopias de tipo panóptico, é assim definida: “pena das sociedades civilizadas” (ROSSI apud FOUCAULT, 2009, p. 218). Trata-se da prisão que doravante ocupa o lugar do suplício no âmbito do direito penal. Ela vem de muitos lugares³², forma máxima

31 Apenas para apontar uma tese que renova a tese foucaultiana: de acordo com Byung-Chul Han, “a imposição de disciplina corporal cede lugar à otimização mental. Assim, o *neuro-enhancement* distingue-se fundamentalmente das técnicas psiquiátricas disciplinares” (2015, p. 35).

32 Ela vem da moral *quaker* – moral de controle e vigilância, da comunidade religiosa homônima, diante da ferocidade da legislação penal inglesa do século XVII que previa a pena capital para muitos tipos de crime – e da carta régia – internar para curar o indivíduo imoral (FOUCAULT, 2005a). Vem também, certamente, da utopia de Bentham (FOUCAULT, 2009, p. 236).

do poder disciplinar que se expande sobre a justiça penal. Dois princípios a fundamentam: primeiro, ela é privação de liberdade, e “como não seria a prisão”, argumentam seus defensores, “a pena por excelência numa sociedade em que a liberdade é um bem que pertence a todos da mesma maneira e ao qual cada um está ligado por um sentimento universal e constante?” (FOUCAULT, 2009, p. 218). Segundo, é um “aparelho para transformar os indivíduos”³³. “Como não seria a prisão imediatamente aceita?”. Pois ela é apenas a maximização dos mecanismos de outros aparelhos: “a prisão: um quartel um pouco estrito, uma escola sem indulgência...”, diz Foucault (2009, p. 219).

Vale ressaltar que aqui Foucault está no nível da análise dos dispositivos sobre esse novo modo de punir que perfaz a modernidade. Isto é, Foucault ainda não opera uma avaliação sobre eles, apenas os descreve e mostra como eles justificaram a incorporação da prisão ao Judiciário. A contribuição de Foucault foi não apenas de mostrar os fundamentos que justificaram essa apropriação, mas também mostrar que a “reforma da prisão é mais ou menos contemporânea da própria prisão. Ela é como seu programa” (FOUCAULT, 2009, p. 220). Isto é, “não devemos então conceber a prisão, seu ‘fracasso’ e sua reforma mais ou menos bem aplicada como três tempos sucessivos” (FOUCAULT, 2009, p. 257), mas, diz Foucault, como sempre ou quase sempre, tais tempos são simultâneos.

Desde o começo, perceberam-se os inconvenientes da prisão, pois ela não transformava indivíduos de forma a reeducá-los, não produzia “homens virtuosos” (FOUCAULT, 2003b, p. 134), mas, pelo contrário, formava, sobretudo, a delinquência. Foucault mostra os pontos sobre os quais se

³³ Transformar por meio do isolamento, o qual punha a questão: que tipo de isolamento praticar? Absoluto ou relativo? O primeiro tipo corresponde ao sistema de encarceramento da Filadélfia e o segundo ao sistema de Auburn. Transformar também pelo trabalho: “a utilidade do trabalho penal? Não é um lucro; nem mesmo a formação de uma habilidade útil; mas a constituição de uma relação de poder, de uma forma econômica vazia, de um esquema da submissão individual e de seu ajustamento a um aparelho de produção” (FOUCAULT, 2009, p. 230). A isso Foucault denomina de penitenciário: isto é, a transformação do indivíduo privado de liberdade por meio de mecanismos de controle, vigilância e correção: “suplemento disciplinar em relação ao jurídico” (2009, p. 234).

articulam as críticas e os projetos de reforma da prisão e, surpreendentemente, vemos que são os mesmos há mais de dois séculos. Resumamos primeiramente as críticas: “as prisões não diminuem a taxa de criminalidade”; “a detenção provoca a reincidência”; “a prisão não pode deixar de fabricar delinquentes”; “a prisão [...] favorece a organização de um meio delinquente”; “as condições dadas aos detentos libertados condenam-nos fatalmente à reincidência”; “a prisão fabrica indiretamente delinquentes, ao fazer cair na miséria a família do detento” (FOUCAULT, 2009, p. 251-254). “Ora”, diz Foucault, “a essas críticas, a resposta foi invariavelmente a mesma” (2009, p. 255), a prisão como remédio da prisão: a referência ao programa, à utopia-panóptico; e a formulação da reforma: a prisão deve tornar-se aquilo que ainda não é, mas que já, desde o começo, deveria ter sido: uma máquina para a reforma do indivíduo que cometeu um crime³⁴.

Os princípios da reforma são “as sete máximas universais da boa ‘condição penitenciária’”: 1. princípio da correção, isto é, a transformação ou recuperação do condenado; 2. princípio da classificação: distribuição dos detentos de acordo com o seu perfil: qual é sua idade? Que tipo de crime cometeu? Que tipo de correção aplicar a ele?; 3. princípio da modulação das penas, ou seja: modular o tempo de detenção de acordo com o comportamento do condenado; 4. princípio do trabalho como obrigação e como direito: o qual serve para a transformação dos detentos e “progressiva socialização” dos mesmos; 5. princípio da educação penitenciária: “a instrução geral” do detento que deve servir para a sua “melhora”; 6. princípio do controle técnico da detenção: trata-se da importância de manter na prisão um pessoal com saber técnico especializado: o médico, o psicólogo; 7. princípio das instituições anexas que estabelece não apenas a vigilância, mas também a assistência

34 “O que deve ser uma prisão? Um lugar onde se privam da liberdade os indivíduos que dela abusaram, para prevenir novos crimes por parte deles e para dissuadir os outros pelo terror do exemplo. É, além disso, uma casa de correção onde se deve propor a reforma dos costumes das pessoas detidas, a fim de que seu retorno à liberdade não seja uma infelicidade nem para a sociedade, nem para elas próprias” (BENTHAM, 1987, p. 201).

aos detentos, durante e depois da pena³⁵ (FOUCAULT, 2009, p. 255-257)³⁶. “Palavra por palavra, de um século a outro, as mesmas proposições fundamentais se repetem. E são dadas a cada vez como a formulação enfim obtida, enfim aceita de uma reforma até então sempre fracassada”³⁷ (FOUCAULT, 2009, p. 257).

Por que a repetição da mesma crítica e da mesma reforma há tanto tempo? A prisão fracassou? Que tipo de fracasso é esse? Foucault responde com outra questão a essas questões: “O pretense fracasso não faria parte do funcionamento da prisão?” (FOUCAULT, 2009, p. 257). E dá a essa questão uma resposta positiva: sim, o que chamamos de fracasso pode ser compreendido como um sucesso. Mas vale perguntar: de que modo é um êxito o que parece ser o seu contrário? Para Foucault:

a prisão e, de uma maneira geral, sem dúvida, os castigos, não se destinam a suprimir as infrações; mas antes a distingui-las, a distribuí-las, a utilizá-las; que visam não tanto tornar dóceis os que estão prontos a transgredir as leis, mas que tendem a organizar a transgressão das leis numa tática geral das sujeições. A penalidade seria então uma maneira de gerir as ilegalidades, de riscar limites de tolerância, de dar terreno a alguns, de fazer pressão sobre outros, de excluir uma parte, de tornar útil outra, de neutralizar estes, de tirar proveito daqueles. Em resumo, a penalidade não “reprimiria” pura e simplesmente as ilegalidades; ela as “diferenciaria”, faria sua “economia” geral. E se podemos falar de uma justiça de classe não é só porque a própria lei ou a maneira de aplicá-la servem aos interesses de uma classe, é porque toda a gestão diferencial das ilegalidades por intermédio da penalidade faz parte desses mecanismos de dominação. Os castigos legais devem ser

35 Bentham diz: em liberdade o indivíduo “está tão acostumado à obediência que se tornará, sem dúvida, um bom soldado” (BENTHAM, 1987, p. 222). Ou pode-se torná-lo colono no caso em que não possua colônia.

36 Foucault mostra essa permanência dos princípios da reforma da prisão recorrendo a documentos dos séculos XIX e XX, isto é, por comparação de textos que propõem a reforma dela.

37 “Os maiores rigores das prisões, dos ferros, dos calabouços só são empregados para impedir a fuga dos prisioneiros. A reforma dos costumes tem sido negligenciada, seja por uma indiferença bárbara, seja porque desistiu-se de esperar resultados. Algumas tentativas neste sentido não foram felizes. Alguns projetos foram abandonados porque demandavam somas consideráveis. As prisões são, ainda hoje, lugares infectos e horríveis, escolas de todos os crimes e amontoados de todas as misérias, que só conseguiríamos visitar, horrorizados” (BENTHAM, 1987, p. 201).

recolocados numa estratégia global das ilegalidades. O “fracasso” da prisão pode sem dúvida ser compreendido a partir daí (2009, p. 258).

A penalidade de detenção fabrica a delinquência como uma forma de ilegalismo fechado em si, como ameaça à sociedade e à classe trabalhadora e torna possível que esse ilegalismo funcione política e economicamente a favor da classe dominante. É por isso que, de acordo com Foucault, a prisão permanece a pena por excelência: ela não diminui a criminalidade, ela não reabilita o indivíduo, mas torna a delinquência útil (FOUCAULT, 2009). Quais, portanto, as vantagens do uso da delinquência? Ela é um tipo de ilegalismo que pode ser controlado: “localizando os indivíduos, infiltrando-se no grupo, organizando a delação mútua” (FOUCAULT, 2009, p. 263). Além disso, pode ser orientada para formas de ilegalidade menos perigosas politicamente. Todavia, diz Foucault: “essa ilegalidade concentrada, controlada e desarmada é diretamente útil” (FOUCAULT, 2009, p. 263). Desse modo, a delinquência, “ilegalidade dominada”, não é apenas posta à margem: por exemplo, no que diz respeito à economia e ao comércio ilegal e ao lucro que deles advém:

Os tráficos de armas, os de álcool nos países de lei seca, ou mais recentemente os de droga, mostrariam da mesma maneira esse funcionamento da “delinquência útil”; a existência de uma proibição legal cria em torno dela um campo de práticas ilegais, sobre o qual se chega a exercer controle e a tirar um lucro ilícito por meio de elementos ilegais, mas tornados manejáveis por sua organização em delinquência. Esta é um instrumento para gerir e explorar as ilegalidades (FOUCAULT, 2009, p. 265).

Diz ainda Foucault: “é também um instrumento para a ilegalidade que o próprio exercício do poder atrai a si”. Aqui ele se refere, compreendemos, ao poder estatal-político-judiciário, à delinquência como meio de ação do poder de Estado, pois, “[...] todo um funcionamento extralegal do poder foi em parte realizado pela massa de manobra constituída pelos delinquentes: polícia clandestina e exército de reserva do poder”. Em suma, “[...] pode-se dizer que a delinquência, solidificada por um sistema penal centrado sobre a prisão, representa um desvio de ilegalidade para os circuitos de lucro e de poder ilícitos da classe dominante” (FOUCAULT, 2009, p. 265).

Nesse circuito foi e é indispensavelmente a polícia: o controle exercido por ela tem como objeto “[...] a massa dos acontecimentos, das ações, dos comportamentos, das opiniões” (FOUCAULT, 2009, p. 202). Para tanto, torna tudo visível, enquanto ela mesma deve ser invisível: um olhar sem rosto transforma o campo social em campo de percepção; assim, a polícia põe em funcionamento uma vigilância hierárquica. Foucault nos fala do exemplo parisiense que formou uma rede de olhares hierarquizados:

[...] os 48 comissários, os 20 inspetores, depois os ‘observadores’, pagos regularmente, as “moscas abjetas” retribuídos por dia, depois os denunciadores, qualificados de acordo com a tarefa, enfim as prostitutas. E essa incessante observação deve-se acumular numa série de relatórios e registros; [...] o que é assim registrado são comportamentos, atitudes, virtualidades, suspeitas – uma tomada de contas permanente do comportamento dos indivíduos (2009, p. 202).

Uma coisa é importante para a nossa abordagem: nessa vigilância hierárquica, as moscas abjetas, os denunciadores e as prostitutas (a delinquência tornada útil) estão em um dos limites, próximo à população; é a partir deles que aquilo que acontece nesse nível pode chegar mais facilmente à outra ponta-limite desse esquema hierárquico, a polícia, “olho do governo” (FOUCAULT, 2009). Cabe notar que, assim, de acordo com o filósofo francês:

Prisão e polícia formam um dispositivo geminado; sozinhas elas realizam em todo o campo das ilegalidades a diferenciação, o isolamento e a utilização de uma delinquência. Nas ilegalidades, o sistema polícia-prisão corresponde a uma delinquência manejável. Esta, com sua especificidade, é um efeito do sistema; mas torna-se também uma engrenagem e um instrumento daquele. De maneira que se deveria falar de um conjunto cujos três termos (polícia-prisão-delinquência) se apoiam uns sobre os outros e formam um circuito que nunca é interrompido. A vigilância policial fornece à prisão os infratores que esta transforma em delinquentes, alvo e auxiliares dos controles policiais que regularmente mandam alguns deles de volta à prisão (FOUCAULT, 2009, p. 267)³⁸.

38 Sobre a prisão no Brasil: MENDES, Igor. *A pequena prisão*. São Paulo: n-1 edições, 2017. O autor é um jovem ativista que permaneceu preso de dezembro de 2014 a junho de

*

Juntamente com essas preocupações teóricas de Foucault sobre poder-saber, utopia e heterotopia, há também uma atividade de intervenção direta no campo social: o GIP – Grupo de Informação sobre as Prisões, cujo objetivo era abrir um espaço de problematização sobre o dispositivo punitivo-prisão³⁹. Assim, fazer “a história do presente”, diz ele em 1975 (FOUCAULT, 2009) e agir politicamente, captar o intolerável (FOUCAULT, 2013), faz parte da compreensão do que vem a ser a filosofia⁴⁰. Posteriormente, no fim da década de 1970, Foucault, ao se aproximar do texto de Kant, “Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?”, passa a falar de “ontologia do presente”, de “atitude crítica” e de “atitude de modernidade” e explícita de que a questão que nos

2015. Vale citar uma passagem do referido livro: “Por que falo em ‘pequena prisão’? Exatamente porque, iludidos com uma sociedade autoproclamada ‘livre’, vivemos na verdade em uma imensa, cada vez maior, prisão. [...] O que chamamos de prisão, a cadeia, é apenas uma fração da prisão maior em que vivemos” (MENDES, 2017, p. 34).

39 O GIP (1971-1972) reuniu pensadores, intelectuais e ativistas franceses de esquerda. Entre eles estavam, Gilles Deleuze, Daniel Defert e o próprio Foucault. O objetivo do grupo era atuar junto àqueles que de algum modo tinham a experiência da prisão – ex-detentos, familiares de presos, detentos, funcionários das prisões – usando questionários e publicando-os posteriormente para que a opinião pública pudesse ter acesso ao que acontecia atrás dos muros dessa instituição penal. Os resultados mais importantes talvez tenham sido os debates e a visibilidade que essa instituição passou a ter e a proliferação de outros grupos de informação em outros setores constituindo uma rede, descentralizada, mas articulada, de problematização de questões sociopolíticas.

40 Desse modo, também Foucault o fez em suas histórias da psiquiatria e psicologia, medicina, ciências humanas, criminologia. Diz Foucault em 1983: “pode-se perfeitamente fazer a história do que a razão experimenta como sua necessidade, ou, sobretudo, do que as diferentes formas de racionalidade dão como lhes sendo necessário, e encontrar as redes de contingências de onde isso emergiu; o que não quer dizer, porém, que essas formas de racionalidade sejam irracionais; isso quer dizer que elas repousam sobre um fundamento de prática humana e de história humana, e porque essas coisas foram feitas, elas podem, com a condição de que se saiba como foram feitas, ser desfeitas” (FOUCAULT, 2000, p. 325-326).

Em 1979, Foucault fala do tipo de história que praticava: “Muito simplesmente, não sou historiador. E não sou romancista. Pratico uma espécie de ficção histórica. [...] Escrevi muito sobre loucura, no início dos anos 60 – fiz uma história do nascimento da psiquiatria. Sei muito bem que aquilo que fiz é, de um ponto de vista histórico, parcial e exagerado. [...] Mas meu livro teve efeito sobre a maneira como as pessoas percebem a loucura. Portanto, meu livro e a tese que nele desenvolvo têm uma verdade na realidade de hoje. Procuo provocar uma interferência entre a nossa realidade e o que sabemos de nossa história passada. Se tenho sucesso, essa interferência produzirá reais efeitos em nossa história presente. Minha esperança é que meus livros tomem a sua verdade uma vez escritos, e não antes” (2003d, p.321).

importa é compreender os limites do nosso tempo e a ultrapassagem possível desses limites.

3. UTOPIA DAS LUZES: UTOPIA-ESCLARECIMENTO

Não sei se é preciso dizer hoje que o trabalho crítico também implica a fé nas Luzes; ele sempre implica, penso, o trabalho sobre nossos limites, ou seja, um trabalho paciente que dá forma à impaciência da liberdade.
(Foucault, “O que são as Luzes?”)

3.1 Sobre a questão: “o que é esclarecimento?”

Zöllner⁴¹, em 1783, perguntava “o que é esclarecimento?”, pois, embora houvesse aqueles que se diziam esclarecidos, Zöllner afirmava que, todavia, nem sequer havia encontrado uma aceção para esclarecimento. Ele punha este problema: de que modo afirmar-se esclarecido sem nem ao menos saber o que é esclarecimento? A essa questão-problema, não apenas um ou dois pensadores se lançaram a respondê-la, mas muitos, e entre eles encontramos Moses Mendelssohn e Kant, para citar dois dos mais conhecidos. Trata-se, nesta seção, de apresentar as concepções ou, antes, as respostas que esses pensadores deram a esse problema e, assim, reconstruir um pouco o horizonte no qual Kant também deu a sua resposta. Isso resulta em fazer o que fizemos com a utopia-panóptico quando apresentamos sua proveniência: na primeira, a partir de múltiplos mecanismos, saberes e técnicas; aqui a partir de um ideal de emancipação em uma concepção ético-política. Ao fim dessa primeira seção, passaremos às análises de Foucault sobre a noção de atitude crítica como inservidão voluntária, o que nos levará a considerar La Boétie e o problema da servidão. Posteriormente, trataremos, nas seções dois e três, respectivamente: a) da utopia esclarecimento e da atitude de modernidade; e b) das lutas anárquicas e da heterotopia.

*

Nas Luzes, a relação entre dois termos se sobressai: luz e trevas. A atividade filosófica buscava iluminar ou esclarecer as trevas das superstições e preconceitos, ou, dito de outro modo, buscava estabelecer as diretrizes de um

41 Johann Friedrich Zöllner (1753-1804), pastor berlinense.

projeto cujo objetivo era a emancipação da humanidade por meio da luz natural da razão. Tudo isso pode parecer um pouco exagerado, no entanto, se vamos aos textos da época, é perceptível certa concordância entre essa narrativa sobre a filosofia do século XVIII (ao menos certa filosofia do século XVIII) e o que os próprios filósofos do XVIII disseram em seus escritos. Vejamos a princípio, por exemplo, um historiador da filosofia do nosso século sobre as Luzes:

O século XVIII é conhecido em termos historiográficos como ‘o Século das Luzes’. Os pensadores daquela época estavam convencidos de poder acabar com as trevas do obscurantismo e entenderam que sua missão era iluminar o gênero humano com a luz do pensamento racional. Tal era o fantasma que recorria a Europa daquele tempo. Na Inglaterra, eles foram chamados de *freethinker*, *philosophes* na França e na Alemanha *aufklärer*. Mas se eles eram livres pensadores ingleses, filósofos franceses ou esclarecidos alemães, todos compartilhavam o mesmo culto: a confiança de que com as luzes da razão poderiam combater toda superstição e transformar a ordem estabelecida ‘civilizando a humanidade’, para utilizar a expressão de Voltaire (ARAMAYO, 2013, p. 9).

Aramayo põe em destaque que, embora os pensadores se autodenominassem de modos distintos, variando assim a autorreferência de país para país, os fins os mantinham em proximidade: “iluminar o gênero humano”, expandir o projeto civilizatório europeu, eis o objetivo deles. Wieland⁴² perguntava:

Por que meios seguros ele [o esclarecimento] é fomentado? O meio mais infalível de fazer com que ele seja mais claro é aumentar a luz, removendo, tantos quanto forem possíveis, os corpos escuros que impedem sua passagem, e especialmente iluminando cuidadosamente todos os cantos escuros e cavernas nos quais se enfia a turba fotofóbica⁴³ (2011, p. 52).

42 Christoph Martin Wieland (1733-1813), poeta, romancista e ensaísta alemão.

43 “Um medo assombrou a segunda metade do século XVIII: o espaço escuro, o anteparo de escuridão que impede a total visibilidade das coisas, das pessoas, das verdades. Dissolver os fragmentos de noite que se opõem à luz, fazer com que não haja mais espaço escuro na sociedade, demolir estas câmaras escuras onde se fomentam o arbitrário político, os caprichos da monarquia, as superstições religiosas, os complôs dos tiranos e dos padres, as ilusões da ignorância, as epidemias” (FOUCAULT, 2004f, p. 216). Vale destacar que o objetivo de Wieland, “aumentar a luz”, aproxima-se da utopia benthamiana: tornar tudo visível por meio da

Diz ainda que a “luz espiritual”, tal como a material, nos permite ver e distinguir o certo do errado (WIELAND, 2011). Mas quem é “a turba fotofóbica”? Aquela que quer impedir o esclarecimento? Ela é, nos diz o autor alemão, composta por ao menos dois tipos: o primeiro, parece ser conscientemente ludibriador: “quem quer que nos queira dar o preto pelo branco, pagar em moeda falsa ou deixarem fantasmas aparecerem” (2011, p. 51). O segundo tipo a compor tal turba é, talvez, o dono de uma ingenuidade, porque este é aquele que “gosta de viver nas nuvens, de construir castelos imaginários, de viajar para a Cocanha ou para as ilhas da felicidade” (2011, p. 51). Para o autor, ambos são “opositores naturais do Esclarecimento” (2011, p. 51). Aqui fica evidente a força da oposição que os pensadores das Luzes imprimem ao uso das noções de luz e escuridão. Para eles é uma necessidade que tudo se torne visível sob a luz, seja ela material, ou, sobretudo e certamente, espiritual.

Na maioria desses pensadores, o esclarecimento indica um processo sem um fim logo à vista, isto é, não há uma espécie de conclusão já no horizonte a qual dissesse: “agora, em definitivo, somos esclarecidos”. O que esses pensadores, por vezes, diziam é: temos indícios de que o esclarecimento está ocorrendo, ainda que lentamente. Por exemplo, em Kant: “Pois, caso se faça, então, a pergunta: Vivemos agora em uma época esclarecida? A resposta será, portanto: Não, mas vivemos certamente em uma época de esclarecimento” (2011, p. 33). Indícios quase sempre de ordem sociopolítica cujo exemplo era a Prússia de Frederico II: “a Prússia é incontestavelmente o Estado mais esclarecido do mundo”, pois possui o mais sábio código legal dentre todas as nações e, além disso, estabelece “o direito à consciência e a

ordenação do espaço e da luz. Podemos ainda notar que o tema da luz e das sombras está presente também em Platão, por exemplo, na famosa “Alegoria da Caverna”, Livro VII da *República*. A respeito do tema Platão e o esclarecimento, ver Villacañas (2013), para quem essa alegoria tem um caráter paradigmático para toda a posterior problemática do esclarecimento.

liberdade civil”, “Ciências e artes florescem” (RIEM⁴⁴, 2011, p. 66). Existem também, de acordo com Wieland, indícios mais gerais do esclarecimento:

Quando o todo se torna mais claro; quando o número de pessoas em geral, que pensam, que pesquisam, que são ávidas de luz, se torna cada vez maior, e, especialmente, quando a massa de preconceitos e conceitos ilusórios se torna, visivelmente, cada vez menor na classe de seres humanos que tem mais a ganhar com o não esclarecimento (2011, p. 56).

Assim, há esclarecimento quando a luz se expande e se torna mais intensa, isto é, quando aumenta o número de pessoas que querem saber e relativamente a isso diminuem os preconceitos⁴⁵. Há esclarecimento, enfatiza o autor, sobretudo quando os preconceitos diminuem junto aos que menos têm a ganhar com o esclarecimento. Esse último ponto, todavia, permanece incerto, pois Wieland apenas menciona e não nos diz diretamente qual é essa classe: seria a nobreza? O clero? Ou “a turba fotofóbica”? Provavelmente não se trata da burguesia, porque geralmente o esclarecimento é identificado a ela: a sociedade burguesa é a fonte do esclarecimento porque nela há instrução (*Ausbildung*) (ERHARD⁴⁶, 2011, p. 92). De qualquer forma, levado adiante, portanto, na sociedade burguesa, o esclarecimento está vinculado a transformações que fundam doravante outro paradigma, o qual se chamará de modernidade, e esses são os seus indícios de acordo com toda uma constelação de pensadores de fins do século XVIII: novos códigos legais, expansão das artes e das ciências, intensificação da luz racional do entendimento, transformações institucionais e espirituais, mudanças da ordem política e ética, jurídica e moral, técnica e científica.

44 Andreas Riem (1749-1807), teólogo, ensaísta e pároco em Berlim. Escreveu, em 1788, *Sobre o Esclarecimento, se ele é ou poderia ser perigoso para o Estado – para a religião – ou perigoso de alguma forma?* Foi banido da Prússia em 1793 por esse escrito. Sim, o esclarecimento, mesmo na Prússia, era perigoso.

45 Podemos mencionar que, embora o esclarecimento tenha como pauta a luta contra os preconceitos, as fórmulas do pensamento e os dogmas, ele mesmo, todavia, criará os seus: como a ênfase na razão e na ciência.

46 Johann Benjamin Erhard (1766-1827), ensaísta e médico alemão. Escreveu o *Direito do Povo a uma Revolução*.

Todas essas transformações, sob o nome de esclarecimento, notadas e propostas por esses intelectuais e pensadores a toda a humanidade objetivava erradicar os costumes fundados na violência, isto é, os promotores do esclarecimento acreditavam na necessidade e possibilidade de pôr fim, doravante, àquilo que chamavam de barbárie e selvageria. Riem, por exemplo, dizia:

Quando um bárbaro inglês pendura um escravo negro em uma jaula de ferro na mata fechada para que durante dias a fio os abutres o comam vivo, pedaço por pedaço, e transformem sua agonia em um martírio infernal: - não seria melhor para a humanidade que a Carolina, onde isto aconteceu, fosse mais esclarecida e aprendesse a honrar os direitos da humanidade? Quando os iroqueses assam os hurões em uma estaca de fogo lento, as mulheres cortam lenta e longitudinalmente tiras de carne do corpo, arrancam as unhas das mãos e dos pés em lento martírio, e, após o terem torturado dias a fio, se fazem censuras por ele ter sucumbido muito cedo ao martírio: - o que se poderia desejar de melhor ao povo selvagem e bárbaro do que – esclarecimento? (2011, p. 58).

Assim, o esclarecimento é contraposto àquilo que é bárbaro ou selvagem, é uma passagem a outro modo de “ser” que, na perspectiva desses pensadores, implica o respeito aos direitos da humanidade, o que desde a passagem acima podemos inferir que se trata da diminuição da dor e do sofrimento entre os homens ou da minimização máxima das práticas de violência, seja entre os homens da Carolina – nos atuais Estados Unidos da América –, seja entre os grupos que chamamos de indígenas ou autóctones da América. O esclarecimento, notamos, expressa, portanto, certa confiança na instrução, nas leis, ciências e artes, isto é, ele intensifica a crença na possibilidade da transformação das relações entre os homens por meios não violentos: a crença da transformação daquilo que há de animal no homem por meio de regulações e técnicas que implicam o mínimo de violência imediatamente visível -- legislações mais tolerantes, instrução e educação, novos espaços para as artes e as ciências⁴⁷.

47 Os clubes têm aqui um papel importante, porque “se diferenciam das outras sociedades que se concentram em locais públicos, em primeiro lugar, as pessoas se convidam para reunir-

Todavia, para que chegassem a tais considerações, os filósofos e pensadores foram provocados por uma questão que apareceu em 1783 em um artigo escrito pelo pastor berlinense Johann Friedrich Zöllner – publicado no periódico *Berlinische Monatsschrift* – com o seguinte título: “É aconselhável, de fato, parar de sancionar o vínculo matrimonial através da religião?”. Nesse artigo, o pastor argumenta que a sanção do matrimônio por meio da religião pode ser fundante de um vínculo forte e duradouro entre os cônjuges e que a sociedade e o Estado podem se beneficiar dessa ordem matrimonial: “na verdade, não é um pequeno ganho para a felicidade total de um povo, se com a sanção religiosa do matrimônio se mantém a representação de que Deus exige a inviolabilidade do mesmo?” (ZÖLLNER, 2007, p. 5)⁴⁸. Podemos dizer que, com esse tema, Zöllner põe em foco um problema importante à modernidade, a relação entre Estado e religião, no momento em que a tendência passou a ser a separação entre ambos: por um lado, a neutralidade do Estado em relação a toda e qualquer religião; e, por outro, que ela também deixe de ter influência sobre a esfera das questões que cabem apenas ao Estado.

Para o pastor berlinense, no entanto, estava fora de cogitação a ausência de uma inter-relação entre Estado e religião, pois, como afirmado acima, esta última, com seus ritos e dogmas, poderia servir aos próprios fins do

se e nenhum novo membro pode aderir a eles sem sua eleição e aprovação; em segundo lugar, a hora em que se reúnem está fixada [...]; em terceiro lugar, têm comumente um fim determinado e definido, seja político [...], ou qualquer outra intenção filantrópica, de bem comum ou também científica” (GARVE, 2007, p. 69). Christian Garve (1742-1798), filósofo alemão.

48 Ainda: “Em especial a religião mostra seu poderoso e filantrópico efeito quando casualidades desgraçadas amargam a felicidade matrimonial, quando consola ao cônjuge desesperado, desperta a paciência do queixoso e o valor do fracassado. [Pois] precisamente o vínculo matrimonial e o vínculo familiar, que vem dele, é o que, em última análise, sustenta todo o Estado. Quanto mais este elo é reduzido e enfraquecido, mais o entusiasmo dos cidadãos pela pátria desaparece. Sem dúvida, a grandeza da alma e a suprema filantropia dos homens nobres contribuem para o amor imediato do Estado; mas para a maioria a pátria é querida, no entanto, porque estão ligados a ela pelo laço de sangue e coração; não é o solo onde nasceram, nem a autoridade que lhes dá as primeiras leis que determinam a pátria, mas o pai e a mãe, o esposo e os filhos, os irmãos e parentes. Quanto não lhe deve, pois, importar ao Estado, saber o valor do patriotismo, santificar esses laços primários e naturais; e como poderia fazer isso mais poderosamente do que com religião? O que o governo pode esperar da fidelidade daqueles que não são fiéis nem aos seus relacionamentos mais imediatos? Infelizmente isso muitas vezes esquecem os Estados” (ZÖLLNER, 2007, p. 5-6).

Estado: ela une o casal e prescreve a inviolabilidade do casamento, da qual deriva a ordem e duração do Estado. Os autodenominados esclarecidos, por sua vez, afirmavam que doravante o homem deveria viver livre desse ritual religioso e se emancipar desse tipo de autoridade, pois justamente por serem esclarecidos os homens já não necessitavam dela, e eis que Zöllner intervém em resposta aos esclarecidos com uma nota em seu texto, a qual mais ou menos diz: antes de se dizer esclarecido seria necessário responder à questão: o que é esclarecimento? E justifica: pois ainda não a vi respondida.

Dois filósofos logo tomarão a pluma e se colocarão a responder à questão proposta por Zöllner: Mendelssohn⁴⁹ e Kant – ambos publicam seus textos no mesmo periódico em que apareceu o texto do pastor berlinense. Kant a responde em chave ético-política e Mendelssohn de forma mais “técnica”, preocupando-se em dar um contorno mais exato à noção de esclarecimento ligando tal noção a outras noções. Entre nós, aparece a resposta de Kant como a mais célebre ou a mais conhecida. Já Mendelssohn, por sua vez, parece ser lembrado apenas porque Kant, em seu ensaio, o menciona em nota⁵⁰.

Mendelssohn se dedica a três noções principais: esclarecimento, cultura (*Kultur*) e formação (*Bildung*). Ao menos em um nível não exatamente filosófico da compreensão dessas noções, as tomamos quase sempre como sinônimos, e, como veremos, talvez assim simplifiquemos as coisas se comparamos essa compreensão corriqueira das três noções com a de Mendelssohn. Para ele, o esclarecimento e a cultura são parte da formação, ou seja, a formação parece exceder a própria noção de esclarecimento, sendo este, como também a cultura, um componente daquela. Vale dizer que cultura é o fazer, é a poesia, são os trabalhos manuais, na medida em que Mendelssohn a compreende como a dimensão prática do humano. Já o esclarecimento está do lado da dimensão teórica e, assim, com a ciência e a filosofia. Há formação, diz ele,

49 Moses Mendelssohn (1729-1786), filósofo alemão de origem judaica.

50 O texto de Mendelssohn aparece em setembro de 1784 e o de Kant, em dezembro de 1784.

quando as duas dimensões se encontram e se complementam⁵¹. Talvez se possa dizer isso acerca de uma pessoa: que ela é esclarecida, tem cultura e, portanto, tem formação. Mas o exemplo que Mendelssohn usa é o de povo e, entre muitos que têm apenas cultura ou apenas esclarecimento, ele menciona um que tem ambas: o povo grego.

Pode-se dizer: os nuremberguianos têm mais cultura; os berlinenses mais esclarecimento; os franceses mais cultura; os ingleses mais esclarecimento; [os brasileiros mais cultura?] [...]. Os gregos tinham ambos: cultura e esclarecimento. Eles eram uma nação *culta* (bem formada), assim como sua língua é uma língua culta. Em geral, a língua de um povo é a melhor indicação de sua formação, de sua cultura, bem como de seu esclarecimento; isso segundo a extensão, tanto quanto segundo a sua força (MENDELSSOHN, 2011, p. 17).

Poderíamos, diante dessa passagem, nos perguntar onde estão esclarecimento e cultura em uma língua. Para Mendelssohn esta adquire esclarecimento por meio das ciências e cultura por meio da “lida social, da poesia e da eloquência” (MENDELSSOHN, 2011, p. 17), de modo que, se temos esses elementos, estamos diante de uma língua com formação (*Bildung*). É interessante notar que o autor, ao atribuir formação a um povo, apenas menciona um antigo e nenhum moderno. E o mais interessante é que Mendelssohn pensa o esclarecimento como parte de algo maior (formação) e aponta, assim, para a relação entre dois polos, entre o prático e o teórico, isto é, entre a cultura e o esclarecimento. Isso não está tão marcado nos textos de seus contemporâneos que já mencionamos aqui. Neles encontramos uma forte

51 É interessante notar como a resposta de Mendelssohn parece bem acertada: ele, apesar de responder à questão “o que é esclarecimento?”, mostra que este é parte de algo mais importante ou mais amplo. Esclarecimento é a face teórica e reflexiva da formação, a qual é complementada com a cultura, isto é, por uma face prática. Podemos pensar, a partir da distinção complementar estabelecida por Mendelssohn, que um dos erros da modernidade foi apenas ter levado muito a sério o esclarecimento – a filosofia e a ciência, mas mais exatamente as alianças entre estas e a técnica moderna – e ter deixado de lado o que há de emoção e imaginação no homem, forças que, como sabemos, podem encontrar as mais belas formas de expressão na arte em geral e na política. Claro, sabemos que desde há dois séculos todas essas noções – formação, esclarecimento e cultura – e seus pressupostos têm sido discutidos e reelaborados. Sabemos também que o caráter eurocêntrico da resposta de Mendelssohn é hoje problemático, já que ele toma o povo grego antigo como paradigma ou modelo para os demais povos. Isso, todavia, não implica desconsiderar o valor de sua resposta.

ênfase no esclarecimento mesmo, oscilando, todavia, a abordagem deste entre a ética e a política, o que para Mendelssohn já é, no entanto, cultura – talvez o esclarecimento seja assim em Kant, pois ele parece ser um vínculo entre a vontade de transformar-se (“ouse saber!”) e de apresentar o que se pensa por si mesmo, nos assuntos que possam importar a todos, em público. Em outros do mesmo período, por vezes, a ênfase recai mais sobre o cognoscível. Por exemplo, para Wieland:

O esclarecimento – isto é, tanto conhecimento quanto for necessário para poder distinguir, sempre e acima de tudo, o verdadeiro e o falso – *deve*, por isso, se disseminar, sem exceção, sobre todos os objetos, sobre os quais ele *puder* se disseminar, isto é, sobre tudo aquilo que for visível ao olho exterior e interior (2011, p. 50-51).

Todavia, Wieland acrescentará em outra passagem um pouco mais do prático à sua definição ao falar da importância do esclarecimento – do conhecimento – para se distinguir o bem do mal. De qualquer forma, ainda que as definições de esclarecimento tenham disparidades, ele indica, para esses filósofos, a transformação do mundo e do homem para o “melhor”. Dito de outro modo, o esclarecimento é o uso da luz natural da razão – capaz de estabelecer os meios – para o progresso e a emancipação da humanidade. Esse é o campo no qual se encontra a questão “o que é esclarecimento?” e no qual Kant aparecera com sua resposta em uma concepção que consideramos utópica: “a saída do homem da menoridade”. Assim, Kant define o esclarecimento como movimento em direção àquilo que ainda não somos, mas que poderemos ser – e, talvez, estando a caminho já sejamos um pouco –: emancipados, maiores. Aqueles que ousam pensar por si mesmos ao fazer uso público e livre da razão. Que raciocinam, mas obedecem. Veremos isso de modo mais demorado na seção posterior. Por ora, valem essas menções, pois ainda estamos propondo a análise da proveniência dessa utopia.

Vale mencionar que, se vamos a Foucault, a questão tem outro contorno. Num primeiro momento, encontramos em Foucault, em “O que é a crítica? [crítica e *Aufklärung*]”, de 1978, um estudo sobre a relação entre crítica

e esclarecimento. Nesse texto, Foucault põe a crítica, aquilo que ele chamou de crítica, como veremos, ao lado do esclarecimento kantiano.

A crítica é uma atitude, uma virtude, uma atitude crítica que, por sua vez, pode ser equiparada à utopia esclarecimento, ao menos, nos parece, a certos aspectos da utopia. Interpretamos que aquilo que Foucault chama de atitude crítica e o que chamamos de utopia esclarecimento têm em comum o problema da autoridade e do saber, da autoridade e da verdade, da autoridade e da política. Todavia, as respostas ao mesmo problema se afastam na medida em que a atitude crítica encarna o que Foucault chama de “inservidão voluntária” e Kant, como veremos, em sua utopia propõe outros caminhos, digamos, mais moderados, ou, dito de outro modo, propõe uma solução de perfil reformista, na medida em que o esclarecimento é, para ele, um processo gradual ou uma “reforma no modo de pensamento” (KANT, 2011, p. 26).

*

Foucault⁵² acredita que, entre a “alta empresa kantiana e as pequenas atividades polêmico-profissionais que levam o nome de crítica, tem existido no Ocidente moderno uma certa maneira de pensar, de dizer, de atuar, uma certa relação com o que existe” e, também, “com o que sabemos, com o que fazemos, uma relação com a sociedade, com a cultura, também uma relação com os outros, que poderíamos chamar de atitude crítica” (2006d, p. 4). Vemos aqui que essa atitude é um modo de ser, de se relacionar com o mundo e com os outros: a atitude crítica como “virtude em geral” (2006d, p. 5) o que faz, como veremos, que ela ultrapasse o âmbito propriamente filosófico. Afirma ainda que quer, a partir da questão “O que é a crítica?”, “dizer algumas palavras em torno desse projeto que não cessa de formar-se, de prolongar-se, de renascer nos confins da filosofia [...], contra ela”, e de modo radical, “na direção de uma filosofia por vir, talvez no lugar de toda filosofia possível” (FOUCAULT, 2006d, p. 4).

⁵² Conferência de 1978 – realizada na Sociedade Francesa de Filosofia - “O que é a crítica? [crítica e *Aufklärung*]”.

Para caracterizar essa atitude crítica, Foucault nos diz que, a partir do século XVI, temos um movimento duplo e complementar: a ramificação do exercício do poder pastoral e um modo específico de contrapoder a esse tipo de poder: a atitude crítica. Pode-se traçar a história dessa atitude a partir do seguinte ponto, diz ele: a) poder pastoral exercido pela Igreja católica e sua ramificação que responde à questão “como governar?”, ou “como empreender a governamentalização?”; e b) a essa questão que o poder pastoral responde de um modo peculiar e eficaz se vincula outra: “como não ser governado?”, ou, ao menos, “como não ser governado dessa forma?”. Trata-se, nesse caso, da atitude crítica, como oposto e “contrapartida, ou mais bem como companheiro e adversário, por sua vez, das artes de governar” (FOUCAULT, 2006d, p. 8):

[...] a pastoral cristã, ou a igreja cristã enquanto ostentava uma atividade precisamente e especificamente pastoral, desenvolveu esta ideia – singular, creio eu, e absolutamente estranha à cultura antiga – que cada indivíduo, quais sejam sua idade, seu estatuto, e isso de uma extremidade a outra da sua vida e até no detalhe de suas ações, devia ser governado e devia se deixar governar, isto é, conduzir à sua salvação, por alguém que o ligue numa relação global e, ao mesmo tempo, meticulosa, detalhada, de obediência (FOUCAULT, 2006d, p. 6).

Essa é uma relação na qual o pastor conduz ou dirige a todos e a cada um (vale dizer que inicialmente o poder de tipo pastoral é o poder que os reis da Antiguidade, entre os hebreus, os assírios e egípcios, exerciam sobre aqueles que viviam sob seu governo – o pastor e o seu rebanho). O cristianismo se apropria dessa concepção de governo e a transforma, acrescentando a ela elaboradas técnicas de individualização que visam à produção da verdade sobre o indivíduo: exame de consciência, a confissão (FOUCAULT, 2003h).

Trata-se, certamente, de uma relação tutelar, de sujeição⁵³ global e individual, pois é preciso conduzir o rebanho a pastagens e alimentá-lo, mas

53 “E esta operação de direcionamento à salvação numa relação de obediência a alguém deve se fazer numa tripla relação com a verdade: verdade entendida como dogma; verdade também na medida em que esse direcionamento implica um certo modo de conhecimento particular e individualizante dos indivíduos; e, enfim, na medida em que esse direcionamento

também e, acima de tudo, com o cristianismo vemos que se deve cuidar da salvação da alma de cada um. Isso sempre por meio de uma relação de forças assimétrica: direção e obediência. Relação tutelar que, durante o Medievo, ocupa um espaço muito próprio aos membros do corpo eclesiástico. No entanto, Foucault nota que, durante a Renascença, esse tipo de poder começa a se expandir. Num primeiro sentido, mediante o “deslocamento de início em relação a seu foco religioso, digamos se vocês querem laicização, expansão na sociedade civil desse tema da arte de governar os homens e dos métodos para fazê-la. E depois, num segundo sentido”, diz Foucault (2006d, p. 7),

pela multiplicação dessa arte de governar em domínios variados: como governar as crianças, os pobres e os mendigos, uma família, uma casa, os exércitos, os diferentes grupos, as cidades, os Estados, o próprio corpo, o próprio espírito. Acreditamos que *como governar* tenha sido uma das questões fundamentais do que se passou no século XV ou no XVI. Questão fundamental à qual respondeu a multiplicação de todas as artes de governar – arte pedagógica, arte política, arte econômica, se quiserem – e de todas as instituições de governo, no sentido amplo que tinha a palavra governo nessa época.

Ao poder pastoral e sua ramificação, diz o filósofo francês, responde em eco a atitude crítica: um campo de batalha se abre nesse momento, enquanto uns pensam no governo dos outros, estes outros pensam em como não ser governados⁵⁴. Foucault faz notar que não se trata, no entanto, de uma

se desdobra como uma técnica reflexiva comportando regras gerais, conhecimentos particulares, preceitos, métodos de exame, confissões, entrevistas, etc.” (FOUCAULT, 2006d, p. 7).

54 Foucault vê na Reforma Protestante um movimento de recusa ao poder pastoral, um movimento de recusa à governamentalização. Vejamos, ele diz que temos três formas de lutas: “as que se opõem às formas de dominação (étnicas, sociais e religiosas); as que denunciam as formas de exploração que separam o indivíduo do que ele produz; e as que combatem tudo o que liga o indivíduo a ele mesmo e garante, assim, sua submissão aos outros (lutas contra a submissão, contra as diversas formas de subjetividade e submissão)” (FOUCAULT, 2014, p. 123). Estas três formas de lutas podem se compor ou uma pode prevalecer. Diz ele, “tenho o sentimento de que não é a primeira vez que a nossa sociedade se acha confrontada com esse tipo de luta [contra a submissão]. Todos esses movimentos que ocorreram no século XV e no século XVI encontram a sua expressão e justificação na Reforma, devem ser compreendidos como os índices de uma crise maior que afetou a experiência ocidental da subjetividade e de uma revolta contra o tipo de poder religioso e moral que tinha dado forma, na Idade Média, a essa subjetividade. A necessidade então ressentida de uma participação direta na vida

oposição do tipo: “[...] à governamentalização se teria oposto, em um tipo de face-a-face, a afirmação contrária: ‘não queremos ser governados, e não queremos ser governados em absoluto’” (2006d, p.7) . Diz também que,

[...] nessa grande inquietude em torno da maneira de governar e na pesquisa sobre as maneiras de governar, localiza-se uma questão perpétua que seria: “como não ser governado assim, por isso, em nome desses princípios, em vista de tais objetivos e por meio de tais procedimentos, não dessa forma, não para isso, não por eles?” [...] (FOUCAULT, 2006d, p. 7-8).

Desse modo, a atitude crítica é a tarefa e o exercício empreendidos para que se possa reorganizar o governo de si e dos outros. Não se trata de pôr em xeque em absoluto a governamentalização, mas de pôr em xeque métodos e objetivos dela. Trata-se, em suma, da questão: como não ser governado assim? “E”, diz o filósofo francês, “eu proporia então, como uma primeira definição da [atitude] crítica, esta caracterização geral: a arte de não ser governado de certa forma” (FOUCAULT, 2006d, p. 8).

Vista assim, a crítica tem um caráter ético-político, pois assume a tarefa de contornar e transformar, parar e redirecionar as artes de governar. Podemos recorrer a três exemplos para caracterizar a crítica: no campo da religião, do direito e do saber em geral ou da autoridade relacionada a enunciados verdadeiros. Trata-se aqui, em primeiro lugar, de pôr em questão o modo de relação com a Escritura e sua verdade, e também com a própria Igreja, pois, sendo esta a senhora da verdade acerca dos escritos sagrados, primeiro,

[...] era a volta à Escritura, era a questão do que é autêntico na Escritura, do que foi efetivamente escrito na Escritura, era a questão de qual é o tipo de verdade que diz a Escritura, como ter acesso a esta verdade da Escritura na Escritura e a despeito talvez do escrito, e até chegar inclusive, finalmente, à questão mais simples: a Escritura era verdadeira? E em suma, de Wycliffe a Pierre Bayle, a crítica desenvolveu-se por um lado, que eu acredito capital e não exclusivo certamente, em relação à Escritura. Digamos que a crítica é historicamente bíblica (FOUCAULT, 2006d, p. 9).

espiritual, no trabalho da salvação, na verdade do Grande Livro – tudo isso testemunha uma luta por uma nova subjetividade” (FOUCAULT, 2014, p. 124).

Assim, a atitude crítica tem a Bíblia como alvo inicial. Isto é, temos aqui, então, neste primeiro exemplo, uma tentativa de reorganização e redistribuição do poder temporal e espiritual que os homens exercem em nome de Deus sobre outros homens. Poder este, em última instância, sustentado por um Livro. É o momento, pode-se dizer, em que o homem em geral quer ser ele também o intérprete da Escritura e da sua verdade: primeira face desse movimento de desassujeitamento. No campo do direito, a atitude crítica empreende a tarefa de pensar, sobretudo, os limites do exercício do poder político-estatal que este exerce por meio de leis: “[...] não querer ser governado assim é não mais querer aceitar essas leis porque elas são injustas, porque, sob sua Antiguidade ou sob o seu brilho mais ou menos ameaçador que lhes dá o soberano de hoje, elas escondem uma ilegitimidade essencial” (FOUCAULT, 2006d, p. 9). Aqui “a crítica é, então, desse ponto de vista, em face do governo e à obediência que ele exige”: “opor direitos universais e imprescritíveis, aos quais todo governo, qual seja ele, que se trate do monarca, do magistrado, do educador, do pai de família, deverá se submeter” (FOUCAULT, 2006d, p. 9). Por último, o problema da verdade novamente e a relação que se tem com esta intermediada por uma autoridade.

[...] ‘não querer ser governado’ é, evidentemente, não aceitar como verdade [...] o que uma autoridade diz ser verdade, ou ao menos não aceitá-la porque uma autoridade diz que é verdade, é não aceitá-la a menos que se considere por si mesmo como boas as razões para aceitá-la. E desta vez, a crítica toma seu ponto de ancoragem no problema da certeza em face da autoridade (FOUCAULT, 2006d, p. 10).

Certamente, esse último modo – de não querer ser governado dessa forma – tem também relação com a crítica à Escritura e às leis, porque, nos três casos, se trata, antes de tudo, de disputa/questionamento em torno da verdade: é verdade por que sagrado? É verdade por que antigo? É verdade por que certa autoridade me diz que é verdade? Disso decorre a modificação da relação com a autoridade: é a autoridade (eclesiástica, política, jurídica, científica) fonte inesgotável de certeza, de verdade? Portanto, “[a atitude] crítica será a arte da inservidão voluntária, aquela da indocilidade refletida. A crítica teria essencialmente por função o desassujeitamento no jogo do que se

poderia chamar, em uma palavra, a política da verdade” (FOUCAULT, 2006d, p. 11). Nota Lemke “que esta vontade não é um fato antropológico ou um impulso natural, mas uma vontade relacional produzida em confronto com formas concretas de governo” (2017, p. 94). E, como já indicado, há nessa leitura foucaultiana da atitude crítica certa proximidade com o esclarecimento kantiano. Citemos o próprio Foucault:

Eu teria a arrogância de pensar que esta definição, apesar de seu caráter empírico, aproximativo, deliciosamente distante em relação à história que sobrevoa, não é muito diferente da qual Kant dava: não a definição da crítica, mas de algo diferente. Não está muito distante, em suma, da definição que dava de *Aufklärung* (2006d, p. 11).

É preciso, então, mostrar essa proximidade entre a definição de atitude crítica de Foucault e a de *Aufklärung* de Kant. De acordo com Foucault, temos, no início do ensaio kantiano, três definições: a) o filósofo alemão define *Aufklärung* em relação a certo estado de menoridade “no qual seria mantida autoritariamente⁵⁵ a humanidade”; b) define menoridade em relação à “incapacidade de servir-se do próprio entendimento sem a direção de outrem”; e c) define incapacidade por uma certa correlação entre o excesso de autoridade e a falta de coragem (2006d, p. 11-12).

Foucault (2006d, p. 12) adverte que essa concepção de esclarecimento não é “simplesmente uma espécie de definição histórica e especulativa”, mas “uma chamada à coragem”. Vale lembrar, diz Foucault, que “era um artigo de periódico” por meio do qual o filósofo podia dizer algo que era para ele “filosoficamente interessante e que, no entanto, se inscreve em uma certa relação com o público com efeitos de exortação” (2006d, p. 12). Portanto, o esclarecimento kantiano, veremos melhor à frente, é a saída do homem do estado de menoridade e o seu lema é: “ouse saber!”. Todavia,

⁵⁵ Esse parece ser um problema na interpretação de Foucault sobre o “Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?”, de Kant, pois o filósofo alemão não afirma que a humanidade está mantida *autoritariamente* no estado de menoridade. Mas que *por preguiça e covardia* os homens permanecem menores.

creio que seria fácil mostrar [diz Foucault] que, para o mesmo Kant, essa verdadeira coragem de saber, evocada pela *Aufklärung*, consistia em reconhecer os limites do conhecimento; e seria fácil mostrar que, para ele, a autonomia está longe de ser o oposto à obediência aos soberanos (FOUCAULT, 2006d, p. 14)⁵⁶.

Visto assim, o esclarecimento kantiano tem como limite à exortação a coragem do saber as seguintes questões: “sabe bem até onde pode saber?, raciocina tanto quanto queira, mas, sabe até onde pode raciocinar sem perigo?” E ainda, se manifesta Foucault acerca de Kant:

Nossa liberdade se joga menos no que empreendemos com mais ou menos coragem que na ideia que fazemos de nosso conhecimento e de seus limites e que, em consequência, em lugar de deixar que outro diga ‘obedeça’, é nesse momento, quando tivermos feito do próprio conhecimento uma ideia justa, quando poderemos descobrir o princípio da autonomia e quando já não teremos que ouvir o obedeça; ou mais bem, o obedeça se fundará sobre a autonomia mesma (2006d, p. 13).

Compreendemos, então, que, nesse movimento, Foucault mostra a proximidade entre a sua concepção de atitude crítica e o esclarecimento kantiano, e, ainda, ao final mostra os limites impostos pelo próprio Kant ao esclarecimento. Limites que, do ponto de vista de Kant, são legítimos, pois se encontram no próprio pensamento kantiano, nota Foucault. Ou seja, com Kant o esclarecimento é limitado pelas questões sobre as condições de possibilidade do conhecimento verdadeiro. Ou, dito de outro modo: o esclarecimento kantiano é dependente de sua concepção de crítica, de sua “analítica da verdade” (FOUCAULT, 2010). Argumenta o filósofo francês que “a *Crítica* é, de qualquer maneira, o livro de bordo da razão tornada maior na

56 O conceito kantiano de autonomia — ou a faculdade dos seres racionais de legislarem para si próprios (ANDRADE, 2001), isto é, a vontade ou a razão pura prática dando a si própria a lei moral a ser obedecida — não é incompatível com a obediência ao soberano: pois, de modo esquemático, o agir moral é a ação por dever, este, por sua vez, tem a forma de um imperativo categórico: “*Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*” (KANT, 2007a, p. 59). Diz também Aramayo (2013, p. 25-26) que, do ponto de vista kantiano, “o problema da resistência ao poder” é um “problema de lógica jurídica” ou um “absurdo jurídico”, pois ele põe em xeque a legitimidade da constituição que o admite.

Aufklärung; e, inversamente, a *Aufklärung* é a era da *Crítica*” (FOUCAULT, 2000a, p. 341).

Acreditamos que é justamente nesse ponto que a atitude crítica, para Foucault, se diferencia do esclarecimento kantiano, pois ela, ao contrário deste, não supõe uma fundamentação do conhecimento ou do agir moral. Para o filósofo francês, a crítica como atitude e virtude é antes um modo de problematização das formas de governo; e mais: se não supõe essa fundamentação, também não busca fundá-la, mas tão somente tenta evidenciar as relações entre poder e saber, poder e verdade como tarefa de desassujeitamento.

*

Ao lado desse problema do governo de si e dos outros, indicado conceitualmente por Foucault por meio das noções de atitude crítica e governamentalidade e pelos três exemplos acima mencionados, podemos trazer outro exemplo: La Boétie. Este, no mesmo campo epocal referido por Foucault, escreveu um ensaio sobre a servidão voluntária, com o objetivo de responder a esta questão: por que obedecemos e, no limite, por que queremos servir? Diz ele: “por conjectura procuremos [saber] como enraizou-se tão antes essa obstinada vontade de servir” (LA BOÉTIE, 1978, p. 16). E nós perguntamos: pôr essa questão não é também uma atitude crítica? Ou seja, a busca pelos motivos da servidão não é, também, não querer ser governado assim e a esse preço?

De acordo com Pierre Clastres, há em La Boétie um espanto como ponto de partida, isto é, a questão de seu ensaio nasceu do assombro que ele sentiu ao ver a “servidão voluntária ser o invariante comum a todas as sociedades”, à dele, “mas também àquelas de que” lhe informavam os livros. Além disso, certamente, porque imaginou o contrário de tal sociedade, porque imaginou “a possibilidade lógica de uma sociedade que ignora a servidão voluntária” (1978, p. 110). No limite, pode-se dizer que o espanto e o problema posto por La Boétie indicam que “outra coisa é possível” (CLASTRES, 1978, p. 110): a inservidão voluntária. A atitude crítica foucaultiana – agora

exemplificada a partir de La Boétie – compreende, assim, a tarefa de questionamento dos mecanismos de coerção e controle, de obediência e de mando, sobretudo no âmbito político e social.

Frédéric Gros (2018, p. 50) observa que La Boétie não põe a questão da servidão a partir do ponto de vista do moralismo, que comumente pergunta: “Escândalo: como podem esses tiranos ser a tal ponto viciosos, cruéis, absolutos?”.

La Boétie, astutamente, desloca o foco da questão e pergunta o porquê de tantos e tantos obedecerem a um só de modo servil, pois, diz ele: “decidi não mais servir e sereis livres; não pretendo que o empurreis ou sacudais, somente não mais o sustentai, e o vereis como um grande colosso, de quem subtraiu-se a base, desmanchar com seu próprio peso e rebentar” (LA BOÉTIE, 1987, p. 16). Gros assim interpreta essa passagem: tudo começa pela “abdicação interior”, uma transformação espiritual ou ética (2018, p. 54-55). Isto é, “devemos resistir não ao poder em suas formas instituídas, e sim sobretudo ao nosso desejo de obedecer, à nossa adoração pelo chefe, porque são precisamente esse desejo e essa adoração que o sustentam” (2018, p. 55).

É imprescindível compreender que o que há primeiro em nós é a liberdade e não a servidão: “em primeiro lugar creio não haver dúvida de que, se vivêssemos com os direitos que a natureza nos deu e com as lições que nos ensina, seríamos [...] sujeitos à razão e servos de ninguém” (LA BOÉTIE, 1978, p. 17). Se quisermos, podemos ainda recompor essa noção de liberdade para além de uma concepção, digamos, apenas naturalista-humanista ao trazer a perspectiva de Gros, parafraseando La Boétie: “não lhes peço nem mesmo para desobedecerem, mas se ao menos puderem parar de obedecer. Aí está uma definição explosiva da liberdade [...]: a liberdade é antes de mais nada uma disposição ética” (2018, p. 55).

Todavia, ainda permanece a questão: por que servimos? A servidão, nos diz La Boétie, parece ser, sobretudo, o fruto dos costumes e da covardia produzida sob o governo. Mas também da devoção e do prazer obtido ao servir. Os costumes ensinam-nos “a servir – para que aprendamos a engolir e

não achar amarga a peçonha da servidão” (LA BOÉTIE, 1978, p. 20) e dizem: “pois sempre servimos”. Trata-se da redundância dos costumes, produtora do esquecimento: “eles dizem que sempre foram súditos, que seus pais viveram assim; pensam que são obrigados a suportar o mal, convencem-se com exemplos e ao longo do tempo eles mesmos fundam a posse dos que os tiranizam” (LA BOÉTIE, 1978, p. 24).

Já a covardia, uma espécie de fraqueza e embriaguez do ânimo, também está na base da servidão: o que La Boétie chama de bestializar os homens com todo tipo de jogos e festas. Ou, ainda, deixam se enganar facilmente por artimanhas: “os primeiros reis do Egito só se mostravam portando um gato, ora um ramo, ora fogo sobre a cabeça, e desse modo mascaravam-se e fingiam-se de mágicos” (LA BOÉTIE, 1978, p. 29). Facilmente, diz, nos deixamos enganar por esses artifícios e acreditamos talvez ainda mais facilmente neles: nos tornamos devotos.

Vamos considerar mais um elemento da servidão voluntária e do “segredo da dominação”: a “rede” hierárquica que cobre todo o corpo social. Para La Boétie, “são sempre quatro ou cinco que mantêm o tirano”. Esses quatro ou cinco “têm seiscentos que crescem debaixo deles [...]. Esses seiscentos conservam debaixo deles seis mil, cuja posição elevaram”, criando-se assim uma rede de apoios e trocas [...] “e o apoiam para participarem da presa e serem eles mesmos tiranetes sob o grande tirano” (1987, p. 31-32). Ao final, portanto, e como base principal da servidão voluntária, há uma rede de tiranetes.

Em certa passagem, La Boétie traz aqueles que têm “a cabeça por si mesmos bem feita” (1978, p. 24). Quem são eles em meio a essa rede? Podemos dizer que são aqueles que dizem: como não ser governado assim? Ou seja, aqueles que, entre a servidão voluntária e a inservidão voluntária, escolheram esta última? Parece que sim, pois são justamente eles, nos diz La Boétie, que não corroboram com a rede da servidão.

Voltemos a Foucault e compreenderemos que “a história da atitude crítica, no que tem de específico no Ocidente, tem que buscar sua origem nas lutas religiosas e atitudes espirituais na segunda metade da Idade Média”. Isto “justamente no momento em que se colocava o problema: “como ser governado, vamos aceitar ser governados assim?” (FOUCAULT, 2006d, p. 37). Acrescenta ainda: “Eu diria que as primeiras grandes formas de revolta no Ocidente têm sido a mística” (FOUCAULT, 2006d, p. 46), “o privilégio de uma experiência que, por definição, escapa do poder pastoral”⁵⁷ (2008, p. 279-280). Notamos aqui que a atitude crítica pode ser rastreada em diferentes pontos de emergência, pois, acima, falamos a partir do âmbito talvez ainda da Renascença e, agora, Foucault esboça outro mapa para a atitude crítica e a chama de contraconduta, “no sentido de luta contra os procedimentos postos em prática para conduzir os outros” (2008, p. 266). As contracondutas, portanto:

tendem, todas elas, a redistribuir, a inverter, a anular, a desqualificar parcial ou totalmente o poder pastoral na economia da salvação, na economia da obediência e na economia da verdade, isto é, nesses três domínios que, a meu ver, caracterizam o objetivo, o domínio de intervenção do poder pastoral (FOUCAULT, 2008, p. 269-270).

Por exemplo, no caso do ascetismo, uma das contracondutas, o que havia nele que era incompatível com a obediência? Havia a justa do atleta: isto é, o desafio de si mesmo e do outro na complexidade crescente dos exercícios praticados e o conseqüente domínio de si e do mundo, fazendo do ascetismo

57 Sobre a mística: “Esse poder pastoral havia, no fundo, desenvolvido uma economia da verdade que, vocês sabem, ia do ensino, de um lado, do ensino de uma verdade ao exame do indivíduo. Uma verdade transmitida como dogma a todos os fiéis e uma verdade tirada de cada um deles como segredo descoberto no fundo da sua alma. Com a mística, temos uma economia que é completamente diferente, já que, primeiramente, teremos um jogo de visibilidade totalmente diferente. A alma não se mostra ao outro num exame, por todo um sistema de confissões. A alma, na mística, se vê a si mesma. Ela se vê a si mesma em Deus, e vê Deus em si mesma. Nessa medida, a mística escapa fundamentalmente, essencialmente, do exame. Em segundo lugar, a mística, como revelação imediata de Deus à alma, também escapa da estrutura do ensino e dessa repercussão da verdade, daquele que sabe àquele que é ensinado, que a transmite. Toda essa hierarquia e essa lenta circulação das verdades ensinadas, tudo isso é curto-circuitado pela experiência mística” (FOUCAULT, 2008, p. 280).

um modo de vida incompatível com o pastorado – pois este implicava uma obediência permanente, uma renúncia à vontade (FOUCAULT, 2008).

O ascetismo, por sua vez, implicava um modo de domínio da vontade e não, tal como prescreve o pastorado, uma renúncia. É aqui que ambos se separam: no primeiro caso, a vontade é dobrada, moldada, dirigida; no segundo, é anulada, porque dirigida à renúncia de si mesma ou à obediência cega. Há também a formação de comunidades que põem em questão não apenas a obediência ao pastorado, mas também, e de modo explícito, a “autoridade do pastor e das justificações teológicas ou eclesiológicas propostas para ela” (FOUCAULT, 2008, p. 275). Nesse movimento, as comunidades levantavam estas questões:

O pastor deve o privilégio do seu poder ou da sua autoridade a uma marca que teria recebido de uma vez por todas e que seria indelével? Em outras palavras, será porque ele é padre e porque recebeu a ordenação que ele detém um poder, um poder que não lhe pode ser retirado, a não ser quando eventualmente suspenso por uma autoridade superior? É o poder do pastor independente do que ele é moralmente, do que ele é interiormente, da sua maneira de viver, da sua conduta? (FOUCAULT, 2008, p. 275).

Assim, o poder sacramental do padre também é questionado: o batismo, daí o anabatismo; a confissão, daí a prática da confissão entre os leigos; a eucaristia, daí a refeição comunitária, de modo que tudo isso pôde desarticular o pastorado, pois, por vezes, doravante, nessas comunidades, a designação do pastor se dará por eleição e de maneira provisória. Já não é um sacramento que o define e o autoriza, mas, diz Foucault, é “a vontade da comunidade que o encarrega por algum tempo de um certo número de tarefas, de responsabilidades, e que lhe confia uma autoridade provisória, mas que ele jamais deterá por ter recebido um sacramento” (2008, p. 277). Disso decorre, 1) a ruptura das hierarquias, ou a inversão destas, pois pode acontecer de o mais pobre, o ignorante, a prostituta serem os pastores da comunidade (FOUCAULT, 2008); e 2) o estabelecimento de um princípio de igualdade no âmbito da comunidade. Por fim, vale dizer:

como a ascese tem um pouco esse lado de exagero quase irônico em relação à regra pura e simples de obediência, também poderíamos dizer, por conseguinte, que havia nessas comunidades, e de fato houve em certas comunidades, um lado de contrassociedade, de inversão das relações e de hierarquia social, todo um lado de carnaval (FOUCAULT, 2008, p. 279).

Desse modo, com essas contracondutas a servidão voluntária tem um recuo considerável, pois já não se trata de sempre obedecer, de deixar-se conduzir: nos encontramos no campo ativo da atitude crítica. De modo mais específico, no que se refere à contraconduta, vemos que seu adversário é o poder pastoral. Já a atitude crítica tem como alvo a governamentalidade, sendo, todavia, para ambos, sempre o problema da autoridade, da obediência e da verdade a nortear o porquê dessas atitudes, ou, ainda, trata-se sempre das questões “como governar?” e “Como não ser governado assim?”. Isso será retomado durante as Luzes, ao seu modo, por Kant, pois, conforme afirma Gros, “pôr a questão” sobre “o que é esclarecimento?” é “reencontrar a questão ‘como não ser tão governado?’” (2010, p. 345).

3.2 Utopia-Esclarecimento: tutores e menores

Kant escreve sua utopia antes mesmo de Bentham publicar a sua: em 1784, nasce o texto “Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?”, ensaio que é, como diz Foucault (2010), “ontologia do presente”, mas também, diz o filósofo francês, exortativo. Interpretamos: é também utópico. Isto é, ele interroga a atualidade, determina uma tarefa e aponta para o porvir esclarecido da humanidade, a utopia como uma aposta a partir dos indícios do presente. Ou, como vimos com Buber (2005) no primeiro capítulo, a utopia, durante as Luzes, admite ou uma perspectiva técnica ou messiânica. Talvez a kantiana tenha um quê do messiânico, na medida em que dá certa importância ao tempo

do agora como aquele que diz sobre um possível amanhã que já se mostra em perfil⁵⁸.

Já de início, diz Kant, “o esclarecimento é a saída do ser humano de sua menoridade” (2011, p. 23). E, para esse movimento de “saída”, indica o filósofo de Königsberg: “Sapere aude⁵⁹! Tenha a coragem de te servir de teu próprio entendimento! Este é, portanto, o lema [divisa] do Esclarecimento” (KANT, 2011, p. 24). Diz também que o “espírito de liberdade” de pensar por si mesmo “vem se disseminando” (KANT, 2011, p. 34). Mas, voltemos ao começo do texto. Argumenta Kant:

menoridade é a incapacidade de se servir de seu próprio entendimento sem a condução de outrem. É se culpado por tal menoridade, se a causa da mesma não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de resolução e de coragem para se servir de seu próprio entendimento sem a condução de outrem (2011, p. 23-24).

Incapacidade e culpa definem o estado de menoridade. Onde está o problema? A menoridade nasce da preguiça e da falta de coragem que dela nasce, ou seja, “por isso que é tão fácil aos outros arvorarem-se seus tutores” (KANT, 2011, p. 24). Assim, nos tornamos dependentes e incapazes de pensamento livre e, mais, afirma Kant, somos culpados por isso, já que fomos nós mesmos que titubeamos e nos deixamos conduzir por outro. Diz ainda, “é tão cômodo ser menor”, por exemplo: “se tiver um livro, que possua entendimento por mim, um assistente espiritual, que possua consciência [moral] por mim, um médico que avalie a dieta, e assim por diante, então não precisarei eu mesmo me esforçar”⁶⁰ (2011, p. 24). O problema da menoridade, ao que nos parece, não está, certamente, no livro, no diretor de consciência ou

58 Veremos à frente que Hamann (2007), um contemporâneo de Kant, o chamará de quiliasta, isso em tom de deboche.

59 “Kant diz que essa *Aufklärung* tem uma ‘divisa’ (*Wahlspruch*): ora, a divisa é um traço distintivo através do qual alguém se faz reconhecer; é também uma palavra de ordem que damos a nós mesmos e que propomos aos outros” (FOUCAULT, 2000a, p. 338).

60 “Hoje agregaríamos, a esta longa lista de tutorias, uma lista menos explícita de tutelas: tradições que obrigam, correntes que se seguem e são dominantes, paradigmas que se impõem, etc.” (GENIS, 2015, p. 97). Ou seja, a tutela pode formar uma rede de tutelas que recobrem toda a nossa existência, a qual, de acordo com Kant, consentimos por preguiça e covardia.

médico, mas no modo de relação que estabelecemos com eles. Concedemos a eles autoridade e nos eximimos de pensar por nós mesmos: o livro substitui o entendimento, o diretor de consciência as avaliações morais que nós mesmos devemos fazer, e o médico o nosso saber sobre como viver melhor no que se refere à dietética. Então, o problema é aceitar a comodidade da menoridade: “não me é necessário pensar, se posso apenas pagar; outros, prontamente, se encarregarão da aborrecedora tarefa por mim” (KANT, 2011, p. 24). Outros pensam por mim! Quem? Tutores de todo o tipo. Bentham, certamente, teve vontade de ocupar esta função de tutor, pois dedicou parte de sua vida à utopia-panóptico do disciplinamento⁶¹. E, embora, a sua utopia pretende-se iluminar um século pouco iluminado, esta “iluminação” não contribui para a formação de um tipo maior, mas, pelo contrário, parece conduzir à menoridade na medida em que “exorta” à implantação de um modo de vida permanentemente inspecionado, ou a uma vida dirigida por outros. Kant (2011, p. 24) em tom irônico diz: “Aqueles tutores que, com a maior benevolência, assumiram a supervisão sobre os homens cuidam para que a maior parte da humanidade (dentre ela todo o belo sexo) considere o passo para a maioridade além de penoso, muito perigoso”. Acrescenta que os tutores,

depois de terem primeiro *embrutecido seu gado doméstico* e de terem cuidadosamente impedido que essas tranquilas criaturas pudessem arriscar um passo fora do andador dentro do qual eles as confinaram, eles mostram, em seguida, o perigo que as ameaçaria, se elas tentassem caminhar sozinhas (KANT, 2011, p. 24; grifos nossos).

A dinâmica da menoridade é composta, portanto, deste modo: por covardia e preguiça constituímos nossos tutores, os quais, doravante, não pretendem abandonar essa posição, mas, pelo contrário, parecem desejar a perpetuação da relação entre tutor e tutelado. O que fazer então? “É difícil”, avalia Kant,

⁶¹ Bentham pediu à Assembleia Nacional da França: “deixe-me construir uma prisão a partir deste modelo” – o panóptico – “e me farei carcereiro” (1987, p. 199).

para todo e qualquer ser humano particular, desembaraçar-se da menoridade que nele se tornou quase natural. [...] Preceitos e fórmulas, estes instrumentos mecânicos do uso racional, ou melhor, do mau uso de seus dons naturais, são os grilhões de uma sempiterna menoridade (2001, p. 25).

Kant faz notar aqui a dificuldade do esclarecimento a um ser humano particular: não se trata, portanto, para o filósofo, de um projeto a ser realizado individualmente, ou apenas e somente individualmente. Ademais, quem quer que seja ousasse pôr de lado esses grilhões, daria “apenas um salto incerto sobre o mais estreito fosso” (KANT, 2011, p. 25). Isso porque esse homem não “está habituado a tal movimento livre” (KANT, 2011, p. 25). Além disso: “poucos são aqueles que conseguem se desembaraçar da menoridade por meio do próprio cultivo de seu espírito e ainda trilhar um caminho seguro” (KANT, 2011, p. 25).

As dificuldades para a saída da menoridade, vemos com Kant, são muitas, pois ela é quase natural: já não estamos acostumados a andar com as nossas próprias pernas (isto é, pensar livremente) e ainda que se ouse desembaraçar-se da menoridade por meio do próprio cultivo de seu espírito, teríamos que aprender doravante a trilhar um caminho seguro. De qualquer forma, Kant não vê na atividade do ser humano em particular a efetivação da sua utopia. Ele argumenta que é “[...] possível [...] que um público⁶² se esclareça por si mesmo; é até praticamente inevitável, se apenas lhe deixarmos ser livre”⁶³.

62 Público: “a relação concreta, institucional, ou em todo caso instituída, entre o escritor (o escritor qualificado, traduz-se em francês: *savant*; *Gelehrter*: homem culto) e o leitor (o leitor considerado como indivíduo qualquer)” (FOUCAULT, 2010, p. 9).

63 Após essa definição do esclarecimento – que inclui condições de nascimento do mesmo, chamado à coragem, dificuldade de saída, possibilidades de saída –, há uma inflexão no texto, observa Gros: “Depois desse fogo de artifício inicial, dessa incitação generalizada à crítica, dessa exigência de um questionamento dos saberes instituídos, das opiniões ou das evidências recebidas, Kant imprime severas restrições a esse apelo à emancipação” (2018, p. 161). Não apenas Gros assim considera o texto de Kant, mas também Foucault. Por exemplo, na conferência sobre a crítica como virtude e atitude, Foucault (2006d), ao relacioná-la ao esclarecimento kantiano, limitou-se a comentar o primeiro parágrafo do texto do filósofo alemão, no qual este mostra a menoridade como condução de outrem e o chamado à coragem de servir-se de seu próprio entendimento. Já no curso do Collège de France de 1982-1983, Foucault, ao retomá-lo, mostrará até mesmo as contradições entre essa definição inicial de esclarecimento com os demais momentos do ensaio. E, na terceira abordagem do ensaio

Pois sempre há aí aqueles que pensam por si mesmos, até mesmo entre os referidos tutores da grande multidão, os quais, assim que tiverem eles mesmos deixado para trás o jugo da menoridade, difundirão ao redor de si o espírito de uma estima racional pelo próprio valor e pela vocação de todo ser humano para pensar por si mesmo⁶⁴ (KANT, 2011, p. 25).

No entanto, diz Kant, “que o público anteriormente submetido por eles a esse jugo, caso seja incitado a voltar-se contra ele por alguns desses seus tutores, eles mesmos incapazes de todo o esclarecimento, daí em diante os obrigará a permanecer sob o jugo de outrora” (2011, p. 25-26). O tutor, diz Kant, de outrora, que doravante se pretende libertador, não pode por si só empreender esta ação. Porque, primeiro, ele próprio é incapaz de todo o esclarecimento e, segundo, depois de intensificar o estado de menoridade, ele se torna refém dela. “É por isto que é tão nocivo plantar preconceitos, pois, ao fim e ao cabo, eles se vingam daqueles que foram os seus autores ou dos predecessores desses autores” (KANT, 2011, p. 26).

Dessa forma, “um público só pode alcançar o esclarecimento lentamente” (KANT, 2011, p. 26). Com essa conclusão, o filósofo de Königsberg põe de lado a revolução como meio para o esclarecimento: “Por meio de uma revolução poder-se-á talvez levar a termo a queda do despotismo personalista e da opressão ávida por riqueza ou domínios”, mas com ela não se obtém “uma verdadeira reforma no modo de pensamento” (2011, p. 26), pois, “na verdade, novos preconceitos servirão, da mesma maneira que os velhos, de coleiras para guiar a grande multidão destituída de pensamento”.

kantiano em questão, Foucault destacará o que ele mesmo chamou de atitude de modernidade e crítica permanente de nós mesmos. Vale dizer que, nessas duas últimas abordagens, o filósofo francês dedicou-se a comentar o ensaio do filósofo alemão – diferentemente da primeira–, todavia indo além do mero comentário e mostrando as contradições e os limites do mesmo, criando com ele novos conceitos e concepções ético-políticas – veremos esses limites e criações posteriormente.

64 Genis levanta aqui um problema: “podemos seguir falando de um pensamento ‘próprio’, quando todos sabemos, através da hermenêutica, que estamos atravessados por tradições que impõem uma autoridade? No entanto, sempre há um momento crítico, de repensar a tradição, em que alguém a questiona, inclusive a recria, ou a supera, e isso se faz desde outras tradições” (2015, p. 100).

Afinal, qual a saída? De que modo a utopia-esclarecimento pode se efetivar, ainda que lentamente? Kant acredita que:

Para este esclarecimento, porém, nada mais se exige a não ser a liberdade; e, de fato, a mais inofensiva entre tudo aquilo que se possa efetivamente chamar de liberdade, a saber: a liberdade de fazer uso público de sua razão por toda parte (2011, p. 26).

Mas, reitera Kant: “ouço [...] clamarem de todos os lados: não raciocine! O oficial diz: não raciocine, exercite-se! O conselheiro de finanças: não raciocine, pague! O clérigo: não raciocine, crê!” (2011, p. 26). Porém, há uma voz que diz, “um único senhor no mundo diz: raciocinai, tanto quanto quiserdes e sobre o que quiserdes; porém, obedecei!” (2011, p. 26). O que significa essa proposição: “raciocinai tanto quanto quiserdes e sobre o que quiserdes; apenas obedecei!”? Trata-se, por um lado, do uso público da razão que é livre: “raciocinai...”. Por outro lado, do uso privado da razão, que é, por sua vez, restrito à obediência: “obedecei!”. “O uso público da razão precisa ser livre a todo momento e só ele pode concretizar o esclarecimento entre os seres humanos”. Kant, vemos aqui, justapõe o uso público da razão à liberdade. Já o uso privado da razão, veremos melhor, é restrito e, ele acredita, não implica impossibilidade da saída da menoridade.

Sobre “o uso público de sua própria razão”, compreende-o como “aquele uso que alguém, enquanto erudito, faz diante de todo o público do mundo letrado” (KANT, 2011, p. 27). Segundo: “Chamo de uso privado, por outro lado, aquele que o erudito pode fazer de sua razão em um específico cargo civil ou em uma função que foram confiados a ele” (2011, p. 27). De qualquer modo, trata-se sempre do uso que alguém, enquanto erudito, faz da razão: seja uso público ou privado. Temos, assim, um duplo e complementar par: é na qualidade de sujeito universal (alguém enquanto erudito dirige-se ao mundo letrado) que faço uso público e livre da razão; e é na qualidade de indivíduo (alguém enquanto erudito que ocupa um cargo civil) que faço uso privado e restrito da razão (FOUCAULT, 2010). Por um lado, é como peça de uma máquina (KANT, 2011, p. 27) que faço uso privado da razão, e aqui não é permitido racionar, mas apenas obedecer. No entanto, “Kant não pede que se

pratique uma obediência cega e tola; mas que se faça um uso da razão adaptado a essas circunstâncias determinadas; e a razão deve submeter-se então a esses fins particulares” (FOUCAULT, 2000a, p. 339). Por outro lado,

na medida em que esta parte da máquina se considera, ao mesmo tempo, como membro de toda uma coletividade, sim, até mesmo como membro da sociedade cosmopolita, e isto na qualidade de um erudito que se volta para um público em sentido próprio por meio de escritos, ele pode certamente raciocinar sem que, por causa disso, sofram os negócios aos quais ele está em parte submetido como membro passivo (KANT, 2011, p. 27-28).

Um soldado, durante o trabalho, deve obedecer, diz Kant, pois seria prejudicial ao serviço militar se ele se pusesse a raciocinar em voz alta sobre a pertinência ou não de uma ordem de um superior. Mas, pensa Kant, que o mesmo soldado, enquanto homem versado no assunto, pode “[...] fazer comentários sobre os erros no serviço militar e expor esses erros ao seu público para julgamento” (1985, p. 106). “O cidadão não pode se recusar a pagar as taxas impostas a ele” (KANT, 2011, p. 28). No entanto, esse mesmo cidadão, enquanto erudito, apresenta ao público do mundo letrado – “exterioriza publicamente” – “seus pensamentos contra a improbidade ou a injustiça de tais imposições” (2011, p. 28).

Há aqui o objetivo de aquele que expõe um assunto o exponha ao público e a expectativa é de que o público, por sua vez, o receba. Em última instância, temos aqui uma utopia que prevê a humanidade esclarecida pelas atividades de ler e escrever⁶⁵. Façamos aqui um parêntese: Sloterdijk mostra justamente os limites dessa tradição de ler e escrever, da tradição literária-epistolar do humanismo, fundada na Antiguidade, no intercâmbio entre a filosofia grega e o pensamento romano. De acordo com ele, “no início, os humanizados não são mais que a seita dos alfabetizados”, ou seja, uma pequena parcela de gregos e romanos, mas, “como em muitas outras seitas,

65 Diz Rajchman: “Em seu ensaio sobre a *Aufklärung*, Kant prediz um governo republicano para o qual um público universal e esclarecido tornar-se-ia uma espécie de consciência. Existiria o intercâmbio público, publicado, entre aqueles escritores (*grammaticos*) que se emancipariam de qualquer autoridade, exceto a própria razão universal” (1987, p. 54).

também nesta despontam projetos expansionistas e universalistas” (SLOTERDIJK, 2000, p. 11).

Assim, a partir da modernidade o humanismo-alfabetismo tornou-se importante para a consolidação dos Estados. O pequeno círculo de amigos – leitores e escritores – próprio à Antiguidade expandiu-se: ler e escrever tornou-se um importante veículo de coesão social e cultural. De modo que os Estados-nação se legitimam e se fortalecem a partir do sistemático uso dos clássicos da Antiguidade e dos novos escritos nacionais, pois o ideal não é mais formar pequenos grupos de letrados, mas algo maior: uma sociedade de leitores calmos e defensores de seus Estados. Tal ideal, propalado entre 1789-1945, conforme Sloterdijk, entraria em crise com o advento de novas mídias. De acordo com esse filósofo alemão, novos arranjos políticos, econômicos e culturais não mais se sustentariam sob os moldes do humanismo: a “moderna sociedade de massas” (2000, p.14) teria posto fim ao sonho humanista. Ler e escrever perderam sua força formadora diante dos novos meios: rádio, televisão e internet. O humanismo, que desde o início teve como propósito “retirar o homem da barbárie” (SLOTERDIJK, 2000, p. 16), teria naufragado.

Contudo, Sloterdijk nota que, mesmo diante da crise do humanismo, advinda pós-1945, muitos se empenharam em retomá-lo, o que significou uma tentativa de usar as técnicas de leitura e escrita como meios inibidores à onda desinibidora da época. O que estava em cena era um embate entre tendências domesticadoras e tendências bestializadoras, embate histórico próprio já ao começo do humanismo entre os romanos. Esclarece Sloterdijk:

só se pode entender o humanismo antigo se o apreendermos também como uma tomada de partido em um conflito de mídias – isto é, como a resistência do livro contra o anfiteatro e como oposição da leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência e criadora de consciência, contra as sensações e embriaguez desumanizadoras e impacientemente arrebatadoras dos estádios (2000, p. 18).

Portanto, o humanismo – ler e escrever–, ontem e hoje (mesmo em crise), buscaria cumprir não só a função de educar-formar homens e constituir círculos de amigos letrados; teria também como meta implícita e principal

apaziguar e domesticar o que há de bestial no humano: definir o humano. Não se trata, todavia, de afirmar a equivalência entre humanismo e esclarecimento, mas de mostrar certa proximidade entre ambos. Afinal, um e outro veem na atividade de ler e escrever um meio: com o humanismo, pondera Sloterdijk, ela tem a função de tornar o animal-homem capaz de convívio pacífico, seja na esfera da vida privada, seja no âmbito da cidade e do Estado. Com o esclarecimento, essa atividade é um pressuposto do uso público e livre da razão. Claro, isso não é tudo, mas forma, junto com a liberdade e com a obediência, as bases da utopia kantiana.

Ainda durante os primeiros anos do debate suscitado pelo ensaio kantiano, um e outro pensador se mostraram em desacordo com ele. Erhard afirmava o direito irrestrito ao esclarecimento de todos os povos e, por isso, dizia que eles teriam o direito de fazer uma revolução, caso o governo negasse os meios para tal fim. “Por uma revolução do povo não se pode pensar outra coisa a não ser a busca pela autoinstituição de seu direito à maioria, mediante a violência” (ERHARD, 2011, p. 84). Se Erhard, na contramão da maioria, no que se refere aos meios para o esclarecimento, admitia a revolução, Hamann⁶⁶ se levanta contra a concepção da culpa da menoridade como consequência da preguiça e covardia em referência imediata à resposta do “quiliasta cosmopolita”, Kant. “Para mim o erro básico reside no maldito epíteto autculpado” (HAMANN, 2007, p. 32). O autor se refere à leitura kantiana da noção de menoridade e questiona:

Quem é este outro⁶⁷, Pele-de-Urso ou condutor, que o autor tem na cabeça, mas que não tem a coragem de nomear?
Resposta: o enfadonho tutor, que tem que ser compreendido

66 Johann Georg Hamann (1730-1788), escritor e filósofo alemão.

67 Referência ao primeiro parágrafo do texto de Kant “Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?”. “Esclarecimento é a saída do ser humano de sua menoridade, menoridade essa na qual ele se inseriu por sua própria culpa. Menoridade é a incapacidade de se servir de seu próprio entendimento sem a condução de outrem. É se culpado por tal menoridade, se a causa da mesma não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de resolução e de coragem para se servir de seu próprio entendimento sem a condução de outrem” (2011, p. 23-24).

implicitamente como o correlato dos menores. Este é o homem da morte. A tutela culpada e não a menoridade (HAMANN, 2007, p. 33).

“O homem da morte” é uma referência à Bíblia, ao livro de Samuel: ele é aquele que se aproveita dos mais fracos. Assim também faz o tutor do menor? Essa parece ser a perspectiva de Hamann, pois ele toma o problema do esclarecimento desde outra perspectiva: se Kant e até mesmo Erhard, ainda que mais radical que Kant, imputaram a culpa da menoridade ao menor, o primeiro atribui a culpa ao tutor. Diz ainda Hamann (2007, p. 33) em tom de combate: Kant, e eis o ponto alto da crítica dele, faz parte da classe dos tutores e atribui a culpa da menoridade ao menor quando, na verdade, como mencionado, a culpa da menoridade é do tutor que nem sequer é verdadeiramente um, pois que é tutelado por outro que se encontra acima dele, rei ou monarca – Frederico II. Acrescenta Hamann:

Com que tipo de consciência pode um *raisonneur* e especulador, protegido em seu cantinho e enfiado em seu gorro de dormir, reprovar a covardia dos menores quando seu cego tutor possui um bem disciplinado e numeroso exército para a garantia de sua infalibilidade e ortodoxia? Como pode alguém zombar da preguiça de tais seres menores quando seu tutor esclarecido e de pensamento autônomo os ilustra como os exímios basbaques de todo o espetáculo não os considerando nem ao menos como máquinas, mas antes como meras sombras de sua enormidade? Ante tais menores, ele não deve temer absolutamente nada, pois eles são seus espíritos servis e os únicos em cuja existência ele crê (2007, p. 33-34).

Aqui a referência ao texto de Kant (2011) é explícita. Hamann constrói sua crítica ao filósofo de Königsberg a partir de dois pares: a) a covardia dos menores e o disciplinado exército do tutor; e b) a preguiça dos menores e estes como espíritos servis do tutor esclarecido. Desde essa perspectiva, o tutor e sua rede de “tutores” são aqueles que mantêm o menor no estado de menoridade: pois de que modo ousar saber, pensar e agir diante do numeroso exército do tutor quando se é tratado não mais do que apenas como um espírito e corpo servil? “Daí resulta uma e a mesma coisa: creia, exercite-se, pague, se não quiser que o diabo te carregue. Não é isto estupidez em três partes? E qual delas é a maior e a mais grave? Um exército de sacerdotes ou

mercenários, servos e exploradores?” (HAMANN, p. 34, 2002). Por fim, argumenta que,

O esclarecimento de nosso século, portanto, é uma mera aurora boreal, a partir da qual não se deixa profetizar nenhum quiliasmo cosmopolita por alguém enfiado em seu gorro de dormir e protegido em seu cantinho. Toda a tagarelice e especulação dos exímios menores, que se erigem em tutores dos que se convertem a si mesmos em tutores menores, porém providos de facas de caça e punhais, é uma fria e infrutífera luz da lua, sem esclarecimento para o preguiçoso entendimento e sem calor para a covarde vontade – e toda a resposta da pergunta proposta é uma iluminação cega para cada menor que passeia ao meio-dia (2011, p. 45-46).

Em resumo: o outro do texto de Kant, o tutor, é o culpado pelo estado de menoridade e não o menor diretamente nomeado como tal por preguiça e covardia, pois esse tutor é um serviçal do Estado e o ajuda a manter os menores dentro dos limites, sendo ele também em verdade apenas um exímio menor. Por isso, o esclarecimento é apenas uma luz tremulante no horizonte com a qual não se pode prever um amanhã esclarecido. Para Hamann, “quanto mais fortemente se luta contra os tutores, que no máximo podem matar o corpo e esvaziar as carteiras, tanto mais caritativos somos em favor de nossos irmãos menores e proveitosos nas boas obras da imortalidade” (2007, p. 35). Assim, ao final, ele não é muito claro em suas proposições, mas o que nos parece é que, o “verdadeiro Esclarecimento” passa pela luta contra os tutores, sobre a qual, todavia, ele não indica os passos. Talvez uma revolução, embora seja pouco provável. Talvez apenas a permanente oposição aos tutores. De qualquer maneira a “saída” não é clara. Claro é que Hamann é uma voz dissonante em meio às apostas e respostas positivas das Luzes sobre a emancipação.

Como já mencionado, mas não explorado, o próprio Foucault mostra certas contradições da análise kantiana do esclarecimento, encontradas, sobretudo, nos parágrafos finais do ensaio do filósofo de Königsberg. Primeiro, o filósofo alemão afirma: “atualmente há sinais que anunciam esse processo de libertação e esses sinais mostram que se erguem ‘obstáculos’ que até então se opunham a que o homem fizesse uso da sua razão. Ora”, diz

Foucault, “sabemos que não há obstáculos ao fato de o homem fazer uso da sua razão, já que é o próprio homem que, por sua covardia e sua preguiça, não faz uso da sua razão” (2010, p. 36). Todavia, “eis portanto que Kant faz valer a existência desses obstáculos”. Outro problema aparece: inicialmente Kant afirma que não pode haver agente individual dessa libertação, e eis que ele “faz intervir Frederico da Prússia, do qual diz que – e é nisso que ele é, ele, Frederico da Prússia, um agente, que é o próprio agente da *Aufklärung* – não prescreveu nada em matéria de religião”, ciências ou artes (FOUCAULT, 2010, p. 36-37).

No entanto, “por outro lado, ele assegurou a ‘tranquilidade pública’ do seu Estado graças a um exército forte e ‘bem disciplinado’” (FOUCAULT, 2010, p. 37). Assim, Frederico II, agente do esclarecimento, faz o ajuste entre o governo de si (o uso livre e público da razão na forma universal) e “o que vai ser a obediência, obediência à qual serão constrangidos todos os que fazem parte de uma sociedade dada, de um Estado dado, de uma administração dada” (FOUCAULT, 2010, p. 36-37). Terceiro problema, e talvez o mais perturbador: o pacto entre o despotismo racional e o esclarecimento. Com esse contrato, Kant questionou a divisão precisa, estabelecida por ele mesmo, entre o uso público e o uso privado da razão, isto é, entre a liberdade de raciocinar e a obediência.

[Kant] evoca o que considera, o que chama de efeitos benéficos dessa abertura de uma dimensão pública para o uso da razão. E diz [...] que é precisamente deixando crescer o mais possível essa liberdade de pensar pública, é por conseguinte abrindo essa dimensão livre e autônoma do universal para o uso do entendimento que esse entendimento vai mostrar, de maneira cada vez mais clara e evidente, que a necessidade de obedecer se impõe na ordem da sociedade civil. Quanto mais liberdade para o pensamento vocês deixarem, mais vocês terão certeza de que o espírito do povo será formado para a obediência. E é assim que se vê desenhar uma transferência de benefício político do uso livre da razão para a esfera da obediência privada (FOUCAULT, 2010, p. 37).

Portanto, ao final, por três vezes, Kant contradiz, questiona o conjunto de sua análise: fala de obstáculos ao processo do esclarecimento universal (KANT, 1985, p. 112, 114); reafirma que Frederico II é “aquele que pela

primeira vez libertou o gênero humano da menoridade” (1985, p. 112). Por fim, apresenta a dinâmica entre liberdade civil e liberdade de espírito do povo (1985, p. 112). De acordo com Foucault, Kant, em 1798, falou novamente de um agente do esclarecimento. Diante da questão, “estará o gênero humano em constante progresso para o melhor?”, Kant a responde positivamente e encontra seu indício no entusiasmo revolucionário, não na revolução (1993, p. 95), mas, nesse entusiasmo, que se propaga entre aqueles que nem sequer participaram dela, como “disposição moral no gênero humano” (KANT, 1993, p. 102) para proporcionar a si mesmo uma constituição republicana. Para Foucault, “o entusiasmo revolucionário como agente da *Aufklärung* é no texto de 1798 [*O conflito das faculdades*] o substituto ou o sucessor do que foi o rei da Prússia no texto de 1784 [“Resposta à pergunta: o que é esclarecimento”]” (FOUCAULT, 2010, p. 38). Vale ressaltar que pouco dessa análise kantiana “para o melhor” ou dessa utopia faz parte do pensamento de Foucault, pois, como diz Rajchman, o filósofo francês:

não vê a emancipação numa maturidade universalista, na capacidade de escapar à desrazão. Para Foucault, pelo contrário, a liberdade reside em nossa capacidade de descobrir alternativas para aquelas formas particulares de discurso que nos definem por referência, entre outras coisas, à humanidade universal. Em vez de encontrar o esclarecimento na Razão universal ou na Sociedade, ele encontra-o na revelação da particularidade e da contingência do nosso conhecimento e de nossas práticas (1987, p. 54).

Em Foucault, as noções de humanidade e razão têm outro lugar, não justificam ou fundamentam um ideal e um discurso de tom emancipador global, mas são elas mesmas questionadas em suas univocidades e evidências. Ele mostra ou faz aparecer os dispositivos e práticas nos quais a última toma lugar – por exemplo, racionalidade punitiva, racionalidade política – e a primeira, por sua vez, existe como um efeito – com pretensão universal – desses mesmos dispositivos, práticas e discursos. Portanto, a Foucault importa mostrar o caráter singular e contingente daquilo que, todavia, é postulado como universal e necessário. Até aqui mostramos, especialmente, a primeira e a segunda abordagem de Foucault do ensaio kantiano. Ainda queremos mostrar, nisso que chamamos de genealogia foucaultiana da utopia-esclarecimento, alguns

aspectos da terceira abordagem foucaultiana do texto de Kant: a atitude de modernidade e sua concepção de filosofia nesse momento de “diálogo” com o filósofo de Königsberg.

*

Diz Foucault: “me parece que se pode reconhecer nele [“Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?”] o esboço do que se poderia chamar de atitude de modernidade” (2000a, p. 341). Esboço de uma atitude: assim Foucault procura tratar o nexos entre esclarecimento e modernidade, para escapar ao esquema usual que considera a modernidade como uma época precedida de uma pré-modernidade ingênua “e seguida de uma enigmática e inquietante ‘pós-modernidade’” (FOUCAULT, 2000a, p. 341). A partir desse esquema, “nos interrogamos então para saber se a modernidade constitui a consequência da *Aufklärung* e seu desenvolvimento, ou se é preciso ver nela uma ruptura ou um desvio em relação aos princípios fundamentais do século XVIII” (FOUCAULT, 2000a, p. 341). Para Foucault, nem o esquema que define a modernidade como época e, conseqüentemente, nem o problema da continuidade ou ruptura dela com o esclarecimento, mas uma outra maneira de abordar o esclarecimento e a modernidade.

Nesse sentido, portanto, encontramos, nos dois extremos da utopia-esclarecimento, as noções de atitude: atitude crítica e atitude de modernidade. A primeira, a atitude crítica, vimos anteriormente, trata do problema do governo, ou como não ser governado assim ou dessa forma. Ela opõe à governamentalização outras formas de governo. Ou, ainda, com a atitude crítica, trata-se do jogo entre o governo dos outros e o governo de si. Devemos notar também, antes de se avançar com o segundo tipo de atitude, que a

[...] atitude [é] um modo de relação que concerne à atualidade; uma escolha voluntária que é feita por alguns; enfim, uma maneira de pensar e de sentir, uma maneira também de agir e de se conduzir que, tudo ao mesmo tempo, marca uma pertinência e se apresenta como uma tarefa. Um pouco, sem dúvida, como aquilo que os gregos chamavam de *êthos* (FOUCAULT, 2000a, p. 341-342).

Compreendida assim, ela é uma tarefa concernente à atualidade e a nós mesmos: modificar a relação que se estabelece com a autoridade do tutor, a partir e, antes de tudo, de uma “escolha voluntária”, isto é, de uma modificação da própria vontade. Não é, no entanto, a repetição do esclarecimento kantiano em seu conteúdo, mas a perpetuação da coragem e do espírito de inservidão voluntária, isto é, da tarefa de tornar-se maior. Vale notar também, nessa definição de atitude, uma referência à Antiguidade: a atitude está próxima daquilo que os gregos chamavam de *êthos*, que “era a maneira de ser e a maneira de se conduzir. Era um modo de ser do sujeito e certa maneira de fazer, visível para os outros”. Ele “se traduz pelos seus hábitos, por seu porte, por sua maneira de caminhar, pela calma com que responde a todos os acontecimentos, etc. Esta é para eles a forma concreta da liberdade; assim eles problematizavam sua liberdade” (FOUCAULT, 2006b, p. 270). Faziam-no depender de uma série de práticas, as quais Foucault (2006b, p. 265) denomina de ascetismo (ascese), ou práticas ascéticas (a atenção com o presente, a escrita de si...), isto é, um conjunto de exercícios que se exerce sobre si mesmo na busca de um modo de ser que é a forma concreta da liberdade. A atitude de modernidade implica também, veremos à frente, um tipo muito particular de ascetismo: o dandismo. Isso porque, para caracterizar a atitude de modernidade, Foucault toma, como exemplo, Baudelaire⁶⁸, e apresenta tal atitude, a partir dele, sob três formas que se interconectam.

Em primeiro lugar, a atitude de modernidade, exemplificada a partir de Baudelaire, é um modo de relação com o presente: é lugar-comum afirmar que a modernidade se define pela consciência da descontinuidade do tempo, sobretudo, ruptura da tradição, o novo e a vertigem, em suma: o transitório, o fugidio e o contingente. Nota Foucault, no entanto, que ser moderno, de acordo com Baudelaire, não é aceitar o fluxo ininterrupto do tempo, mas assumir uma atitude em relação a esse movimento: trata-se de recuperar o que há de eterno

68 “Já que em geral se reconhece nele uma das consciências mais agudas da modernidade do século XIX” (FOUCAULT, 2000a, p. 342).

no instante presente e que não está nem além nem aquém, mas no presente mesmo.

Trata-se, nos parece, de entrar em relação com aquilo que há de singular no presente, mostrar a diferença do presente em relação ao ontem. Na pintura, por exemplo, diz Baudelaire, não é necessário pintar personagens contemporâneas cercadas de móveis, ou com trajes do Renascimento. “Sem dúvida”, pensa o poeta francês, “é excelente estudar os antigos mestres para aprender a pintar, mas isso pode ser tão-somente um exercício supérfluo se o nosso objetivo é compreender o caráter da beleza atual” (BAUDELAIRE, 1996, p. 26).

Dessa perspectiva, o passado tem – no máximo – um valor didático, como no caso da pintura, mas o presente, a atualidade, é aquilo a que devemos nos ater. Por exemplo, um heroísmo estava presente na vida antiga, vida robusta e guerreira, diz Baudelaire, e sugere: “acrescentai a isto a pompa pública, que se refletia na vida privada” (2002, p. 729). Por muito tempo, esse heroísmo serviu de tema às artes do Ocidente; no entanto, diz Baudelaire, o presente também tem o seu heroísmo, também tem o seu lado épico, pois, na atenção ao presente, na apreensão do eterno no presente, isto é, na apreensão da diferença, encontramos o nosso heroísmo, o heroísmo da vida moderna⁶⁹. Que pode ser um heroísmo político, com questões públicas e oficiais, ou um heroísmo privado – o qual Baudelaire acredita ser mais elevado. “O espetáculo da vida elegante e dos milhares de existências flutuantes que circulam nos subterrâneos de uma grande cidade – criminosos e prostitutas – a *Gazette des Tribunaux* e o *Moniteur* nos provam que basta abriremos os olhos para conhecermos nosso heroísmo” (BAUDELAIRE, 2002, p. 730), isto é, conhecermos nossa relação com o presente e aquilo que somos nele.

69 Parece-nos que Foucault diz, ao interpretar Baudelaire, que apreender o eterno no presente – o seu épico e heroico – ou a sua diferença, é apreender o que é próprio do presente. Dado o que se segue no parágrafo, supomos que esse eterno baudelairiano é o frenesi do cotidiano urbano, o alvoroço dos encontros das vidas que pululam nas cidades, o dândi.

Aqui podemos fazer um parêntese e mostrar a proximidade de Kant e Baudelaire, pois os dois, embora a partir de estilos diferentes, o filósofo e o artista, têm em mira a atualidade ou a modernidade. Baudelaire está preocupado explicitamente com “modernidade, vida moderna e arte moderna” (BERMAN, 2007, p. 159). O ensaio de Kant, diz Foucault, põe um “novo tipo de questão no campo da reflexão filosófica”. A questão “o que é esclarecimento?” “é a questão da atualidade, é a questão de ‘o que acontece hoje?’, ‘O que acontece agora?’, ‘O que é esse *agora* dentro do qual estamos todos e que é o lugar, o ponto [do qual] escrevo?’” (2010, p. 12).

Esse novo modo de interrogar a atualidade, vemos com o filósofo francês, compreende três componentes que se articulam: a) “Ela”, a interrogação, “se refere, em primeiro lugar, à determinação de certo elemento do presente que se trata de reconhecer, de distinguir, de decifrar entre todos os outros. O que, no presente, faz sentido: atualmente, para uma reflexão filosófica?”; b) “Trata-se” também, “na questão e na resposta que Kant procura lhe dar, de mostrar em que esse elemento é o portador ou a expressão de um processo, de um processo que concerne ao pensamento, ao conhecimento, à filosofia”; e c) “em terceiro lugar, trata-se, no interior dessa reflexão [...], de mostrar *em* que e *de* que modo quem fala, como pensador, como estudioso, como filósofo, faz parte ele próprio desse processo”.

Todavia, diz Foucault, “é ainda mais complexo do que isso”. Aquele que responde (seja ele filósofo, estudioso, artista) “tem de mostrar não só em que sentido ele faz parte desse processo, mas como, fazendo parte desse processo, ele tem [...] certo papel a desempenhar nesse processo em que será, portanto, ao mesmo tempo, elemento e ator” (FOUCAULT, 2010, p. 13). Esse modo de ler o ensaio kantiano parece dar a ele um brilho e importância em demasia, mas é assim mesmo que Foucault se posiciona, vê nele – em sua interrogação e resposta – uma novidade no campo da filosofia e o começo da filosofia moderna, a filosofia pondo doravante a questão da atualidade e o lugar que ela ocupa nessa atualidade que ela interroga, “a filosofia como discurso da modernidade”, isto é, a emergência da modernidade como questão na superfície do discurso filosófico (2010, p. 14). Diz Foucault: e se questionarem

que a modernidade já era antes um tema e problema da filosofia? Mostraremos, argumenta ele, que se trata de um modo diferente de abordagem, pois até a Kant:

a questão da modernidade tinha sido posta na cultura, digamos, clássica num eixo longitudinal. Quer dizer, a questão da modernidade era colocada como questão de polaridade, como uma questão concernente à polaridade entre a Antiguidade e a modernidade. [A questão da modernidade era posta em relação ao passado: o que dele aceitar ou questionar? Doravante, diz Foucault]: aflora uma nova maneira de colocar a questão da modernidade, não numa relação longitudinal com os antigos, mas no que poderíamos chamar de uma relação sagital, ou uma relação, vamos dizer, vertical, do discurso com sua própria atualidade (2010, p. 14-15).

Portanto, duas são as dimensões destacadas do ensaio de Kant: ele estabelece, a partir desse texto, uma relação sagital com o presente e esboça uma atitude de modernidade. E, talvez por causa desse tipo de interrogação, pôde esboçar uma atitude de modernidade, pois, como ressalta Foucault, a questão da atualidade implica – para aquele que a interroga e a responde –, simultaneamente, uma tarefa a desempenhar nessa mesma atualidade.

Ao voltar a Baudelaire, vemos, em segundo lugar, que a atitude de modernidade implica uma transfiguração do real. Foucault acredita que o poeta mostra, primeiro, a diferença entre o homem que flana e o homem de modernidade. Ao primeiro, é atribuído o caráter de colecionador de curiosidades, que aprecia o momento que passa como uma curiosidade fugidia e interessante. O homem de modernidade, cujo exemplo, para Baudelaire, é o desenhista Constantin Guys (1802-1892)⁷⁰, por sua vez,

[...] corre, procura. O quê? Certamente esse homem [...] tem um objetivo mais elevado do que o de um simples *flâneur*, um objetivo mais geral, diverso do prazer efêmero da circunstância. Busca esse algo, ao qual se permitirá chamar de Modernidade; pois não me ocorre melhor palavra para exprimir a ideia em questão. Trata-se, para ele, de tirar da moda o que esta pode conter de poético no histórico, de extrair o eterno do transitório (BAUDELAIRE, 1996, p. 24).

⁷⁰ Baudelaire também o chamou de “o pintor da vida moderna” em ensaio homônimo.

E, se ele, Constantin Guys, não é um *flâneur*, mas um homem de modernidade, é na hora que o mundo inteiro vai dormir que ele se põe a trabalhar e o transfigura (FOUCAULT, 2000a). O filósofo francês evoca aqui a noção de “transfiguração do real: transfiguração que não é a anulação do real, mas o difícil jogo entre a verdade do real e o exercício da liberdade” (2000a, p. 343). Constantin Guys lança-se sobre o papel: “e as coisas renascem no papel, naturais e, mais que naturais, belas; mais do que belas, singulares e dotadas de uma vida entusiasta como a alma do autor” (BAUDELAIRE, 1996, p. 24). Assim, pensa Foucault, “para a atitude de modernidade, o alto valor do presente é indissociável da obstinação de imaginar, imaginá-lo de modo diferente do que ele não é, e transformá-lo não o destruindo, mas captando-o no que ele é” (2000a, p. 343-344).

Também, junto à relação com o presente, à atenção a ele e à transfiguração do real, temos a elaboração ascética de si. Eis, nos parece, o ponto alto da leitura foucaultiana de Baudelaire, pois a modernidade não é apenas um modo de relação com o presente, mas consiste também em um modo de relação que é preciso estabelecer consigo mesmo:

[Afinal,] a atitude voluntária de modernidade está ligada a um ascetismo indispensável. Ser moderno não é aceitar a si mesmo tal como se é no fluxo dos momentos que passam; é tomar a si mesmo como objeto de uma elaboração complexa e dura: é o que Baudelaire chama, de acordo com o vocabulário da época, de “dandismo” (FOUCAULT, 2000a, p. 344).

O dândi, na ascética (nos exercícios que impõe a si mesmo), faz da sua vida uma obra de arte: é uma livre elaboração de si, um trabalho que se exerce sobre si, tal como o artista que dá forma à sua obra, ou o arquiteto à sua construção: “todas as condições materiais complexas a que se submetem [os dândis], desde o traje impecável a qualquer hora do dia e da noite até as proezas mais perigosas do esporte, não passam de uma ginástica apta a fortificar a vontade e a disciplinar a alma” (BAUDELAIRE, 1996, p. 50).

Essa constituição da vida como obra de arte concernente à atitude de modernidade nos remete aos outros lugares: Foucault precisamente estuda a constituição da vida como obra de arte, estilística ou “estética da existência”, a

partir dos textos da Antiguidade. A ascese e a estética da existência encontram o seu lugar no quadro amplo da “cultura de si”: “[...] a ideia segundo a qual se deve aplicar-se a si próprio, ocupar-se consigo mesmo é, de fato, um tema bem antigo na cultura grega. Ela apareceu bem cedo como um imperativo amplamente difundido” (FOUCAULT, 1985, p. 49). Ela encontra o seu lugar na filosofia, mas antes, talvez, na própria cultura grega: “Um aforismo lacedemônio [...] afirmava a razão pela qual os cuidados com a terra tinham sido confiados aos hilotas é porque os cidadãos de Esparta queriam, nos que lhes dizia respeito, ‘ocupar-se com eles mesmos’: sem dúvida era o treinamento guerreiro que era assim designado” (1985, p. 49).

Já nos diálogos platônicos (FOUCAULT, 1985, 2006f), Sócrates aparece como o mestre do cuidado de si. Há uma passagem em que ele diz aos seus juízes que “deus mandou-o para lembrar aos homens que eles devem cuidar não de suas riquezas, nem de sua honra, mas deles próprios e de sua própria alma” (FOUCAULT, 1985, p. 50). Noutra, Sócrates diz ao jovem ateniense, Alcibíades, homônimo do diálogo, que, antes de pretender governar os outros, governar a cidade, ele deve ocupar-se de si próprio. Assim, da Grécia clássica, passando pelo período helenístico⁷¹, até o início da era cristã, o princípio do cuidado de si se expande: ele tem seu lugar no pensamento filosófico e ascese filosófica, mas também é uma prática social.

Foucault nota que, com Sêneca, o cuidado de si, a arte de viver, atinge o máximo da sua importância: termos como “formar-se”, “transformar-se”, “voltar a si” são encontrados em toda a obra de Sêneca. Com elas o filósofo estoico evoca um conjunto de operações, pois “a *epimeleia* implica um labor” (1985, p. 56), isto é, atividades, exercícios⁷². Desse modo, destacamos o encontro entre

71 Epicuro é quem diz que nunca é cedo ou tarde demais para começar a filosofar, isto é, a cuidar de si (EPICURO, 2002).

72 “Ocupar-se de si não é uma sinecura. Existem os cuidados com o corpo, os regimes de saúde, os exercícios físicos sem excesso, a satisfação, tão medida quanto possível, das necessidades. Existem as meditações, as leituras, as anotações que se tomam sobre livros ou conversações ouvidas, e que mais tarde são relidas, a rememoração das verdades que já se sabe mas de que convém apropriar-se ainda melhor” (FOUCAULT, 1985, p. 56-57).

os estudos foucaultianos sobre a Antiguidade e a modernidade: a atitude de modernidade como elaboração ascética de si atualiza técnicas antigas, atualiza o objetivo de fazer da vida uma obra de arte, de tomar a vida como objeto de uma técnica. É o próprio Foucault quem reconhece esse liame:

Na Antiguidade, essa elaboração do si e sua conseqüente austeridade não são impostas ao indivíduo pela lei civil ou pela obrigação religiosa; trata-se, ao contrário, de uma escolha feita pelo indivíduo para a sua própria existência. As pessoas decidem por si mesmas se cuidam ou não de si. [...] Era uma questão de fazer da vida um objeto para uma espécie de saber, uma técnica, uma arte. Temos apenas uma vaga lembrança da ideia, em nossa sociedade, de que o princípio da obra de arte, do qual se deve cuidar, o principal campo ao qual se deve aplicar valores estéticos, é o si mesmo, a própria vida, a própria existência. Isso ocorre no Renascimento, mas de uma forma ligeiramente acadêmica, e novamente no dandismo do século XIX, sendo, contudo, apenas episódico (2010a, p. 316-317).

Duas coisas devem ser destacadas: a) a elaboração de si, o tomar a vida como objeto de uma técnica não estavam vinculados a um dogma ou a uma lei civil, tratava-se de uma escolha do indivíduo, cuidar ou não cuidar de si, ressalta Foucault; e b) o filósofo francês também menciona que, na Antiguidade, o principal campo a serem aplicados valores estéticos era o si mesmo, a vida, e que tal atitude só foi retomada de modo muito pálido durante o Renascimento e no dandismo do século XIX. Nesse sentido, se o dandismo toma a relação consigo a partir da ascese e busca com isso equilíbrio e temperança – “uma disciplina”, “o ascetismo do dândi que faz de seu corpo, de seu comportamento, de seus sentimentos e paixões, de sua existência, uma obra de arte” (FOUCAULT, 2000a, p. 344) –, de modo complementar, traz junto a essa elaboração de si o escândalo e a subversão: pois o dandismo é o “que há de melhor no orgulho humano”, expressa a necessidade, “muito rara nos homens [...], de combater e destruir a trivialidade” (BAUDELAIRE, 1996, p. 51)⁷³.

⁷³ “A atenção simultânea ao dentro e ao fora é a via de uma autoconstituição de si, de uma autoconstituição que desmantela as estratégias de sujeição sem, no entanto, se consagrar a uma simples interioridade, a uma retirada sobre si mesmo” (SARDINHA, 2006, p. 264).

Desse modo, podemos dizer que “a liberdade não reside basicamente em descobrir ou estar apto a determinar quem somos, mas [em] rebelar-nos contra aqueles métodos pelos quais estamos definidos, categorizados e classificados” (RAJCHMAN, 1987, p. 56), pois, “essa modernidade não liberta o homem em seu ser próprio; ela lhe impõe a tarefa de elaborar a si mesmo” (FOUCAULT, 2000a, p. 344). Vale dizer, portanto, que, se, por um lado, o dandismo de Baudelaire ativa a herança das técnicas de si, especialmente estoicas, por outro, retoma o cinismo antigo. Isso porque a arte moderna – e nela Baudelaire – menciona Foucault, é um “veículo” do cinismo antigo: “há um cinismo que faz corpo com a história do pensamento, da existência e da subjetividade ocidentais” (FOUCAULT, 2011b, p. 152). O cinismo, por isso, como atitude, é trans-histórico.

Para que possamos compreender essa dobra entre cinismo e Baudelaire/atitude de modernidade, é importante notar o pano de fundo dessa articulação: “no cinismo, na prática cínica, a exigência de um modo de vida extremamente marcante – com regras, condições ou modos muito caracterizados, muito bem definidos – é”, diz Foucault, “fortemente articulada no princípio do dizer-a-verdade ilimitado e corajoso, do dizer a verdade que leva a sua coragem e ousadia até se transformar em intolerável insolência” (FOUCAULT, 2011b, p. 144). Com o cinismo, porém, não está em questão apenas a harmonia entre a forma de vida e o dizer-a-verdade, algo como uma correspondência entre uma e outra. Isto é importante, mas as coisas não param nesse ponto. A forma de vida é ela mesma condição de possibilidade da fala franca e corajosa, isto é, “a parrhesía, a ousadia de dizer a verdade” (FOUCAULT, 2011b, p. 148), no caso do cinismo, só pode existir, alcançar intensidade e amplitude quando a forma de vida é marcada pelo mínimo de concessões às convenções.

No limite, lembra Foucault, para a parrhesía cínica “é preciso não estar ligado a ninguém” (2011b, p. 149). Radical? Sim, e de certo modo sempre presente na cultura ocidental, o cinismo pôde tomar corpo como “um cinismo cristão, um cinismo anti-institucional, um cinismo [...] antieclesiástico” (FOUCAULT, 2011b, p. 160). Franciscanos e dominicanos podem servir de

exemplo a essa forma de cinismo. Posteriormente, ele encontra lugar no modo de vida revolucionário: fazer a revolução implica uma estilística da existência e um falar franco de matriz cínica, pois, a existência revolucionária “está em ruptura, deve estar em ruptura com as convenções, os hábitos, os valores da sociedade”. E ela “deve manifestar diretamente, por sua forma visível, por sua prática constante e sua existência imediata, a possibilidade concreta e o valor evidente de uma outra vida, uma outra vida que a vida verdadeira” (2011b, p. 161). Essa vida verdadeira é, na perspectiva cínica, a redução ao elementar.

Assim, a arte moderna também o traz para a cena, de modo que a vida do artista, a arte e a verdade se cruzam formando uma rede de apoios mútuos, pois “não somente a vida do artista deve ser suficientemente regular para que ele possa criar a sua obra, mas sua vida deve ser, de certo modo, uma manifestação da própria arte em sua verdade”. Porque, “primeiro: a arte é capaz de dar à existência uma forma em ruptura com toda a outra, uma forma que é da verdadeira vida”; e segundo: “se ela tem a forma da verdadeira vida, a vida, em contrapartida, é a caução de que toda obra, que se enraíza nela e a partir dela, pertence à dinastia e ao domínio da arte” (FOUCAULT, 2011b, p. 164). Mais do que isso, mais que essa imbricação, que, todavia, já é muito, acrescenta-se também que “a arte no mundo moderno foi veículo do cinismo” porque a relação entre ela e o real tem doravante outro motivo, ela não o ornamenta, e muito menos o imita, mas o desnuda, o escava. Por isso “se constitui como lugar de irrupção do debaixo, do embaixo, do que, na cultura, não tem direito, ou, pelo menos, não tem possibilidade de expressão” (2011b, p. 164-165). Não é exatamente isso que Baudelaire faz em poesia, faz em prosa? Diz ele em “Os bons cães”:

Eu canto os cães desgraçados, sejam os que erram, solitários, nos barrancos sinuosos das cidades imensas, sejam os que disseram, com os olhos pestanejantes e espirituais, ao homem abandonado: - “Leva-me contigo, e das nossas duas misérias talvez venhamos a fazer uma espécie de felicidade!” (2002, p. 339).

Podemos multiplicar os exemplos até o limite e veremos que, em Baudelaire, a arte assume a forma de combate: ela “estabelece com a cultura,

com as normas sociais, com os valores e os cânones estéticos uma relação polêmica de redução, de recusa e de agressão” (FOUCAULT, 2011b, p. 165). Diz o poeta: “abaixo a musa acadêmica! [...] Invoco a musa familiar, a cidadina, a viva” (BAUDELAIRE, 2002, p. 339). Foucault conclui que, “se não é simplesmente na arte, é na arte principalmente que se concentram, no mundo moderno, em nosso mundo, as formas mais intensas de um dizer-a-verdade que tem a coragem de assumir o risco de ferir” (2011b, p. 165). O mesmo talvez possa ser dito de sua filosofia: não é ela também uma escavação e um combate? Tal como “a arte moderna é o cinismo na cultura, o cinismo da cultura voltada contra ela mesma” (2011b, p. 165), pode-se dizer que a filosofia de Foucault é também o cinismo na cultura, é o cinismo da cultura voltada contra ela mesma. Toda a sua trajetória está marcada por essa atitude, e o que ele diz em “A vida dos homens infames” – em 1977 – talvez seja o paroxismo dessa atitude: “vidas singulares, tornadas, por não sei quais acasos, estranhos poemas, eis o que eu quis juntar em uma espécie de herbário” (FOUCAULT, 2003c, p. 204).

*

A vida e a filosofia têm, portanto, um enlace para Foucault, e é justamente nessa conferência (2000a) que ele trata da questão do esclarecimento e da atitude de modernidade que ele o explicitará. Nela ele esclarece a sua concepção de filosofia, reafirma seu posicionamento diante do esclarecimento e mostra as consequências de seu modo de fazer filosofia.

De acordo com Foucault, há “na *Aufklärung* um tipo de interrogação filosófica que problematiza – simultaneamente – a relação com o presente, o modo de ser histórico e a constituição de si próprio como sujeito autônomo”; todavia “o fio que pode nos atar dessa maneira à *Aufklärung* não é”, diz ele, “a fidelidade aos elementos de doutrina, mas, antes, a reativação permanente de uma atitude: ou seja, um *êthos* filosófico que seria possível caracterizar como crítica permanente de nosso ser histórico” (2000a, p. 344-345). Uma interrogação filosófica e uma atitude: esta, como modo de relação com o esclarecimento, é a retomada de uma interrogação que nele emerge, isto é,

trata-se de pôr em questão e problematizar nossa relação com o presente, nosso ser histórico e nossa liberdade. Talvez seja essa a maneira que Foucault encontrou de se aproximar das Luzes, sem, todavia, tornar-se pupilo dos seus elementos de doutrina⁷⁴. Ou, ainda, argumenta Foucault:

isso não quer dizer que é preciso ser a favor ou contra a *Aufklärung*. Isso quer dizer precisamente que é necessário recusar tudo o que poderia se apresentar sob a forma de uma alternativa simplista e autoritária: ou vocês aceitam a *Aufklärung*, e permanecem na tradição de seu racionalismo [...]; ou vocês criticam a *Aufklärung*, e tentam escapar desses princípios de racionalidade (2000a, p. 345).

Ora, para o filósofo francês, a relação com o esclarecimento pode se definir pelo “princípio de uma crítica e de uma criação permanente de nós mesmos em nossa autonomia; ou seja, um princípio que está no cerne da consciência histórica que a *Aufklärung* tinha tido dela mesma” (FOUCAULT, 2000a, p. 346). Isto é, a *Aufklärung*, tal como a compreendia sua própria consciência histórica, é crítica e criação, problematização da liberdade e transformação de nosso ser histórico. Ou ainda: ela não é fixada em um corpo doutrinal ao qual sempre devemos recorrer como repensadores, mas, ativa e em combate consigo mesma desde o começo, talvez só possa ser atualizada ao preço de certa infidelidade ao conteúdo doutrinal. Conseqüentemente, nos parece dizer Foucault, está mais próximo dela quem a ela aplica o princípio da crítica e da criação do que aquele que, fiel e dócil, acaba por adotá-la em sua integridade.

Foucault ainda afirma que “é preciso, evidentemente, dar um conteúdo mais positivo ao que pode ser um *êthos* filosófico consistente em uma crítica do que dizemos, pensamos e fazemos, através de uma ontologia histórica de nós mesmos” (2000a, p. 347). Primeiro, uma transformação da crítica kantiana:

A crítica é certamente a análise dos limites e a reflexão sobre eles. Mas, se a questão kantiana era saber a que limites o conhecimento deve renunciar a transpor, parece-me que,

⁷⁴ Isto é, não se trata mais da leitura crítica da utopia-panóptico, mas também não se trata de uma ode, como estamos vendo, à utopia-esclarecimento.

atualmente, a questão crítica deve ser revertida em uma questão positiva: no que nos é apresentado como universal, necessário, obrigatório, qual é a parte do que é singular, contingente e fruto das imposições arbitrárias (2000a, p. 347).

Ele afirma também que a atitude filosófica não comporta a alternativa do dentro ou do fora, mas, como “atitude-limite”, encontra lugar nas “fronteiras” e as faz avançar. A crítica doravante passa da investigação dos limites ou “limitação necessária” – daquilo que não devemos ultrapassar –, a uma “crítica prática sob a forma de ultrapassagem possível” (FOUCAULT, 2000a, p. 347). Assim, “a crítica vai se exercer não mais na pesquisa das estruturas formais que têm valor universal, mas”, diz Foucault, “como pesquisa histórica através dos acontecimentos que nos levaram a nos constituir e a nos reconhecer como sujeitos do que fazemos, pensamos, dizemos” (2000a, p. 347). Essa crítica “é genealógica em sua finalidade e arqueológica em seu método”⁷⁵. Primeiro: “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”, acrescenta, “tratar tanto os discursos que articulam o que pensamos, dizemos e fazemos como os acontecimentos históricos” (2000a, p. 347-348). E, ainda, a 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. [...] Ela não busca tornar possível a metafísica tornada enfim ciência; ela procura fazer avançar para tão longe e tão amplamente quanto possível o trabalho infinito da liberdade (FOUCAULT, 2000a, p. 348).

Aqui fica claro que Foucault, ao apresentar essa atitude filosófica como atitude-limite e ao propor que a crítica seja ao mesmo tempo arqueológica e genealógica, está falando de si mesmo ou do seu filosofar, mostrando assim

⁷⁵ Vale notar que, já em 1970, em sua aula inaugural no Collège de France, Foucault (1996) faz a aproximação entre arqueologia e genealogia. Todavia, na conferência que estamos analisando acima, de 1983, o que importa é mostrar quando a crítica é arqueológica e genealógica. Ou seja, não é somente, como em 1970, uma explicitação da complementaridade entre esses dois modos de abordagem filosófica, mas também uma tomada de posição frente à crítica kantiana.

que sua crítica não é a crítica de tipo kantiana: transcendental e de fundamentação. Ela é, por um lado, uma análise dos discursos e acontecimentos que tornaram possível ser o que somos, dizemos e pensamos, e, por outro, como consequência, uma abertura para a transformação possível de nós mesmos. A crítica é, doravante, a problematização permanente de nossa atualidade e de nós nessa atualidade, ou seja, uma tarefa a ser recomeçada sempre.

Essa atitude histórico-crítica deve ser também uma atitude experimental. Quero dizer que esse trabalho realizado nos limites de nós mesmos deve, por um lado, abrir um domínio de pesquisas históricas e, por outro, colocar à prova da realidade e da atualidade, para, simultaneamente, apreender os pontos em que a mudança é possível e desejável e para determinar a forma precisa a dar a essa mudança (FOUCAULT, 2000a, p. 348).

Foucault, desse modo, afirma a importância de pôr à prova as pesquisas histórico-filosóficas para melhor diagnosticar qual mudança é possível e que forma pode-se dar a ela. Nessa altura é certo que podemos concordar com Rajchman, quando ele diz que “Foucault inventa uma filosofia não de fundação mas de risco; uma filosofia que é a interminável questão da liberdade” (1987, p. 106). Assim, embora herdeiro do esclarecimento, por encontrar nele uma interrogação filosófica e uma atitude filosófica e reivindicá-las, Foucault já não faz, como vimos, filosofia à moda kantiana. Porque são justamente essa interrogação e essa atitude que o levam a ultrapassar os limites dessa herança: o que importa a Foucault não é a fidelidade à doutrina, mas o modo de interrogar o presente ou problematizar a atualidade⁷⁶. Acrescenta: “a análise crítica do mundo no qual vivemos constitui cada vez mais a grande tarefa

76 Essa perspectiva de Foucault em relação ao esclarecimento e a Kant tem como pano de fundo o debate, direto e indireto, iniciado desde o fim da década de 1970 – sobretudo por causa da publicação de *Vigiar e punir* – com pensadores como Maurice de Agulhon e Habermas, que o declaram uma espécie de contrailuminista, pois a sua leitura das Luzes e da modernidade, pensam eles, parecia implicar uma normalização geral. Logo após a morte de Foucault, Habermas, ao tomar conhecimento dessas últimas leituras foucaultianas do ensaio kantiano – “Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?” –, reconhecerá em Foucault um herdeiro das Luzes, o sagitário do presente, aquele que aponta a flecha no coração do presente. Ver: (AGULHON, 1982); (HABERMAS, 1988); (ROUANET, 2004); (FOUCAULT, 1990, 2000a, 2003f, 2003g).

filosófica. Sem dúvida, o problema filosófico mais infalível é o da época presente, do que somos neste momento preciso”. Compreende ainda que, tendo em vista esse problema,

deveremos imaginar e construir o que poderíamos ser para nos livrarmos dessa espécie de ‘dupla obrigação política’ que são a individualização e a totalização simultâneas das estruturas do poder moderno. Poder-se-ia dizer que o problema, ao mesmo tempo, político, ético, social e filosófico que se apresenta a nós, hoje, não é de tentar liberar o indivíduo do Estado e de suas instituições, mas de nos livrarmos, *nós*, do Estado e do tipo de individualização que a ele se prende. Precisamos promover novas formas de subjetividade, recusando o tipo de individualidade que se nos impôs durante vários séculos (FOUCAULT, 2014, p. 128).

Ou seja, não apenas a questão sobre a atualidade, mas ainda o trabalho de criação da atualidade. De certo modo, essa individualização e totalização que devem ser recusadas, bem como as identidades de tipo individual e populacional de nosso tempo, foram engendradas pelas disciplinas fomentadas e sistematizadas na utopia-panóptico e nas heterotopias a ela irmanadas – e, ainda, pela biopolítica e pela governamentalidade. Podemos dizer que essa recusa é um chamado à atitude crítica, à atitude de modernidade ou à indocilidade refletida? É o que parece: a recusa daquilo que somos deve passar pela criação de novas formas de subjetividade, sejam elas coletivas ou individuais. Vemos, desse modo, que Foucault afirma a importância de imaginar, construir novas formas de ser e estar, e o que é isso senão a “proposição” de uma outra lógica de ação e vida? Senão a tarefa do desassujeitamento? Vejamos certo aspecto desse desassujeitamento a partir das lutas por emancipação, diversas em suas frentes, mas com proximidades em seus objetivos.

3.3 “Lutas anárquicas” e lugar-outro

Ainda na conferência sobre as Luzes, de 1983, ele diz: “prefiro as transformações muito precisas [...] às promessas do novo homem que os

piores sistemas políticos repetiram ao longo do século XX” (FOUCAULT, 2000a, p. 348). Um ano antes ele dizia que não bastava afirmar que essas transformações ou “oposições são lutas contra a autoridade; deve-se tentar definir mais precisamente o que elas têm em comum” (FOUCAULT, 2014, p.122). Podemos, no entanto, antes de mostrar o que elas têm em consonância, nomear essas lutas: “a oposição ao poder dos homens sobre as mulheres, dos pais sobre seus filhos, da psiquiatria sobre os doentes mentais, da medicina sobre a população, da administração sobre a maneira como as pessoas vivem” (2014, p.122). Portanto, uma miríade de lutas que, todavia, não estão isoladas, mas, como veremos, vinculadas por certos elementos. Como já mencionamos anteriormente, temos três tipos de lutas: contra a dominação, contra a exploração e contra a submissão. O que ele chama de “lutas anárquicas”⁷⁷ compreende especialmente os combates do terceiro tipo. Acreditamos também que, embora esses três tipos de lutas possam manter certa distância uma da outra, todas podem manter apoios mútuos (FOUCAULT, 2014).

Diz Foucault: “1. São lutas ‘transversais’; quero dizer assim que elas não se limitam a um país particular”. Ressaltando: “é claro, certos países favorecem seu desenvolvimento, facilitam sua extensão, mas elas não são restritas a um tipo particular de governo político ou econômico”; 2. seus objetivos “são os efeitos de poder como tais”, isto é, o controle, a sujeição que seu exercício pode produzir; 3. “São lutas ‘imediatas’, e isso por duas razões. Primeiro, porque as pessoas criticam as instâncias de poder que estão mais próximas delas, as que exercem sua ação sobre os indivíduos”. Porque, nessas lutas, “elas não procuram ‘o inimigo número um’, mas o inimigo imediato”. Imediatas também, pois “não consideram que a solução para o seu problema possa

77 “O que as converte em tais não é somente a intenção de derrubar totalidades, mas, ainda mais essencialmente, sua natureza polimorfa, esporádica, transversal, imediata” (SCHÜRMAN, 2015). Senellart (2008) também argumenta que Foucault – a partir de 1977 – procurou participar da renovação da esquerda ao tomar em conta novos problemas (“a vida cotidiana, a situação das mulheres, a autogestão”), deixar de lado a perspectiva partidária e estatizante e, ainda, dar ênfase a uma cultura política de esquerda “descentralizadora e regionalista”.

residir em um futuro qualquer (isto é, em uma promessa de liberação, de revolução, no fim do conflito das classes)”. Podemos, explica, considerá-las “lutas anárquicas” (2014, p. 122). Essas lutas, assim qualificadas, têm em mira novas formas de subjetividade. Nesse ponto, podem ser vinculadas às noções de atitude crítica, contraconduta, atitude de modernidade. Isso por se tratarem, nesse caso, de combates em torno dos mecanismos e técnicas de governo e disciplina, isto é, modos de problematização das possíveis estratégias de liberdade em tensão com as tecnologias de poder; 4. Tratam da questão do indivíduo, ou como diz Foucault, “são lutas que colocam em questão o estatuto do indivíduo”, a partir de duas perspectivas complementares:

Por um lado, elas afirmam o direito à diferença e destacam tudo o que pode tornar os indivíduos verdadeiramente individuais. Por outro, dizem respeito a tudo o que pode isolar o indivíduo, cortá-lo dos outros, cindir a vida comunitária, obrigar o indivíduo a se curvar sobre ele mesmo e o ligam à sua identidade própria (2014, p. 122).

Todavia, ainda no ponto 4 sobre o indivíduo, não podemos nos confundir: “essas lutas não são exatamente por ou contra o ‘indivíduo’, mas se opõem ao que se poderia chamar ‘o governo pela individualização’”; 5. Elas põem também em questão as relações entre poder e saber, ou, dito de outro modo, “os efeitos de poder que estão ligados ao saber”. Isto é, são lutas “contra os privilégios do saber” e contra a “deformação e a tudo o que pode haver de mistificador nas representações que se impõem às pessoas”; 6. A questão norteadora é “Quem somos nós?”, problematização que nos conduz ou pode nos conduzir em direção de outro modo de vida. Essas lutas “são uma rejeição dessas abstrações, uma rejeição da violência exercida pelo Estado econômico e ideológico, que ignora quem nós somos individualmente, e também”, pensa nosso filósofo, “uma rejeição da inquisição científica ou administrativa que determina nossa identidade” (FOUCAULT, 2014, p. 123). Todas essas lutas anárquicas ou “lutas contra as formas de sujeição” (FOUCAULT, 2014, p. 123) enfrentam, portanto, os problemas da identidade e da diferença, da vida em comunidade, da atualidade, problematizando a

liberdade “como revolta no seio de um conjunto de práticas” (RAJCHMAN, 1987, p. 101).

Podemos, nesse contexto, aproveitar uma questão que foi feita a Foucault em meados da década de 1970 sobre o intelectual, na qual o entrevistador então diz: “seus trabalhos, suas preocupações, os resultados aos quais você chega, como utilizá-los nas lutas cotidianas? Qual é hoje o papel do intelectual?” (FOUCAULT, 2004, p. 8). Afinal, parece-nos que, ao falarmos de lutas, seja pertinente perguntar sobre o lugar que o intelectual pode ocupar nelas, não porque acreditamos que ele tenha uma posição de privilégio ou de destaque nelas, mas porque pode também, ao seu modo, contribuir, ajudá-las a avançar. E qual é esse modo? O que faz o intelectual? O que pode fazer o intelectual nas lutas sociais, culturais, econômicas?

Foucault responde que “durante muito tempo o intelectual dito de esquerda tomou a palavra e viu reconhecido o seu direito de falar enquanto dono de verdade e de justiça. As pessoas o ouviam, ou ele pretendia se fazer ouvir como representante do universal” (2004, p. 8). Todavia, nota nosso filósofo que esse papel que o intelectual encarnou desde as Luzes tem mudado. Isso porque um novo modo de “ligação entre teoria e prática foi estabelecido” (2004, p. 9). O intelectual não é mais o *savant*, o homem de letras, em uma palavra, o escritor, que trabalha desde a perspectiva única do “universal”, do “justo-e-verdadeiro-para-todos” (2004, p. 9). Doravante os intelectuais passam a trabalhar “em setores determinados, em pontos precisos em que os [situam], seja suas condições de trabalho, seja suas condições de vida (a moradia, o hospital, o asilo, o laboratório, a universidade, as relações familiares ou sexuais)” (2004, p. 9). Diante dessa mudança de escala de ação, temos duas consequências que talvez possam potencializar as lutas cotidianas:

Certamente com isso [os intelectuais] ganharam uma consciência muito mais concreta e imediata das lutas. E também encontraram problemas que eram específicos, “não universais”, muitas vezes diferentes daqueles do proletariado ou das massas. E, no entanto, diz Foucault, se aproximaram deles, creio que por duas razões: porque se tratava de lutas reais, materiais e cotidianas, e porque encontravam com frequência, mas em outra forma, o mesmo adversário do

proletariado, do campesinato ou das massas (as multinacionais, o aparelho judiciário e policial, a especulação imobiliária, etc) (FOUCAULT, 2004, p. 9).

Por estar imbricado em lutas específicas, o intelectual pode ter uma percepção e uma compreensão mais precisas do combate; todavia, como vemos na passagem acima, a perspectiva cirúrgica da ação não o afasta dos problemas e lutas que os trabalhadores enfrentam. Pelo contrário, na diversidade dos adversários, todos eles percebem que têm, com frequência, o mesmo adversário: “a exploração capitalista” (FOUCAULT, 2004b, p. 77). Não temos, mesmo assim, que restaurar “formas representativas de centralismo e de hierarquia. Em contrapartida, o que temos que fazer é instaurar ligações laterais, todo um sistema de redes, de bases populares” (DELEUZE, 2004b, p. 74).

Voltando, de modo mais preciso, ao tema da teoria e da prática, ou à questão da relação entre elas, nosso filósofo diz que se pode “colocá-la diretamente em operação na sua própria prática” (FOUCAULT, 2013a, p. 372), de tal modo que não há entre elas um problema de adequação e transposição, mas de reciprocidade ou interação. Assim, o intelectual luta ao lado daqueles que lutam “e não na retaguarda, para esclarecê-los. Uma ‘teoria’ é um sistema regional desta luta” (2004b, p. 71). Ele ainda enfatiza que o intelectual é aquele que põe questões ou faz aparecer certos problemas, todavia, sem impor nada aos demais, pois “o intelectual pode trazer, se quiser, à percepção e à crítica dessas coisas [por exemplo, o direito penal, a justiça] elementos importantes, dos quais as pessoas deduzem muito naturalmente, se quiserem, uma certa escolha política” (2013a, p. 371). No caso de seu livro sobre o poder disciplinar e o sistema penitenciário, *Vigiar e punir* (2009), ele afirma que muitos lhe diziam: “esse livro constitui, contra o sistema penitenciário, uma acusação tal que não se sabe mais o que fazer depois de tê-lo lido” (2013a, p. 373). Todavia, esse não era o seu objetivo principal, escrever um livro-acusação, seu objetivo/questão era outro, tratava-se antes de um convite a um trabalho em conjunto:

Minha questão consiste, simplesmente, em dizer aos psiquiatras ou ao pessoal penitenciário: “Será que são capazes de suportar a sua própria história? Dada essa história e dado o que revela essa história quanto ao esquema da racionalidade, ao tipo de evidência, aos postulados etc., cabe agora a vocês jogarem”. E o que gostaria é que me dissessem: “Venha trabalhar conosco...”, em vez de ouvir as pessoas me dizerem como acontece às vezes: “Você nos impede de trabalhar”. Não, eu não as impeço de trabalhar. Eu as coloco um certo número de questões. Tentemos agora, juntos, elaborar novos modos de crítica, novos modos de questionamentos, tentemos outra coisa. Eis, então, minha relação com a teoria e com a prática (FOUCAULT, 2013a, p. 373).

O trabalho do intelectual passa, então, como diz Francisco Paolo Adorno, pela crítica do presente e “na tenacidade em demonstrar a contingência do presente, em desestruturá-lo como resultado de um processo histórico” (2004, p. 43). A partir disso, podemos notar a proximidade entre a atitude filosófica/o tipo de filósofo e sua filosofia, que mostramos acima, e o intelectual: para ambos, a crítica do presente e a mostraçã, por meio da pesquisa histórica, da contingência do presente tomam a dianteira de suas atividades com objetivo de indicar novas possibilidades de ação. Indo nessa mesma direção, Foucault dizia: “Sonho com o intelectual destruidor das evidências e das universalidades, que localiza e indica nas inércias e coações do presente os pontos fracos, as brechas, as linhas de força” (2004g, p. 242). E ainda:

O trabalho de um intelectual [...] é, através das análises que faz nos campos que são os seus, o de interrogar novamente as evidências e os postulados, sacudir os hábitos, as maneiras de fazer e de pensar, dissipar as familiaridades aceitas, retomar a avaliação das regras e das instituições e, a partir dessa nova problematização (na qual ele desempenha seu trabalho específico de intelectual), participar da formação de uma vontade política (na qual ele tem seu papel de cidadão a desempenhar) (2006a, p. 249).

A partir desse quadro, de lutas e funções do intelectual, perguntamos: se à utopia-panóptico “correspondem” certas heterotopias, podemos dizer que há também heterotopia no que se refere à utopia-esclarecimento? Acreditamos que seja possível responder afirmativamente a essa questão, na medida em que podemos falar de um espaço-tempo de formação aberto a

experimentações do pensamento e da existência: uma universidade ou o “Centre Experimental de Vincennes” (ERIBON, 1990 p. 187). Claro, tal como a relação entre utopia-panóptico e heterotopia não passa pela reprodução da primeira na segunda, e isso nós vimos no capítulo anterior, o mesmo vemos no que se refere à utopia-esclarecimento e à heterotopia - “Centre Experimental de Vincennes”, do qual falaremos apenas do Departamento de Filosofia no qual Foucault foi professor.

De acordo com Kant, a universidade de seu tempo era composta por faculdades e estas se dividiam em superior e inferior: “três Faculdades Superiores e a Faculdade inferior” (1993, p. 21). Entre as primeiras, “contam-se somente aquelas em cujas doutrinas o governo está interessado, se elas devem ser constituídas assim ou assado ou publicamente expostas” – são as faculdades de teologia, direito e medicina; “pelo contrário”, diz Kant, “aquela que unicamente tem de velar pelo interesse da ciência diz-se inferior, porque pode lidar com as suas proposições como lhe aprouver” (1993, p. 21). Esta última é a faculdade de filosofia. Essa “arquitetura” da universidade tem, nos parece, um fim político, pois, diz Kant, “o que mais interessa ao governo é o meio de ele manter a mais forte e duradoira influência sobre o povo e desta natureza são os objectos das Faculdades superiores” (1993, p. 21). Todavia, de acordo Genis, a faculdade de filosofia, nessa divisão, “é, em definitivo, a possibilidade do exercício filosófico” (2015, p. 98), ou, como diz Kant:

Importa absolutamente que, na universidade, se dê ainda à comunidade erudita uma Faculdade que, independente das ordens do governo quanto às suas doutrinas, tenha a liberdade não de proferir ordens, mas, pelo menos, de julgar todas as que têm a ver com o interesse científico, com o da verdade, em que a razão deve estar autorizada a publicamente falar; porque, sem semelhante liberdade, a verdade não viria à luz (para dano do próprio governo) (1993, p. 22).

Talvez o Departamento de Filosofia do “Centre Experimental de Vincennes” tenha levado ao limite e além do limite essa liberdade de pensamento, preocupado não apenas em problematizar e analisar, entre eruditos, as proposições da ciência, a verdade ou falsidade dos seus enunciados, propondo novos temas e problemas filosóficos nos quais a própria

razão e o saber, o estatuto da ciência e a própria universidade entram em questão.

O centro universitário de Vincennes nasceu no momento das insurreições de 1968 – o chamado Maio de 68⁷⁸ – e Foucault foi encarregado de convidar os professores do Departamento de Filosofia. Convida então Deleuze, Judith Miller, Alain Badiou, Jacques Rancière, François Châtelet. A universidade abre as portas em dezembro de 1968 e os primeiros cursos têm início em janeiro de 1969 (ERIBON, 1990). Constituída pelos expoentes do pensamento francês, essa universidade “tinha uma missão particular, a de inaugurar uma utopia educacional” (CAPONI, 2014, p. 6). Interpretamos que a expressão “inaugurar uma utopia educacional” pode compreender a noção de heterotopia. Esta é, como lembra Gallo, “lugares outros que existem nos lugares mesmos, ao mesmo tempo, [capazes de] experimentar espaços outros dentro dos próprios espaços instituídos”. Esse “inaugurar” e “experimentar” no espaço universitário passavam por “estratégias pedagógicas e acadêmicas” específicas, tais como “a interdisciplinaridade, a falta de distinção entre cursos magistrais e trabalhos tutoriais, serviços iguais entre professores, inscrição aberta e livre para não graduados e acolhimento irrestrito para os estudantes estrangeiros” (CAPONI, 2014, p. 6).

No entanto, logo se inicia o embate político-institucional, pois o Departamento de Filosofia não parece de acordo com aquilo que se esperava que fosse um lugar de ensino e pesquisa filosófica. Vejamos: os “cursos definidos para os anos de 1968-69: ‘Revisionismo-esquerdismo’, por Jacques Rancière; ‘Ciências das formações sociais e filosofia marxista’, por Étienne Balibar; ‘Revoluções culturais’, por Judith Miller” (ERIBON, 1990, p. 192) e outros mais com a mesma perspectiva. Foucault ofertou cursos sobre o

78 “Após as revoltas de Maio de 68, o governo desejava afastar as manifestações estudantis do coração de Paris, estimulando a abertura de uma universidade experimental em um dos locais mais bonitos, mas também mais afastados do centro da cidade: o Bosque de Vincennes. No mês de outubro de 1968, Faure [ministro da Educação] tinha apresentado uma lei de reforma do ensino superior. Numa manobra decididamente demagógica, afirmava-se que, a partir desse momento, as Universidades estariam regidas pelos princípios de autonomia, pluridisciplinaridade e participação dos usuários” (CAPONI, 2014, p. 7).

discurso da sexualidade, o fim da metafísica, a epistemologia das ciências da vida, Nietzsche. O ministro da Educação Olivier Guichard (substituto de Faure) denuncia o caráter “marxista-leninista” dos cursos dados em filosofia. Isso leva-o a considerar, que diante dessa especificidade de temas, os estudantes desse departamento não teriam seus diplomas reconhecidos pelo ministério da Educação e, conseqüentemente, não poderiam, posteriormente, lecionar.

Foucault não demora a lhe responder em entrevista coletiva, questionando suas medidas de restrição ao Departamento de Filosofia. Eribon menciona que Foucault partiu desta questão: “sendo a vocação de Vincennes estudar o mundo contemporâneo, explica, como o departamento de filosofia poderia deixar de ser uma reflexão sobre a política?” (1990, p. 193). E, acrescenta Foucault: “que nos digam de modo claro o que é a filosofia e em nome do que – de qual texto, de qual critério ou qual verdade – rejeitam o que fazemos” (2011, p. 184). Nessa mesma direção, ainda questiona: “por que esse cordão de isolamento? O que a filosofia (a cadeira de filosofia) tem de tão precioso e de tão frágil para que seja preciso protegê-la com tantos cuidados? E o que há de tão perigoso em Vincennes?” (2011, p. 184-185).

Aqui estamos diante dos problemas próprios da filosofia e desta com o ensino e a política: o que é a filosofia? Qual curso pode ser dado quando se está na faculdade de filosofia? A filosofia pode ser perigosa? Os detratores de Vincennes, e não apenas o governo, também questionavam os cursos dessa universidade, dizendo “para que serve um curso de filosofia?”. Vocês, professores de filosofia ou filósofos, falam de tudo, criticam tudo, criticam a própria sociedade que os alimenta, “já é tempo de os alunos não mais perderem o tempo deles. Suprimamos toda essa mixórdia” (FOUCAULT, 2011, p. 186). Esse era o tom da retórica daqueles para quem Vincennes era um reduto de esquerdistas.

Derrida pensava, três décadas depois do início de Vincennes, em uma “universidade sem condição”, de liberdade incondicional de pesquisa e discussão, onde se pode dizer tudo, mesmo se for apenas “a título de ficção e de experimentação do saber”, com “o direito de dizê-lo publicamente, de

publicá-lo”⁷⁹ (2003, p. 21). Mas reconhece que, “por ser absolutamente livre, a Universidade é uma cidadela exposta” (2003, p. 21). Esse parece ter sido um pouco o dilema de Vincennes. Reflete Foucault: “desde o começo, recebemos inteira liberdade. Evidentemente, poderíamos ter tentado fazer rodeios com essa liberdade” (2011, p. 189). “Mas não, não fizeram rodeios e logo começaram a incomodar. Essa foi a armadilha de Vincennes”, diz ele (2011).

Diante da irrupção da força estudantil em 1968, o governo francês a maneja para as margens de Paris e espera que lá ela não faça muito barulho. Foucault disse que era possível recorrer a duas formas de hipocrisia para evitar a exasperação do governo e, assim, permanecer dentro de um quadro reformista aceito. A primeira seria “modificar as formas pedagógicas do ensino (constituir grupos de estudo, dar certa liberdade de intervenção aos estudantes) sem nada mudar no conteúdo” (2011, p. 189). A segunda:

modificar o conteúdo; introduzir no programa autores como Nietzsche, Freud, Marx etc., mantendo, porém, a forma tradicional do ensino (dissertações, exames, controles diversos). Recusamos uma e outra dessas conciliações. Tentamos fazer a experiência de uma liberdade não digo total, mas tão completa quanto possível numa universidade como a de Vincennes (2011, p. 189).

Nesse modo de encarar o ensino de filosofia, os professores e os estudantes definiram então dois eixos de estudos: a política e a ciência, pois lhes pareciam as duas regiões “mais ativas e fecundas” (FOUCAULT, 2001, p. 190). Para eles, se tratava de pensar “não mais quais eram os limites do saber (ou seus fundamentos), mas quais seriam os que sabem? Como se faz a apropriação e distribuição do saber?” Ou seja, questões sobre o saber e o poder, da relação entre um e outro, “questões mais teóricas”. “Como um saber pode obter um lugar na sociedade, desenvolver-se nela, mobilizar recursos e pôr-se a serviço de uma economia? Como o saber se forma numa sociedade e nela se transforma?” Mas também questões “mais críticas, sobre o que é a Universidade (as faculdades e os liceus) como lugar aparentemente neutro,

79 A referência ao espaço público constitui o elo de filiação entre essa universidade e as Luzes (DERRIDA, 2003).

onde um saber objetivo é suposto distribuir-se equitativamente” (FOUCAULT, 2011, p. 189). São essas questões filosóficas? São esses problemas que podem ter lugar no departamento de filosofia? É isso filosofia? Foucault acreditava que sim e por tal motivo os colocava em sua docência e pesquisa. Pouco tempo antes de morrer, já longe de Vincennes há mais de uma década, dizia no “Prefácio” de *História da Sexualidade II*⁸⁰:

O que é filosofar hoje em dia – quero dizer, a atividade filosófica – senão o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento? Se não consistir em tentar saber de que maneira e até onde seria possível pensar diferentemente em vez de legitimar o que já se sabe? (FOUCAULT, 1998, p. 13).

Desse modo, encerramos este capítulo indicando que a problematização da “atividade filosófica” é também uma questão filosófica. Em última instância, podemos dizer que a compreensão do filósofo sobre o que é a filosofia determinará – de certo modo – os rumos do seu pensamento e escritos. Para Foucault, a filosofia não é mais contemplação ou elaboração de sistema, mas uma atitude que, sendo assim, imbrica vida e pensamento. É também problematização do presente por meio de uma investigação histórico-filosófica cujo objetivo, se desejável, é a transformação desse presente e de nós. Por esse caminho, mostramos que sua filosofia, na genealogia das utopias – panóptico e esclarecimento –, mantém com as Luzes uma relação de combate e filiação, sendo, contudo, na maioria das vezes um dos seus arquivos para uma filosofia-diagnóstico. Combate porque faz uma leitura a contrapelo das Luzes, e filiação porque a possibilidade dessa leitura radical e criativa está posta, de certo modo, no próprio projeto das Luzes em sua autocompreensão, conforme argumentava o pensador (2000a). Dito de outro modo: a relação com as Luzes pode se definir pelo “princípio de uma crítica e de uma criação permanente de nós mesmos em nossa autonomia; ou seja, um princípio que está no cerne da consciência histórica que a *Aufklärung* tinha tido dela mesma” (FOUCAULT, 2000a, p. 346).

⁸⁰ Vale lembrar que esse é o período em que Foucault fez a última conferência sobre “Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta tese abordou o que chamamos de utopias das Luzes a partir do pensamento de Foucault: por um lado, um foco no trabalho foucaultiano de 1973-1976; por outro, um foco que abarca o período de 1978-1984. Isso porque percebemos que Foucault – em uma chave moral, ética e política – teria tratado das Luzes, ao menos duas vezes, com objetivos distintos. No primeiro momento, a partir do marco disciplinar-biopolítico, o que chamamos de utopia-panóptico; no segundo, a leitura de uma atitude de dessubjetivação, o que nomeamos de utopia-esclarecimento. Assim, Foucault faz mover seu pensamento de uma perspectiva a outra e mostra o caráter paradoxal das Luzes e, conseqüentemente, da modernidade: por vezes, coercitiva; em outras, com tendência à liberdade.

Com esta pesquisa, não propomos que Foucault seja um pensador de utopias – ao modelo de Thomas More ou Martin Buber, por exemplo –, mas um filósofo que mostra, estuda, descreve, infere certas conseqüências a partir delas. Dito de outro modo: a partir da abordagem dessas duas utopias, o filósofo francês procura mostrar certos embates ou combates que se referem a nós. Vale dizer ainda que Foucault não fez essa aproximação entre a utopia-benthamiana e a kantiana, nós é que propomos essa justaposição, que, por vezes, tem um quê de contraposição. Isso esta pesquisa mostra que – em certa medida – é verdade: as duas utopias indicam caminhos que frequentemente se separam, sobretudo nas conseqüências que Foucault inferiu sobre o que é a modernidade, pois, se, na primeira utopia, Foucault a compreende como uma época que tem relações com as Luzes – e o nascimento da prisão –, na segunda utopia a compreensão é outra: a modernidade não é uma época precedida pelas Luzes, mas uma atitude esboçada pela utopia-esclarecimento, o que ele chamou de atitude de modernidade – uma maneira de viver – exemplificada com Baudelaire.

A utopia-panóptico foi concebida, sobretudo, a partir da organização/inter-relação do espaço e do olhar: um projeto onde o olhar deve

controlar tudo o que nele passa e vive, num vínculo de objetivação daquele que é olhado com a conseqüente ou esperada “modelagem”, pelo exercício e internalização dessa vigilância, de um tipo adestrado, o que podemos chamar de sujeição panóptica. Trata-se, portanto, do dispositivo de imbricamento entre espaço, luz e vigilância. A utopia-esclarecimento apresenta-se, sobretudo, como dotada de uma perspectiva temporal: ela é movimento, é saída, da qual o homem percebe por um ou outro elemento a sua existência em curso – a maior liberdade individual, por exemplo, é marca do esclarecimento em curso.

Disso decorre que em breve ou, em todo caso, em um futuro já anunciado o homem se torne emancipado, isto é, que o esclarecimento seja aquilo que poderemos dizer de nós mesmos: somos esclarecidos, maiores. Duas utopias, portanto, duas imagens da modernidade: uma cujo núcleo conceitual é o de poder e suas variações; outra com conceitos como atitude e governamentalidade. Talvez assim possamos notar certa ambivalência do pensamento foucaultiano, talvez um outro olhar sobre as Luzes: pois esta é tanto panóptico e esclarecimento, assim como um e outro são também, em certa medida, um pouco do outro: transparência, ordem, controle institucional estão presentes nessas duas utopias das Luzes.

Um ponto que podemos reconsiderar, a essa altura, é a concepção de que o corpo, diz Foucault, é a matriz da utopia. A partir dessa premissa, podemos compreender o corpo como matriz dessas duas utopias? O corpo? Uns corpos? Talvez seja o caso, tratando dessas duas utopias, de falarmos de corpos: um corpo que pode ser dócil é a matriz da utopia panóptico e um corpo que pode ser rebelde é a matriz da utopia esclarecimento? Acompanhando a genealogia foucaultiana de ambas as utopias, compreendemos que o corpo pode ser domado, fechado e inspecionado ou, ainda, contraofensivo; por vezes, objeto de uma arte da existência. Corpo-máquina, corpo-biológico, corpo-místico, corpo-cínico, pois muitos são os modos de organização, constituição – e auto-organização – dos corpos e das subjetividades. No que se refere à utopia-esclarecimento, vale dizer que Kant introduziu o uso público e privado da razão: a utopia-esclarecimento terá como centro a liberdade do ensaio e do diálogo. Embora também, ainda que em escala menor, já fosse um

de seus elementos desde aquilo que Foucault chama de atitude crítica: crítica da Bíblia, das leis e dos enunciados verdadeiros fundados na autoridade da tradição.

Sobre as heterotopias: no entanto, ainda utopias? Sim, é o que nos parece. As Luzes têm certa efetividade heterotópica, mas também marcam o nosso tempo de modo utópico: por um lado, a utopia-panóptico, sobretudo sua ordem geométrica e sua potencial vigilância perfeita, parece ser esperada ao menos no sistema penitenciário: os detentos, dizem certas pessoas, ainda não têm o seu panóptico, ainda não há ordem e disciplinamento do tipo previsto por Bentham. Tudo é ainda rudimentar ou tosco na prisão. O que fazer? Eles não sabem que a privação de liberdade – essa punição moderna – tem um funcionamento específico? Não sabem que a prisão não reforma o detento como queria Bentham e que ela então fracassou em seu objetivo? Não compreenderam que, todavia, produz o delinquente, o meio delinquente e que nesse aspecto está o seu sucesso não previsto, importante à lógica do poder-economia moderna capitalista?

Outra consideração: o Brasil parece viver entre a utopia-heterotopia panóptico e a utopia-heterotopia esclarecimento, pois a política em Brasília (e talvez no país) fala de disciplina e ordem, assim como de escola sem partido, de tal modo que o debate político atual tem levado em conta essas perspectivas. Um dispositivo de promoção da ordem, da moral e, dizem, da liberdade forma-se em nossos dias e é em nome dessa perspectiva que um Projeto de Lei chamado “Escola sem Partido” tem sido debatido no nosso parlamento. Kant, lembremos, declarava a importância do uso público e livre da razão e o uso privado e obediente da razão. Aqui o PL é kantiano: porque é justamente a esse uso duplo da razão que, embora implicitamente, ele faz menção.

Assim, o professor – como funcionário do Estado – deve se limitar a ensinar aquilo que o Estado estabelece em suas políticas educacionais. É apenas como professor que ele deve considerar o processo de ensino-aprendizagem, sem mostrar suas posições partidárias, políticas, mas apenas

ensinar os conteúdos de modo imparcial. Uma escola kantiana? O professor, como parte do Estado, deve obedecer e ensinar, e o mesmo professor, como erudito, conhecedor dos problemas da educação, pode fazer uso público da razão e expor publicamente o que pensa sobre a educação e o ensino? Sim – isso parece ser parte da utopia-esclarecimento de tipo kantiana – sobretudo no que se refere ao que chamamos de educação básica. Isso porque, explicam os formuladores da proposta, o professor deve permanecer nos limites do processo de ensino-aprendizagem, de tal modo que assim o aluno será respeitado na sua liberdade de crença e pensamento sem sofrer imposição partidária ou, como dizem, doutrinação ideológica.

Parece-nos interessante enfatizar que a escola, como já vimos, é uma instituição moderna de tipo disciplinar e, também, mencionar que algumas das pautas do governo atual, no que se refere à educação básica, propõem a multiplicação das escolas de tipo militar ao menos nas capitais dos estados da federação. Em outras palavras: fazer funcionar um regime disciplinar mais efetivo nas escolas. Portanto, o que nos leva a considerar um cruzamento de elementos das duas utopias. Todavia, é importante fazer uma ressalva: Kant, ao que parece, acreditava na possibilidade de verdades estabelecidas universalmente – com objetividade e neutralidade – que pudessem servir de parâmetros de conhecimento. Mas o chamado “Projeto Escola sem Partido” não é neutro, é antes de tudo uma armadilha, uma tentativa político-legal de amordaçar educadores e educandos. Dito de outro modo: Kant não tinha má-fé, acreditava na razão e na importância dos limites do seu uso. Já o referido projeto é pura má-fé e de modo algum busca esclarecimento, mas, pelo contrário, visa impedi-lo.

A biopolítica talvez seja também importante na cena atual, como já apontava Foucault. A vida biológica e a sexualidade não deixaram de estar no centro das questões políticas e morais. O aborto é um problema a ser resolvido: pode o Estado legislar sobre esse tema? O que ele pode estabelecer sobre essa questão delicadíssima? A longevidade, o sistema de aposentadoria: o que fazer com aqueles que envelhecem? As modificações genéticas, a vida produzida em laboratório: quais são as regras para tais atividades? Qual a

relação entre bioética e biopolítica? Os campos de refugiados – utopias localizadas, espaços outros, nos quais a vida que vem de outro lugar é administrada num lugar-outro, heterotópico? As favelas das metrópoles alvos da ação estatal biopolítica, nas quais intrincadas questões sociais pululam levando-nos a ver a vida urbana, a cidade, como uma complexa malha de relações⁸¹. São esses, compreendemos com o olhar foucaultiano, problemas atuais sob esse espectro biopolítico e capitalista.

Neste ponto, vale ressaltar a concepção foucaultiana do intelectual: para ele, o intelectual é um destruidor das evidências, aquele que busca os pressupostos de um problema e seus dispositivos, que luta ao lado daqueles que lutam contra a exploração, a dominação, a submissão. Encontramos aqui um giro em relação ao lugar do intelectual, pois, para Foucault, ele não é mais o portador da consciência universal, anunciador da justiça e da liberdade, mas luta em lutas locais para curto-circuitar o poder que se exerce em rede, passar pelas malhas do poder e compor outras. Claro, essa compreensão da figura do intelectual não está distante de sua concepção de filósofo, já que as tarefas de um e de outro estão próximas ou até mesmo se confundem.

Nesse contexto, podemos mencionar a importância das lutas e revoltas, as chamadas lutas anárquicas, no enfrentamento dos dispositivos modernos de controle: “na sociedade atual”, diz o filósofo francês em 1978, “nasceram diversas resistências, tais como o feminismo, os movimentos de estudantes, e as relações entre essas resistências e as técnicas do poder constituem um objeto de pesquisa interessante” (FOUCAULT, 2003, p. 267). Isso foi um pouco, embora nem sempre muito explícito, da filosofia de Foucault desde 1978: a busca em mostrar as relações entre tecnologias de poder e estratégias de luta, sobretudo em seus cursos no Collège de France e em algumas

81 Claro, por vezes, em certos casos, como em alguns já mencionados, trata-se de compreender que não se trata apenas da biopolítica expressa nestes termos: fazer viver e deixar morrer. Temos também que considerar o aspecto paradoxal da biopolítica, que também pode fazer morrer. Foucault tem uma noção para esse último tipo de biopolítica: racismo de Estado (2005). O racismo de Estado é compreendido, por Foucault, como a atividade estatal de fazer morrer certo setor de sua população. Trata-se de fazer morrer aquele que se configura como inimigo interno, aquele que ameaça a ordem e produz a desordem biológico-social.

conferências, tais como as sobre Kant⁸². No caso dos cursos, podemos mencionar seus estudos sobre a relação entre as contracondutas e o poder pastoral, já, nas conferências sobre Kant, temos, por exemplo, o imbricar da atitude crítica e governamentalidade. São temas e problemas tomados por Foucault para pensar a constituição do Estado moderno, seus mecanismos de poder e sistemas de saberes, os modos de desassujeitamento, as revoltas e lutas, tendo em vista, por vezes, a relação entre esses elementos.

Assim, podemos dizer que essas duas utopias ainda se encontram entre nós: somos, sob certos aspectos, iluministas, ou herdeiros das Luzes. O que virá? Não sabemos ao certo, nem nos cabe, talvez dissesse Foucault, fazer vaticínios, já não temos, nós filósofos, suficiente metafísica e fé no progresso para tanto. A atividade filosófica, nos mostra Foucault, é especialmente uma “atividade” de compreensão daquilo que somos e de transformação presente daquilo que somos. Uma genealogia que mostra o caráter mutável de nosso ser – realidade compósita, como ele diz, por exemplo, a respeito do Estado (FOUCAULT, 2008a) –, a “montagem” daquilo que é, ou antes, daquilo que está sendo – o aberto.

Para ser um pouco mais objetivo, vale dizer que mostramos as proveniências dessas duas utopias, emergências e “desdobramentos”, articulando a noção de utopia a de heterotopia, de modo a traçar uma trajetória, a partir do pensamento foucaultiano, dos nossos modos de ser e pensar marcados por batalhas e lutas. No primeiro capítulo, mostramos os contornos para a noção de utopia, passando por More até Foucault, e notando que, se vamos à história da filosofia, a concepção de utopia é matizada. A partir disso, enfatizamos que Foucault, embora tenha proposto certa concepção de utopia, faz mais especificamente a genealogia das utopias, de duas utopias das Luzes: panóptico e esclarecimento. A primeira, e aqui já estamos no segundo capítulo, tem sua proveniência em questões e problemas relacionados ao domínio da arquitetura, observação e vigilância, da política e da moral. Bentham então dá

82 Embora esse objeto de estudo já tivesse sido anunciado antes, em 1976, na parte “Método” de *História da Sexualidade I*.

corpo à sua utopia, como um mecanismo polivalente de poder-saber, pronta a inspecionar e fazer internalizar essa inspeção por meio da ininterrupta vigilância central em relação à periferia, isto é, do inspetor em relação ao detento. Seu sonho panóptico, argumentava o próprio Bentham, implicava uma expansão dessa utopia e, com isso, uma significativa expansão da civilização. Compreendemos, como mostramos nesta tese, que essa utopia encontra seu lugar junto à heterotopia, que chamamos de heterotopias de tipo panóptico, com destaque para o asilo psiquiátrico e a prisão, que têm em suas estruturas e princípios certos elementos daquela utopia, como a hierarquia dos olhares e sua rede, e outros componentes por nós já apontados. Em síntese, esse é o panorama dos dois primeiros capítulos.

O último capítulo trabalhou com a perspectiva foucaultiana da utopia-esclarecimento. Mostramos que, com a problemática do governo e da atitude, Foucault já não enfoca as Luzes e a modernidade como um “arquipélago carcerário” (FOUCAULT, 2009, p. 281), abordando doravante as Luzes a partir de outra chave de leitura: ético-política. Claro, os resultados da genealogia anterior não foram postos de lado por Foucault. Mas encontramos, nessa outra leitura, uma mudança de foco, pois o filósofo francês passa do estudo das técnicas e procedimentos disciplinares-biopolíticos, para a análise de pares que implicam a contrapartida explícita do combate: atitude crítica e governamentalidade, contraconduta e poder pastoral – proveniência dessa utopia. Kant e sua utopia: “ouse saber!”. Sua defesa da importância da liberdade e do caráter público do pensamento para a saída da menoridade. Por fim, uma estética da existência e as lutas anárquicas. Assim, o que importa a Foucault, nevrálgicamente, é mostrar como essas duas utopias têm um impacto sobre nós. E que em ambas as análises sempre se trataram de um chamado à coragem, ao pensamento, à crítica permanente de nosso ser histórico e à ultrapassagem dos limites, sejam eles políticos ou epistemológicos.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Francisco Paolo. A tarefa do intelectual: o modelo socrático. In: GROS, Frédéric (Org.). *Foucault: a coragem da verdade*. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2004. p. 39-64.

AGULHON, Maurice. Postfácio. In: FOUCAULT, Michel (et al.). *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*. Trad. Joaquín Jordá. Barcelona: Editorial Anagrama, 1982. p. 83-87.

ANDRADE, Regis de Castro. Kant: a liberdade, o indivíduo e a república. In: WEFFORT, Francisco C. *Os Clássicos da Política: Burke, Kant, Hegel, Tocqueville, Stuart Mill, Marx*. 10. ed. São Paulo: Ática, 2001. v. II.

ARAMAYO, Roberto R. Estudio Preliminar. In: KANT, Immanuel. *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Madrid: Alianza Editorial, 2013. p. 9-84.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

ARTIÈRES, Philippe. Dizer a atualidade: o trabalho de diagnóstico em Michel Foucault. In: GROS, Frédéric (Org.). *Foucault: a coragem da verdade*. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2004. p. 155-166.

BACK, Sylvio. *República Guarani*. 1981. (1h:36min:47s). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=2IW528AXLKI>>. Acesso em: 31mar. 2018.

BACON, Francis. *Novum organum* ou Verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza. Nova Atlântida. Trad. José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).

BACZKO, Bronislaw. *Lumières et utopie*. Problèmes de recherches. Annales Économies, Sociétés, Civilisations. 26^e année, n. 2, p. 355-386, Mars-Avril1971.

BATISTA, Fabio. *Sobre poder e corpo em Foucault*. 2015. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2015.

BAUDELAIRE, Charles. *Charles Baudelaire: poesia e prosa*. Trad. Aurélio Buarque de Holanda Ferreira (et. al). Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002.

_____. *Sobre a Modernidade*. Trad. Teixeira Coelho. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

_____. *Escritos sobre a arte*. Trad. Plínio Augusto Coelho. São Paulo: Imaginário, 1998.

BAUMAN, Zygmunt. *Vigilância Líquida: diálogos com David Lyon*. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

_____. *Globalização: as consequências humanas*. Trad. Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: _____. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 8. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987. Obras escolhidas I. p. 222-234.

BENTHAM, Jeremy. *O Panóptico*. Trad. Tomaz Tadeu. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

_____. *Jeremy Bentham: The Panopticon Writings*. London – New York: Verso, 1995.

_____; DUMONT, Etienne. “*Panóptico – Memorial sobre um novo princípio para construir casas de inspeção e, principalmente, prisões*”. Revista Brasileira de História: Instituições. São Paulo, v. 7, n. 14, p.199-229, março/agosto de 1987.

_____. Uma introdução aos princípios da moral e da legislação. In: BENTHAM, Jeremy; MILL, John Stuart. *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação. Sistema de lógica dedutiva e indutiva e outros textos*. Trad. João Marcos Coelho, Pablo Rubén Mariconda. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os Pensadores).

BERLANGA, José Luis Villacañas. *Dificultades con la Ilustración: variaciones sobre temas kantianos*. Madrid: Editorial Verbum, 2013.

BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar. A aventura da modernidade*. Trad. Carlos Felipe Moisés, Ana Maria L. Ioriatti. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Trad. Werner Fuchs. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2006. v. 2.

BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Trad. Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2005. v. 1.

BRUNON-ERNST, Anne. *Beyond Foucault: new perspectives on Bentham's Panopticon*. England - USA: Ashgate, 2016.

BUBER, Martin. *O socialismo utópico*. Trad. Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 2005.

BUTLER, Judith. *O que é a crítica?* Um ensaio sobre a virtude de Foucault. Cadernos de Ética e Filosofia Política, São Paulo, n. 22, p. 159-179, 1º semestre de 2013.

CAMPANELLA, Tommaso. *A cidade do sol*. Trad. Aristides Lôbo. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores).

CANDIOTTO, César. *O Pensamento do Mesmo: entre utopias e heterotopias*. DoisPontos, Curitiba, São Carlos, v. 14, n. 1, p. 169-179, abr. de 2017.

_____. Revolução, política e a subjetivação em Michel Foucault, In: RAGO, Margareth; GALLO, Silvio (Org.). *Michel Foucault e as insurreições: É inútil revoltar-se?* São Paulo: CNPq, Capes, Fapesp, Intermeios, 2017. p. 225-238.

_____. *Foucault e a crítica da verdade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

CAPONI, Sandra. *Foucault e a universidade: entre o governo dos outros e o governo de si mesmo*. Cadernos IHU ideias, São Leopoldo, v. 12, n. 211, p. 3-20, 2014.

CASSIRER, Ernst. *Rousseau, Kant, Goethe: Filosofía y cultura en la Europa del Siglo de las Luces*. Trad. Roberto R. Aramayo, Salvador Mas. Madrid: FCE, 2007.

CASTRO, Edgardo. *Los dispositivos foucaultianos*. Fermentario, Montevideo, v. 2, n. 11, 2017.

_____. *Introdução a Foucault*. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

_____. *Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Trad. Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

CHAVES, Ernani. *Michel Foucault e a verdade cínica*. Campinas: Phi, 2013.

_____. *Corações a nu: coragem da verdade, arte moderna e cinismo em Baudelaire, segundo Foucault*. Viso: Cadernos de estética aplicada, n. 11, p. 24-34, Jan./Jun. de 2012.

CIORAN, Emil. *História e utopia*. Trad. José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

CLAEYS, Gregory. *Utopia: a história de uma ideia*. Trad. Pedro Barros. São Paulo: Edições SESC SP, 2013.

CLASTRES, Pierre. Liberdade, Mau Encontro, Inominável. In: LA BOÉTIE, Etienne de. *Discurso da servidão voluntária*. Trad. Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 109-124.

CONDORCET. *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Unicamp, 1993.

CONSTANT, Benjamin. *A liberdade dos antigos comparada à dos modernos*. Trad. Emerson Garcia. São Paulo: Atlas, 2015.

DEFERT, Daniel. "Heterotopia": tribulações de um conceito entre Veneza, Berlim e Los Angeles. In: FOUCAULT, Michel *O corpo utópico, As heterotopias*. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: n-1 Edições, 2013. p. 33-55.

DELEUZE, Gilles. O que é um dispositivo? In: _____. *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)*. Trad. Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016.

_____. *El poder: curso sobre Foucault*. Trad. Pablo Ires, Sebastián Puente. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus, 2014. Tomo II.

_____. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2013.

_____. *Foucault*. Trad. Claudia Sant'anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 2005.

DERRIDA, Jacques. *A universidade sem condição*. Trad. Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

DESNÉ, Roland. A filosofia francesa no século XVIII. In: CHÂTELET, François. *O Iluminismo: o século XVIII*. Trad. Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974.

DREYFUS, Hubert L; RABINOW, Paul. *Michel Foucault uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. Vera Portocarrero, Gilda Gomes Carneiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. ¿Qué es la madurez? Habermas y Foucault acerca de “¿Qué es el iluminismo?”. In: HOY, David Couzens. *Foucault*. Trad. Antonio Bonano. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1988. p. 125-138

EPICURO. *Carta sobre a felicidade* (a Meneceu). Trad. Álvaro Lorencini, Enzo Del Carratore. São Paulo: Unesp, 2002.

ERHARD, Johann Benjamin. Sobre o direito do povo a uma revolução. In: KANT, Immanuel (et al.). *O que é esclarecimento?* Trad. Paulo César Gil Ferreira. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011. p. 83-94.

ERIBON, Didier. *Michel Foucault (1926-1984)*. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

FANTICELLI, Lutecildo. *A utopia de Platão: uma análise da cidade imaginária na República*. Caxias do Sul, RS: EdUCS, 2014.

FOUCAULT, Michel. *A sociedade punitiva: curso no Collège de France*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015.

_____. O sujeito e o poder. In:_____. *Ditos e escritos: Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade*. Trad. Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014. v. 9. p. 118-140.

_____. As técnicas de si. In:_____. *Ditos e escritos: Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade*. Trad. Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014a. v. 9. p. 264-293.

_____. Eu capto o intolerável. In:_____. *Ditos e escritos: Repensar a política*. Trad. Ana L. Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013. v. 6. p. 31-33.

_____. O intelectual e os poderes. In:_____. *Ditos e escritos: Repensar a política*. Trad. Ana L. Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013a. v. 6. p. 371-376.

_____. *O corpo utópico, As heterotopias*. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: n-1 Edições, 2013b.

_____. El libro como experiencia: Conversación con Michel Foucault (entrevista con Duccio Trombadori, Paris, 1978). In: FOUCAULT, Michel. *Michel Foucault la inquietud por la verdad: escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2013c. p. 33-100.

_____. Dos suplícios às celas. In:_____. *Ditos e escritos: Segurança, penalidade e prisão*. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. v. 8. p. 32-36.

_____. Espaço, saber, poder. In:_____. *Ditos e escritos: Segurança, penalidade e prisão*. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012a. v. 8. p. 206-222.

_____. A armadilha de Vincennes. In:_____. *Ditos e escritos: Arte, epistemologia, filosofia e história da medicina*. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. v. 7. p. 184-191.

_____. O mundo é um grande hospício. In:_____. *Ditos e escritos: Arte, epistemologia, filosofia e história da medicina*. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011a. v. 7. p. 307-309.

_____. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II: curso no Collège de France (1983-1984)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011b.

_____. *Os anormais: curso dado no Collège de France (1974-1975)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011c.

_____. *O governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1982-1983)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

_____. Sobre a genealogia da ética: um panorama do trabalho em curso. In: DREYFUS, Hubert L; RABINOW, Paul. *Michel Foucault uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. Vera Portocarrero, Gilda Gomes Carneiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a. p. 296-327.

_____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramallete. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

_____. Outros espaços. In: _____. *Ditos e escritos: Literatura e pintura, música e cinema*. Trad. Inês Autran Dourado Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009a. v. 3. p. 411-422.

_____. *Segurança, Território, População: curso no Collège de France (1977-1978)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *O nascimento da biopolítica: curso no Collège de France (1978-1979)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

_____. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983*. Paris: Gallimard, 2008b.

_____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 9. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. É inútil revoltar-se? In: *Ditos e escritos: Ética, sexualidade, política*. Trad. Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, v. 5, p. 77-81.

_____. O cuidado com a verdade. In: _____. *Ditos e escritos: Ética, sexualidade, política*. Trad. Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006a, v. 5, p. 240-251.

_____. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: *Ditos e escritos: Ética, sexualidade, política*. Trad. Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b, v. 5, p. 264-287.

_____. A tecnologia política dos indivíduos. In: _____. *Ditos e escritos: Ética, sexualidade, política*. Trad. Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006c, v. 5, p. 301-318.

_____. ¿Qué es la crítica? (crítica y *Aufklärung*). In: FOUCAULT, Michel. *Sobre la Ilustración*. Trad. Javier de la Higuera (et al.). Madrid: Tecnos, 2006d. p. 3-52.

_____. *O poder psiquiátrico: curso no Collège de France (1973-1974)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006e.

_____. *A hermenêutica do sujeito*: curso no Collège de France (1981-1982). Trad. Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006f.

_____. *Em defesa da sociedade*: curso no Collège de France (1975-1976). Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *A verdade e as formas jurídicas*. Trad. Roberto Cabral de Melo Machado, Eduardo Jardim Morais. 3. ed. Rio de Janeiro: Nau, 2005a.

_____. Verdade e poder. In:_____. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. 19. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2004. p. 1-14.

_____. Nietzsche, a genealogia e a história. In:_____. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. 19. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2004a. p. 15-38.

_____. Os intelectuais e o poder. Conversa entre Michel Foucault e Gilles Deleuze. In:_____. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. 19. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2004b. p. 69-78.

_____. O nascimento da medicina social. In:_____. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. 19. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2004c. p. 79-98.

_____. O nascimento do hospital. In:_____. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. 19. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2004d. p. 99-111.

_____. A casa dos loucos. In:_____. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. 19. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2004e. p. 113-128.

_____. O olho do poder. In:_____. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. 19. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2004f. p. 209-228.

_____. Não ao sexo rei. In:_____. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. 19. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2004g. p. 229-242.

_____. Sobre a História da Sexualidade. In:_____. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. 19. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2004h. p. 243-276.

_____. Prisões e revoltas nas prisões. In:_____. *Ditos e escritos: Estratégia, poder-saber*. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, v. 4, p. 61-68.

_____. Sobre o internamento penitenciário. In:_____. *Ditos e escritos: Estratégia, poder-saber*. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003a, v. 4, p. 69-80.

_____. Sobre a prisão de Attica. In:_____. *Ditos e escritos: Estratégia, poder-saber*. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003b, v. 4, p. 131-145.

_____. A vida dos homens infames. In:_____. *Ditos e escritos: Estratégia, poder-saber*. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003c, v. 4, p. 203-222.

_____. Foucault estuda a Razão de Estado. In:_____. *Ditos e escritos: Estratégia, poder-saber*. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003d, v. 4, p. 317-322.

_____. A poeira e a nuvem. In:_____. *Ditos e escritos: Estratégia, poder-saber*. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003e, v. 4, p. 323-334.

_____. Mesa-redonda em 20 de maio de 1978. In:_____. *Ditos e escritos: Estratégia, poder-saber*. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003f, v. 4, p. 335-351.

_____. Posfácio de *L'impossible Prison*. In:_____. *Ditos e escritos: Estratégia, poder-saber*. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003g, v. 4, p. 352-354.

_____. “*Omnes et Singulatim*”: uma crítica da razão política. In:_____. *Ditos e escritos: Estratégia, poder-saber*. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003h, p. 355-385.

_____. Estruturalismo e pós-estruturalismo. In:_____. *Ditos e escritos: Arqueologia das ciências e História dos sistemas de pensamento*. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000, v. 2, p. 307-334.

_____. O que são as Luzes? In:_____. *Ditos e escritos: Arqueologia das ciências e História dos sistemas de pensamento*. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000a, v. 2, p. 335-351.

_____. A Vida: a Experiência e a Ciência. In:_____. *Ditos e escritos: Arqueologia das ciências e História dos sistemas de pensamento*. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000b, v. 2, p. 352-366.

_____. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. 13. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.

_____. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. 8. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998.

_____. *Resumo dos cursos do Collège de France*. Trad. Andrea Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

_____. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

_____. What is Enlightenment? (“Qu’est-ce que les Lumières?”). In:_____. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994, v. 4, p. 562-577.

_____. Quest-ce que la critique? [Critique et *Aufklärung*]. Bulletin de la Société Française Philosophie, 84^o annés, n. 2, Avril-Juin 1990.

_____. *História da sexualidade III: O cuidado de si*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. 8. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

_____. *História da loucura na Idade Clássica*. Trad. José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Perspectiva, 1978.

_____. *Surveiller et punir: naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975.

_____. *Histoire de la folie à l’âge classique*. Paris: Gallimard, 1972.

FROMM, Erich. Posfácio. In: ORWELL, George. 1984. Trad. Heloisa Jahn, Alexandre Hubner. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

GALLO, Silvio. *Possibilidades e linhas de fuga: a invenção de escolas outras no dia a dia*. REP’s - Revista Even. Pedagóg. Formação de Professores e Desafios da Escola no Século XXI. Sinop, v. 7, n. 2 (19. ed.), p. 994-1003, Jun./Jul. 2016.

_____. O conceito de *epistêmê* e sua arqueologia em Foucault. In: MARIGUELA, Márcio (Org.) *Foucault e a destruição das evidências*. Piracicaba, SP: Unimep, 1995. p. 13-27.

GARCIA, Francisco Vázquez. “*Nuestro más atual pasado*”. Foucault y la Ilustración. *Daimon Revista de Filosofía*, n. 7, p. 133-144, 1993.

GARVE, Chistian. Los clubes. In: MAESTRE, Agapito. *J. B. Erhard, J. G. Herder, I. Kant, G. E. Lessing, M. Mendelssohn, F. Schiller... ¿Qué es Ilustración?* Trad. Agapito Maestre, José Romagosa. Madrid: Tecnos, 2007. p. 69-80.

GEICH, J. B. Acerca de la influencia de la Ilustración sobre las revoluciones. In: MAESTRE, Agapito. *J. B. Erhard, J. G. Herder, I. Kant, G. E. Lessing, M. Mendelssohn, F. Schiller... ¿Qué es Ilustración?* Trad. Agapito Maestre, José Romagosa. Madrid: Tecnos, 2007. p. 81-92.

GENIS, Andrea Díaz. *La formación humana desde una perspectiva filosófica: inquietud, cuidado de sí y de los otros, autoconocimiento*. Buenos Aires: Biblos, 2015.

GROS, Frédéric. *Desobedecer*. Trad. Celia Euvaldo. São Paulo: Editora Ubu, 2018.

_____. Situação do curso. In: FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010. p. 341-356.

_____. *Michel Foucault*. Trad. Irene Agoff. Buenos Aires: Amorroutu, 2007.

_____. Foucault et la leçon kantienne des Lumières. In: MONDOT, Jean. *Foucault et les Lumières*. Bordeaux: Lumières, 2005, p. 159-167.

_____. A *parrhesia* em Foucault (1982-1984). In: GROS, Frédéric (Org.). *Foucault: a coragem da verdade*. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2004. p. 155-166.

HABERMAS, Jürgen. Apuntar al corazón del presente. In: HOY, David Couzens. *Foucault*. Trad. Antonio Bonano. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1988. p. 119-124.

HAMMAN, Johann George. Carta a Cristhian Jacob Kraus. In: KANT, Immanuel (et al.). *O que é esclarecimento?* Trad. Paulo César Gil Ferreira. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011. p. 37-48.

_____. Una carta sobre la Ilustración. In: MAESTRE, Agapito. *J. B. Erhard, J. G. Herder, I. Kant, G. E. Lessing, M. Mendelssohn, F. Schiller... ¿Qué es Ilustración?* Trad. Agapito Maestre, José Romagosa. Madrid: Tecnos, 2007. p. 31-35.

HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica: neoliberalismo e novas técnicas de poder*. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D'Água, 2015.

HORKHEIMER, Max. *Eclipse da razão*. Trad. Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2002.

JELLINEK, Georg. *A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão: contribuição para a história do direito constitucional moderno*. Trad. Emerson Garcia. São Paulo: Atlas, 2015.

JULIÃO, José Nicolao. *As considerações de Nietzsche sobre o Iluminismo*. Trágica: estudos de filosofia da imanência, Rio de Janeiro, v. 7, n. 1, p. 01-20, 1º Quadrimestre de 2014.

KANT, Immanuel. *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Trad. Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza Editorial, 2013.

_____. Resposta à pergunta: o que é esclarecimento? In: KANT, Immanuel (et al.). *O que é esclarecimento?* Trad. Paulo César Gil Ferreira. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011. p. 23-36.

_____. Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración? In: MAESTRE, Agapito. *J. B. Erhard, J. G. Herder, I. Kant, G. E. Lessing, M. Mendelssohn, F. Schiller... ¿Qué es Ilustración?* Trad. Agapito Maestre, José Romagosa. Madrid: Tecnos, 2007. p. 17-25.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2007a.

_____. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Trad. Rodrigo Naves, Ricardo R. Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Sobre a pedagogia*. Trad. Francisco Cock Fontanella. 2. ed. Piracicaba, SP: Unimep, 1999.

_____. *O conflito das faculdades*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

_____. Prefácio à primeira edição da *Crítica da razão pura* (1781). In: _____. *Textos seletos*. Trad. Raimundo Vier. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 10-27.

_____. Prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura* (1787). In: _____. *Textos seletos*. Trad. Raimundo Vier. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 28-69.

_____. Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”? [“Aufklärung”]. In: _____. *Textos seletos*. Trad. Floriano de Sousa Fernandes. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1985. p.100-117.

LA BOÉTIE, Etienne de. *Discurso da servidão voluntária*. Trad. Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Brasiliense, 1987.

LEMKE, Thomas. *Foucault, governamentalidade e crítica*. Trad. Eduardo A. Camargo Santos, Mario A. Marino. São Paulo: Politeia, 2017.

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2005.

MACHADO, Roberto. *Foucault, a ciência e o saber*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

MAIA, Antônio Cavalcanti. A questão da *Aufklärung: mise au point* de uma trajetória. In: PORTOCARRERO, Vera; BRANCO, Guilherme Castelo (Org.). *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau, 2000. p. 264-295.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *O Manifesto Comunista*. Trad. Maria Lucia Cumo. 11. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Utopia: passado, presente e futuro de um não-lugar. Variações sobre um tema de Thomas More. In: MORE, Thomas. *Utopia*. Trad. Márcio Meirelles Gouvêa Júnior. Belo Horizonte: Autêntica, 2017. p. 226-249.

MENDELSSOHN, Moses. Sobre a pergunta: o que quer dizer esclarecer? In: KANT, Immanuel (et al.). *O que é esclarecimento?* Trad. Paulo César Gil Ferreira. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011. p. 15-22.

MENDES, Igor. *A pequena prisão*. São Paulo: n-1 edições, 2017.

MENDIETA, Eduardo. *A prática da liberdade*. In: TAYLOR, Dianna (Org.). *Michel Foucault: conceitos fundamentais*. Trad. Fábio Creder. São Paulo: Vozes, 2018. p. 145-162.

MILLER, Jacques-Alain. A máquina panóptica de Jeremy Bentham. In: BENTHAM, Jeremy. *O Panóptico*. Trad. M. D. Magno. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. p. 89-126.

MORE, Thomas. *Utopia*. Trad. Márcio Meirelles Gouvêa Júnior. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

_____. *A Utopia*. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Os Pensadores).

MUCHAIL, Salma Tannus. *A propósito do título A hermenêutica do sujeito*. Rev. Filos. Aurora, Curitiba, v. 21, n. 28, p. 79-86, Jan./Jun. 2009.

MUMFORD, Lewis. *Historia de las utopias*. Trad. Diego Luis Sanromán. Logroño La Rioja, España: Pepitas de Calabaza, 2013.

MÜNSTER, Arno. *Ernst Bloch: filosofia da práxis e utopia concreta*. São Paulo: UNESP, 1993.

MURICY, Katia. Foucault e Baudelaire. In: PORTOCARRERO, Vera; BRANCO, Guilherme Castelo. *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau, 2000. p. 296-309.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos, ou, como se filosofa com o martelo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2006.

_____. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

ONFRAY, Michel. *Contra-história da Filosofia: Eudemonismo social*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

_____. *Contra-história da Filosofia: Os ultras das Luzes*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013a.

ORTEGA, Francisco. *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.

PELBART, Peter Pál. *Vida capital: ensaios de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2003.

PERROT, Michelle. O inspetor Bentham. In: BENTHAM, Jeremy. *O Panóptico*. Trad. Guacira Lopes Louro. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. p. 127-172.

PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *Timeu. Crítias*. Trad. Rodolfo Lopes. Coimbra: CECH, 2011.

POMBO, Rocha. *No Hospício*. Curitiba: Prefeitura Municipal de Curitiba, 1996.

RAJCHMAN, John. *Foucault: a liberdade da filosofia*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.

RAGO, Margareth. Michel Foucault e o zoológico do Rei. In: VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). *Cartografias de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

REVEL, Judith. *Dicionário Foucault*. Trad. Anderson Alexandre da Silva. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

_____. O pensamento vertical: uma ética da problematização. In: GROS, Frédéric (Org.). *Foucault: a coragem da verdade*. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2004. p. 65-88.

RICOUER, Paul. *Ideologia e utopia*. Trad. Sílvio Rosa Filho, Thiago Martins. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

RIEM, Andreas. O esclarecimento é uma necessidade do entendimento humano. In: KANT, Immanuel (et al.). *O que é esclarecimento?* Trad. Paulo César Gil Ferreira. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011. p. 57-70.

ROUANET, Sergio Paulo. *As razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre as ciências e as artes. In:_____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Precedido sobre Discurso sobre as ciências e as artes. Trad. Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 9-40.

SABOT, Philippe. *O que é uma sociedade disciplinar?* Gênese e atualidade de um conceito, a partir de *Vigiar e Punir*. Dois pontos, Curitiba, São Carlos, v. 14, n. 1, p. 15-27, abr. de 2017.

SARDINHA, Diogo. *As duas ontologias críticas de Foucault: da transgressão à ética*. Trans/Form/Ação, Marília, v. 33, n. 2, p.177-192, 2010.

_____. Reinventando o sujeito e a crítica: Os Antigos, Kant e Baudelaire. In: GONDRA, José; KOHAN, Walter Omar (Org.) *Foucault 80 anos*. Belo Horizonte: Gutemberg, 2006. p. 251-267.

SCHOFIELD, Philip. *Bentham: a guide for perplexed*. England – USA: Continuum, 2009.

SENELLART, Michel. Situação dos cursos. In: FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população: curso no Collège de France (1977-1978)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 495-538.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Trad. Renato Janine Ribeiro, Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

_____. *Crítica da razão cínica*. Trad. Marco Casanova (et al.). São Paulo: Estação Liberdade, 2012.

SCHÜRMAN, Reiner. *De la constitución de uno mismo como sujeto anárquico*. Fractal Revista Iberoamericana de ensayo y literatura, n. 75, enero-abril 2015.

STAROBINSKI, Jean. *1789 Os emblemas da razão*. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

TADEU, Tomaz (Org.). *Charles Baudelaire, Honoré de Balzac, Barbey d'Aurevilly: Manual do dândi a vida com estilo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *Respondendo à Pergunta: quem é a Ilustração?* Discurso, São Paulo, n. 14, p. 101-112, 1983.

VOLTAIRE, François Marie Arouet de. Dicionário filosófico. In:_____. *Cartas inglesas. Tratado de Metafísica. Dicionário filosófico. O filósofo ignorante*. Trad. Marilena de Souza Chauí. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 85-296. (Os Pensadores).

WIELAND, Christoph Martin. Seis perguntas sobre o esclarecimento In: KANT, Immanuel (et al.). *O que é esclarecimento?* Trad. Paulo César Gil Ferreira. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011. p. 49-56.

ZÖLLNER, Johann Friedrich. ¿Es aconsejable, en lo sucesivo, dejar de sancionar por la religión el vínculo matrimonial? In: MAESTRE, Agapito. *J. B. Erhard, J. G. Herder, I. Kant, G. E. Lessing, M. Mendelssohn, F. Schiller... ¿Qué es Ilustración?* Trad. Agapito Maestre, José Romagosa. Madrid: Tecnos, 2007. p. 3-10.