



Faculdade de Economia  
Universidade de Coimbra

A Reinvenção da Ética  
E  
O Regresso do Sujeito:  
Uma (Re)Leitura da Obra Tardia de  
Michel Foucault

Regina Tralhão

Tese de Doutoramento apresentada à Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra Para obtenção do grau de Doutor em Sociologia, na especialidade de Teorias e Métodos da Sociologia, orientada pelo professor Doutor João Arriscado Nunes

Coimbra

2009

*“Depois a criança vem mostrar essas linhas às pessoas: uma flor! As pessoas não acham parecidas estas linhas com as de uma flor! Contudo, a palavra flor andou por dentro da criança, da cabeça para o coração e do coração para a cabeça, à procura das linhas com que se faz uma flor, e a criança pôs no papel algumas dessas linhas, ou todas. Talvez as tivesse posto fora dos seus lugares mas, são aquelas as linhas com que Deus faz uma flor!”*

*(Almada Negreiros)<sup>1</sup>*

Tal como na história de Almada Negreiros, enquanto escrevia este texto, também a “flor da minha história”, andava dentro de mim: da cabeça para o coração e do coração para a cabeça, à procura, mais do que das linhas com que dizem que ela se constrói, procurava antes, pelo *sentido* que melhor garantisse a representação, o mais pura possível da minha flor! Assim, neste *perpétuo movimento ainda incessante* fui tecendo algumas interrogações e sobretudo ia procurando estar mais atenta, aos espaços de observação em que faço as primeiras apresentações da minha flor. Mas, ainda assim, procurava primeiro

---

<sup>1</sup> Este pequeno texto de Almada Negreiros é também usado por André, João Maria (1999), como epígrafe ao Prefácio do seu livro *Pensamento e Afectividade*. Coimbra: Quarteto Editora.

*compreender* se estava perante dois *lugares* autônomos: a cabeça e o coração. Depois, procurava, também, perceber qual a relação que estabelecem entre si e, por meio desta relação, qual a influência que exerciam na qualidade (e quantidade) das linhas com que fui representando a minha flor. Tudo isto, é claro, sempre integrado no processo pessoal de relação com os outros ou integrando o resultado (reflexivo) do significado do encontro com esses vários outros.

Estarão cá todas? Ainda não sei. Parece-me que não! E, parece-me que não, sobretudo porque não poderiam estar... Simplesmente, porque ainda não poderiam estar! E fico feliz por isso. A possibilidade que tenho de ir representando a minha flor e de a ir abrindo a uma *Luz* cada dia mais límpida só é possível porque ainda não a sei representar na sua totalidade. Quando a conseguir ver, já nada saberei representar. Por isso percebo a possibilidade da minha criação ser somente a possibilidade que tenho de me ir recortando, momento a momento, num esboço que à medida que vou desvelando, de menos linhas vou precisando para me representar. Mas, se para alguns, as linhas que utilizo para ir representando a flor das etapas da minha caminhada cognoscível, estiverem, para eles, fora dos seus lugares, caberá a cada um voltar a arrumá-las, tirar algumas e acrescentar outras, e, com maior ou menor dedicação e de forma *paciente*, descobrir “as linhas com que Deus faz a flor”.

Eis aqui a minha proposta!

## **Agradecimentos**

Este trabalho é o culminar de uma longa sequência de acontecimentos, de desesperos, de aprendizagens, de cumplicidades, de amizades, de solidariedades e de muitos encontros e descobertas que enriqueceram muito a minha vida ao longo destes últimos anos por isso não posso deixar de humildemente agradecer às pessoas que me acompanharam, directa ou indirectamente, neste processo de crescimento pessoal que coincidia com a escrita desta tese e que com ela tudo tem a ver.

O primeiro e mais profundo agradecimento é, sem qualquer margem para dúvidas, merecidamente devido ao orientador deste trabalho, ao Professor Doutor João Arriscado Nunes. Em primeiro lugar, por ter aprendido de que matéria são feitas a nobreza e a grandeza humanas, base de reflexão deste trabalho e, de poder constatar que embora vivamos numa crise de valores, ele soube revelar-se um *sujeito ético* no seu verdadeiro e profundo sentido. Foi uma *graça, para mim*, ter uma *Pessoa* como orientador. Em segundo lugar, a ele devo uma superior orientação, dele recebi repetidas lições e que agora deixo registado o quanto lhe estou grata, pelas suas críticas, pelos seus ensinamentos, pelas suas pertinentes e sábias sugestões e, sobretudo, pelos carinho, cuidado e atenção essenciais à realização desta tese. Por último, pelo contínuo apoio,

compreensão e encorajamento durante todo o processo, e cuja inesgotável energia, entusiasmo, dedicação e disponibilidade, proporcionaram momentos de debate importantes para a reflexão e crítica, imprescindíveis a todo este trabalho. A ele me ligam hoje devotada admiração, simpatia, amizade e estima. As limitações e insuficiências reveladas nesta parte do ‘nosso’ trabalho são, naturalmente, da minha responsabilidade, e essa é intransmissível. A *Si* lhe dedico todos os poemas desta tese. Fará sempre parte das minhas memórias felizes!

O outro agradecimento vivido vai para o Professor Boaventura de Sousa Santos que para além do privilégio e da grande honra de o ter tido como Professor, sobretudo porque foi a partir dos seus Seminários, em que discutíamos as questões da necessidade e urgência de uma Transformação Social que fiquei refém da necessidade primeira da *Transformação do Sujeito*: não pode haver transformação social enquanto não houver uma transformação do sujeito. Embora a temática do sujeito escape em parte (ou no seu todo?) à problemática sociológica, eu não conseguia sair dali e foi assim que a estória deste trabalho começou: à procura do Sujeito e tentar resgatá-lo para o seio da discussão sociológica. Guardo também a amizade, a cumplicidade, a frontalidade, o desafio permanente e o sentido de responsabilidade e de exigência com que sempre se apresentava e que muito me marcou. Bem-haja!

Ao Professor Doutor João Maria André pela empatia do primeiro encontro, pelas conversas dispersas entre a faculdade ou num simples café, pelos livros oferecidos e dedicados pela constante exigência com que lia os meus escritos, pela amizade que se foi construindo na base de um respeito que me conquistou

e me *affectou*. Pensamento e Afectividade é, entre muitos outros que escreveu, um livro lindo. Os meus mais sinceros agradecimentos.

Ao Professor Doutor António Pedro Pita, amigo de longa data, acompanhei um pouco o processo de escrita da sua tese de doutoramento, entre alguns jantares caseiros e algumas conversas em que na altura eu só ouvia... e quanto aprendi com ele! Eis que agora foi ele quem acompanhou, em parte o meu trabalho de tese. Agradeço-lhe o ter lido e comentado com toda a atenção, cuidado e subtilidade, o II Capítulo deste trabalho e ainda, o ter-me apresentado ao Professor Doutor João Maria André. Um Até Breve!

Aos Professores Doutores Maria Luísa Portocarrero e António Martins pelos ensinamentos e pelas magníficas aulas a que participei enquanto estudante de unidades curriculares “soltas” na Faculdade de Letras da universidade de Coimbra no Curso de filosofia (Hermenêutica Filosófica e Filosofia Antiga). Todos estes saberes permitiram em muito rever algumas partes do meu trabalho, melhorando-as. São dois Professores a quem reconheço muita autoridade. Agradeço tudo o que convosco aprendi e continuarei a aprender. Já não vos deixarei partir da minha vida.

Ao Professor Doutor Anselmo Borges, pela confiança, o olhar e o *encontro*. É um prazer e uma honra tê-lo conhecido!

Ao Professor Doutor Adriano Vaz Serra por tudo o que significa na minha vida e pelo encorajamento constantes para o terminar este trabalho. A ele muito lhe devo, a ele muito agradeço. Digo mais, ele representa também o pequeno núcleo de sujeitos a quem podemos designar de *Pessoa*. É simplesmente um Senhor!

Quero ainda fazer um agradecimento muito especial à Professora Doutora Margarida Tenente Santos Pocinho pela sua atenção e cuidado sempre solidário, sempre *amiga*. Foram (e serão ainda) muitas as andanças partilhadas nestes anos de projectos vários Partilhámos ainda sempre e intensamente os mesmos desafios. A Ela lhe devo, para além da “montagem” deste trabalho, porque em termos de competências informáticas reconheço que sei apenas digitar palavras e mais algumas pequenas coisas, mas o resultado final é da sua responsabilidade e profissionalismo. Devo-lhe também toda a hospitalidade com que sempre me recebeu, com que sempre me fez sentir que fazia parte de um grupo restrito de pessoas a quem ela considera amigos. Por último, não poderia deixar de referir a sua natural e espontânea alegria e forma de vida, também ela pautada por um conjunto de valores que eu muito admiro e estimo. Bem-haja! Representa mais um dos poucos encontros felizes nesse mundo tão grande mas tão perdido. Terá sempre o meu reconhecimento e a minha amizade.

À Professora Doutora Helena Mouro, Coordenadora científica de uma das Licenciaturas em que Lecciono no Instituto Superior Miguel Torga, a quem muito estimo e prezo. Sempre soube ouvir-me nos momentos mais difíceis e sempre soube ter uma palavra e um gesto certo no momento exacto. Foi também um dos poucos casos de empatia no encontro. Ainda guardo as memórias de tempos idos em que senti sempre a sua presença e solidariedade. O livro que me ofereceu há já quase 23 anos, num momento marcante, continua sempre junto a mim, à minha cabeceira, como lembrança (?), como representativo de uma perda (?), não sei a resposta. Deus saberá. Como sabe, está já há muitos anos no meu coração!

Ao Professor Doutor Carlos Alberto Afonso, meu coordenador de área científica no Instituto Superior Miguel Torga, pelo constante incentivo, sugestões e livros com que me ia presenteando ao longo do meu processo de trabalho. Nunca quis ler nada, sempre me disse que uma tese é como um “casamento” e que eu deveria sempre *respeitar e escutar* o meu orientador, tudo o resto eram apenas pequenas curiosidades laterais.

Ao Professor Doutor René Tapiá, a quem devo muito da sua amizade e sinceridade nas várias conversas que íamos tendo sobre os desenvolvimentos do meu trabalho e da importância de terminar a minha tese. Ainda me lembro de várias me ter dito para ir para o estrangeiro estudar. Decidi ficar, nunca quis sair, sempre senti que era aqui que deveria estar e, também, porque nunca quis *arriscar* perder de vista o precioso Orientador deste trabalho Professor Doutor João Arriscado Nunes.

À memória do Professor Doutor Álvaro Miranda Santos que teve a delicadeza de ler os primeiros escritos deste trabalho e que soube dizer com todo cuidado que tínhamos trabalho, mas que ainda era preciso trabalhar melhor algumas questões. Lamento que não tenha lido as outras versões e esta, a final. Tenho comigo a certeza de que ele iria gostar. O seu súbito desaparecimento constitui, por um lado, uma grande perda para todos na medida em que ele também representava aquele pequeno núcleo de sujeitos a quem podemos chamar de *Pessoa*. Por outro lado, constituiu para mim numa dificuldade, nunca consegui agradecer-lhe convenientemente o que fez por mim. Sossega-me saber que onde estiver, está bem. A Paz esteja consigo Professor.



Ao Professor Doutor José Guilherme Tralhão, meu muito e estimado primo. A ele devo entre muitas outras coisas, horas de conversas ao telefone quando me sentia mais “enfraquecida” e desanimada. Sempre me soube ouvir e como pessoa inteligente que é sempre acabava por me fazer rir imenso das piadas que contava, sempre soube “dar-me a volta” para que eu voltasse a carregar baterias e seguir em frente, sempre foi um estímulo constante neste processo. Estarás sempre presente na minha vida.

Ao Professor Doutor António Pimenta, amigo de longa data que muito embora as nossas áreas científicas de formação sejam diferentes, ele conseguia ser capaz de conversar comigo e de discutir alguns aspectos do meu trabalho que para mim ainda andavam da “cabeça para o coração e do coração para a cabeça”. Soube ouvir-me e estimular-me pelo interesse que desde logo demonstrou ao tema escolhido da tese. Entre Itália e Portugal, lá nos íamos encontrando sempre na biblioteca.

À Mestre e colega de doutoramento Marisa Matias, cujo calor, humanidade, Solidariedade e cumplicidade foram imprescindíveis para o meu processo de doutoramento. Se as palavras significam alguma coisa, neste momento não dão a mais pequena ideia do sentimento de respeito e simpatia que por ela nutro.

Às minhas colegas de trabalho, docentes no Instituto superior Miguel Torga, Professora Doutora Marina Cunha, Professora Doutora Fernanda Daniel, Mestre Sara Lopes Borges, Mestre Dulce Simões, Mestre Maria Manuela Serra, Mestre Sónia Santos, Mestre Maria Pinto, Mestre Sofia Figueiredo, pelo apoio aos mais diversos níveis que tive a *graça* delas receber. Para vós o meu sincero agradecimento e a minha eterna solidariedade.

Às Directora da Biblioteca Municipal de Soure, Dr.<sup>a</sup> Paula Gonçalves, por toda a amizade e cumplicidades trocadas ao longo de vários anos e que muito me apoiou na pesquisa de materiais que muitas vezes foram difíceis de localizar. Pelos almoços e conversas que me motivavam e me ajudavam a caminhar sem desistir. Pelos vários presentes com que me ia surpreendendo para ter o gosto de me ver sorrir e às vezes até chorar de comoção. És uma *pessoa* incrível!

Às funcionárias da mesma biblioteca: Cristina Andrade (Tina), Nair, Sílvia, Áurea que sempre se mostraram disponíveis para tudo (tudo mesmo) o que eu precisasse daquele espaço. Muito agradecida me sinto!

Ao Centro de Estudos Sociais e particularmente à Lassalette Paiva pela sua grandiosa generosidade em tudo o que dela precisei, à Dr.<sup>a</sup> Maria José Carvalho e ao Dr.<sup>o</sup> Acácio Machado, que mais do que bibliotecários competentíssimos da Biblioteca Norte-Sul do CES, sempre foram um rosto e um sorriso simpático quando eu entrava em maratonas de pesquisas e leituras. Bem Hajam!

Às outras tantas Bibliotecas e Centros de Documentação espalhados pelo país onde fui fazendo pesquisas e recolhendo material útil para este trabalho. Muitos quilómetros percorridos, muitas horas de pesquisas mas valeu a pena!

Às livrarias, FNAC, Almedina, Bertrand, Minerva, Quarteto que sempre procuraram ser ágeis nas minhas sempre urgentíssimas encomendas. Também nestes espaços tive *encontros* felizes! A todos o meu maior apreço e agradecimento.

À Dr.<sup>a</sup> Luísa Maria Guardado, amiga e irmã de muitos “caminhos” e a quem devo a revisão do texto deste trabalho e algumas traduções. Com ela partilho

uma vida cheia de pequenas grandes emoções e sentimentos. É uma amizade sem contrapartidas, sem regras, livre e aberta, porque guiada pelo meu Espírito e Abençoada pelas mesmas águas!

Ao Dr. Salvador de Vasconcelos, pela amizade e por todo o tempo que comigo ocupou quando precisava de “ler” em alemão, em grego e latim... Sempre estive ao meu lado, a qualquer hora, a qualquer momento, bastava um telefonema e ele voava até minha casa. És um grande amigo! Serás sempre uma referência de como se pode fazer uma linda flor com tão poucas linhas!

Aos meus queridos amigos que preferiram ficar anónimos (contra minha vontade) mas a quem devo muitos agradecimentos. Sem eles teria sido impossível adquirir certos livros ou artigos via internet porque me recuso a ter cartão de crédito e mesmo que o tivesse recusar-me-ia a fazer qualquer encomenda nesses espaços virtuais. A eles ficarei devedora da confiança e da prontidão com que todos o fizeram por mim, desde descobrir os títulos dos livros ou artigos até saber e comparar preços e depois encomendar com pedidos de urgência. Foram fantásticos! Hoje tenho uma biblioteca mais enriquecida com boas edições e em várias línguas, muitos da mesma obra.

À Dr.<sup>a</sup> Lurdes Lucas, pela amizade e carinho com que me estava sempre a convidar para as refeições com medo que eu não me alimentasse bem porque dizia ela que eu estava a trabalhar muito e que precisava de comer. Pelas surpresas que me fazia com pequenas coisas mas que mostravam que eu nunca estava esquecida. À Beatriz e à Catarina, suas filhas lindas que muito me diziam e a quem muito me afeiçoei nos últimos anos, são, hoje, para mim como duas novas sobrinhas.

Ao Pe. José Luís, meu Director Espiritual durante alguns anos e meu Padrinho no Sacramento do Crisma, *Pessoa* que muito me ajudou nas conversas que tínhamos; nos passeios a pé que me fazia ter para sair de situações de saúde mais complicadas; para os locais de beleza natural que me levava para que eu pudesse respirar serenidade e comungar de perto com o *Pai*. As visitas que me fez sempre que dele precisei. Mais do que um Sacerdote é hoje um grande amigo que não dispenso nas ocasiões importantes da minha vida: todas!

À Enfermeira Anabela de Mascaranhas, amiga (?) mãe (?), é toda ela um presente, uma *graça* que só poderei retribuir conseguindo transformar-me cada vez mais numa pessoa humilde e caridosa em que *Servir* e *Amar* sejam as palavras-chave que me guiem nos territórios dos encontros que desejo ir estabelecendo com os Outros. E mesmo procurando e nunca desistindo de agir assim, a esta Senhora ficarei eternamente devedora. Maria Madalena de seu nome.

Aos meus companheiros de CVX do CUMN pela amizade e força que me deram para a conclusão deste trabalho e por terem rezado por mim sempre que me sentiam mais ansiosa ou cansada. Convosco continuarei a minha caminhada. Aos razoáveis: Ana Paula Sabino, Ana Paula Reis, Paula Figueiredo, Sofia Barreiros, Lucília Fernandes, Conceição Melo, Carolina Paiva, Carlota Urbano, Miguel Urbano, Pe. Filipe Martins sj, o meu mais sincero apreço e *comunhão*.

À Lucília Costa (Cilita ou Lucy) a amiga “camaleónica” que me proporcionou os únicos dois dias na sua casa de praia, quando em Agosto me encontrava em maratona de leituras e escrita. Foram dois dias (um fim de semana) em que fui tratada como uma princesa. Jamais esquecerei o carinho e a amizade. Nunca

deixou de me telefonar ou enviar mails para saber se precisava de alguma coisa.

Bem hajas amiga!

Às minhas amigas de infância: Carla Marinheiro, Rosa Monteiro, Margarida Abílio, Dora Gonçalves e Paula Mota, por tudo o que vivemos e pelas memórias e momentos presentes de encorajamento para o *terminus* deste trabalho. Todas por uma e uma por todas!

À Mestre Elza Pais, amiga de longa data e que desempenhou na minha vida a representação de um conjunto de mudanças, de transformações que me foram ajudando a tornar-me no que sou ou vou tentando ser. Pelos muitos incentivos para o culminar deste processo de trabalho. O seu sempre bom humor e alegria, ao telefone tiraram-me muitas vezes de momentos de angústia que teimavam apoderar-se de mim. Esteve sempre do meu lado. Ela sabe o quanto a admiro e estimo. Bem hajas amiga!

Aos meus irmãos, Kátia, Marcus e Francisco e aos meus cunhados, Andreia e Ernesto pelo constante encorajamento, compreensão e por acreditarem em mim. Sem vocês a minha vida não teria o sentido que tem. Adoro-vos!

Aos meus três amados sobrinhos, Inês, Petra e Bernardo a quem tantas vezes privei de uma companhia e presença mais constantes mas, de quem num único minuto sequer me esqueci. Vocês são, em parte, a grande razão da minha vida. Adoro-vos!

À minha querida mãe, de quem tanto me orgulho e amo, por todo o tipo de apoio que nunca me negou quando dela precisei e por tudo o resto que não caberia, se não numa colectânea de agradecimentos. Tudo o que tenho, porque vivo o que sou, devo à humildade, à perseverança e à auto-estima que com ela

aprendi a ter, sem que isso me transformasse num *Ego* centrado. Mãezinha, muito agradeço por ser quem é e por me ter *formado* no âmbito de uma filosofia de vida na qual “hoje podemos sempre superar o que fizemos ontem, porque, ainda que não tenhamos aprendido como fazer ou ser, pelo menos já aprendemos como não devemos fazer ou ser”. É uma Senhora linda!

À *Pessoa* de meu querido e saudoso pai, a quem devo muito da *formação* que ele serenamente me fez ir bebendo. E só agora vou percebendo que com muita sabedoria. Eu sei que está bem mas isso não exclui o dizer-lhe agora o que sinto: uma eterna e serena saudade! Devo ainda acrescentar que a maior parte dos livros (clássicos) utilizados neste trabalho (quer de filosofia, literatura, sociologia, religiões, poesia, etc), fizeram parte da sua grandiosa biblioteca, eu tive o privilégio de ficar com muitos dos seus livros (os outros foram confiados aos meus irmãos e à Senhora minha mãe) e que me serviram bastante. Ao meu querido pai que sempre soube cultivar em nós o gosto pela leitura e pela música... pelas artes em geral. Também guardo com carinho os seus desenhos, maravilhos! E as suas poesias, lindas! (ainda serão editadas). Era um homem completo! Até nisto fui *abençoada* e só Deus sabe o quanto agradeço todos os dias a família com que me *agraciou*.

Nomear pessoas é a mais elementar das injustiças, mas é também um território de profunda injustiça, porque embora estando no coração a memória, às vezes, atraiçoa e por isso involuntariamente não as referi. São muitas as que foram determinantes e que ficam omissas nestas palavras. A todos esses uma eterna e profunda gratidão.

*Nós estamos ligados indefectivamente aos outros e a Deus, mesmo quando não cremos. E sentir-me desligado quando se percebe que no fundo fui feito para ser ligado, que só sou eu pelas ligações que tenho, o que é a definição de ser pessoa, então, ligado no fundo, desligado por fora, é isso a saudade radical. Porque a saudade é sentirmo-nos muito ligados a alguém, mas quando desligados, em ruptura, isso faz ainda dar mais força à ligação, à presença interior. E isso é também uma revelação de quem somos, seres fundamentalmente ligados.*

*Vasco P. Magalhães, sj*

Este trabalho é dedicado

À Senhora minha Mãe

Ao Senhor meu Pai

Ao C. M. C. F.

## ÍNDICE

---

Resumo.....	xv
Abstract.....	xvi
Introdução .....	17
Parte I – O sujeito no pensamento social .....	49
Capítulo 1 - As ciências sociais e a questão do sujeito.....	49
Capítulo 2 – Sujeito e hermenêutica.....	83
Parte II - Michel Foucault: o intérprete de si para si e para os outros .....	109
Capítulo 3 – Estratégia metodológica .....	109
3.1 – (Re)Ler Michel Foucault.....	109
3.2 – Os materiais .....	157
3.3 – Os procedimentos .....	160
Capítulo 4: A Grécia Antiga e suas influências .....	170
4.1 - A sexualidade moderna .....	180
4.2 – A confissão do <i>Eu</i> .....	196
4.3 – O porquê da Grécia? .....	204
Capítulo 5: A questão da moral tradicional.....	210
5.1 - A rejeição dos códigos morais tradicionais.....	210
5.1.1 – Os fins estéticos .....	211
5.1.2 – De uma ética de “utilização do prazer” para uma ética de “cuidado do <i>Eu</i> ”.....	219
5.1.3 - O que significa “estética” na “estética da existência”? .....	230
Capítulo 6: A dominação e o poder .....	244
6.1 - O estilo de dominação .....	244
6.1.1 - A ausência de poder.....	245
6.1.2 – A moralidade principal.....	249
Capítulo 7: O fim da ética e a ética como fim .....	263
7.1 - O fim da ética.....	263
7.1.1 – O “cuidando do <i>Eu</i> ...” .....	270
7.1.2 – “De acordo com a natureza” .....	277
7.2 - O fim ou o propósito da moralidade e o fim ou o propósito da ética.....	286
Capítulo 8: A verdade e a história .....	297



8.1 - A preocupação com o presente e com a verdade .....	297
8.1.1 - A leitura académica e o agir político.....	300
8.1.2 - A verdade sobre a história.....	313
8.1.3 - Aprendendo com o passado .....	324
Capítulo 9: A subjectividade em questão .....	328
9.1 - A Recusa do <i>Eu</i> .....	328
9.1.1 - Como cada um recusa aquilo que é .....	329
9.1.2 - O que se é .....	345
Capítulo 10: A arte na criação do <i>Eu</i> .....	352
10.1.- A criação do nosso próprio <i>Eu</i> .....	352
10.1.1 - O <i>Eu</i> como obra de arte? .....	353
10.1.2 - A autopoiesis.....	374
Capítulo 11: A filosofia como prática de vida.....	383
11.1 - A prática da filosofia.....	383
11.2 - A filosofia como forma de vida.....	385
11.1.2 - A espiritualidade e crítica.....	394
Capítulo 12: A liberdade como arte de viver .....	408
12.1 - A arte da liberdade.....	408
12.1.1 - Os espaços de liberdade .....	409
12.1.2 - Nós, outras "luzes" .....	428
12.1.3 - O objectivo da ética .....	435
Conclusão .....	439
Referências Bibliográficas.....	458

## RESUMO

---

A partir dos trabalhos de Foucault, propõe-se uma indagação sobre o fenómeno recente do “regresso do sujeito” na teoria social e a sua relação com a reinvenção da ética como trabalho sobre si próprio, associado à constituição de sujeitos autónomos e livres, mas mutuamente vinculados e politicamente activos, tomando como ponto de entrada a obra tardia de Michel Foucault.

Procura-se explorar, em particular a articulação entre compromisso ético, constituição do sujeito, conquista da autonomia e prática solidária a partir de uma análise das obras publicadas por Foucault nos últimos anos da sua vida, assim como de outros textos, incluindo entrevistas, artigos e os textos dos cursos ministrados no Collège de France. O eixo principal dessa exploração é o tema da ética enquanto trabalho do sujeito sobre si próprio, como aspecto central do processo de constituição de subjectividades em contextos históricos específicos. A questão da constituição dos sujeitos, das subjectividades e das tecnologias da subjectividade aparece no contexto do projecto de uma *História da Sexualidade*, que Foucault não só não viria a concluir, como inflectiria num sentido distinto, o da preocupação com a expressão e a regulação dos prazeres na Antiguidade Clássica através das técnicas de “cuidado de si”, que viria por sua vez a ampliar-se numa exploração mais ampla (e também interrompida pela morte do filósofo) do tema do sujeito, da subjectividade e da sua constituição.

## ABSTRACT

---

From the work of Foucault, it is proposed an inquiry into the recent phenomenon of "return of the subject" in social theory and its relation to the reinvention of ethics as work on its own, associated with the development of subjects and snorkellers, but mutually bound and politically active, taking as point of entry to the later work of Michel Foucault.

It also explores, in particular the relationship between ethical commitment, subjectivity, autonomy and achievement of practical solidarity from an analysis of published works by Foucault in the last years of his life, as well as other texts, including interviews, articles and the texts of courses at the Collège de France. The main axis of the holding is the subject of ethics while working on the subject itself as central to the process of formation of subjectivities in specific historical contexts. The question of the constitution of subjects, of subjectivities and technologies of subjectivity appears under the project of a History of Sexuality, Foucault not only come to the conclusion, as in a reverse direction distinct from the concern about the expression and regulation of the pleasures in Classical Antiquity through the techniques of "self care", which would in turn expand into a broader exploration (and also interrupted by the death of the philosopher) of the subject matter of subjectivity and its constitution.

## INTRODUÇÃO

---

*Escreve-se sempre com a colaboração das ideias e o apoio de outros”*

(H. Giroux)

*Escreve-se sempre com duas mãos<sup>2</sup>*

(J. Derrida)

Procura-se, nesta investigação, explorar a articulação entre compromisso ético, constituição da subjectividade, conquista de autonomia e prática solidária pela mediação de uma reflexão que tem por base o trabalho e o pensamento de Michel Foucault (sobretudo o pensamento do último Foucault, o do início dos anos 1980) e, em particular, *o tema do trabalho ético de constituição e cuidado do sujeito, e das subjectividades por si próprio, com os outros e para os outros.*

É dentro do projecto final sobre a sexualidade que a questão da constituição dos sujeitos, das subjectividades e das *tecnologias do Eu* se tornou no foco da preocupação analítica de Michel Foucault. Após a publicação de um volume introdutório de uma série planeada sobre sexualidade houve uma mudança radical na abordagem histórica e analítica, distanciando-se da era vitoriana - a "hipótese repressiva" -, e uma clarificação subsequente do uso da sexualidade moderna, para uma preocupação com a expressão e a regulação dos prazeres na Antiguidade Clássica explorada nos dois últimos volumes da *Histoire de la Sexualité, L'Usage des Plaisirs* e *Le Souci de Soi* (1984a e 1984b, respectivamente).

---

<sup>2</sup> Citação, também, utilizada por António Pedro Pita (1986: 414), como epígrafe ao seu artigo "Problema do Sujeito, Eficácia da História e Experiência Hermenêutica", in *Tradição e Crise I*. Coimbra: FLUC.

Na sua proposta analítica sobre o sujeito e a subjectividade, Michel Foucault argumentou ser necessária que permitisse que o foco de análise se centrasse nas "formas e as modalidades da relação com o *Eu* pelas quais o indivíduo se constitui e se reconhece a ele próprio como sujeito" (Foucault, 1987c: 6). Essa mudança conduziu a uma reorganização radical do seu projecto em torno dos "jogos de verdade", das tecnologias de *Eu*, e das práticas de problematização, agora focado na "lenta formação, na Antiguidade, de uma hermenêutica do *Eu*" (*Idem*). Consequentemente, o enfoque do final dos últimos volumes sobre a sexualidade recai sobre os diferentes jogos de verdade e de erro através dos quais os seres humanos, historicamente, vêm a ser constituídos enquanto sujeitos possuidores de desejos e reflexivamente experimentados, eles próprios, enquanto tal. A questão fundamental que articula é o porquê de a sexualidade se ter tornado um assunto de preocupação ética: "como, porquê e de que forma é que a sexualidade foi constituída como um domínio moral?" (*Idem, Ibidem*, p. 10).

Com o que Dews (1989: 39) designa de "abrupta mudança teórica", Michel Foucault propõe transformar "a articulação dos conceitos de subjectividade e de liberdade, de forma a evitar qualquer sugestão de que essa liberdade deva ter a forma da recuperação de um autêntico "Eu "natural". Essa mudança de enfoque analítico, que o faz voltar-se para o mundo dos antigos gregos, também permitiu a Michel Foucault pôr em causa os pressupostos contemporâneos sobre a "relação necessária entre ética e outras estruturas sociais, económicas ou políticas" (Foucault, 1986: 350), colocando a ênfase nas práticas de construção ética do *Eu*. No entanto, quando a questão da auto-constituição do sujeito

através das tecnologias do *Eu* é colocada, Foucault tem o cuidado de acrescentar, a título de esclarecimento, que "essas práticas não são algo que o indivíduo invente por si próprio. Constituem padrões que ele encontra na sua cultura e que lhe são propostas, sugeridas ou mesmo impostas nele pela sua cultura, pela sua sociedade e pelo seu grupo social" (Foucault, 1987d: 122). Embora tal observação possa parecer relativamente menos controversa, deixa em aberto e sem resposta a questão de os sujeitos serem ou poderem ser reconhecidos nos dirigirmos directamente às preocupações do Foucault tardio, será realmente adequado falarmos da criação de si mesmo e, em caso afirmativo, em que base é que se torna possível "criar-se a si mesmo"? Michel Foucault considera que "o *Eu* não nos é dado [e] que é só uma consequência prática: "temos de nos criar a nós mesmos como uma obra de arte" (Foucault, 1986: 351). É através de um processo de reflexão sobre as semelhanças e diferenças entre o mundo da Grécia Antiga e o mundo moderno ocidental que Foucault procura demonstrar que o *Eu* não é um dado, mas o resultado de um processo histórico de constituição, e que esse processo estaria associado, em certos momentos históricos, ao que designa de uma "estética da existência" (Foucault, 1986: 350). Mas a ideia da ausência de necessidade histórica da subjectividade tal como a conhecemos e como ela é descrita pelos discursos filosóficos e teóricos contemporâneos não significa que a constituição do *Eu* como um sujeito moral de acção possa ser considerada como dissociada de estruturas sociais, económicas ou políticas. As próprias referências de Foucault a práticas culturais que são propostas, sugeridas e impostas chamam a atenção para o contexto social em que se constituem as formas de subjectividade e os sujeitos que participam, juntamente com outros, em processos de mútuo

desenvolvimento do *Eu*, ainda que não se demorem na sua análise. Embora a formação do *self* através da interacção social seja brevemente reconhecida no trabalho de Foucault - por exemplo, na referência aos indivíduos que se transformam a eles mesmos através da ajuda dos outros, ou na chamada de atenção para a importância, na prática do “cuidado de si”, dos conselheiros, guias, amigos ou superiores (Foucault, 1987: 118) –, não há um esforço sustentado, na obra de Foucault, de elaborar ou explorar as complexas relações com os outros que estão precisamente no coração das nossas vidas. A análise proposta por Foucault em *L'Usage des Plaisirs* (1984a), em *Le Souci de Soi* (1984b) e em textos e entrevistas associados introduzem uma " linha de investigação diferente, em que os modos de relação com o “Eu” tomam precedência" (Foucault, 1986b: 338). A decisão de prosseguir essa linha leva-o a ocupar-se de questões de ética que se tornarão cada vez mais uma característica proeminente da obra tardia de Foucault (Smart, 1995).

#### A Subjectividade e o *Eu* na Teoria Sociológica.

O tema deste trabalho tem especial relevância para a teoria social, por um lado, porque nos encontramos numa fase de transformação e revisão dos quadros teóricos a partir dos quais têm sido pensados, desde a constituição da sociologia em disciplina científica, na viagem do século XIX para o século XX. O *Sujeito* emerge, nesta situação, como categoria relevante de análise na medida em que o complexo contexto sócio-cultural em que nos encontramos parece confrontar-nos com uma tensão entre a afirmação do sujeito, especialmente enquanto consumidor e decisor racional ou enquanto protagonista de estilos de vida associados a certas práticas de consumo, e a supressão, silenciamento ou

marginalização de subjectividades rebeldes ou “resistentes”, frequentemente denunciadas como atavismos incompatíveis com a alegada necessidade histórica da ordem social e cultural do capitalismo tardio. Por isso se torna especialmente significativo o trabalho de reflexão sobre a categoria “sujeito” e de reconfiguração/reconstrução de subjectividades capazes de interrogar criticamente as condições sociais, culturais e históricas da constituição dos sujeitos. A obra tardia de Foucault representa, nesse esforço, uma contribuição particularmente interessante, especialmente pela sua ênfase num aspecto que nem sempre tem merecido adequada atenção de outras abordagens teóricas da subjectividade, o do *cuidado de si* enquanto aspecto central da constituição e transformação do sujeito e como condição da transformação social. Encontra-se já em Heidegger em ligação com a sua hermenêutica crítica da facticidade - o que parece ser uma reabilitação dessa noção de cuidado de si. Mas Foucault reapropria-se dessa noção para um projecto distinto do de Heidegger. O cuidado de si teria por objectivo convocar cada ser-aí a voltar a si mesmo, para transformá-lo num “outro” que seria livre de uma “auto-alienação”, tão comum naqueles que aceitam de forma acrítica a sua condição de “existir no mundo” e que, por esse motivo, ficam totalmente sujeitos ao controlo da herança cultural que recebem. Os sujeitos poderiam assim tomar as “rédeas” da sua própria constituição enquanto sujeitos, desde que olhassem para si, investigando como se tornaram no que são ou como o mundo no qual se integram condiciona ou contribui para a produção das suas subjectividades. Como se apresenta o sujeito perante as regras de conduta e os valores que norteiam a sua vida social, económica e política, que condicionam a sua pré-compreensão sobre o mundo? Ao ocupar-se de si mesmo e da sua constituição, o sujeito pode reconhecer-se



não apenas como razão, mas também como afecto e emoção, contra uma visão cartesiana insistindo nas clássicas divisões que, diante da expectativa de que a razão poderia dar-nos toda a segurança de que precisamos, separam os sujeitos dos objectos, o corpo da alma, o eu do mundo e a natureza da cultura. A compreensão do processo de constituição dos sujeitos enquanto integrados numa sociedade e participantes num processo histórico torna-se a condição para a compreensão da própria dinâmica da sociedade e das suas transformações. O cuidado de si aparece como um aspecto central da procura dessa compreensão: uma vida de “autoria de si mesmo” que seja, ao mesmo tempo, uma forma de resistência às tecnologias modernas de produção da subjectividade do indivíduo e uma arte da conduta centrada na coincidência daquilo que o sujeito faz com aquilo que diz: procura não só dizer o verdadeiro, mas ser verdadeiro enquanto sujeito de um saber e de um poder sobre si próprio.

Como podemos situar a obra tardia de Foucault e, em particular, a sua reflexão sobre a subjectividade, no quadro dos atuais debates teóricos nas ciências sociais? Autores como Anthony Giddens (1988) e Bryan Turner (1996) lembram-nos que a teoria social aparece, actualmente, como uma área do saber muito variada onde existem desacordos básicos acerca de questões fundamentais: que tipo de ciência é possível? Qual deverá ser o seu “objecto”? Que métodos devem ser sancionados? A teoria social – afirmam os autores – encontra-se num estado de “fermentação intelectual”. Muitos dos que reflectem sobre este fenómeno consideram-no não surpreendente e tão pouco objectivável; apesar de outros o verem como um sintoma de confusão e até de

estagnação. É uma das características da actualidade a pluridimensionalidade dos enfoques teórico-metodológicos e de certas predisposições por parte dos investigadores para discutir as suas crenças mais básicas.

Foucault e a renovação do pensamento social: o regresso do sujeito pelo retorno à ética

Este trabalho não pretende ser uma avaliação crítica completa do trabalho de Michel Foucault, sobretudo os seus últimos trabalhos, nem pretende ser uma avaliação crítica completa da sua ética. Ele procura, apesar de dar uma coerente interpretação sobre o que Michel Foucault designou de ética estética, oferecer também uma interpretação que é simultaneamente crítica e positiva, que foca o compromisso de Foucault com a filosofia antiga, situando-o no interior de um extenso trabalho que procura interpelar a crise actual da moralidade<sup>3</sup>. Assim, um dos principais objectivos deste trabalho é de procurar compreender como o Michel Foucault tardio pode, a partir dos seus desenvolvimentos teóricos e práticos, contribuir para a reflexão sobre a formação de sujeitos estruturalmente éticos que, gerindo uma autonomia emancipada, se colocam como os primeiros sujeitos numa acção solidária.

Não pretendemos apenas apresentar uma interpretação particular da obra de Michel Foucault, mas também indagar até que ponto uma compreensão da ética como uma estética da existência pode contribuir para as nossas tentativas contemporâneas no sentido de responder à questão socrática “Como devemos

---

<sup>3</sup>Esta falência e esta crise são temas que exigiriam um desenvolvimento que não pode ser contemplado neste trabalho. Postulamos a existência dessa crise, juntando-as assim a um conjunto muito vasto de autores e de comentadores. Por sua vez, a nossa assumpção é a de que esta crise está a decorrer; poderíamos mesmo argumentar que o ressurgimento contemporâneo de projectos morais e políticos extremos e fundamentalistas são evidentes. Por último, é um facto que estamos face a uma contemporânea e intensa ‘problematização’ da moralidade. A noção de problematização, segundo Foucault, é discutida mais adiante, no capítulo 9.

viver?”. Abordamos um aspecto e um período de trabalho de Foucault no sentido de contribuir para a formulação de um problema mais geral que Foucault estava apenas a começar a tratar por altura da sua morte: “Como começamos a desenvolver, quer individualmente quer comunitariamente, formas de vida, formas de comportamento e modos de pensamento que podem satisfazer a nossa necessidade de liberdade e de forma?” (Foucault, 1984a e b)

A “entrada” no tema do sujeito e a sua exploração através da obra tardia de Foucault, deve-se ao facto de o autor sugerir que a moralidade tradicional apenas pode ser substituída por uma “estética da existência”. Mesmo que se pudesse argumentar que a predição de Friedrich Nietzsche – de que “os próximos dois séculos” iriam assistir à dissolução dos sistemas da moral tradicional – já foi validada, o que não é claro é o porque desta lacuna *ter* de ser seguida por uma ética-estética. A nossa motivação inicial para empreender este trabalho foi a de tentar atribuir sentido a este objectivo; desejávamos indagar o que levava Foucault a debruçar-se sobre este (novo) tema e como poderíamos entendê-lo no quadro geral da sua obra. Em particular, procurávamos compreender o apelo de Foucault à estética, neste contexto. A primeira questão a que este trabalho tenta dar resposta então, é qual o papel desempenhado pela ideia de uma estética na ética de Michel Foucault. A segunda questão a que tentaremos dar resposta é se tal ética-estética é efectivamente sensível à necessidade contemporânea de uma moral não-fundacional, isto é, se a tradicional resposta à questão de Sócrates “Como devemos viver?” não pode já mais ser aceite, será que Michel Foucault oferece uma alternativa mais aceitável para os dias de hoje? O seu trabalho pode, pelo menos, permitir-nos relativizar

o nosso actual modo de subjectivação, no sentido em que vivemos uma crise contemporânea da nossa subjectividade ética e política, permitindo-nos, pois, “pensar de forma diferente” as nossas práticas éticas, já não em termos de lei, de juízo, segundo um esquema *imperativo*, mas em termos de arte de viver, segundo um esquema *estético* que surge, efectivamente, pela primeira vez, no cuidado de si socrático. É a partir daqui que toma corpo a ideia de uma ética não-fundacional assente, pelo contrário, nas escolhas pessoais mais do que em imperativos ou padrões sociais e legais pré-estabelecidos.

Nos últimos trabalhos de Foucault, vemos surgir uma preocupação que se torna urgente para o autor e, presumivelmente, para o seus leitores, que passa por propiciar um tipo de relação do sujeito consigo mesmo que denuncie a pressuposta universalidade de todo o fundamento, que evite que as relações de poder se cristalizem em estados de dominação, que se constitua sem recorrer a uma verdade interior, dada de antemão ao conhecimento e à experiência e arreigada numa profundidade íntima e inacessível. Trata-se de colocar o sujeito no centro da reflexão, mas um sujeito liberto dos atributos que lhe foram “impostos” pelo saber moderno, pelo poder disciplinar e normalizador e por uma determinada forma de moral orientada para o código.

O estudo da moral greco-latina, assim como o estudo de algumas tecnologias do eu nas quais encontramos traços que permanecem na moral moderna, conduziram Michel Foucault a pensar na matriz de uma moral orientada para a ética que não pode e nem deve ser uma cópia da moral pagã. É certo que Foucault não quer oferecer um programa acabado, um desenho completo, mas mostrar a possibilidade de orientar os esforços de pensamento e acção para a

constituição daquilo que ele denomina de *Estética da Existência*: “Pour toute une série de raisons, l’idée d’une morale comme obéissance à un code de règles est en train, maintenant, de disparaître, a déjà disparu. Et à cette absence de morale répond, doit répondre, une recherche qui est celle d’une esthétique de l’existence” (Foucault, 2001b: 1551).

A afirmação de Foucault contém uma proposição de uma postura crítica diante das tentativas contemporâneas de encontrar o fundamento para uma moral universal de carácter normativo. Na última entrevista antes da sua morte, Foucault pronunciou-se a esse respeito nos seguintes termos: “La recherche de styles d’existence aussi différents que possibles les uns des autres me paraît l’un des points par lesquels la recherche contemporaine a pu s’inaugurer autrefois dans des groups singuliers. La recherche d’une forme de morale qui serait acceptable par tout le monde – en ce sens que tout le monde devrait s’y soumettre – me paraît catastrophique” (Foucault, 2001b: 1525).

Por estas razões, nos seus últimos trabalhos, Michel Foucault volta-se para os filósofos da Grécia Antiga que se ocuparam da ética, acreditando que eles talvez possam contribuir para alternativas à filosofia moral moderna. Ele pergunta se ‘os nossos problemas actuais’ não são similares aos dos gregos, ‘desde que muitos de nós não mais acreditamos que a ética é fundada na religião, nem desejamos um sistema legal para intervir na nossa moral, na nossa pessoa e na nossa vida privada’ (Foucault, 1983a: 343). A sua análise sobre o sistema ético das sociedades da antiguidade grega identifica a ideia difusa da construção estética do *Eu* como a chave mestra das noções da ética grega. É esta ideia que Foucault espera poder ajudar a responder, nos dias de hoje, à questão socrática

(“o conhecimento de si mesmo”) (Foucault, 1983a: 348)<sup>4</sup>. Neste apelo a uma estética, Michel Foucault é motivado, tal como para os seus primeiros projectos, por uma preocupação com a ‘crise de subjectivação’ contemporânea<sup>5</sup>. Quando Michel Foucault sugere que os nossos problemas actuais seriam do mesmo tipo dos problemas com que a antiguidade grega se confrontava – isto é, para se constituir uma ética que não seja fundada nem no social nem em instituições legais –, parece implicar a possibilidade de que a estética ofereça um outro fundamento à ética. Todavia, quando ele argumenta que a ausência de moralidade hoje em dia ‘deve’ ser respondida por uma estética da existência, é importante notar que este ‘deve’ carrega mais um peso histórico do que uma necessidade moral. Em vez de dizer que nós deveríamos fazer a escolha *moral* para desenvolver uma estética da existência, Michel Foucault parece argumentar que um tal desenvolvimento é uma matéria de inevitabilidade histórica; porque, muito simplesmente, não temos outra alternativa, se pretendermos continuar a afirmar a escolha pessoal. Para Foucault, a procura por uma estética da existência é simultaneamente um *fait accompli* histórico e uma tarefa que devemos realizar. Se, neste momento, na história e no contexto socio-cultural, o *Eu* não nos é “dado”, então, de acordo com Foucault, existe apenas uma única conclusão prática: “nós temos de nos criar a nós mesmos como um trabalho de arte” (Foucault, 1983a: 350-1)<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Numa entrevista, Foucault faz o seguinte comentário “[t]he idea of the *bios* as a material for an aesthetic piece of art is something which fascinates me” (1983a: 348). Na versão retrabalhada para a publicação francesa, esta frase foi suprimida. No seu lugar, a versão revista inclui a seguinte observação “C’est la vie, en raison de sa morale, doit être une œuvre d’art, est un thème remarquable” (1994c: 615).

<sup>5</sup> Neste caso, a crise assume uma das suas formas na percepção da falência dos movimentos de libertação sexual para resolver o problema ético relacionado com a prática sexual.

<sup>6</sup> Na versão francesa desta entrevista, este comentário desaparece, tendo sido substituído por um comentário sobre a complexidade do domínio da prática do *Eu* e a necessidade de reconhecimento nisto de uma possibilidade criativa: “Nous devons comprendre que le rapport à soi est structuré comme une pratique qui

Um dos mais significativos limites à liberdade individual é o trabalho de auto-transformação, que, segundo Foucault, é a matriz das práticas que a cultura de cada um torna disponível para a sua apropriação. Entre as práticas do *Eu* que estão disponíveis na tradição cultural Ocidental, incluem-se as que Foucault investiga nos volumes II e III de *Histoire de la Sexualité* (Foucault, 1984a e, 1984b) sob os nomes de ‘esthétique de l’existence’ e ‘techniques de la vie’. São essas práticas que, na visão de Foucault, poderão ser capazes de responder à nossa necessidade presente. O filósofo francês parece ter encontrado na ética da Grécia Antiga contribuições significativas para o trabalho contemporâneo de repensar a ética. É a partir daqui que toma corpo a ideia de uma ética não-normalizadora assente em escolhas pessoais, mais do que em imperativos sociais ou legais. Uma tal ética iria satisfazer aquilo a que Foucault chama de “desejo para as regras [e] desejo para a forma” (Foucault, 1984d: 262), enquanto rejeitava a “catástrofe” de um código moral universalmente imposto (Foucault, 1984i: 254). Essa ética constituiria uma “estrutura da existência muito forte, sem qualquer relação com o jurídico *per se*, com um sistema autoritário, com uma estrutura disciplinar” (Foucault, 1983a: 348). Tornar-se-ia assim possível um modo de ser ético que satisfaria o que Michel Foucault chama “a nossa impaciência para a liberdade” (Foucault, 1984k: 50).

Aqui argumentamos que, apesar de todos estes problemas (que iremos explorar, ainda que selectivamente, ao longo deste trabalho), há algo nesta mobilização do conceito de estética que pode contribuir para tentativas de trabalhar e lidar com o que falta a uma ética contemporânea. As nossas tarefas serão, portanto,

---

peut avoir son modèle, ses irrégularités, ses variantes, mais aussi ses créations” (Foucault, 1994c: 617). Esta formulação está longe de ter a mesma força do comentário feito originalmente em inglês.

as seguintes: a primeira é alargar e avaliar de uma forma crítica o uso do conceito de ética segundo Foucault. A segunda tarefa é explorar e elucidar a contribuição que ela poderá trazer ao pensamento sobre ética em contextos sociais e políticos contemporâneos. O objectivo principal deste trabalho, como já referimos, mais do que apresentar uma interpretação particular da obra de Foucault, é o de indagar até que ponto uma compreensão da ética como uma estética da existência pode contribuir para as nossas tentativas contemporâneas de responder à questão socrática.

Um dos aspectos-chave da aproximação de Michel Foucault ao problema é a sua impressionante modéstia sobre a forma como o pensamento crítico nos pode ajudar a dar forma às nossas vidas. Michel Foucault, tal como Bernard Williams (1993), insiste que a filosofia muito rapidamente tropeça nos seus próprios limites e mais ainda, ela torna-se ridícula quando pretende impor-se às outras áreas do saber. Para Foucault, não é tarefa de uma filosofia da ética dizer-nos qual é o nosso dever ou dizer-nos que espécie de comportamento devemos adoptar ou evitar. Não é tarefa de um filósofo comprometer-se com aquilo a que Friedrich Nietzsche chama “a conversa moralista de alguns sobre outros” (1991). Mas o que poderá então o pensamento crítico e a filosofia em particular oferecer para pensar e realizar a ética? Esta questão será abordada em pormenor no capítulo 11, e pode ser entendida como uma das raras tentativas de Michel Foucault em exprimir a sua compreensão da própria actividade filosófica: “Mas afinal o que é hoje a filosofia... não é um trabalho crítico do pensamento sobre ele próprio? E não consiste... em tentar compreender como e até que ponto seria



possível pensar doutra maneira?” (Foucault, 1984a: 14-5)<sup>7</sup>. Para Michel Foucault, a filosofia é em primeiro lugar uma reflexão crítica do pensamento sobre o pensamento, uma reflexão cujo objectivo é ‘não só legitimar o que já é sabido’, mas ‘libertar o pensamento daquilo que ele pensa silenciosamente’, permitindo, desse modo, pensar de outra maneira. Como procuraremos mostrar, em pormenor, mais adiante, a compreensão de Foucault e a prática dessa reflexão distingue-se por duas características bem definidas: primeiro, a reflexão crítica é histórica – envolve o pensamento ‘pensando a sua própria história’ (Foucault, 1984a: 15); segundo, ela deve ser levada a cabo relativamente a um “campo específico de forças reais”<sup>8</sup>. O pensamento crítico não pode operar no vácuo, ele tem sempre de estar relacionado com uma preocupação contemporânea, com uma batalha local e particular. É esta a relação “fundamental” entre “luta e verdade” que Michel Foucault argumenta constituir a verdadeira dimensão na qual a filosofia ocorre há séculos<sup>9</sup>. Sem a relação a uma concreta preocupação social ou subjectiva, o pensamento crítico não poderia ocorrer ou poderia apenas ocorrer de uma forma que o tornaria irrelevante e privado de sentido.

Sustentamos que o campo das forças reais dentro do qual o trabalho da fase tardia da vida de Michel Foucault ocorre é a constituição da subjectividade. Se a primeira fase da obra de Foucault se dirige à produção discursiva do conhecimento e a fase “média” à preocupação com a interrelação entre conhecimento e o poder, a última fase introduz a questão da subjectividade ou a

---

<sup>7</sup> Hurley traduz “*penser autrement?*” como “to think differently”; no entanto, O’Leary (2002) prefere pensar “to think otherwise”, porque é através do confronto com um “other” histórico que começamos a reconhecer a contingência do nosso presente.

<sup>8</sup> “*Un champ de forces réelles*” em Foucault, 1989.

<sup>9</sup> “*La lutte et la vérité*”, *Idem*.

questão da relação da pessoa consigo mesma. As três fases, apesar das suas diferenças, são percorridas por um fio condutor, que é o tema dos “jogos de verdade” (*jeux de vérité*). Na primeira fase, (cobrindo aproximadamente a década de 1960), Michel Foucault estava preocupado com a representação de jogos de verdade e a sua relação mútua, mas principalmente em estabelecer as condições de possibilidade dos jogos de verdade através do que designava de arqueologia; na fase média (correspondente aproximadamente aos anos 1970), a preocupação desloca-se para a genealogia dos jogos de verdade e para a sua indissociabilidade da questão do poder; finalmente, na última fase (início dos anos 1980), passa a centrar-se no papel dos jogos de verdade na “relação da pessoa consigo mesma e a constituição de uma pessoa como sujeito” (Foucault, 1984a: 12). Verdade e subjectividade tornam-se então os dois temas que dominam essa última fase<sup>10</sup>. O campo de forças que investiga o filósofo francês é, inicialmente, o da sexualidade e da subjectividade a esta associada, abrindo as portas a um tema mais amplo, o da nossa auto-constituição enquanto sujeitos, entrando, assim, no campo da ética.

A questão geral que enquadra esta análise ao último trabalho de Michel Foucault é a mesma que Platão atribui a Sócrates – ‘como devemos viver? A questão mais específica é: como pode a apropriação, por Foucault, da ideia, constituída na Antiguidade Clássica, de uma estética da existência contribuir para as nossas tentativas contemporâneas de responder a essa questão? Como pode Foucault justificar a sua alegação de que, na ausência de um sistema de

---

<sup>10</sup> Tal como foi ilustrado, por exemplo, pelo título do Curso de Michel Foucault no Collège de France, em 1980-1981, “Subjectivité et vérité”, in Foucault (2001a: 1032).

moral tradicional, a nossa única escolha é a de nos criarmos a nós próprios como uma obra de arte.

Por fim, será importante referir, ainda que sem o desenvolvimento que tal tema mereceria, o contributo da obra de Foucault – e, em particular, da sua obra tardia - para a Teoria Social. Qualquer tentativa de *situar* Foucault no quadro do pensamento contemporâneo suscita um vivo debate, e sua identificação como teórico social não constitui excepção. Com ele acontece o mesmo que com muitos pensadores que produziram contribuições de grande relevo para o desenvolvimento da Teoria Social, mas que também foram reclamados por outros campos. Por exemplo, Karl Marx, Max Weber ou Georg Simmel são considerados como figuras proeminentes do panteão dos teóricos sociais, mas as suas obras foram consideradas também como contribuições significativas para outros campos do saber como a economia política (Marx), a história económica (Weber), a filosofia e a análise cultural (Simmel). No caso de Foucault, o seu nome é frequentemente associado à filosofia e à história, mas é inegável a importância, para a análise social e cultural, dos seus estudos sobre a loucura e a razão, os saberes, a disciplina e o castigo, o poder e a governamentalidade, a sexualidade e a subjectividade. Como lembrava o próprio Foucault, na leitura do trabalho de um dado autor, é necessário estar ciente da tendência para invocar "o autor como o princípio unificador, num determinado grupo de escritos ou declarações" (Foucault, 1971: 14) e considerar as consequências de o fazermos. No caso de Foucault, designar o seu trabalho como "Teoria Social" suscita um conjunto de interrogações sobre até que ponto ele poderá ser descrito como um teórico social. De facto, as tentativas explícitas

de teorizar o "social" ou a "sociedade" aparecem nos seus Cursos no Collège de France, publicados após a sua morte, e não constituem uma preocupação explícita na obra publicada durante a sua vida. No respeitante à sua condição de teórico, Quando convocado a reflectir sobre a diversidade dos seus trabalhos, Foucault (1982a) descreve a sua prática como um "trabalho analítico", e não como "teoria", e quando responde a comentários sobre a sua análise das relações de poder, sublinha que "não é uma teoria, mas sim uma forma de teorizar a prática" (Foucault 1988d: 12). Quando lhe foi pedido, pouco antes da sua morte para escrever um esboço (auto)biográfico, ele descreveu o seu empreendimento como *uma história crítica do pensamento* (sob o pseudónimo de Maurice Florence, 1988). Apesar destas reservas, a maneira criticamente reflexiva como Foucault conduziu as suas investigações teve implicações significativas para a Teoria Social, para as práticas de investigação social e para o exercício reflexivo meta-teórico apoiado na biografia.

Ainda que, como Michel Foucault observa, a noção de que uma proposição deriva do "valor científico do seu autor" tenha estado em declínio nas ciências naturais, físicas e biológicas desde há bastante tempo - em alguns domínios desde o século XVII -, noutros campos discursivos a função do autor continua a ser importante. Foucault comenta a maneira como a função do autor na literatura parece ter-se tornado ainda mais importante - os autores são obrigados a "responder pela unidade das obras publicadas em seus nomes para, (...) revelar ou pelo menos mostrar o sentido oculto de que o seu trabalho está impregnado e a revelar as suas vidas pessoais, para ter em conta as suas experiências e a história real que deu à luz os seus escritos" (Foucault, 1971: 14).

Não obstante a tentativa metódica, em *L'Archéologie du Savoir* (1969) de argumentar que existem analiticamente mais princípios adequados de unificação pelos quais um grupo de declarações pode ser reconhecido para justificar o estatuto de uma formação discursiva do que a função de autor, esta continua a persistir em campos diversos, desde as ciências sociais e as humanidades à literatura e às artes, senão mesmo nas ciências naturais.

Uma das dificuldades encontradas na tentativa de elaborar uma visão geral do trabalho de Foucault é a inclinação deste para estar preparado para pensar de maneira diferente, a sua disponibilidade para reinterpretar estudos anteriores em função de circunstâncias e preocupações posteriores e a sua vontade de reconstruir ou reorientar as suas análises. Foucault oferece uma série de reinterpretações das metas e objetivos do seu trabalho, que vão das suas reflexões críticas em *L'Archéologie du Savoir* (1969) à identificação, na fase tardia da sua vida, da questão do sujeito como "o grande tema da minha investigação" (1982a: 209). Num prefácio preparado para o segundo volume de *Histoire de la Sexualité*, publicado pouco antes de sua morte, Foucault referia-se à reorientação do seu trabalho no sentido de fornecer uma análise da "historicidade das formas de experiência" através de uma consideração sobre "a modalidade da relação com o *Eu*" (Foucault, 1986: 334-338).

É irónico que um analista que procurou problematizar o estatuto do autor e que especula sobre o "total apagamento das características individuais do escritor" (Foucault, 1977: 117) tenha tão frequentemente tentado redefinir o seu trabalho, como se procurasse atribuir-lhe retrospectivamente, uma coerência à luz de cada uma das redefinições que propunha. A preocupação com a função do autor

permanece significativa, e a tendência de Michel Foucault para reinterpretar as suas análises parece reforçar a ideia de que o sujeito escritor não desapareceu. Na verdade, poderia argumentar-se que o seu trabalho se tornou, para alguns, "uma espécie de suplemento enigmático do autor para além sua própria morte" (*Idem*, p. 120)

Michel Foucault não foi certamente um sociólogo, mas há muito de relevância e importância para a sociologia nos seus escritos. Entre as suas contribuições que assumem particular relevância para esta disciplina conta-se, sem dúvida, a sua análise da emergência de um sujeito que procura construir-se como um sujeito ético, e que será o tema central deste trabalho.

#### *A tese*

Esta tese divide-se em duas partes. A Parte I apresenta, nos seus dois capítulos, uma revisão das abordagens recentes que marcam o que por vezes se tem designado de regresso do sujeito na teoria social, e a concomitante redescoberta e revalorização da hermenêutica enquanto modo de acesso à experiência do sujeito. No seu conjunto, os dois capítulos permitem definir o pano de fundo teórico sobre o qual se irá construir a obra tardia de Michel Foucault, a sua abordagem da constituição do sujeito e a forma original como discute a hermenêutica enquanto um das "técnicas do *Eu*" através das quais se realiza o trabalho do sujeito sobre si próprio. Partimos de uma problemática da hermenêutica como tendo na sua raiz uma questão ética, que é suscitada pela dimensão simbólica da linguagem, isto é, pelo facto da palavra que nos chega suscitar uma interpretação que não é nunca uma simples conotação objectiva de algo, mas antes o resultado da implicação de pessoas em coisas e nas relações

com os outros, logo um índice de sentidos vividos, de decisões, de atitudes e de valores. Torna-se num outro modo de “ler” a realidade, de aprendê-la com o outro, de a “compreender”, surgindo, deste modo, como uma outra via da racionalidade, aquela que acredita que sem a comunicação e a memória não há caminho de meditação possível. Digamos pois que a hermenêutica responde a uma crise do pensamento social, cujo método era o monólogo do *cogito* soberano e propõe-se, embora ainda sob a forma epistemológica, como o lugar de uma necessária reavaliação da racionalidade no âmbito do pensamento social em geral e das ciências sociais em particular, a partir da proposta de leitura Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer e de Paul Ricoeur desenvolvida por Maria Luísa Portocarrero.

A Parte II é integralmente dedicada a uma (re)leitura da obra tardia de Michel Foucault, que caracterizamos através da relação entre o retorno ao sujeito e a reinvenção da ética. No capítulo 3 procuramos, de forma sintética, sistematizar as três “fases” do pensamento de Foucault: a “arqueológica”, a “genealógica” e a “hermenêutica”. Foucault faz aqui referência a três grandes tipos de problemas: o da “verdade”, o do “poder” e o da “conduta do sujeito”. Estes três domínios da experiência não podem, contudo, ser compreendidos sem os relacionarmos uns com os outros, e também, não podem ser compreendidos uns sem os outros. Existe, portanto, na obra de Foucault, como que uma *continuidade descontínua* que, para uma adequada compreensão de cada uma das “fases” dessa obra, implica uma leitura da sua relação com as outras “fases”. No mesmo capítulo, são apresentados os principais materiais utilizados para a realização deste

trabalho, assim como os procedimentos de pesquisa mobilizados para essa (re)leitura da obra tardia de Michel Foucault.

Nos capítulos seguintes, são desenvolvidos os vários temas que emergem da leitura da obra tardia de Foucault. Um tema que mereceu especial atenção, pelas suas implicações teóricas e políticas, é o da crítica feminista à aparente cegueira de Michel Foucault quanto ao lugar da mulher e da sexualidade feminina nos volumes II e III de *Histoire de la Sexualité*<sup>11</sup>.

É importante deixar claro que este trabalho não pretende ser uma avaliação crítica exaustiva da obra tardia de Foucault, nem pretende, tão pouco, ser uma avaliação crítica exaustiva da sua ética. Ele procura, a partir da busca de uma interpretação coerente do que Foucault designou de ética-estética, oferecer uma abordagem crítica do compromisso de Michel Foucault com a filosofia antiga enquanto modo de “entrar” na análise da crise da moralidade e do problema da constituição do sujeito na modernidade. Procurou-se compreender como pôde Foucault, a partir da sua reflexão teórica, da sua investigação histórica e da sua

---

<sup>11</sup> Em muitos momentos das páginas seguintes, demo-nos connosco mesmos a desculpar a falta de Michel Foucault devido à sua aparente assunção de que no mundo antigo todos os sujeitos eram machos/homens. Por vezes, tive que fazer apelo ao facto de que a língua Francesa consistentemente assume que sujeitos cujo género não é especificado são masculinos, e que os tradutores ingleses de Michel Foucault normalmente reproduzem este uso do pronome masculino. Em outros momentos, fizemos apelo ao facto de que as discussões Clássica e Helenística sobre o modo de como cada um de nós se deveria formar presume que ‘um’ é um homem – e um homem livre. Mas esta abordagem é claramente insatisfatória. Amy Richlin, por exemplo, argumentou de maneira convincente que mesmo que as fontes antigas de Michel Foucault sejam cegas quanto à sexualidade feminina, a ‘visão de um sistema sexual antigo’ que ele apresenta é ainda mais centrado no homem do que as suas fontes apresentam’ [Amy Richlin, ‘Foucault’s *History of Sexuality*: A useful theory for Women?’ em D. Larmour, P. Miller, C. Platter (eds.), *Rethinking Sexuality: Foucault and Classical Antiquity*, Princeton University Press, 1998: 148. Ver, também, na mesma colectânea, Page du Bois, ‘The Subject in Antiquity after Foucault’. Esta tendência tem até agora recebido pouca atenção por parte das filósofas feministas. Excepções importantes a considerar são; Lois McNay, *Foucault and Feminism: Power, gender and the Self*, Cambridge: Polity Press, 1992 e o seu *Foucault: A Critical Introduction*, Cambridge: Polity Press, 1994. Ver ainda Catherine Mackinnon, ‘Does Sexuality Have a History?’ em Donna Stanton (ed.), *Discourses of Sexuality*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992]. As críticas e observações destas autoras feministas estão no horizonte da discussão da obra de Foucault ao longo deste trabalho, mesmo quando não são explicitamente retomadas.



praxis social e política, contribuir para a formação de sujeitos éticos capazes de acção solidária.

Uma das principais características da abordagem da ética em Foucault, que o leva a descrevê-la como uma estética da existência, é a distinção fundamental que estabelece entre moralidade e ética. De acordo com Foucault, qualquer forma de moralidade implica três aspectos; primeiro, um código moral, o qual pode ser mais ou menos explicitamente formulado; segundo, o comportamento efectivo daqueles que são “sujeitos a” esse código; e, terceiro, o modo como os indivíduos se constituem eles mesmos enquanto sujeitos ao código – isto é, o modo como eles “se conduzem a si mesmos” e “se trazem a si mesmos” (*se conduire*) para obedecer (ou desobedecer) a um conjunto de prescrições (Foucault, 1984a: 33). Em relação a este terceiro aspecto, o da “subjectivação” (*Idem*, p. 37), Foucault usa o termo “ética”. Neste esquema, a ética é um subconjunto da categoria de “moralidade”, mas é priorizada por Foucault, por duas razões. A primeira é metodológica: este aspecto da moralidade, segundo ele, estaria mais sujeito a mudança histórica. A segunda razão tem a ver com o facto do campo das relações da pessoa consigo-mesma é contemporâneo do campo de forças no qual a sua reflexão crítica ocorre. Compreender a história deste campo é, por isso, crucial para a tarefa da sua reconstituição. Para Foucault, a ética não é um campo de regras, princípios ou percepções, é, antes, um campo da nossa própria constituição enquanto sujeitos.

De acordo com a definição de Foucault, a ética consiste no conjunto de atitudes, práticas e objectivos através dos quais guiamos a moral através da qual nos moldamos a nós próprios. Procurar uma nova ética implica re-imaginar e re-

inventar as múltiplas facetas do nossos modos de auto-constituição; é buscar uma recriação de nós mesmos. Estes modos de auto-constituição podem ser divididos, de acordo com Foucault, em quatro aspectos: a substância ética, o modo de subjectivação, as práticas da pessoa e o modo de ser ou modo de vida orientado para objectivos éticos<sup>12</sup>. Em *Histoire de la Sexualité* (1984a), volume II, Foucault descreve a ética sexual da Grécia Clássica através desses quatro aspectos. O primeiro aspecto, a substância ética, é a parte de cada um (por exemplo, actos, desejos, ou sentimentos), isto é, o que cada um toma como material para a sua própria conduta moral. Na Antiguidade clássica, a substancia ética consistia na *aphrodisia*, um termo que tem sido traduzido para o francês como “*les plaisirs*” e para o inglês como “*the pleasures*”. De acordo com Foucault, na Grécia Antiga, o termo cobria desejos e actos tanto quanto os prazeres; mas refere-se, especificamente, àqueles-desejos-actos que pertencem a *Aphrodite* (Foucault, 1984a). O objecto de preocupação ética para os Antigos não era nem os caprichos do desejo, nem da concupiscência da carne, mas um certo conjunto de prazeres-desejos-actos que foram problematizados devido à sua intensidade e devido à sua tendência para o excesso. O segundo aspecto é o “modo de subjectivação”, isto é, o modo como cada um leva a si próprio a seguir um código – se o faz, por exemplo, em resposta a um mandamento divino, ou talvez porque cada um se reconhece a si mesmo como membro de uma dada comunidade. Na Antiguidade Clássica, segundo Foucault, o modo de subjectivação era o da livre ‘escolha pessoal’ (Foucault, 1983a) – a escolha de conferir à própria vida uma certa forma nobre, perfeita ou bela. Em terceiro lugar, existem as ‘formas de elaboração’ da pessoa, as técnicas que são usadas

---

<sup>12</sup> Ver a discussão em Foucault, 1984a: 25-8 e 1983a: 356-8.

no trabalho de constituição de cada um enquanto sujeito ético – técnicas tais como a memorização de preceitos e exemplos, o exame diário dos pensamentos de cada um ou a decifração dos desejos escondidos de cada um. Na Antiguidade Clássica, para os cidadãos adultos do sexo masculino, essas técnicas estavam centradas em preocupações com o corpo, com o cuidado com a gestão do património e com a relação de cada um deles com os rapazes. Finalmente, existe a ‘teleologia do sujeito moral’; isto é, o modo de ser relativamente ao que cada um pretende no trabalho ético que está a ser desenvolvido por si e em si. Isto poderia ser, pelo menos, a tranquilidade da alma ou a pureza que garantiria a salvação de cada um depois da morte. Para o sujeito na Antiguidade Clássica, contudo, era o ideal do mestre de si mesmo, que asseguraria também a mestria de cada um para com os outros.

É possível caracterizar estes quatro aspectos da ética em termos das questões que eles colocam ao sujeito da ética. O primeiro aspecto, a substância ética, questiona que parte de cada um deveria ser submetida a um trabalho na pessoa. O segundo aspecto, o modo de subjectivação, questiona porque é que cada um se deveria envolver em tal tarefa. O terceiro aspecto, as formas de elaboração da pessoa, questionam quais as ferramentas ou técnicas que cada um tem à sua disposição para a realização desse trabalho. O quarto aspecto, o *telos*, pergunta que modo de ser ou que modo de vida constituem o objectivo desse trabalho. No modelo de Foucault, existem quatro questões que enquadram a tarefa da ética – não apenas como uma atitude teórica ou filosófica, mas também como um esforço prático para viver bem: qual a parte de mim mesma a que eu me deveria centrar. Porque deveria eu envolver-me em tal trabalho? Que ferramentas estão

disponíveis para mim? Que tipo de pessoa quero ser ou que tipo de vida quero levar? Dado que um dos primeiros objectivos deste trabalho é o de examinar até que ponto a obra tardia de Foucault pode de facto oferecer um ética coerente para os nossos tempos, iremos tentar, nos quatro últimos capítulos da II parte deste trabalho, reconstruir a visão foucaultiana da ética que responde a estas quatro questões. O trabalho de base necessário a essa tarefa encontra-se nos primeiros cinco capítulos.

No capítulo 4, situamos a obra tardia de Foucault sobre ética no contexto da sua primeira investigação sobre o modo como as instituições e as práticas de poder-saber constroem e impõem formas de individualidade. Para isso, é indispensável clarificar o modo como a *Histoire de la Sexualité* é transformada, nos finais da década de 1970, numa genealogia da ética. Um dos temas centrais da obra tardia de Foucault é a ideia de tarefa – tarefa política, filosófica e ética -, uma tarefa para hoje, que toma corpo, em primeiro lugar, na rejeição das formas de subjectividade e dos modos de subjectivação que nos são impostos. “Talvez”, sugere Foucault, “a tarefa nos dias de hoje não seja a de descobrirmos o que somos, mas antes a de *recusar* o que somos” (C.f. Foucault, 1982b: 216). Neste passo, Foucault refere-se ao tipo de individualidade que é imposta pela “simultaneidade das estruturas de poder moderno dos processos de individualização e de totalização” (*Idem*). A partir de uma perspectiva histórica ampla, contudo, Foucault vai mais longe, argumentando que as formas de individualidade contemporâneas foram fixadas por uma tecnologia do *Eu* que nasceu do Cristianismo primitivo, sofreu um desenvolvimento intenso no início do período moderno e adquiriu a sua forma “governamentalizada” com o estado

moderno. Este é um *Eu* que, na visão de Michel Foucault, “não é nada mais do que uma correlação histórica da tecnologia construída no interior da nossa história” (Foucault, 1993: 222). Se, hoje, assumirmos que esta tecnologia tem de ser rejeitada, confrontamo-nos não apenas com a questão de como cada um poderia rejeitar essa tecnologia, mas também com a questão de que tipo de tecnologia, que tipo de *Eu*, poderia substituí-la. Por outras palavras, quanto nos distanciamos de nós mesmos, qual o tipo de *Eu* a que cada um poderá ou deverá aspirar?

É em relação a estas duas questões que Foucault introduz o conceito de “esthétique de l’existence”; é como trabalho de auto-transformação (de libertação de cada um a partir de cada um) que Foucault compreende a estética. No capítulo 5, argumentamos que Foucault usa a metáfora da estética de duas maneiras distintas. Primeiro, para sugerir uma forma de relação da pessoa com a pessoa (*self to self*) (isto é, uma ética) que não é nem uma relação hermenêutica, nem uma relação que pretenda fixar uma identidade pré-dada ou natural, mas antes uma relação que vê o *Eu* como uma tarefa, como algo que necessita de ser continuamente trabalhado, ou que está em processo de trabalho, de transformação através desse trabalho sobre si. Neste sentido, o termo “estética” aproxima-se do termo da Antiguidade Grega *techne*, tal como é usado em expressões tais como *techne tou biou* - na expressão de Foucault, “l’art/l’esthétique de l’existence”. Nesse sentido, para compreender a ética como uma estética do *Eu*, é necessário compreender que esta tem uma relação que requer uma determinada atitude em direcção ao *Eu*, que não é diferente da de um artista confrontado com o seu material.

Foucault também usa o conceito de estética. Mas usa-o em contextos que sugerem que a estética pode contribuir para a questão de qual o *tipo de Eu* que queremos que resulte do nosso trabalho de auto-transformação, e para sugerir o critério que devemos usar para realizar esse trabalho. O significado do termo “estética” aproxima-se, assim, do seu significado moderno, especialmente da sua conotação com o “esteticismo” do século XIX, e que implica a centralidade da categoria de ‘beleza’ em todas as decisões que afectam o modo como vivemos. A questão que daqui decorre é se a sugestão de Foucault é a de que deveríamos esforçar-nos para tornar as nossas vidas mais *belas* e para nos tornarmos a nós próprios mais *belos*. Será a estética da existência simplesmente uma versão tardia do esteticismo do século XX. No capítulo 6, esta preocupação levou-nos a desenvolver uma leitura crítica da aparente esteticização da ética na Grécia Clássica. Argumentamos que os quatro aspectos através dos quais Foucault descreve a ética parecem apontar para uma interpretação estética das teorias e práticas que ele analisa. Esse capítulo conclui com uma secção que confronta o problema inerente ao uso, por Foucault, do termo “estético” para traduzir a preocupação grega com a *technai* (técnicas). Perguntamos que justificação haverá para Foucault tenha traduzido o termo grego *techne* como ‘estético’, e em que medida ele poderá ter esquecido a distância conceptual e histórica entre os dois termos ou, pelo contrário, procurado jogar com ela, podendo esse jogo passar pela sua aproximação.

Nos capítulos 5 e 6, sujeitamos os volumes II e III de *Histoire de la Sexualité* (1984a e 1984b) a uma leitura crítica rigorosa, dirigida às leituras muito particulares, por vezes acusadas de “vieses”, mas que também podem ser

interpretadas como uma abordagem “oblíqua”, que Foucault propõe da ética clássica e helenística<sup>13</sup>. Nesses capítulos, argumentamos que essa “obliquidade” se revela pela peculiaridade da história que Michel Foucault conta sobre a ética no mundo helénico. O que parece emergir dessa história e de muitas das entrevistas em que Foucault a ela se refere, é uma forte tendência por parte do filósofo francês para ler o segundo “esteticismo” como significado de pronunciamentos e técnicas éticas que, no máximo, podem apenas ser tomadas no sentido antigo de “técnica”. Ainda que reconhecendo que a categoria de “beleza” era importante nas concepções de ética na Grécia Antiga e que o que designamos de sentidos “técnico” e “estético” da *techne* estão igualmente presentes, argumentamos que Foucault talvez exagere quando alega que isso significaria o fim da beleza, do *telos*, da prática dessas técnicas. Finalmente, no capítulo 7, defendemos que essa interpretação do fim da ética antiga é motivada pelo diagnóstico que Foucault avança do fim da moralidade e, por outro lado, pelo seu projecto de substituição dessa forma de moralidade, por uma outra que ele designa de “hermenêutica do *Eu*”. Sugerimos que a característica-chave da viragem de Foucault para os gregos, é o desejo de encontrar uma era que não apareça ao sujeito, representando-o como um sujeito *trágico* perante as duras exigências de um código moral punitivo. Defendemos que o que Foucault encontrou de cativante na *ética* antiga é precisamente aquilo em que esta não é a *moralidade* moderna e que ele esperou pelo perdurar do “fim da moralidade” mediante as suas análises e interpretação do “fin” da ética. É crucial sublinhar que, através desta pesquisa, quando falarmos da relação de Foucault com o “fim

---

<sup>13</sup> O termo “viés” não é aqui utilizado como um termo de desaprovação moral, mas mais no sentido em que em Francês se fala de “angle” (*biais*) de abordagem. As críticas às alegadas “distorções” das histórias de Foucault estar são abordadas no Capítulo 7.

da moralidade” utilizamos essa frase apenas para significar o fim de uma *moralidade* particular, moderna e ocidental. O projecto de Michel Foucault não é o de promover um vazio normativo, mas o de substituir uma certa forma de moralidade com qualquer coisa a qual ele designou de ética.

No capítulo 8, confrontamos a questão das críticas aos pormenros da reconstrução histórica proposta por Foucault. Será possível basear uma abordagem contemporânea da ética numa análise histórica que tem sido sujeita a tantas e tão extensas críticas, dirigidas não só aos pormenros da reconstrução como à interpretação que a enforma? Esta questão exige que examinemos a relação entre pesquisa histórica e análise crítica em Foucault, e pede também uma reflexão sobre o modo como as histórias de Foucault podem ser lidas de modo produtivo, isto é, susceptível de gerar efeitos que vão no sentido dessa reconstrução da ética a que ele aspira. Neste capítulo, apresentamos duas abordagens que ilustram outras tantas estratégias de leitura dessas histórias. Argumentamos que, em última análise, ambas aparecem como caminhos inadequados para uma abordagem da obra de Foucault, e que é necessária uma abordagem que possa equilibrar a “preocupação com a verdade (histórica)” com a “preocupação pelo presente”. Desenvolvemos essa estratégia de leitura nos últimos quatro capítulos da Parte II desta tese.

Nesses capítulos, assumimos o desafio de identificar na obra tardia de Foucault uma formulação coerente de uma ética que retoma os quatro aspectos por ele identificados como constitutivos de uma qualquer ética. No capítulo 9, focamos a questão da substância da ética: Que aspecto de nós mesmos, na visão de Foucault, apela à intervenção da transformação ética? Defendemos que, sendo



que, para Foucault, o sujeito não é uma substância mas uma forma, a substância do trabalho da ética é a forma de individualidade e de identidade que nos é imposta enquanto sujeitos. O ponto de partida para uma ética foucaultiana é, portanto, a recusa do *Eu*, a rejeição daquelas formas de identidade nas quais estamos presos – quer nós mesmos, quer as instituições, valores e práticas da sociedade em que vivemos.

No capítulo 10, voltamos à segunda questão da ética: porque nos devemos envolver na tarefa de uma transformação ética do *Eu*, uma transformação realizada através do trabalho do *Eu* sobre si próprio? Defendemos que a ética de Foucault sugere aquilo a que poderíamos chamar uma atitude estética em direcção ao *Eu*; uma atitude que toma o *Eu* como um material maleável para a tarefa de auto-transformação, o que alguns chamariam de *autopoiesis*<sup>14</sup>. Esse apelo, contudo, suscita alguns alertas e acusações relativas aos perigos que ele encerraria. No mesmo capítulo, argumentamos contra os mal-entendidos sobre o projecto ético de Foucault que o vêem no contexto a que Walter Benjamin (1975) chamou de “estetização das políticas” – isto é, uma aplicação das categorias estéticas à vida política que conduzem a operações de manipulação, de estilo fascista.

---

<sup>14</sup> Do Grego *auto* (“próprio”) e *poiesis* (“criação”). Trata-se de um conceito desenvolvido na década de 1970 por dois biólogos chilenos, Francisco Varela e Humberto Maturana para designar a capacidade dos seres vivos de se (re)produzirem a si próprios. Segundo esta abordagem, um ser vivo constitui um sistema autopoietico, caracterizado por uma rede fechada de produção de moléculas (processos), através da qual as moléculas produzidas geram, pelas suas interações, a mesma rede de moléculas que as produziu. A conservação da autopoiese e da adaptação de um ser vivo ao seu meio implicam condições sistémicas para a vida; portanto um sistema vivo, enquanto sistema autónomo, está constantemente a auto-produzir-se e a auto-regular-se, sempre mantendo a interacção com o meio, cuja capacidade de desencadear mudanças no ser vivo é condicionada pela estrutura deste. Da sua origem na biologia, o termo passou a ser usado em várias outras áreas do saber, sendo especialmente notória a sua utilização na sociologia, que se deve a Niklas Luhmann.

Uma das vantagens de pensar a ética como um campo de relações do *Eu* com o *Eu* é a de nos obrigar a pensar as técnicas disponíveis para o cultivar e transformação dessas relações. Na sua apreciação da ética antiga, Foucault dá ênfase ao papel constitutivo e das transformações históricas das técnicas éticas, tais como a do auto-exame Estóico. Foucault não sugere que devemos adoptar essas técnicas, mas considera-as como um possível ponto de entrada para o trabalho crítico de constituição de uma ética adequada à contemporaneidade, enquanto processo de constituição de outras subjectividades. Um das questões suscitadas por essa ênfase nas técnicas de vida é a de saber quais as técnicas que Foucault recomendaria para o nosso contexto presente.

No capítulo 11, defendemos que um dos mais importantes resultados do envolvimento de Foucault com a tradição da filosofia clássica terá sido o de ter encontrado nesta um modelo de compreensão do pensamento crítico enquanto técnica para nos transformarmos a nós mesmos, para transformarmos os modos de relacionamento connosco mesmos e com os outros. Em resposta à terceira questão que enfrenta o sujeito da ética – ‘que técnicas estão disponíveis para mim?’ –, procurámos explorar o modo como a filosofia pode oferecer contributos significativos para a transformação do modo como vivemos.

No capítulo 12, voltamos à quarta pergunta que, segundo Foucault, permite definir a ética: ‘como devo ser ou como devo viver?’ Antes de discutirmos a avaliação proposta por Foucault do potencial criativo da posição do homem *gay* nas sociedades Ocidentais – tanto em relação ao prazer sexual como às relações de amizade - concluímos que, para ele, o objectivo final de qualquer ética deve ser a da manutenção da liberdade, isto é, a manutenção da capacidade real de

modificar e transformar os modos como agimos e pensamos, em relação a nós mesmos e/ou aos outros. Defendemos que a emergência deste tema na obra tardia de Foucault exige a reconsideração da sua relação com os ideais do Iluminismo que nos seus primeiros trabalhos haviam sido objecto de severa crítica. Contrariamente aos argumentos de muitos dos seus críticos, Foucault colocará a sua afirmação de liberdade, de modo firme, num terreno que deve muito à tradição das Luzes.

Finalmente, a atitude ética que se pode destilar da obra tardia de Foucault coloca no seu centro a transformação do *Eu*. Essa preocupação é concebida como própria de uma estética da existência por exigir um contínuo e renovado acto de criação: um acto que pode não estar associado a nenhum critério que permita avaliar o seu sucesso, nem a um conjunto de regras universalmente reconhecidas. O que essa atitude oferece é um modelo de ética que evita os perigos associados à procura de uma normatividade universalmente aceite e que torna possível uma rica e sugestiva resposta à questão de “como devemos viver?”.

## PARTE I – O SUJEITO NO PENSAMENTO SOCIAL

---

### CAPÍTULO 1 - AS CIÊNCIAS SOCIAIS E A QUESTÃO DO SUJEITO

---

No coração do ocidente moderno está a cultura do Iluminismo. Esta assenta em crenças e pressupostos que se centram na unidade da humanidade, no indivíduo enquanto força criadora da sociedade e da história, na superioridade do Ocidente, na ideia da ciência como Verdade, e na crença no progresso social. Esta cultura está hoje em estado de crise. Por um lado, sinais de turbulência cultural aparecem por todo o lado: no ressurgimento dos fundamentalismos religiosos, no declínio da autoridade de instituições sociais que eram consideradas fundamentos sólidos da ordem social, no enfraquecimento das ideologias políticas e na dissolução ideológica dos partidos políticos, enfim, nas “guerras” culturais sobre os cânones literários e estéticos e sobre os paradigmas do conhecimento. Por outro lado, esta turbulência parece dar lugar a uma nova proposta social e cultural nas sociedades ocidentais, já que movimentos culturais inovadores, apresentados, habitualmente, sob o epíteto do “pós-moderno”, procuram captar, com sucesso variável, os principais aspectos da mudança social acelerada da nossa época.

Apesar desses sinais de crise, a modernização continua, em muitas partes do globo e no discurso de organizações internacionais e de governos, a ser apresentada como o motor e objectivo geral da transformação social. As sociedades do Sul Global, caracterizadas por economias agrárias, por tradições culturais etnicamente plurais, pela existência de elites pró-modernização,

incorporam tecnologias, instituições, formas de cultura, normas de direito e padrões morais, que muitas vezes acabam por se tornar parte de configurações de representações e de práticas que contribuem para a reafirmação da pretensão de universalidade associada à moral e ao conhecimento ocidentais. E isto, quer esta restituição sociocultural seja induzida por opção interna, por imposição externa ou, o que é mais habitual, por uma mistura de ambas. A Ocidente, os principais sinais da modernidade parecem resistir com bastante sucesso à emergência de modos alternativos de pensar e organizar o mundo social, apesar da “liturgia” discursiva da crise que, de modo liminar ou subliminar, lhes subjaz. Referimo-nos aqui à economia assente nos processos de industrialização e na expansão de serviços com uma forte incorporação de conhecimento, à esfera política organizada em torno de sindicatos, partidos políticos, e grupos de interesses, ao debate ideológico sobre os méritos relativos do mercado e da regulação estatal para assegurarem o crescimento económico e a felicidade social, à diferenciação institucional e ao papel da especialização e do profissionalismo no interior das instituições, à sistematização do conhecimento por disciplinas organizadas em áreas científicas transdisciplinares, de crescente complexidade, associada à persistência da crença no progresso pelo conhecimento científico e pela inovação tecnológica, enfim, à celebração pública da cultura do consumo e dos estilos de vida associados a esta ideologia, e à consequente valorização do ideal individualista da auto-realização.

A oposição do moderno e do pós-moderno polarizou, entre as décadas de 70 e de 90 do século passado, muita da discussão sobre as sociedades contemporâneas e sobre os seus sinais de transformação e de crise. A discussão

nunca chegou verdadeiramente a ser pertinente para além do mundo ocidental, e tem-se tornado clara a forma como ela tendeu a reproduzir as visões eurocêntricas associadas à modernidade. Nos últimos anos, as abordagens do mundo contemporâneo e da história centradas em conceitos como a colonialidade, a descolonialidade e a pós-colonialidade têm vindo a afirmar-se como alternativas à propensão eurocêntrica de medir o estado do mundo, as suas crises e as suas transformações pela experiência do Ocidente (Santos, 2006; Santos e Meneses, 2009) Por outras palavras, o anúncio da viragem pós-moderna e o debate a que deu origem são parte da história recente do Ocidente, e não uma nova meta-narrativa que permitiria um “olhar de cima” sobre a transformação do mundo.

Que utilidade poderá ter, então, a distinção, ou o confronto, entre o moderno e o pós-moderno para a compreensão das transformações no pensamento social que aqui nos ocupam? Pensamos que essa utilidade é dupla: enquanto sintoma do que uns descrevem como uma crise e outros como uma transformação criativa, e enquanto descrição de um conjunto de processos.

Os termos, “moderno” e “pós-moderno” referem-se a padrões culturais e sociais ou a sensibilidades que podem ser analiticamente distinguidas pelo propósito de sublinharem tendências sociais. Na esfera da arte e da arquitectura, podemos apontar para a emergência do pós-moderno nos estilos, o colapso da distinção hierárquica entre “arte erudita” e “arte popular”, a mistura ecléctica de códigos estéticos, a nostalgia pelo passado e por tradições locais, e o recurso à ironia e à paródia no domínio da estética. Estas mudanças estéticas têm sido

interpretadas por alguns analistas sociais como parte de uma mais ampla viragem social e cultural nas sociedades ocidentais contemporâneas.

Estes sinais são visíveis em processos de “des-diferenciação” (a quebra das fronteiras entre instituições sociais e esferas culturais) e de “des-territorialização” de economias nacionais e de culturas tradicionais.

Os novos temas aparecem com grande visibilidade na área do conhecimento. Por exemplo, as fronteiras disciplinares estão a ser redefinidas e, em muitos casos, a tornar-se mais porosas, e novas configurações de conhecimento estão a emergir, como, por exemplo, a transdisciplinaridade e as áreas híbridas de produção de conhecimento. Tal é o caso dos estudos feministas, lésbicos e gays, dos *queer studies*, dos estudos étnicos, dos estudos urbanos, dos estudos sobre ciência e tecnologia e dos estudos culturais, que aparecem como manifestações de uma redistribuição dos saberes e de um novo mapeamento da produção de conhecimento científico. As linhas divisórias entre ciência e literatura, entre literatura e crítica literária, entre filosofia e crítica cultural, entre a alta cultura, a cultura popular, e a cultura de massas têm sido redesenhadas, dando lugar a novas áreas e novas configurações de saberes e práticas que desafiam as divisões e hierarquias herdadas do Iluminismo.

Estas mudanças suscitam debates e argumentos que desafiam o que, para simplificar, designaremos por paradigma Iluminista do conhecimento social. As ciências humanas formam protagonistas centrais da construção da modernidade ocidental. Thomas Hobbes, Charles de Montesquieu, o Marquês de Condorcet, David Hume, e Adam Smith não só reflectiram e procuraram compreender a emergência das sociedades modernas, como contribuíram para

construir, com as suas teorizações, a ideia de modernidade. A nova ciência da sociedade que se começou a configurar no século XVII articulou os ideais da nova ordem social, desenhou mapas para a construção de instituições e culturas, providenciou legitimações para um estado central burocratizado e para as suas aspirações de reordenamento da ordem social, técnicas e competências indispensáveis à manipulação ou gestão de populações numerosas e da sua mobilidade dos campos para as cidades, e estratégias de controlo social através da definição de identidades, de normas sociais e, em geral, das diferentes formas do que Foucault designou como biopoder (Foucault, 1976).

Paralelamente aos conflitos envolvidos na construção do estado moderno, da educação laica, do capitalismo industrial, e da burocracia esclarecida, o conjunto de saberes que viriam a ser agrupados sob a designação de ciências sociais e humanas tiveram de lutar pelo seu lugar e legitimação na nova ordem mundial que estava a ser criada. Os defensores das novas ciências bateram-se contra a igreja e as elites humanistas que defendiam as visões de mundo do Cristianismo, do Aristotelismo, ou do Platonismo, e lutaram contra a concepção do mundo social como expressão de uma hierarquia natural e imutável ou de uma ordem estabelecida por vontade divina.

O apelo à capacidade exclusiva da ciência para produzir a verdade, em contraste com a religião, a metafísica, as tradições populares ou a opinião, tornou-se a divisa central dos fundadores das novas ciências sociais. O privilegiar da ciência como critério de verdade teve importantes implicações sociais e políticas, particularmente a deslegitimação da autoridade da igreja em matérias atinentes



ao mundo secular. A luta pela legitimação da ciência foi um dos temas cruciais nos conflitos sociais e políticos que percorreram os séculos XVII e XVIII.

Duas estratégias justificativas foram centrais para a legitimação dos saberes que viriam a integrar as ciências sociais e humanas: 1) a primeira envolvia uma teoria sobre a natureza do conhecimento, que distinguiu conhecimento e religião, opinião e ideologia ou mito. A filosofia veio a tornar-se, sobretudo através da epistemologia, a disciplina à qual caberia a estipulação (e vigilância) dos critérios de demarcação da ciência e das diferentes manifestações dos “outros” da ciência, considerados incomensuráveis com esta. Neste particular, tornaram-se dominantes na filosofia as posições segundo as quais uma teoria do conhecimento envolvia a distinção entre pensamento e mundo, e a linguagem funcionava como um *médium* neutro pelo qual o pensamento reflectia ou descrevia o mundo; 2) a segunda estratégia assentava na elaboração de grandes narrativas sobre a evolução da humanidade, que incorporavam o próprio surgimento das ciências sociais, simultaneamente, como sinal de progresso social e contributo decisivo para este.

O desenvolvimento das ciências sociais e humanas nos séculos XIX e XX sofreu, por um lado, muitas mudanças, quer na forma, quer na delimitação do seu papel social. As universidades tornaram-se o lugar central de produção desse conhecimento e as ciências sociais humanas foram organizadas em disciplinas (por exemplo, sociologia, antropologia, ciência política, economia). Por outro lado, as fronteiras entre as ciências sociais e as humanidades endureceram e as ciências humanas forma objecto de um processo de matematização e profissionalização. No decurso do processo de disciplinarização académica do

conhecimento social, as ciências sociais continuaram a apoiar-se em justificações “fundacionais” que assumiram a forma de uma teoria do conhecimento e de uma teoria da evolução social.

O conceito iluminista do que eram, ou deveriam ser, as ciências da sociedade não avançou sem contestação. Tanto conservadores (como o Visconde de Bonalde ou Edmund Burke) como românticos (como Johann Gottfried Von Herder, Friedrich Hegel ou William Wordsworth) se opuseram à separação entre razão, afecto, imaginação, e fé, criticaram a visão mecanicista do mundo da ciência como desumanizante e protestaram contra a minimização da liberdade moral implicada na cultura científica. Em contraste com essas críticas, muitas vezes consideradas como indutoras da falência da ideia de ciência e dos ideais da modernidade, os defensores das novas ciências (Comte, por exemplo) defendiam uma cultura secular. E continuavam a depositar esperanças no ideal do progresso, para o qual as novas ciências deveriam contribuir. Muitos destes pensadores desejavam preservar os valores centrais do Iluminismo, como a autonomia, o individualismo, a tolerância, o pluralismo e a democracia, embora defendendo firmemente a ideia da reconfiguração, tanto do conhecimento como da sociedade.

No entanto, a evolução histórico-conceptual no campo das ciências sociais e humanas levou ao abandono progressivo ou, pelo menos, a um cepticismo crescente relativamente a alguns desses postulados, que vinculavam esses saberes aos ideais iluministas e à ideia de progresso. De facto, um aspecto central desses debates decorria de uma longa história caracterizada pela falência dos esforços para encontrar “fundamentos” para as ciências sociais e humanas.

A proliferação de propostas teóricas com o propósito de estabelecer a linha de demarcação entre ciência e não ciência acumulou insucessos e alimentou a polémica, em vez de suscitar consenso. Simultaneamente, críticos da tradição iluminista traçaram o envolvimento da ciência nas dinâmicas de controlo social e dominação, com destaque para as análises sobre o papel disciplinador e normalizador dos discursos médico-científicos. Todavia, foram sobretudo a crítica feminista, denunciando a ciência como implicada na dominação masculina, e a crítica pós-colonial, atribuindo um papel central ao conhecimento científico e tecnológico nos dispositivos de dominação colonial e pós-colonial, que mais contribuíram para a “débacle” progressiva da ideologia empírico-positivista nas ciências sociais. A alegação de que a cultura científica contribui decisivamente para o progresso da humanidade perdeu plausibilidade, tornando-se quase problemática. Tornaram-se cruciais, por isso, as propostas de reconfiguração do conhecimento para a compreensão do Ocidente contemporâneo, mas também das relações deste com os seus “outros”, internos e externos. Essas propostas contribuíram para uma reinvenção da crítica (pós-iluminista) intuindo-a como dimensão central do saber científico social e humanístico.

A obra de Jean-François Lyotard, *La Condition Postmoderne* (1974)<sup>15</sup> constitui um contributo central – e polémico – para esse debate sobre o conhecimento. Nessa obra, Lyotard utiliza o conceito de “jogos de linguagem”, originalmente desenvolvido por Ludwig Wittgenstein, e refere-se às tensões entre esses jogos como expressão da experiência contemporânea, associada à fragmentação dos

---

<sup>15</sup> Utilizámos aqui a tradução em língua inglesa, *The Postmodern Condition* (Lyotard, 1979).

sujeitos e à complexidade das relações históricas que os constituem. Lyotard anuncia o tema central de uma nova viragem social e cultural: *o declínio do poder legitimador das “meta-narrativas” enquanto característica distintiva da nova proposta de cultura que se vai desenhando*. A expressão “meta-narrativas” refere-se às teorias fundacionais (teorias do conhecimento, da moralidade, ou da estética) e às grandes narrativas sobre o progresso social que têm sido centrais para a legitimação moderna do conhecimento, da cultura e das instituições sociais. Este autor argumenta, ainda, que as meta-narrativas, tais como as teorias filosóficas do conhecimento nas tradições de John Locke, Immanuel Kant, Edmund Husserl, e Bertrand Russel ou as histórias do progresso social elaboradas por Condorcet, Marx ou Parsons perderam a sua autoridade para justificar as práticas sociais modernas.

A contemporaneidade seria, assim, o estado da cultura depois das transformações nas regras dos jogos da ciência, da literatura e das artes, sobretudo a partir do século XIX. De uma forma simplificada, poderíamos dizer que a contemporaneidade significa a incredulidade em relação às meta-narrativas. Segundo Lyotard, deixou de ser possível recorrer às grandes narrativas, à dialéctica do espírito ou à ideia de emancipação da humanidade para validar o discurso científico actual (Lyotard, 1979).

Que forma assume, então, o conhecimento social nessa outra cultura que está a emergir? Lyotard alude a duas possibilidades: 1) as ciências humanas podem tornar-se instrumentos de controlo social burocrático num universo crescentemente percebido como instável e imprevisível, no qual os limites, a incerteza e, a incompletude do conhecimento parecem sobressair. Neste

contexto, os conhecimentos das ciências sociais e humanas abandonam os padrões absolutos, categorias universais e grandes teorias, favorecendo, ao invés, a apropriação local, a contextualização histórica e as formas pragmáticas de investigação social. O valor dos novos conhecimentos reside no facto de nos tornar mais conscientes e tolerantes relativamente a diferenças sociais, a situações de ambiguidade e a certo tipo de conflitos.

A tese do declínio da meta-narrativa anuncia, em Lyotard, um tema maior da viragem cultural: *o descentramento do sujeito e do mundo social*. As meta-narrativas pressupõem um ponto de partida a-histórico, a partir do qual se poderia compreender a mente humana (pensamento), o conhecimento, a sociedade e a história. Lyotard sugere que o declínio da legitimidade de tais narrativas reflecte, em parte, uma dúvida considerável sobre a credibilidade de um tal ponto de partida a-histórico e de um conhecimento universalmente válido. A questão central suscitada pela oposição às meta-narrativas das narrativas locais e às grandes teorias das estratégias pragmáticas baseia-se no argumento, segundo o qual, deixa de se pressupor um pensamento universal ou um sujeito racional do conhecimento, em favor da valorização de múltiplos pensamentos, subjectividades e conhecimentos, reflectindo diferentes locais, situações e histórias. Um processo paralelo ao descentramento é evidente no mundo social. Apesar da importância da noção de *self* no discurso psicossociológico corrente, Lyotard insiste que não existe nenhum centro, nenhuma ordem, coerência, propósito que permita atribuir alguma direcção ao mundo social. A cultura emergente é caracterizada pela perda da certeza superior e do “olhar de Deus” na esfera do conhecimento, a evanescência de um

centro, de um princípio organizador que governa a sociedade e, ainda, pela perda de um critério ou padrão que permita avaliar de maneira única a excelência cultural ou a moralidade, e, por último, o declínio da crença num *Eu* unitário e coerente.

O tema do descentramento do mundo é igualmente central na obra de Michel Foucault. Por exemplo, uma alegação principal de *Les Mots et les Choses* (1966) é a de que o conceito de “homem” não está na origem das ciências humanas, embora sejam estas que constituem este conceito. De modo análogo, em *Histoire de la Sexualité* (Volume I, 1976, e Volumes II e III, 1984), Foucault argumenta que a subjectividade sexual não está na origem das verdades sobre a sexualidade, mas que os conhecimentos sexuais (sexologia e psiquiatria) ajudaram, eles próprios, a produzir subjectividades sexuais. Para além da historicização de temas como a verdade e o Iluminismo, Foucault explora as distinções entre conhecimentos dominantes e subjugados, subjectividades múltiplas e interligações entre saberes/conhecimentos e vários eixos de dominação e de resistência. Foucault sugere que se abandone a questão iluminista da procura dos fundamentos do conhecimento e dos sistemas de conhecimento, procurando, antes, elucidar os modos de constituição mútua de saberes e de poderes. Em lugar das abordagens canónicas associadas às ciências herdeiras do Iluminismo, Foucault postula a elaboração de “genealogias”. Estas constituem análises críticas-históricas traçadas no sentido de produzirem identidades, *selves*, normas sociais e instituições que são indissociáveis do papel das ciências humanas e médicas na modelagem e na formação de uma sociedade “disciplinar”.

Pelo seu lado, Richard Rorty, numa perspectiva que se situa menos explicitamente no plano do político, anuncia o mesmo tema do descentramento da cultura e da sociedade, centrando-se na discussão da tradição filosófica moderna. No seu livro *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979), Rorty apresenta a filosofia moderna como uma interrogação sustentada sobre o estabelecimento dos fundamentos do conhecimento. A filosofia assumiu o papel de legitimação da ciência como conhecimento, postulando a separação entre o conhecimento da mente – o pensamento – e do mundo; a linguagem era encarada, nesta perspectiva, como um *médium* neutro de representação e o conhecimento aparecia como espelho/reflexo, entre a palavra e o mundo. Um objectivo central da obra de Rorty é questionar a credibilidade desse projecto fundacional. Os esforços filosóficos para demarcar conhecimento e ilusão, ciência e não ciência, verdade e erro, e para articular padrões universais de verdade, moralidade, e beleza têm, segundo Rorty, sido incapazes de evitar contradições e postulados metafísicos. Onde a filosofia moderna vê um pensamento universal e verdades universais, Rorty fala de tradições e de comunidades que produzem vocabulários múltiplos do *Eu* e do mundo. Ele sublinha o carácter pragmático do conhecimento. As ideias têm a intenção de fazer/produzir coisas para promover certos interesses e objectivos. Nesse sentido, Rorty acredita que muitos dos desentendimentos e diferendos nas ciências humanas estão relacionados com divergências quanto aos objectivos sociais que elas perseguem ou devem perseguir. Por exemplo, o debate entre positivistas que defendem o primado da “explicação” e os analistas da interpretação social que legitimam a “interpretação” como a lógica preferencial das ciências sociais é menos uma divergência sobre a natureza do conhecimento

do que sobre o seu propósito. Rorty avança, assim, uma abordagem ao conhecimento que considera, sobretudo, o seu significado prático. Ele imagina as análises sociais, simultaneamente, como críticas culturais e como histórias cujo valor reside no compromisso com um público democrático.

A este propósito, interessa retomar o postulado de Foucault, segundo o qual, as origens sociais do desafio ao paradigma iluminista do conhecimento social residem nas rebeliões sociais dos anos 1960 e 1970, nos protestos de estudantes e de trabalhadores, nos movimentos de reforma prisional e psiquiátrica e nos movimentos feminista e *gay*. Essas rebeliões alargaram o foco da teoria e das políticas, a partir da preocupação com o trabalho, as classes e a luta de classes, e, de um modo geral, com a economia política para as questões relacionadas com o corpo, a sexualidade, o género, as dinâmicas disciplinares, a normalização, o controlo administrativo e o consumismo. Os conflitos sociais dos anos 60 deram origem a novos conhecimentos (genealogias e narrativas locais) e à reemergência de conhecimento subordinados, desacreditados ou silenciados.

Assumindo um ponto de vista político que apresenta muitas afinidades com o de Foucault, Cornel West (1997) e Donna Haraway (1997) descrevem as origens políticas e sociais desta viragem social, cultural e política.

Cornel West (1997: 65-81) ensaia uma ampla genealogia sobre o que designa por “nova política cultural da diferença”. Refere-se, com essa expressão, aos desafios ao eurocentrismo hegemónico, à dominação masculina, ao racismo e à cultura heterossexista, aos modos como marginalizam e confiscam o poder de certos grupos e de colectivos sociais. West traça o declínio da autoridade da elite social



européia e anglo-americana no Ocidente do pós-guerra, associado à perda de legitimidade e credibilidade de culturas e políticas etnocêntricas promovidas como universalistas. As rebeliões sociais associadas ao movimento contraculturais, à “Nova Esquerda”, ao feminismo, aos movimentos de lésbicas e *gays*, às mobilizações de minorias étnicas e raciais, e às rebeliões no chamado “Terceiro Mundo” contra o colonialismo ocidental, criticavam a cultura do Iluminismo por perpetuar a desigualdade e a opressão em nome da razão e do progresso social. Em lugar de apelos à universalidade e verdade, uma nova política da diferença veio acentuar o valor da individualidade, da diferença, da heterogeneidade, do localismo, e do pluralismo. Em lugar da tradição do cientismo ocidental, West defende uma “crítica profética”, capaz de reconciliar a revalorização do público e a promoção de uma nova moral com um pensamento político crítico.

Enquanto feminista, Donna Haraway (1997: 82-118) experienciou os modos em que a tradição iluminista, apesar da sua ideologia emancipatória, funcionou para oprimir as mulheres. A ciência projecta o homem como a norma para toda a humanidade. Esse pressuposto ignora a vida e a experiência das mulheres enquanto expressão de diferenças em relação à experiência masculina do mundo. Ao ignorar a sua diferença, a ciência moderna contribuiu para a invisibilidade cultural e para a subordinação social da mulher. Os distintos modos de conhecimento e de vida associados à condição e às experiências das mulheres foram sendo desvalorizados ou ignorados nas tradições da ciência moderna. Na perspectiva de Haraway o reconhecimento da diferença entre o masculino e o feminino não é suficiente. Defende, por isso, a necessidade de dar

atenção às diferentes maneiras de ser homem ou mulher. Mulher e homem não são categorias unitárias. São variáveis as suas experiências, interesses e valores, de acordo com a sua classe, raça, idade, sexo, religião ou nacionalidade. As posições que afirmam a unidade da mulher excluem e silenciam a diversidade de experiências e de situações que são subsumidas nessa designação. Haraway propõe, assim, uma perspectiva descentrada do *Eu*: As identidades são vistas como fracturadas, múltiplas... Nesta perspectiva, a afirmação da unidade de uma identidade feminina pode ser justificada e legitimada apenas de maneira situada, enquanto estratégia retórica e política. O descentramento da subjectividade social e dos conhecimentos é relacionado com os novos movimentos sociais e rebeliões do período do pós-guerra. Mas Haraway vai mais longe, e relaciona estas rebeliões com mudanças sociais mais amplas, tais como a emergência de uma economia baseada na informação, na reestruturação do trabalho e dos agregados familiares e nas alterações das configurações de género, sexualidade e raça numa ordem mundial globalizada.

Apesar dos espaços e reflexão e de debate abertos por perspectivas como as de West ou Haraway e da sua irrupção num terreno já caracterizado pela pluralização interna das posições teóricas e das teorias sociais e dos programas de investigação que proliferaram sob a bandeira do Iluminismo, parece continuar a ser difícil pôr em causa a ideia de que a legitimação do conhecimento reside, primeiro que tudo, na sua alegada capacidade de produzir a verdade sobre o mundo, e do efeito supostamente libertador da verdade assim revelada. Onde o mito e a ideologia promoveriam interesses etnocêntricos como se fossem universais, a ciência permitiria revelar uma verdade que passa pela

afirmação dos princípios do Iluminismo e do progresso social. A legitimação e fundamentação dos critérios que permitiriam demarcar as primeiras da segunda tem sido o desafio colocado aos discursos “fundacionais” ou teorias do conhecimento, e a que estes parecem cada vez menos capazes de responder de maneira persuasiva.

Um sinal dessa dificuldade é a proliferação de argumentos que desafiam estes fundacionalismos. Por exemplo, o “desconstrutivismo” crítico do “logocentrismo” da filosofia ocidental proposto por Jacques Derrida presume que o conjunto de oposições binárias que ancoram o pensamento ocidental – fala/escrita, presença/ausência, significado/forma, mente/corpo e literal/metafórico – é arbitrário, instável e reversível. Derrida procurou mostrar, ao longo da sua obra, que os esforços para estabelecer fundações conciliam um desejo de poder. Aliás, tal como Rorty, que também desafia muitos dos pressupostos centrais da filosofia moderna ocidental, como o dualismo sujeito/objecto ou a função da linguagem para a representação do mundo

O pensamento iluminista como ponto de partida para a elucidação da natureza da verdade, da moralidade e da beleza está, pois, sob o fogo cerrado de posições que procuram deslocar as interrogações cruciais de questões como sujeito e objecto, objectividade e verdade, para um terreno que assume a interconexão entre conhecimento e poder e que questiona as fronteiras entre ciência, retórica e narrativa.

O desafio ao discurso fundacional é mais do que um debate local entre filósofos. Um sopro de descontentamento com o paradigma do conhecimento iluminista é evidente nos diferentes conhecimentos disciplinares. Se a suspeição acerca das

fundações tradicionais iluministas do conhecimento tem tido forte expressão no pensamento filosófico ocidental (por exemplo, como vimos, nos trabalhos de Derrida, Foucault, Rorty e Lyotard), desenvolvimentos paralelos são visíveis em conhecimentos mais “especializados”, do feminismo, à *Queer Theory*, aos estudos urbanísticos, à antropologia e à história, passando pelos estudos sobre a ciência e a tecnologia e aos estudos pós-coloniais.

Os argumentos fundacionais não estão confinados às teorias filosóficas do conhecimento em geral, como, por exemplo, em *Crítica da Razão Pura (Kritik der Reinen Vernunft, 1781)* de Immanuel Kant ou nas *Ideias (Ideen, 1913)* de Edmund Husserl, mas também têm sido utilizados para a legitimação conceptual de conhecimentos especializados. Assim, Steven Seidman (1997: 119-139), no artigo “the end of sociological theory”, argumenta que, apesar de muita da teoria sociológica estar vinculada a discursos “fundacionais”, a sociologia é uma disciplina atravessada por disputas interpretativas sobre a realidade social que são, elas próprias, questionamentos dos argumentos fundacionalistas. E avança com alguns destes questionamentos interpretativos: estarão as linhas mestras da estratificação nas sociedades contemporâneas definidas à volta da classe, do género, da raça ou da sexualidade? Serão as sociedades ocidentais contemporâneas pós-industriais, ou de capitalismo tardio? Ora, o apelo a critérios empíricos não permite resolver esses conflitos interpretativos, dado que todos os estudos empíricos são conduzidos a partir de pressupostos teóricos. Se alguma convergência é possível em relação a alguns temas, tais como a natureza da acção, a relação entre *agency* e estrutura, a relação entre fenómenos micro e macro-sociais, ou a interconexão entre estrutura social e

cultura, ela não é suficiente para eliminar os pontos de divergência e de desacordo que continuam a marcar a disciplina. Mesmo admitindo a desejabilidade de um acordo sobre orientações para a condução de disputas de interpretação, ou para a sua restrição a desentendimentos empíricos locais, continua a ser difícil o consenso sobre os padrões ou critérios que deveriam guiar tais decisões meta-teóricas. A insularização crescente das teorias na sociologia parece ser o resultado mais evidente desta dinâmica. Seidman (1997) defende, como resposta, que a teoria sociológica se desloque das referências “fundacionais” para conhecimentos narrativos que permitam articular a resposta aos desafios políticos e morais actuais, na perspectiva da sua análise social.

Uma das fragilidades que explicam a perda de plausibilidade dos argumentos fundacionais é a sua premissa de um sujeito de conhecimento a-histórico. O paradigma iluminista presume que os critérios de objectividade, de crítica e de relação com o empírico, mediados pelo método, permitiriam despojar o cientista social dos efeitos de atributos pessoais ou sociais que constituem, alegadamente obstáculos ao conhecimento objectivo (por exemplo, classe, género, nacionalidade, ...). A crítica a esta posição conheceu diferentes formulações, desde muito cedo, e especialmente desde a institucionalização e profissionalização das ciências modernas, nos finais do século XIX. Mas foi, sobretudo, durante as últimas décadas, e em relação com dinâmicas sociais, culturais e políticas que foram já mencionadas, que ela se ampliou e consolidou através de um conjunto de correntes críticas. O feminismo assumiu, sem dúvida, um papel-chave nesse trabalho de crítica. Um pressuposto-guia do

feminismo ocidental tem sido o carácter *gendered* dos fenómenos sociais, incluindo o conhecimento. A elaboração de perspectivas feministas sobre o conhecimento e a política do conhecimento teve como origem as lutas pelo reconhecimento e pela justiça associada ao género. Elas tiveram de confrontar muitos conhecimentos científicos e médicos (nos campos da sociologia, biologia, medicina e psiquiatria) que constroem e posicionam a mulher como subordinada ao homem. Efectivamente, muitas feministas criticaram o paradigma iluminista do conhecimento como promovendo, implícita ou explicitamente, os interesses e os valores masculinos. Por exemplo, a ênfase em diferentes teorias do conhecimento, na dualidade entre o sujeito cognoscente e o mundo, na separação entre cognição, afecto e intuição, na separação entre factos e valores, numa concepção lógica e linear do conhecimento, e na visão do conhecimento enquanto promotor de controlo social, é associada à dominação de uma perspectiva masculina sobre o mundo e sobre o conhecimento. Para além da intenção da tradição iluminista de realizar a liberdade humana, os seus conceitos de conhecimento ajudariam a perpetuar o domínio dos interesses e valores masculinos. A perspectiva feminista considera, assim, que o conhecimento científico, enquanto força social, não beneficia particularmente as mulheres.

Algumas versões do feminismo têm defendido releituras conceptuais da teoria do conhecimento baseadas na noção de “standpoint” (que poderá ser traduzido por “posição”). Esta releitura sugere que o conhecimento é sempre produzido a partir de uma posição social específica que exhibe interesses, valores, crenças, trajectórias e pertenças sociais particulares. Presume-se que homens e mulheres

diferem em alguns aspectos importantes, nomeadamente em termos de localizações/posicionamentos sociais e, conseqüentemente, em termos de concepções epistemológicas (Harding, 2004, 1993).

Por exemplo, pode-se argumentar que os homens tendem a apreender e interpretar a realidade a partir da sua posição de poder na esfera pública; em contraste, muitas mulheres conhecem o mundo a partir do seu posicionamento e experiências na esfera privada, na qual as limitações à sua autonomia – nomeadamente económica - as colocam numa situação de dependência e de subordinação relativamente aos homens. O conhecimento masculino tenderá, então, a incidir sobre as instituições e dinâmicas públicas, ao passo que o conhecimento das mulheres estaria particularmente ligado ao espaço íntimo e aos processos familiares. A “*standpoint theory*” suscita interrogações importantes quanto ao modelo do conhecimento iluminista dominante, na medida em que contesta a presunção de um sujeito do conhecimento geral, a-histórico e neutro. Ainda hoje esta questão é cara ao paradigma iluminista, no sentido em que o apelo a um conceito unitário do sujeito que conhece (por exemplo, “a mulher”) é, alegadamente, uma condição do conhecimento objectivo.

A ideia de que as mulheres ocupam um terreno comum de experiências que torna possível a criação de conhecimento e de políticas tem vindo, por sua vez, a ser contestada. Na antologia *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color* (1981)<sup>16</sup>, as mulheres de cor criticam as feministas ocidentais

---

<sup>16</sup> Primeira edição, Paris: Persephone Press Editions Existem outras edições: uma de 1984 e outra de 2001.

pela sua adesão acrítica a pressupostos etnocêntricos, de classe média e heterossexistas. A categoria fundacional do feminismo – “mulher” – aparece, na perspectiva dominante e a partir do discurso crítico elaborado por universitárias, como oposta à figura de um homem que é invariavelmente branco, de classe média, europeu ou de descendência europeia. As vidas e os interesses das mulheres de cor nunca tiveram expressão em muito do pensamento feminista ocidental. É esse o caso, em particular, da teoria e das políticas feministas dos anos 1960 e 1970.

As implicações teóricas e políticas deste aspecto são desenvolvidas por Norma Alarcón (1997: 140-152). Esta autora analisa, em pormenor, o conceito de sujeito no feminismo ocidental. Muitas feministas, refere ela, absorveram acriticamente o modelo masculino dominante do Iluminismo que vê o indivíduo como separado, autónomo e caracterizado por um *Eu* unitário. As autoras ligadas a esta corrente sugerem, contudo, um conceito diferente: o *Eu* ocupa, em simultâneo, vários eixos, incluindo o género, a classe, a raça ou a sexualidade. Alarcón propõe, por isso, que as feministas deveriam deixar de falar da *mulher* como se todas as mulheres partilhassem a mesma posição social e os mesmos interesses, e passar a descrever as mulheres como ocupando múltiplas posições sociais. A sua abordagem implica uma elaboração teórica do *Eu* em intersecção com as dinâmicas de género, raça, classe e sexualidade.

Ora, se as experiências e atributos das mulheres variam ao longo de diferentes eixos de diferenciação social, deverão as feministas afirmar uma posição única quanto ao conhecimento, como quanto à política? Alarcón insiste em que as feministas desistam de apresentar uma visão unitária das mulheres, porque isso



inevitavelmente exclui algumas mulheres e acaba por impedir convergências e alianças efectivas em torno de causas comuns. Ela imagina a possibilidade de sujeitos cientes de si mesmos, mas ocupando posições diferentes em espaços diversos. Esses sujeitos abordarão as políticas de forma pragmática. Os aspectos da identidade que são sublinhados, e a sua combinatória (por exemplo, mulher negra, da classe trabalhadora e lésbica...) dependem dos interesses teóricos e práticos em causa numa dada situação. “As vozes múltiplas da subjectividade são vividas em resistência para com noções competitivas para a fidelidade de um ou de uma auto-identificação... A escolha de um (eu sou mulher, por exemplo) ou muitos temas (sou branca, classe operária, mulher...) é simultaneamente uma decisão teórica e política” (Alarcón, 1977: 152).

Muitas feministas sentem-se desconfortáveis com o abandono da categoria de mulher como fundacional para o feminismo. Questionam-se em que medida o reconhecimento da diversidade e multiplicidade constitutivas da categoria “mulher” poderá fracturar e enfraquecer a efectiva capacidade de acção do movimento feminista? Sem a referência ao conceito unificador de “mulher” e à sua afirmação como identidade comum, que confere força e coesão ao movimento feminista, aparecem os receios de que a capacidade de mobilização possa ser minada pelo relativismo e pela falta de capacidade de acção política decorrente da divisão do movimento. Num artigo com o expressivo título “Fundamentos contingentes: feminismo e a questão do ‘pós-modernismo’”, Judith Butler (1997: 153-170) aborda dialacticamente o impasse entre as feministas que defendem e as que se opõem à ideia de uma identidade de género comum à mulher como fundamento inescapável do conhecimento e das

políticas feministas. As “*standpoint theories*” são criticadas pelas primeiras por defenderem uma versão do feminismo que não assume uma identidade ou uma unidade das experiências e interesses das mulheres. Butler tenta rearticular o debate, sugerindo que a questão não é tanto defender ou abandonar fundamentos, sobretudo a partir do momento em que todas as teorias e políticas afirmam os seus pressupostos sobre a natureza da realidade social e do conhecimento. Em jogo está o modo como pensamos em fundamentos e em implicações teóricas e políticas das estratégias fundacionais. Independentemente de assumir uma postura antifundacionalista, Butler propõe que pensemos os fundamentos como pressupostos permanentemente sujeitos a discussão e contestação, e que eles sejam abordados de maneira pragmática. Não se pronuncia, assim, a favor ou contra a mobilização da categoria “mulher” como referente comum ao feminismo, mas propõe que ela seja abordada como um lugar com significados múltiplos e discutidos. Esta abordagem tem a vantagem de acompanhar as feministas na sua luta, quer pelo *empowerment* das mulheres na sua generalidade, quer para sustentar as múltiplas vozes das mulheres como parte das suas experiências sociais, culturais e políticas.

Este debate contribui, contudo e a despeito do posicionamento filosófico de algumas das suas protagonistas, para provar que a questão dos fundamentos é central para um projecto que pretenda abordar e/ou promover a análise social como crítica.

Se puderem ser identificados padrões gerais de verdade e de moralidade, eles podem servir como terrenos para a crítica social. Mas o que acontece à crítica social quando os fundamentos (“seguros”) são abandonados? Em “Subjectivity

and Social Analysis”, Renato Rosaldo (1997: 171-186) suscita esta questão no contexto do debate sobre a relação entre *análise social* e *defesa moral*. Rosaldo começa por observar que a oposição entre ciência social e crítica social tem sido central para a tradição do Iluminismo. Nesta linha de pensamento, advoga uma posição que, abandonando o modelo iluminista do distanciamento do observador em relação à realidade observada, privilegia uma visão do conhecimento social envolvendo múltiplos “*standpoints*” que permite a conexão entre analista social e sociedade, e concede a devida relevância aos interesses e aos valores na produção de conhecimento e na interligação entre conhecimento e poder.

Este autor interroga-se, ainda, sobre qual poderá ser a base moral da crítica se não existir ponto de partida a-histórico, a partir do qual se possa criticar a sociedade. Contrariamente aos receios de muitos críticos, Rosaldo defende que, abandonar o ideal de objectividade e a questão dos fundamentos, não mina a credibilidade da crítica social. Rosaldo observa que a crítica social desenhada a partir das tradições culturais e comunitárias faz parte do padrão moral e das visões do mundo e da sociedade dos actores sociais. Os críticos são encarados como fazendo parte da comunidade que criticam, e, como tal, deveriam trabalhar a partir das tradições morais dessas comunidades, construindo padrões ou normas críticas e projectos de mudança social enraizados na experiência destas. Os críticos apostam em desmascarar as desigualdades e opressões para despertar as percepções das populações para as situações de injustiça e, desse modo, forçar a acção política. Para isso, não se limitam a desenhar discursos críticos a partir da linguagem moral de cada comunidade,

mas dirigem-se a comunidades específicas, como as comunidades científicas, de legisladores ou de cidadãos activistas. Rosaldo manifesta-se a favor de uma pluralidade de linguagens críticas ancoradas em comunidades locais específicas e tradicionais.

Este último argumento de Rosaldo é paralelo à discussão de Michael Walzer sobre o crítico social ligado a uma comunidade e que recusa o isolamento ou a distância em relação a esta. Segundo este autor, os críticos sociais trabalham para o aprofundamento do conhecimento de uma forma de vida específica, norteados por concepções de justiça social, dignidade humana e igualdade enraizados na experiência da comunidade, e usam a sua imaginação moral para conceber uma visão de transformação do mundo tal qual é para o que deveria ser, no respeito por aquelas concepções. E porque as diversas comunidades diferem quanto aos problemas e às possibilidades respectivas, tais visões deverão ser mais locais do que universais (Walzer, 1992).

A tradição iluminista organizou o conhecimento à volta de grandes séries de oposições: ciência/retórica, ciência/política, ciência/literatura e ciência/narrativa. A ciência representaria o verdadeiro conhecimento, apoiado na razão e em factos. Em contraste, o segundo termo da oposição binária – retórica, política, literatura ou narrativa – pertenceria ao domínio da imaginação, dos sentimentos e dos valores. A ciência definir-se-ia, assim, pela sua demarcação da política, da retórica e da literatura. Mas não foi essa a razão da escassez de reflexão científica sobre as suas implicações morais e políticas. De Adam Smith a Karl Marx, Eduard Dubois, Margaret Mead e Talcott Parsons, a promessa da ciência era a de que as suas verdades poderiam conduzir a

humanidade a um estado de liberdade e de bem-estar. Mas essa promessa exigia dos praticantes da ciência que se submetessem às regras desta e renunciassem ao envolvimento explícito, enquanto cientistas, com a política ou a retórica.

As oposições entre ciência e retórica e entre ciência e política assentavam, como foi já referido, numa série de relações binárias: teoria/narrativa, conhecimento/literatura, razão/afecto, desinteressado/interessado, conhecimento/ideologia, masculino/feminino e conhecimento/poder. Em cada uma destas oposições, o primeiro termo aparece invariavelmente como superior. Ciência é verdade, literal, racional e útil; não ciência é ficção, figuração e subjectividade, de interesse meramente decorativo.

Estas oposições não foram apenas características da tradição positivista, mas foram também centrais para o marxismo e para diferentes abordagens interpretativas nas ciências sociais. Por exemplo, Marx situava o seu pensamento social na esfera da ciência e opunha esta à ideologia. A política do marxismo foi autorizada pelo apelo às leis da história e da sociedade, que poderiam ser determinadas cientificamente, e não por um apelo à imaginação ou ao afecto. Max Weber elaborou esta cultura binária do conhecimento nas suas discussões do que designava por *Wertfreiheit*, geralmente traduzido para português como “neutralidade axiológica”, e que seria uma condição da objectividade do conhecimento.

Os desafios à cultura iluminista do conhecimento têm envolvido um conjunto de posições que procuram problematizar, entre outras, a separação entre ciência, retórica e política. Uma boa parte dos novos modos de conhecimento social

caminha no sentido de novas articulações entre análise empírica e argumentação moral, entre teoria e narrativa, entre conceptualização e retórica.

Zygmunt Bauman (1997: 187-205) é um dos autores que procuraram caracterizar a nova situação em que se está a elaborar essa outra teoria social, assim como os obstáculos com que esta se defronta. Na esfera do conhecimento, prevalece uma razão “legislativa” que tenciona designar e impor ordem através da categorização, classificação e regulamentação da natureza humana e social. Esta é uma era organizada em torno da procura de princípios gerais, nos domínios das leis da mente/pensamento, da sociedade, da história, e, de um modo geral, centrada no desejo da certeza e dos fundamentos assertivos. As novas formações sociais e culturais configuram, em certos casos, processos de des-diferenciação ou colapso das fronteiras e de desaparecimento de um centro, para a sociedade como para o conhecimento. O mundo social está fragmentado numa multiplicidade de comunidades, tradições culturais e conhecimentos. A linguagem do observador tende a libertar-se dos imperativos da objectividade, da universalidade e da verdade, tal como estas são definidas pelos saberes iluministas e pós-iluministas, e o discurso sobre a cultura é organizado por uma pluralidade irreduzível de conhecimentos e de “pontos de vista” e por entrelaçamentos do conhecimento, da retórica e da política. Comentando estas novas condições, Bauman entende que o analista social irá abandonar o papel de “legislador” em favor de um papel mais “interpretativo”: o analista social enquanto mediador entre diferentes mundos sociais, enquanto intérprete de culturas diferentes e defensor de visões morais particulares.

Bauman imagina a nova análise social como uma investigação hermenêutica: tal como acontece na crítica literária, o analista social interpretativo aborda as comunidades como textos com a intenção de traduzir o não familiar para o familiar. O conhecimento interpretativo é, deste modo, valorizado na medida em que legitima diferenças, expande a tolerância, promove a diversidade e favorece a comunicação e a compreensão entre diferentes grupos. Os estudos humanos, enquanto análises textuais literárias, ecoam um espírito de ambiguidade, de tolerância e de diversidade, centrais para a sensibilidade social e cultural.

Se Bauman sugere essa aproximação da ciência social à literatura, já James Clifford (1988: 205-228) e Richard Harvey Brown (1997: 229-241) colocam a retórica e a literatura no centro dos procedimentos de indagação próprios das ciências sociais e humanas. Os trabalhos destes dois autores vão no sentido de estabelecer um paralelo entre a interpretação literária dos textos e a análise social interpretativa, apontando, desse modo, para novas relações entre ciência e literatura.

Clifford sustenta que o binómio ciência/literatura não resiste a uma análise séria. O carácter persuasivo e a coerência das ciências sociais residem não apenas numa lógica de evidência e de razão, mas também na metáfora e na alegoria. Estas técnicas literárias estruturam a análise social e dão coerência e significado a disposições intelectuais e empíricas. À ciência é, assim, atribuído um carácter retórico ou literário. A estruturação retórica do conhecimento

científico é particularmente evidente na etnografia<sup>17</sup>. As alegorias fornecem um enquadramento moral-religioso à realidade social, e é essa também a figura que, segundo Clifford, permite compreender a especificidade da etnografia como texto. A ordem alegórica da etnografia contraria a visão iluminista da ciência como descrição empírica ou como representação da verdade. É assim sugerido que os textos etnográficos exibem múltiplos significados, que constroem meta-narrativas, que situam o leitor numa única ordem mundial e que desejam persuadir ou proporcionar uma acção. Clifford sugere que, relativamente à estrutura do conhecimento, existe, contudo, uma diferença, por ligeira que seja, entre etnografia e texto literário. Independentemente de associarmos a etnografia à linguagem da verdade, ele sugere que tal pode estar associado a um discurso que envolve, pelo menos, compreensão e persuasão moral, explicação e prática social.

A etnografia poderá, provavelmente, ser pensada como peculiarmente susceptível à literatura ou a significados alegóricos. Pelo contrário, alguma sociologia, marcada pela cultura do empirismo, da quantificação e do rigor metodológico, pode muito bem constituir o exemplo da resistência da separação conceptual entre ciência e literatura.

Richard Harvey Brown (1997: 219-241) toma como objecto de análise as visões realistas e literárias da sociologia e oferece-nos uma abordagem textualista da sociedade e da sociologia. Para este autor, “Sob este ponto de vista retórico, a realidade e a verdade são formadas através das práticas de representação e de

---

<sup>17</sup> Clifford (1988: 205-228), no seu artigo “On Ethnographic Allegory”, observa os discursos que proliferam e que circulam entre os etnógrafos americanos, unidos pelo cujo tema central de “saving the vanishing primitive”.



interpretação pelos retóricos e pelos seus públicos” (*Idem*). O conhecimento é menos uma questão de correspondência entre palavra e mundo do que de conformidade a práticas específicas e autorizadas de escrita e de leitura. De modo análogo, a sociedade é imaginada como sendo menos uma estrutura material, uma ordem orgânica, ou um sistema social do que uma construção simbólica e de produção de significado enraizada na especificidade histórica de práticas linguísticas e discursivas. Mais ainda, a sociologia e a sociedade são encaradas como inter-relacionadas e mutuamente produtivas. Para além de a sociologia estar carregada de sentido moral e político, tudo isto está implicado na construção da própria sociedade. Na sociologia de Brown o conjunto das fronteiras entre ciência e literatura, explicação e narrativa, conhecimento e poder, tendem a ruir ou, pelo menos, a tornar-se porosas. Isso não significa, todavia, que o conhecimento do social seja reduzido a um estatuto metafórico ou ficcional. Brown antevê uma sociologia que será deliberadamente crítica e politicamente comprometida.

Nancy Fraser e Linda Nicholson (1997) fazem também um esforço para rearticular os estudos sociais e humanos num terreno decididamente mais contemporâneo. Elas defendem um feminismo que, ainda que renunciando aos fundacionalismos, não rejeita as teorias ou explicações reais. As autoras insistem em que as considerações de grande escala sobre o sexismo são necessárias, na medida em que o género é um eixo ubíquo da estrutura social de dominação. Em alguns aspectos-chave, contudo, essas explicações seriam diferentes das teorias estabelecidas de inspiração iluminista. As estratégias conceptuais seriam históricas e organizadas por uma lógica de diferenciação

social. Elas seriam comparativistas e não universalistas, e dispensariam a ideia de subjectividade histórica. Conceitos essencializados de “mulher” e “homem” dariam lugar a uma “construção complexa e plural de conceitos de identidade social, tratando o género como uma variável relevante entre outras, e atendendo igualmente à classe, raça, etnicidade, idade e orientação sexual”. Este feminismo seria pragmático; as suas estratégias conceptuais seriam traçadas para fins sociais específicos, abraçando, deste modo, a performatividade da pluralidade das vozes e políticas feministas.

Que implicações podem ter estas propostas para impulsionar novos rumos na investigação em ciências sociais e humanas?

Relembrando as premissas orientadoras das ciências humanas na época moderna, as disciplinas têm sido organizadas à volta dos seguintes pressupostos: a) o privilegiar da ciência enquanto modo de conhecimento; b) o estabelecimento de fundações; c) os esforços para a elaboração de premissas e conceitos básicos em teorias gerais, leis, modelos, e explicações; d) a matematização do conhecimento; e) a separação entre factos e valores; f) a exclusão dos aspectos moral e político da ciência; g) o perseguir do progresso científico através da instituição de uma cultura de austeridade e rigor metodológico, h) o empirismo; i) a justificação conceptual assente em alegações de verdade.

De que forma poderiam as novas práticas sociais e culturais alterar as práticas das ciências sociais e humanas? Em lugar de argumentos fundacionais, poderá haver espaço para *discursos pragmáticos justificatórios*. Os teóricos poderiam voltar a sua atenção da natureza do conhecimento para as pragmáticas do

conhecimento. Finalmente, uma nova forma de conhecimento consideraria as consequências sociais, morais e políticas e os propósitos práticos do conhecimento, bem como o seu impacto situacional.

A perspectiva de uma nova configuração dos saberes das ciências sociais e humanas sugere a necessidade de reorganização disciplinar do conhecimento, no sentido da constituição de discursos híbridos, articulando, de maneira explícita, o empírico e o retórico, o cognitivo e o moral, o analítico e o prático e o teórico e o literário. Essa orientação obrigaria ao desenvolvimento de novas linguagens, convenções e competências. Seidman (1997) tem vindo a descrever as principais características dos enquadramentos do conhecimento no âmbito de uma nova cultura. Tais características têm impacto significativo na forma ou modelagem dos saberes das ciências sociais e humanas, nas mudanças nas estratégias de justificação, na forma, nos objectivos e nas finalidades do conhecimento social. Mais ainda, uma nova cultura envolve mudanças nas estratégias conceptuais. Por exemplo, análises sociais guiadas por novas premissas envolveriam uma linguagem diferente sobre o *Eu* e sobre a ordem social. Assumindo um ponto de vista sobre as identidades que reconhece a sua pluralidade, instabilidade, situacionalidade e contestabilidade, essa linguagem diferente sobre o *Eu* e a sociedade seria crucial. Talvez precisássemos de aprender a falar de “compósito” em vez de unitário, de identidades aditivas, de *selves* posicionados simultaneamente ao longo de múltiplos eixos sociais (género, raça, classe, sexualidade, idade...). Para além do desenvolvimento de conceitos tais como os de “homem” e “mulher”, poderemos ser compelidos a falar homens ou mulheres específicos, explicitando as suas características em

termos de raça, classe, sexualidade ou género. Tais formulações compósitas de identidades seriam menos susceptíveis de efeitos exclusivistas, menos silenciadoras das diferenças, e contribuiriam para nos tornar mais atentos ao carácter socialmente construído, normativo e prático do conhecimento. A linguagem conceptual escolhida para falar do *Eu* seria pragmaticamente orientada, isto é, consideraria a sua finalidade ou os efeitos procurados. Tendo em atenção o carácter construído dos *selves*, os novos estudos humanos assumiriam, como um dos seus objectivos, a análise dos processos de construção das identidades ou subjectividades. Este projecto tomaria uma das suas formas possíveis, ao longo de mais de três décadas, na obra de Michel Foucault, especialmente nos seus projectos de análise genealógica da produção das identidades sexuais, dos criminosos e desviantes, dos loucos e dos doentes mentais, e dos seus efeitos políticos.

Vale a pena enfatizar que não existe nenhuma estratégia conceptual, abordagem, paradigma ou linguagem que defina, de uma maneira única ou definitiva, essa viragem. Mas existem algumas orientações na investigação e na teoria social que assumem o estatuto de exemplares do que podem ser os resultados parciais dessas novas orientações: a crítica feminista ao essencialismo, a teoria *Queer*, as várias versões do pragmatismo, a genealogia de Michel Foucault, ou a viragem retórica nas ciências sociais, sem esquecer um vastíssimo campo de inovações ligadas aos estudos pós-coloniais e aos estudos sobre a ciência.

As orientações referidas apontam, não para o evanescer do sujeito, como chegou a ser celebrado na época do triunfo intelectual do estruturalismo, mas para

novas conceptualizações do sujeito e da subjectividade, um sujeito descentrado, constituído a partir da confluência ou interferência de diferentes trajectórias, pertenças e experiências. Este retorno do sujeito na teoria social suscita, porém, algumas interrogações sobre a sua relação com outras orientações, com uma longa história na filosofia e nas humanidades, que procuraram igualmente redefinir o sujeito a partir de um retorno às suas experiências. A hermenêutica constitui uma das tradições que mais consistentemente se dedicaram à interrogação do sujeito e da sua constituição. As tradições interpretativas nas ciências sociais e humanas são fortemente devedoras da tradição hermenêutica, e por isso esta aparece como uma das orientações que “interromperam” a tentativa cientista das ciências sociais e humanas e criaram os espaços em que vieram a emergir as abordagens e direcções de investigação que foram anteriormente discutidas. Apesar da sua explícita desfiliação das tradições filosóficas em que se apoiou a hermenêutica, Foucault não deixaria nunca de colocar no centro da sua obra as operações de interpretação, ainda que sob uma forma que Dreyfus e Rabinow designaram por “analítica interpretativa” (Dreyfus e Rabinow, 1982). A hermenêutica, contudo, não deixaria de o interessar, enquanto parte do repertório das “técnicas do *Eu*”, a cujo estudo Foucault dedicaria os seus últimos anos de vida. Este duplo estatuto da hermenêutica, enquanto abordagem analítica que influenciou orientações recentes nas ciências sociais e humanas, e enquanto objecto de uma das mais importantes contribuições para o tratamento do tema do sujeito e da sua constituição, justificam uma incursão pelo terreno da hermenêutica, que será feita no próximo ponto, a partir da trajectória exemplar de Paul Ricoeur.

## CAPÍTULO 2 – SUJEITO E HERMENÊUTICA

---

O posicionamento crítico, explícito ou implícito, em relação às teorias do sujeito, tornou-se, como vimos, um procedimento incontornável do pensamento contemporâneo, principalmente em relação às questões ligadas à sua fundamentação. Existe uma longa tradição crítica relativamente a esta questão que atravessa, quer a psicanálise de Sigmund Freud e Jacques Lacan, quer os ensaios filosóficos de Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Michel Foucault e do campo do estruturalismo, constituindo, deste modo, uma corrente de pensamento que, apesar das suas diferentes tematizações, converge para a noção do descentramento do sujeito como origem do sentido.

Podemos integrar Paul Ricoeur nesta nova corrente de pensamento, já que, apesar de ser um crítico das filosofias do sujeito, acabará por recolocá-las no pensamento filosófico contemporâneo, a partir da hermenêutica. A inviabilidade das teorias do sujeito como justificação e fundamentação do pensamento, sobretudo filosófico, leva o autor, entre outros, a tomar partido pelo plano de linguagem. Deste modo, a subjectividade não é mais o ponto de partida, mas uma conquista, um objectivo, um resultado, não tanto em termos da consciência de si, mas antes da compreensão de si.

Importa, então, discorrer sobre o lugar da subjectividade após a mudança de paradigma concretizada pela centralidade da linguagem numa nova forma de pensamento social. Em relação a esta questão, revelam-se diferenças entre as correntes de pensamento em que o novo posicionamento incorreu, a

hermenêutica e a analítica. A interrogação colocada não parece fazer sentido na linguagem analítica; todavia, isto não significa que a analítica não possa tratar de questões ligadas à subjectividade. Já na hermenêutica, o termo é uma *recolocação* e não um abandono da subjectividade. Esta posição é devedora a Heidegger. Na ontologia fundamental de *Ser e Tempo* (*Zein und Zeit*, 1927), enquanto fenomenologia hermenêutica, temos as bases para as teorizações ulteriores. A compreensão é um modo de “ser-aí” que compreende o ser ao se compreender, teorizando a hermenêutica ontologicamente. O ser-aí não procura simplesmente compreender o ser, como um querer em termos de conhecimento, mas ele lida com o ser como um conceito operatório que, por sua vez, se revela no modo como compreende. Compreender é o modo pelo qual o ser-aí é como é. A ontologia heideggeriana volta-se contra a ontologia precedente, já que, enquanto fenomenologia hermenêutica, parte da compreensão do ser, e não mais do ente como simplesmente dado. Partindo desta base, a hermenêutica reenvia ao sujeito, não apenas ao que ele é, mas ao como ele é. Por outras palavras, o modo como o sujeito conhece dá já indícios de como ele é. Nestes termos poder-se-ia analisar algumas questões em relação com a antropologia, todavia não é este agora o nosso propósito<sup>18</sup>.

A importância do debate desta problemática incide principalmente na questão da sua fundamentação. Não se trata de uma mera mudança de abordagem que tem lugar, mas antes de uma reviravolta paradigmática que transforma o ponto da sua fundamentação no âmbito de todo o pensamento social. É o próprio

---

<sup>18</sup> Ernildo Stein (2006) realizou uma ampla investigação, a partir de questões de *Ser e Tempo*, estabelecendo uma nova dimensão à antropologia filosófica. Pensar esta a partir do campo heideggeriano, sem o reduzir a um antropólogo.

conhecimento que está em causa. Qual o seu lugar, diante da supressão da teoria do conhecimento e da expansão do carácter de cientificidade estendida às mais diversas áreas do saber? Qual o lugar do sujeito, da subjectividade, na perda do seu *locus* de fundamentação e de centralidade do saber?

Limitar-nos-emos a pensar o lugar da subjectividade a partir da leitura hermenêutica proposta por Paul Ricoeur.

Com a mudança de paradigma instaurada no campo do pensamento social emergem novos modelos de justificação teórica das categorias mais importantes. No que diz respeito à subjectividade, fundamento da modernidade, este modelo é sucumbida no caso da linguagem analítica, mas não é o único, o que mostra uma diversidade no próprio paradigma da linguagem, o outro modelo é a da corrente hermenêutica.

O que há de comum é a *linguagem* como ponto de partida à afirmação e recolocação das categorias da própria consciência; recolocação esta que, sob a instauração do sentido no campo do pensamento social (especialmente o filosófico), retira a tais categorias o seu pretense carácter de transparência, de imediaticidade e de absolutidade. Ora, esta corrente crítica do pensamento sobre o sujeito da linguagem (o sujeito da palavra, na acepção psicanalítica de Jacques-Marie Lacan) tem, segundo Ricoeur, traços marcantes em pensadores que precedem a própria reviravolta referida.

Assim, para este autor, já em Nietzsche o sujeito foi partido (Ricoeur, 1986: 22). De um modo assaz sugestivo, Ricoeur nomeia o trio de pensadores constituído por Nietzsche, Marx e Freud “mestres da suspeita”. Com efeito, se em Descartes



se duvida e se suspeita de como as coisas são para, mais adiante, chegar a um ponto seguro, claro e distinto, para estes autores é preciso suspeitar e duvidar da própria consciência. A consciência como fundamento, como primeira verdade na sua imediaticidade, é colocada sempre em suspensão.

Ricoeur parte então da ideia de Platão, segundo a qual, “questão do ser é tão obscura como a do não-ser” para concluir que “a questão da consciência é tão obscura como a questão do inconsciente” (Ricoeur, 1988: 100). Na hermenêutica, o mal entendido produz-se, muitas vezes, por si próprio e por isso a compreensão deve, a cada ponto, ser desejada e procurada.

A consciência deixa assim de ser a condição de possibilidade para a compreensão, mas é, ainda, aquilo que exige ser compreendido, a partir de uma dúvida sobre a própria consciência antes da dúvida estabelecida por ela mesma.

Martin Heidegger constitui a passagem necessária para a crítica e subsequente re colocação do pensamento sobre o sujeito, constituindo-se, também, como uma das fontes do pensamento de Ricoeur. Para este último Heidegger realiza uma crítica re colocando a posição do sujeito. Na passagem de uma fenomenologia transcendental (Edmund Husserl) para uma fenomenologia hermenêutica, o sujeito é re colocado e compreendido a partir de um novo modo de questionamento, justificando o *Eu penso* numa ontologia do *Eu sou*. Para Ricoeur, a asserção de partida de *Ser e Tempo*, “a questão do ser caiu hoje em dia no esquecimento” assinala a transferência da reflexão filosófica que toma como ponto de partida o sujeito, para uma filosofia que parte da “questão do ser”, (in)justamente esquecida no pensamento sobre o sujeito. Ganha, assim,

espaço uma ontologia fundamental determinada por uma fenomenologia ontológica.

Heidegger, ao assumir o “ser-aí” nos termos de uma analítica existencial, compreende-o não como certo de si, mas como um ser para quem há uma questão do ser. Abrem-se possibilidades de um novo pensamento do sujeito, na medida em que é constituído sob a inquirição da própria questão, que é também um modo de ser do “ser-aí”. Compreende-se o sujeito não como uma subjectividade epistemológica, mas como uma subjectividade que se revela nos seus modos de “ser-no-mundo”. Importa, sobremaneira, que se obviesse ao equívoco de pensar o “ser-aí” como um sujeito das teorias do conhecimento, pois de modo algum ele perfaz um sujeito para o qual existe um objecto.

Para Ricoeur, o “ser-aí”, enquanto “ser-no-mundo”, é o *locus* de onde nasce a questão do ser, e por isso Heidegger já não usa o termo sujeito, para não cair na fundamentação representativa do par sujeito-objecto.

À questão: “o que é o homem (ou o sujeito)?”, não respondida por Immanuel Kant, será conferida uma importância central por Heidegger, que explorará de uma maneira original e revolucionária as consequências da revolução kantiana do conceito de natureza humana, para além de toda a metafísica tradicional e das ciências empírico-matemáticas. Mas Heidegger não se deterá em responder simplesmente à questão “o que é o homem?”. *Ser e Tempo* (1927) não é um tratado de antropologia, já que, para Heidegger, a resposta a esta questão não é a solução para as outras três questões fundamentais da filosofia do conhecimento (Que podemos fazer? Que devemos fazer? O que nos é lícito esperar?) formuladas por Kant na sua *Crítica da Razão Pura*.

Apesar de Heidegger não explicitar a relação entre ontologia fundamental e epistemologia, a primeira constitui o fundamento sobre qual a segunda pode ser pensada.

Nesta perspectiva, o sujeito é entendido a partir da compreensão do ser e o novo questionamento aberto por esta revolução conceptual, volta-se contra a ideia de ‘dado’ da epistemologia tradicional, na qual o sujeito enquanto ente não pode ser explicitado.

Heidegger não elabora um pensamento do sujeito em *Ser e Tempo*. No entanto, segundo Ricoeur, é possível extrair indicações novas para repensar a própria questão da subjectividade, inaugurando o paradigma do modo de ser prático do “ser-no-mundo” (Stein, 2006), tendo como centralidade a analítica existencial, na condição de fenomenologia hermenêutica do “ser-aí” que se define pela compreensão do ser. A compreensão é um momento existencial. O “ser-aí” tem a característica fundamental de “ser-no-mundo” e por isso ultrapassa a condição de outros entes que são “sem mundo”, “pobres de mundo”, porque ele, o “ser-aí”, é “formador de mundo” (Heidegger, 2003).

O “ser-aí” distingue-se dos outros entes pela compreensão do ser. Compreender o ser é o ser do “ser-aí”. Esta relação do “ser-aí” com o ser não é dialéctica; é a relação da diferença ontológica que caracteriza o “ser-aí” e, ao mesmo tempo, se distingue do ser que se dá de modo circular: a circularidade hermenêutica. O “ser-aí” compreende o ser concomitantemente com o compreender-se a si mesmo enquanto compreensão do ser. O ser é sempre ser do ente, ao mesmo tempo que o ente é sempre no ser. No entanto, é pela compreensão que o ser não é entificado na realização constante da diferença; não a diferença específica

que provém do ente, mas a diferença fundamental, ontológica. O que equivale a afirmar que o ser não é uma diferença específica de uma condição que subsiste no próprio sujeito.

Heidegger acentua o que Kant já tinha afirmado: o “ser não é um predicado real” (Kant, 1781: 371 e Heidegger, 2003). O ser é o transcendental, a condição de possibilidade (enquanto pré-compreensão) de se mover e de se relacionar de forma consciente no mundo.

Ora, na impossibilidade de ser circunscrito em temáticas e/ou objectivado. “(...) o ser não é de nenhuma maneira objectivável e (...) se a objectividade tem o ser por fundamento, o ser não encontra nenhum fundamento na objectividade”, inviabiliza-se na sua própria condição, da relação do ser-aí com o ser, uma objectivação qualquer, e nem o ser-aí é passível de tal; a tentativa de objectivar-nos incumbiria sucumbirmo-nos como objectivadores e, conseqüentemente, como o próprio objecto.

Esta novidade introduzida por Heidegger abre campo para pensar a questão do sujeito. O sujeito não pode ser pensado a partir de um dualismo metafísico, como corpo e alma ou corpo e mente, nem a partir das ciências empírico-matemáticas, sequer tomado por ser metafísico teológico. Heidegger explora, de maneira radical, aspectos já colocados por Kant e pela corrente hermenêutica precedente, inaugurando a possibilidade de se pensar sobre o sujeito a partir dele próprio, mesmo enquanto “ser-no-mundo”. Nesse sentido, Ricoeur vale-se da base teórica heideggeriana, ao tratar a questão do sujeito como um ente já posto no ser em si, e não um sujeito cognoscitivo.

Poder-se-ia continuar na companhia de Heidegger para explicar o descentramento do sujeito. No entanto, Ricoeur propõe uma via distinta da heideggeriana. Essa distinção refere-se às questões de uma teoria hermenêutica. Ricoeur não procura realizar uma súbita inversão da fenomenologia e da hermenêutica para o plano ontológico, antes utilizar a linguagem a partir do debate epistemológico, tendo como horizonte o plano ontológico. É, então, sob o primado de uma tematização fenomenológica hermenêutica que Ricoeur propõe a recolocação das teorias do sujeito. Importa que reafirmemos aqui que, apesar de propor uma nova via, Ricoeur a substancia na base ontológica heideggeriana.

Ricoeur parte, então, de três teorias interpretativas, por sinal distintas e até mesmo opostas. Além de um triplo descentramento, tais teorias possibilitam uma nova teorização da questão do sujeito (existência), possível para Ricoeur como existência interpretada. São elas: a *Psicanálise* de Sigmund Freud, a *Fenomenologia do Espírito* (*Phänomenologie des Geistes*, 1806) de Friedrich Hegel e a *Fenomenologia da Religião* (*Phänomenologie der Religion*, 1933) de Mircea Eliade e Gerardus Van der Leeuw.

A psicanálise freudiana constitui, para Ricoeur, uma arqueologia do sujeito em que a própria consciência exige e pede para ser explicitada. O inconsciente torna-se o lugar impulsionador dos actos do sujeito, cabendo à consciência atribuir sentido aos actos emanantes do inconsciente, e submetidos à lógica atemporal que rege os processos primários da mente humana. Assim, o sujeito e consciência são compreendidos, não em si mesmos, mas numa arqueologia, num voltar-se para trás “neste outro de nós-próprios em nós próprios” (Ricoeur, 1977: 438). Com a psicanálise realiza-se uma destituição da concepção clássica

de sujeito como consciência despojada de uma pretensão de absolutização em ser origem de sentido; compreende-se o sujeito ao desarraigá-lo da sua posição para trás de si.

Segundo Ricoeur, a psicanálise atinge a própria fenomenologia (Husserl) na exigência, não de redução à consciência, mas de “redução da consciência” (Ricoeur, 1988: 233). Remeter a consciência à condição de um sintoma, um sistema que apenas tem a mera função de reger o nosso acesso à realidade, faz da psicanálise uma anti-fenomenologia. Essa redução da consciência dá-se pela potência do inconsciente que, além de conter o reprimido, possui os imperativos, as regras e toda uma influência social e cultural que rege o nosso modo de ser. Freud procurou identificar as distorções e ilusões ideologizadas pela cultura, pela arte, pela religião. Para ele, é o próprio contexto sociocultural que oculta as potencialidades do sujeito, tal como os desejos, entre outros elementos psíquicos do processo primário. Neste sentido, a psicanálise é uma arqueologia do sujeito que procura interpretar na cultura, na tradição, na religião, na arte, tudo aquilo que considera um atrofiamento do próprio sujeito. Ela procura desvendar um sentido escondido da existência pelo próprio viver institucionalizado culturalmente. Trata-se, então, de explicitar a sobredeterminação psíquica que nos faz ser de tal modo.

Uma arqueologia do sujeito exige uma teoria que não procure a desalienação do sujeito num movimento apenas regressivo e arcaico. Para Ricoeur, a *fenomenologia do espírito* (1806) de Hegel “sugere uma outra maneira de deslocar a origem do sentido, já não para trás do sujeito, mas para a frente dele” (Ricoeur, 1988: 23). O próprio sentido do desejo não é apenas um ver-se

retroactivo para o arcaico, mas é também o de seguir a via prospectiva de acontecimento teleológico, fazendo da fenomenologia hegeliana uma interpretação oposta à psicanálise. A consciência é arrancada de si num movimento progressivo, onde o eu “tornar-se” consciente se realiza dialecticamente pelas figuras em que o sujeito se vai concretizando e se vai objectivando. O desejo no qual a consciência se manifesta vai definindo o espírito num movimento à procura de um outro desejo, como movimento em que cada “figura encontra o seu sentido, não na precedente, mas na seguinte” (Ricoeur, 1988: 24).

Tanto para a psicanálise como para a fenomenologia do espírito, é na, e pela, interpretação do movimento em direcção à existência que o sujeito se revela ou se vai revelando. A primeira no sentido arqueológico e a segunda no sentido teleológico. No entanto, para Ricoeur, cada uma é completa em si mesmo; o compreender por um procedimento do arcaico pode ser enriquecido por um movimento prospectivo de profecia da consciência. Como o próprio *espírito* possui uma história que não permaneceu em abandono no movimento teleológico, o sujeito é arrancado da sua infância, do movimento arqueológico.

Ricoeur refere também a *fenomenologia da religião* (de Gerardus Van der Leeuw<sup>19</sup>) que recorre à fenomenologia apenas como método descritivo sobre as questões do mito, da crença, do sagrado. Enquanto descrição, não diz muito para a questão aqui discutida. No entanto, “o retomar reflexivo do trabalho da interpretação leva mais longe: ao compreender-se ele próprio nos e pelos signos

---

<sup>19</sup> É um autor muito conhecido pelo seu trabalho *Religion in Essence and Manifestation: A Study in Phenomenology, na application of Philosophical phenomenology to Religion*, publicado em 1933 com o título alemão *Phänomenologie der Religion* e traduzido para inglês em 1938.

do sagrado, o sujeito opera o mais radical desapossamento de si próprio que é possível conceber: esse desapossamento é aquele que a psicanálise e a fenomenologia hegeliana suscitam” (Ricoeur, 1988: 24). O sujeito liberta-se do seu egocentrismo num abandono de si pela interpretação do ontológico (escatológico) enquanto sagrado; o sujeito compreende-se pelo sagrado da palavra, do símbolo; em suma, o sujeito é arrancado de si para uma compreensão de ser ele próprio, e esta é procurada numa arqueologia, numa teleologia (mesmo escatologia), ou seja, no fora, no “outro de nós-próprios em nós-próprios” (Ricoeur, 1977: 438). Perfaz assim, segundo Ricoeur, a descoberta central da fenomenologia de que a “consciência é fora dela própria, que ela é antes para o sentido que o sentido para ela e, sobretudo, antes que a consciência seja para ela própria” (Sumares, 1989: 165).

Esta fenomenologia hermenêutica, através das várias teorias interpretativas, reinterpretadas por Ricoeur, está no caminho da questão primordial que se coloca: “Eu sou, mas o que sou eu, eu que sou? Eis que eu já não sei. Por outras palavras, a reflexão perdeu a segurança da consciência. Aquilo que eu sou é tão problemático como apodíctico do que eu sou” (Ricoeur, 1988: 236).

A partir da nova perspectiva do pensamento reflexivo, a ideia de reflexão deixa de ser um ‘flexionar-se’ imediato da consciência sobre si-mesma como modo de atingir certezas claras e distintas, já que reflexão e intuição não coincidem: a primeira é agora tematizada a partir do plano da linguagem que, na hermenêutica, substancia a procura do sujeito em compreender-se, em se apropriar da consciência de si, a partir de uma reflexão concreta e da



possibilidade de uma instância crítica (que funda a condição do sujeito como agente racional).

Ao rodarmos para as teorias do sujeito tomamos, necessariamente, como ponto de partida a linguagem; referimo-nos aqui à linguagem hermenêutica, visto que a linguagem analítica e até o estruturalismo significam a *morte do sujeito*. No entanto, apesar de se constituir como porta de entrada, a linguagem não é suficiente para qualificar uma hermenêutica como filosófica (Ricoeur, 1988: 18). Aliás, é o seu carácter de abertura para algo, para o ser, que lhe retira a possibilidade de se tornar absoluta, já que a “própria linguagem, enquanto meio significante reclama ser referida à existência” (*Idem*). Daí a implicação de uma reflexão que é veículo entre compreensão dos signos e a compreensão de si. Pensar sobre as possibilidades e com a orientação intencional da compreensão do sujeito exige um longo caminho constituído por um desvio dado pelos signos, pelos símbolos, pelos textos, pela arte e pela história na própria objectividade e impessoalidade das estruturas linguísticas já fixadas.

Fica clara, no pensamento hermenêutico ricoeuriano, a impossibilidade da “intuição” como instauração do sentido. A reflexão pressuposta pela linguagem já não pode ser uma intuição de si a si; é este carácter de “vazio” imperante na intuição que Ricoeur pretende eliminar do pensamento reflexivo em que a consciência, enquanto reflexiona sobre si-mesma, é um dado ilusório. Esta eliminação é, então, operada pela substituição da intuição pela interpretação. A hermenêutica pressupõe sempre uma auto-compreensão por parte do intérprete; é a própria circularidade hermenêutica: auto-compreensão significa também dar-mo-nos conta de como nos compreendemos nos aspectos que não

conseguimos expor e que não é possível recuperar, na sua integralidade (que é a história, a arte), no sentido das expressões vitais fixadas.

É pela interpretação que a reflexão deixa de ser uma abstracção e se torna numa reflexão concreta. É, ainda, nas modalidades de interpretação propostas pela psicanálise e pela fenomenologia da religião que se encontra a mediação sobre qual o tema de reflexão por que devemos optar. Enquanto reflectimos sobre as expressões da vida, exposta nos textos sobre os ardis do desejo, sobre os valores, sobre o sagrado, podemos e devemos ser críticos; a sua concretização permite esse poder crítico. A reflexão sai da ilusão, já que abandona a pretensão de evidência da própria consciência como imediata, aceitando-a, antes, como mediata.

A reflexão, ao desvincular-se de um procedimento de mera abstracção pela interpretação da expressividade do simbolismo do texto, constitui um momento pertinente da compreensão de si: enquanto apreensão do nosso esforço por existir e na condição de crítica, uma distanciação, regulando com mais clareza a posição e a situação da própria compreensão e de si.

A compreensão de si torna-se central nesta nova perspectiva de um pensamento reflexivo, por fazer parte da reflexão, não de uma pura introspecção, permitindo dizer que “uma filosofia da reflexão não é uma filosofia da consciência, se por consciência entendermos a consciência imediata de si mesmo” (Ricoeur, 1988: 21). Se não é a imediaticidade a sua caracterização, é porque estamos e somos sempre já numa tradição, diante de outros, diante de um mundo de signos, de símbolos, de uma tradição histórico-cultural que possibilitam ao sujeito um flexionar-se imediato e auto-transparente sobre si-mesmo. É impossível o *eu*

possuir-se na pureza de si mesmo. Assim, se é verdade que nos compreendemos reflexivamente, fazemo-lo em relação ao que nos condiciona a compreender como compreendemos. Deste modo, o determinante não é a intuição, mas a interpretação elevada à dimensão de tarefa.

Tarefa esta de, por meio e através dos símbolos, dos textos, apreendermos os nossos desejos e o esforço de existirmos. Esta possibilidade que se abre e se concretiza a partir das teorias do sujeito é devedora da recolocação da própria ideia de reflexão, central em tais teorias e pensamentos: a reflexão não como um acto da consciência puramente sobre si mesma, mas daquilo que é, e está para nós, enquanto “ser-em-um-mundo”. A este propósito, escreve Ricoeur que, “A reflexão é uma intuição cega se não for mediatizada por aquilo a que Wilhelm Dilthey chamava as expressões nas quais a vida se objectiva. Para empregar uma outra linguagem, a de Jean Nabert, a reflexão apenas poderia ser apropriação do nosso acto de existir por meio de uma crítica aplicada às obras e aos actos que soa sinais desse acto de existir. A reflexão é a apropriação do nosso esforço para existir e do nosso desejo de ser através das obras que testemunham esse esforço e esse desejo” (Ricoeur, 1988: 19).

Ricoeur pretende elevar a reflexão ao nível de uma ontologia. No entanto, o seu projecto não dá conta de uma ontologia unificada que, pelas condições internas do seu projecto teórico, tem como alcance apenas uma *ontologia quebrada*. Isto por não escapar às hermenêuticas rivais e permanecer sob o risco da própria interpretação. A própria reflexão nesta passagem suprime-se como reflexão. Não só exige já uma interpretação da intuição, como também pretende ser, constituir-se, em hermenêutica. Daí a conclusão de Ricoeur a partir de Jean

Nabert: “Porque a reflexão não é uma intuição de si por si, ela pode ser, ela deve ser, uma hermenêutica” (Ricoeur, 1988: 218). É como tarefa de apropriação do nosso acto e esforço por existir através de signos, dos sinais dispersos pelo mundo, que ela se eleva a uma ontologia da compreensão.

Relativamente ao sujeito interpretado, a crítica como descentramento do sujeito proposta por Paul Ricoeur, a partir das fontes do seu pensamento, não se constitui a partir da erradicação das teorias do sujeito. Constitui-se, principalmente, por uma relativização do sujeito ao plano da linguagem, deixando de ser verdade primeira - de fundamento - para tornar-se resultado, num horizonte onde o sujeito possui uma maior compreensão de si. A subjectividade não é mais compreendida como estrutura fundamental da ontologia, como em René Descartes, mas diz respeito à vida concreta do sujeito que age e sofre. É questionável se com essa mudança não se retém todos os aspectos fundacionais da posição que tinham estas teorias no plano epistemológico.

Esta alternativa, na perspectiva da linguagem hermenêutica, dá conta da relação ao sujeito consigo mesmo, e, por aí, da possibilidade de se conhecer e se compreender. Torna-se resultado pelo próprio modo de colocação, ou seja, é retido na abertura da linguagem enquanto meio significante. Compreendido como resultado, o sujeito está concomitantemente envolvido na própria questão de ser enquanto si, constituindo parte envolvida na circularidade, impossibilitando um resultado absoluto de auto-compreensão.

Na própria linguagem, na sua abertura à expressividade, há um dizer de uma tradição, de uma cultura, de expressões da vida já fixadas, no dizer de Wilhelm

Dilthey. No entanto, uma linguagem não absoluta conduzida pela reflexão, como se afirmou acima, abre-se em direcção à existência. A reflexão é abolida como reflexão concreta, tornando-se hermenêutica. Para Ricoeur, não existe uma hermenêutica geral, mas teorias interpretativas distintas, até mesmo opostas. São estas teorias que revelam a própria existência. Hermenêutica e Subjectividade (existência) são proficuamente entendidas numa relação de imbricação entre ambas, sendo imprescindível na explicitação do seu próprio ser; já que cada uma é na e pela outra. A hermenêutica realiza a sua razão primeira na elucidação e compreensão do *si*, da existência, ou seja, tal caracterização significa o modo como um sujeito está sempre a compreender. Existimos compreendendo o que faz da hermenêutica não apenas uma teoria nomológica interpretativa, mas na compreensão do nosso ser como hermenêutico. Estamos, assim, envolvidos num trabalho de apropriação de sentido de um *si* e do ser. Com efeito, um existente só se compreende e só compreende o que está à sua volta a partir de um mundo que, de algum modo, já foi (e está sempre a ser) interpretado e compreendido.

Ricoeur tem também como tema gerador da sua hermenêutica o *símbolo*. O símbolo é toda a estrutura de significação equívoca onde um sentido literal e primário designa, por acréscimo e através deste, um sentido secundário, existencial, ontológico, sem, contudo, negar o primeiro. O corolário desta definição de símbolo é a hermenêutica entendida como *trabalho do pensamento* que procura desvendar, decifrar o sentido latente, existencial, a partir de uma significação primária. Como estrutura do mostrado-escondido, o símbolo é o campo originário do encontro entre as diversas teorias

interpretativas, é o *nó semântico* de qualquer hermenêutica. Para o filósofo cujo pensamento é objecto deste curto ensaio sobre a hermenêutica do sujeito, “É claro que o elemento comum, aquele que se encontra em toda a parte, da exegese à psicanálise, é uma certa arquitectura do sentido a que se pode chamar de duplo sentido ou de múltiplo sentido, cujo papel é sempre, embora de modos diferentes, mostrar escondendo” (Ricoeur, 1988: 14).

Mas a hermenêutica é, outrossim, um trabalho de desmistificação, ou seja, é elevada à dimensão iconoclasta no sentido de fazer viver a verdadeira dimensão simbólica dos mitos sob a condição de fazer morrer os ídolos. A idolatria é o sucumbir do simbólico, porque é uma forma de massificação, de reificação, da mesmidade ignominiosa do encontro de um ser de si próprio na compreensão de si.

A hermenêutica possui um vector de racionalidade, na medida em que assenta em pressupostos epistemológicos que reabilitam o sujeito e o seu processo intersubjectivo em que ele se compreende a partir de si na relação que estabelece com os outros, não descurando, neste processo, a importância da história e das pré-compreensões que cada sujeito traz consigo e que lhe permitem criar enredos de existência e de conhecimento. Deste modo, transformou-se numa reflexão exemplar em relação, por exemplo, às ciências humanas. No entanto, possui um carácter prático e não teórico fundacional. Os seus argumentos são de carácter empírico e não transcendental, sendo uma teoria do sentido e não simplesmente de enunciados. Enquanto teoria interpretativa do sentido do ser prático do homem, é tanto descentrada da posição absoluta do sujeito, como na psicanálise, na fenomenologia do espírito e

da religião, quanto reveladora do como da existência, o modo de ser de um sujeito. A psicanálise, além de realizar uma verdadeira destituição do sujeito como justificação filosófica, explicita a existência como desejo. A existência está enraizada nas manhas do desejo. No movimento regressivo, arqueológico, do sujeito e na sua decifração, permanece implicada a existência como desejo. Para Ricoeur, é “na e pela interpretação... (e) é ao decifrar as manhas do desejo que se descobre o desejo e na raiz do sentido...” (Ricoeur, 1988: 23). Em suma, é no arraigamento do desejo que a existência é desejo e esforço de ser.

O desejo de ser, contemplado pela psicanálise freudiana como arqueologia, é compreendido pela fenomenologia hegeliana numa perspectiva teleológica. Todo o desejo em que a consciência se manifesta concretiza-se na objectivação do espírito, num movimento à procura de um outro desejo. O sujeito concretiza-se numa abertura da profecia da consciência. Para Ricoeur (1999), o sentido em direcção a um *telos* não tem um destino determinado, mas a compreensão de si e do ser em constante movimento numa progressiva auto-consciência, uma *tarefa* de ser sempre ser-mais-consciente sem se fixar numa consciência absoluta.

Como o sujeito não pode dispor por completo do *alfa* arqueológico e do *ómega* teleológico, segundo Ricoeur, é no, e pelo, sagrado que o sujeito é interpelado, e “nesta interpretação, anuncia-se como aquele que dispõe da sua existência por que a coloca absolutamente, como esforço e desejo de ser” (Ricoeur, 1988: 24). No sagrado, o simbolismo manifesta-se com todo o seu poder; de modo algum o sagrado é designado na posição de uma entidade divina e teológica, antes como

condição própria do sujeito, o sagrado do próprio ser humano enquanto sujeito, como o seu ser.

O símbolo *dá que pensar*; no entanto: “o momento histórico da filosofia do símbolo é o do esquecimento e também o da restauração: esquecimento dos signos sagrados e do próprio sujeito enquanto pertencente ao mundo do sagrado. Como é sabido, este esquecimento é a contrapartida da grandiosa tarefa de nutrir os sujeitos e de satisfazer as suas necessidades dominando a natureza mediante uma técnica planetária; com efeito, nós, sujeitos modernos, somos herdeiros da filologia, da exegese, da fenomenologia da religião, da psicanálise e da ciência da linguagem e é esta mesma época que está mais para a possibilidade de esvaziar a linguagem de conteúdo, formalizando-a radicalmente, mas a possibilidade de preenchê-la no momento, lembrando as significações mais ricas e profundas que colocam o sujeito em presença do sagrado” (Ricoeur, 1982: 489).

Pelo sagrado, na riqueza da linguagem enquanto abertura ao ser, está a possibilidade do sujeito se compreender na sua condição mais autêntica. A subjectividade é compreendida na própria possibilidade de compreender a sua relação com o ser, com o sagrado, compreendendo-nos como *ek-stática*, na retenção da tradição como condicionante da qual não se consegue dar conta na sua totalidade, e, ao mesmo tempo, na abertura da compreensão enquanto possibilidade de ser do futuro, mostra-se o carácter de *pró-jecto*, alcançado na sua plenitude apenas na morte, e por isso permanecendo teoricamente sempre como a “terra prometida”.



Ganha, assim, todo o sentido o projecto filosófico de resgatar o sujeito confrontado com a massificação técnica e ideológica, já que é preciso que morram os ídolos para que os verdadeiros símbolos possam ressurgir, para que se possa revelar a identidade como *ipseidade* e diferença do ser como “ser-no-mundo”. Enfim, pela procura incessante de uma existência sempre mais autêntica.

Assim, cada uma das teorias mostra a dependência do si à existência (Ricoeur, 1988: 25), como estrutura ontológica na qual somos. Através da interpretação, distinta de um acto de intuição, que não está dentro de nós, compreendendos apenas como já sendo, como processo, como formação, como resultado; é uma existência que se descobre como já imersa, já colocada no ser como antecipação antes de se possuir. A compreensão de ser da existência tem como condição fundamental a hermenêutica.

A outra fase da Hermenêutica tem o *texto* como gerador de pensamento na obra ricoeuriana. Na obra *Le Conflit des Interprétations. Essais d’Herméneutique I* (1969), Ricoeur define texto numa perspectiva ainda simbólica. Nesta perspectiva, o texto “é o que tem um sentido múltiplo; o problema do sentido múltiplo (polissemia) apenas se coloca para ele (a hermenêutica) se dá consideração a um tal conjunto, onde estão articulados acontecimentos, personagens, instituições, realidades naturais ou históricas; é toda uma ‘economia’ – todo um conjunto significante – que se presta à transparência de sentido do histórico sobre o espiritual” (Ricoeur, 1988: 65).

No entanto, o texto, enquanto gerador de pensamento, adquire centralidade de um modo paradigmático na interpretação a partir de *Du Texte à l’Action. Essais*

*d'Herméneutique II* (1986)<sup>20</sup>, e na *Théorie de l'Interprétation, on Discours et l'Excès de Sens* (1976). Não especificaremos as relações de descontinuidade entre a hermenêutica dos símbolos e a dos textos. Avançaremos directamente para a última.

Deter-nos-emos com maior exclusividade na obra *Théorie de l'Interprétation, On Discours et l'Excès de Sens* (1999; 1976), por sintetizar os aspectos centrais referentes à hermenêutica do texto. Nesta obra, a questão primeira é a procura de uma recuperação, de uma libertação do *discurso* posto à margem e/ou conduzido à morte pelo estruturalismo, que encontra a sua condição na semântica como ciência da frase. Exige-se uma distinção entre semiótica e semântica, e a oposição de uma em relação à outra.

Quais as características da frase que tornam uma teoria capaz de realçar a dimensão do discurso na linguagem? “A frase é um todo irreduzível à soma das suas partes (Ricoeur, 1999: 19). Esta irreduzibilidade revela a forma de realização do discurso como acontecimento da linguagem; além de acontecimento que se esvai no acto de acontecer há uma significação do dito que permanece e é possível de ser resignificada, de ser compreendida. “Se todo o discurso se actualiza como acontecimento, todo o discurso é compreendido como significação” (*Idem*, p. 23). É na própria significação que se pode identificar uma dupla perspectiva do discurso: significar o *que e o acerca do que* e imbricado em ambas um *quem*, mutuamente compreendido pela linguagem. O primeiro é o seu sentido e a segunda a sua referência. Fazer referência é um

---

<sup>20</sup> É precisamente nesta redefinição da mediação da linguagem enquanto mediação pelos textos que Ricoeur dá um dos seus maiores contributos ao movimento hermenêutico, a despeito da crise da fenomenologia perante o movimento de reviravolta na voga estruturalista.

modo através do qual a linguagem não permanece enclausurada no signo, podendo ser tratada como forma de vida; ela é também abertura para, diz algo sobre, algo do ser. Diz “porque estamos no mundo, porque somos afectados por situações e porque nos orientamos mediante a compreensão em tais situações, temos algo a dizer, temos a experiência para trazer á linguagem” (*Idem, Ibidem*, p. 32).

Da dimensão do discurso tem-se o intróito de uma tematização do sujeito, pela sua estrutura de sentido, de referir-se ao seu locutor ao mesmo tempo que quer refazer-se ao mundo. No entanto, é na passagem da fala (discurso) para a escrita que esta dimensão se aprofunda. Não se levará em conta a negatividade da escrita devido à extensão do assunto colocado por alguns pensadores (Platão, Jean-Jacques Rousseau....). É com a escrita que entramos na perspectiva do texto, um discurso fixado pela escrita; fixação não do evento, mas da significação do dito à norma da fala. Proferem-se discursos com a intenção de dizer algo e, na fixação (pela escrita) dessa exteriorização intencional, o próprio discurso torna-se pleno pela escrita.

O objectivo aqui não é o de explorar todas as implicações que dizem respeito ao discurso/texto. Pela escrita (fixação do discurso) conquistam-se novos rumos na relação sujeito/linguagem. Rompe-se a relação dialógica e, portanto, situacional, porque há uma dissociação entre o outro (locutor) de um texto e o dizer do próprio texto, a “intenção do outro e o significado do texto deixam de coincidir” (Ricoeur, 1999: 41). O texto conquista uma autonomia semântica em que a carreira do texto se desvincula da situação psicossociológica finita vivida pelo seu autor.

A autonomia do texto coloca-o numa situação de se estar a lançar a quem quer que saiba ler. Esta universalização é também a sua limitação na conquista do seu espaço em e pelos leitores que conquista. A tarefa da hermenêutica é a apropriação do sentido do texto revelado pelo próprio dizer do texto, num procedimento que se inicia quando se rompe com a situação dialógica. O texto não deixa de possuir um autor, mas é um que já não-está-aí. Interpretar ou apropriar-se do sentido, para Ricoeur, pressupõe o autor como morto, quanto à intencionalidade referencial, como uma estrutura de mundo de sentido que não é fechada. Ela é abertura, enquanto discurso sobre algo e/ou de algo, como sentido e referência dissociado do autor, e ao romper com uma situação dialógica abre-se ao mundo. Pelo texto, “o sujeito e só o sujeito tem um mundo e não apenas a situação” (...) “O mundo é o conjunto das referências abertas pelo texto” (Ricoeur, 1999: 47). O texto tem sentido para o intérprete enquanto abertura deste mundo; Abre-se, assim, uma nova dimensão para o sujeito, de uma situação e compreensão como “ser-no-mundo”, num alargamento do horizonte compreensivo deixado pelo texto, na abertura de um novo modo de poder habitar-se e “estar-no-mundo”.

A hermenêutica já não é mais a compreensão de um outro sujeito, por empatia, recriação da intenção do outro, mas de um projecto, de um poder-ser. Percebem-se os traços heideggerianos na teorização de Ricoeur, apesar de uma ultrapassagem limitativa em que se oscila ou se tende para uma ontologização da hermenêutica e/ou de uma relação da ontologia na hermenêutica. A hermenêutica torna-se uma interpretação e compreensão do possível que tem no texto a sua abertura diante da necessidade do involuntário na qual o sujeito

está colocado. É um possível a partir da situação compreensiva do sujeito, revelando-se como a própria dinâmica (ipseidade) histórica de um ente que se compreende como já colocado no ser. Como, porém, se abre um novo poder-ser (pelo texto) se não irrompermos a própria ipseidade?

É a autonomia do texto que o põe como alteridade de um intérprete na compreensão de si. O texto está-aí perante mim, primeiro, como estranho numa distanciação (não como espaço-temporal) de relação cultural a uma obra, a um texto, que é preciso que seja rompida. Isto não pressupõe um aspecto simplesmente negativo, antes pelo contrário, revela a positividade de podermos romper com a ingénuo alienação ao que foi dado como já explicitado e compreendido; significa também o rompimento como tomada de posição perante o vivido, a tradição, mas que só se dá na própria “fusão de horizontes” (Hans-Georg Gadamer), ou seja, a autonomia de um sujeito relativamente a um texto é consubstancial à experiência de pertença, compreendida, em Ricoeur, numa perspectiva dialéctica como apropriação. Procura-se um reinterpretar-se, um compreender-se, uma tomada de posição da situação de si, abertos pelo texto, pelo simbólico, pelos documentos das expressões da vida já fixadas.

A produtividade do distanciamento torna-se plena no esforço de superação da alienação cultural através de uma reapropriação do significado da tradição para o sujeito; pode, assim, o sujeito apropriar-se, tornar próprio o alheio pela interpretação (leitura) da tradição (fixada pela escrita). O acto de apropriação inicia-se pela leitura; ela é *pharmakon*, o remédio através do qual a significação do texto é “resgatada do estranhamento da distanciação e posta numa nova

proximidade, proximidade que suprime e preserva a distância cultural e inclui a alteridade na ipseidade” (Ricoeur, 1999: 55).

O sujeito apenas se compreende na possibilidade de compreensão a partir da dialéctica distanciação/apropriação aberta pelo texto. A hermenêutica tem como objectivo a elucidação e explicitação dos mundos possíveis abertos pelo texto e que são apenas para um sujeito, enquanto apropriação de “um projecto de um mundo, a apropriação de um modo de ser-no-mundo” (*Idem*, p. 106), realiza o seu voto mais profundo: a compreensão de um si para si e para com o ser. O texto contém tanto um mundo possível como um modo possível de alguém poder nele situar-se, orientar-se. Interpretar não tem um carácter epistemológico como justificação e fundamentação do conhecimento, revelando, antes, a sua dimensão (a mais profunda e própria da sua razão de ser) que é atinente à dimensão prática de ser do sujeito que está numa relação entre o ôntico e o ontológico.

O sujeito é compreendido como já sendo resultado, como já estando projectado, como um poder-ser desvelado pelo mundo que os textos, a arte e a tradição fixada instauram e abrem através do texto. “O leitor é antes alargado na sua capacidade de auto-projecção, ao receber do próprio texto um novo modo de ser. É o texto, com o seu poder universal de desvelamento do mundo que fornece um Si mesmo ao Ego” (Ricoeur, 1999: 106). O sujeito compreende-se e compreende o mundo pelo desvelamento dos seus modos possíveis, do seu poder ser de um modo distinto. No e pelo compreender é que se compreende como sujeito, e é nessa condição que participa num mundo.

Finalmente, é esta nova teorização do sujeito como resultado, compreendida a partir do símbolo do texto, que nos possibilita concordar com Hoffmannsthal quando afirma que “o caminho mais curto até nós próprios se dá na sua realização de contorno pelo mundo” (Hoffmannsthal, citado por Bleischer, J., 1980: 29)<sup>21</sup>.

Como veremos na parte seguinte, é toda uma nova concepção do sujeito e da sua constituição que Michel Foucault irá propor, em particular na fase final da sua obra, e que o levará por caminhos substancialmente distintos dos trilhados por Ricoeur.

---

<sup>21</sup> Hugo Laurenz August Hofmann ou Edler Von Hoffmannsthal (1874-1929) foi um escritor e um dramaturgo austríaco e um dos instituidores do Festival de Salzburgo. Alcançou prestígio internacional graças à sua colaboração com o compositor e maestro alemão Richard Strauss e foi um dos mais importantes representantes do movimento *Fin de Siécle* da língua alemã.

## PARTE II - MICHEL FOUCAULT: O INTÉRPRETE DE SI PARA SI E PARA OS OUTROS

---

### CAPÍTULO 3 – ESTRATÉGIA METODOLÓGICA

---

#### 3.1 – (RE)LER MICHEL FOUCAULT

---

##### *A Pessoa e o Intelectual: Michel Foucault*<sup>22</sup>

A ideia de que precisamos de conhecer o autor – a sua biografia, a sua trajectória intelectual e política, o seu contexto político e social, a sua posição num “campo”, como diria Bourdieu - para compreender a obra encontra em Michel Foucault um dos seus mais tenazes adversários. Para ser coerente com o ponto de vista de Michel Foucault, seria mais adequado subscrever uma linha do pensamento estético próxima da de Stéphane Mallarmé e dos movimentos modernistas nas artes, uma linha de pensamento que promoveu a ideia da autonomia do trabalho artístico e intelectual (Eribon, 1992).

Como foi já referido, uma das dificuldades maiores à apresentação de uma panorâmica, ainda que breve, da obra de Michel Foucault é a necessidade de rastrear as modificações e mudanças de ênfase que percorrem os diferentes momentos dessa obra. Mas essa atenção ao movimento da obra de Foucault envolve o risco de conferir excessiva importância à mudança teórica, relegando para segundo plano as continuidades que percorrem a obra desde a sua

---

<sup>22</sup> A melhor introdução ao pensamento de Michel Foucault é da autoria de Fr. Gros, *Michel Foucault*. PUF, col. “Que sais-je?”. O mais belo comentário continua a ser o de Gilles Deleuze (1986), *Foucault*. Paris: Éditions Minuit. Leia-se ainda a biografia de Didier Eribon (1989), *Michel Foucault*. Paris: Éditions Flammarion.



primeira grande realização, *Folie et Déraison* (1961). Várias linhas possíveis de continuidade na obra de Foucault têm sido identificadas ou sugeridas por comentadores, críticos e biógrafos. De *Folie et Déraison* a *Surveiller et Punir* (1975), alguns vêem a continuidade de "uma epistemologia institucional que corresponda à possibilidade de uma evolução dos sistemas de pensamento os meios de observação e registo especiais oferecidas pelos mecanismos institucionais" (Gordon, 1990: 12). Outra continuidade poderia ser encontrada na abordagem da "interligação das questões de racionalidade governamental e as questões da organização social da subjectividade: a ligação entre a macrofísica e a microfísica do poder" (*Idem*, p. 11). Com diferentes graus de explicitação, a prova das formas de continuidade pode ser encontrada em toda a obra de Foucault numa preocupação geral e analítica com as formas de racionalidade, das relações de poder e a constituição das formas de subjectividade.

Quer aborde questões de racionalidade, de poder ou de subjectividade, Foucault tentou demonstrar, de maneira consistente, que as noções de desenvolvimento linear, "estabilidade tranquilizadora" e continuidade são problemáticas. Esta perspectiva levou Foucault a expressar dúvidas quanto ao valor analítico da "racionalização" conceptualizada como um processo unitário, opondo-lhe a ideia de que "temos de analisar racionalidades específicas, em vez de invocar sempre os progressos da racionalização em geral" (Foucault., 1982a: 210; ver também 1981c: 226). Os estudos e as experiências de Foucault sobre a loucura, a doença, a morte, o crime, a sexualidade ilustram essa abordagem, apresentando análises de "bases diferentes, de criações diferentes, de modificações diferentes

nas quais as racionalidades se engendram umas às outras, se opõem e perseguem" (Foucault, 1983b: 202).

A análise dos aspectos diferenciados da racionalidade moderna constitui um elemento importante para o trabalho não só de Michel Foucault, mas também de uma série de outros teóricos, incluindo Max Weber, os membros da Escola de Frankfurt, e, em particular, de Jürgen Habermas. No entanto, o âmbito de comparação das obras de Foucault com as de outros proeminentes teóricos sociais não se limita à questão da racionalidade moderna e suas consequências. As obras de Michel Foucault e de Max Weber podem ser comparadas, incluindo "os seus estudos das formas de dominação e das técnicas disciplinares, os seus escritos sobre metodologia intelectual e ética, (e) o seu interesse em Friedrich Nietzsche" (Gordon, 1987: 293). Por sua vez, outros analistas têm procurado considerar as semelhanças e diferenças entre as obras de Michel Foucault, as dos autores ligados à Escola de Frankfurt e, especialmente, à de um do autor que incarna a geração mais recente da Teoria Crítica afiliada a esta, Jürgen Habermas (Hoy, 1981, Dews, 1984, Ingram, 1986).

Há uma série de textos em que Michel Foucault esboçou uma resposta à questão da sua relação com aspectos da obra de Max Weber e com a Teoria Crítica. Embora Foucault (1988c) observe que a sua abordagem à indagação histórica deve ser distinguida da análise dos "tipos ideais" de Max Weber, alguns comentadores argumentam que, quando se considera as suas obras históricas, as diferenças substanciais parecem diminuir (Dreyfus e Rabinow, 1982; Gordon, 1987). Por exemplo, no quadro de uma análise das "religiões mundiais", Max Weber admite que "'racionalismo' pode significar coisas muito diferentes" e que

a "racionalização da vida conduz a ou pode assumir variadas formas invulgares" (Weber, 1970: 293). Referências a diferentes tipos de racionalismo surgem para anteciper a preferência de Michel Foucault por um "significado instrumental e relativo" para a racionalização, ou seja, para um enfoque analítico em "racionalidades específicas", em vez de um processo geral da racionalização já assumida ou instituída.

Foucault tem sido lido dentro da tradição da teoria crítica como um crítico da razão *in toto*. Por exemplo, na análise da contribuição geral de Foucault para a compreensão da racionalização, Habermas adverte que "é preciso ter cuidado para não deitar fora o bebê com a água do banho e levantar voo com o irracionalismo. Michel Foucault está visivelmente em perigo" (Habermas, 1986: 69). Em resposta a esse tipo de críticas avançadas por Habermas e por outros, Michel Foucault comenta que o seu trabalho apresenta uma análise de uma história frágil e precária, e que a "razão percebe, como sua necessidade, ou melhor, aquilo que as diferentes formas de racionalidade oferecem enquanto necessárias" (Foucault, 1983b: 206). Foucault acrescenta que isso não corresponde a rotular de "irracionais" essas formas de racionalidade, mas simplesmente que estas "residem numa base da prática humana e da história da humanidade" (*Idem*). Foucault não "voa" na irracionalidade, simplesmente tem outra preocupação, que o leva a abordar estas questões de uma forma bastante diferente daquela que é postulada por Habermas. Foucault comenta que a questão central da filosofia e do pensamento crítico desde o século XVIII foi sempre, ainda é, e será, espero, continuar a ser a causa, deste vazio axiológico. O que é esta Razão que nós usamos? Quais são os seus efeitos históricos? Quais

são os seus limites e quais os seus perigos? Como podemos existir como seres racionais, felizmente empenhados em praticar uma racionalidade que é, infelizmente, cruzada por perigos intrínsecos? Além disso, se ela é extremamente perigosa, para dizer que a Razão é o inimigo que deve ser eliminado, é simplesmente perigoso dizer que qualquer questionamento crítico dos riscos da racionalidade nos remete para a irracionalidade. Se os intelectuais em geral pensam criticamente e, ainda mais especificamente, se a filosofia tem uma função no pensamento crítico, é precisamente a de aceitar este tipo de espiral, este tipo de porta giratória de racionalidade que nos remete para a sua necessidade, para a sua indispensabilidade, e, ao mesmo tempo, para os seus perigos intrínsecos. (Foucault, 1982b).

Considerando que, para a Escola de Frankfurt e para Habermas, o enfoque analítico tende a recair sobre a relação entre racionalidade e dominação, em particular a repressão sociocultural e as consequências políticas da crescente proeminência da razão instrumental, económica e administrativa, para Foucault o problema coloca-se em termos bastante diferentes. Foucault não identifica um momento determinado em que a "razão bifurcou" em formas instrumentais e morais; pelo contrário, ele refere-se a uma "abundância de ramos, ramificações, quebras e rupturas" (Foucault, 1983b: 201), e coloca a ênfase analítica nas formas historicamente específicas de racionalidade através das quais os seres humanos se tornaram "objectos" de formas de conhecimento e nas consequências teóricas, institucionais e económicas dos indivíduos que falam "a verdade sobre eles próprios". Uma das formas que Foucault encontrou

para explorar estas preocupações foi a dos estudos da articulação das formas de saber com as relações de poder.

No entanto, apesar de Foucault (1988d: 16) ter observado que "a minha vida pessoal não é nada de interessante", muitos se interessaram pela sua vida de homem e de intelectual.

Michel Foucault nasceu em Poitiers, em França, em 1926. A sua família era de classe média tradicional e católica. Em 1945, Foucault foi para Paris, para uma das mais prestigiadas escolas de França, o Lycée Henri-IV, para se preparar para os exames de admissão à École Normale Supérieure. Foi no Liceu que conheceu Jean Hyppolite, tradutor da *Fenomenologia* de Hegel, que era responsável pela preparação para o exame de filosofia. Aí tomou contacto, também, com a obra de Georges Dumezil. Foram estes, juntamente com Georges Canguilhem, os mentores intelectuais que Foucault viria a reconhecer terem exercido uma influência formativa sobre o seu trabalho. No final da Segunda Guerra Mundial, entra para a École Normale Supérieure, a fim de preparar a agregação em filosofia. Aí prosseguiu a sua ligação a Jean Hyppolite, especialista do hegelianismo, e é também aí que terá Maurice Merleau-Ponty como professor. Na École Normale Supérieure, trava conhecimento e mantém contactos com Pierre Bourdieu, Jean-Paul Sartre e Paul Veyne, entre outros.

Michel Foucault descreveu o seu tempo na École Normale Supérieure como "às vezes intolerável", referindo-se às suas discussões com outros estudantes, a uma tentativa de suicídio e à dificuldade em aceitar a sua homossexualidade. Já nessa época teve uma antevisão das dificuldades que teria de enfrentar. Isso não o impediu de explorar o seu interesse pela psicologia, psicanálise e psiquiatria e a

leitura das obras de autores como Georges Bataille, Maurice Blanchot, e de Klossowski sobre a "transgressão" ou a "experiência-limite". O ambiente intelectual em que Michel Foucault estudou era dominado pela fenomenologia. No entanto, para os estudantes que frequentavam a École Normale Supérieure entre 1946 e 1950, terá sido central, mais do que Sartre, a filosofia de Hegel. Foi depois da leitura deste, e de elaborar uma dissertação sobre a sua Fenomenologia, que Michel Foucault prosseguiu com as obras de Karl Marx, Martin Heidegger e Friedrich Nietzsche. Reflectindo sobre esse período, numa entrevista realizada em 1984, Michel Foucault explica o "choque filosófico" que constituiu para ele a leitura de Heidegger e, posteriormente, de Friedrich Nietzsche, "os dois autores que mais li" (Foucault, 1988d: 250).

Além da agregação em filosofia, Michel Foucault concluiu ainda uma licenciatura em psicologia (1948) e concluiu os seus estudos superiores em filosofia com uma tese sobre Friedrich Hegel, sob a orientação de Jean Hyppolite. Em 1954, publica *Maladie Mentale et Personnalité* (numa colecção dirigida por Louis Althusser), que pretende ser uma crítica, ainda fortemente marcada pelo marxismo, à psiquiatria <sup>23</sup>.

Em 1951, Foucault torna-se professor de psicologia na École Normale Supérieure, onde terá como alunos Jacques Derrida e Paul Veyne, entre outros. É também na década de 1950 que se torna visível o seu interesse pelas artes, entregando-se, por exemplo ao estudo do surrealismo em 1952 e de René Char, em 1953. Pela mesma época, Michel Foucault frequenta ainda o famoso

---

<sup>23</sup> Em meio a angústias e descaminhos que levaram Michel Foucault a algumas tentativas de suicídio, o pensador adere ao Partido Comunista Francês em 1950, ao qual fica ligado pouco tempo em função de desavenças políticas e de "intromissões" pessoais que o partido faz na vida dos seus participantes, como foi o caso de Louis Althusser e dele próprio.

Seminário de Jacques Lacan. Maurice Blanchot e Georges Bataille aproximam Foucault de Friedrich Nietzsche, ao período em que Foucault termina o seu diploma em Psicologia Experimental é o mesmo em que, através de Blanchot e Bataille, se dedica crescentemente à leitura de Nietzsche, e em que estuda Genet, Piaget, Lacan e Freud.

Depois de passagens, como leitor de língua francesa, na Suécia (Uppsala) e na Polónia (Varsóvia), Foucault inicia as suas investigações sobre a história da loucura. Em 1961, defende, na Sorbonne, uma tese intitulada *Folie et Dérailson*, publicada pouco depois com o título *Histoire de la Folie a L'Âge Classique*. Essa obra será seguida de *Naissance de la Clinique* (1963). Essas duas obras inauguram uma abordagem inovadora que configura o que Foucault virá a designar, posteriormente, de arqueologia do saber (no caso, os saberes psiquiátrico e médico). No entanto, será a publicação de *Les Mots et les Choses*, em 1966, que o irá lançar para primeiro plano na cena intelectual. O sucesso, fulgurante, surge acompanhado de uma polémica em torno dos temas principais da obra: o anúncio da “morte do homem”, que faz eco à “morte de Deus” de Friedrich Nietzsche.

Em 1969, é eleito para o Collège de France. A partir daí, divide o seu tempo entre deslocações frequentes a outros países como professor (Japão, Brasil, Itália e, sobretudo, Califórnia, onde se entusiasma pelos novos estilos de vida Zen, homo, vegetariano, etc.) e entre actividades militantes em diferentes quadrantes: desde o apoio a reclusos (criação do Grupo de Informação das Prisões), ao movimento dissidente polaco “Solidariedade”, ao movimento homossexual – é-lhe atribuída a autoria do trocadilho que dá título à revista *Gai*

*Pied*. Em 1979, faz a cobertura da revolução iraniana para um jornal italiano, não escondendo o seu fascínio pela “espiritualidade política” dos islamitas, o que lhe valeu uma reacção geralmente hostil dos meios intelectuais ocidentais<sup>24</sup>.

A viagem intelectual e pessoal de Michel Foucault da provinciana Poitiers para a cosmopolita cidade de Paris, incluindo as voltas por Uppsala, Varsóvia, Hamburgo, Tunes, os períodos no Brasil, no Japão, no Canadá e nos Estados Unidos, nomeadamente na Califórnia, expuseram-no a uma diversidade de práticas culturais e a uma multiplicidade de experiências. Vários "acontecimentos", foram identificados como tendo contribuído de diversas formas para o desenvolvimento do homem e do seu trabalho - que cresceu numa "velha sociedade tradicional", para depois se tornar estudante em Paris, vivendo e trabalhando numa série de outros países, regressando a França em 1968 e tornando-se numa figura de relevo na redefinição e ampliação da política, dedicando-se a temas como a loucura, a sexualidade, a prisão e a identidade e claro, aprendendo a viver com uma orientação sexual que só viria a ser assumida publicamente numa fase tardia da sua vida, quando descobriu a homossexualidade como "uma forma aberta e visível da vida e da cultura, em Nova Iorque e São Francisco" (Eribon, 1992: 315; ver também Macey, 1993; Miller, 1993).

---

<sup>24</sup> Foucault teve vários contactos com diversos movimentos políticos. Envolveu-se em disputas políticas nas Guerras do Irão e da Turquia. O Japão é também um local de discussão para Foucault. Várias vezes esteve no Brasil, onde realizou conferências e firmou amizades com intelectuais como Roberto Machado. Foi no Brasil que pronunciou as importantes conferências sobre *A verdade e as formas jurídicas*, na PUC do Rio de Janeiro. Os Estados Unidos atraem Foucault em função do apoio à liberdade intelectual e em função de São Francisco, cidade onde Foucault pode vivenciar algumas experiências marcantes na sua vida pessoal, sobretudo no que dizem respeito à sua sexualidade. Berkeley torna-se um pólo de contacto entre Foucault e os Estados Unidos. Definitivamente, Michel Foucault sentia-se em casa nos EUA.



Se é possível rastrear diferentes influências na obra de Foucault, estas parecem ter sobretudo configurado um contexto intelectual que, inicialmente, tomou forma em *Folie et Déraison*, e que viria passar por várias transformações, pontuadas pelas respostas aos seus críticos: foi o que constou de um "marxismo, fenomenologia e existencialismo" (Foucault, 1987a: 174; ver também 1983b). A sua primeira grande obra terá sido "animada por uma crítica da razão ocidental que não estava totalmente em desacordo com o anti-cientificismo de Jean-Paul Sartre e Merleau-Ponty" (Poster, 1984: 3). No entanto, mais significativamente, o estudo apresenta uma forma de análise em que uma mudança teórica começa a emergir, que afasta Foucault das filosofias da consciência e das noções idealista do sujeito. Como o próprio Foucault comentaria mais tarde, em *Folie et Déraison*, ele "estava a tentar descrever um *locus* da experiência do ponto de vista da história do pensamento" e não a partir da perspectiva analítica do existencialismo" (Foucault, 1986: 336). Esse texto aponta já, mesmo que tangencialmente, para temas que serão retomados mais tarde por Foucault, incluindo os efeitos produtivos das relações de poder e as operações das "instituições prisionais" (Gordon, 1990).

O existencialismo e a fenomenologia constituíram, juntamente com o marxismo, as principais correntes que viriam a configurar a fase inicial da obra de Foucault. No início dos anos 50, Foucault chegaria a ser membro do Partido Comunista. A propósito dessa experiência, viria mais tarde a afirmar que o "marxismo como uma doutrina fez sentido para mim" (Eribon, 1992: 52). Não obstante a influência de Louis Althusser, a relação de Foucault com o "marxismo sempre foi um pouco marginal e indirecta". Quando solicitado a

discutir a sua formação intelectual em geral e a sua relação com o marxismo e com o comunismo em particular, Foucault observaria que a sua adesão ao Partido Comunista ocorrera sem que soubesse muito sobre Marx. Mas eram já vincadas a sua recusa do hegelianismo, e a insatisfação com as limitações do existencialismo. Mais tarde, num tom irónico, Foucault viria a descrever-se, a si próprio, nessa época, como “um nietzscheiano comunista” (Foucault, 1991: 51).

Não tardou, no entanto, a crescer a sua sensação de desconforto e mal-estar com as práticas políticas do Partido Comunista. Viria a abandonar o partido e a dedicar-se inteiramente aos seus estudos. O seu nome continuaria, contudo, associado a intelectuais ligados ao Partido, como Louis Althusser, e a outras grandes figuras intelectuais, como Claude Lévi-Strauss e Jacques Lacan, no quadro do debate teórico sobre o “estruturalismo” que teve lugar em França durante a década de 1960.

Será relevante recordar que Foucault tinha uma opinião bastante depreciativa da noção de estruturalismo. Embora reconhecesse, nas suas primeiras obras, especialmente em *La Naissance de la Clinique. Une Archéologie du Regard Médical* “recurso frequente à análise estrutural” (Foucault, 1974: 16), Foucault tentou distanciar-se do estruturalismo, sugerindo que aqueles que assumiam o rótulo de “estruturalistas” pouco ou nada mais teriam em comum do que a partilha de uma antipatia para com “a teoria do sujeito” (Foucault, 1991: 58). As reservas articuladas por Foucault em relação ao estruturalismo e a subsequente trajectória do seu trabalho foram depois utilizadas para o incluir noutras constelações intelectuais, não menos controversas, como o pós-estruturalismo e o pós-modernismo – uma inclusão na qual, aliás, nunca se reconheceu: “Eu não

entendo que tipo de problema é comum às pessoas a quem nós chamamos de pós-modernos ou pós-estruturalistas" (Foucault, 1983b: 205). Estas posições não impediram a frequente catalogação da obra de Foucault como "pós-moderna" (Hoy, 1988; Best e Kellner, 1991).

Entre os acontecimentos históricos que tiveram um impacto tanto sobre a teoria como sobre a prática política na França, o "Maio de 1968" assumiu uma importância inegável. Durante as grandes mobilizações estudantis e operárias, Foucault estava ausente, na Universidade de Túnis, o que não o impediu de reconhecer que as transformações induzidas no clima intelectual e político tiveram uma influência decisiva sobre o seu trabalho - "é certo que, sem Maio de 1968, eu nunca teria feito as coisas que eu estou a fazer hoje: tais como as investigações sobre a prisão, a sexualidade, etc, seria impensável" (Foucault, 1991: 140). Para além de tornarem possível o estudo de determinadas práticas e instituições, os acontecimentos de Maio de 1968 contribuíram para as reflexões de Foucault sobre a evolução do estado intelectual, bem como sobre a possibilidade de "chegar a um novo tipo de relacionamento, a um novo tipo de colaboração entre os 'intelectuais' e os 'não intelectuais', que seria completamente diferente do passado" (*Idem*, p. 142).

A questão da actividade intelectual, da prática e do papel do intelectual, foram exploradas por Foucault numa série de textos publicados ao longo de vários anos. Numa discussão sobre os intelectuais e o poder, que teve lugar em 1972, Foucault argumentaria que "a noção de intelectual como um representante da consciência, como capaz de falar para os outros - "a colocar-se" um pouco à frente e ao lado", a fim de expressar as abafadas verdade da colectividade já não

podia ser sustentada de maneira convincente. Em contrapartida, o papel postulado por Foucault para o intelectual seria "a luta contra as formas de poder que o transformam em seu objecto e instrumento na esfera do 'conhecimento', 'verdade', 'consciência' e 'discurso'" (Foucault, 1977b: 207-208). Consequentemente, a responsabilidade do intelectual já não deverá ser a de fornecer conhecimentos aos outros, pois estes, segundo Foucault, devem ser encarados como "sabendo perfeitamente, sem ilusão" (Foucault, 1977a: 207). A nova responsabilidade do intelectual deverá ser a de desafiar o regime prevalecente na produção da verdade, que desqualifica as formas locais de conhecimento como ilegítimas (Foucault, 1980).

A concepção do intelectual que emerge a partir das questões práticas e reflexões críticas de Foucault é a do intérprete, uma concepção que contrasta fortemente com as ambições legislativas do intelectual moderno. Essa "outra" concepção de intelectual, que Foucault viria a designar de intelectual específico, não deixa de suscitar dificuldades aos que procuram nos intelectuais figuras dotadas de uma autoridade que os habilita a pronunciarem-se, em geral, sobre os problemas sociais, culturais e políticos. Na obra de Foucault, não se encontram soluções ou declarações programáticas, a identificação de problemas do "como e do porquê de certas coisas (comportamento, fenómenos, processos) se tornarem um problema" (Foucault, 1988b: 16). A competência específica do intelectual será, assim, a que permite a problematização do como e do porquê da classificação, análise e tratamento de certas formas de conduta, como a "loucura", o "crime", a "sexualidade", etc. Nesse sentido, a prioridade de Foucault (1988c) consistiu em problematizar "as evidências do *Eu* e os lugares-comuns", de forma a contribuir

para a transformação das "maneiras de perceber e de fazer as coisas" que existem, em vez de se centrar na possibilidade de constituição de novas formas de subjectividades.

Foucault assume posições críticas sobre questões contemporâneas, mas as suas posições chocam com as ambições legislativas do intelectual "universal", às quais opõe uma outra concepção, crítica e interpretativa (Bove, 1980; Smart, 1986). A prática de Foucault constitui efectivamente uma "ética para o intelectual" (Rajchman, 1985: 124), "uma ética da responsabilidade por um falar da verdade, para as estratégias políticas em que estas verdades entram e para as formas de se relacionar connosco mesmos que nos tornam tanto conformistas quanto resistentes àquelas relações. Trata-se de uma ética oportuna, que assiste na recuperação do pensamento moral de responsabilidades" (Bernauer, 1992: 271), e de uma crítica prática que visa abrir novas formas de pensar e de estar.

A questão do poder,<sup>25</sup> com a qual se identifica com frequência – e de maneira equívoca - na totalidade da obra de Foucault não é um tema presente, de

---

<sup>25</sup> Embora o termo seja raramente, ou nunca, empregue nos seus estudos anteriores, Michel Foucault afirmou numa entrevista concedida em 1977 que um interesse analítico no exercício do poder "concretamente e em pormenor - com a sua especificidade, suas técnicas e tácticas" (Foucault, 1980, pp. 115-116) esteve presente no seu trabalho todo. Cerca de seis anos mais tarde Foucault procurou, mais uma vez, para clarificar a sua abordagem para a análise das relações de poder, desta vez para corrigir a impressão de que ele estava a construir uma "teoria do poder". Embora aparentemente dispostos a aceitar uma descrição do seu trabalho como uma "microfísica" ou uma "análise" do poder, Foucault observou que "Estou longe de ser um teórico do poder. No limite, eu diria que o poder como uma questão autónoma, não me interessa" (Foucault, 1983b: 207). Não obstante, tais recusas, Michel Foucault oferece uma série de observações gerais sobre o poder, mas ao invés de tentar responder a pergunta "o que é poder e donde é que ele vem", é o meio pelo qual o poder é exercido e os efeitos do seu exercício com os quais a sua análise está fundamentalmente preocupada.

Poder é conceituado como uma complexa situação estratégica ou relação que produz realidades sociais, práticas e formas de subjectividade, em vez de uma propriedade ou posse que exclui, reprime, mascara ou esconde. Como afirma Michel Foucault em *Surveiller et Punir*, o poder "produz domínios de objectos e rituais da verdade. O indivíduo e o conhecimento que pode ser adquirido por ele, pertence a essa produção" (Foucault, 1977b: 194). Numa série de textos relacionados, Michel Foucault (1979a: 1980) desenvolve mais sobre o seu entendimento do poder, enfatizando que não está a ser equacionada com "a soberania do Estado, a forma da lei, ou o excesso de todas as unidade de uma dominação dada desde o início"; em vez disso, o poder é para ser entendido "como a multiplicidade de relações imanente em vigor na esfera na qual operam" (Foucault, 1979a: 92). Exercidas "de inúmeros pontos", as relações de poder são "intencionais e não subjectivas" (*Idem*, p. 94). As relações de poder para Michel Foucault são sinónimas de sociabilidade. O poder é

para estar sempre presentes nas relações humanas, "independentemente de esta ser uma questão de comunicar verbalmente ou uma questão de um relacionamento amoroso, de uma relação institucional ou económica" (Foucault, 1987d: 122). Relações de poder são relações em que exerce influência sobre o comportamento de indivíduos livres e, como Foucault (1982a: 221) coloca "só na medida em que eles estão livres." Em poucas palavras, os indivíduos têm o potencial de bloquear, alterar, subverter, ou mesmo inverter a relação de orientação, direcção e influência. Como já defendi noutra lugar, parece haver uma implicação de que o sujeito aqui, pelo menos em parte, é responsável por sua própria sorte, na medida em que existe sempre o potencial de transformar uma relação de poder em um confronto contraditório (Smart, 1995).

Os comentários clarificadores de Michel Foucault não resolveram as questões e as relações de análise de poder mantiveram-se uma fonte de controvérsia. Por exemplo, Peter Dews (1984: 88) sugere que "se o conceito de poder está a ter qualquer crítica política de importação, deve haver algum princípio, força ou entidade cujo poder 'esmaga' ou 'domina' e cuja libertação a partir desta repressão é considerado desejável. Um acontecimento puramente positivo de poder já não seria um acontecimento de poder, mas simplesmente da operação constitutiva dos sistemas sociais". Peter Dews continua a argumentar que Michel Foucault não oferece uma resposta satisfatória a questão de base da resistência ao poder e conclui chamando a atenção para a ausência no seu trabalho dos fundamentos normativos para a crítica política. Uma linha relacionada com o criticismo é desenvolvida por Charles Taylor (1984: 152), que observa que as análises de "Foucault parecem trazer males à luz, e ainda assim ele quer distanciar-se da sugestão de que se afigura impreterivelmente a seguir, que a negação desses males promove um bem". Charles Taylor descreve uma série de críticas em que a posição de Michel Foucault é descrita como "incoerente", também preparado para equiparar humanitarismo com um sistema de controlo, e muito inclinada para representar a emergência de novas formas de disciplina em termos de dominação. Depois de ter desenvolvido novas críticas ao trabalho de Michel Foucault pela sua banalização da complexidade dos acontecimentos históricos e processos, Charles Taylor argumenta que uma noção de poder "não faz sentido sem, pelo menos, a ideia de libertação" (*Idem*, p. 173). Acusações semelhantes são articulados por Habermas, que pergunta a propósito de Michel Foucault, "Porque é que a luta é preferível à submissão? Por que é que se deve resistir à dominação?" (Habermas, 1987: 284).

O que está em causa entre Michel Foucault e os seus críticos, o que os divide e impede uma comunicação eficaz e um debate, são concepções bastante diferentes, não apenas do poder, mas também da verdade e da liberdade. Por exemplo, para Charles Taylor, "desmascarando" formas modernas de poder, tem como objectivo o resgate de "duas mercadorias", nomeadamente a liberdade e verdade, em que a "verdade é subversiva ao poder [e] está do lado do levantamento das imposições" (Taylor, 1984: 174). No entanto, os termos empregues por Charles Taylor - a equação de poder e dominação e a ideia de um "caminhar para uma maior liberdade" (*Idem*, p. 177) - não são compatíveis com a análise do poder de Michel Foucault. O poder é conceptualizado por Foucault como produtivo relacional, é literalmente considerado como um "conjunto de acções sobre outras acções" (Foucault, 1982a: 220), e, como já observámos, não pode ser equiparado à dominação. Por sua vez, a verdade é conceptualizada como um "sistema de procedimentos ordenados para a produção, regulamentação, distribuição, circulação e funcionamento de declarações", histórico e sócio-culturalmente variável e é considerado como estando "relacionado numa relação circular com os sistemas de poder" (Foucault, 1980: 133). Finalmente, a liberdade de Michel Foucault constitui a (pré)condição para o exercício do poder; na verdade, ele argumenta que a "liberdade deve existir para poder ser exercida" (Foucault, 1982a: 221), a liberdade de resistir deve estar presente, mesmo só enquanto potencial. O que é notável sobre a discussão crítica que se desenvolveu em torno da análise do poder de Michel Foucault é como frequentemente o criticismo perdeu a sua marca, pois os críticos não conseguiram entrar em acordo com as características distintivas da análise de Michel Foucault (Patton, 1989).

A concepção que emerge em *Surveiller et Punir*, do indivíduo como um efeito do poder e o elemento da sua articulação, recebe esclarecimento e elaboração no debate subsequente de Michel Foucault em *Histoire de la Sexualité*, volume 1, *do desenvolvimento de "bio - poder"*. As duas formas básicas nas quais "bio-poder" ou o poder sobre a vida, são consideradas a serem exercidas: as disciplinas do corpo ou uma "anátomo-política do corpo humano" e uma regulação da espécie do corpo ou uma "bio-política da população" (Foucault, 1979a: 139). Michel Foucault observa uma crescente preocupação política e administrativa, com início no século XVII, para otimizar a capacidade do organismo, aumentar a sua utilidade e garantir a sua docilidade e a sua integração "para a máquina de produção" (*Idem*, p. 141), seguida mais tarde por um aumento da regulação da espécie do corpo ou da população, através de intervenções em "propagação, nascimentos, mortalidade, saúde, esperança de vida" (*Idem, Ibidem*, p. 139) e factores associados e processos. A distinção entre as duas formas básicas nas quais o poder é exercido sobre a vida é mais desenvolvido na análise de Michel Foucault (1979b, 1981c) formas individualizantes e totalizantes de racionalidade governamental, uma análise que chama a atenção para o processo histórico do "governamentalização do Estado" e as suas complexas consequências. No decurso de uma série de esclarecimentos sobre a especificidade das relações de poder, Michel Foucault sugere que o exercício do poder consiste na "possibilidade de orientar a conduta e de pôr em ordem um resultado possível" (*Cf.* Foucault, 1982a: 221) e que, nesse aspecto, pelo menos, o poder, constitui um assunto de governo. Conceptualizando o exercício de poder nestes termos - isto é, a acção sobre as acções de "indivíduos

maneira explícita, na primeira fase da sua obra. A preocupação com o poder surge num momento posterior, a que não é alheia a experiência de Maio de 68 e as suas consequências intelectuais e políticas. O surgimento do tema do poder assinala uma reformulação de objectivos teóricos e políticos que, se não estavam ausentes dos primeiros livros, pelo menos não estavam explicitamente formulados, complementando o exercício de uma arqueologia do saber pelo projecto de uma genealogia do poder.

Na primeira metade da década de 1970, Foucault irá dedicar-se ao estudo das instituições disciplinares modernas, e em particular da prisão (*Surveiller et Punir: Naissance de la Prison*, 1975)<sup>26</sup>. *Surveiller et Punir* constitui um amplo estudo sobre a disciplina na sociedade moderna, entendida como “uma técnica de produção de corpos dóceis”. Foucault analisou os processos disciplinares empregados nas prisões, considerando-os exemplos da imposição, às pessoas, de padrões “normais” de conduta estabelecidos certas formas de saber. A partir desse livro, torna-se explícita a noção de que as formas de pensamento e de saber são também relações de poder, que implicam a coerção e a imposição.

---

que estão confrontados com um campo de possibilidades em que várias formas de comportamento podem ser realizadas" (*Idem*) constitui uma resposta oblíqua à concepção que retrata a sua análise das relações de poder como “todo-penetrante”.

A clarificação do exercício do poder em termos de governo chama a atenção para a presença de "sujeitos individuais ou colectivos" e serve como uma resposta eficaz ao criticismo de que há uma negligência, se não uma efectiva negação, do sujeito activo, isto é, do sujeito capaz de resistência. É neste cenário, ou seja, numa série de respostas a questões relativas ao poder e à liberdade e à governamentalidade que Michel Foucault, mais uma vez, se move no sentido de reformular o objectivo do seu trabalho, afirmando que o objectivo central era "não o de analisar os fenómenos do poder ... [mas] criar uma história dos diferentes modos pelos quais, na nossa cultura, os seres humanos são feitos sujeitos" (Foucault, 1982a: 208). Três modos de objectivação através da qual os seres humanos são constituídos como sujeitos são identificados, nomeadamente: (a) ciências particulares e "humanas" que objectivizam o "sujeito falante" (exemplo da linguística), o "sujeito produtivo" (exemplo da economia), o "puro facto de estar vivo" (exemplo da biologia); (b) "práticas difusas" que constituem temas como louco/são, doente/saudável, fora de lei/obediente à lei, e (c) práticas auto-reguladoras ou "tecnologias do *self*", através das quais os seres humanos se transformam em sujeitos.

<sup>26</sup> Em *Folie et Civilization: Une Histoire de la Folie à l'Âge de Raison* (1960), *Naissance de la Clinique: Une Archéologie du Regard Médical* (1973) e *Surveiller et Punir: Naissance de la Prison* (1972), respectivamente, as diferentes formas em que o sujeito moderno tem sido constituído como um objecto de conhecimento (louco/são, doente/saudável, delinquente/obediente à lei) através de práticas modernas científicas, como a psiquiatria, medicina clínica, ciência criminal são cuidadosamente documentados.



Assim, é possível lutar contra a dominação representada por certos padrões de pensamento e comportamento, sendo no entanto impossível escapar completamente a todas e quaisquer relações de poder. Nos seus escritos sobre a medicina, em que criticava a psiquiatria e a psicanálise tradicionais, podem encontrar-se outros desenvolvimentos desta linha de indagação. É na sequência desses estudos que Foucault virá a tematizar a noção de biopoder (formulada pela primeira vez em *La Volonté de Savoir*, de 1976, primeiro volume da sua *Histoire de la Sexualité*), posteriormente desenvolvida nos seus Cursos do Collège de France da segunda metade da década de 1970.

É na tradição *crítica*, que é a de Immanuel Kant, que Foucault situa os seus trabalhos, mas com uma inflexão importante. Não se trata, como em Kant, de “definir as condições formais de uma relação com o objecto” a partir de um sujeito transcendental, mas sim de “determinar o que deve ser o sujeito, a que condições está submetido e qual deve ser o seu estatuto, para *se tornar* sujeito legítimo deste ou daquele tipo de conhecimento” (Foucault, 2001a: 1381). Tal como para Espinosa e para Friedrich Nietzsche, a lógica da actividade crítica é inversa à da tradição dominant: “É preciso inverter a abordagem filosófica da *ascensão* ao sujeito constituinte ao qual se pede que explique o que pode ser todo o objecto de conhecimento em geral; trata-se, pelo contrário, de *tornar a descer* ao estudo das *práticas concretas* através das quais o sujeito é constituído na imanência de um domínio de conhecimento” (*Idem*).

Foucault refere-se aqui às práticas de *poder* que constituem certos sujeitos como “normais” – racionais, sãos ou obedientes – e outros como “outros”, loucos, doentes ou delinquentes. O que uma cultura define como sujeito



constitui o produto de múltiplas *relações de poder* que controlam, cobrem e separam. Sigmund Freud convidava-nos a agitar o refugio do psiquismo; Karl Marx a levantar o véu sobre a exploração operária. Foucault, por seu turno, ensina-nos a perscrutar os regulamentos dos hospícios ou das prisões, as circulares administrativas ou os relatórios policiais, a fim de descobrir o que tornava possível a nossa “humanidade”.

Cada vez mais persuadido da importância das práticas da admissão da culpa e da confissão para a formação do sujeito ocidental, Michel Foucault virá a reorientar, nos últimos anos da sua vida, as suas investigações para as práticas éticas da Antiguidade Tardia e início da Era Cristã. Impõe a si próprio um longo silêncio editorial antes da publicação do segundo e terceiro volumes de *Histoire de la Sexualité*<sup>27</sup>, *L'Usage des Plaisirs* e *Le Souci de Soi*, em Junho de 1984, poucos dias antes da sua morte, que revelavam uma importante inflexão do projecto original de mostrar como a sociedade ocidental faz do sexo um instrumento de poder, não por meio da repressão, mas da *expressão*. O primeiro dos seis volumes previstos para o projecto original foi publicado sob o título *La Volonté de Savoir* (1976) e suscitou duras críticas. *La Volonté de Savoir* aparece como um volume introdutório ao projecto, incidindo especificamente sobre as relações modernas ocidentais do poder-saber constitutivas da sexualidade moderna ocidental. O projecto virá a ser totalmente redefinido ao longo dos anos seguintes. Os volumes II e III da série, publicados

---

<sup>27</sup> Finalmente, depois de ter publicado um volume introdutório, que, entre outras coisas, traça uma série de estudos destinados às relações modernas ocidentais do poder-saber constitutivas da sexualidade moderna ocidental, Michel Foucault reconsidera e então reconfigura o projecto e, em seguida, no segundo volume da série *Histoire de la Sexualité: O L'Usage des Plaisirs* (1987c), a fim de incidir sobre os modos nos quais os sujeitos reflectem e se constituem eles mesmos como objectos para si próprios, como, por exemplo, quando os indivíduos "se reconhecem como sujeitos de prazer e desejo" (Florence, 1988: 14).

em 1984 e ainda revistos para publicação pelo próprio Foucault, apontam num sentido diferente do que havia sido originalmente proposto em *La Volonté de Savoir*, passando a incidir sobre os modos em que os sujeitos reflectem e se constituem a si mesmos como objectos para si próprios, como, por exemplo, quando os indivíduos "se reconhecem como sujeitos de prazer e desejo" (Florence, 1988: 14), a partir de uma análise da sexualidade na Grécia e na Roma Antigas.

Em 25 de Junho de 1984, Foucault falece devido a complicações decorrentes do SIDA,<sup>28</sup> deixando uma obra inacabada e um conjunto de novas direcções de investigação que mal havia começado a explorar. O próprio Foucault oferece a melhor síntese dos caminhos abertos pela sua obra. Na trilha "dos mestres da suspeita", foi seu propósito submeter o campo transcendental a uma *historização* radical, nos três grandes domínios constitutivos do Pensamento: a relação com as coisas, a relação com os outros e a relação com o *Eu*: "como nos constituímos como sujeitos do nosso *saber*, como nos constituímos como sujeitos que exercem ou sofrem relações de *poder*; como nos constituímos como sujeitos *morais* das nossas acções?" (Foucault, 2001a: 1515).

Muito debatida entre os comentadores de Foucault foi a questão dos métodos sobre os quais assentou esse projecto de historização do transcendental e, sobretudo, de que forma esses métodos evoluíram ao longo da sua obra. À primeira vista, com efeito, podemos dizer que o seu método começou por ser

---

<sup>28</sup> Infectado pelo vírus do Sida numa época em que a doença começa a ser conhecida, Michel Foucault não recebeu, nem solicitou nenhum diagnóstico aos médicos, a fim de "permanecer senhor da sua própria morte".

“arqueológico” (década de 1960), depois “genealógico” (década de 1970) e, por fim, “hermenêutico” (década de 1980)<sup>29</sup>.

Discutido e estudado por várias áreas do saber, Michel Foucault revela-se como um pensador arrojado, um intelectual que, preocupado com o seu presente, percorre os saberes em busca de uma crítica que subverta os esquemas de saberes e práticas que nos subjugam, sem se deixar capturar por classificações ou “arrumações”: “Não me pergunte quem sou e não me diga para permanecer o mesmo”. Foi um pensador engajado num trabalho crítico sobre o seu presente e sobre si mesmo, buscando, por meio das abordagens genealógicas e arqueológicas que propunha, as rupturas e descontinuidades que engendram as imagens que temos de nós mesmos, dos outros e do mundo. Como refere Didier Eribon (1989), no prefácio da edição inglesa da sua biografia de Foucault: “[w]riting a biography of Michel Foucault may seem paradoxical. Did he not, on numerous occasions, challenge the notion of the author, thereby dismissing the very possibility of a biographical study?” (Eribon, 1989: ix).

Vejamos a seguir com maior pormenor a evolução e as interligações do pensamento e da obra de Michel Foucault.

A obra mais conhecida de Michel Foucault, *Les Mots et les Choses. Une Archéologie des Sciences Humaines* (1966) é, sem dúvida e paradoxalmente, a mais “marginal” e também a mais estranha das suas obras, pois apresenta-se

---

<sup>29</sup> Segundo esta perspectiva Foucault teria utilizado os três métodos nas seguintes obras, numa ordem que não é estritamente cronológica, de sucessão entre métodos: uma arqueologia do saber (relação com as coisas) em *Naissance de la Clinique* (1963) e *Les Mots et les Choses. Une Archéologie des Sciences Humaines* (1966); uma genealogia do poder (relação com os outros) em *L'Histoire de la Folie* (1961), *Surveiller et Punir* (1975) e *La Volonté de Savoir* (1976); por fim, uma hermenêutica do sujeito (relação com o eu) em *L'Usage des Plaisirs* (1984) e *Le Souci de Soi* (1984). Haveria que considerar, ainda, os seus Cursos no Collège de France, que permitem acompanhar de maneira mais fina a passagem de uma para outra destas abordagens.

como uma espécie de arqueologia “pura”, sem uma perspectiva genealógica. Nesta obra, Foucault não se ocupa das práticas, nem das instituições onde o saber se desenvolve empiricamente (laboratórios, hospitais, etc.), nem dos critérios de cientificidade que, em geral, os epistemólogos procuravam definir. Todas as questões são colocadas entre parênteses, à maneira de uma redução fenomenológica. Acontece, porém, que o resíduo ou o alicerce alcançado através do método arqueológico é um alicerce *histórico*, um “*a priori histórico*” ou “*épistémè*”<sup>30</sup> que torna possível em cada época o seu espaço de saber, distribuindo as palavras e as coisas segundo uma ordem própria e fazendo com que, por contraste, a ordem do pensamento das outras culturas nos apareça como algo de estranho. O seu objectivo foi o de identificar os anónimos sistemas de regras no interior dos quais nos é possível ou “permitido” pensar.

Foucault isola duas grandes discontinuidades no *épistémè* da cultura ocidental: a) a partir da Idade Clássica (com René Descartes, digamos), a condição do reconhecimento já não é a Semelhança, como no Renascimento, mas a *Representação*. Deixa de se procurar as analogias ou as similitudes das coisas para se passar a distinguir, comparar, separar. As ideias são como quadros que o saber reúne numa representação ordenada, de que Deus permanece o garante último<sup>31</sup>. É sobre este *a priori* histórico que se constituem três novas ciências que têm como objectivo coligir, separar e constituir taxonomias: a “gramática geral” (classificação das palavras), a “história natural” (classificação dos seres vivos) e a “análise das riquezas” (classificação das trocas); b) no início do século

---

<sup>30</sup> Em grego e no vocabulário tradicional de filosofia, o *épistémè* designa o saber propriamente dito; em Michel Foucault constitui-se como alicerce de pensamento que torna possível o saber.

<sup>31</sup> Recordemos que Espinosa constitui a excepção: para ele as ideias não são quadros, meras representações, mas produções activas do nosso espírito.

XIX, a Representação perde protagonismo a favor da *História*. As coisas já não aparecem como eternamente ordenadas; o seu ser tem que ver, a partir daí, com a sua espessura histórica, com o seu devir. Surgem, assim, novas “positividades” – a vida, o trabalho, a linguagem -, raiz tripla da finitude radical do Homem, que dão origem a novos saberes: a biologia, a economia política e a linguística. Segundo Foucault, uma certa Modernidade teria, infelizmente, fechado esta finitude sobre si mesma, fazendo do sujeito o *fundamento* do conhecimento desta finitude propriamente dita. O ser humano em si mesmo nasce, segundo ele, deste redobrar do sujeito histórico, empírico, num sujeito constituinte e transcendental<sup>32</sup>. A quarta questão da filosofia kantiana (“o que é o Homem?”) “lança, ocultamente”, diz Michel Foucault “a confusão entre o empírico e o transcendental” (Foucault, 1966: 352). E “nesta Dobra”, continua, “a filosofia caiu num novo seno: já não o do Dogmatismo, mas o da Antropologia” (*Idem*).

Foucault estava, assim, preparado para fazer uma crítica impiedosa das *ciências humanas* – a sociologia, a psicologia e a “história da cultura”. Estas ciências, defendia ele, não possuem uma verdadeira consciência, pois ocupam uma posição ambígua, duplamente ambígua até, no *épistémè* moderno: em primeiro lugar, porque se alojam numa zona indistinta entre o transcendental e o empírico, entre o fundamental e as positividades. Isto significa que não possuem nem o rigor conceptual da filosofia, nem a solidez das ciências autênticas que são a economia política, a linguística e a biologia; em segundo lugar, porque pairam como nuvens entre a História e a Representação. São, por isso, regressivas em relação ao próprio *épistémè* moderno. O seu objectivo

---

<sup>32</sup> O ser humano parece ser um estranho par empírico-transcendental, pois é um ser que (ao que parece) só a partir dele é que ficamos a conhecer o que torna possível todo o saber.

específico é a forma como os homens *representam* para si próprios as positivities em que está enraizada a sua finitude. A “ciência humana” existe não quando se trata apenas de abordar o ser humano, mas quando se procede a uma análise de tudo o que na linguagem, na vida e no trabalho é susceptível de se tornar representação: associações e recordações (psicologia), regras e normas (sociologia), mitos e ideias (história da cultura) (*Idem, Ibidem*).

É por isso que, aos olhos de Foucault, essas ciências, muito simplesmente, não são ciências. São “perigosas e estão em perigo” no seio do nosso *épistémè*. Criam a ilusão de que o “Homem” que está no seu centro é uma realidade intangível, quando ele mais não é do que uma configuração histórica recente cujo fim próximo surge anunciado nas derradeiras linhas do seu livro: “Uma coisa é certa: o ser humano não é o mais antigo dos problemas, nem o mais constante que se apresentou ao saber humano. Tomando como exemplo uma cronologia relativamente curta e um espaço geográfico restrito – a cultura europeia desde o século XVI – pode afirmar-se com certeza que o ser humano é uma invenção recente (...). Com efeito, de todas as mutações que afectaram o saber das coisas e da sua ordem, só um, que teve início há 150 anos, está, talvez, prestes a concluir-se, permitiu o aparecimento do ser humano. E não se tratou, de forma alguma, da libertação de uma velha inquietação, da ascensão a uma preocupação milenar à consciência luminosa, do acesso à objectividade de algo que durante muito tempo terá permanecido preso a crenças ou filosofias: foi o resultado de uma alteração das disposições fundamentais do saber (...). Se estas disposições desaparecessem da mesma forma como surgiram, se por algum acontecimento cuja possibilidade podemos, quanto muito, prever, mas cuja

forma e promessa ignoramos de momento, oscilassem como sucedeu com o solo do pensamento clássico, na viragem do século XVIII, então é quase certo que “o ser humano se extinguiria com um rosto feito de areia levado pela beira-mar” (Foucault, 1966: 398).

Depois de ter lido *Les Mots et les Choses* (1966), Jean Hyppolite (antecessor de Michel Foucault no Collège de France) afirmou: “É uma obra trágica”. Foucault deu-lhe razão: “Foi o único que a leu”. Porquê *trágica*? Porque, como para os trágicos gregos ou para Nietzsche, de quem Foucault se reclamava discípulo, a história que ele relata não possui sentido moral, é somente um *caos*, uma deriva. Nenhum progresso, nenhuma dinâmica interna explicam as transformações sucessivas de *épistémès* no Ocidente. Existem apenas descontinuidades inexplicáveis, oscilações súbitas. É este modo de exposição trágico, este *caos*, que hoje assume a forma do “vazio do Homem desaparecido”, “não preconiza uma lacuna que deve ser preenchida” é, antes, “o desdobrar de um espaço onde, por fim, é possível pensar novamente” (Foucault, 1966: 353).

Que espaço é este que existe no fundo do nosso *épistémè*, onde poderá surgir um pensamento novo? É um espaço duplo: em primeiro lugar, é o espaço desenhado pelas “contra-ciências” que são a psicanálise e a etnologia (*Idem*, p. 391). Contra-ciências porque, ao contrário das ciências humanas, que se instalaram na representação e na consciência, a psicanálise e a etnologia “alcançam o que está por baixo da consciência do ser humano” (Foucault, 1966: 390), o que não se deixa representar – o inconsciente psíquico, por um lado, e, por outro lado, as grandes positivities estruturais da vida, do trabalho e da

linguagem<sup>33</sup>; em segundo lugar, é o espaço da *literatura* ou, antes, de uma determinada literatura, a que explora “o ser da linguagem” (Foucault, 1966: 394) nos limites da consciência, na região propriamente *inumana*, onde o sentido se perde na diferença, nos duplos, no sonho, na loucura (em Stéphane Mallarmé, Antonin Artaud, Franz Kafka, etc.). A escrita é uma experiência-limite que, a partir desta época, Foucault aproxima das mais antigas experiências espirituais<sup>34</sup> (embora só quinze anos mais tarde a transforme no cerne das suas análises sobre o pensamento ocidental).

Se *Les Mots et les Choses* (1966) nada tem de uma genealogia é porque em nenhum momento aí é colocada a questão de saber para que *servem* as ciências humanas, quais as tecnologias de poder que tornam possíveis, em que relações de poder entram. Este é o problema que domina todo o pensamento de Foucault, desde as suas primeiras obras sobre psiquiatria, da década de 1950, até às derradeiras linhas do último texto que publicou, onde refere que “se o Homem – nós, seres de vida, de palavra e de trabalho – se tornou um *objecto* para várias ciências, a explicação para isso estará na existencia de uma *tecnologia política* que formámos no seio da nossa sociedade” (Foucault, 2001b: 1632). A tese mais recorrente da sua obra é a de que, na nossa sociedade, as ciências humanas serviriam para *normalizar* os sujeitos, para poder operar em cada um deles um certo número de distinções que os classificavam como normais ou anormais, como sãos ou enfermos, como equilibrados ou loucos. O olhar desloca-se para as relações de força múltipla que se formam no seio das

---

<sup>33</sup> As três grandes estruturas de troca que Claude Lévi-Strauss considera como fundadoras de toda a cultura correspondem, com efeito, às positivities que, segundo Foucault, estão subjacentes à finitude radical do ser humano: troca de mulheres (a vida), troca de bens (o trabalho) e troca de palavras (a linguagem).

<sup>34</sup> Ver Foucault, 2001a: 366.



famílias, dos grupos restritos, das instituições, etc., para as estratégias locais e para as relações de dominação – e, por conseguinte também, *a contrario*, para as relações de resistência, como podemos observá-las na “base” e no “topo” da hierarquia social.

Esta deslocação do olhar que caracteriza a genealogia do poder em Foucault concretiza-se segundo um duplo eixo, simultaneamente filosófico e histórico. No *plano filosófico*, Foucault segue na direcção contrária à corrente dominante (Thomas Hobbes, John Locke, Immanuel Kant), que parte de sujeitos como átomos naturais ou núcleos elementares, para avaliar qual a parte de liberdade que podem, ou não, alienar ao poder soberano do Estado. Para Foucault, pelo contrário, trata-se de perceber de que maneira o poder *produz* o sujeito, investindo o seu corpo, controlando a sua saúde, o seu comportamento, organizando a sua vida quotidiana. “A produção de sujeitos, mais do que a génese do soberano, é o tema geral” (Foucault, 2001b: 124): “Mais do que partir do sujeito (ou mesmo dos sujeitos e dos elementos supostamente prévios à relação e que seria possível localizar), tratar-se-ia de partir da própria relação de poder, da relação de dominação no que ela tem de factual, de efectivo e perceber que relação, propriamente dita, é esta que determina os elementos sobre os quais incide. Não se trata, pois, de perguntar aos sujeitos como e porque podem aceitar deixar-se subordinar, mas mostrar como são as relações de subordinação efectivas que produzem sujeitos” (*Idem*). Os poderes não actuam sobre os sujeitos a partir do exterior, decidindo, simplesmente, por eles o que lhes é *permitido*, mas leva-nos, a partir do interior, a conformarem-se com o que

consideram ser *normal*. Para Foucault, a vida dos sujeitos estrutura-se à volta do par normal/anormal<sup>35</sup>.

No *plano histórico*, Foucault mostrará que a sociedade moderna é, por excelência, uma sociedade em que as relações de poder vão espalhar-se por todo o corpo social. Entre os séculos XVII e XVIII, a natureza do exercício do poder altera-se. Na Sociedade da Soberania saída da Idade Média o poder é, essencialmente, uma instância “vertical” de *apropriação* e de tributação de terras, riquezas, trabalho e sangue. O Rei (cujo símbolo é o gládio) tem direito de vida e de morte sobre os seus súbditos e ao exigir-lhes a morte deixa gravada a marca do seu poder na vida dos sujeitos. A partir do século XVIII, porém, a Sociedade Industrial passa a ter necessidade de sujeitos sãos, produtivos, dinâmicos. O poder inventa, então, processos de *individuação* para “gerar vida” – e já não “ditar a morte” (Foucault, 1976: 175 e ss). A vida (saúde, higiene, natalidade, mortalidade, sexualidade, etc.) torna-se objecto de poder. Este transforma-se num *biopoder*, que visa a subordinação dos corpos e das populações por meio de toda a espécie de práticas que impõem aos sujeitos a passagem pela escola, depois pelo quartel, em seguida pela fábrica, de tempos a tempos pelo hospital e, no caso de alguns, pela cadeia ou pelo hospício. Passa-se, deste modo, da Soberania às Disciplinas.

A principal consequência do desenvolvimento do biopoder é “a importância crescente adquirida pela interacção da *norma* assumida pelo sistema jurídico da

---

<sup>35</sup> Esta ideia foi por ele descoberta num domínio totalmente diferente do pensamento político-jurídico, mas numa obra de filosofia da medicina de Georges Canguilhem, um dos seus mestres e um dos que mais o inspirou. Em *Le Normal et le Pathologique* (1943), Canguilhem procura compreender com que critério a medicina opera na divisão entre o que considera normal e o que considera patológico, no mundo dos seres vivos.

lei”. Com efeito, um poder que toma a vida a seu cargo “necessitará de mecanismos contínuos, reguladores e correctivos. Não se trata já de fazer funcionar a morte no campo da soberania, mas de distribuir a vida num domínio de valor e de utilidade” (Foucault, 1976: 189). Tal não significa que a lei se apague, esclarece Foucault, mas sim que funcione mais como uma norma através de um *continuum* flexível de aparelhos administrativos, escolares, médicos, etc. A oposição entre o Sujeito e o Estado (bem como a divisão entre público e privado) é, portanto, um engodo ideológico montado pelo liberalismo político. Uma análise em termos de biopoder mostra, pelo contrário, que todos os grandes dispositivos disciplinares (tanto do sector privado como do público) são, na realidade, dispositivos “que permitem isolar o sujeito, saber o que ele é, o que faz, o que podemos fazer dele, onde devemos colocá-lo” (Foucault, 2001b: 534). As ciências sociais e humanas são os auxiliares funcionais indispensáveis destes dispositivos, pois permitem elaborar estatísticas, delinear perfis de comportamento previsíveis, nocivos ou desejáveis, categorizar a população.

Na sua obra, Foucault vai interessar-se mais particularmente pelos três domínios que ditam a divisão entre normais e anormais: a loucura, a prisão e a sexualidade. O seu objectivo era o de demonstrar que o que consideramos como entidades universais evidentes em si mesmas (a loucura, a condenação, o sexo) resultam, afinal, de construções históricas sempre particulares.

Em *Histoire de la Folie* (1961), Foucault mostra como o Ocidente moderno foi progressivamente transformando a loucura numa doença mental que era preciso dominar. Durante a Idade Média e o Renascimento, os loucos circulavam pelas cidades e pelas aldeias ou “navegavam à deriva pelos rios”

(como no quadro de Hyeronimus Bosch, *A Nave dos Loucos*). No século XVII, porém, cedendo à pressão da burguesia emergente, o poder procede ao “Grande Encerramento”: o afastamento de todos os marginais que não se encaixem nos novos valores familiares, religiosos e económicos. Os loucos são encerrados nas prisões juntamente com os vagabundos, os bêbedos, os devassos, etc. A loucura é semelhante à desordem e à ausência de razão<sup>36</sup>. No final do século XVIII, é instituída uma política que irá separar os loucos dos miseráveis. Abre-se-lhes as portas das prisões, mas apenas para os confinar a novos espaços especializados: os hospícios. A loucura passa a ser medicamente assistida. Aquilo que parece um regresso (a psiquiatria está atenta aos alienados) tem como consequência real a multiplicação de práticas de encerramento, de violência, de culpabilização e de humilhação. O louco torna-se *objecto* de um saber. Contudo, conforme mostra Foucault, há “algo” na loucura que escapa a toda a normalização e a toda a objectivação – algo que se fragmenta, poética e tragicamente, quando o pensamento se esboroa, como sucedeu com Nietzsche, Artaud ou Van Gogh. Foucault aflora assim um tema que persistirá ao longo da sua obra, o da resistência obstinada das forças de vida a todas as formas de subordinação.

Em *Surveiller et Punir: Naissance de la Prison* (1975), o tema em análise é o “nascimento” da prisão no início do século XIX. A obra inicia-se com a comparação entre duas modalidades de punição separadas no tempo por algumas dezenas de anos: o espectacular e atroz suplício de um certo Damiens (acusado de tentativa de regicídio), em 1757 e o regulamento minucioso de um

---

<sup>36</sup> Num gesto audacioso, Foucault aproxima este “Grande Encerramento” político dos loucos e dos marginais da exclusão filosófica da loucura preconizada por Descartes em *Méditations Métaphysiques* (tradução literal do latim, *Méditations sur la Philosophie Première*, 1941).

centro de detenção em 1838. O carrasco é substituído pelo vigilante (em breve rendido pelo psiquiatra, o capelão e o educador). Que terá ocorrido entre ambas? As penas foram atenuadas e as condições de encerramento melhoraram. No entanto, sob essa aparente humanização dos castigos, Foucault desconfia da existência de uma nova economia de poder. É preciso analisar o que se passa “por baixo” do quadro jurídico codificado, formalmente igualitário, instituído pela burguesia nos finais do século XVIII. Foucault mostra que essa justiça formal só pode funcionar se a ela estiverem subjacentes “todos os mecanismos secundários, quotidianos e físicos” que são os dispositivos disciplinares. “As disciplinas reais e corporais foram o subsolo das liberdades formais e jurídicas. O Iluminismo, que descobriu as liberdades, inventou também as disciplinas” (Foucault, 1975: 224). Assim se constituiu todo um sistema policial e penitenciário, independente do poder jurídico propriamente dito, de controlo e de severa reeducação dos sujeitos. Esse sistema depressa conquistou a prerrogativa de modular a pena do prisioneiro, ou seja, de defini-la, afinal. Assim se percebe como o poder real sobre os sujeitos foi transferido da instância da lei (que tem como destinatários o sujeito jurídico) para outra, mais flexível, mas mais insidiosa, a da norma, que, por sua vez, permite uma rigorosa compartimentação dos corpos<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> Foucault explica de que forma o poder subordina esses corpos colocando-os sob uma vigilância permanente, graças ao modelo do *Panopticon* (teorizado pelo filósofo utilitarista J. Bentham). O “Panóptico” serviu de referência a todos os locais de encerramento durante mais de um século – não só a prisão, mas também a escola, a fábrica, o hospício, o hospital. Trata-se de uma construção em forma de anel, situada na periferia, dividida em celas (ou dormitórios, salas de aula, oficinas, etc.) com uma janela com vista para o exterior e uma torre ao centro que permite uma vigilância permanente. A cadeia central de Coimbra é um bom exemplo deste modelo. “Outras tantas gaiolas, outros tantos pequenos teatros, onde cada actor está sozinho, perfeitamente individualizado e permanentemente visível” (Foucault, 1975: 202).

No entanto, Foucault mostra também que estes dispositivos de poder nunca conseguem reduzir na totalidade as forças sobre as quais exercem o seu controlo. “Isso” resiste, pois se “o poder vem de toda a parte” (Foucault, 1976: 124) e se difunde através de todo o tipo de pequenos ardis, de procedimentos calculados, de circulares anónimas, também é verdade que “onde existe poder há resistência” (*Idem*, p. 125). Uma resistência que é ela própria plural, móvel, disseminada no tempo e no espaço. É de facto Foucault quem problematiza o campo jurídico-moral, expondo os conflitos de força que lhe estão subjacentes. Convida-nos a deslocarmos o olhar das normas e regras para os jogos políticos de poder/resistência. Conclui *Surveiller et Punir* (1975) com estas palavras: “Nesta humanidade central e centralizada, consequência e instrumento de relações de poder complexas, corpos e forças subordinados por dispositivos de encarceramento múltiplos, é preciso escutar *o clamor da batalha*” (Foucault, 1975: 315).

Contudo, como explicar a perenidade da prisão em termos *políticos*? Desde o século XIX que não nos cansamos de estigmatizar o seu “fracasso”: não reduz a criminalidade, provocando, pelo contrário, reincidência, em suma, fracassa redondamente no que se refere à reeducação e à reclassificação. Ao mesmo tempo, porém, ninguém pensa em aboli-la. Porquê? Não será porque, como sugere Foucault, por detrás do fracasso sócio-jurídico, a prisão é, de facto, um grande sucesso político? O fim não confessado mas real da prisão não é eliminar as infracções, mas distingui-las, geri-las de maneira a que, politicamente, não constituam uma ameaça. A hipótese adiantada por Foucault é a de que a justiça penal visa, acima de tudo, anular os ilegalismos populares – fonte de agitação

social e de subversão política -, criando e favorecendo um ilegalismo que seja controlável e consentâneo com os interesses das classes dominantes: tráfico de drogas, de armas, negócios de extorsão, redes de prostituição e de pedofilia, etc. Descobre-se que a finalidade da prisão não é combater a delinquência, mas geri-la e até *fabricá-la*. Segundo Foucault, “[E]la contribui para implementar um ilegalismo vidente, marcado, irreduzível a um certo nível e secretamente útil, ao mesmo tempo rebelde e dócil; delineia, isola e sublinha uma forma de ilegalismo que parece resumir, simbolicamente, todas as outras, mas que permite deixar na sombra as que desejamos e devemos tolerar. Esta forma é a *delinquência* propriamente dita. Não devemos ver esta última como a forma mais extrema e nociva do ilegalismo, aquela que o aparelho penal deve realmente tentar reduzir através da prisão devido ao perigo que apresenta; ela é, antes, um *efeito da penalidade* (...) que permite diferenciar, ordenar e controlar as ilegalidades (...). O sucesso da prisão: nas lutas em torno da lei e das ilegalidades é o de especificar uma “delinquência” (Foucault, 1975: 281-282).

Num sistema deste tipo, cada vez mais regulador e individuado, Foucault consegue identificar a persistência de um velho procedimento de poder, de origem cristã, mas de que o Estado laico moderno se apropriou: o *poder pastoral*, que consiste em assumir a responsabilidade por cada sujeito em particular, “não apenas para o levar a agir de determinado modo, mas também para ficar a conhece-lo, para descobri-lo, para expor a sua subjectividade e estruturar a relação que mantém consigo próprio e com a sua consciência” (Foucault, 2001b: 534). A sociedade disciplinar, em particular, é herdeira da instituição da *confissão*, instaurada pelo cristianismo. A maior parte do tempo,

o poder judiciário não se contenta em estabelecer actos delituosos e em sancioná-los infligindo ao seu autor as penas previstas na lei. Exige também ao delinquente ou ao criminoso “uma admissão de culpa, um exame de consciência, uma explicação de si, um esclarecimento sobre o que se é” (Foucault, 2001b: 443). A questão não é: “o que *fez* o senhor? mas sim “quem é o senhor?”. O fundamental não é condenar uma violação, por exemplo, mas identificar um perverso. Psicólogos, Educadores, Assistentes Sociais são mobilizados pelo poder para produzir sujeitos a quem é imposta uma relação de si para si em termos de verdade e de discursos obrigados.

Michel Foucault vai concentrar-se no domínio em que o incitamento à revelação de si e à descrição de si é mais forte: *a sexualidade*. Em *La Volonté de Savoir* (1976), aborda o lugar-comum segundo o qual continuaríamos a viver sob uma moral puritana, hipócrita, de origem burguesa e cristã, de que estaríamos em vias de nos libertarmos, nomeadamente pela psicanálise. Foucault inverteu esse cenário ao mostrar que a questão fundamental não é a do *interdito* em termos da sexualidade (porque razão o sexo foi reprimido durante tanto tempo e o que devemos fazer para libertá-lo?), mas sim a do *discurso* sobre ela: como é possível que o sexo tenha sido considerado como um lugar por excelência onde se lê e onde se *diz* a nossa verdade profunda? Desde o final do século XVI que o discurso sobre o sexo não é alvo de nenhum processo de restrição, tendo, pelo contrário, sido objecto de uma incitação institucional no sentido de se falar cada vez mais sobre ele e de forma cada vez mais pormenorizada. Apesar de tudo, há que perguntar porque razão “somos a única civilização em que certos



subalternos são pagos para ouvir as confidências sexuais de cada um” (Foucault, 1976: 14).

À objectivação de que o sexo é um desafio de verdade em todas as culturas, Foucault responde que, desse ponto de vista, é preciso distinguir dois grandes tipos de sociedade. De um lado, temos as sociedades “tradicionais” (China, Japão, Índia, Roma, mundo árabo-muçulmano, etc.), dotadas de uma *ars erotica* em que o objecto do discurso sobre o sexo é o prazer entendido como prática. Há todo um saber oculto sobre a intensidade do prazer, a sua qualidade, a sua duração, que se transmite de mestre para discípulo. Aqui, o erótico está ligado ao esotérico e à iniciação. De outro lado, está a nossa sociedade que, por sua vez, se dotou de uma *scientia sexualis*, que inventou um procedimento de saber-poder totalmente contrário à arte das iniciações: a admissão da *culpa*. O sujeito é autenticado pelo discurso da verdade que for capaz (obrigado, na verdade) de ter sobre si próprio. O sexo torna-se não o que se esconde, mas o que se confessa. Já não decorre de uma arte erótica transmitida por um mestre (onde o poder está do lado de quem fala), mas de um certo tipo de saber produzido pela confidência (onde o poder está do lado de quem ouve).

Diz-nos Foucault: “A admissão da culpa tornou-se, no Ocidente, uma das mais valorizadas técnicas de produção de verdade. Desde então que nos tornámos numa sociedade singularmente confessional. Os efeitos da admissão chegaram bem longe: à justiça, à medicina, à pedagogia, às relações familiares, às relações amorosas, ao universo puramente quotidiano e aos ritos mais solenes; confessamos os nossos crimes, os nossos pecados, os nossos pensamentos e desejos, o nosso passado e os nossos sonhos, a nossa infância; confessamos as

nossas crenças e misérias; empenhamo-nos em contar com a maior exactidão possível o que de mais difícil há para dizer; confessamos em público e em privado, aos nossos pais, aos nossos educadores, ao nosso médico, àqueles que amamos; a nós próprios, no prazer e na dor, fazemos confissões impossíveis de fazer a outrem e com elas escrevemos livros. Confessamos – ou somos forçados a confessar. Quando a confissão não é espontânea ou imposta por qualquer imperativo interior, é arrancada (...). Como a ternura mais indefesa, também os poderes mais sanguinários precisam da confissão. O sujeito ocidental tornou-se num animal de confissão” (Foucault, 1976: 79-80).

De acordo com esta perspectiva, a revolução psicanalítica deve ser seriamente relativizada. Não será a sessão de psicanálise uma cena de confissão em que o sujeito deve dizer tudo, expor tudo para poder decifrar-se? Atrás da promessa de uma libertação do desejo, não se esconderá um instrumento de controlo dos sujeitos? Os meios psicanalíticos reagiram muito mal, sem dúvida, a *La Volonté de Savoir* (1976), mas na polémica que se seguirá à sua publicação Foucault não cedeu em relação ao que escreveu nas últimas linhas do seu livro: “Acreditou-se que, por via de uma inesperada inversão, Freud estaria, por fim, a devolver ao sexo a parte que lhe era devida e que tanta e tão prolongada contestação lhe valera; ninguém percebeu que o génio protector de Freud o colocara num dos pontos decisivos assinalados desde o século XVIII pelas estratégias do saber e do poder e que ele relançava, assim, com uma eficácia admirável, digna dos

maiores espirituais e confessores da Idade Clássica, a imposição secular de conhecer o sexo e de o colocar em discurso” (Foucault, 1976: 210)<sup>38</sup>.

No final da década de 1970, Foucault verifica que o seu projecto genealógico deve ser reorientado nos dois planos (filosófico e histórico) anteriormente definidos. No *plano filosófico*, a tecnologia do poder pastoral revela que o sujeito não se constrói somente na sua relação com os *outros*, através de códigos, normas e regulamentos, mas também por meio de uma determinada relação *consigo mesmo* que é necessário encarar de forma específica: “Em suma, uma acção, para ser considerada moral, não deve reduzir-se a um acto ou a uma série de actores conformes a uma regra, lei ou valor. Toda a acção moral íntegra, é certo, uma *relação com o real* onde é realizada e uma *relação com o código* a que se reporta; ela implica também uma certa *relação com o si*; este não é apenas consciência de si, mas constituição de si como sujeito moral, na qual o sujeito circunscreve a parte de si mesmo que constitui este objecto de prática moral, define a sua posição em relação ao preceito seguido, fixa para si um certo modo de ser que valerá como realização moral de si mesmo e, para tal, age sobre si, empenha-se em conhecer-se a si mesmo, controla-se, coloca-se à prova, aperfeiçoa-se, transforma-se” (Foucault, 2001b: 1358).

No *plano histórico*, Foucault apercebe-se de que a genealogia do sujeito ocidental deve recuar até uma época muito anterior aos primórdios da modernidade, ao início da Era Cristã, pelo menos, quando são instituídas as técnicas de admissão da culpa e da confissão. O rigor intelectual sugere-lhe que

---

<sup>38</sup> Em *Les Mots et les Choses* (1966) a psicanálise era valorizada como “contra-ciência” que inquietava, de forma oportuna, a figura do sujeito. Em *La Volonté de Savoir* (1976) a psicanálise é atacada com frontalidade. Foucault, no entanto, não se contradiz. É a psicanálise como prática, como *ethos* que é aqui abordada, mantendo a sua pertinência enquanto “teoria”.

“mude de terreno” sob pena de ver as suas investigações retardadas vários anos. Planeia escrever um livro intitulado *Les Aveux de la Chair*, onde estudaria a emergência de uma subjectividade caracterizada pela renúncia ponderada a si. Esta obra, porém, jamais viria a público pois Foucault sentiria a necessidade de recuar ainda mais no tempo, até ao modo de subjectivação que contrasta com a admissão de culpa, isto é, o do *cuidado de si*, que é dominante na tradição filosófica grega.

Há quem tenha interpretado esta dupla inflexão no sentido da ética como uma reabilitação do sujeito, depois da crítica radical que caracteriza a primeira parte da sua obra. Importa, porém, referir dois aspectos: a) Foucault nunca negou a existência do sujeito; recusou-se, sim, a recorrer a um sujeito *constituente*, o que é totalmente diferente; b) o projecto a que se dedica nos dois últimos volumes de *Histoire de la Sexualité* continua a ser um projecto de tipo genealógico: o propósito continua a ser o de identificar as técnicas e os dispositivos contingentes que nos definem enquanto sujeitos, do que pensamos e fazemos. E o fim desta genealogia continua a ser “isolar da contingência que nos faz ser o que somos a possibilidade de deixar de ser, fazer ou pensar o que somos, o que fazemos ou pensamos” (Foucault, 2001b:1381).

A ética grega não é, pois, um “modelo” que possamos imitar hoje em dia. O seu estudo pode, no entanto, permitir-nos relativizar o modo de subjectivação que é o nosso, permite-nos “pensar de forma diferente” as nossas práticas éticas, já não em termos de lei, de juízo, segundo um esquema *imperativo*, mas em termos de arte de viver, segundo um esquema *estético*, que surge pela primeira vez no cuidado de si socrático.

Em *L'usage des Plaisirs e Le Souci de Soi*, Foucault identifica as técnicas através das quais os filósofos helénicos tentaram regulamentar a prática dos actos sexuais, dos *aphrodisia* (“coisas do amor”): técnicas médicas (frequência, momento do acto sexual), técnicas domésticas ou económicas (o casamento, a casa), técnicas eróticas propriamente ditas (escolha dos sujeitos amorosos, mulheres ou rapazes) e técnicas oniro-críticas (interpretação dos sonhos eróticos).

Às técnicas relacionadas com os prazeres juntam-se, em seguida, as que, de forma mais ampla, permitem ao sujeito compreender-se e conhecer-se: a rememoração de actos passados e a *praemeditatio* (previsão de males futuros); a escrita de si (cadernos de notas, os “pensamentos para si próprio”) e a orientação espiritual. Estas técnicas “hermenêuticas” são objecto do famoso curso de 1981-1982, intitulado *L'Herménétique du Sujet* (2001c), que constitui o pano de fundo de *L'usage des Plaisirs e Le Souci de Soi*. O tema deste curso é precisamente o cuidado de si (*épiméléia heautou*), que é predominante em Sócrates. A filosofia consiste em aprendermos a cuidar de nós próprios, isto é, da nossa alma e não dos objectos fúteis, como sejam o dinheiro, as honrarias ou o poder. O cuidado de si, insiste Sócrates, é, pois, cuidar do que *somos* e não do que *temos*. À volta deste tema clássico, a tese central de Foucault nesse curso é a de que existem no Ocidente dois grandes modelos de cuidado de si que “englobaram” um terceiro que Foucault deseja reactivar. Esses dois grandes modelos são a) o modelo platónico da *reminiscência*: cuidar de si é conhecer-se a si mesmo e conhecer-se é reconhecer-se, recordar o que se é. É o modelo do espelho da alma que encontramos no *Alcibíades*: a alma consegue apreender-se

a si própria olhando-se no espelho do inteligível, rememorando o que nele viu (ou seja, a “parte divina”, eterna que nele existe). Segundo este modelo platónico, a Memória enquanto fundamento do conhecimento de si é, pois, a forma autêntica do cuidado de si; b) o modelo cristão da *exegese*: o cuidado de si propriamente dito é substituído pela busca da salvação. O sujeito cristão só pode ter acesso à salvação se cumprir uma dupla condição circular: 1) aceitar a verdade dada no Texto e na Revelação; 2) purificar o coração, o que, por sua vez, pressupõe manter já uma relação fundamental com a verdade, com o Texto. O sujeito cristão constitui-se, assim, como “ponto de viragem” num “círculo exegético”: se se vira para si próprio, se regressa a si, já não é para, num acto de reminiscência, reencontrar a verdade que pôde contemplar, mas para afastar as suas ilusões interiores, reconhecer as tentações que se formam no interior da sua alma, ou seja, *renunciar a si*. É esta renúncia a si (e não o domínio de si) que constitui o objectivo da técnica de exegese, através da qual o sujeito vai decifrar os movimentos secretos da sua alma (técnica de que, segundo Foucault, a psicanálise é herdeira). Ao decifrar-se, o sujeito purifica-se e permite que a sua alma aceite a verdade divina e, por conseguinte, se salve, tornando-se um *outro si* que, quer no seu ser, quer nos seus hábitos, nada tem que ver com o que o precedeu.

Segundo Foucault, o prestígio desses dois modelos englobou um terceiro que, historicamente, se situa entre os dois primeiros. Entre a reminiscência que domina as escolas filosóficas e a exegese que domina as religiões da salvação, surgiu e desenvolveu-se um terceiro esquema durante o período helénico: o esquema de uma *arte de si mesmo*, de um certo “procedimento reflexivo de

existência” (Foucault, 1994), uma certa *técnica de vida*, que não se subordina nem ao inteligível, como em Platão, nem a Deus, como em Santo Agostinho (*Idem*, p. 247).

Foucault refere-se a essa técnica como a da Dobra. Quando o sujeito não se encontra subordinado às forças normativas que emanam deste ou daquele poder, é uma *dobra* que se forma quando a força se reporta a si, quando existe afecto de si para si. “O que os gregos fizeram”, comenta Deleuze a propósito dos trabalhos de Foucault sobre filosofia antiga, “foi dobrar a força sem que ela tivesse deixado de ser força. Dirigiram-na para eles. Longe de ignorarem a interioridade, a individualidade, a subjectividade, inventaram o sujeito, mas como uma derivada, como produto de uma subjectivação. Descobriram a existência estética, isto é, a dobra” (Deleuze, 1986: 114). O cuidado de si não se resume a olhar para si próprio, a permanecer alerta ou vigilante; “trata-se, realmente, de uma deslocação do sujeito em relação a si próprio. Deslocação, trajectória, esforço, movimento: tudo isto deve ser retido nesta ideia de conversão a si (...). Que significa regressar a si? Que círculo, que recuo é este que é preciso fazer em relação a qualquer coisa?” (Foucault, 2001c: 238).

O primeiro a considerar o cuidado de si como uma arte autónoma e auto-finalizada foi Sócrates. Existe, pois, uma tradição da estética da existência que vai de Sócrates à filosofia helénica, onde Foucault reencontra as mesmas experiências-limite que estão presentes na literatura mais contemporânea, e onde, segundo ele, devemos identificar os mais fecundos focos de resistência ao modelo dominante do sujeito no Ocidente. No entanto, se o modelo *platónico* (memória de si) e o modelo *augustiniano* (exegese de si) englobam ou desviam

o tipo de prática de si inaugurada por Sócrates, o modelo *cartesiano* da evidência (continuado por Immanuel Kant) procede, claramente, à sua *liquidação*: “Tomando René Descartes como referência, embora, evidentemente, sob o efeito de uma série de transformações complexas, é chegado o momento em que o sujeito enquanto tal se tornou capaz de verdade (...). Basta que o sujeito seja o que é para, no conhecimento, ter um acesso à verdade, aberto pela sua própria estrutura de sujeito. Com a reviravolta suplementar provocada por Immanuel Kant que consiste em dizer: “o que não somos capazes de conhecer é, precisamente, o que constitui a estrutura do sujeito cognoscente, o que faz com que não possamos conhecê-lo. A liquidação daquilo a que poderíamos chamar a condição de espiritualidade para aceder à verdade, esta liquidação faz-se com René Descartes e com Immanuel Kant” (C.f. Foucault, 2001c: 183).

Toda a obra de Foucault procura, assim, afirmar a necessidade de integrarmos a descontinuidade na história, protegendo-a da noção de evolução e de progresso. Isto é explicitado na sua opção por uma arqueologia, seja do saber ou das ciências humanas, como indica o subtítulo de *Les Mots et les Choses* (1966), e é secundado pela aliança com uma genealogia de origem nietzscheana (é impossível não reconhecer em Foucault, que confessa ter sido Friedrich Nietzsche o “filósofo com quem mais pensou”, a enorme importância da *Genealogia da Moral (Zur Genealogie der Moral, 1987)* para o seu pensamento), cuja tarefa primeira era a de conjurar as sacralidades da origem e, conseqüentemente, desnaturalizar o presente, mostrando-o sempre como



resultado de um conflito e de um arranjo de forças e, portanto, arbitrário, não necessário, justo ou lógico.

Imaginamos que, sem o trair, mas apropriando-nos de suas análises, podemos pensar a história como sendo um jogo de rupturas e de continuidades deslocadas, de metamorfoses que fazem aparecer, não no mesmo lugar nem com a mesma imediata função, relações entre escrita e constituição da subjectividade, tais como a escrita de si dos gregos e dos romanos imperiais.

Foucault dispôs de todas as maneiras e em todos os textos uma pedagogia da leitura, dos textos como dos traços (constituintes ambos da materialidade dos discursos), cuja regra número um era desnaturalizar as evidências, cartografando os jogos de força que se fazem presentes, e, em seguida, o que ele chamou de rarefacção, a sua maneira de compreender e mencionar a dinâmica dos jogos de exclusão. O que é que não aparece quando uma forma determina uma configuração?

No entanto, analisando os jogos de verdade e propondo uma criativa e crítica análise dos discursos, ele não se cansou de, quase à exaustão, apontar as relações fundamentais entre as formas do saber e as formas do poder, estabelecendo o que nomeou de jogos da saber-poder.

Muitos dos seus textos têm tais jogos como tema; um dos mais evidentes é o presente em *L'Orde du Discours* (1971), a conferência que proferiu quando tomou posse na sua cátedra de História dos Sistemas de Pensamento, no Collège de France, em Janeiro de 1970: “Nenhum saber se forma sem um sistema de comunicação, de registo, de acumulação, de deslocamento, que é, em si mesmo,

uma forma de poder e que está ligado, na sua existência e no seu funcionamento, às outras formas de poder. Nenhum poder, ao contrário, se exerce, sem a extracção, a apropriação, a distribuição ou a retenção de um saber. Neste nível não há conhecimento de um lado e sociedade de outro, ou a ciência e o Estado, mas as formas fundamentais de saber-poder” (Foucault, 1970).

Na realidade, esta formulação, bastante ancorada na sua herança nietzscheana<sup>39</sup>, combatia com vigor a separação entre teoria e prática, em que a primeira seria uma espécie de contemplação, ou a distância conceptual entre infra e superestrutura, cara a Friedrich Hegel e ao marxismo. Respondendo sem ser convidado à *XI Tese sobre Feuerbach*, onde Marx enunciava que os filósofos se tinham contentado em explicar (ou interpretar) o mundo, sendo agora a tarefa transformá-lo, Foucault afirma que interpretar é agir, ou, mais correctamente, define teoria como sistema regional da luta para fazer aparecer o poder onde ele é mais insidioso.

A consequência teórica desta posição é a compreensão da historicidade da razão, sempre determinada pelas perspectivas do interesse e do presente. Surge então a proposta de centrar uma análise capaz de dar conta dessa historicidade, mantendo a sua liberdade crítica na atenção à formulação dos dispositivos específicos de cada cultura. Vale a pena demorarmo-nos um pouco na explanação desse conceito de dispositivo, um dos mais centrais na obra de Foucault, mas nem sempre bem compreendido ou comentado.

---

<sup>39</sup> Basta lembrar os aforismos sobre o conhecimento interessado de *A gaia ciência (Die Fröhliche Wissenschaft, 1977)*.

Um dispositivo é um regime, para começar, e não um equipamento; um regime de fazer ver e fazer dizer, que distribui o visível e o invisível, fazendo nascer ou desaparecer o objecto que não existiria fora dessa luz; assim, não devemos procurar sujeitos e objectos, mas regimes de constituição de sujeitos e objectos. É o que aparece na formulação das lógicas do saber-poder como a elaboração foucaultiana de uma *teoria produtiva do poder*, a saber: o poder reconhece-se nas positivities que produz, não sendo na censura ou na violência que ele se afirma. Ao mesmo tempo, a positividade do poder é a sua negatividade ética, ou seja, o poder produz no real aquilo que se propõe combater, a saber, os loucos, os desviantes, os criminosos, resultado lógico e perverso desse princípio de fazer aparecer e dizer o que pertence aos dispositivos.

Para exemplificar o seu método, Foucault elabora o modelo do panóptico. Este aparece como uma lógica tecnológica que, distribuindo espaços e olhares, produz um *sistema* capaz de organizar os princípios de disciplina e vigilância, já que o olhar do outro, sendo sempre possível enquanto vigilância, geraria um sistema de interiorização das regras e das normas, fazendo surgir os chamados corpos dóceis. Recorde-se que o *Panopticum* de Jeremy Bentham foi elaborado no final de século XVIII, e que o seu modelo estava centrado na noção de prisão: “O princípio é, na periferia, uma construção em anel; no centro, uma torre: esta possui grandes janelas que se abrem para a parte interior de um anel. A construção periférica é dividida em celas, cada uma ocupando toda a largura da construção. Estas celas têm duas janelas: uma abrindo para o interior, correspondendo às janelas da torre; outra, dando para o exterior, permitindo que a luz atravesse a cela de um lado ao outro. Basta então colocar um vigia na

torre central e em cada cela trancar um louco, um doente, um condenado, um operário ou um estudante. Devido ao efeito da contraluz, pode-se perceber da torre, recortando-se na luminosidade, as pequenas silhuetas prisioneiras nas celas da periferia. Em suma, inverte-se o princípio da masmorra: a luz e o olhar de um vigia captam melhor que o escuro que, no fundo, protegia” (Foucault, 1979).

Foucault foi também um escritor e uma personagem mediática, um pensador que nunca deixou de problematizar a função do intelectual, cuja definição remonta, em França, ao caso Dreyfus e ao famoso editorial de Émile Zola, *J'accuse*. A definição convencional do intelectual é a de um homem do mundo cultural posto em posição de político. A biografia de Foucault está recheada de momentos em que as suas declarações ou a sua presença apareciam, por si mesmas, como posições políticas<sup>40</sup>. Como em todos os outros campos, a reacção e o pensamento de Foucault em relação à imprensa ou aos média eram contingentes, relacionados com a análise de cada situação, o que testemunhava de sua rigorosa distância a qualquer pretensão de universalidade. O caso mais emblemático do seu posicionamento crítico foi o de uma entrevista concedida a Christian Delacampagne em Fevereiro de 1980 para o jornal *Le Monde*, que a publicaria no Domingo 6 de Abril de 1980, com o título de *O filósofo mascarado*

---

<sup>40</sup> Uma cena especialmente tocante foi a seguinte: tendo recebido um convite de Gerard Lebrun para um curso de filosofia na Universidade de São Paulo e tendo-o aceite, Foucault chegou ao Brasil no momento em que a morte do jornalista Vladimir Herzog desvelava a questão da tortura nas caves da ditadura militar brasileira. As exéquias do jornalista ocorreram numa cerimónia ecuménica na Catedral da Sé, celebrada em conjunto pelo rabino chefe da congregação e pelo cardeal arcebispo de São Paulo, D. Paulo Evaristo Arns, ambos realizando ritos que, contestassem a versão oficial de suicídio. Foucault, convocou a imprensa internacional para distribuir uma declaração em que afirmava a sua recusa em ensinar em países onde se torturavam e matavam jornalistas nas prisões (Eribon, 1992).

(*Le Philosophe Masque*, in Foucault, 2001b: 923). A condição exigida por Foucault foi a de que na entrevista não fosse identificado, e daí o seu título.

O percurso e a evolução de Foucault parecem, antes de mais, marcados por experiências existenciais fortes e por uma vida prática dedicadas à causa da libertação dos seres humanos da opressão, mais do que por formas mais convencionais de militância política ou revolucionária.

Tentaremos, brevemente, dar conta de um percurso que designamos e *existencial e pedagógico*. Para isso, procederemos à leitura da obra de Foucault abordando-a no duplo registo de acção e reflexão que progressiva e “dialecticamente” avançam, se completam e ampliam. Tentaremos uma interpretação dos seus textos pela mediação das suas experiências e práticas, como ousaremos uma leitura e procura de sentido destas pela mediação daqueles. O pensamento de Foucault mantém-se próximo da realidade vivida e experienciada. Não é aí visível o distanciamento e a elaboração abstracta que caracterizam a grande maioria dos intelectuais de carreira ou dos teóricos de gabinete, sem que isso signifique carência da distância indispensável à reflexão.

Pretendemos, assim, ler os textos de Foucault como expressões de um discurso que esclarece, ilumina e justifica a sua acção. Procuraremos o *mundo*, como dizem Hans-Georg Gadamer e Paul Ricoeur, de que fala o discurso como seu referente, com uma preocupação central, a de elucidar a nossa própria situação aqui e agora. Tentaremos a compreensão de Michel Foucault com vista à nossa própria compreensão e à compreensão do nosso mundo, a partir do qual elaboramos, nós também, os nossos discursos e a nossa prática. Pretendemos

menos uma coincidência com o autor ou o acesso às suas intenções subjectivas do que uma contribuição para o esclarecimento de nós mesmos e da nossa situação em matéria de educação e pedagogia. Perscrutaremos as referências abertas pelos seus textos enquanto capazes de nos abrirem, elas próprias, para o nosso mundo. Seguindo Heidegger, em *Ser e Tempo*, na sua análise de “Verstehen und Auslegung”, o que nós compreendemos, antes de mais, num discurso, não é uma outra pessoa, mas um projecto, ou seja, um esboço de um novo *ser-no-mundo*. Visamos, pois, nesta leitura e interpretação de Michel Foucault, projectar o nosso ser para o *poder-ser*, para as possibilidades.

Pensamos, assim, situar-nos numa posição de proximidade com a forma como Foucault sempre entendeu e propôs os seus textos mais como “uma tentativa de desafiar os possíveis leitores a envolverem-se numa leitura crítica do que em efectuar uma leitura rigorosa do texto”. De resto, a sua leitura do autor que configura a suas reflexões foi feita dentro desse mesmo espírito de abertura ao sentido que vem ao encontro no acto de ler e de interpretar os demais, e não como se o sentido fosse algo de fixo e prévio.

Como qualquer outro texto ou acção, a obra de Foucault aparece como *obra aberta* a toda uma série de possíveis leituras actuais e futuras. Cumpre-nos mais reactualizá-la nos novos contextos que são os nossos, do que procurar, a todo o custo, encontrar uma sintonia e uma coincidência com o autor e com as suas intenções subjectivas originárias, impossível, de resto, de apreender cognitivamente a partir do momento em que não é mais possível o diálogo e a intercomunicação com o autor e volvido o contexto em que a obra foi inicialmente produzida. Paul Ricoeur, que estamos a seguir nesta postura,

precisa que o que está em causa na análise de um texto – e naturalmente também de uma acção – não é o autor, a sua vida psicológica ou a sua intenção subjectiva, mas *aquilo de que se fala* (“mais ce dont il est parlé”) *la chose du texte*, a saber, o tipo de mundo de que a obra dá conta (Ricoeur, 1986: 168).

Para explicitarmos e justificarmos melhor esta tomada de posição quanto ao trabalho hermenêutico que ousaremos das obras de Foucault, diga-se ainda que nos habitou a preocupação e a convicção de que, procurando interpretar o *mundo* que subjaz aos seus textos e acção, estamos ao mesmo tempo a viabilizar uma melhor compreensão de nós mesmos e da nossa compreensão dos temas e problemas que a nossa situação actual nos levanta. Partilhamos ainda a tese enunciada por Paul Ricoeur, segundo a qual a “apropriação de sentido” – finalidade última da interpretação – não pode ser feita na linha das filosofias reflexivas do sujeito como se ele fosse uma “constituição” cuja chave estaria apenas no próprio sujeito. Mediante aquele *mundo* é o sujeito que recebe um *si*, porque compreender não é *projectar-se*, mas receber um *si* das “proposições de mundo” que, compreendendo-as como novas formas de estar-no-mundo, nos abrem novos horizontes para a possibilidade de um novo e possível modo de existir (Ricoeur, 1971/1972: 212).

Tomamos estas observações como um aviso e um desafio: um aviso para não nos sobrepormos ao texto e à acção, projectando-nos e “constituindo” o que Michel Foucault não disse; um desafio para dispormos de uma abertura ao que efectivamente se disse e se fez, ou melhor, ao que está por detrás do que ele escreveu com palavras e actos.

Reconhecemos a dialéctica e a aporética desta tomada de posição. Sabemos que as nossas preocupações e experiências, os nossos marcos de referência, interesses e desejos nos condicionam na abertura ao autor. Teremos de assumir na hora de fazermos o balanço e extrair as conclusões. Mas fica-nos a certeza de que esta tarefa de interpretar e “julgar” Michel Foucault também nos marcou e dela recebemos novas possibilidades de estar-no-mundo e de sobre eles avançar o nosso projecto-de-ser.

---

### 3.2 – OS MATERIAIS

---

Quando começámos a pesquisa sobre a obra de Michel Foucault muito pouco havia sido publicado no respeitante à sua obra tardia, ao seu encontro Foucault com a filosofia da Grécia Antiga e à sua tentativa de formular uma estética da existência. Desde então, tem havido uma explosão de interesse nesses aspectos do trabalho de Foucault, particularmente nas áreas dos estudos clássicos, da filosofia política e dos estudos, *gay*, lésbicos e *queer*. Para além de James Bernauer, John Rajchman, Thomas Flynn e Timothy O’Leary<sup>41</sup>, poucos pensadores têm tentado uma exploração extensiva do contributo de Foucault para as filosofias da ética. Continua a não existir, em particular, um trabalho de fôlego que incida especificamente sobre o tema da estética na abordagem foucaultiana da ética. As implicações desta situação para o nosso trabalho são as seguintes: em primeiro lugar, a partir do momento em que não se dispõe de um corpus significativo de literatura secundária sobre a obra tardia de Foucault, e

---

<sup>41</sup> Ver, por exemplo: James Bernauer (1990), *Michel Foucault’s Force of Flight*, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International; John Rajchman (1985), *Michel Foucault: The freedom of the Philosophy*, New York: Columbia University Press; Thomas Flynn (1985), ‘Truth and Subjectivation in the later Foucault’, *The Journal of Philosophy*, 82, 10, Outubro de 1985: 531-40, e ‘Foucault as Parrhesiast: His last course at the Collège de France (1984)’, *Phylosophy and social Criticism*, 2-3, Verão de 1987: 213-29. Timothy O’ Leary (2000), *Foucault and the art of ethics*, New York: Continuum Editions.



muito menos de algo que possa ser considerado como uma interpretação *standard* dessa obra, a nossa investigação teve de incidir quase exclusivamente sobre os escritos, os seminários, as entrevistas e as lições que Foucault produziu nos últimos cinco ou seis anos da sua vida. As nossas fontes primárias para este material, para além dos três volumes publicados da *Histoire de la Sexualité*, foram os quatro volumes da compilação de textos e entrevistas publicada sob o título de *Dits et Écrits*, dois Cursos no Collège de France, *L'Herméneutique du Sujet* e *Le Gouvernement de Soi et des Autres*, e a obra de Timothy O'Leary. A nossa abordagem, ao incidir na emergência de uma ética estética no envolvimento de Foucault com a filosofia antiga, tem a intenção de complementar e alargar o tipo de recepção positiva e criativa do seu pensamento que Bernauer, Rajchman, Flynn, Patton e O'Leary exemplificam. Sem deixar de considerar e discutir as importantes críticas que foram dirigidas à obra tardia de Foucault, pensamos que esta constitui uma das manifestações mais importantes do poder criativo do seu pensamento. A interpretação que deste oferece é, assim, ao mesmo tempo crítica e afirmativa.

A segunda implicação desta abordagem é que ela não dá conta de todas as eventuais preocupações legítimas que podem ser suscitadas pela obra tardia de Foucault. Também desafiados a compreender a aproximação entre *Dasein* e o *cuidado de si* e entre este e a *hermenêutica*, o nosso trabalho foi ampliado a outros textos que se tornaram importantes para montar o puzzle da compreensão de Foucault. Um desses textos foi *Sobre a Essência da Fundamentação (Von Wesen des Grundes, 1929)*, de Martin Heidegger, para

além do conjunto de textos em que o próprio Foucault discute a subjectividade, reunidos na coletânea *Microphysique du Pouvoir* (1976).

As citações de obras de Foucault que aparecem no texto são tanto das edições francesas como das de língua inglesa. Existem apenas duas exceções a esta prática. Em primeiro lugar, nos casos em que a edição francesa é uma tradução da publicação inglesa, ou quando o texto foi publicado originalmente numa língua diferente do francês, nesses casos, apenas citamos a edição inglesa. É o caso, por exemplo, do texto “Sobre a Genealogia da Ética” (“A Propos de la Généologie de l’Éthique: Un Aperçu du Travail en Cours”) ou de uma entrevista conduzida e originalmente publicada em Inglês, “O que é o Iluminismo?” (“What is Enlightenment?”), que só posteriormente viria a ser publicada em francês. O segundo grupo de exceções é constituído por textos ou, mais geralmente, por partes de textos, que não foram traduzidos para o Inglês. Nesses casos, fazemos referência à edição francesa, e depois procedemos à nossa própria tradução e interpretação. As edições francesas utilizadas foram as das edições Gallimard para os livros de Foucault publicados (ou por ele revistos para publicação), bem como para os, volumes de *Dits et Écrits* (nas duas edições disponíveis), bem como outras edições das suas conferências, entrevistas e escritos ocasionais. Como as nossas fontes em Inglês têm constituído o padrão para as traduções e interpretações dos livros de Foucault. Decidimos, deste modo recorrer a *The Essential Works of Michel Foucault* (Paul Rabinow (ed), 1997), especialmente para a Parte II desta tese.

### 3.3 – OS PROCEDIMENTOS

---

É a partir da relação entre os textos de Foucault e os contextos socio-cultural e político da sua produção que procurámos desenvolver a investigação cujos resultados são aqui apresentados.

Seria naturalmente impossível – e redundante, dada a proliferação de obras sobre Foucault -, no espaço deste trabalho, propor uma síntese ou uma interpretação geral da sua obra. A investigação que aqui é apresentada incide sobre um conjunto limitado de temas que encontram a sua expressão mais explícita nos trabalhos produzidos por Foucault nos anos finais da sua vida, uma boa parte dos quais só viriam a ser publicados mais de duas décadas depois da sua morte, em 1984. Temos consciência das múltiplas possibilidades de leitura desses trabalhos a partir de quadros de referência ideológicos e filosóficos distintos, e nem sempre compatíveis entre si. Mais de duas décadas depois da sua morte, Michel Foucault permanece um autor controverso, com uma obra sujeita a múltiplas e contraditórias apropriações. Mas é indubitável a sua importância central enquanto pensador das sociedades contemporâneas e da sua emergência histórica, enquanto actor engajado nas grandes questões que marcaram a segunda metade do século XX, mas também enquanto autor de uma obra que, pela sua originalidade e lucidez, continua a ser um recurso indispensável para pensar os problemas deste século.

Procurou-se, nesta investigação, explorar a articulação entre compromisso ético, conquista de autonomia e prática solidária pela mediação de uma reflexão que tem por base o trabalho e o pensamento de Foucault (sobretudo o tardio, de

início da década de 1980), e em particular o tema do trabalho ético de constituição e cuidado do sujeito por si próprio.

Procurámos assim sistematizar as várias configurações móveis do pensamento de Foucault, um dos grandes pensadores da última metade do século XX, cujas formulações continuam a fornecer uma base heurística forte para o desenvolvimento de trabalhos cujo tema central seja o sujeito e as suas relações em tempos de acelerada mudança, tempo no qual se exige cada vez mais a cada um, uma forma de pensar e agir, mediados por uma ética do *encontro*, consigo e com os vários outros, sem nunca descurar a inscrição histórica das suas diversas problematizações. Segundo Deleuze (1987a: 7), toda a obra de Foucault pretende ser uma resposta à pergunta sobre o que significa pensar: *“Pensar é experimentar, é problematizar. O saber, o poder e a “constituição de si” são a tripla raiz de uma problematização do pensamento”*.

A problematização apresenta-se como um desafio à invenção de novas formas de subjectividade e à emergência de novas formas de pensar. Contrário ao pensamento dialéctico, Michel Foucault assume que *“[P]ara libertar a diferença precisamos de um pensamento sem contradição, sem dialéctica, sem negação: um pensamento afirmativo cujo instrumento seja a disjunção; um pensamento do múltiplo – da multiplicidade dispersa e nómada que não limite nem reagrupe nenhuma das coacções do mesmo mas que se constitua num pensamento que se dirija a problemas insolúveis”* (Deleuze, 1987a: 7).

Seria, assim, um pensamento da diferença. Pensar significará descobrir, inventar novas possibilidades de vida, fora dos caminhos ronronantes do mesmo, a fim de que o pensador deixe de ser uma *“ratio”* e a vida deixe de ser

uma reacção. Tanto Nietzsche como Foucault, propõem uma nova imagem do pensamento: pensar não é o exercício natural de uma faculdade; é necessário que uma violência se exerça sobre o pensamento e que o force, lançando-o num devir activo: *“Pensar depende de forças que se apoderam do pensamento”* (Deleuze, 1987b, citado em Deleuze, 1987a: 8). Foucault acredita demasiado na verdade para não supor que haja diferentes verdades e diferentes modos de a dizer. E pensar é, para Foucault, antes de mais, *Ver e falar: “Cada formação histórica vê e faz ver tudo o que pode, em função das suas condições de visibilidade, como diz tudo o que pode dizer em função das suas condições de enunciação”* (Deleuze, 1987a: 11).

Não há, contudo, isomorfismo nem correspondência entre os enunciados e as visibilidades de uma certa época. Há desfazamento entre o ver e o dizer, e o facto de ambos estarem separados por uma distância irreduzível significa apenas que o problema do conhecimento não pode ser resolvido invocando uma correspondência ou uma conformidade. Ver e falar são formas de exterioridade e a exterioridade é ainda uma forma, enquanto pensar é uma força que vem de um *de-fora* mais longínquo que toda a forma de exterioridade. Pensar não depende de uma bela interioridade que reuniria o visível e o enunciável: realiza-se sob a intrusão de um *de-fora* que se infiltra no interstício, na disjunção do ver e do falar. Há, então, na óptica de Deleuze, um devir das forças que não se confunde com a história das formas (Deleuze, 1987a: 9). Foucault propõe uma concepção de poder como relação de forças: *“É sempre do de-fora que uma força confere a outras ou recebe de outras a sua afectação variável”* (Deleuze, 1987a: 11).

É precisamente o poder concebido como relação de forças que passa entre as formas do saber (ver e falar) e que na sua disseminação articula o visível e o dizível. O poder como exterioridade sem forma exerce-se sempre a partir de pontos, de ligações móveis não localizáveis. Mesmo a haver diferenças de natureza e heterogeneidade entre o saber e o poder, como entre os enunciados e as visibilidades, existe contudo pressuposição recíproca. As visibilidades comportam enunciados de captura e os enunciados visibilidades de captura. Não há contradição, quando se diz não haver forma comum ao ver e ao falar e seguidamente se afirma que as duas formas se insinuam uma na outra: os enunciados não são frases, e as visibilidades não são objectos, são antes condições de possibilidade de discurso e de percepção. Condições que não são *a priori*, mas históricas. Variam com a história, dando a ver, numa dada configuração, o modo como os seres humanos problematizam a sua existência<sup>42</sup>. Para Deleuze, o pensamento na sua prática não é primeiro, não resulta de uma simples vontade subjectiva de verdade. Ele vem sempre de fora, produto não de uma boa vontade, mas de uma força a pensar. *“O pensamento não é anamnese, finalizando numa evidência subjectiva universal, mas experimentação, processo experimental sempre aberto, inconclusivo, ilimitado porque radicalmente problemático”* (Dias, 1983, citado em Deleuze, 1987a: 10).

---

<sup>42</sup> Michel Foucault não faz do saber uma simples base hipotética do poder, nem conceptualiza o poder como uma estratégia invariavelmente coerente. Esforça-se antes por “mostrar a especificidade e o carácter concreto das relações entre o saber e o poder” (*Dreyfus, H. e Rabinow, P.*, Deleuze, 1987: 8-9) no interior de uma dada época. Por outro lado, reconhece que o verdadeiro só se oferece ao saber através de problematizações e estas só se realizam a partir de práticas. O saber, o poder, o poder e o “si” variam com a história. Poderíamos perguntar até que ponto o projecto de fundar uma “ontologia histórica e pragmática” releva mais de um gesto deleuziano do que de um objectivo visado por Foucault. O essencial no pensamento de Foucault continua a ser a sua inspiração nietzscheana (Deleuze, 1987: 10).

Para Foucault, trata-se de desocidentalizar a postura habitual do pensar e de substituir a ontologia por uma analítica capaz de pôr em destaque as práticas culturais, uma vez que estas incarnam literalmente “formas de vida”. Foucault não elabora um método geral, uma teoria da produção ou uma ontologia; propõe apenas uma analítica interpretativa da situação presente, orientada para a análise pragmática das práticas da nossa subjectivação. O seu objectivo principal não é o de descobrir, mas o de refutar o que nós somos. Ser-nos-á necessário, refere Deleuze, imaginar e construir o que poderíamos ser, a fim de nos desembaraçarmos desta espécie de “duplo constrangimento” político que é a individualização e a totalização das estruturas do poder moderno” (*Idem*).

A luta por uma subjectividade moderna, prossegue Deleuze, passa pela resistência às duas formas actuais de sujeição, uma que consiste em individualizar-nos de acordo com as exigências do poder e outra que consiste em prender cada indivíduo a uma identidade sabida e conhecida, bem determinada (Deleuze, 1987a: 10). Foucault quer acabar com a historiografia global “que concebe secretamente a história como uma macroconsciência” (Habermas, 1986, citado em Deleuze, 1987a: 10). A intenção que o move não é a de fazer uma história das ideias ou das mentalidades. Foucault escreve fascinado pela ideia de que poderá ser possível *viver a vida como obra de arte*, sem que esta necessite de ser regulada por uma estrutura jurídica ou por um sistema autoritário. Para tal, Foucault teve necessidade de remontar até aos gregos para nos fazer perceber como é que alguns princípios da nossa ética de hoje estiveram, em determinado momento, ligados a uma “*estética da existência*”. A ética grega era comandada por uma vontade de viver e não por

um sistema legal baseado na religião e na uniformidade. A filosofia grega afirmava que um sujeito só podia ter acesso à verdade se, primeiramente, viesse a realizar um trabalho sobre si, que o tornaria apto a conhecê-la. A ligação entre o acesso à verdade e o trabalho praticado sobre si próprio caracteriza a postura do pensar antigo e do pensamento estético. O que os Gregos fizeram, segundo Foucault lido por Deleuze, não foi revelar o ser. Foi muito menos do que isso, ou muito mais: *“Exercendo-se no governo dos outros, sob condição de se governarem a si próprios, eles dobraram a força”* (Deleuze, 1987a: 11).

Ora, o homem não dobra as forças que o compõem sem que o *de-fora* se dobre também, cavando um “si” no homem. O processo de subjectivação, inteiramente relacionado com o *de-fora*, não pode ser confundido com um regresso ao sujeito: o *de-dentro* constitui-se por dobra do *de-fora*. Se o *de-fora*, mais longínquo que qualquer mundo exterior, está mais próximo que qualquer mundo interior, não será isso sinal de que o pensamento se afecta a si próprio ao descobrir o *de-fora* enquanto individuo não pensado? *“Não pensaremos enquanto não formos forçados a ir até onde estão verdades que dão que pensar, até onde se exercem as forças que fazem do pensamento qualquer coisa de activo e de afirmativo... Cabe-nos a nós ir até aos lugares extremos, às horas extremas onde vivem e se erguem as verdades mais elevadas, mais profundas”* (Deleuze, 1987b, citado em Deleuze, 1987a: 11).

Antes de avançar, é indispensável explicitar o lugar a partir do qual foi pensada, organizada e realizada esta investigação. Esse lugar não é o de uma (impossível) posição de neutralidade e independência, mas o de uma investigadora situada,



trabalhando com base na exploração das virtualidades do que Donna Haraway (1991) designa de “perspectiva parcial”<sup>43</sup>.

Na conjuntura daquilo a que alguns chamam a “pós-modernidade”, no intuito de esclarecermos, *negativamente*, o nosso ponto de partida e de o tornarmos inteligível, podemos caracterizar a nossa posição nos termos seguintes: a) demarcamo-nos das filosofias modernas da consciência e da subjectividade por considerarmos problemático o modo como lidam com o outro e com a diferença, a partir de uma razão considerada monológica, tética e constituinte, que advoga, confessadamente ou não, a prioridade dos indivíduos e das consciências individuais; b) consideramos não menos problemáticas as “alternativas” estruturalistas, anti-subjectivistas e anti-humanistas, que estão associadas à recusa em enfrentar a relevância das questões suscitadas pela ideia de sujeito e pelas diferentes correntes humanistas; c) demarcamo-nos também de posições mais ou menos “irracionalistas” que confundem a crítica de uma Razão única com a afirmação da impossibilidade de razões e racionalidades plurais, históricas e situadas; d) é nossa convicção que a racionalidade positivista e cientificista não pode substituir ou superar as contribuições do discurso filosófico, como quando se permite a atribuição exclusiva da racionalidade ao discurso sobre os factos, deixando o discurso sobre as normas e os domínios ético e político na penumbra do irracional, do emotivo, do arbitrário, do privado e do puro decisionismo, em nome de uma pseudo-neutralidade axiológica e de

---

<sup>43</sup> É uma perspectiva que parte de uma argumentação a favor de uma doutrina e de uma prática de objectividade que privilegia a constatação na transformação dos sistemas de conhecimento e nos novos modos de ver. Argumenta a favor de políticas e epistemologias de alocação, posicionamento e situação, nas quais parcialidade e não universalidade, se constituem como a condição de se ser ouvido nas propostas a serem feitas ao conhecimento racional. A questão da ciência diz respeito à objectividade como racionalidade posicionada. A corporização da parcialidade, objectividade e conhecimentos situados estimula conversas e códigos neste potente nóculo nos campos de corpos e significados possíveis (Haraway, 1991).

uma falsa objectividade que conduzem a uma funesta separação entre o *ser* e o *dever ser* e entre teoria e *praxis*; e) por último, demarcamo-nos ainda de certas teses do racionalismo crítico de Karl Popper e H. Albert, aplicados ao domínio prático, por inviabilizarem uma fundamentação filosófica e argumentativa da acção moral e por fazerem depender a validade e a justeza dos sistemas éticos da “prova crítica”, ou seja, de critérios e princípios decalcados dos que propõem para os domínios técnico-científicos.

*Positivamente*, podemos dar conta da inteligibilidade do nosso ponto de partida nos seguintes termos: a) aquilo que nos leva a pensar e com que nos sentimos comprometidos são, precisamente e antes de mais, os problemas sociais, éticos e políticos; entre esses problemas ocupam um lugar de destaque os problemas relativos à constituição de uma subjectividade associada à acção solidária; b) consideramos que esses problemas exigem o contributo e a presença decisiva, esclarecida e esclarecedora da reflexão filosófica e da investigação em ciências sociais e humanas; c) com atenção à situação actual da reflexão filosófica, somos particularmente sensíveis às filosofias do diálogo e da comunicação e às práticas “polifónicas”, dado que, do nosso ponto de vista, elas satisfazem, pelo menos parcialmente, muitas das nossas preocupações e anseios: estão animadas pelo propósito de reabilitar a racionalidade prática e de dar, assim, uma nova resposta (associada a uma outra noção de racionalidade) aos problemas éticos, políticos, sociais e educativos, que são também os que mais nos preocupam; representam uma nova aposta numa nova racionalidade plural e numa filosofia que incorporou as críticas à racionalidade e à filosofia tradicionais; partem de um conceito de razão humana entendida como uma razão constitutivamente

dialógica e comunicativa, intersubjectiva e interactiva (polifónica), e hermenêutica, também; estão habitadas por uma concepção positiva dos seres humanos e da sua racionalidade; transformam as ciências sociais e humanas, incluindo a filosofia, entendendo-as e praticando-as como actividades axiologicamente comprometidas e responsabilmente críticas; estão polarizadas pelo ser como poder-ser, pelo projecto e pela utopia.

O método utilizado neste estudo é, pois, a análise de textos. Por esse motivo, uma preocupação esteve sempre presente no nosso espírito: a fidelidade ao texto. Trata-se de o expôr, de “dar a palavra” a Foucault.

A estrutura adoptada neste estudo parece-nos uma das mais aptas a respeitar o carácter existencial do pensamento do Autor, pensamento incarnado, não o esqueçamos e em permanente busca. Produzirá ainda mais efeito se aqueles que o estudam e o põem em prática não escamotearem aquilo que é mais próprio desse pensamento em proveito de uma técnica que se pretenda “miraculosa”. O autor que estudamos, sem assumir a condição de porta-voz de uma qualquer vanguarda, abre caminhos que podem – ou não - conduzir à emergência de um novo ser humano, a uma sociedade diferente. Ajuda a compreender que o homem é portador de uma vocação grandiosa: a de se tornar *livre, sujeito*, sem que essa condição esteja a vinculada a qualquer forma de teleologia ou sem que ela elimine a dimensão contingente de toda a acção e de todo o devir social e histórico

Se este estudo conseguir demonstrar a dimensão criadora para a formação do sujeito e das subjectividades, incarnada, sobretudo, no Foucault tardio,

permitirá talvez encontrar luz e inspiração para ajudar ao aparecimento de um tipo de ser humano mais humano e de uma sociedade mais digna e justa.

No sentido de precisar os supostos da leitura e interpretação que fazemos e de explicitar as condições de inteligibilidade das mesmas, cumpre-nos registar a nossa adesão às recentes tomadas de posição avançadas pela hermenêutica contemporânea, com particular destaque para as teses de Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer e Paul Ricoeur.

Porque julgamos que o pensamento e a acção de Foucault se presta particularmente a este tipo de abordagem, procuramos dar conta das suas experiências originais, onde iremos procurar o *húmus* fertilizador das intuições que o levaram à elaboração de projectos próprios e específicos, susceptíveis de nos conduzirem à formulação de um novo modo de presença, num tempo e num espaço que, não sendo exactamente o do autor em análise, pode beneficiar das suas intuições e dos seus projectos para um esclarecimento e uma reflexão pertinentes.

#### CAPÍTULO 4: A GRÉCIA ANTIGA E SUAS INFLUÊNCIAS

---

De acordo com Foucault, a predição nietzscheana de que a moralidade iria ‘perecer’ gradualmente durante “os próximos dois séculos” já aconteceu, já pertence ao passado. E este espectacular desaparecimento, que ainda se torna mais espectacular dada a velocidade dos seus processos, é, ao mesmo tempo, “terrível”, “questionável” e “esperançoso”. Este trabalho procura centrar-se mais na terceira daquelas características e a sua questão fundamental é a de saber que esperança exige o preenchimento do vazio deixado por uma ausência de fundações morais<sup>44</sup> Em particular, Foucault avança a ideia de uma ética baseada numa “estética da existência”, que proporcionaria aos que têm a experiência dessa crise os meios de responder à questão: “Como deveremos viver?”<sup>45</sup>.

Os últimos trabalhos de Foucault apelam continuamente à estética enquanto instrumento para fazer cair a “tirania da moralidade moderna”. Não é por acidente que Foucault vê a sua história da sexualidade como ‘um capítulo’ na história daquelas artes do *Eu* que podem ser traçadas a partir da Antiguidade

---

<sup>44</sup>Este diagnóstico do fracasso contemporâneo da moralidade não se restringe aos filósofos nietzscheianos, mas é também referido por filósofos como Alasdair MacIntyre e Bernard Williams. Ver: Alasdair MacIntyre (1985), *After Virtue*. London: Duckworth Editions, 2.ª ed.; e Bernard Williams (1993), *Ethics and the Limits of Philosophy*. London: Fontana Press Editions. Ver também, o trabalho de Zygmunt Bauman (1993) sobre o desaparecimento, pós-moderno, da moral de vários projectos da modernidade: *Postmodern Ethics*. Oxford: Blackwell Editions e Zygmunt Bauman (1995) *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality*. Oxford: Blackwell Editions.

<sup>45</sup> Do ponto de vista de Thomas Mann, Friedrich Nietzsche e Óscar Wilde permanecem ambos “rebeldes em nome da beleza” (Thomas Mann, (1970), *Last Essays*. New York: Alfred Knopf Editions, p. 172). Foucault parece estar bem colocado para se juntar a este grupo: o seu trabalho tardio apela continuamente à beleza e à estética como *arma* que pode ser usada para fazer cair a tirania da moralidade moderna.

Grega, do pensamento Renascentista até Baudelaire, no século XIX (Foucault, 1984a: 17)<sup>46</sup>.

Mas porque acreditava Foucault que havia chegado o tempo em que essa “arte”, celebrada por Baudelaire, estava pronta a emergir?

Foucault faz eco a Nietzsche, para quem o poder da *poiesis* do artista parara prematuramente: “Para com eles, este poder subtil normalmente chega a um fim onde a arte acaba e a vida começa, mas nós desejamos ser os poetas das nossas vidas”<sup>47</sup>.

Para Nietzsche, apenas uma coisa fora “útil” neste trabalho: “... ‘dar estilo’ ao carácter de cada um”<sup>48</sup>. “Dar estilo” é uma arte que apenas pode ser praticada pelo forte; por aqueles que podem conhecer todos os constrangimentos e fraquezas da sua natureza e, depois, impor *ordem e forma*. Um “simples sabor” pode informar este trabalho e o seu produto deve ser agradável aos olhos. O *Eu* é uma cena natural que deve ser modificada, melhorada e tornada sublime. O seu criador deve ter um “plano artístico”, de acordo com o qual a paisagem (ou cenário) será modificada, novas vistas serão arranjadas, o desagradável/feio será conciliado e o resultado irá “iluminar o olhar”. Apesar da equação de Nietzsche de “natureza estilizada”, ainda existe relutância em conferir liberdade à natureza – mesmo nos desenhos dos jardins e palácios. Nesta ética, tal como

---

<sup>46</sup> E esta é uma trajectória na qual não apenas Nietzsche e Wilde, mas também o próprio Foucault pode ser colocado. Num dos seus últimos e mais importantes textos, Foucault refere-se à figura de Baudelaire como a de um *dandy* – a figura que “faz do seu corpo, do seu comportamento, dos seus sentimentos e das suas paixões, a sua verdadeira existência, um trabalho de arte” (Foucault, 1984k: 41-42). Este “ascepticismo”, no entanto, é algo que Baudelaire acreditava não poder ter lugar na sociedade ou no corpo político, apenas poderia ser encontrado na arte.

<sup>47</sup> Nietzsche, Friedrich (1974), *The Gay Science (Die Fröhliche Wissenschaft)*. New York: Vintage Book Editions, Secção 299.

<sup>48</sup> *Idem*, Secção 290.

na jardinagem, “muita prática e trabalho diário”, a mestria do *Eu* e a mestria da natureza são requeridos se se pretende evitar “o lado do que é feio/desagradável”.

Também para Foucault, o estilo é a única coisa que é necessária. Não poderemos mais seguir sistemas religiosos, códigos morais ou verdades científicas para modelar as nossas vidas. Estamos na mesma posição daqueles anciões para quem a questão “como deveremos viver?” poderia apenas ser respondida pelo cultivar de uma relação do *Eu* para o *Eu*, na qual o *Eu* nem é dado nem é produzido, mas é continuamente trabalhado num trabalho de cuidado (*epimeleia*) e “capacidade” ou “habilidade” (*techne*). A reflexão grega ancestral sobre ética é expressa em metáforas de modelagem, de escultura e de criação. As artes do *Eu*, as técnicas da existência (*techne tou biou*), foram conceptualizadas enquanto instâncias de uma forma-dada. Segundo Foucault, “o problema de uma ética enquanto forma a ser dada à conduta de cada um tem sido novamente abordada” (Foucault, 1984d: 263)<sup>49</sup>. O sujeito não é uma substância, é uma forma. Mas, é uma forma que não nos é dada de um modo inalterável. Consequentemente, cada um é – sob certas condições – livre para escolher se quer ou não modificar aquela forma, se quer ou não transforma-la. E que melhor modo de compreensão de tal trabalho de transformação do que o da poética, uma arte, um trabalho estético – a *poieis*? Assim, cada um pode chegar a ver o trabalho da ética como o trabalho de conferir estilo ao *Eu* de cada um ou à vida de cada um. Para Foucault, o próprio trabalho intelectual está relacionado com o ‘esteticismo’ neste sentido: é um processo de “transformação

---

<sup>49</sup> Foi dada mais ênfase na nova tradução de Foucault, 1983a para Foucault, 1994c: 630.

de si mesmo” numa experiência que “está mais perto da experiência estética”. Porque, pergunta ele, deveria um pintor pintar “se ele não for transformado pela sua própria pintura” (Foucault, 1983c: 14)?

Dar estilo, estilizar é chamar o *stylus* para algum material viável: é inscrever, fazer a marca de cada um. Isto não é apenas uma tarefa/desafio para o nosso futuro, isto pode também ser uma grelha de análise a partir da qual podemos ler a nossa história. Na versão de “On the Genealogy of Ethics” (Foucault, 1983a) que Foucault reeditou, com grandes alterações, para publicação em francês, ele antevê que a escrita da moderna “história da existência humana” será baseada não nas suas condições ou nas mutações na sua psicologia, mas, seria a “história da existência enquanto arte e enquanto estilo” (Foucault, 1994c: 629)<sup>50</sup>. Esta possibilidade argumenta Foucault, estava presente nos anciões, mas desapareceu na Idade Média, reapareceu com a ideia do ‘herói enquanto seu próprio trabalho de arte’<sup>51</sup> durante o Renascimento, e depois ganhou uma grande importância na noção do século XIX de “*la vie ‘artiste’*”, a vida artística ou a vida da arte. O conceito de estilo poderia tornar-se num dispositivo heurístico na interpretação histórica e também como um recurso importante para conceber o nosso presente dilema ético. O que precisamos, então, não é de seguir a lei moral, nem de promover as nossas virtudes, mas de formular e praticar novos estilos de existência, estilos que iriam responder tanto às

---

<sup>50</sup> Uma tal história poderia, por exemplo, ver a Revolução Francesa não tanto enquanto um projecto político, mas como “um estilo, como um modo de existência com a sua estética, com o seu asceticismo, com as suas formas particulares de relação para com o *Eu* e para com os outros” (*Idem*).

<sup>51</sup> Foucault refere-se ao trabalho de Burckhardt (1984a: 11). Para o Esteticismo Renascentista, ver também Michel Onfray, (1993), *La Sculpture de Soi: la Morale Esthétique*. Paris: Grasset Éditions.



necessidades do nosso presente quanto à velha procura da nossa “impaciência pela liberdade”<sup>52</sup>.

A aplicação do *stylus*, como a prática de todos os artefactos, requer técnica (*techne*), sentimento (*aesthesis*) e disciplina (*askesis*). *Techne* é uma competência que pode ser aplicada em qualquer campo: no treino de cavalos, no enquadramento das leis, no domínio do *Eu* – até mesmo a esculpir esculturas. Na interpretação de Foucault, isto nota-se mesmo no momento indistinguível da “arte” – aquela técnica cujo objectivo foi definido, desde o século XIX, como a produção de um efeito estético. *Aesthesis* é o campo da sensação/sensibilidade, e a estética é “a ciência da cognição sensorial” (Baumgarten), uma forma de pensar que ocorre através dos sentidos, especialmente na sua percepção da beleza. *Askesis* é um exercício aplicado ao *Eu* para alcançar auto-disciplina, uma forma de relação com o *Eu* que para os anciões (na interpretação de Foucault), estava muito longe do ascetismo Cristão, um ascetismo cujo principal guia era o auto-sacrifício, e não o auto-cuidado.

Parece inevitável que a adopção da metáfora da *techne* conduza ao uso da metáfora da arte, que por sua vez chama quatro noções modernas de estética e de beleza. A opção de Foucault por esta metáfora da estética no campo da ética é tornada possível por uma certa recepção do pensamento grego antigo. Para Nietzsche, os artistas operam ao nível das aparências superficiais de forma a “fazer coisas bonitas, atractivas e desejáveis para nós”<sup>53</sup>. Esta é a competência, o “poder subtil” que deveremos aprender a partir deles e aplicar a todos os

---

<sup>52</sup> Ver, Foucault, Michel, 1984K: 50: a tarefa crítica, refere o autor: “requires work on our limits, that is, a patient labour giving form to our impatience for liberty”.

<sup>53</sup>Nietzsche, Friedrich (1974), *The Gay Science (Die Fröhliche Wissenschaft)*. New York: Vintage Books Editions, Secção 299.

detalhes das nossas vidas. E esta é a competência que os gregos efectivamente aplicaram às suas vidas. Eles “sabiam como viver, eles sabiam como parar corajosamente à superfície para adorar a aparência, para acreditar em formas, em tons, em palavras, em todo o *Olympus* da aparência”. E nós estamos a voltar atrás ao estilo da existência, nós estamos a tornar-nos “admiradores das formas, dos tons, das palavras”. Nós estamos a tornar-nos gregos e “por isso artistas”<sup>54</sup>.

Se, tal como parece sugerir Foucault, a ética é o dar estilo à existência de cada um, e se as suas ferramentas primárias são a prática da ascese, da auto-disciplina e do auto-fascínio, então podemos desejar um estilo particular, ao qual deveríamos desde já estar destinados. Nietzsche responde a esta questão de um modo que pode ser visto, no seu melhor, como amoral, mas que também pode ser encarado de outra forma: ‘se esse gosto foi bom ou mau é menos importante do que cada um pode supor, se isto foi apenas um simples sabor’<sup>55</sup>. Ou ainda, “...as nossas ideias, os nossos valores crescem em nós com a necessidade com que uma árvore dá frutos, relacionados, assim, em afinidade uns com os outros e com a evidência de um futuro, de uma saúde, de uma alma, de um sol. Mas o que é isso para nós, para nós filósofos!”<sup>56</sup>. Enquanto Foucault é certamente um filósofo Nietzscheiano, ele não tem que necessariamente seguir Nietzsche em todos os detalhes do seu pensamento. Numa das suas últimas entrevistas, Foucault refere-se ao seu Nietzscheianismo do seguinte modo: “(...) I am simple Nietzschean, and I try to see, on a number of points, and to the extent that it is possible, with the aid of Nietzsche’s texts – but also with anti-

---

<sup>54</sup> *Idem*, Prefácio, p. 4.

<sup>55</sup> *Idem*, *Ibidem*, Secção 290.

<sup>56</sup> Nietzsche, F. (1969), *On the Genealogy of Morals (Zur Genealogie der Moral, 1887)*. New York: Vintage Books, Preface, p. 2.

Nietzschean theses (which are nevertheless Nietzschean!) – what can be done in this or that domain. I’m not looking for anything else but I’m really searching for that” (Foucault, 1984i: 704).

Um das primeiras teses Nietzscheanas, e que anima os trabalhos de Foucault, refere-se ao facto de os dois objectivos da filosofia, do pensamento crítico e da ética em si-mesma, constituírem o cultivar de práticas de liberdade que tendem a minimizar a dominação. O’ Leary (2002: 5) argumenta que o velho sonho Iluminista de associar a liberdade individual ao respeito pela liberdade dos outros continua a conduzir a pesquisa ‘Nietzscheiana’ de Foucault, em busca de uma estética da existência. Talvez a diferença entre Nietzsche e Foucault seja possível pelo facto de Foucault ter tido a vantagem de assistir ao que o século XX nos trouxe. Entre Nietzsche e Foucault jaz a novela, simultaneamente Nietzscheana e anti-Nietzscheana, *Doktor Faustus* (1947), em que Thomas Mann explora as implicações éticas e políticas do que entende como esteticismo Nietzscheano. Sem entrarmos, de momento, neste debate (a retomar no capítulo 8), pode-se pelo menos admitir que Foucault desconfia da noção de um trabalho completo e unificado, seja o que produz arte, um indivíduo ou a nação: “(...) agora a questão é se, na fase actual da nossa consciência, do nosso conhecimento, ou do sentimento de verdade, este pequeno jogo ainda é admissível, ainda intelectualmente possível, ainda a ser levada a sério, se o trabalho como tal, a construção, auto-suficiente, harmonicamente completo em si mesmo, ainda está em qualquer relação legítimo à insegurança total, às condições problemáticas, e à falta de harmonia da nossa situação social, se

todos os aparentes, mesmo o mais belo, precisamente o mesmo belo, não encerra hoje, em si mesmo, uma mentira”<sup>57</sup>.

O que efectivamente interessava a Foucault era o facto de que deveríamos mudar os nossos modos de relação com o *Eu*. Esta relação não deveria ser concebida em termos Sartrianos, mas antes enquanto “actividade criativa” (Foucault, 1983a: 351). O *Eu* não é uma fundação, a fonte ou o ponto de partida: ele é o fim, uma tarefa, um trabalho que nunca está completo. Contudo, Foucault continua obviamente fascinado com a ideia de “trabalho” no sentido de Mann e de Nietzsche. Nos seus escritos, especialmente nas suas últimas entrevistas, ele continua a pairar entre compreensões conflitantes sobre arte e estética. As ilustrações a que recorre, como a lâmpada, a casa, o objecto de arte, e os exemplos que escolhe, como o ideal Clássico (e nietzscheiano) de unidade e harmonia e o ideal Romântico (e nietzscheiano) continuam, todavia, a suscitar suspeição. Mas suspeição de quê? Suspeição de que, nas suas negociações destas tensões, Foucault tenha ocasionalmente ficado aquém do seu próprio padrão de pensamento crítico. Esta é uma das suspeições que procuramos explorar, nas suas variadas possibilidades de manifestação, no âmbito deste trabalho. O nosso primeiro passo, todavia, será o de submeter à crítica o pensamento de Foucault, especialmente a noção de uma “estética da existência”, sem tomar a opção fácil de a rejeitar como impossível, ou mesmo como imoral. A suspeição é a de que existe um meio para entender a estética da existência, que poderá proporcionar-nos uma ferramenta necessária à tarefa de re-inventar e re-formular o trabalho

---

<sup>57</sup> Mann, Thomas (1979), *Doctor Faustus* (publicação original em 1947), capítulo 21, in *Thomas Mann, Várias Traduções*. New York: Secker and Warburg Editions, p. 249.

da ética. Esta arte da ética, esta arte de transformação do *Eu*, poderá permitir-nos trazer uma nova resposta à questão Socrática: “como devemos viver?”

Em nota de rodapé no volume II da *Histoire de la Sexualité, L' Usage des Plaisirs* (1984a), Foucault tenta justificar o seu regresso aos gregos. Esta justificação tenta contrariar não apenas a eventual acusação de que, quando se trata da Antiguidade Clássica, Foucault não sabe o que diz (e esta acusação foi feita posteriormente), mas também justificar em termos mais gerais a própria ideia de que hoje nos deveríamos interessar por aquilo que os antigos tinham para dizer:

“Não sou helenista nem latinista. Mas parece-me que com suficiente cuidado, paciência, modéstia e atenção na tarefa, seria possível conseguir uma familiaridade suficiente com os textos gregos e romanos antigos, ou seja, uma familiaridade que me permitiria, ao manter uma prática inquestionavelmente fundamental para a filosofia ocidental, analisar a diferença que nos mantém alheios a uma forma de pensamento que reconhecemos ser a origem da nossa e analisar a proximidade que permanece apesar daquela distância que nunca deixámos de explorar” (Foucault, 1984a: 13).

Nos volumes II e III da *Histoire de la Sexualité*, Foucault, por iniciativa própria, empenha-se numa tarefa que considera “fundamental” para a filosofia ocidental. Para além disso, é uma tarefa para a qual Foucault admite não ter preparação académica específica. Não sendo helenista nem latinista, regressa aos antigos não com a tarefa de compreender a sua perspectiva do mundo ou a sua filosofia mas procurando medir a distância que deles “nos” separa e nos aproxima. Esta é uma tarefa que Foucault deseja pôr em relação com os muitos regressos

anteriores que caracterizaram a filosofia ocidental. À semelhança dos seus predecessores, como Hegel ou Heidegger, Foucault transporta no seu regresso as suas próprias preocupações próprias da sua época. Contudo, medir a distância que nos separa e nos aproxima dos gregos é um procedimento muito diferente para Foucault nos anos de 1980 do que foi para Hegel em 1805<sup>58</sup> ou para Heidegger em 1935<sup>59</sup>. E dizer, como se impõe, que o seu regresso não é motivado por uma busca das origens nem pelo momento em que a promessa dessa origem foi esquecida é, de facto, dizer muito pouco sobre o projecto de Foucault. Qual é então a natureza do regresso de Foucault aos gregos? Por que motivo parte do terreno histórico com o qual está mais familiarizado, o período do final da Renascença para o presente? Por que motivo embarcou no estudo de um período e de textos que, como ele próprio admite, ele “did not know well enough”? (Foucault, 1984a: 13)<sup>60</sup> Um dos objectivos deste capítulo é o de explorar esta questão da motivação de Foucault para o seu regresso aos gregos. Motivação é aqui entendida não apenas no sentido da razão inicial de Foucault para assumir essa tarefa, mas também no sentido das preocupações relativas aos dilemas éticos contemporâneos que determinam a leitura que Foucault faz das Práticas Éticas Antigas. Por outras palavras, quais são as preocupações de Foucault, qual é o projecto contemporâneo que o faz embarcar na sua “viagem à Grécia”?<sup>61</sup>

---

<sup>58</sup> Este foi o ano em que Hegel deu o seu primeiro curso, em Jena (1982), baseado nas suas *Lectures on the History of Philosophy*. London: Routledge and Kegan Paul Editions.

<sup>59</sup> O ano em que foi concebido *An Introduction to Metaphysics* de Heidegger, Martin (1961). New York: Doubleday Editions

<sup>60</sup> Modificação da Tradução.

<sup>61</sup> Devemos esta metáfora a Maria Daraki (1986), “Michel Foucault’s Journey to Greece”, in *Telos*, Spring, pp. 87-110.

#### 4.1 - A SEXUALIDADE MODERNA

---

A obra de Foucault que, diz-se, provocou o maior impacto intelectual e político é a *Histoire de la Sexualité*, e em particular o seu volume I. Esta obra inspirou interpretações feministas da história da construção da sexualidade feminina, histórias críticas da “medicalização” do sexo no século XIX e uma série de estudos de história das práticas sexuais, incluindo as que se desviavam do que era considerada a “normalidade”, mas, também passou a ser, nas palavras de David Halperin, a “bíblia” de grupos como, por exemplo, os grupos de activistas homossexuais Americanos envolvidos com questões relacionadas com o Sida<sup>62</sup>. Esse impacto talvez vez seja mais compreensível pelo facto do livro poder ser lido como um apelo desapaixonado, retoricamente sofisticado e teoricamente inovador à luta para todos aqueles que se defrontam com aquilo a que Foucault chama “*o intolerável*” na sexualidade moderna<sup>63</sup>. É um livro cujo estilo provoca um impacto quase físico no leitor: nas palavras de James Bernauer: “o estilo de Foucault reflecte a urgência fundamental do seu pensamento, que serve menos para convencer do que para agitar, para impelir um desejo de vôo, para afligir o leitor com uma pressão ou uma força”<sup>64</sup>. No entanto, este livro está longe de ser apenas uma polémica. De facto, apesar da sua retórica por vezes estridente, também é importante a sua tentativa de criar um espaço em que os preconceitos académicos e quotidianos sobre a sexualidade moderna possam ser submetidos

---

<sup>62</sup>De acordo com Halperin, o livro é “the single most important intellectual source of political inspiration for contemporary AIDS activists”, ver Halperin, David (1995), *Saint Foucault: Towards a gay hagiography*, New York: Oxford University Press Editions, p. 15. Ver, também, Mark Blasius (1992), “An Ethos of Lesbian and Gay Existence”, in *Political Theory*, 20, 4, pp. 642-671.

<sup>63</sup>A categoria de ‘intolerável’ foi importante para Foucault no início dos anos de 1970, especialmente em relação ao seu envolvimento no *Groupe d’information sur les prisons*. Ver, por exemplo, a entrevista “Je perçois l’intolérable” (1994a: 203-205) e o Prefácio a *Enquête des vingt prisons* (1971). Paris: Champ Libré Éditions. Re-impresso em Foucault, 1994a: 195-197.

<sup>64</sup>Bernauer, James (1990), *Michel Foucault’s Force of Flight*, p. 6.

a uma nova análise e reflexão crítica. É um livro que, de acordo com Foucault, não propõe mais do que um “discurso hipotético” que está deliberadamente “cheio de buracos” mas, pretende simplesmente provocar a discussão e verificar até onde é possível levar determinados argumentos. Está cheio de hipóteses “incertas”: “aquilo que é incerto no que eu escrevi é certamente incerto”. Neste sentido, o livro propõe um “jogo” que Foucault sabe que “poucas pessoas estão dispostas a aceitar e a jogar”<sup>65</sup>.

Independentemente de podermos levar a sério a asserção de Foucault de que o livro não contém uma “retórica” e de que Foucault se sente inseguro relativamente à sua própria argumentação, o mais certo é este livro ser lido como oferecendo algo de semelhante a um manifesto para pessoas envolvidas num vasto leque de lutas políticas. Trata-se de um efeito e de um impacto relevantes para os nossos actuais propósitos, porque indicam que *Histoire de la Sexualité*, volume I, é talvez, de todas as obras de Foucault, a que foi mais claramente motivada por uma posição ético-política. E essa posição, num certo sentido, é “revolucionária”, pelo menos na medida em que implica “cortar a cabeça ao rei”. Num dos passos centrais do livro, quando se argumenta contra determinadas acepções de poder<sup>66</sup>, Foucault diz que, apesar do exemplo dado pelo fim da monarquia (absoluta), a teoria política ainda não “cortou a cabeça ao rei” (Foucault, 1976a: 117). Consequentemente, o que Foucault propõe que se faça nesta secção e, de facto, no livro todo, é desenvolver uma nova teoria do poder, ao mesmo tempo que escreve uma nova história da sexualidade

---

<sup>65</sup> Todos estes comentários foram retirados de uma discussão com um grupo de psicanalistas Lacanianos, intitulada “Le jeu de Michel Foucault” (1977a). No entanto, esta passagem está, inexplicadamente, ausente da tradução inglesa (“The Confession of the Flesh”).

<sup>66</sup> Foucault argumenta contra a visão de que o poder opera essencialmente pela proibição, pela negação e repressão.



moderna. A teoria do poder vai possibilitar a nova história, ao passo que a análise dos dados históricos vai permitir modificar e desenvolver essa teoria do poder: “é uma questão de formar uma grelha diferente de decifragem histórica partindo de uma teoria do poder diferente e ao mesmo tempo, avançando aos poucos em direcção a uma concepção diferente de poder através de uma análise mais pormenorizada de todo o material histórico” (*Idem*, p. 120). O que isto exige, na opinião de Foucault, é uma mudança teórica em cada domínio: temos de conceber o poder sem rei e o sexo sem lei. Temos de reconhecer que nas sociedades modernas o poder já não funciona de acordo com o modelo de soberania e que, mais especificamente, deixou de regular a sexualidade através da lei. Ao propor estas mudanças teóricas, Foucault passa a ser capaz de desenvolver a imagem de um poder que funciona a incitar, a adular, a produzir, a normalizar e a “governar” a sexualidade em vez de funcionar a reprimi-la, a silenciá-la e a negá-la. No entanto, o significado “revolucionário” da história de Foucault não termina aqui.

Enquanto, por um lado, este livro representa seguramente um importante contributo “revolucionário” para a compreensão do poder e para a história da sexualidade moderna, por outro lado funciona também como um apelo ao leitor para que se empenhe numa insurreição contra as práticas subjectivas que fundamentam as formas modernas de sexualidade. Foucault utiliza a mesma metáfora para se referir à submissão à “austera monarquia do sexo” (Foucault, 1976a: 211) e, numa entrevista de 1977, faz-nos um apelo para que digamos “*non*

*au sexe roi*”<sup>67</sup>. A reconceptualização do poder feita por Foucault implica que o poder seja dirigido não tanto contra a repressão ou a proibição do sexo mas contra todo o mecanismo da própria sexualidade. Por outras palavras, se, como diz Foucault: “todos vivemos mais ou menos num estado de infelicidade sexual” (Foucault, 1977c: 258), então a causa dessa infelicidade não deve estar num mecanismo social repressivo, nem numa repressão psicológica mais geral. Trata-se, pelo contrário, de um efeito secundário do modo como o poder é exercido através da produção da sexualidade. Significa dizer “não” à repressão em prol da libertação da sexualidade ou ultrapassar a repressão questionando e dando voz à nossa sexualidade, é apenas permanecer no mesmo mecanismo que nos faz sofrer, é continuar sujeito à monarquia do sexo. Em contraposição, Foucault sugere que, na medida em que os adolescentes, as mulheres, os homossexuais ou qualquer pessoa “sofrem” com a sua sexualidade, o modo de actuação estrategicamente eficaz não é o de procurar uma panaceia dentro dos limites do próprio mecanismo que traz consigo estes “efeitos de infelicidade”, mas, enfraquecer e rejeitar toda esta “sexografia” (Foucault, 1977c: 261) que nos leva a procurar a nossa mais íntima e secreta verdade na nossa relação com o sexo. Embora sugira certamente uma “revolução”, a retórica de Foucault não implica uma libertação ou um desprendimento de um aspecto previamente existente, mas “escravizado”, da nossa experiência: pelo contrário, esta sua retórica insiste no facto de que esse “cortar a cabeça ao rei”, esse “fim da monarquia do sexo” só pode basear-se num esforço de “produção doutras formas de prazer, de relações, de coexistências, de envolvimento, de amores, de

---

<sup>67</sup> Este era o título francês de uma entrevista com Bernard Henry-Lévy, publicada em inglês como ‘Power and Sex’ (1977c).

intensidades” (*Idem*, pp. 261-262). Significa que a resistência ao moderno “*apparails*” da sexualidade só pode ser bem sucedida se tentar suplantar os limites do regime e dos mecanismos de poder que inventaram e continuam a policiar a sexualidade moderna.

O volume I da *Histoire de la Sexualité* é por isso um livro que, para além de propor uma nova forma de compreender os funcionamentos do poder e uma nova maneira de interpretar a história da sexualidade nas sociedades ocidentais modernas, pretende mostrar aos que “sofrem” da moderna sexualidade o mais eficaz meio de resistir a esse mecanismo de poder/conhecimento que produz a “infelicidade” de que padecem e enfraquecê-lo. É um livro que realça os perigos dos discursos libertários (ou libertários?) - pelo menos no campo da sexualidade -, que aconselha a que se desconfie dos discursos “sexológicos” da psicoterapia e da psicanálise e que, em contrapartida, nos desafia a “contrariar as garras do poder com os apelos do corpo, do prazer e do conhecimento na sua multiplicidade e na sua possibilidade de resistência” (Foucault, 1976a: 208). Se queremos compreender a “motivação” subjacente à viagem à Grécia de Foucault temos de começar pela motivação subjacente ao primeiro volume da *Histoire de la Sexualité*. E para compreendermos ainda melhor esta motivação temos de analisar um pouco mais a história que Foucault nos conta, nesse volume, sobre o aparecimento da sexualidade no moderno ocidente e as ligações que podem estabelecer-se entre esse aparecimento e a questão da ética contemporânea.

À primeira vista, o livro não parece incidir sobre a moralidade moderna: nunca se coloca a questão da constituição da ética nem a questão da rejeição contemporânea das formas de moralidade previamente dominantes. Pelo

contrário, somos confrontados com um ataque retórico às relações particulares entre poder, conhecimento e sexualidade próprias das sociedades ocidentais modernas. Trata-se de um livro que poderia muito fácil e simplesmente ser visto como uma tentativa de continuar a causa (problematizando-a) dos movimentos de libertação sexual dos anos 1970. Em que sentido poderá então ele ser lido como uma obra que expõe o preço da moralidade moderna? Como pode esta obra ser lida como o primeiro volume do que Foucault vai chamar mais tarde a sua “genealogia de ética?” (Foucault, 1983a).

A primeira pista para essa leitura encontra-se no título francês deste volume, *La Volonté de savoir*, que, na tradução inglesa, se transforma no desinspirador *An Introduction*. O desejo de conhecimento com o qual Foucault está aqui preocupado é aquele que acompanha o discurso do sexo e os respectivos efeitos do poder como instrumento e como base. É uma necessidade de conhecer a verdade íntima do desejo do indivíduo, uma necessidade que se prolonga na obtenção de “confissões verdadeiras”. Se a sexualidade moderna tem, para Foucault, uma característica essencial que a define, ela é a relação com o discurso ou, mais precisamente, a sua relação com o discurso verdadeiro. A história que Foucault conta sobre a história da sexualidade, do Concílio de Trento até finais do século XIX, é uma história na qual a ordem para “dizer tudo” relativamente ao sexo foi o meio e o fim encontrados pela maquinaria do poder para penetrar gradualmente no corpo. Do imperativo pastoral cristão de que “tudo o que está relacionado com sexo [tem que passar] pelo interminável moinho do discurso” (Foucault, 1976a: 30) à “explosão discursiva” (*Idem*, p. 25) que caracterizou a época moderna, Foucault traça a “enorme subjugação” do

sexo ao discurso (*Idem, Ibidem*, p. 30) uma subjugação que, por sua vez, facilitou a subjugação paralela do sexo ao poder. Poder-se-ia dizer que, segundo a teoria de Foucault, o poder “captura” o incitamento confessional ao discurso de modo a espalhar as suas próprias redes e a intensificar os seus próprios efeitos. No caso da masturbação infantil, por exemplo, Foucault argumenta que foi por assentar neste “vício” que o poder avançou e multiplicou as suas repetições e os seus efeitos... penetrando mais na realidade ao mesmo ritmo” (*Idem, Ibidem*, p. 58). De igual modo, Foucault vê no desenvolvimento dos discursos científicos do século XIX sobre sexualidade a escalada do funcionamento de um poder que aumentou a sua eficácia e expandiu o seu domínio instituindo um ciclo que implicou uma “sensualização do poder e um ganho de prazer”, um poder que “envolveu o corpo sexual no seu abraço” (*Idem, Ibidem*, p. 61). Através do veículo dos discursos verdadeiros, o poder investiu o corpo, organizou-lhe e aumentou-lhe os prazeres, definiu-lhe as patologias e multiplicou-lhe as perversões.

As imagens aqui utilizadas, do poder “penetrando”, “avançando” e “multiplicando”, sugerem que um sexo pré-existente foi “capturado” e reprimido pelo poder. Foucault, no entanto, conclui a sua argumentação sugerindo que a sexualidade não é apenas uma invenção dos mecanismos do poder/conhecimento moderno, mas que o sexo propriamente dito, entendido como uma substância pré-discursiva ou um substrato subjacente à sexualidade, é uma “unidade fictícia” que combina artificialmente elementos anatómicos, funções biológicas e sensações e prazeres num “ponto ideal” que funciona como uma espécie de âncora do desdobramento moderno da sexualidade (*Idem*,

*Ibidem*, pp. 204-205). De facto, a constituição deste ponto imaginário foi tão bem sucedida, argumenta Foucault, que é o nosso desejo dele — do próprio “sexo” — que permitiu que o funcionamento do poder permanecesse oculto. É esta ideia de uma força unificada chamada “sexo” que permitiu que se olhasse para a “sexualidade” como um alvo de um poder repressivo e dominador: nessa medida, é a ideia de “sexo” que fez com que nos seja tão fácil conceber o poder como nada mais para além de lei e tabu: “a ideia de “sexo” permite evitar o que dá ao “poder” o seu poder” (Foucault, 1976a: 205). De facto, andámos empenhados em extorquir “a mais sincera das confissões a uma sombra” (*Idem*, p. 159). Reside aqui novamente a razão pela qual Foucault não pode adoptar o discurso dos movimentos de libertação sexual como resposta a este desdobramento moderno da sexualidade. Uma vez que todo o discurso sobre sexo/sexualidade (“repressivo” ou “liberatório/libertário”) está intimamente ligado às formas modernas de poder/conhecimento, e independentemente de um tal discurso poder parecer subversivo ou de oposição, manter-se-á necessariamente dentro da lógica daqueles mecanismos.

Como vimos, uma das principais características da sexualidade moderna, de acordo com a teoria de Foucault, é a sua relação com o discurso verdadeiro. O “incitamento ao discurso” que inaugura a sexualidade moderna é um pedido de produção de discursos verdadeiros, um pedido que institucionaliza e tira proveito de uma certa relação com o *Eu*, cuja forma paradigmática é a confissão. A confissão, no sentido mais amplo, indica para Foucault “todos aqueles procedimentos através dos quais o sujeito é levado a produzir um discurso da verdade sobre a sua sexualidade capaz de produzir efeitos no próprio sujeito”

(Foucault, 1977a: 317-318). E o poder moderno inscreveu a confissão verdadeira “no âmago dos procedimentos da individualização”: não apenas nos confessamos em relação à sexualidade, mas também em relação à “justiça, à medicina, à educação, às relações familiares e às relações amorosas”. Em suma, “o homem ocidental transformou-se num animal confessional” (Foucault, 1976a: 80). No entanto, pensar, como nos foi ensinado, que confessar a nossa verdade é libertarmo-nos, constitui um “ardil” que as sociedades ocidentais tiveram “imenso trabalho” em nos infundir: levou, argumenta, à “sujeição dos homens: à sua constituição como sujeitos nas duas acepções do termo” (*Idem*, p. 81). E é a sujeição, no sentido do processo de transformar em sujeito que, para Foucault, define o campo da ética.

“Será que precisamos realmente (*vraiment*) de sexo verdadeiro (*vrai*)?” De acordo com Foucault, as sociedades ocidentais modernas são “teimosas” e “obstinadas” na sua insistência para que a resposta a esta pergunta seja afirmativa<sup>68</sup>. No conjunto dos documentos sobre o caso de Herculine Barbin, uma hermafrodita do século XIX, Foucault demonstra o custo que uma resposta destas pode ter na esfera do individual. Herculine (ou Alexina, como era conhecida) nasceu em 1838, cresceu como menina e foi educada num colégio de freiras; foi professora e trabalhou num internato feminino e teve um caso secreto, quase inconfessado, com a filha da directora da escola. Mesmo apesar de, desde a puberdade, o seu corpo ser diferente do das suas colegas (era alta e magra, estreita de ancas e com mais pêlos no corpo) nunca se levantou a

---

<sup>68</sup> Foucault usa os termos “*entêtement*” e “*obstination*” no texto francês de “Introduction” à edição inglesa de “Une Introduction” em *Herculine Barbin* (1980c), ver, também, Foucault, 1994c: 116. Este texto, de que falaremos também neste trabalho, contém algumas passagens que não estão presentes na versão inglesa.

suspeita de uma “anomalia” sexual. Como Foucault sublinha na *Introdução* à colecção, Herculine vivia num mundo exclusivamente feminino, num mundo no qual o outro sexo nunca se confrontou com a necessidade de ficar de um ou do outro lado de uma separação sexual. De facto, Herculine era muito feliz neste ambiente monossexual, para ser “outra” sem ser do “outro sexo”. Era por ela ser igual às suas colegas e estranhamente diferente delas que Foucault supõe ser Herculine um motivo de fascínio e de atracção para as mulheres à sua volta: “Nem mulher apaixonada por mulheres, nem homem escondido entre mulheres. Alexina era o sujeito sem identidade de grande desejo para as mulheres e para estas mesmas mulheres, era um ponto de atracção da sua feminilidade e para a sua feminilidade sem nada que as forçasse a sair do seu mundo inteiramente feminino” (Foucault, 2001b: 121).

Porém, aos vinte e dois anos, Herculine foi arrancada a este mundo de “discrição”<sup>69</sup> e desejos secretos e inconfessados pela descoberta médica de uma deformação genital. Por intervenção das autoridades médicas, legais e eclesiásticas, foi obrigada a mudar o seu estatuto legal (para o masculino), perdeu o seu posto de professora, foi viver para Paris onde escreveu as suas memórias e oito anos mais tarde suicidou-se.

O que ocorreu neste caso foi o funcionamento de um conjunto de mecanismos e técnicas através do qual um “erro” na ordem da sexualidade é corrigido e é imposta uma identidade sexual “verdadeira” a um indivíduo crédulo. A tragédia de Herculine só aconteceu pelo facto de seus pais se terem enganado sobre o seu

---

<sup>69</sup> Para a discussão de Foucault sobre o papel da arte confessional de “*discretion*” pelo facto de Herculine nunca ter sido “descoberta” pela mulher com quem ela vivia, ver Foucault, 1994c: 120.



verdadeiro sexo e, quando o reconheceram, ser demasiado tarde para o erro ser bem “corrigido”. O essencial da história, no entanto, não é a trágica intrusão de uma ciência (masculina) num paraíso (feminino) inocente, nem a tentativa de se estabelecer retrospectivamente se Herculine era *realmente* do sexo masculino ou feminino: a questão essencial, pelo contrário, é levar-nos a questionar o papel que a “verdade”, há relativamente pouco tempo, assumiu no “dispositivo” moderno da sexualidade<sup>70</sup>. O significado histórico deste caso resulta do facto de que, há duzentos anos, não se teria tratado de uma questão de “correção” de um “erro”, e o que Foucault questiona é como e à custa do quê é que o sexo se tornou uma tal questão de verdade. Foucault salienta que, até ao século XVIII, os hermafroditas estavam legalmente autorizados a escolher o sexo ao atingirem a maioridade: por outras palavras, era reconhecido por lei que os hermafroditas não eram “verdadeiramente” nem de um sexo nem doutro. Na época moderna, porém, o hermafroditismo é quase encarado em si próprio como um erro, como uma aparência confusa que oculta o verdadeiro sexo do indivíduo. A tragédia de Herculine não foi o facto de se ter cometido um erro, mas o facto da sua identidade sexual ter sido uma questão na qual a verdade foi criada para desempenhar um papel fundamental. Claro que não se trata apenas de uma questão histórica, pois também é uma questão dos nossos dias, porque embora o hermafroditismo (e a mudança de sexo em geral) mereça hoje um tratamento muito diferente, o facto é que a verdade continua a ser determinante na relação que estabelecemos com a nossa sexualidade.

---

<sup>70</sup> Por *apparatus* Foucault quer designar “a thoroughly heterogenous ensemble consisting of discourses, institutions, architectual forms, regulatory decisions, laws, administrative measures, scientific statements, philosophical, moral and philanthropic propositions, in short, t he said as much as the unsaid”.... “O aparelho em si, constitui um sistema de relações que podem ser estabelecidas entre estes elementos” (1977a: 299).

O que Foucault sugere é que a relação de hoje entre a verdade e a sexualidade é mutuamente constitutiva: a nossa sexualidade passou a ser um domínio no qual se esconde uma verdade secreta, ao passo que a verdade da nossa subjectividade passou a assentar na nossa sexualidade (Foucault, 1976a: 93)<sup>71</sup>. O que o mecanismo moderno da sexualidade exige é que interroguemos a nossa sexualidade sobre a sua verdade escondida e que olhemos para ela à procura da verdade da nossa própria subjectividade. É à volta desta interacção, afirma Foucault, que surgiu uma verdadeira ciência do sujeito: “causalidade do sujeito, o inconsciente do sujeito, a verdade do sujeito no outro que conhece, o conhecimento que ele possui que lhe é desconhecido, tudo isto encontrou uma oportunidade para se desdobrar no discurso do sexo” (*Idem*, p. 94).

Na secção final de *Histoire de la Sexualité*, Volume I, Foucault liga o crescimento deste dispositivo da subjectivação a uma transformação no mecanismo de poder nas sociedades ocidentais de um poder “soberano”, “dedutivo” num “bio-poder” “administrador da vida”. Antes do século XVIII, afirma, o poder funcionou negativamente por dedução: caracterizava-se pelo direito de o soberano *tirar* a vida (um direito a que não se contrapunha o direito de *dar* vida mas, simplesmente o de *deixar viver*), era “essencialmente um direito de apreensão: de coisas, de tempo, de corpos e, em última análise, da própria vida” (Foucault, 1976a: 179). Em contrapartida, desde o século XVIII que o poder se tinha tornado uma força “administradora da vida”: já não funciona por “dedução” mas, por “adição” e aumento. Tornou-se uma “influência positiva na vida”, uma influência que “procura administrá-la,

---

<sup>71</sup> Ver, Foucault, 1977a: 312, onde refere que o título original do projecto de *Histoire de la Sexualité* era para ser *Sexualité et Verité*.

otimizá-la e multiplicá-la” mas, sempre segundo uma orientação para “a sujeitar a controlos precisos e regulações abrangentes” (Foucault, 1976a: 180). E é no contexto destes controlos que a sexualidade assume a sua importância moderna, na medida em que se encontra na intersecção dos dois eixos ao longo dos quais o bio-poder funciona: o da “*anatomo-política do corpo humano*” (as disciplinas) e o da “*biopolítica da população*” (*Idem*, p. 183)<sup>72</sup>. Nas sociedades modernas a sexualidade torna-se um “alvo crucial” do poder (*Idem, Ibidem*, p. 193) e está sujeita a toda a gama de mecanismos administrativos, um “micro-poder completo” que envolve “vigilâncias infinitesimais, controlos permanentes, ordenações de espaço extremamente meticulosas” (*Idem, Ibidem*, p. 192). Esta ligação entre sexualidade e mecanismos modernos de poder está tão próxima, que poder-se-ia dizer que a sexualidade foi simplesmente “inventada como um instrumento-efeito na disseminação do bio-poder” (Dreyfus e Rabinow, 1982: 168)<sup>73</sup>. E foi um “instrumento-efeito” que, gradualmente, a partir do século XIX, se tornou “o selo da individualidade”; ou seja, tornou-se aquilo que nos permitia “analisar” e “dominar” a individualidade (Foucault, 1976a: 192), tornou-se um elemento crucial na tecnologia política moderna do indivíduo.

Se ligarmos este tema do bio-poder à interrogação ligeiramente posterior de Foucault sobre “governamentalidade”<sup>74</sup>, podemos constatar que a questão da sexualidade revela um significado que via muito para além do campo das

---

<sup>72</sup>Ambos em itálico no original.

<sup>73</sup> Dreyfus, Hubert e Rabinow, Paul (1982), *Michel Foucault: Beyond structuralism and hermeneutics*. Sussex: Harvester Press Editions, p.168.

<sup>74</sup> Na realidade, é possível localizar com precisão o momento em que a teorização de Foucault sobre o “bio-poder” é substituída pelo questionamento sobre “gouvernementalité”, situa-se em Janeiro de 1978. Na sua primeira lição anual no Collège de France, Foucault introduz o tema do ano como sendo a série de fenómenos aos quais ele chama “bio-poder” (ver, Foucault, 1989). No entanto, na quarta lição, ele afirma que o que realmente pretende fazer no curso é a história da “gouvernementalité” (Foucault, 1978: 655). A partir desse momento, o termo “bio-poder” desaparece do vocabulário de Foucault, desde que este termo passou a estar incluído na conceptualização sobre “gouvernementalité”.

práticas sexuais. Por governamentalidade, Foucault refere-se, por um lado, ao conjunto de “instituições, procedimentos, análises e reflexões, cálculos e táticas” que permitem o exercício daquilo a que poderíamos chamar bio-poder e, por outro, o processo através do qual este tipo de poder se tornou preeminente nas sociedades ocidentais, levando à formação de uma série completa de “*appareils*” (e não “*dispositifs*”) e de “saberes” (“*savoirs*”) governamentais (Foucault, 1978: 655). O que é então necessário reconhecer é que a “nossa” sexualidade é um campo de batalha no qual uma série completa de forças “governamentais” se conjuga (não sem resistência, claro) para produzir tipos particulares de indivíduos: é um dos canais principais através do qual os indivíduos modernos são subjectivizados e governados. Através da relação mútua entre sexo e verdade, através da administração médica e legal da sexualidade e através da regulação pública e privada da prática sexual, tornámo-nos indivíduos fixados a determinadas formas de identidade, e podemos afirmar que são estas formas de identidade que constituem o “custo” da *scientia sexualis* ocidental.

No longo desenvolvimento desta *scientia sexualis*, que se duplica enquanto ciência do sujeito, Foucault isola um elemento do “*appareil*”, uma técnica de importância crucial: a técnica da confissão (*aveu*). Na “perspectiva histórica alargada” de Foucault (Foucault, 1976a: 90), a técnica da confissão revelou-se, desde o seu início no século XIII, “um dos principais rituais em que nos apoiamos para a produção da verdade” (*Idem*, p. 78). Se uma “confissão” (*aveu*) envolvia, inicialmente, uma garantia do valor ou estatuto de uma pessoa em relação a outra, tornou-se, todavia, numa questão de se garantir *a si próprio* por

virtude do discurso verdadeiro que um indivíduo podia fazer *sobre si* próprio; desta forma, a confissão, a confissão verdadeira, passou a estar “inscrita no âmago dos procedimentos de individualização pelo poder” (*Idem, Ibidem*). Por outras palavras, passou a ser uma das principais maneiras como somos constituídos (e nos constituímos) enquanto indivíduos. Uma das razões para a confissão ser uma técnica tão bem sucedida de individualização é o facto de “fingir” que a verdade que se expõe esteve ocultada por um poder repressivo; a confissão é sempre entendida como uma “libertação” da verdade, uma verdade que não pertence à ordem do poder, mas à ordem da liberdade. O que esta “revelação” esconde bem escondido é o facto de até mesmo esta produção de verdade estar “perfeitamente imbuída de relações de poder” (*Idem, Ibidem*, p. 81). Isto é aquilo a que Foucault chama o “ardil interno da confissão” (*Idem, Ibidem*): tornou-nos sujeitos do “jugo milenar”<sup>75</sup> da sua exigência, fixando-nos por isso a formas de identidade que resultam de formações complexas de poder/conhecimento prevaletentes nas sociedades modernas.

Para retomarmos a questão com a qual abrimos este capítulo, torna-se claro que Foucault não se limita a analisar e a descrever este fenómeno. De facto, só a sua retórica seria suficiente para nos convencer do seu projecto “político”. A confissão é um “jugo milenar” responsável pela nossa sujeição “em ambos os sentidos da palavra”, é executada por “um poder que nos constrange” (Foucault, 1976a: 81), continua por uma “extorsão multi-lateral” (*Idem*, p. 86) e, ao contrário da “hipótese repressiva”, deu origem a um “discurso bem mais excessivo do que insuficiente” (*Idem, Ibidem*). Como deveríamos nós então

---

<sup>75</sup> *Idem, Ibidem*, p. 82.

caracterizar ou “quantificar” o custo destas técnicas de subjectivação/individualização? Teríamos de distinguir dois aspectos nesse custo: em primeiro lugar, existem as formas reais de subjectividade que se tornam possíveis e são executadas pelos mecanismos modernos da subjectividade. São formas que, como vimos, frequentemente implicam aquilo a que Foucault chama “efeitos de infelicidade”. Em segundo lugar, Foucault deixa claramente implícita a ideia de que existe algo particularmente eficaz e, por isso, pernicioso, relativamente às modernas técnicas de subjectivização ocidentais: estas técnicas forçam os indivíduos a regressar a si e fixam-nos à sua própria identidade “de uma forma constrangedora” (Foucault, 1982b: 227). Não apenas nos “fixamos” nas formas de subjectividade que “implicam efeitos de infelicidade”, mas o mais importante é que nos fixamos nelas de uma maneira extremamente eficaz e perfeitamente “naturalizada”: tornaram-se uma “segunda natureza”<sup>76</sup> da qual só com um trabalho reflexivo nos conseguimos libertar.

Podemos agora afirmar que *Histoire de la Sexualité*, volume I, tem como tema a ética, porque aborda as maneiras como somos constituídos e nos constituímos enquanto sujeitos, e a tarefa de compreender as forças históricas que nos transformaram no tipo de indivíduos que somos é para Foucault uma das mais importantes tarefas da ética. Se a intenção de Foucault é sempre “aumentar a nossa liberdade relativamente a uma maneira específica na qual estamos determinados” (Rajchman, 1985: 32)<sup>77</sup>, então, neste caso, a sua intenção é

---

<sup>76</sup> A frase é usada por Nietzsche: ver Nietzsche, Friedrich (1974), *The Gay Science*, Secção 290; e Nietzsche, Friedrich (1997) “On The uses and Disadvantages of History of Life”, p. 77.

<sup>77</sup> Rajchman, John (1985), *Michel Foucault: The freedom of philosophy*, p. 32.

permitir-nos criar um espaço entre nós e as formas de identidade sexual impostas pelo moderno “mecanismo da sexualidade”: isto é uma tarefa da ética. E, precisamente de modo a fazê-lo, Foucault considerou necessário compreender a emergência, o desenvolvimento histórico e a secularização máxima das práticas confessionais cristãs. É por esta razão que o segundo volume do projecto original de *Histoire de la Sexualité* seria um volume dedicado à “confissão da carne” no Cristianismo, da Idade Média ao século XVIII<sup>78</sup>. Foi o primeiro passo na “viagem à Grécia” de Foucault.

---

#### 4.2 – A confissão do *Eu*

---

Embora o projecto original do segundo volume de *Histoire de la Sexualité* (mais tarde anunciado como um próximo quarto volume) nunca tenha sido publicado, existem outras fontes que nos oferecem uma perspectiva da leitura de Foucault sobre aquilo a que vai chamar a “hermenêutica do *Eu*”. O primeiro volume já define a “perspectiva histórica alargada” (Foucault, 1976a: 90) do modo como Foucault aborda o desenvolvimento das técnicas de confissão, desde o Conselho de Latrão de 1215 até à prática da psicanálise do século XX. Muito embora reconheça que a história que nos conta sobre este desenvolvimento, especialmente na sua fase moderna, careça de uma “investigação histórica” mais aprofundada (*Idem*, p. 97) é possível preencher alguma informação através doutros textos posteriores.

No contexto específico de *Histoire de la Sexualité*, volume I, a preocupação de Foucault é a de traçar o mapa da pré-história da *scientia sexualis* da era

---

<sup>78</sup>Este último tornou-se quase completo mas, nunca publicado, o quarto volume *Les aveux de la chair* (*The Confession of the Flesh*).

moderna. Foucault postula uma linha “contínua” de desenvolvimento desde a formalização do sacramento católico da penitência, pelo Conselho de Latrão de 1215, passando pela secularização e proliferação de técnicas confessionais após a Reforma, até ao domínio das formas contemporâneas de auto-compreensão pelas técnicas modernas de psicanálise, “sexologia” e psicologia *pop*. Este desenvolvimento de uma *scientia sexualis* ocidental contrasta com uma *ars erotica* supostamente “oriental” na “China, no Japão, na Índia, em Roma e nas sociedades árabo-muçulmanas” (Foucault, 1976a: 76). Ficamos a saber que a ciência da sexualidade ocidental é um procedimento para produzir a verdade do sexo que assenta na extracção da confissão do *Eu*. Tornou-se um elemento crucial do mecanismo de poder e de conhecimento que molda as subjectividades modernas. Em contrapartida, a *ars erotica* “oriental” assenta na transmissão de um conhecimento que contempla o culto do prazer. O triunfo iniciado do domínio do corpo transfigura-se através de um “êxtase singular” e recebe o “elixir da vida” (*Idem*, p. 77)<sup>79</sup>. Ao contrário da relação entre o mestre e o iniciado na *ars erotica* (na qual o mestre possui os “segredos” e o iniciado deseja conhecê-los), na confissão cristã é o indivíduo que se confessa que é levado a falar por um confessor que tem não apenas o poder de impor uma obrigação de falar, mas também de interpretar e julgar o discurso proferido. Em contraste com a *ars erotica*, a ciência da sexualidade impele um discurso (que tem de vir “de baixo”), no qual a verdade é garantida pelo número de obstáculos e resistências a transpor e a mera expressão desta verdade produz uma

---

<sup>79</sup> É importante ressaltar que Foucault rejeita esta contrapartida tardia nos seus pormenores, Foucault, já não pensa que a cultura Romana teve uma arte erótica e mais tarde, porque ele julga que deveria ter comparado mais a “nossa” ciência da sexualidade com uma prática a partir “de dentro” da nossa cultura, por exemplo, com a cultura dos antigos gregos (1983a: 347-348).



modificação no sujeito falante. Trata-se de um “ritual do discurso” que usa uma determinada relação de poder (entre o sujeito que se confessa e o confessor) para levar o sujeito que se confessa a “articular as suas peculiaridades sexuais” (Foucault, 1976a: 82).

No século XVII, particularmente no contexto da Contra-Reforma católica, esta técnica passou a estar centrada cada vez mais em torno da fraqueza da “carne”. Aumentou a frequência exigida para a confissão, renovados esforços foram postos na imposição de “regras meticulosas de auto-análise”, e todos os falsos movimentos de desejo e da carne tinham de ser perseguidos e trazidos à luz (Foucault, 1976a: 28)<sup>80</sup>. No século XVII, as técnicas confessionais e os procedimentos de auto-análise desenvolvidos nos mosteiros medievais passaram a ser um ideal a praticar por todos. E apesar de, como Foucault reconhece, apenas uma pequena elite ter correspondido totalmente a esta exigência, a questão importante é que o imperativo foi estabelecido. Este estabelecimento é crucial porque, durante os dois séculos seguintes, as técnicas foram separadas do respectivo contexto religioso e passaram a funcionar no núcleo dos “*appareils*” modernos de individualização. Com efeito, a obrigatoriedade da confissão foi generalizada de acordo com uma nova forma secularizada.

Apesar de *Histoire de la Sexualité*, volume I, traçar a história das técnicas confessionais até ao início do século XIII (o Conselho de Latrão de 1215),

---

<sup>80</sup> Foucault reconhece que as suas fontes são principalmente Cristãs e não Católicas Mas afirma que a reforma pastoral compreende mecanismos semelhantes para a “colocação do sexo em discurso”.(Foucault, 1976a: 30, nº 1). Refere ainda que há um “certo paralelismo nos métodos católicos e nos métodos protestantes, relativamente ao exame de consciência e na direcção pastoral” (Foucault, 1976a: 153). Uma discussão sobre a justificabilidade desses créditos ultrapassar o âmbito do presente argumento.

Foucault virará, mais tarde, a sua atenção para a origem destas técnicas de auto-análise e confissão nos primeiros séculos do cristianismo. É no contexto desta investigação que Foucault aborda pela primeira vez em pormenor a mudança que ocorreu entre a Antiguidade Pagã e a Idade Média Cristã. Foucault conceptualiza-a como sendo uma mudança em direcção à “hermenêutica do *Eu*”, ou seja, uma mudança em direcção à exigência de que o *Eu*, os seus pensamentos, os seus desejos e os seus impulsos, fique sujeito a uma (contínua) interpretação. Numa série de seminários<sup>81</sup>, Foucault delineou as características principais deste afastamento da constituição do *Eu* no Estoicismo Tardio em direcção à descoberta e decifração do *Eu* no início do Cristianismo.

Num desses seminários (Foucault, 1993), Foucault traça essa transformação comparando a técnica de Séneca da análise de consciência<sup>82</sup> com o estatuto e a prática do penitente nas primeiras comunidades cristãs. Para Séneca, segundo Foucault, o objectivo da auto-análise diária é, em primeiro lugar, medir a distância entre o que foi feito durante o dia e o que deveria ter sido feito (este “deveria” assenta nos preceitos e nos princípios da razão) e, em segundo lugar, permitir uma integração total entre o sujeito do conhecimento e o sujeito da vontade, isto é, assegurar que o conhecimento das regras de conduta fosse no futuro aplicado à conduta correcta. O objectivo desta prática é assim lembrar o sujeito de uma verdade que foi esquecida e voltar a mobilizar essa verdade para a vida do indivíduo. Um objectivo, em suma, de se constituir um *Eu* através da

---

<sup>81</sup> Esses seminários, todos apresentados em inglês, foram subsequentemente publicados como: “About the Beginning of the Hermeneutics of the *Self*” (1993); “Technologies of the *self*” (1988a); “Sexuality and Solitude” (1981b). Não foram publicados “The Howison Lectures” (1980d), mas uma transcrição esteve em circulação.

<sup>82</sup> Representado pela passagem por “On Anger” em Séneca, *Moral Essays, Volume I* (1958). Cambridge: Harvard University Press Editions, pp. 340-341. Esta referência foi fornecida pelo editor de Foucault em 1993.

“força da verdade” (Foucault, 1993: 210) e não através da auto-descoberta ou da auto-interpretação.

Ao contrário do Estoicismo Tardio, o Cristianismo inicial vai desenvolver duas técnicas para o “diagnóstico” e “tratamento” destes lapsos da conduta correcta, técnicas que implicaram uma importante alteração no objecto e no objectivo da auto-análise e da confissão. A primeira e, para Foucault, a menos importante destes técnicas foi a *exomologese*. Esta prática envolve a purificação do indivíduo através de uma revelação física e dramática da verdade da sua pecaminosidade: o penitente desempenha actos públicos de auto-punição como, por exemplo, envergar um tecido grosseiro e cinzas, para assim obter a absolvição da sua transgressão e permitir a sua reintegração na comunidade. A prática é baseada, afirma Foucault, num tipo de “ritual de martírio”: uma forma de auto-destruição que produz um “afastamento do *Eu*” e uma ruptura com “a sua identidade anterior” (Foucault, 1988a: 43)<sup>83</sup>.

A segunda técnica, que Foucault isola como a “insignificante origem” (Foucault, 1993: 221) da nossa cultura contemporânea da confissão, é a *exagoreusis*: um procedimento para analisar e verbalizar pensamentos no contexto de uma relação de obediência com um mentor/director de consciência. Nesta prática, o que se confessa submete-se completamente à autoridade do confessor, procurando descobrir a fonte, divina ou satânica, e valorizar cada pensamento, impulso e movimento da “carne”. Esta busca tem duas características cruciais que a distinguem das técnicas estoicas anteriores: em primeiro lugar, a própria

---

<sup>83</sup> Os textos que Foucault cita, relativamente a isto, e os complementos que dá são Tertuliano, *On Repentance*, São Jerónimo, *Epistles*, e textos anónimos por João Chrisóstomo e João Cassiano. A ausência de referências precisas é, claramente, uma consequência natural de uma apresentação oral.

verbalização tem o efeito de confirmar a verdade da descoberta e produzir uma absolvição da transgressão; em segundo lugar, o sujeito é constituído como sendo susceptível a um engano interior permanente e é, por isso, obrigado a uma auto-interpretação contínua, dando assim origem à tarefa interminável da “hermenêutica do *Eu*”. Por um lado, então, a *exoinologesis* consiste na revelação física e dramática da verdade da pecaminosidade de cada um, ao passo que a *exagoreusis* envolve a procura constante da verdade da pecaminosidade escondida nos pensamentos de cada um e a sua verbalização. Apesar de diferirem nos seus propósitos e procedimentos, estas duas técnicas partilham uma característica comum que Foucault vê como tendo um significado central no subsequente desenvolvimento e transformação da confissão: em ambos os casos, o preço que tem de ser pago pela descoberta da verdade do sujeito é a auto-renúncia, isto é, não existe verdade do *Eu* sem auto-sacrifício. Em última instância, é esta característica da confissão que Foucault deseja combater.

Na “perspectiva histórica alargada” adoptada por Foucault em *Histoire de la Sexualité*, volume I, a confissão apresenta-se como a técnica que providencia as bases do mecanismo moderno da sexualidade. Por isso, pode ser vista como responsável, pelo menos em parte, pelos “efeitos de infelicidade” que esse mecanismo necessariamente produz. Como aprofundou a história destas técnicas, no entanto, Foucault passou a encarar o seu desenvolvimento como um momento fulcral não apenas para a história da sexualidade, mas para a história do *Eu*, na emergência do sujeito ocidental. E se o mecanismo moderno da sexualidade traz consigo “efeitos de infelicidade”, as formas modernas de subjectivização não estão menos expostas à crítica. O que acontece neste

alargamento da perspectiva histórica de Foucault é uma abertura correspondente da finalidade da sua crítica, e essa abertura reflecte-se no modo como Foucault reformula o seu projecto nesse mesmo período de tempo (início dos anos de 1980): de uma história da sexualidade para uma genealogia do sujeito ou uma genealogia da ética.

Em vários seminários que aqui discutimos<sup>84</sup>, Foucault conta a história de um psiquiatra francês do século XIX (François Leuret) que “curou” um doente com um chuveiro para o forçar a admitir a sua loucura. O que é distinto nesta terapia, para Foucault, é o facto de apenas exigir a afirmação verbal, “Sim, sou louco”, para produzir uma cura. O psiquiatra não está minimamente interessado no que se passa na cabeça do doente, apenas, poderíamos dizer, no que se passa no seu discurso. E o que se passa no seu discurso, sugere Foucault, é o oposto de um acto de fala performativo porque, neste caso, a afirmação destrói a condição no sujeito que fez da afirmação uma afirmação verdadeira. Assim, o episódio pode ser entendido como ilustrativo das relações “bizarras” que despontaram na cultura ocidental entre “individualidade, discurso, verdade e coerção” (Foucault, 1993: 201) ou, para sermos mais precisos, leva-nos a perguntar que tipo de relação entre verdade e subjectividade poderia dar azo a uma tal “prática estranha e, apesar disso, generalizada” (Foucault, 1981b: 8). A formulação desta pergunta pode ser indicativa da mudança de perspectiva que ocorre na obra de Foucault: de uma concentração em técnicas para dominar terceiros (*Surveiller et Punir* 1972 e *Histoire de la Sexualité*, volume I, 1961) para uma investigação

---

<sup>84</sup> Ver Foucault, 1993, 1980d, 1981b.

das técnicas para o governo do *Eu*<sup>85</sup>. E o que o seu trabalho inicial neste campo lhe mostrou foi a importância de investigar os modos específicos que as sociedades ocidentais usaram para ligar subjectividade e verdade “pelo vínculo mais forte”.

O uso que Foucault dá a esta expressão pode ser visto como uma pista para se descobrir a razão da sua atitude crítica em relação à hermenêutica do *Eu*: na verdade, esta técnica não apenas exige um sacrifício e uma renúncia do *Eu*, como também se tornou uma quase inevitável “segunda natureza”. De facto, está disseminada pela cultura ocidental há tanto tempo que nos é difícil “isolá-la e separá-la da nossa própria experiência espontânea” (Foucault, 1988a: 17). Esta, para Foucault, é a razão pela qual as ciências humanas modernas não conseguiram encontrar a verdade da subjectividade numa emergência *positiva* do *Eu* (numa “tecnologia da identidade do *Eu*”, Foucault, 1980d)<sup>86</sup>. Em resposta a esta falha, Foucault questiona se não deveríamos em vez disso rejeitar todo este modelo de acordo com o qual o *Eu* é aquilo que tem de ser descoberto na sua verdade, e substituí-lo por um modelo de acordo com o qual “o *Eu* nada mais é do que o correlato de tecnologia integrado na nossa história” (Foucault, 1980d). Desta forma, não apenas nos livraríamos do sacrifício que tem estado ligado à hermenêutica do *Eu*, como também nos livraríamos de toda aquela tecnologia. É este projecto de afastamento da hermenêutica do *Eu* que, em nosso entender, é central a toda a interpretação posterior feita por Foucault das antigas técnicas gregas e helenísticas do *Eu*. Essas técnicas antigas não

---

<sup>85</sup> O último, é claro, não substitui o antigo: toda a questão da “auto-crítica” de Foucault é a de que ambos os aspectos devem ser considerados em conjunto, nos seus cruzamentos, e que ambos constituem o campo do “governo” (Foucault, 1980d).

<sup>86</sup> O texto de 1980d é um texto não autorizado de um seminário, por isso, não há uma paginação como referência.

assumem apenas o papel de contraposição crítica às tecnologias cristãs, modernas e secularizadas, como também esse projecto crucial determina fundamentalmente a história que Foucault nos conta a respeito dessas práticas antigas.

---

#### 4.3 – O PORQUÊ DA GRÉCIA?

---

Partindo desta discussão da atitude de Foucault relativamente à hermenêutica do *Eu* e da nossa leitura de *Histoire de la Sexualité*, volume I, já nos é possível abordar a questão da motivação subjacente à perspectiva de Foucault sobre ética antiga. Foucault responde a esta pergunta na introdução à *Histoire de la Sexualité*, volume II, *L'Usage des Plaisirs*<sup>87</sup>, onde nos fala da mudança fundamental operada no seu projecto no período entre a publicação do volume I, em 1976, e a publicação dos volumes II e III, em 1984. Os dois principais elementos desta explicação são, em primeiro lugar, a perspectiva que ela dá dos três eixos da “experiência” (Foucault, 1984a: 10) e, em segundo, o modo como redefine a história do projecto da sexualidade como uma história da “problematização” ética da conduta sexual através de uma investigação da história das “técnicas do *Eu*” (Foucault, 1984a: 17).

A sexualidade que Foucault pretende investigar nestes volumes (à semelhança do que aconteceu com o volume I) é uma sexualidade que está, em grande medida, “entre aspas”: Foucault quer escrever a história da nossa experiência de algo a que chamamos “sexualidade”. E esta experiência é possibilitada pela intersecção de três eixos constitutivos: um campo de conhecimento, um tipo de

---

<sup>87</sup> Foucault publicou três versões desta introdução: a primeira, “*Preface to The History of Sexuality, Volume II*” (Foucault, 1984g); a segunda, revista e grandemente expandida, “*L'Usage des Plaisirs et Techniques de Soi*” (ver Foucault, 1994c: 539-560) e a terceira, quase idêntica à segunda, no próprio livro (1984a: 9-39).

normatividade e uma forma de subjectividade (ou, uma formação de ciências, um sistema de poder e um modo de relação com o *Eu*)<sup>88</sup>. Embora estes três eixos constituam “qualquer matriz de experiência” (Foucault, 1984g: 338) a verdade é que a sua importância relativa não é sempre a mesma: de facto, no campo da sexualidade é o terceiro eixo que (pelo menos antes do período moderno) assume a maior importância. Foucault considerou que, baseado no seu trabalho dos anos de 1960, já possuía os instrumentos metodológicos para investigar o primeiro eixo (conhecimento) e que o seu trabalho dos anos de 1970 lhe dava os instrumentos de investigação para o segundo eixo (poder), mas que o terceiro eixo (o *Eu*) exigia o desenvolvimento de uma nova abordagem metodológica. A abordagem que Foucault adoptou foi a de analisar as práticas através das quais os indivíduos se constituíam como sujeitos sexuais ou sujeitos de desejo. O seu objectivo era compreender como é que os indivíduos eram levados a praticar uma hermenêutica do *Eu* e a experimentar ser sujeitos de uma sexualidade. Em termos muito gerais, o que se exigia era uma genealogia do sujeito, uma investigação das “formas e modalidades da relação com o *Eu* pela qual o indivíduo se constitui e reconhece sujeito” (Foucault, 1984a: 12).

Resultante desta alteração metodológica de perspectiva, o projecto da história da sexualidade passa agora a ser um capítulo da genealogia do sujeito, a história da auto-constituição do sujeito em relação à conduta sexual passa a ser um elemento na história da auto-constituição do sujeito *per se*. Consequentemente, Foucault interessa-se pelas formas de relação do *Eu* “neles e deles”, e a ênfase essencial do trabalho vira-se para o que originalmente tinham sido meros

---

<sup>88</sup> Ver Foucault, 1984a: 10-12 e 1984g.



“antecedentes históricos” (Foucault, 1984g: 583-584). O modo como este aspecto particular da auto-constituição se relaciona agora com a genealogia mais geral do sujeito atravessa todo o conceito da “problematização”. As perguntas que Foucault agora faz sobre sexualidade são “como, porquê e de que maneiras é que a sexualidade se constituiu num domínio moral?” (Foucault, 1984a: 16). Foucault rejeita a possibilidade de explicar esta problematização da conduta sexual como um simples resultado dos fortes tabus e interdições sociais que geralmente lhe estão associados; pelo contrário, como sugere Foucault, a problematização moral é geralmente mais forte quando as obrigações e as proibições são mais ténues. Contra o anterior tipo de resposta, Foucault dá uma resposta que se baseia na hipótese da problematização (pelo menos na antiga cultura grega e romana) se encontrar inextrincavelmente ligada às antigas “artes de existência”. Estas artes são assim definidas pelo autor: “Aqueles acções intencionais e voluntárias pelas quais os homens definem para si regras de conduta, mas também procuram transformar-se, modificar-se ao nível do seu ser singular e fazerem da sua vida uma “oeuvre” que transporte certos valores estéticos e corresponda a certos critérios estilísticos” (*Idem*, pp. 16-17).

O que Foucault aqui argumenta é que, na Grécia clássica e na Roma Imperial, os indivíduos (adultos, do sexo masculino) preocupavam-se com a sua conduta sexual não por esse ser um campo sujeito a um controlo religioso ou social ou um campo onde a verdade da sua subjectividade fosse descoberta, mas por ser um dos campos onde se podia (e devia) praticar a arte de transformar a vida de cada um numa obra de arte. São duas as razões do interesse de Foucault por este modelo. Em primeiro lugar, é um contraponto útil ao modelo hermenêutico

moderno de relação com o *Eu*. Serve para dar visibilidade à formação histórica do modelo mais recente, demonstrando a sua não universalidade. Contudo, o modelo funciona igualmente como aquilo a que poderíamos chamar uma crítica fundamental aos nossos modos modernos de relação do *Eu*: comparando os dois, é o modelo antigo que, por todas as suas falhas, triunfa. Nessa medida, Foucault interessa-se pela Grécia Clássica e pela Roma Imperial por ser aí que “o efeito do conhecimento científico e a complexidade dos sistemas normativos foram menores” (Foucault, 1984g: 583) e as artes de existência gozaram assim de uma maior “importância” e “autonomia” (Foucault, 1984a: 17). Posteriormente, essas artes foram integradas no desenvolvimento do poder pastoral cristão e nas disciplinas da governação moderna. Perderam a autonomia e a importância, reaparecendo ocasionalmente apenas em figuras como, por exemplo, o homem da Renascença e o *dandy* do século XIX<sup>89</sup>. O que vamos sugerir nos dois próximos capítulos é que esta segunda razão para o interesse de Foucault, esta segunda motivação para a sua viagem à Grécia diverge, muitas vezes, para uma certa nostalgia por uma época em que os indivíduos não se encontravam amarrados às suas formas de identidade pelos “vínculos mais fortes” dos dispositivos do poder/conhecimento, mas eram, até certo ponto, livres de se envolverem num trabalho de auto-constituição cujos princípios orientadores não eram interpretativos, mas estéticos. O nosso argumento é que, para Foucault, a hermenêutica moderna do *Eu* se encontra historicamente antecedida e normativamente ultrapassada pela estética antiga do *Eu*.

---

<sup>89</sup> Estes são os dois exemplos que cita Foucault (1984a: 17), mas poderíamos acrescentar à lista - por exemplo, do século XVII “*Honnête Homme*” (ver Donna Stanton (1980), *The Aristocrat as Art*. New York: Columbia University Press Editions.

O nosso objectivo neste capítulo foi o de definir o trabalho preparatório para mostrar que, se existe um tipo de ética sexual no cerne do volume II e III em *Histoire de la Sexualité*, ele não é nem o tipo de ética da Atenas Clássica, nem o tipo de ética da era Imperial. A ética que domina estes volumes, tanto pela sua ausência como pela sua presença, é a ética sexual do cristianismo, apesar do facto do esquema histórico de Foucault compreender (pelo menos) três fases, a fase cristã, a política e a filosófica, que definem em última instância e determinam negativamente o projecto genealógico de Foucault. Por um lado, são os elementos “cristãos” da *scientia sexualis* moderna, isto é, a tendência para codificar, para normalizar, para perseguir implacavelmente os caprichos dos nossos desejos secretos e exigir uma renúncia do *Eu* que Foucault mais contesta. Por outro lado, na perspectiva que dá dos dois modos pré-cristãos de ética sexual, veremos que são sempre os aspectos “não cristãos” que Foucault realça. Independentemente das enormes semelhanças no código, afirma Foucault que o que é importante são as diferenças ao nível da relação a si próprio, o facto de esta ética se caracterizar por uma estética de existência e não por uma hermenêutica de desejo, o facto de valorizar o cuidado do *Eu* e não a exigência de uma renúncia do *Eu*, o facto de encarar o desejo e o prazer sexual, no máximo, como sendo perigosos mas nunca nefastos. A nossa sugestão agora é a de que, se lermos a *Histoire de la Sexualité*, volume I, desta maneira, ou seja, como fazendo parte de um “manifesto de sexualidade anti-cristã” ou de uma “introdução à vida não devota”<sup>90</sup>, seremos capazes de compreender a

---

<sup>90</sup> Aludindo a São Francisco de Sales (autor de *Introduction to the Devote Life*), Foucault descreve o *Anti-Oedipus* de Deleuze e Guattari como uma “Introduction to the Non-Fascist Life”. Ver “Prefácio” em Deleuze, Gilles e Guattari, Felix (1983), *Anti-Oedipus, Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press Editions.

proveniência de muitas das características altamente peculiares da perspectiva de Foucault sobre a ética das subsequentes manifestações de antiguidade.

## CAPÍTULO 5: A QUESTÃO DA MORAL TRADICIONAL

---

### 5.1 - A REJEIÇÃO DOS CÓDIGOS MORAIS TRADICIONAIS

---

Na história do lento desaparecimento do cristianismo como porta-estandarte moral das sociedades ocidentais, muitas figuras e muitos movimentos foram escolhidos como “bodes expiatórios” pelos defensores da fé. Uma figura, Oscar Wilde, representa um movimento que abarca o *dandy* baudelaireano e o esteta pré-rafaelista, um movimento que representa não apenas a rejeição de códigos morais tradicionais, mas também a redução da iconografia e do simbolismo religioso a meros fenómenos estéticos. Na figura de Oscar Wilde, esta transgressão religiosa e moral ficam unidas por uma transgressão da natureza, a prática de “actos anti-naturais” que ameaça não apenas a lei moral mas, também as leis do “decoro social”<sup>91</sup>. Não é pois por acaso que para Foucault o primeiro exemplo daquilo a que ele chama “a atitude da modernidade” seja o *dandy* baudelaireano, aquela figura que, em vez de tentar descobrir os seus segredos e a sua verdade escondida tenta, antes, “inventar-se” e fazer da sua vida uma obra de arte (Foucault, 1984k: 41-42). Nem é por acaso que a imagem que Foucault nos dá dos discursos gregos antigos e das práticas de sexualidade evoca imagens de um *dandismo* baudelaireano *avant la lettre*.

No volume I de *Histoire de la Sexualité*, Foucault desafia-nos a “contrariar as garras do poder com os apelos do corpo, do prazer e do conhecimento” (Foucault, 1976a: 157); no volume II, parece dizer: “contrariem as garras da

---

<sup>91</sup> Tal como iremos ver no Capítulo 6, o discurso Ocidental sobre as relações heterossexuais têm estado altamente conscientes do relativo *status* social do homem na sociedade.

subjectividade moderna com os apelos de um esteticismo helenizado e de um helenismo esteticizado”. Neste capítulo, vamos começar por explorar a possibilidade da leitura que Foucault faz dos antigos ao importar uma sensibilidade decididamente moderna para a apresentação de práticas eróticas antigas. Apresentaremos o caso *prima facie* de que Foucault “esteticiza” os gregos do Período Clássico apresentando a respectiva ética sexual primeiramente em termos do seu desejo de criação de um efeito estético, em vez de o fazerem em termos do desejo de atingir e manter o domínio político na *polis*. Ao fazê-lo, Foucault estaria a apresentar a ética sexual antiga mais como um contributo para as tentativas modernas de formulação de uma vida “não devota” do que como uma solução para as questões sociais, políticas e pessoais da prática sexual na Atenas do século IV a.C. Se esta tendência deve ser encarada como fraqueza ou força é uma questão que iremos retomar no capítulo 8.

---

#### 5.1.1 – OS FINS ESTÉTICOS

---

No seu último trabalho, Foucault desenvolve um modelo (ou uma “*grille d’analyse*”) que supostamente consegue mapear e ordenar as diversas práticas éticas nas quais uma determinada sociedade se envolve. Esta grelha analítica emerge da sua investigação sobre o antigo “uso do prazer” grego, mas pode em princípio ser usada para analisar e tabelar as práticas de qualquer sistema ético. Embora uma tal grelha esteja, claro, permanentemente aberta a uma avaliação externa e a um reajustamento interno, a nossa questão não é a da sua

avaliação<sup>92</sup>. Pelo contrário, vamos focar a relação entre os pormenores do modelo e o projecto ético-político do qual o modelo faz parte. Sugerimos, em particular, que o modelo é construído e usado de forma a dar prioridade às dimensões estéticas da prática ética antiga e de forma a providenciar a Foucault um contra-ideal mais eficaz para a hermenêutica cristã, secularizada e moderna do *Eu*. O que o argumento de Foucault sugere é que se o *Eu* não nos é dado, se não está ali para ser descoberto ou interpretado, então torna-se claro que temos de o fazer para nós, temos de o moldar, de o criar, de o aperfeiçoar, tal como os gregos faziam. No entanto, como os gregos *faziam* exactamente é a pergunta que tem de ser feita. Ou talvez a pergunta possa ser formulada de outro modo: como conseguiam criar a ideia de que o faziam?

A caracterização que Foucault faz da ética antiga começa a dar uma resposta a estas perguntas a um nível metodológico, ao aplicar uma distinção crucial entre “ética” e “moralidade”. No começo de *L’Usage des Plaisirs* (Foucault, 1984a: 32-35) Foucault distingue três aspectos da “moralidade”. São eles a moralidade propriamente dita, isto é, o código moral ou o conjunto de valores e regras de conduta que são prescritas aos indivíduos num determinado contexto religioso, cultural e social. Em segundo lugar, o verdadeiro comportamento dos indivíduos ou as margens de variação e transgressão dos indivíduos em relação a esse código. Por último, e o mais importante para Foucault, a forma como nos conformamos a esse código ou dele divergimos, isto é, a forma como nos conduzimos (Foucault, 1984a: 33). Aqui, Foucault tira partido das

---

<sup>92</sup> Ver, no entanto, a discussão de Arnold Davidson (1995) a propósito do contributo do modelo que foi criado para o estudo da história da ética em geral: “Ethics as Ascetics”, in Gutting, Gary (ed.), *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge: Cambridge University Press Editions.

possibilidades do verbo francês “*se conduire*” que pode significar “comportar-se”, pode significar comportamentos “verdadeiros”, mas também pode significar literalmente “guiar-se” ou “dirigir-se”. Nesta medida, podemos afirmar que, se o primeiro aspecto diz respeito ao próprio código, o segundo refere-se ao comportamento em relação com o código, ao passo que o terceiro diz respeito ao comportamento em relação com o indivíduo. O terceiro aspecto é o reino do modo em que uma pessoa, literalmente, “se leva” a transgredir ou a obedecer a um código moral. É este terceiro aspecto que, na perspectiva da genealogia da ética de Foucault, assume maior importância. É neste campo, no campo da auto-constituição ética, que Foucault distingue enormes mudanças históricas, apesar dos elementos do próprio código moral aparentemente se terem mantido extraordinariamente estáveis. O objecto de estudo dos volumes II e III de *Histoire de la Sexualité* são, assim, estes modos em mudança da auto-constituição ética, particularmente quando se referem à conduta sexual. Como já vimos, Foucault divide este terceiro reino da moralidade, o reino da “ética”, em quatro aspectos, e é aqui que encontramos primeiro o modelo (ou *grille*) com o qual vai analisar e mapear a ética antiga<sup>93</sup>. Para Foucault, se desejamos analisar um sistema de ética e, especialmente, se desejamos compreender a respectiva história, temos de o dividir nesses quatro elementos constitutivos: a substância ética, o modo de sujeição, as formas de elaboração do *Eu* (ou as técnicas do *Eu*) e o *telos* (ou o modo de subjectividade visado pela ética).

Mas será que existem elementos especificamente estetizantes neste modo de dividir o campo da ética? Numa secção central de *L'Usage des Plaisirs*

---

<sup>93</sup> A propósito desta divisão, ver Foucault 1984a: 32-35 e 1983a: 356-358.



(Foucault, 1984a: 103-107), Foucault apresenta uma versão importante da sua interpretação estética da ética sexual grega. O autor afirma que a reflexão moral grega sobre *aphrodisia* não conduz nem a uma codificação de actos lícitos e ilícitos, nem a uma hermenêutica do sujeito, mas a uma “estética da existência” (Foucault, 1984a: 106). Longe de culminar na imposição de um código universalizante, esta reflexão leva a uma espécie de “exigência aberta” (“*exigence ouverte*”) (*Idem*, p. 92), um apelo não obrigatório para estilizar a prática sexual de cada um, limitando e escasseando as suas actividades (*Idem*, *Ibidem*). Em contraste com a ética sexual do cristianismo, diz Foucault, os antigos estavam menos interessados na natureza dos próprios actos do que na atitude que cada indivíduo adoptava em relação a eles. De facto, todo o trabalho de transformação do sujeito ético em relação à *aphrodisia* envolvia o estabelecimento de uma relação de domínio com estes prazeres. A “estilização” envolvia o exercício da capacidade de controlar e limitar os perigosos excessos a que a *aphrodisia* podia conduzir. Envolvia o exercício de um modo de vida que devia o seu valor moral não aos actos que excluía, mas à forma ou aos “princípios formais gerais” (Foucault, 1984a: 103)<sup>94</sup> que governavam o modo como cada indivíduo utilizava os seus próprios prazeres. Era um modo de vida que manifestava o seu valor moral na sua forma razoável e harmoniosa, uma forma que participava simultaneamente na beleza e na verdade, um valor moral que era também um valor estético e um valor verdadeiro (*Idem*, p.107).

Os dois elementos cruciais da interpretação estética de Foucault são aqui apresentados: em primeiro lugar, relativamente ao modo de sujeição, o

---

<sup>94</sup> Curiosamente, o “geral” é omissa a partir da tradução inglesa.

indivíduo envereda por um determinado caminho de auto-constituição, não porque isso esteja prescrito por um código imposto universalmente, mas por ter feito uma escolha pessoal e livre; em segundo lugar, relativamente ao *telos*, o propósito deste trabalho de auto-constituição é o de um *Eu* notável pela sua beleza, harmonia e perfeição. Diríamos que é através de uma perspectiva sobre o modo de sujeição e do *telos* da ética clássica que Foucault é bem sucedido na esteticização das práticas que são descritas em *L'Usage des Plaisirs*. Ou seja, é na perspectiva que tem sobre estes aspectos, em oposição aos aspectos de substância ética e às formas de elaboração do *Eu*, que a imagem que Foucault apresenta da ética antiga manifesta as suas características altamente peculiares.

Virando-se em primeiro lugar para o modo de sujeição, Foucault afirma que os antigos deram corpo a uma ética que se caracteriza pela abertura às diferenças individuais e à recusa a impor-se universalmente. Não podemos deixar de reparar, observa Foucault (1984a: 106), que os autores antigos nunca tentaram definir uma tabela de actos proibidos. No entanto, embora não considerassem o acto sexual em si próprio nefasto, insistiam na necessidade de se modular o seu uso de acordo com uma série de variáveis. Por exemplo, antes de ter em conta o desejo de ter filhos, era necessário ter em conta a idade de ambos os pais, o seu estado de espírito no momento do coito, a altura do ano, a hora do dia e a existência de eventuais razões primordiais para uma abstenção temporária da actividade sexual, como, por exemplo, um rigoroso regime de preparação desportiva (Foucault, 1984a, Parte 2). A questão, para Foucault, é que não se vai a um “dietista” para se ficar a saber que actos devem e não devem ser realizados, mas para se ficar a saber os princípios gerais que devem governar o “uso”

(*chresis*) correcto da *aphrodisia*. Relativamente a casos e aplicações específicas, só a pessoa envolvida devia julgar quando e como aplicar as regras gerais. O primeiro elemento da interpretação de Foucault que contribui assim para a sua interpretação “estética” é esta ênfase nas características individualizadoras das práticas éticas antigas.

De facto, é esta característica não universalizante e não normalizante que, em primeira instância, tornam a ética clássica sedutora para Foucault<sup>95</sup>. E a razão pela qual Foucault considera que esta ética tem esta característica é precisamente por o propósito desta ética não ser a salvação universal, mas simplesmente o de dar uma forma bonita à vida do indivíduo. Nesta ética, a escolha pessoal é feita para restringir, por exemplo, a actividade sexual, e a escolha é motivada pelo “desejo de viver uma vida bonita e de deixar aos outros, memórias de uma existência bonita” (Foucault, 1983a: 341). Assim, para Foucault, as práticas éticas na Grécia Clássica resultam de uma preocupação de elaborar e estilizar a conduta do indivíduo “no exercício do poder e na prática da liberdade” (Foucault, 1984a: 30).

Depois de introduzir a questão dos propósitos desta prática ética, chegamos agora ao segundo elemento crucial da interpretação “estética” de Foucault, isto é, a contenção com que o *telos* destas práticas dava à vida do indivíduo o brilho (*éclat*) da beleza.

Uma das questões principais a que Foucault tenta dar resposta em *L’Usage des Plaisirs* é a do motivo que faz com que seja no campo da *aphrodisia*, um campo

---

<sup>95</sup> Ver Foucault, 1983a: 341.

no qual o adulto grego do sexo masculino gozava de uma relativa liberdade, que se desenvolveu, na era clássica, toda a temática da austeridade. Que motivo haveria para, precisamente numa área da vida em que havia poucas proibições, estes adultos livres do sexo masculino estivessem preocupados em restringir o seu comportamento? Em relação a esta pergunta, o texto de Foucault aponta para duas respostas aparentemente incompatíveis, a saber: ou o *telos* deste “desejo pela austeridade” era uma vida que, atendendo à sua forma bonita, seria recordada após a morte do indivíduo, ou esse *telos* seria um estado de domínio sobre terceiros, um estado que seria garantido pelo domínio que o indivíduo tinha sobre si próprio. Embora esta última explicação seja fundamentada por uma grande parte da investigação de Foucault, torna-se clara que a versão que Foucault prefere ou à qual tende a dar prioridade é a explicação “estética”. Na entrevista “A Propos de la Généalogie de l'Éthique: Un Aperçu du Travail en Cours” (Foucault, 1983a), por exemplo, vemos Foucault a passar da caracterização da ética clássica, uma ética cuja preocupação primordial era relativa ao estabelecimento e manutenção de relações de domínio com indivíduos inferiores, para a sua caracterização como “um movimento filosófico originário de pessoas muito cultas para conferir às suas vidas mais intensidade, muito mais beleza” (*Idem*, p. 349). Mais uma vez, nas suas vastas discussões sobre os quatro aspectos de qualquer sistema ético, Foucault tende a permitir estas duas interpretações, embora, simultaneamente, privilegie a interpretação estética. Na sua primeira discussão sobre esta distinção, por exemplo, em *L'Usage des Plaisirs*, Foucault sugere que o “domínio do *Eu*” (Foucault, 1984a: 35) é um possível objectivo da prática ética e, de facto, foi este o objectivo que motivou a ética clássica. Este estado de auto-domínio, no entanto, era mais do

que um simples estado de não escravatura em relação às paixões do indivíduo. Era também, na sua “forma mais completa e positiva”, um “poder que o indivíduo exercia sobre si próprio através do poder que exercia sobre terceiros” (*Idem*, p. 93). Era este estado de auto-domínio (*enkrateia*) que constituía a possibilidade moral de domínio próprio sobre outros. Como Foucault reconhece, tratava-se de uma ética decididamente “viril” no seu carácter. Se um indivíduo era “homem” na relação que estabelecia consigo, podia ser “homem” na relação com os outros e, supostamente, seria isso que os indivíduos gregos do sexo masculino livres procuravam. Assim, quando Foucault afirma que o *telos* desta ética era o *auto-domínio*, justifica-se que pensemos se não seria mais adequado dizer que o seu *telos* era o domínio de terceiros. Apesar de reconhecer este “isomorfismo” (Foucault, 1984a: 88) entre domínio do *Eu* e de terceiros na Grécia Clássica, Foucault de facto tende, na vasta maioria dos casos, a privilegiar, como vimos, uma perspectiva estética surpreendentemente apolítica deste *telos*. O não haver qualquer vestígio de normalização na ética grega, sugere Foucault, deve-se ao facto de “o objectivo *principal*, o alvo *principal* deste tipo de ética ser estético” (Foucault, 1983a: 341).

Deveria ser claro, com base nesta perspectiva geral da caracterização estética que Foucault faz do *telos* da ética clássica que, apesar de reconhecer a relativa importância da caracterização contrária, Foucault favorece e privilegia consistentemente a interpretação estética. Reservando, por agora, a questão de saber até que ponto estas duas perspectivas poderão de facto ser incompatíveis, vamos analisar este modelo aplicando-o a uma figura célebre na Antiguidade por *dois* motivos: o seu “dandismo” juvenil e a sua ambição política precoce.

Focando o diálogo pseudo-platónico, *Alcibíades I*, vamos questionar a adequabilidade do modelo de Foucault quando aplicado à motivação ética de uma figura como Alcibíades. Será que a aplicação deste modelo não tende a produzir uma imagem de um Alcibíades “esteta”, uma imagem que deixa pouco espaço para um Alcibíades “príncipe maquiaveliano?”.

#### 5.1.2 – DE UMA ÉTICA DE “UTILIZAÇÃO DO PRAZER” PARA UMA ÉTICA DE “CUIDADO DO EU”

---

Uma lição importante que pode ser retirada dos volumes II e III de *Histoire de la Sexualité* é a de que falar globalmente de “gregos”, dos “antigos” ou da “ética antiga” é potencialmente muito enganador. Independentemente do facto de Foucault e dos seus comentadores tenderem a falar do seu trabalho tardio nestes termos, não nos deveríamos esquecer de que não é por acaso que a obra referida está dividida em dois volumes, cada um das quais abordando um período histórico separado do seguinte por quinhentos anos, sendo os contextos políticos, sociais, históricos, culturais e institucionais muito distintos. Embora um dos propósitos de Foucault nestes volumes seja mostrar-nos até que ponto a “ética antiga”, encarada globalmente, se encontra tão distante da ética cristã quanto relacionada com esta, a verdade é que a questão principal da atenção de Foucault sobre a mudança de uma ética de “utilização do prazer” para uma ética do “cuidado de si” serve para demonstrar as enormes mudanças na subjectividade ética que se verificaram no próprio “mundo antigo”. Deveríamos ser prudentes, pois, quando pensamos que a ética “grega” ou “antiga” forma um todo mais ou menos homogéneo, mesmo que em contraste com o património mais imediato do cristianismo ocidental. Não obstante esta precaução, existem mesmo assim muitos elementos de continuidade não apenas entre a reflexão

ética helenística e clássica, mas também entre os modos de reflexão cristãos e “antigos”.

O mais importante destes elementos, e aquele que confere uma determinada semelhança de estilo ao Período Helenístico e Clássico, é o tema de *Le Souci de Soi*. Quando Foucault utiliza esta expressão no título do volume III de *Histoire de la Sexualité*, não o faz tanto por se tratar de um tema desenvolvido na antiguidade tardia, mas por ser um elemento de reflexão ética clássica que acabou por dominar o pensamento da era Imperial. Enquanto tema, no entanto, revestiu-se de importância por todo o mundo grego clássico e, de facto, é em textos desta época que recebe o primeiro tratamento filosófico. O mais importante destes textos, para Foucault, é *Alcibiades I*, um texto que, tradicionalmente, se considerava uma obra genuína de Platão<sup>96</sup>. Foucault discutiu este diálogo profusamente no Curso do Collège de France, em 1981/<sup>297</sup> e num seminário, no mesmo ano, que realizou na Universidade de Vermont (Foucault, 1988a). Não há dúvida, a crer nestas duas fontes, que Foucault considera o interrogatório de Sócrates a Alcibiades neste diálogo crucial para uma história do tema do “cuidado de si”, especialmente na sua relação com a vida política. Na sua lição de 12 de Janeiro de 1982, no Collège de France, por exemplo, Foucault enfatiza o facto do tratamento especificamente *filosófico* do tema que Sócrates provoca suscitar questões muito importantes sobre as

---

<sup>96</sup> Platão (1927), *Alcibiades I*, in *Plato*, Volume VIII. London: William Heinemann: Loeb Classical Library Editions. Enquanto Foucault anota as faltas acerca dos diálogos, ele insiste, por sua vez, que tais debates não têm relevância para a leitura deste texto – um texto que é indubitavelmente um produto “genuíno” do início do século IV a. C. Consequentemente, ele mantém a convenção (francesa) de o atribuir a Platão.

<sup>97</sup> As gravações deste Curso no Collège de France: “L’Herméneutique du sujet”, 1981c, podem ser consultadas no Centro Michel Foucault, Paris, 82. Ver também o sumário do curso in Foucault, 1989: 145-166. faremos referência a ambas as fontes.

técnicas do “cuidado de si”, técnicas familiares, durante um tempo, aos gregos clássicos do sexo masculino.

O assunto de *Alcibiades I* é um encontro no qual Sócrates convence o jovem Alcibiades de que para enveredar por uma carreira política bem sucedida tem de começar por “cuidar de si próprio”<sup>98</sup>. O diálogo, como Foucault sublinha (1989: 149-155; 1988a: 23-26), gira em torno de três questões, a saber: Que relação existe entre o cuidado de si e a vida política? Que papel assume na pedagogia o cuidado de si? Que relação se estabelece entre o cuidado de si e o conhecimento de si? Estas questões são analisadas no enquadramento dramático de um encontro entre Sócrates e o jovem Alcibiades, no qual Sócrates, o outrora “amante” (*erastes*) do nobre e bonito Alcibiades, tenta inverter o seu papel para “amado” (*eromenos*), convencendo o seu amigo de que é ele, Sócrates, que sozinho é capaz de assegurar a satisfação das ambições políticas de Alcibiades. Como diz Sócrates: “Sem mim é impossível que todas as vossas concepções sejam coroadas de êxito, tão grande é o poder que eu creio ter sobre os vossos assuntos e sobre a vossa pessoa” (105d). Mas qual é a natureza desse poder que Sócrates, o sábio indigente, exerce sobre Alcibiades, o herdeiro de uma das mais abastadas e prestigiadas famílias de Atenas? Como seria de esperar, mesmo num diálogo pseudo-platónico, o facto de Sócrates conhecer os limites do seu próprio conhecimento. Nessa medida, a sua primeira tarefa é a de demonstrar que Alcibiades não possui o conhecimento que pensa possuir, isto é, o conhecimento que lhe daria o direito de se dirigir à Assembleia Ateniense e aconselhá-la sobre assuntos de guerra e paz, justiça e injustiça. Pelo seu método

---

<sup>98</sup> A tradução de 1927 usa a expressão “to take pains over one *Self*” para *epimeleia heautou*. Nesta discussão, no entanto, será utilizada o equivalente inglês à versão francesa, “*souci de soi*” ou the “*care of the Self*”.



habitual, Sócrates consegue levar Alcibíades a admitir que não apenas não possui o conhecimento exigido sobre justiça, como estava prestes a embarcar numa carreira política com a falsa convicção de que possuía esse conhecimento. À insistência de Sócrates de que “não apenas ignoras as grandes coisas mas, não as conhecendo, pensas que as conheces”, Alcibíades limita-se a responder: “receio que sim”, e, Sócrates demonstra-o, “estás casado com a estupidez, meu bom amigo, do tipo mais infame e és acusado disso pelas tuas próprias palavras, saídas da tua própria boca” (118b). Depois de reduzir Alcibíades a este estado de ignorância, é agora Sócrates sozinho que tem o poder de lhe restaurar a confiança que, afirma, é necessária para que as ambições de Alcibíades se vejam “coroadas de êxito” (105d). E o caminho para este êxito é, como revela Sócrates, o cuidado de si, uma prática que apenas Sócrates é capaz de ensinar.

A tarefa seguinte de Sócrates é convencer Alcibíades de que o seu nobre nascimento e os seus “poderes naturais” (119c) não serão suficientes para garantir o êxito político. Ao apresentar a linhagem e a educação dos “inimigos naturais” de Alcibíades, o rei de Esparta e o rei da Pérsia, Sócrates demonstra que, no que diz respeito ao nascimento e à educação, Alcibíades fica muito abaixo deles. Com o que poderá então contar nessa competição pela ascendência? “Com nada!”, diz Sócrates, excepto com “cuidado e competência” (*epimeleia* e *techne*) (124b). A educação de Alcibíades, sugere Sócrates, tem de ser complementada pela aquisição dessa competência ou por aquilo a que Foucault chamaria “técnica”, que é a arte do cuidado de si. Como seria de esperar, a primeira reacção de Alcibíades é exigir saber o que é esse cuidado, visto que as palavras de Sócrates são “extraordinariamente parecidas com a

verdade” (*Idem*). Antes de responder a esta pergunta, no entanto, Sócrates insiste que precisamos de conhecer a verdadeira natureza do “*Eu*”<sup>99</sup>. Apelando ao imperativo do “Conhece-te a Ti Mesmo”, inscrito no templo de Delfos, Sócrates afirma que “se tivermos esse conhecimento saberemos, provavelmente, que penas podemos infligir a nós próprios mas, se não o tivermos, nunca o poderemos fazer” (129a).

Numa extensa discussão, Sócrates estabelece a dualidade corpo/alma e demonstra que esta última é a melhor, a mais elevada e a mais verdadeira parte que há em nós. De facto, para Sócrates, o homem é apenas alma: “nada mais do que alma” (130c). Contudo, saber que o *Eu* de que devemos cuidar é a “alma” e conhecer a natureza dessa alma são coisas distintas. E, para se adquirir esse conhecimento, Sócrates propõe uma técnica para conhecer a natureza da alma, uma técnica que consiste na auto-contemplação através de uma superfície reflectora, neste caso outra alma e, em especial, essa parte mais “divina” da alma que é “o local do conhecimento e do pensamento” (133c). De acordo com Sócrates, ao contemplarmos a alma, ficamos a saber que a sua parte mais “divina” encontra a excelência na temperança e na justiça e que, além disso: “é impossível ser-se feliz sem se ser temperado e bom” (134a). A própria tarefa do “cuidado de si”, em resposta à pergunta de Alcibíades, é precisamente o cultivar desta “excelência” da temperança e da justiça. Daqui se conclui que o estadista, se pretende “transmitir virtude [e portanto felicidade] aos cidadãos” tem de primeiro “adquirir virtude própria” (134b-c). É o estadista, por isso, quem tem de ser exímio, mais do qualquer outro indivíduo, nas artes do cuidado de si, e se

---

<sup>99</sup> Ou, de acordo com o subtítulo do diálogo: a “natureza do homem”.

Alcibíades deseja que as suas concepções se vejam “coroadas de êxito” (105d), refere Sócrates, não se lhe exige “licença ou autoridade” mas “justiça e temperança” (134c) e não deve procurar o “poder despótico”, mas sim a “virtude” (135b).

As três perguntas que segundo Foucault<sup>100</sup> estruturam este texto giram à volta da questão da relação entre o cuidado de si e as práticas culturais mais alargadas. As respostas que o texto dá a estas perguntas são, na opinião de Foucault, indicativas da Cultura Clássica do *Eu* e também são úteis como pontos de comparação com desenvolvimentos posteriores, especialmente na Época Imperial. Em resposta à primeira pergunta, “Que relação existe entre o cuidado de si e a vida política?”, o diálogo sugere que na Época Clássica (ou, pelo menos, na tradição socrática) ser experiente no cuidado de si constituía um pré-requisito necessário para a vida política. Era isto, como refere Sócrates, que garantia que o estadista demonstrasse, por exemplo, a sabedoria de um Péricles. Foucault nota, contudo, que a ênfase no cuidado de si como pré-requisito deu azo, na Época Imperial, à ideia de que o cuidado de si constituía uma ocupação para a vida. Como diz Epicuro: “Nunca é cedo de mais nem tarde de mais para se tomar conta da alma” (Foucault, 1989: 149-151). Neste eclipse da ideia de motivação política para o cuidado de si, Foucault vê o germinar da noção completamente nova do cuidado de si pelo prazer de o fazer. Em relação à segunda pergunta à volta da qual gira *Alcibíades I*, isto é, “Que papel assume na pedagogia o cuidado de si?”, o texto sugere que esta técnica seja encarada como um complemento à educação daqueles que têm ambição política. A função de

---

<sup>100</sup> Ver Foucault, 1981c.

Sócrates é compensar a “pedagogia defeituosa” (Foucault, 1988a: 25) que ameaça agora o futuro de Alcibíades<sup>101</sup>. Assim, cuidar do *Eu* na Época Clássica é por si só, como afirma Foucault, “*une formation*”, uma educação (Foucault, 1989: 151). Em contrapartida, durante a antiguidade tardia, quando o cuidado de si deixou de ser exclusivos dos jovens, outras funções ficaram em destaque num conjunto de técnicas com uma função vitalícia “crítica”, “combativa” e “curativa” (Foucault, 1989: 151-153). Por último, *Alcibíades I* responde à terceira pergunta, “Que relação se estabelece entre o cuidado de si e o conhecimento de si?”, sugerindo que o conhecimento, elemento necessário para o cuidado de si, só pode ser alcançado através de um envolvimento “erótico” entre discípulo e mestre. É o grande amor de Sócrates por Alcibíades que, mesmo na sua forma “platónica” purificada, é a força motriz que traz Alcibíades para a virtude e a temperança. Na Antiguidade Tardia, em contrapartida, apesar destas relações entre discípulo e mestre manterem a sua importância, perdem, de acordo com Foucault, o seu carácter “amoroso” (Foucault, 1989: 153) e tornam-se, poderíamos dizer, relações mais de profunda *philia* do que de intenso *eros*.

Este diálogo é importante para Foucault, pois permite-lhe especificar algumas mudanças cruciais na auto-constituição ética entre o Período Clássico e a Antiguidade Tardia. Em particular, permite-lhe atribuir esta mudança não ao maior rigor de um código, mas à intensificação e a uma maior valorização das “relações do *Eu* com o *Eu*” (Foucault, 1984b: 57). É esta maior ênfase em

---

<sup>101</sup> Relativamente à leitura de Foucault, devemos notar aqui o comentário de Sócrates: “quando falo da necessidade de ser educado não estou a referir-me só a vós mas, para além de mim mesmo, pois o meu caso é idêntico ao seu, excepto num dos pontos: “ou seja, que o guardião de Sócrates”, Deus, é melhor que o guardião de Alcibíades, (Péricles) (Alcibíades, 124c); isto é, o Sócrates mais maduro reconhece, então, que ele também precisa de ser “educado”.

técnicas já presentes no Período Clássico que terá conduzido, na Antiguidade Tardia, ao que Foucault chama uma “cultura do *Eu*”<sup>102</sup>, isto é, a uma nova forma de subjectividade ética que carece de novos princípios de aplicação, de novas formas de trabalhar o *Eu* e de novos objectivos para uma vida ética, todos eles assentes, em grande medida, na aplicação de “práticas do *Eu*” cada vez mais sofisticadas<sup>103</sup>.

Sendo embora inegável que a interpretação que Foucault faz de *Alcibíades I*, juntamente com a sua posterior perspectiva desta alteração histórica, representa um importante contributo para a história da ética, é possível mesmo assim questionar a imagem aqui apresentada, especialmente à luz do modelo (ou *grille*) mais geral apresentado em *L’Usage des Plaisirs*. Porque o que descobrimos quando aplicamos o modelo de Foucault ao Alcibíades deste diálogo é a sobrevalorização de uma motivação “estética” e a desvalorização de uma motivação “política”: Alcibíades emerge mais como esteta wildeano do que como operador maquiaveliano. Devemos salientar que não se trata de uma imagem que Foucault torne explícita nas discussões que faz do diálogo. É, pelo contrário, uma imagem que emerge se aplicarmos ao texto o modelo geral de Foucault. No entanto, a vantagem de pôr desta forma à prova o modelo de Foucault permite que se veja até que ponto Foucault terá “esteticizado” as práticas éticas antigas. Por outras palavras, permite-nos ver exactamente o modo como Foucault pensa, ao assegurar que a interpretação estética parece finalmente sobrepor-se à versão alternativa, uma versão segundo a qual a

---

<sup>102</sup> O tradutor Inglês traduz o “cultivar” por “cultura” mas, na maioria dos casos preferimos o termo “cultura”, uma vez que Foucault, geralmente, fala de todo um conjunto de práticas culturais, valorizações e modos de experiência, o que, evidentemente, inclui a “cultura” mas não pode ser subsumido nela. Ver Foucault, Michel (1984b), *The Care of the Self*, Parte II e *La Culture de Soi*.

<sup>103</sup> Ver, por exemplo, Foucault, 1984b: 65-84.

preocupação primordial das práticas aqui analisadas teria sido a de assegurar o domínio do *aristoi*, quer no *oikos* quer na *polis*<sup>104</sup>.

Quem está familiarizado com a vida do histórico Alcibíades (c. 450-404 a.C.), que surge em *Alcibíades I* e em *Symposium*, de Platão, não será surpreendido por ver esta figura referida como esteta. Plutarco, por exemplo, faz-nos a descrição de um Alcibíades “efeminado no vestir e passeando-se pelo mercado arrastando as suas compridas vestes lilases”<sup>105</sup>. Refere ainda que Alcibíades se recusou a aprender flauta porque a utilização de um instrumento de sopro distorcia as feições — feições que, no caso de Alcibíades, eram universalmente consideradas “extraordinariamente elegantes e encantadoras” (*Idem*: p. 1). No entanto, a questão que nos interessa discutir não é saber se Alcibíades, a figura histórica, era ou não um *dandy* pericleano, mas se a caracterização que Foucault faz das práticas éticas gregas, quando aplicada ao Alcibíades deste diálogo, nos dá, pelo menos, uma imagem do que poderíamos chamar um “*dandy* ético”.

Alcibíades, como vimos, está perante um dilema, sem saber que tipo de preparativos deve fazer antes de entrar na vida pública. Com a ajuda de Sócrates, acaba por reconhecer e aceitar que esta preparação consiste em “tomar conta do *Eu*”, isto é, uma prática ética que se serve da parte “divina” do *Eu* como objecto de investigação e utiliza o conhecimento da verdade deste princípio divino como base da conduta futura. Alcibíades tem de reconhecer finalmente que licença, autoridade e poder despótico não lhe trazem felicidade, nem a ele,

---

<sup>104</sup> O reconhecimento parcial de Foucault sobre a versão alternativa está presente, por exemplo, no seu comentário de que as práticas de Alcibíades as de *Souci de Soi*, têm como fim o serem capazes de permitir um melhor governo dos outros (“*pour être capable de gouverner les autres*”). Este comentário aparece alterado na edição francesa de Foucault, 1983a: 609-631.

<sup>105</sup> Plutarco (1960), *The Rise and Fall of Athens*. London: Penguin Books Editions, “Alcibiades”, p. 16.

nem aos habitantes da cidade. Olhar para esta prática ética, o “cuidado de si”, utilizando a divisão quadripartida da ética, como fez Foucault, daria a ideia de que o seu “modo de sujeição” seria uma escolha pessoal e livre, ao passo que o seu *telos* seria a criação do *Eu* como uma obra de beleza. A decisão que Alcibíades toma de seguir Sócrates resultaria de uma escolha pessoal e não da imposição de um código externo prescritivo. Do mesmo modo, o objectivo visado com a adopção da recomendação de Sócrates: “toma conta de ti” seria essencialmente o de conferir à sua vida uma determinada forma, perfeição e beleza. Alcibíades seria então uma figura que decide, de modo próprio, enveredar por um determinado caminho “filosófico” para conferir à sua vida um verdadeiro esplendor. Será esta imagem rigorosa? Que provas existem no diálogo em abono de uma tal interpretação?

No que diz respeito ao modo de sujeição, parece que a tarefa de Sócrates é convencer Alcibíades a *escolher* o cuidado de si: de igual modo, parece que Sócrates não consegue fazer apelo a nenhum princípio universal de acordo com o qual todos os indivíduos deveriam “tomar conta de si”. Pelo contrário, Sócrates parece assumir que só aqueles destinados a guiar os outros devem envolver-se nesta actividade de cuidar de si. Só aqueles que são “livres” (isto é, cidadãos, não escravos) é que precisam de ser virtuosos: enquanto “a virtude torna um homem livre”, diz Sócrates, “o vício é algo que o torna escravo”. A pergunta que efectivamente coloca o desafio a Alcibíades é: “estás do lado dos livres ou não?” (135c). Pode ficar-se com a ideia, pois, de que o modelo de Foucault sugere que Alcibíades é livre de escolher entre a virtude e o vício, a liberdade e a escravidão. No entanto, as coisas não são assim tão simples, pois

não apenas era impossível no Período Clássico escolher ser-se homem livre ou escravo, como também se percebe desde o início do diálogo que Alcibíades é considerado e se considera como destinado a guiar um povo. Para ele, nunca se coloca a escolha entre uma posição de autoridade e uma posição de sujeição. Daí que a estratégia de Sócrates no seu encontro com Alcibíades seja a de o convencer, em primeiro lugar, de que esta “escolha” é só para o seu bem e, em segundo lugar, de que é dever de qualquer homem livre, tal como ele o é, fazer esta escolha. Longe de deixar Alcibíades exprimir a sua preferência pessoal sobre este assunto, a tarefa de Sócrates é mostrar-lhe que a sua preferência pessoal, que é pela “licença, autoridade e poder despótico”, inviabilizaria, de facto, os seus propósitos.

A “escolha” de Alcibíades é determinada pela consciência que tem da sua posição de adulto livre do sexo masculino. Perante o desafio: “és escravo ou és livre?”, Alcibíades não tem alternativa senão responder: “livre”, pois a maior desonra para um homem livre era que lhe chamassem “escravo”. Foucault reconhece esta necessidade quando explica a “escolha” do grego do sexo masculino pelo auto-domínio como sendo “um domínio tornado *obrigatório* pelo seu estatuto ou pela autoridade que tinha de exercer na cidade”<sup>106</sup>. Assim que Sócrates demonstra que a virtude está do lado da liberdade e o vício do lado da escravatura, Alcibíades, com efeito, fica sem alternativa. Como diz no final do diálogo, tem de “começar aqui e agora a esforçar-se quanto à justiça” (l35e). Mas qual será, para Alcibíades, o objectivo deste cuidado? Será que podemos aceitar, como o modelo de Foucault poderia sugerir, que o seu propósito é o de

---

<sup>106</sup> Foucault, 1981b: 215. Dado mais ênfase e tradução modificada.



criar um *Eu* e uma vida com as qualidades da harmonia e da beleza? Ou será que não temos de reconhecer que, embora a beleza fosse de facto um critério importante para julgar uma vida na Antiguidade Clássica, não o era por ser importante só por si? É claro, por exemplo, no caso de Alcibíades, que o seu propósito último ao envolver-se no “cuidado de si” era conquistar poder na cidade, era ganhar, como ele diz: “ascendência”. Ao reconhecer esta motivação, a primeira estratégia de Sócrates é apelar à enorme ambição de Alcibíades e convencê-lo de que só Sócrates tem poder para o ajudar a concretizar as suas aspirações a conquistar um “poder ilimitado” (105d). Comparando com a imagem que o modelo de Foucault iria gerar, Alcibíades não aparece então como esteta, interessa-se mais pelo próprio poder do que pela própria beleza. De facto, parece-nos ter mais em comum com o Príncipe de Maquiavel do que com Oscar Wilde.

### 5.1.3 - O QUE SIGNIFICA “ESTÉTICA” NA “ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA”?

---

Apresentar a ética grega antiga como orientada para fins “estéticos” é também colocar a inevitável questão da distância que separa os conceitos modernos de estético dos seus homólogos antigos, e é também colocar a questão de saber se, efectivamente, existem conceitos homólogos. Poder-nos-íamos envolver num debate sem fim para determinar se a figura de Alcibíades se encontra mais próxima do príncipe maquiaveliano ou do *dandy* wildeano, mas, persiste sempre a justificada suspeita de que “*dandy* wildeano” é uma categoria que só pode ser aplicada anacronicamente à Grécia Clássica. Será mesmo verdade que o esteta terá tido uma história bem mais curta nas sociedades ocidentais do que

o operador político ambicioso?<sup>107</sup> A verdade é que, se Foucault traduz *techne tou biou* por “estética da existência”, então, temos de perguntar: “o que significa estética nesta técnica?”.

Em meados do século I d.C., Séneca impôs ao seu amigo e correspondente Lucilius que cultivasse um estilo de vida que o distinguisse da multidão, um estilo de vida que não fosse “contrário” ao curso da multidão, mas que fosse ainda “melhor”. E esta marca distintiva, assegura ao amigo, será visível a todos os que olharem com atenção: “Qualquer pessoa que vá a nossa casa”, escreve, “vai admirar-nos em vez de admirar a mobília”<sup>108</sup>. No final da década de 1870, em Oxford, Oscar Wilde começou a cultivar um estilo de vida dedicado à beleza e depressa se tornou notório (e notoriamente admirado) pela queixa que se tornou conhecida: “Cada vez me é mais difícil estar à altura da minha porcelana de Cantão” (Ellmann, 1988: 43-44)<sup>109</sup>. A questão que agora queremos tratar é a diferença entre a preocupação de Séneca e de Wilde em realçar o seu “mobiliário” e se Foucault tem suficientemente em conta esta diferença quando fala na antiga “estética da existência”. Por outras palavras, quando Foucault traduz o termo grego *techne* por “arte” ou “estética” e a expressão grega “*techne tou biou*” por “estética da existência”, estará a atribuir uma noção demasiado moderna de arte e criatividade ao conceito grego de “ofício”?

---

<sup>107</sup> Esta é uma pergunta retórica, que oferece um modo de pensar sobre os problemas, mas *não* é uma afirmação de que na verdade o “operador político” seria um tipo de ser humano mais constante do que o “esteta”. Como veremos no decorrer deste trabalho, Foucault pode ser lido como argumentando que, longe de ser um anacronismo, o esteta está ligado a uma manifestação recente de uma tradição muito mais ética de auto-formação, ou seja, de uma tradição que surge na Atenas Clássica.

<sup>108</sup> Seneca, *Letters To Lucilius*, Letter 5 in Hadas, Moses (edição e tradução) (1958), *The Stoic Philosophy of Seneca*, New York: Anchor Books Editions.

<sup>109</sup> Ellmann, Richard (1988), *Oscar Wilde*. Harmondsworth: Penguin Books Editions, pp.43-44.

O primeiro aspecto a ter em conta é o de que o pensamento antigo grego e romano, especialmente o pensamento ético, faz um grande uso das possibilidades semânticas do termo *techne* (ofício, competência, conhecimento, arte) e do termo *kalon* (excelente, bonito, digno e, por isso, “bom”). Sugerimos, no entanto, que todas as interpretações desta tendência do Pensamento Antigo fiquem dependentes do tipo de teoria estética que é atribuída aos seus defensores e perguntamos, ainda, se o êxito de Foucault em conseguir que os antigos pareçam um capítulo inicial na história das “artes do *Eu*”, por outras palavras, em fazer com que pareçam precursores de Oscar Wilde, não ficará a dever-se à interpretação que faz das afirmações “estéticas” deles através da lente de uma sensibilidade estética moderna: Será como resultado de tal interpretação que Alcibiades, por exemplo, possa ser apresentado mais como um esteta do que como um operador político maquiaveliano?

As afirmações de Foucault sobre a motivação estética das práticas gregas do *Eu* continuam a ser primordiais na sua interpretação de dois termos cruciais no Pensamento Grego: *techne* e *kalon*. Se seguirmos Foucault e traduzirmos simplesmente *techne* por “arte” e *kalon* por “bonito”, podemos ser levados a acreditar que o propósito da ética na antiguidade era, de facto, a “elaboração da nossa própria vida como uma obra de arte pessoal” (Foucault, 1984c: 731). No entanto, se olharmos mais atentamente para o modo como estes termos eram empregues, acabamos por verificar que a interpretação de Foucault se pode prestar a algumas objecções<sup>110</sup>. No Pensamento Grego Clássico, por exemplo,

---

<sup>110</sup> Em defesa de Foucault, deve notar-se que quase todos os exemplos mais marcantes de uma “interpretação esteticista” dos antigos ocorrem em entrevistas e não em textos, isto torna-se relevante por dois motivos: em primeiro lugar, eles são mais descontráídos relativamente a trocas informais de precisão académica que podem ser praticamente inexistentes. Em segundo lugar, como Hubert Dreyfus apontou, Foucault trata as

Platão dedica muita da sua atenção ao conceito de ofício ou competência ao discutir a virtude e, sobretudo, ao discutir a justiça. Trata-se de uma abordagem inicialmente possível pelo facto de Sócrates tratar regularmente as virtudes como se fossem “ofícios” ou “competências” comparáveis com algum proveito a outros ofícios como, por exemplo, o treino de cavalos, a manufactura de calçado ou a medicina. E uma vez que este tipo de comparação nunca é olhada com surpresa pelos seus interlocutores, podemos partir do princípio de que tratar a coragem ou a piedade como “competências” comparáveis, digamos, à manufactura do calçado, podia bem circunscrever-se às possibilidades do termo *techne*. Esta mobilização da noção de *techne* assume ainda mais importância nos diálogos que Platão escreveu no seu “período intermédio”. Neles, Platão desenvolve mais plenamente o que veio a designar-se de “analogia do ofício”: a ideia de que a prática da virtude, em geral, pode ser considerada, com algum proveito, análoga à prática de qualquer outro “ofício” ou *techne*<sup>111</sup>.

Em termos mais gerais, podemos dizer que aquilo que esta analogia possibilita é a conceptualização do homem bom como aquele que conhece os seus “materiais” (visto que *techne* implica sempre conhecimento ou uma relação particular com a verdade), como aquele que possui a competência exigida para transformar a sua vida de tal modo que esta traga ao seu “artífice” felicidade e prosperidade. Posta assim nestes termos gerais, trata-se de uma estrutura de

---

entrevistas como uma parte muito importante das suas produções, o que tem sido chamado de “efeito Foucault”; portanto, pode-se esperar que tivessem utilizado mais formulações e argumentos que foram mais marcantes do que propriamente precisos, a fim de produzir um efeito sobre os seus interlocutores (e eventuais leitores). No entanto, como já vimos, o tema do “estético” também está presente, ainda que de uma forma mais suave, em alguns textos escritos de Foucault.

<sup>111</sup> Para uma discussão geral análoga, ver, por exemplo: Richard, Parry (1996), *Plato's Craft of Justice*. Albany: SUNY Editions; Roochnik, David (1992), “Socrates Use of the Techne-Analogy”, in Benson, H. (ed.), *Essays on the Philosophy of Socrates*. Nova York: Oxford University Press Editions e Irwin, Terence (1977), *Plato's Moral Theory*. Oxford: Clarendon Press Editions.

compreensão da ética que pode ser encontrada não apenas na filosofia socrática mas também em Aristóteles, no estoicismo e até no neoplatonismo. Em *Nichomachean Ethics*, por exemplo, Aristóteles compara a adaptação do homem bom às circunstâncias do sapateiro que “faz o sapato mais elegante com a pele que lhe é fornecida”<sup>112</sup>, e compara a virtude a uma arte que, à semelhança de outros ofícios, aspira a alcançar o sentido, sob uma “forma mais eficaz e mais exacta”<sup>113</sup>; do mesmo modo, os autores estóicos tardios dedicam continuamente a sua atenção às possibilidades da analogia do ofício. Assim sendo, Epicteto explica a “arte de viver” desta forma: “Assim como a madeira é o material do carpinteiro e o bronze é o material da estatuária, assim também a vida de cada indivíduo é um assunto da arte de viver”<sup>114</sup>. E, no seu papel de professor, Epicteto apresenta-se como um artífice que irá moldar os seus estudantes: aspira a “fazer [deles] uma obra perfeita”: “Aqui temos então o artífice e aqui temos o material: ainda nos falta o quê?”<sup>115</sup> Séneca, trabalhando na mesma tradição de Epicteto, equaciona a filosofia relativamente às outras “artes” e coloca-a muito acima delas: “Ela [a filosofia] não é, digo eu, a artesã dos dispositivos do nosso uso diário, porquê, então, atribuir-lhe tais insignificâncias? Nela podemos ver o *artificer* da vida”<sup>116</sup>. E pela formação em filosofia que ministrou a Lucilius, através da correspondência que trocaram, considera-se o seu próprio “artesanato”<sup>117</sup>. A ideia de que a virtude é uma “competência em vida” (*techne tou biou*) é pois não apenas um princípio central

---

<sup>112</sup> Aristóteles (1976), *Ethics*. Harmondsworth: Penguin Books Editions: Book One, p. 1101a.

<sup>113</sup> *Idem*, 1106b. No entanto, como aponta Julia Annas, Aristóteles faz uma distinção importante entre o artesanato como *poiseis* e a virtude como *praxis*, que não são, em última instância, assimiláveis. Ver Annas, Julia (1994), *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press Editions, pp. 66 e ss.

<sup>114</sup> Epictetus (1925), *The Discourses*, I, xv, 2. London: Loeb Classical Library Editions.

<sup>115</sup> *Ibidem*, II, pp. vii e 30-31.

<sup>116</sup> Seneca, *Letters to Lucilius*, Lettre 90.

<sup>117</sup> *Ibidem*, Letter 34, também citado por Foucault, 1984b: 69.

do estoicismo, como também uma ideia que se apresenta numa miríade de formas ao longo da Antiguidade Clássica e Helenística<sup>118</sup>.

Esta afirmação em si mesma não tem nada de invulgar: nem os mais fervorosos críticos de Foucault negariam o facto de esse assunto estar constantemente presente no pensamento antigo. E o que dizer à sugestão de que esse ofício, essa arte de viver, tem por objectivo um efeito “estético”? Será fácil acompanhar Foucault nessa opinião? Para podermos responder a estas perguntas, temos de começar por reconhecer a existência de uma enorme sobreposição, particularmente no Período Clássico, entre a noção de beleza e a noção de valor moral. De facto, existe um termo que engloba ambas: *kalos*. Uma das melhores ilustrações da ambivalência deste termo encontra-se no diálogo inicial de Platão, *Hippias Major*<sup>119</sup>. Nele, Sócrates procura uma definição para *kalon*, que Woodruff traduz por “o excelente” mas, que poderia facilmente traduzir-se por “o bonito”. Neste caso, a dificuldade em encontrar uma definição satisfatória resulta não só da natureza da exigência de Sócrates, mas também da ambivalência fundamental do próprio termo: daí que as definições sugeridas para *kalon* vão de “uma excelente [bonita] rapariga” (287e4), passando por “o próprio, ele-mesmo” (293e5) e “o benéfico” (296e6), até “aquilo que é agradável através do ouvido e da visão” (298a6). Por outras palavras, oscila entre o moralmente bom e o esteticamente bonito. É um termo, por isso, com um grande potencial semântico, potencial esse totalmente explorado pelo Pensamento Grego.

---

<sup>118</sup> Ver, por exemplo, Sextus Empiricus, *Outlines of Pyrrhonism*, III, 239-278 e Stobaeus 2.67 traduzido em A.A. Long e D. N. Sedley (1987), *The Hellenistic Philosophers*, 2 volumes, Cambridge: Cambridge University Press Editions, pp. 379-380.

<sup>119</sup> Platão (1982), *Hippias Major*. Oxford: Basil Blackwell Editions.

No conceito aristocrático de *kaloskagathos*, por exemplo, encontramos a combinação dos juízos de valor “excelente” (*kalos*) e “bom” (*agathos*) com a noção de que essa pessoa também tem necessariamente de ser “bonita” (*kalos*)<sup>120</sup>. Contudo, o bom e o bonito não estão apenas combinados neste conceito, como também estão feitos para coincidir. Platão, por exemplo, salienta o facto “óbvio” de que “o bom é sempre bonito, obviamente, e o bonito nunca é desproporcionado. Uma criatura viva que tenha de ter as duas qualidades tem necessariamente de ser bem proporcionada” (*Timaeus*, 87c). E, na discussão sobre a melhor educação a dar aos Guardiães da sua República, Sócrates pergunta se “não será a visão mais excelente de todas, para aquele que tem olhos para a ver, a combinação na mesma forma corpórea de beleza de carácter e de aparência para se combinar e harmonizar com ela?” (*Républica*, 402d). Esta ideia de que o carácter moral pode (embora não necessariamente) manifestar-se de uma forma corpórea é uma suposição fundamental do ideal clássico. Como refere Jean-Pierre Vernant, o termo *kaloskagathos* sublinha a ideia de “beleza física e superioridade moral indissociáveis, podendo esta última ser avaliada ao olhar-se simplesmente para a primeira”<sup>121</sup>.

Voltamos a encontrar esta ideia no Estoicismo Tardio. Séneca repreende os epicureanos que deram erradamente ao prazer precedência sobre a razão, cometendo, desse modo, o crime “estético” de terem elevado “uma coisa invertebrada e ignóbil, um híbrido monstruoso composto de membros mal

---

<sup>120</sup> Este termo é discutido com maior detalhe no Capítulo 6.

<sup>121</sup> Vernant, Jean-Pierre (1989), *L'Individu, La Mort, L'Amour; Soi-même et l'Autre en Grèce Ancienne*, Paris: Gallimard Éditions, p. 20. Certamente que este princípio não é infalível: Sócrates estava notoriamente “aborrecido”.

escolhidos e mal unidos” ao estatuto de supremo bem<sup>122</sup>. E Epicteto exorta os seus seguidores a abandonar roupas excelentes e cosméticos e a adornar, em contrapartida, a razão, o “propósito moral”: “se alcançarem essa beleza, então serão belos”<sup>123</sup>. Talvez o melhor exemplo deste esteticismo da Antiguidade Tardia seja a discussão neoplatónica de Plotino sobre o “cuidado de si” em termos de “modelar a nossa própria estátua”: “E se ainda não se considerar bonito, faça como o criador de uma escultura que vai ser bonita quando estiver feita: corta aqui, alisa ali, torna esta linha mais leve, esta outra mais pura, até surgir da sua obra um rosto lindo; Por isso, faça o mesmo: corte tudo o que for excessivo, endireite tudo o que estiver torto, dê luz a tudo o que for sombrio e esforce-se para que tudo brilhe de beleza e nunca pare de esculpir a sua estátua. Quando vir que tornou esta obra perfeita, nada que tenha ficado poderá danificar essa unidade interior; quando perceber que chegou a esta tensão e vir, verá, então, que este é o único olhar que vê a beleza suprema” (Plotino)<sup>124</sup>.

Nenhuma outra visão do *Eu* como obra de arte poderia corresponder tão bem a este excerto de Nietzsche: “apenas uma coisa é necessária neste trabalho: “dar estilo ao nosso carácter”, no qual o *Eu* é uma cena da qual são retiradas algumas características, outras são acrescentadas e outras modificadas e “realinhadas” para que produzam um efeito de beleza ao olhar<sup>125</sup>. Mas, estará aqui implícita a ideia de que estas duas visões são, na essência, uma única? Ou, mais importante ainda, estará implícita a ideia de que os antigos temas da virtude como “arte” e do bom como “bonito” justificam uma interpretação esteticista dessa tradição?

---

<sup>122</sup> Seneca, *Letters to Lucilius*, Letter 92.

<sup>123</sup> Epictetus, *Discourses* III, pp. ii e 40.

<sup>124</sup> Plotinus (1981), *Enneads*, 1, 6, 9. Esta passagem é citada por Foucault e discutida por Pierre Hadot, *Exercices Spirituels et la Philosophie Antique*. Paris: Etudes Augustiniennes Éditions, p. 46.

<sup>125</sup> Nietzsche, F. (1974), *The Gay Science*, Secção 290.



Há indícios que nos fazem crer que sim. Arnold Hauser (1989), por exemplo, sugere que a hostilidade de Platão relativamente às artes é um mero sinal da sua oposição relativamente ao “esteticismo prevalecente” do seu tempo. O ataque de Platão, o “primeiro exemplo de ‘iconoclastia’ da história”, surgiu juntamente com “os primeiros sinais de uma perspectiva estetizante da vida na qual a arte não apenas tem o seu lugar, como também cresce à custa de todas as outras formas de cultura”<sup>126</sup>. De acordo com esta interpretação, o facto de Platão ter expulsado os poetas da sua Cidade Ideal não foi mais do que uma medida protectora contra a invasão pelo “estético” do reino ético e do reino político. Se Platão reage contra a crescente ênfase sobre aquilo que para ele é a ilusão de fenómenos empíricos e contra a crescente valorização da sensação (*aesthesis*), não é pois de surpreender que certas formas actuais de filosofia também não queiram proporcionar à experiência sensorial, especialmente do belo, um estatuto a par do da razão e do ideal. Talvez seja isto que esteja em causa quando, por exemplo, Julia Annas (1994) insiste na ideia de que a melhor tradução para *techne* não seria “arte” mas “ofício”<sup>127</sup> e quando os tradutores ingleses sistematicamente propõem “excelente” como tradução para *kalos*, ao passo que os seus homólogos franceses preferem atribuir-lhe o significado de “bonito”.

Este último fenómeno, também visível na obra dos comentadores franceses sobre Filosofia Antiga e Ética,<sup>128</sup> é mais notório quando comparamos os textos

---

<sup>126</sup> Hauser, A. (1989) *The Social History of Art*, Volume I. London: Routledge Editions, pp. 89-90 (A primeira publicação é de 1951).

<sup>127</sup> Annas, *The Morality of Happiness*, pp. 72-73.

<sup>128</sup> Ver, por exemplo, Lacoste, Jean (1986), *L’idée de Beau*. Paris: Borbas Éditions, pp. 11ff, que fala de *Hippias Major* de Platão enquanto um debate sobre o significado de “le beau” e não “the fine” tal como Woodruff tinha. Ver, também, Hadot (1993), *Exercices spirituels*, [onde ele discute a *Republic* 604b. Hadot deixa a passagem ‘the

franceses de Foucault com as respectivas traduções em inglês. Em *Histoire de la Sexualité*, volume III, por exemplo, Foucault refere uma tal Thrasca Paetus que, de acordo com Foucault, se suicidou com a ajuda de um filósofo de modo a dar “à son existence sa forme la plus belle et la mieux achevée” (Foucault, 1984b: 68). No entanto, esta frase é traduzida por Robert Hurley por “give his life its finest and most accomplished form”, isto é, dar à sua vida a sua forma mais excelente e completa. Do mesmo modo, em *Histoire de la Sexualité*, volume II, Foucault cita *Laws* de Platão (783e): os pais têm de dar à cidade “les enfants les plus beaux et les meilleurs possibles”, isto é, os filhos ou as crianças mais bonitas e melhores”) (Foucault, 1984a: 140). A tradução inglesa dá-nos “the noblest and best children possible”, isto é, os filhos ou as crianças mais nobres e melhores. A questão que naturalmente aqui surge é a de saber o motivo que leva os tradutores ingleses de textos e comentários antigos a traduzirem automaticamente *kalos* e seus correlatos por “excelente” ou “nobre”, ao passo que os tradutores franceses parecem preferir sistematicamente “bonito”<sup>129</sup>. Embora esta questão exceda o âmbito do presente estudo, podemos pelo menos afirmar que, ao dar ênfase à dimensão “estética” do Pensamento Antigo, talvez Foucault não esteja a fazer mais do que a explorar as possibilidades inerentes a esse pensamento e, em particular, ao modo como o mesmo é recebido por filósofos e historiadores franceses. Assim, em vez de “Qual o motivo para Foucault esteticizar os Gregos?”, a pergunta deveria ser: “Qual o motivo para a

---

law of reason says that there is nothing more beautiful than to ... The English translation has “custom and principle say that it is best to” ... (traduzido por D. Lee, revisto em 1984]. Harmondsworth: Penguin Books Editions.

<sup>129</sup> É também interessante notar que a expressão inglesa “fine arts” corresponda a “les beaux arts” (as belas artes), em Francês e também em português.

prolongada cegueira (ou hostilidade) dos filósofos ingleses relativamente a este assunto?”

Se acreditarmos que Foucault tem alguma razão para chamar a atenção para a questão “estética” no Pensamento Antigo, e se acreditarmos que os antigos realmente conceptualizaram a ética como um dar forma ao trabalho sobre o *Eu*, continuamos a ser confrontados com uma questão sobre a diferença entre a concepção que *eles* tinham de “obra de arte” (que podia ser uma cadeira, uma mesa, um atleta, um carácter virtuoso, ou uma vida) e a “nossa” concepção de tal obra que, como Foucault salienta, pode ser algumas destas coisas: “Por que razão é que o candeeiro ou a casa podem ser um objecto de arte e a nossa vida não?” (Foucault, 1983a: 350). O cerne do problema está em chamar “estética” a tal obra, como Foucault salienta, em primeiro lugar, para dar prioridade à ideia de que o valor da obra deriva da sua aparência, da sua forma, do efeito que produz em quem a vê ou em quem a escuta através da sensação: *aesthesis* e, em segundo lugar, para preferir esta abordagem à prática e recepção da arte que garantiu que, precisamente, só os objectos possam ser considerados obras de arte.

É enorme a distância que medeia a discussão inicial de Platão sobre os múltiplos significados de *kalos* em *Hippias Major* e a série de suposições filosóficas e críticas que, por exemplo, Oscar Wilde tem ao seu dispor. Para Platão, as tentativas sérias para definir “o bonito/excelente” iam desde “o útil”, passando por “aquilo que é benéfico”, até “aquilo que é agradável ao ouvido e à vista”. O “bonito/excelente” é um fenómeno tão estético quanto moral, e que não está confinado a candeeiros e casas. De facto, as suas manifestações mais elevadas

ocorrem naqueles indivíduos cuja forma corpórea e carácter moral se combinam na mais agradável, útil e benéfica excelência. Os gregos não só não tinham um conceito de “esfera estética” em oposição a uma “esfera moral” como, nas suas práticas artísticas, não se baseavam numa noção especializada de “*fine arts*” (“belas artes”) em oposição a ofício utilitário<sup>130</sup>. Fica-se com a ideia de que teriam demasiado respeito pela *techne* e pela *poesis* para as deixarem inteiramente nas mãos dos “artistas”. No Período Moderno, porém, a arte sofreu uma transformação em termos teóricos e práticos, apesar de em todos os esforços dos movimentos artísticos *avant-garde* continuar a ser dominante a ideia de que o artista é o produtor especializado de objectos não utilitários, orientados para o prazer estético. O conceito baudelaireano e wildeano de uma arte do *Eu*, que Foucault associa à ética Grega Antiga, envolveu a maioria das suposições da estética do século XIX. Ou seja, apesar da sua abordagem ser necessariamente um ataque à autonomia da esfera estética, podemos argumentar que os princípios estéticos que eles queriam aplicar ao *Eu* não eram significativamente diferentes das abordagens contemporâneas da arte. Oscar Wilde, por exemplo quis produzir um *Eu* e um estilo de vida que pudessem ser esteticamente apreciados, tal como se apreciaria um quadro de Whistler ou uma jarra de Sèvres. Mas seria esse o propósito de Alcibíades? E o de Foucault?

A pergunta que temos de fazer é se, ao apresentarmos a ideia grega de uma *techne tou biou* como uma “estética da existência”, não a estaremos a alinhar demasiado com uma prática e com uma filosofia da arte às quais é

---

<sup>130</sup> O termo “estética” no seu sentido moderno foi usado pela primeira vez por Baumgarten em 1750 na sua *Aesthetica*. Para os antigos gregos, o termo *aesthesis* (sensação) não tinha qualquer ligação particular com a arte e seus efeitos.

completamente alheia e, ao fazê-lo, não tendemos a produzir uma visão excessivamente “distorcida” das práticas éticas gregas. Agora que encontramos uma pergunta clara, não deveríamos ficar demasiado desapontados ao descobrir que se torna impossível formular uma resposta que tenha a mesma clareza. Por um lado, é indubitável que se trata de um caso em que este assunto foi apresentado de formas variadas, ao longo da Antiguidade Clássica e Helenística; por outro, já verificámos que uma interpretação demasiado “estetizante” destas práticas pode levar à apresentação de um “político” ambicioso e sequioso de poder, como Alcibíades, como uma espécie de esteta *avant la lettre*. No entanto, poderemos verificar que algures entre estes dois extremos, algures entre o dar *forma* técnica dos gregos e o dar *prazer* estético de Wilde se encontra um conceito de ética que pressupõe uma arte que dá forma sem objecto, e essa arte, quando aplicada ao *Eu*, pode ser aquilo a que Foucault se referia quando falava de uma “estética da existência”.

Para aprofundar essa possibilidade, vamos enveredar, nos próximos dois capítulos, por uma leitura atenta de *Histoire de la Sexualité*, volumes II e III, para conseguirmos determinar não tanto até que ponto os gregos eram “estetas”, mas até que ponto Foucault o foi ou pretendeu ser. Por outras palavras, independentemente de todas as formulações produzidas nas suas entrevistas, será que a interpretação de Foucault sobre a Ética Antiga é mesmo uma “distorção” do registo histórico, ou será ela uma interpretação que selecciona determinados temas “negligenciados” e os relaciona com preocupações actuais e, desse modo, redefine a importância histórica e contemporânea desses temas? Ou seja, os nossos actuais modos de relação com

o *Eu* não seriam apenas historicamente específicos (e, por isso, alteráveis), mas, também nos teriam cegado para a possibilidade de outras sociedades (neste caso, a grega) terem cultivado outros modos de subjectividade, um conhecimento que nos poderia ser útil no presente. O aparente anacronismo da “estética da existência” de Foucault poderá não passar, pois, de um efeito do choque que uma interpretação nova inevitavelmente provoca. De facto, o problema não reside no facto de Foucault ler os gregos com as lentes da estética moderna, mas no facto de as interpretações mais correntes persistirem em os ler com as lentes das subjectividades modernas. Nesse caso, podemos concluir que o modo como Foucault compreende a estética não é grego, nem moderno, nem mesmo nietzscheano.

## CAPÍTULO 6: A DOMINAÇÃO E O PODER

---

### 6.1 - O ESTILO DE DOMINAÇÃO

---

Os volumes II e III de *Histoire de la Sexualité* abarcam sete séculos de história; ocupam-se de um período que está a uma enorme distância cultural e histórica de nós. Eles incidem, tal como as histórias de Foucault, em campos tão diversos como a filosofia, a medicina, a economia e a literatura, e tentam relatar, não somente numa perspectiva geral, mas também de uma forma detalhada, a transformação maior, de tal forma que as pessoas que “habitam” a Cultura Ocidental se refiram a elas próprias como sujeitos da ética, permanecendo abertas a uma reavaliação infundável nos campos da “exactidão” histórica. Neste capítulo, começaremos por explorar a possibilidade de algumas “más interpretações” do trabalho de Foucault serem devidas a “más compreensões” desconexas ou a erros isolados relativamente a esta parte. Nesta análise dos trabalhos antigos de Foucault não está em questão localizar ou catalogar uma série de erros menores de erudição que neles podem ser detectados, nem sequer será uma questão de sugerir que as suas interpretações são determinadas pelo mesmo factor motivador e que, através de uma leitura cuidadosa dos textos podemos observar o modo preciso através do qual ele chega até elas. Em resumo, exploraremos o âmbito para o qual a interpretação que Foucault propõe da Ética Antiga pode ser considerada como colorida pelo seu compromisso com “uma nova forma de dandismo”.

### 6.1.1 - A AUSÊNCIA DE PODER

---

Uma das maneiras de formular as singularidades da descrição que Foucault faz de Alcibiades é afirmar que ele negligência a questão do modo em que as relações do *Eu* se intersectam com as relações de poder. Esta ideia de que o tema do poder está significativamente ausente dos últimos trabalhos de Foucault é já familiar. Martha Nussbaum (1985), por exemplo, regista, com consternação, que Foucault parece ter retrocedido dos seus pontos de vista iniciais acerca da inseparabilidade de ideias e instituições<sup>131</sup>. O relato de Foucault é, segundo o seu ponto de vista, “decepcionante” e “mediocre”, devido em parte ao facto de ele negligenciar o contexto político e social do autor cujos escritos discute. David Halperin (1990), apesar de estar longe de partilhar a hostilidade de Nussbaum para com o trabalho de Foucault, considera que, nas leituras de Foucault dos textos antigos existe, de facto, “a relativa negligência do contexto social dos autores ou o propósito na escrita”, o que estria na origem de um “alarme justificável” (Halperin, 1990: 63)<sup>132</sup>. Essa percepção, contudo, não se confina às obras clássicas. Thomas Flynn (1985), por exemplo, reconhece que, se não fosse pelo “nominalismo insistente” poderíamos talvez ver a substituição de Hegel por Nietzsche como a inspiração do último trabalho de Foucault, ou seja, as genealogias nietzscheianas de Foucault são perigosamente densas para se tornarem histórias hegelianas (Flynn, 1985: 532)<sup>133</sup>. De modo semelhante, Jon Simons nota a posição descaracterizada e “apolítica” que

---

<sup>131</sup> Veja-se a recensão de Martha Nussbaum (1985), de *The Use of Pleasure*, “Affections of the Greeks”. *New York Times Book Review*, 10 November, pp. 13-14.

<sup>132</sup> Halperin, D. (1990) “Two Views of Greek Love: Harold Patzer and Michel Foucault”, in *One Hundred Years of Homosexuality*. New York: Routledge Editions, p. 63.

<sup>133</sup> Flynn, T. (1985), “Truth and Subjectivation in the Later Foucault”, p. 532.



emerge da determinação de “separar” a ética tanto quanto possível do eixo do poder político na análise da arte grega e helénica (*sic*) do *Eu*”(Simons, 1995: 104)<sup>134</sup>. Este tipo de argumento sobre a “ausência de poder” serve normalmente também para enfraquecer ou negar o valor do relato de Foucault sobre a ética grega (a estratégia de Nussbaum), ou para defender a existência de uma incoerência ou inconsistência da parte de Foucault (a estratégia de Peter Dews, 1989: 37-41)<sup>135</sup>:

Há, certamente, uma base textual forte para a argumentação acerca da relativa negligência, nos ensaios-chave de Foucault, de temas como as bases institucionais ou as motivações políticas das antigas práticas éticas, o que poderia ser entendido como uma mudança de perspectiva em relação aos seus princípios primeiros, mais do que uma rejeição desses princípios. Em várias das suas últimas entrevistas (Foucault, 1984i, 1984e, 1983a), tal como na introdução de *L'Usage des Plaisirs*, Foucault oferece uma interpretação de todo o seu desenvolvimento intelectual que tenta integrar e explicar a sua abordagem tardia da questão da subjectividade; em termos do seu entendimento de como a subjectividade humana é constituída através de “jogos de verdade (*jeux de vérité*)” (Foucault, 1984e: 708). Foi só no seu trabalho do começo dos anos 1980, alega Foucault, que começou a tratar deste problema “na sua generalidade”, e que veio a reconhecer como cada fase do seu trabalho até aqui tinha sido dedicada a um aspecto diferente do seu problema geral. Em *Les Mots et les Choses: Une Archéologie des Sciences Humaines* (1966), Foucault olhou

---

<sup>134</sup> Simons, Jon (1995), *Foucault and the Political*. London: Routledge Editions, p. 104.

<sup>135</sup> Dews, Peter (1989), ‘The Return of the Subject in Late Foucault’, in *Radical Philosophy*, 51, Spring, pp: 37-41., especialmente p. 38.

para o modo como o sujeito humano é definido através do discurso científico como um trabalhador vivo, falante, individual, enquanto em *Folie et Déraison* e *Surveiller et Punir* ele examinou o modo como práticas coercivas produzem a verdade de sujeitos loucos ou diferentes. Finalmente, nos volumes II e III de *Histoire de la Sexualité*, Foucault ocupou-se da relação entre subjectividade e verdade através do modo pelo qual os sujeitos se constituem a si próprios usando certas técnicas ou práticas do *Eu* (Foucault, 1984e:709). Correspondendo a cada um destes aspectos aparece o que Foucault, no início dos anos 1980, chama um “domínio” ou um “eixo” de genealogia (Foucault, 1983a: 351-352). Cada eixo corresponde a um possível modo de análise e de compreensão dos jogos de verdade através dos quais a nossa experiência é constituída; através dos quais cada “ser é historicamente constituído como experiência!” (Foucault, 1984a: 13).

A genealogia, neste esquema, torna-se um triplo método de análise, que pode ser aplicado a qualquer campo da experiência humana, quer seja a experiência de nós próprios como seres humanos, como desviantes ou como sujeitos de desejo. Dependendo de qual o eixo seguido, o seu domínio privilegiado será a verdade, o poder ou as relações com o *Eu*, ou, usando uma terminologia diferente, o seu domínio será o dos jogos teóricos de verdade, das práticas de poder ou das práticas do *Eu* (Foucault, 1984e: 709).

Para o que aqui nos interessa, o ponto importante a ser desenvolvido acerca desta nova conceptualização é que Foucault encara o seu trabalho tardio como investigação do terceiro destes eixos. Consequentemente, não será de esperar que a sua análise incida, pelo menos de maneira explícita e significativa, sobre

os outros dois domínios. Por outras palavras, se nos primeiros trabalhos Foucault praticou uma genealogia ao longo de um ou doutro dos dois primeiros eixos, nos seus trabalhos tardios ele põe em prática uma genealogia que se concentra quase exclusivamente no eixo das relações do *Eu*, com a exclusão das relações de poder ou das relações entre diferentes jogos de verdade. Foucault veria assim justificada a aparente negligência nos ensaios sobre o poder nos volumes II e III em *Histoire de la Sexualité*, dado que esses volumes constituem, de facto, genealogias parciais e incompletas do sujeito da ética.

Todavia, não é evidente que Foucault considerasse o seu trabalho de uma forma tão "compartimentada", que ele considerasse que cada uma das fases do seu trabalho contemplaria de maneira "exclusiva" um dos três eixos da genealogia. Em relação a *Folie et Dérailson*, por exemplo, Foucault diz-nos que "todos os três" eixos estavam presentes, contudo "de um modo um tanto confuso" (Foucault, 1983a: 352). Apesar da insistência em que obras como essa e como *Naissance de la Clinique* estudavam o eixo da verdade, enquanto *Surveiller et Punir* desenvolvia o eixo do poder, Foucault reafirmava, contudo, a indissociabilidade dos três domínios. Na sua última entrevista, e sem dúvida beneficiando de um olhar retrospectivo, Foucault insiste que "estes três domínios de experiência apenas podem ser compreendidos numa relação de uns com os outros e não podem ser compreendidos uns sem os outros" (Foucault, 1984i: 697). Na verdade, o que o preocupava nos seus primeiros livros era o facto de, por eles não considerarem o terceiro domínio, ter sido necessário recorrer a "um método um tanto retórico", de forma a encobrir essa exclusão. A sua esperança era de que a inclusão do eixo das relações do *Eu* tornasse essa

forma de “evasão” desnecessária. Parece claro que Foucault tinha no horizonte a incorporação dos três eixos, uma genealogia que não tivesse de excluir nenhum dos domínios fundamentais da experiência. Pode-se então perguntar se os últimos dois volumes de *Histoire de la Sexualité* funcionam ao longo dos três possíveis eixos da genealogia, ou se é possível discernir aqui também o funcionamento de certos “métodos retóricos” que compensem a exclusão de um ou mais desses domínios. No ponto que se segue, sugerimos que, com a sua ênfase no eixo das relações com o *Eu*, Foucault parece na verdade excluir (ou pelo menos minimizar) uma consideração adequada do eixo de relações de poder.

---

#### 6.1.2 – A MORALIDADE PRINCIPAL

---

Na discussão sobre o “domínio do *Eu*” (*enkrateia*), Foucault reconhece este não só como um tema de discussão, mas também como uma prática social inseparável dos outros domínios: a *askesis* do *Eu* ou do indivíduo é inseparável da *askesis* do cidadão ou do aristocrata individual na *polis*<sup>136</sup>. A inseparabilidade destas duas formas de domínios é sublinhada por Jean-Pierre Vernant (1989), que argumenta que a prática Clássica da educação moral “nasceu, desenvolve-se e só faz sentido dentro de uma estrutura de cidade”. Contudo é impossível separar “ensino da virtude” de “educação cívica”, que prepara cada um para a vida como homem livre (Vernant, 1989: 229)<sup>137</sup>. De modo semelhante, Walter Donlan (1980), no seu estudo sobre a aristocracia na sociedade grega (Donlan, 1980)<sup>138</sup> sublinha que enquanto os *aristoi* se

---

<sup>136</sup> Por exemplo, ‘the master of the *Self* and the master of others are trained at the same time’ (Foucault, 1984a: 90)

<sup>137</sup> Vernant, Jean-Pierre (1989), *L'individu, La Mort, L'Amour; Soi-même et L'Autre en Grèce Ancienne*, p. 229.

<sup>138</sup> Donlan, W. (1980), *The Aristocratic Ideal in Ancient Greece*. Lawrence, KS: Coronado.

consideravam a si mesmos como estando acima das pessoas comuns (incluindo os cidadãos livres menos ricos), eles nunca se consideravam aparte da cidade. Na verdade, “aristocratas e não aristocratas concordavam que um homem existe para servir a comunidade. A discordância era sobre quem o fazia melhor e qual o elemento que deveria ocupar que cargo” (*Idem*, p. 179). O ensino da virtude, o auto-controle e a temperança que alegadamente caracterizam uma elite cultural e política estava intimamente ligado com o seu papel na cidade, e por uma razão muito especial, como Platão avisa em *Laws*: aqueles que não praticaram desde muito novos a arte de domínio do *Eu* encontrar-se-ão não só escravos das suas próprias paixões mas, de maneira vergonhosa, serão escravos d’ “aqueles que *conseguem* permanecer fortes no meio do prazer, aqueles que são mestres na arte de os usar” (635c-d). O que está em risco na ética da constituição do *Eu*, do sujeito, é não só o exame de si, mas também, e talvez de maneira mais importante, a relação de si mesmo com os outros. É impossível distinguir, pelo menos no caso da Grécia Clássica, o que Foucault, num outro contexto, chama “o governo do *Eu*” do “governo dos outros”<sup>139</sup> e Foucault estava bem ciente desta impossibilidade. Como foi já referido, Foucault não era de maneira nenhuma alheio a esse aspecto da ética sexual grega. Leitores como Simon Goldhill (1995) puderam observar, como se tratasse de algo de óbvio, que “a pedra angular da análise foucaultiana da sexualidade antiga” é o foco na “violência e no jogo de poder da penetração” (Goldhill, 1995: 30)<sup>140</sup>. De modo similar, David Halperin (1990) argumenta que “Foucault vê nos moralistas gregos, em termos de desejo

---

<sup>139</sup> Ver o título dos últimos dois cursos de Foucault, no Collège de France, *Le Gouvernement de Soi et des Autres*.

<sup>140</sup> Goldhill, S. (1995), *Foucault's Virginity: Ancient Erotic Fiction and the History of Sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press Editions, p. 30.

de poder, uma estratégia para alcançar o domínio do *Eu* e o domínio dos outros” (Halperin, 1990: 69)<sup>141</sup> sugerindo que essa será a chave para compreender o ponto de vista de Foucault sobre a estética antiga. Foucault reconhece certamente que o modo de ser ou *telos*, aquilo a que aspira o trabalho de constituição ética do *Eu*, é um estado de liberdade activa, que foi tornada possível pelo “poder que uma pessoa exerce sobre *si mesma* e no poder que uma pessoa exerce sobre os outros” (Foucault, 1984a: 93). O contrário deste modo de ser seria o estado de escravatura. Consequentemente, o princípio de que só aqueles que se podem governar *a si mesmo* são dignos de governar os outros era aplicado em todas as áreas da vida. Na *República* de Platão, por exemplo, o artesão que não consegue controlar a “parte animal” da sua alma deve ser colocado sob a autoridade daqueles que o conseguem (citado por Foucault, 1984a: 93-94). De forma semelhante, apesar do facto das mulheres participarem até certo ponto na virtude da temperança (*sophrosune*), de acordo quer com Platão quer com Aristóteles (ver a discussão de Foucault, 1984a: 97-98), essa participação é subordinada, devendo portanto as mulheres, tal como os artesãos, estar sujeitas à virtude superior do homem moderado. A um nível político, também, a cidade (se for bem organizada) deve ser governada por aqueles que se podem governar *a si mesmo*. É por essa razão que Platão anseia pelo advento de reis filósofos, porque de todos os homens é o filósofo o que exerce o mais perfeito domínio do *Eu*, sendo portanto o mais digno de ocupar cargos públicos<sup>142</sup>.

---

<sup>141</sup> Halperin, D. (1990) “Two views of Greek Love: Harold Patzer and Michel Foucault”, p. 69.

<sup>142</sup> A (in)plausibilidade desta alegação ultrapassa o âmbito deste trabalho.

O isomorfismo entre o domínio do *Eu* e o domínio do outro é um aspecto da ética dos gregos que adquire uma importância central no campo da sexualidade. Como sublinharam muitos historiadores, este campo é governado por oposições primárias, como activo/passivo, penetrador/penetrado e dominador/dominado. Uma das discussões mais sustentadas que Foucault oferece sobre estas oposições ocorre em *Le Souci de Soi*, em relação com um texto que não provém da Grécia Clássica, mas, do Século II a.C., Foucault abre o livro mencionado com uma discussão sobre esse texto, a *Análise do Sonho* de Artemidoros, no sentido de sublinhar a continuidade entre a ética sexual Clássica e Helénica. Nesse texto, diz ele, encontramos “as características principais da experiência moral (Clássica) da *aphrodisia*” (Foucault, 1984b: 49)<sup>143</sup>. O tratamento de Artemidoros sobre os sonhos da actividade sexual corrobora claramente o ponto de vista de que na Grécia Clássica a actividade sexual era compreendida primeiramente em termos da dicotomia activo *versus* passivo. Para Artemidoros, penetrar um parceiro sexual é, em geral, bom (augura algo de bom para o futuro), enquanto ser penetrado é, em geral, algo de mau. Se um homem sonha ter sexo com a sua mulher ou o seu escravo (macho ou fêmea), isso é um bom presságio, visto que significa o prazer/proveito que cada um recebe na qualidade da posse. É isto que se passa mesmo que o acto na vida real esteja sujeito a uma forte proibição social. Consequentemente, “penetrar o irmão mais velho ou o mais novo é bom para o sonhador porque deseja estar acima do seu irmão e deseja olhá-lo do alto” (*Idem*, p. 212). Pelo contrário, ser penetrado por um escravo ou por qualquer outro ser socialmente inferior é mau, visto que,

---

<sup>143</sup> Uma tradução inglesa das secções mais relevantes de Artemidoros aparece como apêndice in Winkler, John (1990), *The Onstrains of Desire: The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*. New York: Routledge Editions.

como diz Artemidoros, “é o costume de dar algo” e não, presumivelmente, de “tirar” (*Idem, Ibidem*, p. 211). De modo semelhante, Kenneth Dover (1978), no seu *Greek Homosexuality* (Dover, 1978)<sup>144</sup> discute o uso Clássico da sodomia como símbolo de domínio ou vitória sobre o adversário; em particular, ele refere-se a um vaso de uma figura ática vermelha que representa um soldado grego segurando o seu pénis meio erecto quando se aproxima de um soldado persa que está curvado, e que diz: “*Eu Eurymedon permaneço curvado*”. Esse vaso refere-se à vitória Grega sobre os Persas no século V a. C.. Dover explica a ilustração como: “nós sodomizámos (‘lixámos’) os Persas!” (*Idem*, p. 105). A prática de certos actos sexuais, então, especialmente entre homens, significa claramente relações de domínio.

Contudo, o texto de Artemodoros atesta não só a presunção da distinção activo/passivo, mas também a conexão próxima que foi esboçada entre esta distinção, uma vez que opera no domínio da *aphrodisi* e no domínio do social. Na verdade, segundo Foucault, há nesta perspectiva uma “consustancialidade” entre os domínios sexual e social (Foucault, 1984b: 42). De uma forma simples, poder-se-ia dizer que os que ocupam um papel dominante política e socialmente são igualmente “obrigados” a ser activos e dominantes no seu desempenho da *aphrodisia*. Num dos mais reveladores estudos deste aspecto do uso grego do prazer, John Winkler (1990) demonstra que o homem grego ou, pelo menos, o aristocrata que estava interessado em competir pelo poder na cidade, estava, também, sujeito a uma disposição complexa de “regras de virilidade” impostas não só pelos procedimentos públicos legais, como também por observações

---

<sup>144</sup> Dover, K. (1978), *Greek Homosexuality*. London: Duckworth Editions.



críticas veiculadas, por vezes de forma acutilante, pelo rumor e pelo mexerico entre pares (Winkler, 1990: 66)<sup>145</sup>. Estas regras baseavam-se na presunção de que na prática da *aphrodisia* há sempre um companheiro activo/dominante que “faz as coisas” e “tira prazer do” companheiro passivo/submisso. Embora se tente aqui assumir que a distinção entre activo/passivo se dirige directamente à distinção entre macho e fêmea, Winkler defende que, pelo menos do ponto de vista da cultura do macho dominador, não há uma distinção tão absoluta. A atitude do macho e a masculinidade seriam antes uma realização difícil de vencer, uma realização que se estava em risco de perder através da tentação do “abandono do barco” (*Idem*: p. 182). Consequentemente, macho e fêmea aparecem como os dois pólos de um *continuum*, e o mais leve afrouxamento pode levar a atirar o macho para o *Kinaidos*, o estado do macho de carácter efeminado e covarde. Uma outra forma de tratar este ponto seria dizer que, pelo menos para homens da elite política, a distinção que em última análise governa todas as relações sociais não é a distinção entre macho e fêmea, mas entre regulador e regulado. Em relação à sexualidade, não era porque se era homem que se tinha a “obrigação” de ser o companheiro activo. Essa “obrigação” era imposta apenas àqueles que desejavam dominar, àqueles que desejavam convencer os seus parceiros de que eram dignos de exercer cargos públicos, e que tinham de ser capazes de demonstrar que eram activos e dominadores em todas as áreas das suas vidas privadas. Dois exemplos servirão para ilustrar este ponto.

---

<sup>145</sup> Winkler, J. (1990), *The Constraints of Desire*, p. 66.

Primeiro, tanto Foucault (1984a) como Winkler (1990) e Dover (1978)<sup>146</sup> analisam um discurso que Aiskhines pronunciou em Atenas em 345 a.C., no sentido de evitar que um certo Timarchos se tornasse um *retor*. A categoria de conferencista (*retor*) era informalmente “concedida” àqueles membros da Assembleia que desejavam ter um papel de liderança nos negócios da cidade, isto é, para aqueles que não só ouviam e votavam, mas que também falavam em favor das propostas e tinham a oportunidade de introduzir nova legislação.

Era, por isso, um passo crucial para qualquer um com ambições políticas, e todo aquele que desejasse subir esse degrau seria sujeito a *dokimasia*, uma espécie de “teste”. Uma das condições desse teste era que a pessoa em questão não tivesse aceitado dinheiro de nenhum outro homem em troca de favores sexuais. Uma vez que prostituir-se, nesse caso, seria, claramente aceitar um papel de submissão em relação a outro homem, isto é, permitir-lhe “tirar” o seu prazer sexual, era igualmente claro para os atenienses clássicos que essa pessoa era incompetente para tratar dos negócios da cidade. Mesmo assim, tais práticas nunca foram, em rigor, consideradas ilegais em Atenas, ainda que fossem especificamente proibidas para aqueles que desejassem ser líderes políticos. O que Aristófanes sarcasticamente chama “vigilância do ânus”<sup>147</sup> era apenas aplicado a este grupo e à custa dos membros desse grupo, que assim “limitavam” a sua actividade sexual para manter a sua reputação e assim conservar as suas expectativas de ascensão política.

---

<sup>146</sup> Foucault, 1984a: 217-219; Winkler, John, 1990: 56 e ss. *The Constraints of Desire*. Todo o trabalho de Dover (*Greek Homosexuality*) está enquadrado por uma leitura sobre esta discussão.

<sup>147</sup> Citado por Winkler, J. (1990), *The Constrains of Desire*, p. 54.

O segundo exemplo é mencionado em *L'Usage des Plaisirs* e refere-se também à relação sexual entre homens ou, no caso, entre homens e rapazes. A discussão de Foucault de *aphrodisia*, refere como eles, os rapazes (referente a *aphrodisia*) são “usados” pelos homens mais velhos nos centros que frequentam e é relativamente a isto que Foucault chama a “antinomia de rapaz” (Foucault, 1984a: 243). Dover (1978) defende que Foucault nos mostra que a prática de relações eróticas entre adultos e adolescentes machos era extremamente problemática para os gregos. De facto, era essa forma de relação sexual, mais do que qualquer outra, que dava origem a preocupação, a ansiedade e conseqüentemente a reflexões filosóficas e éticas. A razão para essa preocupação era que no centro dessa forma de relação, que não era só valorizada socialmente mas que também envolvia um alto grau de ritualização social, o rapaz (o “recém-nascido”) ocupava uma posição paradoxal e perigosa. Por um lado, esperava-se que ele tivesse um papel submisso e passivo de objecto de prazer para o homem velho (e não se esperava sequer que o rapaz tivesse qualquer prazer na experiência); por outro lado, esperava-se que logo que ele atingisse a virilidade adoptasse o papel de activo domínio no seu próprio *oikos* e na cidade. Por outras palavras, o facto de tanto as relações sexuais como as relações sociais serem vistas segundo um modelo de domínio/submissão e implicava que o rapaz que se tinha tornado submisso no sexo podia mais tarde tornar-se dominador na sociedade. Se alguém queria ascender à condição de dominante na sociedade, era importante que, quando muito, só em circunstâncias especiais se submetesse ao desejo doutro.

É precisamente a descoberta desta relação entre o domínio do *Eu* e o domínio do outro que aparece como uma das maiores contribuições dos estudos recentes sobre a Ética Sexual Clássica. Se alguém está sempre em perigo de ser tomado pelo desejo, deve assimilar um conjunto de técnicas e práticas que o ajudem a dominar os seus apetites e as suas condutas. O estado de ser para com o objectivo destas técnicas é um estado de temperança (*sophrosune*), que não é de modo algum estático, mas, pelo contrário, é um modo activo de ser no qual a pessoa governa o que deve ser governado em si próprio (apetite), para que possa também governar o que deve ser governado na cidade (aqueles que são seus inferiores, social e politicamente). Havia, diz Foucault, “uma conexão próxima entre superioridade que cada um exerce sobre outro, que cada um exerce no contexto familiar e que cada um exerce no campo das relações sociais combativas” (Foucault, 1984b: 116). Na verdade, era o domínio que cada um exercia sobre o outro que garantia o direito e a capacidade para exercer poder nos outros dois domínios. Como insiste Foucault, trata-se de uma ética completamente masculina, uma ética que foi criada “por homens “e” para homens”. A sua suprema virtude, a temperança, (*sophrosune*) é, no sentido mais completo, uma “virtude do homem” (Foucault, 1984a: 96), não é mais do que a habilidade de se representar como “homem” para consigo próprio, precisamente quando se representa como “homem” perante outros. Há, então, um contínuo oscilar entre “virilidade sexual”, “virilidade social” e “virilidade ética” (*Idem*, 1984a: 96) ou, noutros termos, entre o domínio sexual, o domínio social e o domínio ético do *Eu*. É por esta razão que Foucault, tal como Dover, refere que a principal linha divisória entre homens viris e efeminados não era o género do seu parceiro sexual (e o que hoje chamaríamos relações homo ou

heterossexuais), mas o grau em que são activos ou passivos, dominantes ou submissos. Consequentemente, o que anacronisticamente se poderia designar de “homossexualidade activa” era não só aceite mas também culturalmente valorizada enquanto a “homossexualidade passiva” era desvalorizada como sendo contra a natureza (*paraphusin*) e uma traição ao *status* de cada um enquanto macho livre: “o que constitui, aos olhos dos gregos, a negatividade ética por excelência é o ser-se passivo relativamente aos prazeres” (Foucault, 1984a: 99).

Para Foucault, é crucial que isto seja não só uma questão de assegurar que um esteja sempre “sobre” o outro mas, também, até porque ele vai mostrar isso com o esforço, necessário que envolva o trabalho de conseguir o seu próprio estar “no topo”. Por outras palavras, a forma de relação para o *Eu* que era requerida pelo uso Clássico de *aphrodisia* era a do combate, da luta e do eventual domínio. Tomando o terceiro aspecto da quádrupla divisão da ética proposta por Foucault, as formas de elaboração do *Eu*, podemos dizer que essa elaboração foi caracterizada por uma atitude combativa para com o *Eu* ou, pelo menos, para com aquela parte do *Eu* que era indisciplinada; a atitude requerida era de hostilidade e oposição para com os prazeres (*hedonai*, not *aphrodisia*) e desejos (*epithumiai*) de cada um.

A leitura que Foucault faz de Xenofonte, Platão e Aristóteles sugere que apesar das várias teorizações de *status* e origem dessas condutas indisciplinadas, as metáforas usadas para representar essa batalha com o próprio, invariavelmente, provêm do domínio da actividade militar ou da luta romana. Consequentemente, havia uma concordância geral sobre que o sujeito virtuoso

(isto é moderado) deveria ter e manter controlo e domínio sobre si próprio (com expectativas diferentes para o caso das mulheres), evitando comprometer o papel da razão. Com efeito, o indivíduo era comprometido numa batalha ou contenda de que se esperava que saísse vitorioso, e a mais gloriosa das vitórias era aquela em que cada um vencida a si mesmo, enquanto a mais vergonhosa e cobarde das derrotas era aquela em que se era vencido pelo próprio (Foucault, 1984a: 80). Em suma, a virtude e a temperança exigiam que cada um mantivesse consigo próprio uma relação de "domínio-submissão", de "ordem-obediência" de "domínio" e de "docilidade" (Foucault, 1984a: 70). Neste sistema, o sujeito ético emprega uma "estrutura *heautocratic*" (*Idem*, p. 80)<sup>148</sup>.

Foi já notado que, na Era Clássica, a prática sexual funcionava como um "jogo" de "domínio-submissão", que as relações sociais eram vistas (pelo menos pela elite política) da mesma forma,<sup>149</sup> e que na elaboração sexual de questões da ética os indivíduos tinham prazer em adoptar a mesma atitude em relação a eles próprios. A questão que agora temos de colocar é a do porquê de alguém adoptar a relação "heautocratic" consigo próprio que (pelo menos) a tradição socrática propõe? No capítulo anterior vimos que Foucault, pelo menos durante algum tempo, sugere que esta atitude da constituição ética do *Eu* foi adoptada por razões estéticas, que cada um trabalha para si para conferir a si mesmo um certo estilo, um certo brilho e uma certa beleza. Mas a estreita ligação que os gregos esboçam entre o domínio do *Eu* e o domínio dos outros não levaria cada

---

<sup>148</sup> Um neologismo de Foucault, que combina "auto autocrático" com a palavra grega para 'Self-heautos'.

<sup>149</sup> Para contributos adicionais sobre a natureza competitiva da vida pública Clássica, ver especialmente os trabalhos já citados de Vernant, Jean-Pierre (1989) *L'Individu, La Mort, L'Amour; Soi-même et L'Autre en Grèce Ancienne* e Winkler, John (1990), *The Constraints of Desire*, e também Vernant, Jean-Pierre (1991), "Façons D'Être Soi", in Droit, Roger-Pol (org.), *Les Grecs, Les Romains et Nous: L'Antiquité Est-elle Moderne?* Paris: Le Monde Éditions, pp. 105-106.

um a suspeitar que haveria uma motivação mais "política" (e mais insípida) para esse trabalho sobre o *Eu*? Podemos verificar, a partir da leitura de Xenofonte, Platão e Aristóteles, se não da discussão que deles faz Foucault, que o domínio activo era o objectivo não só da *chresis*, da *aphrodisia* e das *techniques de soi*, mas também dos modos de regular as relações com outros. Podia até parecer que o domínio do *Eu* seria o objectivo de técnicas do *Eu* simplesmente por causa da contribuição que podia trazer ao domínio dos outros. Não é por acaso que o “estilo” que Foucault diz que os Gregos Clássicos desejavam cultivar era mais um “estilo de domínio” do que um estilo politicamente neutro ou, numa perspectiva contemporânea, um “estilo de vida” eticamente proveitoso? Porque é que Foucault insiste que os homens gregos clássicos praticavam uma austeridade inspirada pelo desejo de dar à sua vida uma certa beleza e grandiosidade, mais propriamente do que uma austeridade inspirada pelo desejo de manter o que nós chamamos o isomorfismo entre domínio sexual e moral, ou, noutros termos o desejo de assegurar que ninguém seria “prejudicado” nem na sua casa nem na sua cidade?

À luz destas situações, já não podemos considerar a questão fulcral em Foucault (porque é que os gregos desenvolvem uma austeridade sexual) sem considerar o facto de aqueles que cultivam essa austeridade serem uma pequena minoria, não só da população de Atenas, mas mesmo da elite política, e fazem-no consistentemente em termos de reflexão sobre o que faz cada um ajustar-se à lei. Tal consideração quase inevitavelmente lembra a análise que Nietzsche desenvolve, em *Zur Genealogie der Moral* (1887), da emergência do juízo aristocrático valorizado como “bom”. Não é certamente por acaso que, em

Atenas, o homem “bom” era, necessariamente, um membro da elite política, pelo menos até meados do século IV a.C., e seguramente a caracterização por Nietzsche dos aspectos gerais da “equação valorizada como aristocrática” assenta perfeitamente à experiência ética da Grécia Antiga. A caracterização que Nietzsche faz dos valores da moralidade principal pré-cristã: “o bom, o nobre, o poderoso, o bonito e o abençoado” (Nietzsche, 1969: 7)<sup>150</sup> era um claro desafio aos valores da aristocracia da Grécia Clássica. Aqui, também, o homem bom (*agathos*) é necessariamente nobre (bem-nascido, *eugenes*), poderoso (*dynatos*), bonito (*kalos*) e abençoado (*eudaimon*).

É particularmente claro, por exemplo, no Século V d.C., que, com a emergência do termo *Kaloskagathos* como um epíteto exclusivo da nobreza - e tal como Donlan (1973: 129) sublinha<sup>151</sup> - se combina a tradicional mas contestada ideia de que o aristocrata, é *agathos* (homem bom) com a indisputável qualidade aristocrática de *Kalos* (o fino, o bonito, o distinto, o elegante). Se, no Século V d.C., já acontecia que todos os aristocratas eram “bons”, eles, pelo menos, podiam alegar ser *Kaloikagathoi* (o bonito-bom ou, como Donlan e outros sugerem, “*gentlemen*” no sentido do termo utilizado no Século XVIII). Continuando com esta alegação, Donlan mostra como esse processo culminou no desenvolvimento necessário de um “culto da exclusividade aristocrática que permeou todos os aspectos do comportamento social” (Donlan, 1973: 156). Em cada arena, a partir dos *simpósios* (todos masculinos) que Platão escreve para elaborar os rituais do namoro de meninos a partir do culto da beleza física

---

<sup>150</sup> Nietzsche, F. (1969), *On the Genealogy of Morals*, Essay I, p. 7.

<sup>151</sup> Donlan, W. (1973), *The Aristocratic Ideal in Ancient Greece*, p. 129; ver também o seu artigo “The Origin of *Kalos Kagathos*”, in *The American Journal of Philology*, n.º 94, 1973: 365-374.



masculina (*gymnastike*) para o desenvolvimento de uma (liberal) educação (*mousike*), da valorização da temperança (*sophrosune*) para o discurso do *Eu*, mestria (*enkrateia*), os adultos do sexo masculino aristocratas provavam o seu valor na *polis* e justificavam o seu pedido à autoridade. Se, como alega Nietzsche (1969), uma crítica dos valores morais deve investigar "a moralidade como resultado, como sintoma, como máscara, como doença, como equívocos mas, também a moral como causa, remédio, estimulante, inibição e veneno" (Nietzsche, 1969: 6, Prefácio) justifica-se que nos perguntemos se a leitura por Foucault da ética dos gregos clássicos não minimiza excessivamente as motivações políticas e os objectivos da "utilização do prazer"<sup>152</sup>. Como é que, depois de ter detalhado a íntima e necessária ligação entre os discursos e as técnicas de mestria do *Eu* e as práticas sociais de domínio, Foucault pode então caracterizar o *telos* da mestria do *Eu* como um "estética da existência?" (Foucault, 1984a: 103). Como é possível que ele mantenha que "o principal objectivo, o principal alvo deste tipo de ética seria estético?" (Foucault, 1983a: 341).

Em *L'Usage des Plaisirs*, Foucault parece estar a tentar desviar a nossa atenção destas "causas e condições" necessárias mas insípidas que na opinião de Nietzsche tornam possível a "superioridade" dos gregos.

---

<sup>152</sup> Devemos observar que a genealogia de Foucault sobre a ética difere da de Nietzsche em aspectos importantes., Foucault vê o "ideal ascético" em desenvolvimento no *interior* da cultura Clássica, mas não é, a partir dele, um ideal que fosse imposto pelos 'mestres' judaico-cristãos "escravos". Veja-se a este propósito a discussão de Foucault sobre este ponto no OGE, 366. Nietzsche o papel dos gregos na "preparação do solo para o Cristianismo", consultar: *The Will to Power*, Secção 427.

## CAPÍTULO 7: O FIM DA ÉTICA E A ÉTICA COMO FIM

---

### 7.1 - O FIM DA ÉTICA

---

No capítulo anterior, argumentámos que a referência que Foucault faz à ética da Antiguidade Clássica é passível de ser classificada como unilateral. A sua leitura da ética deste período parece sub-enfatizar um aspecto crucial dessa ética: a sua estrutura “autocrática”, que é motivada por uma vontade de manter um domínio pessoal e político. Neste capítulo, defenderemos que a sua leitura da ética do período Helénico parece ser igualmente unilateral, tanto mais que ela negligencia o papel normativo da razão e da natureza no Estoicismo. Neste capítulo, examinaremos a leitura que Foucault faz da ética da Roma Imperial sobre “O Cuidado do *Eu*”, com a intenção de medir a distância entre o relato que ele aí apresenta e a alternativa em que nos baseamos, não só no trabalho de crítica de Foucault, como também na nossa própria leitura sobre o Estoicismo.

Sugerimos que Foucault tende a sobre-enfatizar os aspectos livres, criativos e enformadores da ética Helénica, às custas, desta vez, do papel das ideias Estóicas sobre razão e natureza.

Em última análise, argumentaremos que o desejo de Foucault de por um fim à moralidade compele-o a fazer uma leitura particular do *Telos* da Ética Helénica, e que esta leitura esbarra na informação histórica, mas é também matéria de inconsistência interna. Defenderemos que parece ser o desejo que Foucault tem de afirmar o fim da moralidade que determina que os seus relatos sobre o fim da ética Clássica e Helénica sejam tantas vezes insatisfatórios. Na sua escolha do

título para o volume III da *Histoire de la Sexualité, Le Souci de Soi*, Foucault anuncia quais os elementos da ética sexual da Antiguidade que ele considera como determinantes, isto é, o tema *de epimeleia heautou* ou *cura sui*. Ao escolher enfatizar este tema, em vez de, por exemplo, o tema da vivência “de acordo com a natureza”, Foucault não está necessariamente a cometer um “crime” contra a exactidão histórica. Afinal de contas, até um historiador de renome especializado no pensamento Estóico como Long (1991) reconhece que “qualquer discussão criativa da Filosofia Estóica requer uma abordagem distinta, mas existe sempre o risco de distorção por omissão ou por ênfase, uma vez que o sistema era particularmente holístico”(Idem, p. 118)<sup>153</sup>. Nesta referência à particularidade da natureza “holística” da filosofia Estóica, Long refere-se à conexão próxima que prevalece neste sistema entre as áreas da lógica, da física e da ética<sup>154</sup>. Apesar disto, contudo, sempre houve uma tendência por parte dos críticos para enfatizar uma destas áreas às custas das outras, de acordo com as suas próprias perspectivas filosóficas.

Consequentemente, Foucault (1984b), tal como Hadot (1989; 1986; 1981) e Veyne (1991; 1989; 1986), prefere enfatizar a natureza “prática” desta filosofia para priorizar a sua ética, para a ler como uma *technique de soi* filosófica e como “um modo de vida”<sup>155</sup>.

---

<sup>153</sup> Long, A.A. (1991) “Representation and the *Self* in Stoicism”, in Everson, S. (ed.), *Companions to Ancient Thought*, volume 2, Col. *Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press Editions, p. 118.

<sup>154</sup> O Estoicismo orgulhava-se, na Antiguidade, da sua completude sistemática. Para algumas fontes sobre este assunto em autores estóicos e críticos, ver Long, A. A. (1986), *Hellenistic Philosophy*. London: Duckworth Editions, p. 119, 2.ª Ed.

<sup>155</sup> Não só esta constitui uma clara preferência por *Le Souci de Soi*, também temos a evidência anedótica de Paul Veyne, que relata a visão de Foucault da lógica Estóica e física, em oposição à ética, como “ce sont d’énormes excroissances” (estes são excrescências enormes). Veja-se a propósito Veyne, Paul, “Façons d’être Soi”, pp. 57-58.

O relato de Foucault sobre a ética do Período Helénico é, então, inevitavelmente parcial, em ambos os sentidos do termo, isto é, nem é completa, nem é objectiva, não tem a intenção de nos dar um ponto de vista enciclopédico sobre esta matéria. Esta pretensão constituiria em si, pelo menos do ponto de vista de Foucault, uma falha ainda maior do que qualquer número de distorções possíveis.

No entanto chamar a atenção para o facto da visão de Foucault sobre a Ética Helénica não ser mais completa do que qualquer outra visão não quer dizer que não se possa aprender nada da forma particular como Foucault entende a parcialidade.

Neste ponto, procuraremos demonstrar de que forma Foucault constrói o seu relatório particular sobre a Antiguidade e, mais importante, defenderemos que os seus relatos demonstram suficientes particularidades para justificar que se faça o seu tratamento com uma certa dose de circunspeção.

Nos anos mais recentes, muitos Historiadores Clássicos e Historiadores da Filosofia Antiga dedicaram-se à leitura dos últimos volumes de *Histoire de La Sexualité*, e um grande esforço tem sido feito para “corrigir” as interpretações de Foucault e as suas ênfases. É este o caso, em especial, do volume III, que foi recentemente sujeito a várias críticas. Paralelamente a esta recepção negativa, no entanto, estes volumes têm sido bem acolhidos por outros académicos, especialmente por aqueles que trabalham no campo da sexualidade e do género/sexo.

Halperin, D., Winkler; J. e Zeitlin, F. (1990)<sup>156</sup> contam-se entre os que têm defendido constantemente a contribuição dos últimos trabalhos de Foucault para o projecto de desejo de historizar.

Incluiria ainda nesse projecto o historiador francês Paul Veyne, cuja influência sobre as teses defendidas nos volumes II e III foi reconhecida por Foucault como considerável (Foucault, 1984a: 14). O relato de Foucault sobre o casamento e a família incluído no volume III deve muito a Veyne, e Veyne retribuiu referindo-se constantemente a estes volumes nas suas mais recentes obras sobre filosofia “helénica e práticas sociais” (Veyne, 1988)<sup>157</sup>.

As críticas aos relatos de Foucault oferecem-nos, ainda, várias possibilidades para mais investigação, que iremos procurar analisar mais adiante, antes de adoptar uma aproximação ligeiramente diferente.

A primeira e, provavelmente, mais reveladora dessas leituras críticas vêm de Pierre Hadot (1989)<sup>158</sup>, um especialista em Estudos Clássicos, cujo trabalho influenciou grandemente a interpretação de Foucault sobre a Ética Antiga. Hadot levanta sérias dúvidas à forma como Foucault trata alguns dos temas centrais e preocupações do pensamento da Ética Helénica. Em particular, Hadot defende que Foucault, nos seus relatos sobre a *culture de soi* Imperial, coloca

---

<sup>156</sup> David Halperin, “Two Views of Greek Love ...”, e o seu *Saint Foucault ...*, John Winkler, *The Constraints of Desire*. Ver também, a colectânea, David Halperin, John Winkler e Froma Zeitlin (eds) (1990), *Before Sexuality: The construction of erotic experience in the ancient Greek world*, Princeton: Princeton University Press Editions.

<sup>157</sup> Veyne, P. (1988) “La médication interminable”, o ensaio introdutório a Séneca, *De la tranquillité de l’âme*, Paris: Petite Bibliothèque Rivages; e o contributo de Veyne em Veyne, P. (ed.) (1985), *Histoire de la Vie Privée, 1. De l’Empire Romain à l’an mil*, Paris: Editions du Seuil, (*A History of Private Life, 1. From Pagan Rome to Byzantium*, tradução de A. Goldhammer, Cambridge: Harvard University Press, 1992).

<sup>158</sup> Hadot, P. (1989) ‘Réflexions sur la Notion de Culture de Soi’, in *Foucault, Michel Philosophe*. Paris: Editions du Seuil.

demasiada ênfase no “*Eu*” ou pelo menos, numa determinada concepção de “*Eu*”.

Isto é mais claro, defende Hadot, na forma como Foucault aborda o tema Estóico do prazer que cada um pode ter consigo. Referindo-se a Epicteto, Séneca e Marco Aurélio, Foucault defende que uma importante característica do “cuidado com o *Eu*” dos Estóicos era o desejo de se tornar, por si próprio, “um objecto de prazer (*plaisir*)” (Foucault, 1984b: 83). Este prazer (*gaudium*) era oposto, realça Foucault, ao tipo de prazer (*voluptas*) que é externo, precário e potencialmente violento e excessivo. A anterior forma de prazer (*gaudium*) actuaria como um substituto do prazer (*voluptas*) dos Estóicos (*Idem*, p.84).

Hadot (1989) contesta essa interpretação, defendendo que *gaudium* não é tanto um tipo especial de prazer, mas um fenómeno inteiramente diferente. O prazer (*gaudium*) que cada um retira da inteira posse de si próprio deverá ser, sugere Hadot, melhor entendido como “joy” (joie), ou seja, não é tanto um substituto ou recompensa para aqueles que recusam a *voluptas*, quanto um estado que se adquire através da moralidade para o seu próprio bem (numa concepção quase Kantiana) (Foucault, 1984b: 262).

A segunda e mais importante dúvida de Hadot (1989) sobre a leitura de Foucault é que esta tende a mobilizar a noção de *Eu*, que é bastante distante quer da Ideia Clássica, quer da Ideia Helénica sobre aquilo com que cada um se “preocupa”, ou com aquilo com que cada um se deveria ocupar.

Quando Sócrates aconselha Alcibíades a “tomar conta dele próprio”, especifica que o que quer dizer é que Alcibíades deveria tomar conta da sua melhor e mais

elevada parte, que é “o lugar do conhecimento e do pensamento” (Alcibíades I, 133c), ou, como Séneca diria, o lugar da “Divina Razão” (*Idem*). Por outras palavras, há aqui muito pouco em comum com o *Eu* pessoal e individualizado do moderno auto-entendimento. Hadot (1989) suspeita que Foucault impõe uma ideia moderna e individualista do *Eu* aos textos antigos no sentido de conseguir lê-los, por assim dizer, *avant la lettre*, como guias para o dandismo. Por isso julga Hadot o relato de Foucault como insatisfatório “do ponto de vista histórico” (Hadot, 1989).

Confrontados com este tipo de críticas, alguns simpatizantes de Foucault desenvolveram várias estratégias de leitura. Arnold Davidson (1995), por exemplo, admite que a leitura de Hadot (1989) é “a interpretação histórica correcta” mas, insiste que o relato de Foucault como uma “conceptualização da ética ” não [é por isso] afectado (Davidson, 1995: 133)<sup>159</sup>.

Em vez de defender Foucault com base no facto de que a concepção Estóica do *Eu* é mais próxima da noção moderna do que Hadot admite (1989), David Halperin (1995) defende antes que a concepção que Foucault avança do *Eu* é, na verdade mais próxima do *Eu* transcendente, impessoal, do que do moderno, pessoal e individualizado *Eu*<sup>160</sup>.

---

<sup>159</sup> Davidson, A. (1995), “Ethics as Ascetics”, n.º 23, p. 133.

<sup>160</sup> Halperin, D. (1995) “*Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography*”, 73ff. Este livro é discutido com algum detalhe no Capítulo 8.

Outros autores, como David Cohen (1991), David Cohen e Richard Saller (1994) e Simon Goldhill (1995), subscrevem ou prolongam as críticas de Hadot (1989) a Foucault.<sup>161</sup>

Cohen e Saller (1994) defendem que a crença de Foucault numa crescente e valorizada igualdade entre cônjuges na Era Helénica é o resultado, em primeira linha, da sua adesão ao argumento “errado” de Paul Veyne e, em segunda linha, da sua selectiva e muitas vezes injustificada escolha de autores e textos. Defendem que comparar o *Economicus* de Xenofonte com as “Cartas de Amor” de Plínio, é comparar o incomparável. Através da escolha de textos diferentes, defendem que as novas e as antigas perspectivas sobre o casamento existiam efectivamente lado a lado, e sempre assim foi no Período Clássico.

Simon Goldhill (1995), por outro lado, problematiza a interpretação de Foucault, não tanto concentrando-se na sua escolha dos textos, mas sugerindo que a sua forma de leitura desses textos é inadequada à tarefa<sup>162</sup>. Claramente a tarefa de procurar todas as fraquezas históricas possíveis nos relatos de Foucault poderia ser interminável, como interminável seria a tarefa de defender ou modificar a tese de Foucault à luz de tais críticas<sup>163</sup>.

---

<sup>161</sup> Cohen, D. e Saller, R. (1994), “Foucault on Sexuality in Greco-Roman Antiquity”, in Goldstein, Jan (ed.), *Foucault and the Writing of History*. Oxford: Blackwell Editions; Cohen, David (1991), *Law, Sexuality and Society*. Cambridge: Cambridge University Press Editions; Goldhill, Simon (1995) *Foucault's Virginity: Ancient Erotic Fiction and the History of Sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press Editions.

<sup>162</sup> Ver Capítulo 8 para uma mais completa discussão dos argumentos de Goldhill.

<sup>163</sup> Ver, por exemplo: Lefkowitz, Mary (1985) “Sex and Civilisation”, in *Partisan Review*, 52, 4, pp. 460-466; Henri, Joly (1986), “Retour aux Grecs”, in *Le Débat*, 41, September-November, pp. 100-120; Lloyd, G. E. R (1986), “The Mind on Sex”, in *New York Review of Books*, 13 March, pp. 24-28; Clark, Elizabeth A (1988), “Foucault, The Fathers, and Sex”, in *Journal of American Academy of Religion*, 56, 4, pp. 619-641; Thornton, Bruce (1991) “Idolon Theatri: Foucault and the Classicists”, in *Classical and Modern Literature*, 12, 1, pp. 81-100; Payer, Pierre J.(1985), “Foucault on Penance and the shaping of Sexuality”, in *Studies in Religion*, 14, 3, pp. 313-330; Cameron, Averil (1986), “Redrawing the Map: Early Christian Territory After Foucault”, in *Journal of Roman Studies*, n.º 76, pp. 266-271.



Se alterarmos a nossa atenção da fraqueza factual na história que Foucault conta para a relação entre a história e o projecto ético-político que lhe subjaz, então, poderemos começar a compreender a lógica por detrás das interpretações particulares que formam a leitura de Foucault. A abordagem que adoptamos aqui, procura colocar as particularidades da versão de Foucault da Ética Antiga no contexto da sua atitude relativamente à moralidade moderna.

É a estratégia de leitura que oferece uma saída para a troca estéril de argumentos factuais entre “especialistas” e “não especialistas”, uma saída que nos força a chegar a um entendimento com a significação contemporânea da história de Foucault.

Abordamos, portanto as particularidades dos relatos de Foucault sobre o fim da Ética Estóica no sentido de verificar como essas particularidades foram movidas pela sua atitude relativamente ao fim da moral.

#### 7.1.1 – O “CUIDANDO DO EU...”

---

Em *Le Souci de Soi* Foucault está interessado em localizar as alterações que ocorreram em matéria de subjectivação ética entre a Era Clássica e a Era Imperial. Primeiramente, ao nível da substância da ética, o “material” da ética sexual (the *aphrodisia*) mantém-se, na Era Imperial, uma força que deve ser combatida e controlada. No entanto, existe uma nova ênfase na fraqueza do indivíduo e da sua necessidade de evitar ou, pelo menos, de se apetrechar contra esta força.

Em segundo lugar, enquanto a ética sexual continua a requerer que cada um se submeta a uma “certa arte de vida” (Foucault, 1984b: 85) esta exigência tem agora uma aplicação universal. Considerando que está fundada no clamor pelos

princípios universais da razão e natureza vem a ser reclamado para todos, independentemente do seu *status* social ou político.

A terceira mudança é a de que uma grande importância é dada às técnicas ascéticas de abstinência, de auto-escrutínio, de auto-controlo e, ainda, dentro destas técnicas a questão da verdade toma uma posição central. Finalmente ao nível do *telos* desta ética, o auto-domínio permanece o objectivo mas, de acordo com Foucault, é o auto-domínio que assume agora a forma de uma relação na qual cada um pode obter um prazer *imperturbado na total auto-posseção*.

Estas modificações na substância, no modo, nas técnicas e no *telos* da ética sexual leva inevitavelmente a alterações na prática sexual (para cidadãos masculinos adultos), ao nível do corpo, das relações matrimoniais e das relações com rapazes.

Generalizando, podemos dizer que estas práticas virão a ser caracterizadas por uma crescente ansiedade e austeridade, ansiedade relativamente à capacidade de cada um em permanecer em controlo conjugando uma vasta e crescente procura pela fidelidade matrimonial e pela abstinência nas relações com rapazes, sendo que estas alterações podem ser vistas, podem ser explicadas em termos de imposição de um código de uma nova e mais rigorosa moral, como por exemplo, na tentativa de Augustus para controlar o casamento e o divórcio através de legislação. Foucault defende que ao contrário são as alterações ao nível da subjectivação ética que são responsáveis por esta nova austeridade.

Por outras palavras, esta mudança na ética sexual não constituiu o resultado de uma alteração de mudanças no *código* da ética mas, consistiu antes no resultado

da mudança na subjectivação ética, isto é, na mudança da importância que é dada às relações com o *Eu* e à intensidade com que estas relações eram cultivadas<sup>164</sup>.

Quanto à tradicional questão da natureza “proto-Cristã” desta ética austera, Foucault, deambulando novamente na sua metodológica distinção (básica) entre ética e moralidade, defende que existem, de facto, semelhanças entre os *códigos* da moral na Antiguidade e no Cristianismo, há, no entanto, diferenças cruciais ao nível da ética no sentido de como o indivíduo se constitui ele próprio/ela própria como um sujeito ético.

Talvez a mais geral destas diferenças entre a Ética Helénica e Ética Cristã seja a de que, pelo menos para Foucault, a Ética da Antiguidade era dominada pela cultura do cuidado pelo *Eu*, enquanto no Cristianismo ela era caracterizada por uma cultura de auto-renúncia e auto-negação.

Em *Le Souci de Soi* (Foucault, 1984b) Foucault dá o seu relato da Cultura Romana do *Eu* nos primeiros e segundos séculos d. C.. Ele mostra como esta cultura se desenvolveu com base na tradição que estava bastante estabelecida na Atenas Clássica, sendo essa tradição a da *epimeleia heautou* ou seja a *do cuidado do Eu*. Como vimos, a noção de que cada um tem de cuidar do *Eu* era central em certas representações dos ensinamentos de Sócrates, sendo até mais fundamental do que de a procurar num familiar, o que se pretendia era cada um “conhecer-se a si mesmo” (*gnothi seauton*). No Estoicismo tardio, por exemplo, que reclamou Sócrates como o seu pai espiritual, esta ênfase é mantida e

---

<sup>164</sup> Por sua vez, esta mudança é atribuída, por Foucault devido à nova política estrutural que foi instituída pelo Império Romano, ver 1984b: 81-95.

devemos lembrar que o Estoicismo dominou a cena filosófica do início do Império Romano. De facto, este foi um período no qual o Estoicismo se tornou praticamente a “filosofia oficial” das classes senatoriais (dos senadores) Romanas<sup>165</sup> e foi no contexto desta tradição filosófica da experiência do *Eu* que Foucault chamou a “era dourada”/“idade dourada” (Foucault, 1984b: 59). A diferença chave, no entanto, entre a prática no cuidado do *Eu* na Antiga e Clássica Antiguidade é que enquanto na Era Clássica a *epimeleia* tendia a ser justificada com referência às exigências da posição (de poder) de cada um na cidade, na Antiga Antiguidade o/a *cura sui* tornou-se em algo de fim em si mesmo, isto é, deixou de constituir a preparação de cada um na entrada na vida pública a questão premente e central mas, passando a ser algo, que como todos os autores Estóicos insistem<sup>166</sup>, cada um teria de praticar ao longo da sua vida, no sentido da sua transformação e, portanto, isto depois legitimaria um novo *status* e a sua ocupação e o seu exercício na *polis*. Na Antiguidade tardia a ética sexual daqueles a quem Foucault chama como “portadores da cultura” (Foucault, 1984b: 59), desenvolveu-se no contexto desta ênfase que foi dada ao cuidado do *Eu*.

Na leitura Foucault, no entanto, este “*Eu*” tinha mudado consideravelmente na Era Clássica, enquanto na Atenas Clássica era uma questão de se mostrar como mais forte do que as suas paixões incontroláveis, na Antiguidade tardia era uma questão de reconhecer que estava doente e que a filosofia oferecia os melhores

---

<sup>165</sup> Assim, Epicteto, embora fosse um escravo livre, ensinou os filhos da elite política do Império, enquanto Séneca foi professor e conselheiro de Nero e Marco Aurélio foi Imperador entre 161-180 d.C.

<sup>166</sup> Ver a discussão de Foucault sobre este ponto (Foucault, 1984b: 59-65).

meios quer para curar, quer para o cuidado do *Eu*<sup>167</sup>. No campo da prática sexual esta nova ênfase significava que se tornou importante monitorizar de perto os efeitos das paixões de cada um e por consequência, uma importância acrescida foi considerada relativamente à maior ansiedade sobre os perigos do sexo e à fraqueza do indivíduo caracterizada pela reflexão Estóica na prática sexual.

Com efeito, se o sexo ganha em poder e o indivíduo perde, então, o sexo em si começa a perder a sua neutralidade ética e começa, então, a ser visto como algo que se pode constituir como uma ameaça ao permanente equilíbrio e à saúde do indivíduo. Em resposta a esta ameaça o Estoicismo disponibilizou todo um arsenal de técnicas do *Eu* que ajudavam a guiar o indivíduo no sentido da manutenção da sua saúde e da sua tranquilidade, isto incluía técnicas para testar a independência de cada um face aos elementos da vida supérfluos e potencialmente perturbadores (Foucault, 1984b: 75-77). Séneca, por exemplo, recomendava o treino do *Eu* para ser capaz de passar sem a luxúria que a riqueza muitas vezes comporta.

Neste sentido, o indivíduo seria mais capaz de manter a tranquilidade da alma/espírito no caso de um “revés da fortuna”; de forma semelhante Séneca recomendava a prática diária de uma “contabilidade” das acções e pensamentos de cada um. Este exame servia tanto para determinar quais os progressos que haviam sido feitos e também como forma de encorajamento pela tomada de

---

<sup>167</sup> O que poderíamos chamar de modelo médico da filosofia dominou o pensamento filosófico da Antiguidade Tardia. Veja a discussão de Foucault, 1984b: 69-74. Para relatos mais recentes, pode consultar Veyne, Paul (1988). “La Médication Interminable”, the introductory essay to Seneca, *De la Tranquilité de L’âme*. Paris: Petite Bibliothèque Rivages Éditions; e Nussbaum, Martha (1994), *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton: Princeton University Press Editions, especialmente o capítulo 1.

consciência das falhas de cada um a esforços renovados (Foucault, 1984b: 77-79). Epicteto (1925) recomendava uma técnica de *auto-exame* que em vez de ser praticada numa base ocasional (diariamente ou com menos frequência) deveria ser idealmente praticada continuamente. Esta técnica envolvia o que Foucault chama do “trabalho do pensamento sobre si próprio” (Foucault, 1984b: 79) e o seu objectivo era o de filtrar e verificar permanentemente todas as representações mentais de cada um. Epicteto sugeriu que cada representação mental deveria ser desafiada/questionada quanto à sua natureza e que a atitude de cada um relativamente a essa representação mental deveria ser determinada em conformidade, e em particular, cada um devia cultivar a indiferença relativamente a todas aquelas coisas que não “dependem” de cada um, desta forma, cada um poderia evitar a procura de coisas que estão para além do seu controlo.

Não entraremos numa leitura crítica dos detalhes do relato que Foucault dá desta ou daquela técnica do *Eu* uma vez que a sua descrição, que segue de perto a de Hadot (1989; 1981), também é, em grande parte, condizente com a versão de Nussbaum (1994) do mesmo material<sup>168</sup>. Não é o relato de Foucault sobre as técnicas Estóicas da auto-elaboração que queremos aqui questionar mas, antes o relato de Foucault sobre o modo de subjecção/sujeição e do *telos* desta forma de ética que pensamos, requerer um maior escrutínio.

Já vimos que, de acordo com Foucault, o modo de subjecção/sujeição da Ética Helénica difere da Ética Clássica no que respeita à exigência de que cada um se

---

<sup>168</sup> Nussbaum, Martha (1994), *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton: Princeton University Press Editions, Cap. 9, “Stonic Tonics”.

submeta a si próprio a uma “certa arte de vida” (Foucault, 1984b: 85) é agora fundado num princípio universal, que é aplicável a todo o ser humano, é “fundado para todos os seres humanos, tanto na natureza como na razão” (Foucault, 1984b: 272). Enquanto na Era Clássica a adopção, por cada um, de um certo estilo de vida estava baseado numa escolha pessoal, na Antiguidade tardia veio a ser fundada como um princípio universal. Quanto ao *telos* desta auto-sujeição, vimos que para além do auto-domínio Clássico do *Eu*, vem acrescido o objectivo de um “puro gozo/prazer (*jouissance*) do *Eu*” (Foucault, 1984b: 273). De acordo com Foucault o objectivo da Ética Helénica é a de estabelecer uma certa relação com o *Eu* que teria como resultado o puro gozo/prazer. Esta ética era, diz Foucault, uma arte de existência “dominada pelo cuidado do *Eu*” (*Idem*)<sup>169</sup>. O principal objectivo desta ética era ser encontrada/fundada, diz ele, precisamente “nesta relação do *Eu* com o *Eu*” (Foucault, 1984b: 81), esta relação era “o objectivo final de todas as práticas do *Eu*” (Foucault, 1984b: 82).

Os relatos de Foucault elevam o tema do cuidado com o *Eu* (*epimeleia heautou, cura sui, le souci de soi*) à posição do principal objectivo e alvo da Ética Helénica. Ao mesmo tempo, coloca os apelos Estóicos à natureza e à razão (como garantia de uma norma ética universal) no papel de modo de sujeição, isto é, cada um tem como objectivo a total possessão e gozo/prazer do *Eu*, porque num certo sentido isso é natural para os seres humanos.

Se tivéssemos de imaginar como este sistema de ética aborda os indivíduos que o abraçam nos relatos de Foucault diríamos qualquer coisa como: “o princípio

---

<sup>169</sup> O tradutor inglês, inexplicavelmente, reduz o “*Le Souci de Soi*” a “*Self-Preoccupation*”.

universal da natureza e da razão dirige-nos a utilizar estas técnicas (de abstinência, *auto-exame*, etc.) no sentido de alcançar um puro prazer do teu *Eu*". Ao sujeito da ética é solicitado que procure o cultivar do *Eu* (o *telos* dele/dela), porque como ser humano racional ele/ela ocupa uma certa posição na ordem universal (modo de sujeição). No entanto, o problema com esta leitura é que passa por cima da norma central que o Estoicismo deu à "razão" e à "natureza" ao relegar estes conceitos a normas de modos de sujeição. Foucault não tem em consideração o facto de que eles também funcionavam como forma de medir o valor ético da vida humana.

---

#### 7.1.2 – "DE ACORDO COM A NATUREZA"

---

A tendência de Foucault para subestimar o papel que as noções de razão e de natureza desempenham na concepção Estóica da ética é significativa, não porque seja mais um exemplo da fraqueza, no plano historiográfico, do trabalho de Foucault, mas porque indica com precisão as preocupações que o motivaram na sua relação com a Ética Antiga.

Se compararmos/contrastarmos a sua leitura sobre o fim da Ética Helénica com uma leitura que dá peso à natureza e à razão como constitutivos do *telos* daquela ética, então, na distância que separa estas duas leituras, veremos uma imagem especular do projecto contemporâneo que motiva as pesquisas históricas de Foucault.

Contra a leitura de Foucault que sugere que o puro gozo/prazer do *Eu* é o objectivo da Ética Estóica, propomos uma leitura alternativa, uma leitura que cremos relatar, pelo menos com tanta eficácia, senão até com mais, o material que Foucault analisa.



Nesta leitura alternativa, o sistema Helénico de ética seria abordado da seguinte forma: “existe um princípio universal da natureza e da razão: usem estas técnicas para viverem de acordo com isso e por consequência, para serem “felizes” (*eudaimon*)”. Nesta versão, ao sujeito da ética é pedido que viva uma vida de *eudaimonia* através da cultura de relações harmoniosas com a ordem racional da natureza (*telos*) porque, enquanto ser racional, ele ocupa uma posição privilegiada relativamente a essa ordem (modo de sujeição).

A diferença crucial aqui é que no relato de Foucault é uma forma particular de relação com o *Eu* (uma relação de gozo/prazer, possessão e cultivar) que se constitui como o objectivo da Ética Helénica, enquanto a natureza e a razão servem meramente como forma de alargar a aplicação deste mesmo objectivo.

Na alternativa que sugerimos, a *eudaimonia*, entendida como vida vivida “de acordo com a natureza ou razão” é o próprio objectivo da prática ética. Aqui, natureza e razão têm a dupla função de estender a aplicação desta ética e fornecer um modelo normativo do que constitui a *eudaimonia*.

Assim, enquanto Foucault consigna a natureza e a razão ao nível do modo de sujeição, deixando o cuidado do *Eu* como único objectivo, entendemos que essa posição esquece que o Estoicismo, como todas as escolas Helénicas de filosofia, entende a “vida feliz”, a vida ética como a vida que é vivida de alguma forma “racionalmente” e “naturalmente”.

Em *Le Souci de Soi*, Foucault apresenta um relato da ética do Estoicismo Antigo, mais do que um relato da ética sexual do Império Romano ou da Antiguidade Tardia em geral. Os volumes II e III de *Histoire de la Sexualité* não

pretendem fazer a história do comportamento sexual em determinadas sociedades. Foucault está mais preocupado com as formas pelas quais a prática sexual é reflectida, entendida e modificada no processo da auto-constituição ética, ele examina a “problematização moral” das práticas sexuais, mais do que as práticas propriamente ditas (Foucault, 1984a: 9).

E se, no seu relato da Era Clássica, Foucault se apoia grandemente nas tradições Socráticas e Hipocráticas, como fonte de tal “problematização”, no seu relato da Era Imperial ele confina a sua análise predominantemente ao Estoicismo ou, mais especificamente, ao Estoicismo Tardio de Epicteto, Séneca e Marco Aurélio. Esta escolha é clara, por exemplo, na secção crucial do volume III (*Le Souci de Soi*), em que Foucault se apoia quase exclusivamente nos autores anteriormente mencionados ou numa das fontes tardias mais correntemente mencionadas do pensamento Estóico, tais como os escritos de Plutarco, até ao ponto de Foucault se referir a qualquer das escolas opostas da Filosofia Helénica (Epicuro, por exemplo) apenas em relação a características partilhadas, como o princípio de que a *epimeleia heautou* é para ser praticada ao longo das nossas vidas<sup>170</sup>. Mesmo na secção “Le Corps”, onde ele deambula predominantemente pelos escritos de Galeno, Foucault faz questão de insistir que a atitude de Galeno relativamente ao prazer da *aphrodisia* é “claramente Estóico” (Foucault, 1984b: 163). Na mesma secção, Foucault também aponta para a “considerável” influência Estóica na definição Ateniense do papel da alma/espírito na saúde do corpo (Foucault, 1984b: 158). Na secção sobre “L’Epou”, a maioria das fontes usadas, para além de Plutarco (1960), são os escritos Estóicos de Gaius

---

<sup>170</sup> Por exemplo, Foucault cita o *dictum* de Epicuro de que “it is never too early or too late to care for the health of one’s sould” (Foucault, 1984b: 46).

Musonius Rufus, Hierocles, Epicteto e Séneca. É apenas na última secção, referente aos “Garçons”, que Foucault se separa dos cânones do Estoicismo Tardio para considerar, com o *Diálogo sobre o Amor* de Plutarco as narrativas mais tardias do Pseudo-Luciano e de Aquiles Tácio.

Sugerir que *Le Souci de Soi* é, para todos os propósitos, um relato da problemática moral da prática sexual do Estoicismo, mais do que um relato geral sobre a ética sexual na antiguidade, não constitui, por si só, uma crítica; em primeiro lugar, como vimos, Foucault não tem a intenção de descrever o comportamento social em geral. Tal como admite, Foucault fala apenas daqueles a quem chama “portadores de cultura” (Foucault, 1984b: 59). O seu foco no Estoicismo é depois justificado pelo facto de, nessa altura, os “portadores de cultura” (tanto filosófica como médica) serem, como vimos, ‘estoicizados’. Na história da *problematização moral*, o Estoicismo é suposto dominar qualquer relato da Era Imperial; mas o que podemos dizer da versão particular de Foucault desta problematização Estóica? O que enfatiza ela?

Já vimos que o Estoicismo, como outras escolas de Filosofia Clássicas e Helénicas, era *eudaimonístico* na forma. Depois de Aristóteles, assume-se que o propósito ético de uma vida é atingir o estado activo de *eudaimonia* (“felicidade”/“bem-estar”). Mas o que constitui a felicidade para um ser humano? Em relação a esta questão, foram dadas várias e diversas respostas na Antiguidade. Aristóteles (1976) defendeu que a vida feliz é a que é vivida de acordo com a virtude, e que é proporcionada pelos bens externos (riqueza,

posição e amigos<sup>171</sup>), enquanto Epicuro defendeu que o prazer era o fim ou o propósito da vida. Já para o Estoicismo, a mais antiga definição do fim ou propósito da vida, que vem de Zeno<sup>172</sup>, é a de “viver de acordo [ou em harmonia]” (*homologoumenos zen*). Cleantes, sucessor de Zeno, modificou depois esta definição para “viver de acordo com a natureza” (*homologoumenos tei physei zen*)<sup>173</sup>. Na longa história do Estoicismo, a definição foi reformulada várias vezes, muitas delas em formas bastante diversas. O que deve ser sublinhado é que definir o propósito da vida como viver de acordo com a “natureza”, a “razão” ou a “virtude”, na realidade, faz pouca diferença, porque essas eram maneiras meramente diversas de se considerar o estado activo do ser humano que podemos designar por “*eudaimonia*”<sup>174</sup>. A pessoa boa, a pessoa feliz, a pessoa sábia não tem de escolher *entre* a natureza e a razão, mas vive a vida que encarna e harmoniza a natureza humana (*logos*) e a natureza universal (*cosmos*) na prática da virtude.

Debates académicos sobre se a base da ética Estóica se encontra na sua ideia de “natureza” ou na sua ideia de “virtude” obscurecem muitas vezes o facto da natureza, da razão e da virtude, *todas* figurarem na vida feliz. Enquanto Julia Annas (1994), por exemplo, pode ser justificada ao dar prioridade à “virtude”

---

<sup>171</sup> Ver, por exemplo, Aristóteles (1976), *Ética*.

<sup>172</sup> Zeno, fundador do *Stoa*.

<sup>173</sup> Ambas as versões são relatadas por um quarto de século pelo compilador John Stobaeus. Uma fonte útil para este e outros temas sobre o primeiro Estoicismo é longo e triste, *The Hellenistic Philosophers*. O primeiro volume contém traduções em Inglês das principais fontes, com comentários, o segundo contém os textos originais. Sobre este tópico ver Volume 1, p. 394.

<sup>174</sup> Por exemplo, os relatórios de John Stobaeus sobre o que é para os estóicos a “[felicidade] consiste em viver de acordo com a virtude, vivendo de acordo ou, o que é o mesmo, vivendo de acordo com a natureza”, *idem*, *ibidem*, Volume 1, p. 394.

como o propósito da vida<sup>175</sup>, a leitura de Gisela Striker (1991) é igualmente justificada na sua ênfase no papel normativo do conceito Estóico de natureza (Striker, 1991: 1-73)<sup>176</sup>. Talvez uma boa indicação do carácter exclusivo e não-mútuo destas interpretações aparentemente opostas seja o facto de que enquanto Annas defende que a ‘natureza’ só se tornou uma importante parte da definição na última parte do Período Estóico (Annas, 1994: 175-176)<sup>177</sup>, A. A. Long (1986; 1970) argumenta que no início do Estoicismo, pelo contrário, a “natureza” funcionava simultaneamente como fonte e como terreno da ética (Long, 1986: 129; 1971: 85-104; 1970)<sup>178</sup>. Todos os três termos, portanto, “natureza”, “virtude” e “razão” são expressões-chave ao longo da história do Estoicismo, e enquanto actores ou fontes específicas podem enfatizar um termo em detrimento dos outros, mantém-se o facto de os três serem considerados de alguma forma para definir o propósito da vida.

Uma leitura da Ética Estóica que permite tal interpretação é o relato com algumas *nuances* que Nicholas White (1985) faz da questão do papel normativo da natureza nesta ética (*Idem*, pp. 57-74)<sup>179</sup>. Segundo White, a verdadeira relevância da questão de viver a vida ‘de acordo com a natureza’ não reside no facto de se usar o conhecimento da ‘física’ para se deduzir os princípios morais, mas no facto de a virtude consistir em dar à vida e às acções o padrão racional e

---

<sup>175</sup> Annas, Julia (1994), *The Morality of Happiness*. Esta ênfase é, claramente, muito motivada pelo desejo de Annas de escrever uma história da ética dos antigos que seja relevante para a teoria contemporânea da moral, especialmente para a comparar à ‘virtue ethics’.

<sup>176</sup> Striker, Gisela (1991), “Following Nature: A Study in Stoic Ethics”, in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Volume IX, pp. 1-73. Re-impreso no seu *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press Editions, 1996.

<sup>177</sup> Annas, Julia (1994), *The Morality of Happiness*, pp. 175-176.

<sup>178</sup> Long, A.A. (1986), *Hellenistic Philosophy*. London: Duckworth Editions, p. 129, 2.<sup>a</sup> ed. Ver também, Long, A. A. (1970, 1971), “The Logical Basis of Stoic Ethics”, in *Proceedings of the Aristotelian Society*, 71, pp. 85-104.

<sup>179</sup> White, Nicholas (1985) “The Role of Physics in Stoic Ethics”, in *The Southern Journal of Philosophy*, Supplement to the Volume 23, pp. 57-74.

ordenado que podemos observar no mundo ao nosso redor, no mundo como é visto pelo Estoicismo, isto é, um mundo no qual a providência assegura que todas as coisas, por muito más que possam parecer, contribuem para o bem universal. O objectivo sugerido é viver uma “vida natural”, não no sentido de se obedecer a todos os impulsos naturais, mas no sentido de se compreender e de se viver de acordo com o plano mais elevado da natureza tanto humana como universal, ou seja, a razão. A importância do relato de White (1985) reside em salientar o facto de a aprovação Estóica da natureza universal ter sido o padrão geral do todo que lhe conferiu valor. Viver “de acordo [*homologoumenos*] com a natureza” não era simplesmente conformar-se com a ordem natural, era tornar o seu próprio *logos* consonante com o *logos* do mundo natural, era colocar estes dois *logoi* em harmonia um com o outro, *homologoumenos* (White, 1985: 66-67) e essa harmonia, defendiam os Estóicos, resulta da compreensão da ordem natural, do padrão e da organização do universo. A vida da *eudaimonia* é aquela que é consonante com a natureza universal, é a que está de acordo com a natureza ou com a virtude.

Em relação à posição de Foucault sobre essa mesma ética, não seria exagero dizer que qualquer pessoa cuja única fonte de informação em relação ao Estoicismo fosse *Le Souci de Soi* ficaria surpreendida pela ênfase conferida por White (1985) aos papéis da natureza, da razão e da virtude enquanto *telos* da actividade Ética no Estoicismo. Enquanto Foucault deixa entrar a razão nesta ética enquanto modo de sujeição, há, no entanto, pouco reconhecimento do papel central da razão ou da natureza como expressões-chave na Ética Estóica, mesmo que as mencione.

Mas a impressão avassaladora que se retém da leitura de *Le Souci de Soi* é que o propósito do Estoicismo é simplesmente o de cultivar uma relação com o próprio que, por si, dê origem a novas formas de vida éticas. Uma primeira reacção a esta posição poderá ser a de defender que o Estoicismo presente no relato de Foucault, o Estoicismo Romano<sup>180</sup>, é muito diferente do Estoicismo inicial dos Gregos Zeno, Cleantes e seus seguidores. Porém, uma leitura dos textos de Epicteto, Séneca e Marco Aurélio sugere fortemente que os Estóicos Romanos tinham um sentido ainda maior do papel normativo da ordem racional e da ordem natural na ética.

Os *Discursos* de Epicteto, por exemplo, estão inundados de um grande respeito pela ordem natural do universo, uma ordem que é o objectivo de cada homem virtuoso: Devemos procurar ensinamentos, não para mudarmos a constituição das coisas, mas para que, sendo as coisas como são e a natureza como é, nós consigamos, pela nossa parte, manter a nossa vontade em harmonia com o que acontece (*Discourses*, I, xii, 17).

Não nos é pedido, aqui, para nos lançarmos num trabalho aberto de auto-criação, cujo objectivo consistiria simplesmente na *relação* que se forma com o próprio. Em vez disso, é-nos pedido que sigamos o que Epicteto chama “a regra da vida”: “devemos fazer o que a natureza ordena” (*Discourses*, I, xxvi, 1). Epicteto oferece mesmo uma formulação mais forte: Ele [Zeus] entregou o teu ser à tua guarda, dizendo: “Não tinha ninguém mais fiel do que tu, mantém este homem inalterado no que se refere ao carácter de que a natureza o dotou, reverente, fiel, elevado e imperturbado” (*Discourses*, II, viii, 23).

---

<sup>180</sup> ‘Roman’ para além do facto de Epicteto ser, concerteza, Grego.

Em Séneca encontramos o mesmo sentimento em relação ao papel-guia da razão e da natureza: “o homem é um animal racional e o seu bem é concretizado ao implementar a potencialidade que a natureza lhe deu: mas o que é que a sua razão lhe exige? Uma coisa muito fácil: viver de acordo com a sua natureza”<sup>181</sup> ou, de novo: “O que é que o homem tem de melhor? A razão ..., quando isto está certo a sua medida de felicidade está completa..., esta razão perfeita é chamada de virtude” (*Letters*, 76). O propósito da ética, a “vida feliz”, diz, “depende apenas da nossa razão ser perfeita” (*Letters*, 92). De facto, Séneca defende que é apenas com o advento da razão, aos sete anos de idade, que a *moralidade tem arte*, nos seres humanos, a *razão* é o que torna a ética possível (ver *Letters*, 117). Marco Aurélio, nas suas *Meditações*, IV, também encara o universo como um todo benevolmente ordenado que, num determinado sentido, “dá as regras” ao homem. Ele encoraja-nos a “pensar constantemente o universo como uma criatura viva, que envolve o nosso ser e a nossa alma”<sup>182</sup> e a pensar este “todo” como um guia moral: “Lembra-te sempre do seguinte: o que é a natureza do todo; o que é a minha própria natureza; a relação desta com a outra; e que nenhum homem pode travar o teu dizer e o teu fazer quando estão de acordo com a natureza da qual tu fazes parte” (*Meditations*, II, p. 9).

Seguindo a metáfora Estóica de que o universo é uma cidade, uma “*cosmopolis*”, Séneca defende que o nosso propósito, enquanto “criaturas razoáveis”, é a de “obedecer às regras e às normas da mais venerável de todas as cidades e governos” (*Meditations*, II, p. 16). Para Marco Aurélio, tal como para Séneca e Epicteto, somos seres racionais cuja finalidade é submetermo-nos de livre

---

<sup>181</sup> Seneca, *Letters to Lucilius*, Letter 41.

<sup>182</sup> Marco Aurélio, *Meditations*, IV, p. 40.



vontade às leis do todo racional do qual somos parte integrante; é essa submissão de livre vontade que constitui a virtude e a felicidade.

---

## 7.2 - O FIM OU O PROPÓSITO DA MORALIDADE E O FIM OU O PROPÓSITO DA ÉTICA

---

Esta discussão da concepção Estóica do propósito da vida sugere que a imagem que Foucault tinha do último período da Antiguidade era a de indivíduos comprometidos num livre trabalho de auto-criação, o que é seriamente enganador. Há razões mais do que suficientes para argumentar que um dos temas principais do Estoicismo, o tema da razão como modelo e propósito da vida, ou é ignorado ou é excessivamente subvalorizado em *Le Souci de Soi*. Como abordar, então, o seu relato? Devemos defender que Foucault, pelo seu descuido no plano da erudição e do rigor historiográfico, simplesmente se enganou em relação ao texto que estava a analisar? Ou que cedeu ao fascínio da Antiguidade, encarando-a como uma Era que não parecia partilhar dos constrangimentos da nossa era moderna, nomeadamente a moralidade Cristã? Será Foucault apenas um representante contemporâneo da tradição que vai de Schiller e Schlegel até Nietzsche e Wilde, uma tradição para a qual a Grécia representa a liberdade relativamente a limitada moralidade burguesa, a liberdade de nos criarmos como uma obra de arte?

Mesmo renunciando a utilizar o termo “distorção” relativamente aos relatos de Foucault sobre a ética antiga, poderemos continuar preocupados com o facto de a sua interpretação exhibir demasiadas características distintivas das interpretações mais correntes e mais aceites. No entanto, é isso precisamente que temos vindo a esperar das histórias de Foucault. Estas tiveram sempre a

característica distintiva de serem “admitidamente” motivadas por preocupações do presente, mais do que por uma curiosidade desinteressada sobre o passado (Foucault, 1975a: 35)

Um dos grandes méritos das críticas de Pierre Hadot (1989) a Foucault está no seu reconhecimento da impossibilidade de se distinguir entre uma narrativa histórica determinada e o projecto ético-filosófico que enforma essa mesma narrativa. Hadot reconhece que grande parte da sua oposição à interpretação de Foucault advém da sua hostilidade relativamente àquilo que ele (Hadot) apreende como sendo o projecto ético de Foucault, um projecto que ele “receia” que seja uma nova forma de *dandismo*. No entanto, o mais importante, reconhece ele também, é que a sua própria interpretação, aquele que ele opõe a Foucault é, ela própria, informada por uma perspectiva ética. Hadot (1989) admite que o seu próprio relato é mais do que uma simples narrativa histórica. Também ela, como a de Foucault, compreende uma “definição de um modelo ético que o homem moderno (*l’homme moderne*) pode encontrar na Antiguidade” (Hadot, 1989: 267)<sup>183</sup>

Para Hadot (1985), esse modelo não deveria corresponder a uma nova forma de *dandismo*, mas a uma abertura para o “universal”, uma tentativa de viver concretamente na “universalidade da perspectiva cósmica, na maravilhosa e misteriosa presença do universo” (Hadot, 1985: 268). Para o nosso propósito, o ponto crucial é, portanto, o de que não se está perante a questão de simplesmente confrontar as interpretações “amadoras” de Foucault com as dos

---

<sup>183</sup> Hadot, P. (1989), ‘Réflexions Sur la Notion de Culture de Soi’, in *Michel Foucault Philosophe*. Paris: Éditions du Seuil, p. 267.

“profissionais”, com as dos classicistas “autênticos”, ou seja, não pode ser uma questão de corrigir os detalhes do relato de Foucault no sentido de o tornar mais fiável ou correcto. A explicação para as particularidades das leituras de Foucault, tal como já argumentámos, tem de ser procurada na sua preocupação em desenvolver uma ética contemporânea, pós-Cristianismo, e de auto-transformação. Assim, em vez de condenar Foucault pelas suas “imprecisões”, pretendemos reforçar a atenção para as suas motivações para esta genealogia da ética.

Se usarmos as leituras anteriores das/os características/temas específicas/os dos relatos de Foucault, podemos dar mais substância a esta motivação ou, pelo menos, à parte da motivação que se prende com a ética. Como já vimos, a forma como Foucault regressa aos gregos é largamente determinada pela sua confessada hostilidade relativamente a uma manifestação do moderno, a moralidade Cristã. Consequentemente, a característica-chave do retorno de Foucault aos gregos, como o de tantos outros anteriores a ele, é o seu desejo de encontrar uma Era que não aparente estar sujeita ou, pelo menos, não aparente ser inevitavelmente sujeita às exigências de um código moral “punitivo”.

O que Foucault considera cativante na Ética Antiga é precisamente o facto de ela não se constituir como uma *moralidade* moderna e as suas esperanças no “fim” dessa moralidade sustentam-se na sua análise e interpretação dos “fins” e dos objectivos dessa ética. O relato que ele elabora desses fins pode, no entanto, revelar-se inadequado à tarefa que se propõe.

Como já sublinhámos, a esfera de domínio da ética, ou o campo no qual a subjectivação ocorre, está dividida em quatro segmentos ou aspectos: a

substância da ética, o modo de sujeição, as práticas ou as ascetes usadas e, ainda, o modo de ser/estar relativamente àquilo que o sujeito tem como objectivo (C.f. Foucault, 1984a: 33-35).

Foucault, como já vimos, diferencia esta esfera do domínio da ética da esfera do domínio do código, um conjunto mais ou menos coerente e sistemático de determinações, capazes de serem fixadas, institucionalizadas e formuladas explicitamente. Embora não haja nenhuma acção moral que não possa ser analisada sob os dois aspectos, Foucault sugere que a importância relativa de cada aspecto está sujeito a variações históricas. Consequentemente, ele poderia dizer que a Moral Cristã, a da Idade Média, por exemplo, estava largamente centrada na moralidade enquanto campo codificado e codificável, ao passo que na Grécia Clássica a moralidade estava quase exclusivamente centrada na “ética”, isto é, na forma como cada um elabora a sua própria conduta.

O nosso argumento é que, quando se trata de falar dos fins ou dos objectivos desta prática ética ancestral, Foucault é, ou propositadamente enganador (a fim de produzir um efeito “retórico”), ou é inconsistente na sua atribuição de um *telos* a estas práticas. Tal como já apontámos, Foucault é muito cuidadoso em não apresentar a Ética Antiga como alternativa ou solução ao actual impasse ético.

Ele está mais interessado, nas suas palavras, nos “problemas” do que nas “soluções”. (Foucault, 1983a: 343). De qualquer das formas, Foucault considera que a ética do prazer da Grécia Clássica é “bastante grosseira/nojenta”

(Foucault, 1983a: 346)<sup>184</sup>. Ele é cuidadoso em não contrastar um modo relativamente livre de ética sexual na Antiguidade Clássica com uma ética sexual relativamente repressiva e intolerante no Cristianismo. A questão não é: “eles eram livres e nós não, por isso vamos retomar o que eles tinham”. Contudo, de certa forma, é exactamente isso que Foucault diz, senão directamente, pelo menos como implicação da história que ele conta sobre as modificações na ética (sexual) ao longo de dois milénios.

Esta implicação é claramente reconhecida por comentadores como Giuseppe Cambiano (1994), que embora insista em que Foucault não criou as velhas “simplificações” de acordo com as quais a repressão Cristã substituiu a liberdade antiga, refere que a diferença entre a austeridade da Ética Clássica e a da Era Cristã reside no facto de que a austeridade sexual Antiga “assume uma forma livre, sem ser codificada em normas ou interdições” (Cambiano, 1994: 154-155)<sup>185</sup>.

Numa discussão semelhante sobre o poder e a liberdade em Foucault, Paul Patton (1989) chama a atenção para o facto de que, para Foucault, a ética sexual “pressupõe a liberdade por parte do homem a quem era dirigida, uma liberdade positiva em relação ao seu próprio carácter como ser sexual” (Patton, 1989: 260-276)<sup>186</sup>; e esta é certamente a impressão que Foucault dá.

Mas se Foucault nega que este é o tipo de comparação que ele quer desenhar, então, de onde vem essa impressão? É consistente com os detalhes da sua

---

<sup>184</sup> É curioso que Foucault tenha re-trabalhado a versão francesa para o inglês mas dando à entrevista ‘Tout cela n'est pas très attrayant’ (“Tudo o que não é muito atraente”), *Dits et Écrits IV*, p. 614. Estaria Foucault a procurar mais audiência francesa ou teria o seu desgosto diminuído?

<sup>185</sup> Cambiano, G. (1994), *Le Retour des Anciens*. Paris: Éditions Belin, pp. 154-155.

<sup>186</sup> Patton, P. (1989), ‘Taylor and Foucault on Power and Freedom’ in *Political Studies*, N.º 37, pp. 260-276.

própria pesquisa? Uma forma de sumariar os três volumes da *Histoire de la Sexualité* seria caracterizá-la como a história da nossa perda de liberdade ou como a história de como nós, nas sociedades Ocidentais, viemos a tornar-nos não só “apanhados na nossa história” mas, também forçosamente “colados à nossa própria identidade” Na Antiguidade Clássica, na Atenas do século IV a. C., um pequeno grupo de homens politicamente dominantes fez da “politico-ascética” a escolha forçada de limitar o exercício da sua própria liberdade no sentido de atingir uma forma de auto-domínio que garantiria e justificaria (moralmente) as suas posições na *polis*. O seu objectivo, o *telos* da sua prática ética, era um modo de ser que podia ser caracterizado como uma forma activa de liberdade. (Foucault, 1984a: 106). Mais tarde, no Período Helénico, outros homens, também dominantes (mas menos “políticos”), reconheceram-se a si próprios como sujeitos à exigência universal da razão e da natureza, desenvolveram um modo de comportamento relativamente a eles próprios e aos outros que levaria à “perfeita tranquilidade da alma/espírito” (Foucault, 1984a: 35) e ao “puro prazer/gozo de si próprio” (Foucault, 1984b: 273). No Cristianismo, no entanto, espera-se que todos sejamos sujeitos a um código que é dirigido por um Deus pessoal e requer de nós que primeiramente decifremos e depois renunciemos a nós próprios, e que sacrifiquemos os nossos prazeres para obtermos a salvação (Foucault, 1984b: 274).

Na perspectiva de Foucault, este modelo é ainda, ou era até muito recentemente, dominante nas sociedades Ocidentais, até mesmo para os que não simpatizam com o Cristianismo. O que vemos aqui é uma mudança gradual

da escolha “singular” do Homem Clássico, da “universalidade sem lei” do Estoicismo<sup>187</sup> para a universalidade rigidamente codificada do Cristianismo.

À medida que o sistema ético se torna mais generalizado na sua aplicação, torna-se mais implacável na sua individualização. A ênfase no processo de subjectivação ética afasta-se do sujeito como centro de deliberação e actividade, direccionando-se para o sujeito como “sujeitado”, como “não livre”.

Não é surpreendente, portanto, que enquanto Foucault nega que os antigos possam providenciar um modelo alternativo para a nossa era, insista em que o seu exemplo pode servir para os nossos próprios esforços. Há um sentido em que deveríamos actualizar a sua noção de *epimeleia heautou* contra a forma moderna dominante de subjectivação ética, desde que reconheçamos que esta re-activação não é uma repetição, mas a criação de algo novo<sup>188</sup>.

Esta história da descida de uma forma relativa de liberdade para uma forma relativa de repressão, a história do esquecimento das possibilidades de uma certa relação com o *Eu*, é muito dada pela força retórica da caracterização que Foucault oferece dos fins, do *teloi*, dos modelos Clássicos e Helénicos.

No entanto, as suas várias apresentações desses fins frequentemente se contradizem. Parece haver muitas vezes uma confusão entre os relatos que Foucault apresenta sobre os fins (o quarto aspecto de qualquer ética) e os modos de subjectivação (o segundo aspecto).

---

<sup>187</sup> Modificação na tradução, ver Foucault, 1984b: 215.

<sup>188</sup> Ver, por exemplo, a discussão em Foucault, 1984e: 723.

A suspeita que se levanta aqui é a de que Foucault não distingue suficientemente entre o “como” e o “porquê” da Ética Antiga.

Na introdução ao volume II, Foucault apresenta as questões que irá colocar e divide-as em dois grupos: em primeiro lugar, *porque* é que os homens gregos livres escolheram moderar e limitar o seu comportamento sexual de acordo com um “estilo austero”? Em segundo lugar, *como* é que o comportamento sexual se reflectia e era problematizado como “domínio da experiência moral”? (Foucault, 1984a: 31). Não há dúvida de que Foucault aborda de maneira detalhada a segunda destas questões, e a ela responde, a do “como”, o modo da Ética Clássica (e Helénica). Mas, em contrapartida, parece, pelo menos ocasionalmente, menosprezar a questão do “porquê” ou, pelo menos, parece ocasionalmente dar a mesma resposta ao “porquê” que dá ao “como”, atribuindo a essa ética quer um modo estético, quer um objectivo estético, ao omitir o segundo e quarto aspectos e ao confundir o modo de subjectivação com o *telos* ou fim.

Ao longo do Volume II da *Histoire de la Sexualité*, Foucault caracteriza consistentemente o primeiro aspecto da Ética Clássica ou a “causa material”, como a *aphrodisia*, o segundo aspecto ou a “causa material formal”<sup>189</sup> como a escolha de se conformar ao “critério de brilhantismo, a beleza, a nobreza ou a perfeição” (Foucault, 1984a: 34), o terceiro aspecto ou a “causa eficiente” como as técnicas de auto-controlo e regulação e o quarto aspecto ou a “causa final”

---

<sup>189</sup> Deleuze sugere que os quatro aspectos da ética de Foucault podem ser lidos contra a tese de Aristóteles sobre a natureza quádrupla da causalidade que compõem o material, o formal, o eficiente e as causas finais. Ver Deleuze, G. (1988), *Foucault*. Minneapolis: University of Minnesota Press Editions, p. 104.



como um ainda mais completo domínio do *Eu* (mas que torna possível o domínio dos outros).

No Período Helénico, o primeiro destes aspectos, a causa material, permanece largamente inalterado, embora o perigo da *aphrodisia* aumente; no segundo aspecto, a causa formal, a escolha da austeridade assenta no reconhecimento de cada um como sujeito da procura/exigência universal da razão e da natureza; o terceiro aspecto, a causa eficiente, mantém-se também largamente inalterada, embora haja uma crescente ênfase no conhecimento da verdade do *Eu*, em simultâneo com uma crescente sofisticação nas técnicas usadas; no quarto aspecto, a causa final, o objectivo agora passa a ser uma garantia de auto-possessão que cada um obter por via do prazer/gozo do *Eu*, fazendo justiça à natureza de cada um como criatura de razão.

Em cada caso, o Clássico e o Helénico, o segundo aspecto, o modo de subjectivação ou a causa formal, é caracterizado como uma escolha, mais ou menos livre, feita por indivíduos, mais ou menos livres, no sentido de dar às suas vidas uma certa *forma*: cada pessoa pode, por isso, ser caracterizada como um mais ou menos estética ou como uma escolha político-estética (Foucault, 1983a: 357).

Similarmente, em cada caso, o quarto aspecto destes modelos éticos, os seus *teloi* ou as causas finais, são caracterizados como uma certa forma de auto-domínio: no modelo Clássico, um auto-domínio que encontra a sua *raison d'être* no domínio dos outros, no modelo Helénico, um auto-domínio que se relaciona com a racionalidade de cada um, ainda que seja uma racionalidade que cada um também reconhece nos outros. E no entanto, como vimos,

Foucault insiste, ao nível retórico, em que, por um lado, o objectivo da Ética Clássica era estético e, por outro lado, que o objectivo da Ética Helénica era um *rapport à soi* propriamente dito: de qualquer forma, Foucault apresenta com frequência a causa formal como a causa final, como o fim destas éticas, algo que, no seu entender, é simplesmente o seu *modo*.

Como procuramos mostrar nos Capítulos 6 e 7, Foucault envolve-se num jogo duplo, no qual ele simultaneamente reconhece a estrutura fundamentalmente “*heautocratica*” da Ética Clássica e a estrutura “orientada pela razão” do Estoicismo Tardio e, no entanto, ele insiste no seu (deles) objectivo estético e na sua (deles) principal preocupação em cultivar uma forma particular de relação com o *Eu*. E isto, apesar do facto de os seus próprios relatos, os mais considerados, destas éticas claramente demonstrarem que muito embora os seus modos possam ser chamados de estéticos (embora apenas no sentido de *techne*), os seus fins estão muito longe de ser o cultivar da *éclat* da beleza. Portanto, ao contrário de algumas das afirmações feitas por Foucault em entrevistas, teríamos de dizer que uma leitura próxima e séria dos volumes II e III de *Histoire de la Sexualité* mostra que, de acordo com as próprias pesquisas de Foucault a “estética da existência” é uma estética em virtude do seu modo (o qual é “estético/poético/técnico”), mais do que do seu objectivo (que não é certamente o simples cultivar da beleza).

A nossa sugestão é a de que a interpretação mais estética que é principalmente, embora não exclusivamente, apresentada em algumas entrevistas, advém do desejo de Foucault de produzir um efeito-choque sobre os seus ouvintes e/ou leitores, interferindo com a sua habitual aceitação de uma forma particular de

moralidade. Foucault poderá não ser exactamente um “rebelde em nome da beleza”, mas é um rebelde que usa o nome da beleza para avançar na mesma causa que animou quer Nietzsche quer Wilde: *o fim de uma forma particular Moderna e Ocidental de Moralidade.*

## CAPÍTULO 8: A VERDADE E A HISTÓRIA

---

### 8.1 - A PREOCUPAÇÃO COM O PRESENTE E COM A VERDADE

---

Uma das histórias que é contada acerca das últimas obras de Foucault é a de que o seu interesse se teria deslocado da política para a ética. “Tornou-se atraído pela noção que encontrou nos antigos escritores gregos e romanos *de uma estética e de um estilismo da existência*” (Halperin, 1995: 68)<sup>190</sup>. A possibilidade sobre a qual nos temos, no entanto, debruçado é a de que este encontro pode ter sido tanto uma criação como uma reunião de argumentos. Se for, pelo menos, plausível a alegação de que há pelo menos tanto de invenção como de encontros envolvidos, podemos interrogar-nos sobre a diferença que isso poderá fazer na nossa leitura de Foucault.

Se a história da Ética Clássica de Foucault está aberta a uma crítica séria, se o “conteúdo da verdade” da sua genealogia do sujeito é polémico, como poderemos então abordar as obras em que Foucault as aborda?

Talvez a resposta mais fácil seja a de que, na verdade, não interessa se Foucault chega e diz “mal” dos estóicos, que as suas histórias nunca foram sobre como descobrir “o que realmente aconteceu” e que o que verdadeiramente conta é a “utilidade” dos seus livros para os debates e lutas políticas contemporâneas. De facto, não faltam elementos que podem ser obtidos dos próprios escritos de Foucault para apoiar tal interpretação. Na introdução de *Surveiller et Punir* (1975a), por exemplo, ele insiste em que não está a escrever uma história da

---

<sup>190</sup> Halperin, D. (1995), *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography*. New York: Oxford University Press Editions, p. 68.

prisão “por estar interessado no passado”, mas, porque se preocupa com o presente (Foucault, 1975a: 35); ou, de novo, numa entrevista de 1977, declara inequivocamente: “estou bem consciente de que nunca escrevi nada além de ficções” (Foucault, 1977b: 236). Em termos próximos, Foucault insistiu em muitas ocasiões que o seu trabalho era para ser lido como uma ferramenta que poderia ser utilizada nas lutas políticas contemporâneas: ficaria para ser julgada mais pelos seus efeitos do que pelo seu “conteúdo de verdade”. Assim, numa entrevista de 1977, sugere que uma teoria deve ser entendida como uma “caixa de ferramentas”<sup>191</sup> a ser utilizada para atingir um certo fim, e é de acordo com a sua eficácia que ela deve ser julgada. Numa Lição no Collège de France, em 1978, avisa a sua audiência de que a sua obra não oferece conselhos táticos (*indicateurs tactiques*), conselhos que devam ser julgados subsequentemente pelos seus efeitos práticos, mas antes pelo seu sucesso em “polémicas” que são meramente “conteúdo de discursos teóricos” (Foucault, 1989). Existem, portanto, muitos passos da obra de Foucault que permitem plausivelmente argumentar que, para ele, o que interessava no seu trabalho, e principalmente nas suas histórias, não era a precisão ou o rigor empírico ou histórico, mas a sua eficácia enquanto meios para a acção ou recursos para a polémica.

Visto de uma outra perspectiva, porém, as pesquisas históricas de Foucault sempre foram motivadas pelo que ele chama de “uma preocupação com a verdade”<sup>192</sup>. Partem de “certos factos históricos” e fazem uso de “documentos verdadeiros” (Cf. Foucault, 1976a: 22; 1980b: 45), são “documentações

---

<sup>191</sup> Ver Foucault, 1977e: 427; e também a discussão entre Foucault e Deleuze, na qual Foucault concorda com Deleuze em que a teoria deveria ser vista como uma “box of tools” (Foucault, 1972: 309).

<sup>192</sup> Ver a discussão em Foucault, Michel, 1984d.

meticulosas e pacientes que exigem uma erudição implacável”, um “conhecimento dos pormenores e uma vasta acumulação de fontes materiais” (Foucault, 1971b: 136). Resumindo, devem ser verdadeiras em termos de “verdade académica”, devem ser “historicamente verificáveis” (C.f. Foucault, 1980b: 45). Todavia, o nosso objectivo neste capítulo é o de tornar possível uma leitura das histórias de Foucault que reconheçam tanto a sua “preocupação com o presente” como a sua “preocupação com a verdade”, uma leitura que reconheça que, em Foucault, o uso nietzscheiano da história (como ficção) é acompanhado de uma “preocupação com a verdade” que o aproxima das exigências e dos critérios da prática historiográfica. Argumentamos que enquanto Foucault, muito justificadamente, se recusa a desenvolver uma metodologia histórica que ingenuamente tenha a pretensão de objectividade e verdade, também evita uma simples ficcionalização da história e uma descuidada teorização no interesse da argumentação filosófica. Em vez disso, o que observamos na sua pesquisa histórica é a combinação da “preocupação com a verdade” com a “preocupação com o presente”, uma combinação que pode fazer despontar não somente novas “descobertas” no campo da história mas, também novas possibilidades no âmbito dos debates contemporâneos sobre subjectividade ética. Tal leitura deverá permitir-nos sustentar uma leitura crítica da *Histoire de la Sexualité*, conservando ao mesmo tempo o seu valor como intervenção crítica nos debates contemporâneos sobre a subjectividade ética.

### 8.1.1 - A LEITURA ACADÉMICA E O AGIR POLÍTICO

---

Duas abordagens aparentemente contrárias e no entanto surpreendentemente complementares em relação à questão da veracidade das histórias de Foucault são as obras *Foucault's Virginity: Ancient Erotic Fiction and the History of Sexuality* de Simon Goldhill (1995) e *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography* (1995) de David Halperin. Goldhill sugere que Foucault é *virgem* em relação ao campo académico da literatura erótica grega, lê os textos “como um bom cristão” por não “conhecer” o prazer erótico da narrativa (Goldhill, 1995: 102), enquanto Halperin “confessa” que “na minha opinião o ‘gajo’ era um santo” (*fucking saint*), de facto, o *santo padroeiro do activismo gay* (Halperin, 1995: 6 e 121). Estas afirmações e os livros de onde provêm são emblemáticos de duas formas opostas de leitura da história da sexualidade clássica de Foucault, por um lado, uma leitura “académica” (de Goldhill) que “suspende” as motivações políticas e o uso da sua obra e, por outro lado, uma leitura política (de Halperin) que “suspende” ou atenua questões acerca da sustentação de algumas das interpretações de Foucault. Enquanto estas caracterizações das duas leituras são, num certo sentido “tipos ideais” (o que inevitavelmente omite a complexidade das leituras em causa) a vantagem em fazer tal contraste é a de que se demonstra, primeiro, como as duas abordagens se aproximam mais do que era previsível e, segundo, temos alguma indicação de como as exigências concorrenciais do rigor académico e da eficácia política podem ser, se não reconciliadas, pelo menos colocadas numa tensão mais produtiva.

Se começarmos por onde os leitores sempre começam, pela camada de pó de comentários feitos pelos críticos, veremos de imediato o contraste entre a *virgindade* e a *santidade* de Foucault. O livro de Goldhill (1995), dizem, é o “suplemento correctivo” da história da sexualidade clássica de Foucault, mostramos, presumivelmente, onde Foucault se enganou e sujeita o historiador da prisão à disciplina da história. Em contraste, o livro de Halperin (1995) diz-nos: “liberta Foucault, por fim, dos pedantes e dos puristas”. Foucault é liberto dos constrangimentos da pureza académica, é “solto” e está de volta às ruas onde pertence. Nesta “oposição”, Foucault é construído, por um lado, como um vagabundo ingénuo no campo da literatura clássica, um vagabundo cuja vida necessita de “correção”, e, por outro lado, é apresentado como tendo aberto “a tiro” um caminho teórico e político para o activismo *gay*, a sua vida é construída como uma combinação exemplar das preocupações intelectuais e políticas da comunidade *gay*. Estas avaliações opostas não são necessariamente contraditórias: pode-se argumentar que a *santidade* de Foucault em relação ao activismo *gay* depende da sua *virgindade* relativamente aos estudos clássicos, tanto quanto a sua *virgindade* depende da sua *santidade*. Por outras palavras, pode-se argumentar que o motivo pelo qual a história de Foucault é tão útil no activismo político é precisamente porque está “errada”, e que a razão porque está tão “errada” é porque a sua motivação política o desvia de uma visão correcta. Mas, e se lêssemos Foucault como não sendo nem *virgem* nem *santo*?

Abordando em primeiro lugar a leitura de Foucault como *virgem*, o argumento central de Goldhill (1995) é o de que a narrativa dos Clássicos eróticos de Foucault é movida por um projecto teleológico que inevitavelmente conduz a



omissões, distorções e abusivas simplificações. Foucault, juntamente com Peter Brown (1989; 1982; 1978; 1971) e John Winkler (1990), são tidos como interessados, prioritariamente, em demonstrar que a Antiguidade Tardia, constituiu um momento crucial no desenvolvimento que conduziu em última análise à “ordem das coisas que é a nossa hoje” (Foucault, 1984b: 198)<sup>193</sup>. Com o intuito de fazer essa demonstração, Foucault, tal como Brown, centra-se em “textos didáticos” cujo objectivo é o de promover um modelo normativo do “Eu” erótico. Assim fazendo, ignora as múltiplas formas em que o normativo “emerge de, está inscrito em e é manipulado pela narrativa erótica” (Goldhill, 1995: xiii e 44). É esta questão do papel da narrativa na constituição e na contestação das normas sexuais que constitui o foco central do livro de Goldhill (1995), e é essa questão, dizem, que Foucault ignora. O problema aqui não é tanto se Foucault falha na discussão das narrativas eróticas<sup>194</sup>; é, antes de mais, a forma como as discute que Goldhill critica. Goldhill (1995) argumenta que a abordagem às narrativas que discute é motivada por um interesse exclusivo na “moral” explícita dos contos. A sua preocupação em construir uma linha de desenvolvimento da Antiguidade Tardia até ao presente requer a elisão do humor, da ironia, da ambiguidade e do cinismo jovial que caracteriza a literatura erótica grega tardia. Tomando esses textos pelo seu valor “facial”, Foucault sacrifica a sua complexidade a favor da sua teleologia histórica. Para fazer justiça a Goldhill, deve-se precisar que ele não critica Foucault por falta de conhecimento especializado em estudos clássicos. Ele sugere, antes, que a

---

<sup>193</sup> Citado por Goldhill, S., 1995: 146 e 160. Trata-se de uma interpretação que é do tradutor inglês e não de Foucault, que faz a alusão a “*The Order of Things*”. No francês simplesmente se lê “*ce régime*”.

<sup>194</sup> No artigo de 1984b, Foucault discute longamente o *Amatorius* de Plutarco, o *Leucippe* de Aquiles Tácio, o *Cleitophon* e o *Erotes* do Pseudo-Lucien.

“supressão da visão de Foucault” é minada pela “fundamental lacuna distorcida” na sua abordagem à narrativa erótica (Goldhill, 1995: xii e 44). Se concluirmos que a *virgindade* de Foucault diminui a sua extensa visão histórica, temos, no entanto, também de reconhecer que é uma das condições de possibilidade dessa visão. Isso torna-se particularmente claro na perspectiva de Halperin em *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography* (1995).

O objectivo de Halperin é duplo: em primeiro lugar, explicar como Foucault veio a desempenhar um papel fundamental no activismo *gay* contemporâneo; e, em segundo lugar, justificar a sua reivindicação de que “o ‘gajo’ é um *santo*” (*fucking saint*) (Halperin, 1995: 6). O livro procura estabelecer um estado da arte das políticas “queer” e da sua teoria e, elaborar uma hagiografia *gay*. A abordagem que é feita à obra de Foucault é, portanto, inevitavelmente muito diferente da adoptada por Goldhill: não só enfatiza a aplicação política e a eficácia em relação a questões de interpretação histórica, mas ela é motivada pelo desejo de canonizar o seu sujeito. Na introdução, Halperin justifica esta abordagem em termos de políticas de recepção da obra de Foucault na Academia americana e no contexto mais extenso da posição dos homossexuais e lésbicas no interior das instituições educacionais. Explica a sua crescente identificação com Foucault em termos da sua marginalização como académico *gay*: a vida de Foucault como homossexual fornece-lhe um modelo de uma prática teórica e política delicada. No contexto de uma política institucional da verdade, então, Foucault é transformado de “interlocutor” (um pensador com quem nos envolvemos de uma forma crítica) em “*exemplum*” (uma figura que se pretende igualar). Halperin ilustra esta transformação citando parte de um

estudo que escreveu sobre o volume I de *Histoire de la Sexualité*: “O volume I, com todas as suas assumidas ideias brilhantes, é dogmático, tediosamente repetitivo, cheio de asserções ocas, desdenhoso de documentação histórica e descuidado nas suas generalizações: distribui-se por um período que se estende dos séculos VII ao XX, num processo gradual de mudança, bem conhecido de Foucault apenas nas suas tardias manifestações do século XIX” (Halperin, 1995: 5; 1986)<sup>195</sup>. Nos dias de hoje, diz, não teria escrito tal frase, tendo sido acusado de adoração a Foucault por críticos desejosos de deslegitimar o seu trabalho sobre a sexualidade clássica. Halperin, numa tática familiar de apropriação e inversão, adopta a mesma postura da qual foi falsamente acusado<sup>196</sup>: a canonização de Foucault parece ser agora uma manobra política eficaz.

Se a crítica académica ou erudita de Foucault pode ser usada por aqueles que são hostis à posição ética e política deste, pergunta Halperin: então porque deve ele, como académico homossexual politicamente envolvido, contribuir para esse processo? (*Idem*)

No material que agora, em parte, constituem os capítulos 4 e 5 deste trabalho, O’ Leary (2002) vê-se confrontado com um dilema semelhante; tendo, talvez de forma patética, apresentado uma leitura da História da Sexualidade Clássica nos termos das suas (particulares) distorções, numa posição a que nós, poderíamos “duvidar” confortavelmente da falsa erudição de Foucault. Quando se tornou

---

<sup>195</sup> Halperin, D., 1995: 5. Ver Halperin, David (1986), “*Sexual Ethics and Technologies of the Self in Classical Greece*” in *American Journal of Philology*, N.º 107, pp. 274-286, para uma ‘revisão’ de *L’Usage de Plaisir*, de Michel Foucault, volume II de *Histoire de la Sexualité*.

<sup>196</sup> A actual utilização do termo “*queer*” é ele próprio um exemplo dessa tática: a transformação do abusivo termo homofóbico para uma política de oposição. Para David Halperin, o termo define “a identidade (homo) sexual como oposição e como relação, não necessária e substantivamente como uma positividade, mas, antes, como uma tomada de posição, como um posicionamento, não como de uma coisa, mas, como forma de uma resistência à norma” (Halperin, D., 1995: 66).

claro que estava interessado em usar a ética foucaultiana mais para minar do que para ocupar esse terreno, foi avisado de que qualquer pensador não-erudito ou não-digno de confiança, como Foucault, seria obviamente incapaz de produzir um contributo relevante para a ética. A ironia da posição de O' Leary era a de que a sua própria crítica da narrativa histórica de Foucault estava a ser utilizada como base para esse argumento. Quando David Halperin (1995) afirma a sua intenção de não voltar a criticar a erudição de Foucault publicamente, O' Leary pode então compreender a sua motivação. O que gostaríamos de sugerir aqui, no entanto, é que tal estratégia pode não passar de uma solução temporária.

Em *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography*, David Halperin (1995) leva este tipo de solução até à sua derradeira conclusão lógica: declara a *santidade* de Foucault e empreende a escrita de uma hagiografia que instalará Foucault como *santo padroeiro do activismo gay*. A primeira objecção que se poderia fazer a tal estratégia seria insistir na contradição entre a compreensão por Foucault do papel dos intelectuais na prática política e a ideia de “um *santo padroeiro do activismo gay*”.

Poderíamos perguntar o que pensaria Foucault da sua canonização política. Mas, talvez este tipo de objecção não seja aqui relevante. Em primeiro lugar, é verdadeiramente uma parte da *santidade* que o *santo* proclame o seu ou a sua inaptidão para tal elevação, o *santo* deve ter uma elevada percepção do seu próprio “pecado”; em segundo lugar a própria abordagem de Foucault relativamente aos pensadores que o influenciaram implica que o que eles teriam querido seja irrelevante e também difícil de avaliar. Numa discussão sobre a sua

relação com Nietzsche, por exemplo, Foucault explica que, para ele, “o único tributo válido para o pensamento de alguém como Nietzsche é precisamente o de usá-lo, o de deformá-lo, o de fazê-lo gemer e protestar” (Foucault, 1975b: 753). Aqueles que Foucault mais reverenciava eram, também, aqueles que ele não reverenciava: embora a metáfora da *santidade* de Halperin implique uma certa reverência, essa reverência é de um tipo especial. Na segunda parte de *Saint Foucault*, “A Descritível Vida de Michel Foucault”, Halperin argumenta que não o devemos canonizar como “o expoente de uma doutrina autoritária” (Halperin, 1995: 162); em vez de o reverenciar dessa forma, devemos vê-lo antes como um “exemplo instrutivo” de alguém que na sua vida, bem como na sua obra, legou formas de compreender e resistir às condições nas quais viveu e trabalhou. Não se pode fazer de *Saint Foucault* o suporte para uma doutrina, pode-se apenas fornecer o exemplo de uma prática. Então, o que está errado com a canonização de Foucault, da forma como Halperin a faz? A resposta breve é de que não há nada de errado nisso: é uma tática produtiva e frutífera e uma estratégia teórico-política que até Foucault teria apreciado. A resposta longa, no entanto, é a que tende a omitir questões acerca da “verdade” das interpretações históricas, questões que, como argumentaremos no próximo capítulo, são de importância central para os interesses de Foucault. O segundo problema é que, ao reivindicar Foucault exclusivamente para as políticas *Gay*, Halperin arrisca-se a reduzir, em vez de promover, o significado e o potencial da contribuição de Foucault para a política e para todos os grupos marginalizados.

Voltando ao primeiro destes problemas, a questão da interpretação histórica, Halperin (1995) defende Foucault de duas acusações relacionadas que têm sido

feitas às suas narrativas da história do “*Eu*” grego. A primeira acusação, que é feita, na sua versão mais forte, por Pierre Hadot<sup>197</sup> é a de que Foucault atribui anacronicamente uma noção moderna do “*Eu*” ao Estoicismo Grego e Romano. Para Foucault, o “*Eu*” clássico é supostamente o objecto de um trabalho pessoal sobre o qual se reflecte e no qual se é reflectido, um “*Eu*” que é simultaneamente o campo do ser do sujeito e a fonte do prazer ético. Em oposição a este perspectiva e contra Foucault, Hadot argumenta que, para os Pensadores Gregos e Romanos deste período o “*Eu*” nem é “pessoal” nem é uma fonte de prazer. A segunda crítica é a de que o projecto de Foucault para uma ética contemporânea envolve um conceito do “*Eu*” que está “manchado” pelo *dandismo* e pelo esteticismo do século XIX, isto é, está supostamente maculado por um diletantismo romântico e elitista que o torna uma fonte inadequada da ética contemporânea. Esta acusação, que é também feita por Hadot (apesar de não o ser em termos tão enérgicos), é usada com alguma frequência para explicar os problemas nas interpretações históricas de Foucault. De forma mais simples, ela sugere que o *dandismo (gay)* de Foucault o forçou a ler os gregos como *dandies (gay)*<sup>198</sup>.

Provavelmente a melhor resposta para este tipo de crítica será o argumento de que nem a Ética Contemporânea de Foucault, nem a sua narrativa da Ética Grega Clássica são significativamente influenciadas pelo esteticismo. Existem algumas formas possíveis de confirmar este ponto. A forma que Halperin (1995) escolhe é a de argumentar que quer Foucault quer os clássicos tinham uma

---

<sup>197</sup> Ver a discussão do argumento de Hadot no Capítulo 6. Halperin faz referência à influência de Hadot em Foucault, mas não faz notar de forma explícita a crítica deste à concepção de Foucault sobre o *Eu* Grego.

<sup>198</sup> *Gay* está entre parênteses, porque muitos dos críticos de Foucault deixaram essa conexão “abaixo da superfície”, permanecendo, deste modo, mais implícito do que explícito.

noção impessoal do “*Eu*”: uma noção que diferencia radicalmente as posições de ambos relativamente ao esteticismo e às modernas concepções de identidade pessoal. Uma característica importante da argumentação de Halperin neste ponto é a mobilização da reputação de Hadot para a leitura de Foucault<sup>199</sup>. Enquanto Hadot argumenta que Foucault importava esteticismo do *Eu de fin de siècle* à sua visão do estoicismo, interpretando ‘erradamente’ a concepção Estóica do *Eu*, Halperin presume que a narrativa de Foucault concorda de facto com a leitura de Hadot. Halperin parece pensar que, por se referir à influência que a obra magistral de Hadot teve em Foucault, teria, desse modo, respondido aos críticos de Foucault. Enquanto mantém, acertadamente, que para Foucault o “*Eu*” não é uma “substância” mas uma “forma” (Foucault, 1984e: 718)<sup>200</sup>, apela a Hadot para mostrar que também para os estóicos o “*Eu*” é impessoal, a alma é um “fragmento da razão divina” (Halperin, 1995: 75), uma concepção que está muito distante da concepção moderna de identidade pessoal. Hadot mostra-nos, portanto, o que os estóicos “realmente” pensavam (o que o situaria do lado dos “pedantes” e dos “puristas”...), e Halperin mostra-nos o que Foucault “realmente” pensava. O que daqui resulta é que estes dois pares de narrativas, as de Foucault e dos Estóicos e as de Hadot e Halperin, acabam por coincidir. Não há necessidade de preocupação acerca da erudição histórica de Foucault, porque a sua versão concorda com a das autoridades na matéria. Da mesma forma, não há necessidade de preocupação acerca das tendências estéticas de Foucault, porque na realidade ele é um Estóico Moderno. Tal como Gide na Grécia teria sido um “filósofo austero” e Séneca em São Francisco teria

---

<sup>199</sup> No alinhamento da interpretação de Foucault com a dos *Exercices Spirituels* de Hadot, Halperin, talvez e inconscientemente, pense que Hadot é um crítico de Foucault relativamente à sua construção do *Eu* ancestral.

<sup>200</sup> É interessante notar que Foucault está a discutir aqui “Le Sujet” e não “O *Eu*”.

sido um “*gay leatherman and a butch bottom, at that*”, assim também Foucault é hoje, somos levados a crer, “um *queer* estóico”<sup>201</sup>: Séneca é Foucault, Foucault é Séneca.

A dificuldade relativa a este documento é, como sugerimos, uma questão de defensibilidade de uma interpretação histórica, uma questão à qual Foucault não seria indiferente. É tão claro que Séneca não é Foucault e Foucault não é Séneca que até Halperin é incapaz de manter consistentemente o seu argumento. Tendo argumentado que o “*Eu*” é impessoal para os gregos, imediatamente caracteriza a obra de Foucault sobre o “*Eu*” como “veículo de autonomia pessoal” (Halperin, 1995: 74). Similarmente, tendo apontado que em discussões sobre o “*Eu*,” nos textos gregos e nos textos de Foucault, a palavra em causa é um mero pronome reflexivo (*heautou* e *soi*) (*Idem*, p. 76)<sup>202</sup>, temos, imediatamente, de reconhecer que os gregos, de facto, substantivaram esse “*Eu*” como alma. Enquanto essa alma é uma parte “impessoal” do divino em nós, é inegavelmente uma parte nossa. Como ensinou Epicteto (1925), foi-nos confiada por Zeus: está ao nosso “cuidado” e à nossa responsabilidade, é o que está dentro de nós. A questão aqui, no entanto, não é oferecer uma alternativa “completa”, um “arrumar do assunto” em relação à concepção estóica do “*Eu*” ou da de Foucault: é simplesmente sugerir que manter a *santidade* de Foucault apagando a diferença entre a Filosofia Estóica e a Teoria *Gay* é, do ponto de vista da interpretação histórica. Quando esta estratégia culmina no argumento de que as práticas estóicas do “*Eu*” “marginalizaram” e “queerizaram” os seus

---

<sup>201</sup> Foucault faz o comentário sobre Gide em “On Genealogy of Ethics”, 1983a: 349. David Halperin cita-o e amplia-o com o comentário de Séneca in *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography*, 1995: 103.

<sup>202</sup> Este ponto é rico em possibilidades que Halperin não desenvolve, mas a que voltaremos no Capítulo 8.



praticantes (*Idem, Ibidem*, p. 111), podemos ser “perdoados” por ouvirmos acima o som das “chicotadas” do “*gay leatherman and a butch bottom, at that*”, a gargalhada estoica do Senador Sêneca e a do Imperador Romano Marco Aurélio.

Se Sêneca e Marco Aurélio não eram *gays* na perspectiva de Halperin, então Foucault também não era um “*gay* estoico”. Nesta discussão sobre o esteticismo de Foucault, Halperin avisa-nos em relação ao tratamento “reductor” deste aspecto da sua ética (*Idem, Ibidem*, p. 73), esta não pode ser simplesmente reduzida a, ou equacionada como um *dandismo* baudelaireano ou wildeano. O próprio tratamento dado por Halperin a Foucault acaba, no entanto, por participar nessa forma de reducionismo. Um dos efeitos lamentáveis de construir um Foucault “patron saint of *gay* activism”<sup>203</sup> é o de ser apresentado principalmente como inspirado pela comunidade *gay* e para uso desta. Foucault, dizem, “viu a evolução da abertura do mundo *gay* e lésbico” como “uma oportunidade histórica única” para reviver as estéticas clássicas da existência; e mais, uma oportunidade que, em vez de ser elitista, seria a “propriedade comum de toda uma ‘subcultura’” (Halperin, 1995: 72). Esta reivindicação de singularidade histórica, no entanto, centra-se de forma desconfortável no envolvimento de Foucault numa série de iniciativas políticas, de lutas à volta da psiquiatria, da prisão e da “moral tradicional e da hierarquia” que ele via como algo que minava o próprio “berço da existência” e transformava esses aspectos das nossas vidas, que são os “mais familiares, os

---

<sup>203</sup> Halperin admite que esta é uma “construção”: “Se Michel Foucault nunca tivesse existido, a política “*queer*” teria que inventá-lo e talvez o tenha de facto inventado ou, pelo menos parcialmente, reinventado”, *Idem, Ibidem*, p. 120.

mais sólidos e os mais intimamente relacionados com os nossos corpos e o nosso comportamento quotidiano” (Foucault, 1976b: 162). Esta argumentação não decorre de qualquer desejo de negar a importância de uma ascese *gay* para a vida intelectual de Foucault, mas simplesmente da sugestão de que ele nunca definiria a sua obra nesses termos. Para Foucault, não existe qualquer oportunidade histórica “única”. Foucault tinha demasiado respeito pela “eficácia das ofensivas dispersas e descontinuas” para acreditar numa “grande alma de revolta”. Para ele, existiam “tipos muitos diferentes de revolução, falando asperamente, tantas quantas as possíveis recodificações das relações de poder” (Foucault, 1977d: 123). O outro lado desta busca *gay* na teoria de Foucault é a apresentação das políticas *gay* como uma manifestação verdadeira da abordagem de Foucault: Halperin reivindica que “certas formas de activismo, como as do Sida” são “muito originais, inteligentes e criativas personificações políticas” do pensamento de Foucault (*Idem*, p. 122). De facto, ele chega a contrastar este uso de Foucault com a outra abordagem à sua obra, a dos “críticos e filósofos sem-identificação-*gay*”, para quem Foucault representa um fim dos seus “privilégios epistemológicos e políticos” (*Idem, Ibidem*, pp. 122-123). Foucault é, portanto, um *santo* que providência um modelo para um movimento político, e esse movimento responde como a verdadeira e única encarnação do exemplo do *santo*. A observação que se deve fazer, no entanto, é a de que enquanto Foucault era certamente influenciado de maneira muito forte pela sua experiência homossexual, e ao mesmo tempo que via um enorme potencial na reconstrução das relações interpessoais e sexuais da comunidade *gay*, essa conexão não pode ser vista como exclusiva, nem como necessária. Seria portanto um erro tanto pensar que o pensamento de Foucault seria

determinado pela sua homossexualidade, como que o efeito do seu pensamento poderia estar limitado pelos ecos da Teoria *Gay* Contemporânea. Este é o tipo de fixação que Foucault tentou evitar, tanto na sua vida como na sua obra.

O que a hagiografia de Halperin faz, e o que todas as hagiografias fazem, não é representar uma vida exemplar, mas (re)construir uma vida. Enquanto Goldhill explora a *virgindade* de Foucault, Halperin “*exposes his ass*”<sup>204</sup> e é precisamente a sua “inocência virginal” que lhe permite ser transformado no teórico do “*frist-fucking*” e no “*patron saint of gay activism*”. Apesar de Goldhill e Halperin adoptarem abordagens contraditórias à obra de Foucault, as suas interpretações são invulgarmente complementares. Goldhill põe de lado os efeitos políticos da obra de Foucault e produz um ser *virginal*, Halperin põe de lado a questão da “exactidão” de Foucault e produz um *santo*. Não que exista algo de errado com cada uma das *abordagens per se*. Foucault é importante tanto para os Estudos Clássicos como para a Teoria Gay, e escritores de diferentes áreas devem criticar e apropriar-se de Foucault conforme a sua área o exija. A observação de O’ Leary (2002) é simplesmente que, como estratégias para a leitura das histórias de Foucault, cada abordagem apresenta significativos obstáculos: em primeiro lugar, o que tem sido chamado “o efeito Foucault” não pode ser limitado a uma canonização de Foucault. E, em segundo lugar, a relação entre as histórias de Foucault e os seus envolvimentos ético-políticos merecem uma leitura que seja mais aberta aos seus efeitos políticos e

---

<sup>204</sup> Halperin crítica a biografia de Foucault realizada por James Miller por manter “both the author’s ass and ours... firmly, safely out of sight”, *Idem, Ibidem*, p. 184. Ver Miller, James (1993), *The Passion of Michel Foucault*. New York: Simon and Schuster Editions.

menos reverencial em relação às suas dimensões históricas. Talvez o *santo* Foucault esteja a necessitar de “*a devil’s advocate*”.

### 8.1.2 - A VERDADE SOBRE A HISTÓRIA

---

Foucault, tal como Nietzsche, foi um pensador que se recusou a ficar limitado pelas fronteiras disciplinares. O seu trabalho é uma intervenção filosófica-histórica na política, na cultura e na ética do seu tempo e, também como Nietzsche, a sua escrita é tanto literária como académica e os seus efeitos são tão retóricos como de razão. A combinação de documentação histórica detalhada com uma prosa convincente e elegante pode produzir o efeito (nas palavras de Michel de Certeau, 1986) de um “bailarino disfarçado de bibliotecário”, mas, o disfarce, como diriam certos historiadores, é algo *ténue*<sup>205</sup> e Foucault, longe de ser um bailarino, pode também ser visto como um “cavaleiro bárbaro” cavalgando “à rédea solta” por cima da multiplicidade de factos históricos<sup>206</sup>. Ambas as caracterizações são talvez verdadeiras: Foucault, podemos dizer, é um saqueador elegante e realizado na área da história. Ele toma o que quer e deixa para trás o que não lhe interessa, conduz os factos à sua frente e molda-os à sua vontade. Mas o resultado que tira deste processo é às vezes gracioso, sedutor e acima de tudo efectivo, no sentido em que as genealogias de Nietzsche são histórias efectivas - *Wirkliche Historie*.

Apesar de Foucault saber, por exemplo, que *Folie et Dérison* é, de um ponto de vista histórico, “parcial e exagerado” e de admitir que deve ter “ignorado certos elementos que o teriam contradito” (Foucault, 1979: 805), o que lhe interessa é

---

<sup>205</sup> Para uma visão útil da recepção de Foucault em “disciplinary history” ver: Megill, Allan (1987) “The Reception of Foucault by Historians”, in *Journal of the History of Ideas*, n.º 48, I, pp. 117-141.

<sup>206</sup> Um comentário por Jacques Léonard, citado em Foucault, Michel, 1980e: 10. Léonard, numa revisão de *Surveiller et Punir*, compara Foucault a um “cavaleiro bárbaro que atravessa três séculos, com as rédeas soltas”.

que este livro afectou a maneira como as pessoas viam a loucura. E esse é o efeito a partir do qual o livro ganhou um estatuto de verdade nos dias de hoje. De modo análogo, Foucault mostra que, durante alguns motins prisionais, em França, em meados dos anos 1970, os reclusos liam *Surveiller et Punir*, e certas passagens eram gritadas de cela para cela. Este efeito, argumenta, fornece prova da verdade, da “verdade política tangível” do seu livro (Foucault, 1979: 805). Parece claro que Foucault não concebe a escrita da história como um registo fiel do passado. Para ele, o passado não é “outro país”, mas uma outra ferramenta, uma ferramenta com a qual se intervém no presente em prol de um futuro ainda por determinar.

Mas será isto o suficiente para o libertar dos constrangimentos da metodologia histórica? Não será importante saber se algumas coisas realmente sucederam e outras não? Será que o facto de Foucault não se restringir, nem ao modelo da história, nem ao modelo da filosofia, significa que a sua erudição é totalmente sem norma? A resposta é negativa: a ficcionalização da história não significa necessariamente a distorção do passado, nem o cultivo da interdisciplinaridade, o que Foucault chama “desdisciplinação” (ou desdisciplinarização) das disciplinas (Foucault, 1980e: 19), significa, antes, a rejeição da erudição como garante da verdade. Foucault recusa, assim, a dúbia assunção de que a ficção, ao contrário da verdade, é equivalente à falsidade. Para ele, pelo contrário, cada nova interpretação do passado também responde ao que realmente se passou. Foucault não é um diletante histórico: está tão familiarizado, como os seus

críticos, com “la poussière des faits” (o pó dos factos)<sup>207</sup>. Como vimos na abertura a este capítulo, Foucault apela continuamente ao documental, à base factual das suas narrativas históricas. Mas o que devemos pensar quando descobrimos que há falhas ou mesmo distorções, aferidas pelos procedimentos historiográficos “normais”, nessas narrativas? Qual é o jogo duplo que Foucault parece estar a jogar? Como pode ele desrespeitar a verdade “histórica” e justificá-la em termos de um “presente” verdadeiro? O que são estas formas diferentes de verdade? Devemos ignorá-las ou devemos persegui-las?

Uma resposta a estas questões está, em parte, no entendimento de Foucault da “genealogia”, por oposição à “história tradicional”. Na sua discussão de 1971 do método genealógico de Nietzsche (Foucault, 1971b), Foucault avança todas as preocupações que animaram o seu trabalho subsequente. A genealogia é aqui diferenciada da história tradicional, não por preconizar o desrespeito pelo rigor histórico, mas pela sua oposição às “constantes” históricas. A genealogia opõe-se ao pressuposto de que haveria algo na humanidade capaz de escapar à contingência associada aos acontecimentos (Foucault, 1971b: 147). Em *Surveiller et Punir*, por exemplo, Foucault demonstra a “inconstância” do corpo humano, mostra como a propagação das técnicas de vigilância e de disciplina ou a imposição do uso de fardas, durante os séculos XVIII e XIX, produziram um corpo possuidor de capacidades e poderes muito diferentes das do corpo que o precedeu. No século XIX, por exemplo, o corpo do soldado deixou de ser um produto da natureza: o soldado já não era uma entidade natural possuidora de certas características corporais como a força e a agilidade. Em vez disso, era algo

---

<sup>207</sup> Léonard pretende opor-se à “poussière des faits” da “cabeça de Foucault hipnotizado e nas nuvens”, daí o título da resposta de Foucault: “*La poussière et le nuage*” (Foucault, Michel, 1980e).

que podia ser construído: qualquer corpo não-militar podia agora ser transformado, através do uso do exercício e do treino, numa máquina obediente e dócil (C.f. Foucault, 1975a: 135). O que é no entanto mais significativo acerca desta transformação do corpo humano e da “tecnologia política” que o torna possível é que, em retorno, produz, como seu efeito e instrumento, uma forma de subjectividade que “aprisiona o corpo”. Na formulação de Foucault, o aspecto disciplinar desta forma de subjectividade é um elemento da forma de subjectividade moderna para a qual olhámos no capítulo 4. A “alma” moderna, argumenta Foucault, a alma que é o objecto dos discursos científicos e de técnicas tais como a criminologia, a psicologia e a pedagogia, essa alma é a “prisão do corpo” (Foucault, 1975a: 34). Se a apreensão disciplinar do corpo, juntamente com o conhecimento disciplinar da alma, produziram as formas modernas de individualidade, escrever a história desses procedimentos é escrever a genealogia do moralismo, uma narrativa das transformações nas “tecnologias morais” da modernidade<sup>208</sup>. Trata-se de uma história ou de uma genealogia que exige uma abordagem e uma metodologia específicas.

Uma característica crucial desta abordagem diz respeito ao estatuto dos objectos que escolhe. Foucault não escreve histórias de períodos, de indivíduos ou de instituições<sup>209</sup>. Ele nem sequer escreve histórias sobre a loucura, a medicina ou o corpo. Os objectos da sua análise são, em termos mais gerais, formas de dividir o verdadeiro partindo do falso, entendendo-se que essas formas estão intimamente relacionadas com práticas que têm “efeitos reais” nos indivíduos.

---

<sup>208</sup> Uma das razões para o estudo de Foucault sobre a prisão foi a de reactivar o projecto de uma "Genealogia da Moral", que rapidamente se transformou no que se poderia chamar de "Moral Technologies" (Foucault, Michel, 1980a: 21).

<sup>209</sup> Apesar de o subtítulo de *Surveiller et Punir* ser “Naissance de la Prison”.

Podemos dizer que todas as histórias de Foucault são histórias da verdade ou, o que é a mesma coisa, histórias das relações entre poder e conhecimento. Para Foucault, a verdade tornou-se um problema central da história: “o que é a história uma vez que é produzida no seu interior a incessante divisão entre o verdadeiro e o falso?” (Foucault, 1980a: 29-30). Mas a história da verdade que Foucault escreve não busca a origem da verdade nem a do seu campo de possibilidades, é uma história que não é nem reverencial no sentido heideggeriano, nem crítica no sentido kantiano. Em vez disso, aponta para a compreensão de como as nossas formas de subjectividade foram constituídas através de “jogos de verdade” (Foucault, 1984a: 12) ou através “da história política das “veridicações” (Foucault, 1981c: 81). Esta é a história que, conseqüentemente, toma como objecto prioritário a função dos discursos produtores-da-verdade na prática do governo do “*Eu*” e dos outros. A questão é: “como ligamos a forma como dividimos o verdadeiro do falso à forma como nos governamos a nós próprios e aos outros?” (Foucault, 1980a: 30).

O primeiro problema metodológico que suscita essa história é o de que os seus limites de relevância não são imediatamente aparentes. Escrever a história das nossas relações contemporâneas do *Eu* para o *Eu*, por exemplo, é abrir um arquivo que em princípio não terá limites. Não existe um período do *Eu*, evidente, no qual estas relações tenham sido desenvolvidas: como demonstra a própria trajetória de Foucault. Se seguirmos uma certa direcção de indagação, o seu despontar pode levar-nos até à Atenas Clássica. Ao escrever tal história, então, deve-se deixar claro que o ideal de completude não se pode aplicar: o objectivo não é o de dar uma imagem completa deste desenvolvimento, mas



antes o de analisar alguns aspectos das práticas e discursos pelos quais é guiada. Partindo desta base, será possível dizer que é claro que não interessa verdadeiramente saber quantos eram os gregos que de facto praticavam as técnicas antigas do “*Eu*”, tal como não interessa realmente se a multiplicidade de projectos para a reforma prisional do século XIX teria sido de facto implementada. Em vez disso, o que é importante é compreender a “racionalidade” desses discursos, a forma como interagiram nas práticas contemporâneas e, conseqüentemente, as formas de relações entre poder e conhecimento que instituíram. Um estudo das relações entre o que Foucault chama “tecnologia do poder” e a “genealogia dos saberes”, isto é, um estudo dos meios para a produção da própria verdade, exige uma relação diferente para o entendimento da veracidade histórica (Foucault, 1980e: 18-19).

A verdade, argumenta Foucault, não é poder exterior, nem é algo desprovido de poder: não é “a recompensa dos espíritos livres”, nem é “a criança nascida de uma longa solidão”. A verdade é “uma coisa deste mundo: é produzida apenas em virtude de múltiplas formas de constrangimento” (Foucault, 1977d: 131). Na sua Lição inaugural no Collège de France em 1970 (Foucault, Michel, 1971a), Foucault faz uma primeira tentativa de esboçar essas formas de constrangimento associadas à produção da verdade. Trata a injunção de separar o verdadeiro do falso como apenas uma das muitas formas nas quais o discurso é ordenado nas sociedades ocidentais. Trata-se, no entanto, de uma forma de constrangimento que, desde a Grécia do século V d.C., se tornou gradualmente dominante, e é esse o fenómeno que Foucault afirma pretender estudar nos anos seguintes. Ele faz o esboço de uma história que tentará analisar a forma

pela qual nós chegamos a “escolher a verdade” e as forças que continuam a manter-nos apegados a essa escolha. Essa “morfologia” da nossa “vontade de saber” (Foucault, 1971a: 65) satisfará uma necessidade que continua a ser sentida ainda hoje: a necessidade de interrogarmos continuamente a nossa vontade de verdade (Foucault, 1971a: 53). Se esta verdade requer um escrutínio constante é porque a sua relação com o desejo e com o poder devem escondê-la por detrás de uma fachada de discursos de verdade através da qual se manifesta. O discurso verdadeiro “não pode reconhecer a vontade da verdade que o penetra”, tal como a vontade da verdade é tal, que “a verdade que deseja não pode deixar de o mascarar” (Foucault, 1971a: 22). Este mascarar mútuo esconde a “verdadeira” natureza da vontade da verdade: “uma prodigiosa maquinaria concebida para excluir” (*Idem*). Já tardiamente, em 1984, esta questão, que animou muito do trabalho de Foucault, continuava a ser posta: “de onde surgiu a necessidade de toda a cultura ocidental se revolver à volta desta obrigação de verdade que tomou múltiplas formas? Sendo as coisas como são, até agora nada mostrou que seja possível definir uma estratégia situada fora do problema” (Foucault, 1984e: 723-724).

Nos anos subsequentes, a perspectiva de que a apropriação da verdade e dos discursos verdadeiros é tornada possível através dos relacionamentos entre corpos de conhecimento e práticas institucionais e individuais torna-se central nas preocupações de Foucault. Já na sua Lição inaugural Foucault sublinhara que o discurso não é simplesmente o meio no qual disputas e sistemas de dominação são traduzidos: é também, e talvez de forma mais importante, o meio para o qual e pelo qual alguém disputa: é “o poder que tentamos medir”

(Foucault, 1971a: 12). Em entrevistas posteriores, este tema é apresentado em termos de “regimes”, de “políticas” e de “economias políticas” da verdade. Isto é, tem os seus próprios sistemas de distribuição, de formas de discurso dentro da sociedade, de declarações verdadeiras e falsas dentro do discurso e de interlocutores que são sancionados por participarem em discursos específicos (Foucault, 1977d: 131). Em sociedades como a nossa, esse regime tem cinco características específicas: a verdade é centrada na forma de discurso científico; é sujeita ao incentivo económico e político; é largamente difundida e consumida; é sujeita ao (sempre temporário) controle de instituições como a universidade e os média; e é o que está em jogo em toda uma série de lutas “ideológicas” (Foucault, 1977d: 131-132). A tarefa do genealogista e do intelectual passa por reconhecer que isso não justifica uma batalha “em nome da verdade”: a verdade não necessita de ser, e não pode ser, “salva” dos efeitos perniciosos do poder. Em vez disso, a sua tarefa é, em primeiro lugar, analisar (histórica e genealogicamente) “o conjunto de regras de acordo com o qual o verdadeiro e o falso são separados e os efeitos específicos do poder ligado ao verdadeiro” (Foucault, 1977d: 132); em segundo lugar, no presente, tentar separar “o poder da verdade das formas de hegemonia social, política e cultural no interior das quais operam no tempo presente” (Foucault, 1977d: 133). Uma história genealógica não é, pois, uma busca da verdade do passado, mas uma tentativa de modificar a verdade do presente.

Isto dá origem ao segundo “problema” metodológico: escrever tal história é necessariamente participar no seu objecto de estudo, uma vez que qualquer envolvimento na produção de um discurso de verdade é também uma

intervenção na forma como cada um se governa a si próprio (e aos outros). A “verdade” de tal discurso não pode ser julgada somente pelo seu grau de correspondência com outras histórias: deve também ser julgada pelo seu efeito subjectivo no autor e na sua audiência. Segue-se que uma história como a narrativa que Foucault oferece das práticas éticas clássicas deve ser julgada não apenas em termos de rigor historiográfico, mas também em termos da contribuição que traz para a re-interpretação e para a re-constituição das subjectividades éticas de hoje. A verdade de uma tal re-interpretação vem dos seus efeitos tanto como da sua base “científica”. Se, como defende Nietzsche, o desenvolvimento da humanidade é uma “série de interpretações” (Foucault, 1971b: 146), então a tarefa legítima do genealogista não é somente registar essa história, mas oferecer uma nova interpretação que dissocie e dissolva as verdades coaguladas do passado. Se a verdade é “uma coisa deste mundo” (Foucault, 1977d: 131), então está sujeita à mudança que requer a constante re-interpretação. Esta, como vimos, não pode ser sujeita a um ideal de exaustividade ou de imparcialidade: cada reinterpretação do presente responde acima de tudo ao presente em que é produzida e pelo qual é produzida. Por esse motivo, “a tarefa de dizer a verdade é uma obra interminável” (Foucault, 1984d: 678), uma obra que tem de ser constantemente renovada e cujo objectivo é, em última análise, ajudar-nos “a distanciarmo-nos de nós próprios” (*se dépendre de soi-même*) (*Idem*).

No “longo processo de ‘cozedura’ da história” (Foucault, 1971b: 139) muitos erros se tornaram verdades irrefutáveis. No entanto, o problema, tanto para Foucault como para Nietzsche, não reside no facto de se tratar de erros, mas no

de serem irrefutáveis. Se as verdades são metáforas, verdades irrefutáveis são aquelas metáforas que se tornaram duras e congelaram. O endurecimento de uma metáfora, no entanto, “nada garante em relação à sua necessidade” (Nietzsche, 1995: 87)<sup>210</sup> e mesmo “o impulso em direcção à formação de metáforas é o impulso humano fundamental” (*Idem*, p. 88). Nessas condições, a oposição a verdades irrefutáveis torna-se uma função primária da crítica. A história efectiva, portanto, é sem “constantes” (Foucault, 1971b: 147), no sentido em que as verdades nunca se devem tornar irrefutáveis, especialmente a verdade em relação àquelas verdades que nos acorrentam a nós mesmos. O objectivo total da história genealógica, para Foucault é o de contribuir para a quebra dessas correntes. A genealogia tem um compromisso, não com o entendimento de uma identidade que persiste através do tempo mas, com o quebrar das correntes que nos prendem à nossa identidade (*Idem*, p. 148)<sup>211</sup>. O seu propósito não é descobrir as raízes ou as origens da nossa identidade, mas “comprometer-se ela própria com a sua dissipação” (*Idem, Ibidem*, p. 154). Para que isso possa ser feito, deve-se reapropriar e reinterpretar as apropriações e interpretações do passado.

Mesmo que algumas dessas narrativas históricas sejam “ficções”, o que é importante é que, em relação ao problema do presente que interpelam, elas são “verdade”. “Estou bem consciente”, diz Foucault, “de que nunca escrevi nada para além de ficções” (Foucault, Michel, 1977a: 193; 1994b: 236). Mas a ficção não é simplesmente um relato falso ou inexacto dos acontecimentos. Uma ficção

---

<sup>210</sup> Nietzsche, F. (1995), “On Truth and Lies in a Nonmoral Sense”, in Daniel Breazeale (ed. and trans.), *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's notebooks of the early 1870s*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press Editions, p. 87.

<sup>211</sup> Foucault insiste que “Knowledge is not made for understanding; it is made for cutting”.

é uma produção, uma criação, a transformação da realidade. A ficção é tanto verbo como substantivo. “Alguém “ficciona” a história tendo como base uma realidade política que a torna verdade, alguém “ficciona” uma política ainda não em existência tendo como base a verdade histórica” (Foucault, 1977a: 193; 1994b: 236). A primeira parte desta declaração elucida a motivação de Foucault para se ocupar da investigação histórica em qualquer área. Existe sempre uma “realidade política” que apela à ficcionalização de uma história. O clima político dos anos 1970, por exemplo, “exigiu” a história das técnicas de encarceramento e normalização, tal como exigiu uma história da sexualidade. Essas histórias, *Surveiller et Punir* e *Histoire de la Sexualité*, são frequentemente “ligeiras” nas suas generalizações e ocasionalmente não fiáveis no seu tratamento da documentação histórica. Mas o ponto essencial para Foucault é o de que elas contribuem para a situação política contemporânea. Mas essa contribuição não se reduz a pô-las ao serviço de uma agenda política pré-existente. Em vez disso, como aponta a segunda parte da declaração, a intenção de Foucault é de que elas produzem a ficção de uma nova política. O seu alvo é “produzir uma interferência entre a nossa realidade e o que sabemos da nossa história passada”, produzir uma interferência que, no seu melhor, produziria “efeitos” reais na nossa história presente”, efeitos que, em vez de almofadarem antigas posições, desfamiliarizassem e desagregassem, abrindo-se, então, a um possível futuro. As relações que sustêm a prática histórica de Foucault entre passado e presente, verdade e ficção são altamente complexas: uma realidade política dá origem a uma ficção histórica que ficciona uma nova política que retroactivamente subscreve a verdade histórica. É só no seu futuro que as histórias de Foucault se podem tornar “verdade”.

O nosso problema é saber como equilibrar estas duas exigências: a exigência de que uma história seja verdadeira “nos termos da verdade académica” e também verdadeira no sentido em que produz uma experiência que permite “a transformação da relação que temos connosco e com o mundo” (Foucault, 1980b: 45-46). Se o papel de Foucault como intelectual é o de colocar questões, não apenas “eficazmente” mas, também “verdadeiramente” e também com “o máximo de rigor possível” (Foucault, 1980b: 77), então, quem decidirá se e quando esse nível de rigor é observado? E quão efectivo se manterá o questionamento se esse rigor for posto em dúvida?

---

### 8.1.3 - APRENDENDO COM O PASSADO

---

Ao longo dos últimos quatro capítulos, explorámos as características específicas da narrativa de Foucault sobre a Ética Clássica, isto é, as características definidoras que distinguem a sua interpretação de muito do “corrente” na erudição clássica, e também investigámos até que ponto os enunciados mais ousados de Foucault sobre a natureza da Ética Clássica podem contradizer a sua própria investigação histórica. Estabelecemos que a narrativa de Foucault é certamente mais “esteticista” do que a maioria das posições concorrentes, mas, que o seu ênfase é justificado, em grande parte, por algumas das características definidoras do Discurso Ético Clássico. Contudo, também verificámos que há ocasiões em que Foucault exagera na interpretação estética desta ética, especialmente no contexto mais informal das suas últimas entrevistas. Também considerámos com algum pormenor dois livros recentes e muito diferentes sobre a história oferecida por Foucault sobre a Sexualidade Clássica, e argumentámos que ambas as estratégias de leitura tendem a ignorar um aspecto importante das preocupações do filósofo, isto é, elas não chegam a levar em

conta adequadamente a preocupação de Foucault com a verdade e com o presente. Mas o que aprendemos acerca da abordagem de Foucault à ética contemporânea quando o seguimos na sua “Viagem à Grécia”?

Um primeiro e fundamental aspecto é a elaboração de uma perspectiva sobre a importância do relacionamento entre facto histórico e projecto ético-político na obra de Foucault. As histórias de Foucault nunca são puramente uma questão de história, tal como os seus envolvimentos políticos e éticos no presente nunca se centraram exclusivamente nesse presente. Em vez disso, a situação presente motiva uma investigação histórica particular, que por sua vez modifica a atitude em relação ao presente. Foucault, por exemplo, trabalha e modifica o seu conceito de poder através da investigação que empreende em *Histoire de la Sexualité*, volume I: “(...) É uma questão de formar uma nova rede de deciframento, a começar por uma teoria diferente do poder e, ao mesmo tempo, avançando pouco a pouco em direcção a um conceito diferente através de um exame íntimo de todo um material histórico” (Foucault, 1976a: 120).

O material histórico não é, portanto, um objecto passivo de estudo, mas fornece uma oportunidade de modificar ferramentas teóricas e transformar a atitude em relação ao presente. Seria, então, claramente uma subavaliação do trabalho de Foucault ler as suas histórias simplesmente em confronto com o critério da hagiografia académica, tal como seria uma subvalorização (ou talvez uma sobrevalorização) supor que essas histórias podem escapar totalmente àqueles Critérios, ou supor, ainda, que os seus leitores e “simpatizantes” devem defendê-las em cada detalhe das suas interpretações. Por outras palavras, é impossível destrinçar o “historiador” Foucault, o erudito que a brincar disse que se



“cobriria (ele) próprio com cinzas por não saber a data da estreia do biberão” (Foucault, 1984b: 329), do Foucault “intelectual” cuja meta era ajudar-nos a modificar a forma como pensamos, como agimos e como nos relacionamos conosco e com os outros. Não existe uma escala infalível para medir o equilíbrio entre essas duas exigências igualmente legítimas. Para aqueles que valorizam o rigor histórico como um fim em si mesmo, Foucault aparecerá certamente como um “bárbaro”. Para aqueles que desejam seguir, sem a criticar, a via de Foucault, sem dúvida que a exigência de rigor aparecerá como uma restrição. Do ponto de vista do nosso argumento, no entanto, a questão não é quanta “civilização” devemos impor ao “bárbaro” Foucault, mas, quanto a sua investigação das particularidades registadas nos volumes II e III de *Histoire de la Sexualité* nos diz acerca da visão de Foucault e da ética contemporânea. Estaremos agora em posição de poder dizer mais acerca da sua compreensão do papel que a “estética” pode desempenhar na ética? Poderemos agora ser mais precisos acerca do tipo de inspiração que foi buscar aos exemplos greco-romanos?

Em resposta à primeira destas questões, podemos dizer que para Foucault a ética era, e pode voltar a ser, uma estética no sentido em que o seu modo de aplicação pode ser técnico ou ascético, isto é, pode ser estético no sentido ético-poético, enquanto o uso de Foucault da metáfora estética também joga com a ideia de um fim estético para a ética, especialmente na sua interpretação do modelo Ético Grego Clássico. É claro que as suas narrativas mais consideradas têm o cuidado de distinguir entre o modo e o fim da ética. No próximo capítulo,

veremos que este é também o caso nas suas sugestões preliminares sobre a forma de uma prática contemporânea da ética.

Em resposta à segunda questão, podemos dizer que as reflexões greco-romanas sobre a ética são importantes para Foucault porque permitem a ver não apenas um palco crucial da emergência das tecnologias ocidentais do indivíduo, mas também porque fornecem um exemplo de uma cultura que, para além de todo o seu elitismo, sexismo e xenofobia, concebeu uma ética que colocava o indivíduo singular no centro de uma tentativa de cultivar formas de liberdade. O facto de a Sociedade Grega estar estruturada em torno de hierarquias fixas e de processos de dominação, para Foucault, não revela o valor desse aspecto particular da sua cultura. Se outro não tivesse, tem o mérito de nos fazer mais conscientes tanto do que há a ganhar como do que há a perder em qualquer tentativa de forjar novas práticas de liberdade.

## CAPÍTULO 9: A SUBJECTIVIDADE EM QUESTÃO

---

### 9.1 – A RECUSA DO *EU*

---

Nos primeiros cinco capítulos, argumentámos que o projecto ético de Foucault era o de encontrar modos de fugir das formas dominantes na modernidade relativamente à subjectividade ética. No sentido de avaliar até que ponto uma estética da existência podia responder a esta pergunta, fizemos um longo percurso através da interpretação apresentada por Foucault de como os gregos e romanos antigos elaboraram essa subjectividade. Podemos agora aceitar o desafio de seguir alguns caminhos possíveis da sua elaboração contemporânea. Nos últimos quatro capítulos da Parte II deste trabalho, apontámos o caminho possível de seguir um ensaio ou uma experiência que permitisse gerar um modelo de uma ética foucaultiana baseada na quádrupla divisão das práticas éticas que o filósofo francês propôs. Por outras palavras, seria possível extrair dos últimos escritos e entrevistas de Foucault um relato coerente de como, hoje, se poderia abordar a questão da vida bem vivida? Seria possível extrair um relato que pudesse abordar a substância ética de uma tal vida, o seu modo de subjectivação, as suas ferramentas e as suas técnicas especiais, o seu *telos* ou objectivo? Parece-nos que a resposta é afirmativa. Vimos, no capítulo 4 que o primeiro elemento da ética que emerge do trabalho tardio de Foucault, a substância ética, consiste nas formas de subjectividade que se nos impõem e que nos impomos a nós mesmos através de uma diversidade de relações entre poder, conhecimento e práticas do *Eu*. Esses modos de subjectividade podem ocorrer

nas formas de identidade sexual, quer esta seja marginal ou dominante, mas também nas formas em que somos levados a abraçar os ideais do nosso ambiente sócio-cultural. Elas envolvem modos de vida que condicionam as nossas maneiras de ser, de pensar e de fazer. À medida que estes modos de subjectividade se tornam problemáticos para nós, eles tornam-se a matéria, a substância para uma intervenção e transformação éticas. Neste capítulo, continuamos a explorar a compreensão de Foucault sobre a substância da ética, abordando a questão do *Eu* que Foucault nos exorta a recusar e posteriormente a criar como um trabalho de arte. Esta tarefa exige dar conta da concepção de Foucault sobre a crítica, uma concepção que não só assenta sobre um conceito particular do sujeito, como torna possível a recusa prática desse sujeito em termos políticos e éticos. Além disso, ela também nos exige abordar a questão do material que poderia ser dito e ser formado no âmbito do processo de subjectivação. Se o sujeito é uma forma, qual é a matéria de que é formado? Se a ética é uma estética do *Eu*, então que tipo de *Eu* é este que pode ser tomado como objecto de um trabalho estético, de uma intervenção estética?

---

#### 9. 1.1 - COMO CADA UM RECUSA AQUILO QUE É

---

O ponto em que os projectos críticos de Foucault e Nietzsche convergem, mas também em que é maior a sua divergência em relação a grande parte da filosofia moderna é o da questão do Homem e do Sujeito. Quando o método genealógico é aplicado a esta entidade, quando o sujeito é tratado como um fenómeno com uma história na qual é evidente uma complexa interacção (entre as relações de verdade, poder e *Eu*), o sujeito perde o seu estatuto fundamental. Logo que o sujeito se torna um fenómeno “que é produto de uma história, por oposição a um fenómeno metafísico ou transcendental, não só é apresentada uma história

crucial para a ética e para a política, mas é também apontado um futuro diferente.

Nietzsche argumenta que, quando dizemos que "os relâmpagos brilham", na realidade, "duplicamos a realidade", pressupomos o fenómeno dos relâmpagos, lidamos com os relâmpagos como uma substância que actua (Nietzsche, 1969: 13)<sup>212</sup>. Da mesma forma, argumenta, nós duplicamos a realidade em relação à acção humana: a nossa "moralidade popular" opera na base do princípio de que por trás do comportamento moral das pessoas há um "substrato neutro" que é livre de se comportar bem ou de querer mal. Mas esse substrato para Nietzsche, não existe: trata-se simplesmente de uma ilusão do *Eu*: "os fracos e oprimidos de qualquer tipo" necessitam de interpretar as suas fraquezas como resultado do seu livre desejo, como atestação da qualidade moral de seu próprio carácter (*Idem*). O que Foucault partilha com Nietzsche é o princípio geral de que *por trás* do comportamento moral do indivíduo não há um *Eu* substancial, nenhum centro de livre vontade que sirva de fundamento a, e torne possível um comportamento moral (ou qualquer outro): "Eu, na verdade, acredito," diz Foucault, "que não haja nenhum sujeito autónomo, com fundamentos, com uma forma universal de sujeito que se encontre em qualquer parte" (Foucault, 1984c: 733). Já vimos, contudo, que ele não partilha da interpretação de Nietzsche sobre o papel da moralidade escrava na base da ilusão de um *Eu* substantivo. Para Foucault, a mudança da ética pagã para a cristã não pode ser uma questão de luta entre moralidades nobre e escrava, porque ele compreende muitos dos aspectos que Nietzsche atribui exclusivamente à revolta cristã escrava já

---

<sup>212</sup> Nietzsche, F., 1969, *Essay I*, p. 13.

desenvolvida na Ética Clássica e Helénica. Juntamente com Nietzsche, no entanto, Foucault nega que o sujeito exista como uma condição transcendental da possibilidade da experiência. Pelo contrário, aquilo a que chamamos experiência é, para Foucault, uma racionalização do processo contingente e provisório pelo qual uma subjectividade toma forma especial através de uma organização particular, de uma consciência do *Eu* (C.f. Foucault, 1984i: 705-706).

O sujeito não é nem uma oferta nem uma condição necessária, é uma conquista que emerge nos interstícios do poder, da verdade e do triângulo do *Eu*: "O *Eu* é nada mais do que o correlato de tecnologia construído na nossa história" (Foucault, 1980d)<sup>213</sup>. Em *Surveiller et Punir*, Foucault alegara que o Homem, cujo humanismo nos exorta a libertar, é "em si mesmo o efeito de uma subjugação muito mais profunda do que ele próprio" (Foucault, 1975a: 34). Por sujeição, como esclarecerá mais tarde, Foucault entende o processo pelo qual os indivíduos se tornam sujeitos (Foucault, 1976a: 81), ou seja, entende o processo de subjectivação. Tal como Paul Veyne explica num contexto diferente: "*O que está feito*, o objecto (neste caso o "sujeito") explica-se por aquilo que tem a ver com o seu *feito* em cada momento da história, nós erramos ao imaginar que o *feito*, que é a prática, é explicado com base no que é *feito* (Veyne, 1997: 160-161)<sup>214</sup>. Este processo de fazer um sujeito produz um sujeito em dois sentidos: em primeiro lugar, no sentido de ser "sujeito para mais alguém pelo controle e dependência" e, por outro lado, no sentido de estar "ligado à sua própria

---

<sup>213</sup> C.f. "alguém iria vê-la (a alma) como o correlativo actual de uma determinada tecnologia de poder sobre o corpo" (Foucault, M., 1975a: 34.

<sup>214</sup> Veyne, P. (1997) "Foucault Revolutionizes History", in Davidson, Arnold (ed.), *Foucault and His Interlocutors*. Chicago: University of Chicago Press Editions, pp. 160-161.

identidade por uma consciência ou por um conhecimento do *Eu* "(Foucault, 1982b: 781). Ambos os sentidos do termo, no entanto, "sugerem uma forma de poder que subjuga e torna sujeito a" (*Idem*), como fazem os dois sentidos do termo francês que Foucault utiliza: *assujettissement*<sup>215</sup>. É interessante comparar esta interpretação dos dois sentidos do sujeito com a formulação clássica de Althusser sobre o sujeito como um ser subjogado e livre. Para Althusser (1971: 169), a condição para alguém se tornar um sujeito é a aceitação "livre" de cada um da sujeição de cada um, e a nossa liberdade é subjectiva, por isso, é uma ilusão<sup>216</sup>. Do mesmo modo, em Foucault, o sentido do sujeito como um centro livre de consciência e vontade é substituído pela ideia de se ser forçosamente vinculado a uma identidade especial e imposta. Nessa medida, cada um é sempre menos livre do que imagina<sup>217</sup>.

Quais são as implicações de alegar que o sujeito não é uma substância, mas uma forma? Que opinião é que Foucault implicitamente rejeita aqui, e que opinião propõe em seu lugar? Numa discussão sobre o seu próprio desenvolvimento intelectual, Foucault explica a sua trajetória filosófica como uma tentativa de fuga, para "sair de" o que ele chama a filosofia do sujeito<sup>218</sup>. Por filosofia do sujeito, ele entende qualquer filosofia que dê ao sujeito individual um papel fundamental na constituição de sentido. É um tipo de filosofia que, de uma

---

<sup>215</sup> Embora este termo pode ser consistentemente traduzido como "subjectivação", às vezes é útil, para sublinhar as suas possibilidades semânticas, considerar a possibilidade de se poder traduzir como "submissão".

<sup>216</sup> Ver Althusser, L. (1971), "Ideology and Ideological State Apparatuses", in *Lenin and the Philosophy and Other Essays*. London: New Left Books Editions, p. 169.

<sup>217</sup> Tal como refere Foucault, veremos que no seu trabalho, logo após ele começar a enfatizar a noção liberdade em oposição à situação de submissão, Foucault começa a argumentar que "somos[ou podemos ser] mais livres do que nós imaginamos".

<sup>218</sup> A discussão do seu desenvolvimento intelectual ocorre no artigo "Structuralism and Post-Structuralism" (1983d). A expressão "sair da filosofia do sujeito" ocorre nas passagens de abertura do "The Howison Lectures" (1980d).

forma ou de outra, vê "o alicerce de todo o conhecimento e o princípio de toda a significação como resultante do sujeito significativo" (Foucault, 1981b: 8-9). Para Foucault, o problema com esta perspectiva filosófica é, em primeiro lugar, que ela não permite esclarecer a história do conhecimento e, em segundo lugar, que ela não consegue elucidar os mecanismos de produção de sentido não centrados no sujeito, que o estruturalismo revelou nas estruturas linguísticas e social<sup>219</sup>. Embora reconheça que os dois principais caminhos para sair desta filosofia foram, por um lado, o positivismo lógico e, por outro, a Semiologia (incorporando a linguística, a antropologia e a psicanálise), Foucault caracteriza o seu próprio caminho como conduzindo-o em direcção à "genealogia do sujeito moderno", de inspiração Nietzscheanas (Foucault, 1981b: 9). Foi a leitura de Nietzsche, afirma, que primeiramente o ensinou que "há uma história do sujeito tal como há uma história da razão" (Foucault, 1983d: 23). Quando Foucault rejeita a ideia de que o sujeito é uma substância, está a rejeitar uma tradição filosófica moderna que vai de Descartes e Kant a Husserl e Sartre, para quem o sujeito individual é uma base constante e sem história e uma fonte do conhecimento, de significado e de valor humanos.

O sujeito de Foucault não é uma substância mas, é uma "forma" que tem uma história e que tem um futuro. Se historicamente não existem formas constantes de subjectividade, se não há um sujeito transcendente que esteja na base (fundamenta) do sujeito individual, então como é que a história dá forma às formas actuais de subjectividade? Para responder a esta questão não precisamos de uma teoria geral sobre a subjectividade humana, nem de descobrir um

---

<sup>219</sup> Ver Foucault, M., 1983d; 1981b e 1980d para a apresentação deste veredicto sobre a fenomenologia de Foucault.



conjunto de universais insuperáveis da experiência humana. Do que precisamos, mais do que de uma metafísica, é de uma genealogia do sujeito. E Foucault proporciona-nos uma genealogia que, pelo menos, inicialmente, incide sobre a definição de um período histórico, entre meados do século XVIII e meados do século XIX. É durante este período que Foucault identifica o nascimento não só das ciências do Homem, mas também do Homem que é o seu objecto. Para Foucault este é um período crucial na história da subjectividade moderna ocidental, porque foi aí que as modas dominantes de relações entre poder, conhecimento e o *Eu* se constituíram. Embora reconsiderando a alegação, de algum modo pouco ambiciosa, contida em *Les Mots et les Choses*, do iminente apagamento desse Homem (Foucault, 1966: 387), Foucault continuaria a sustentar que tal acontecimento *foi* possível. Para além dos termos em que cada um fala acerca do nascimento ou da morte do Homem, para Foucault, o ponto essencial a reconhecer é que estes são acontecimentos históricos. O sujeito moderno tem uma história, e por isso tem de ter um fim.

No decurso da sua história, os homens nunca deixaram de se construir a si próprios, deslocando continuamente as suas subjectividades, constituindo-se a si mesmos num infinito e em várias séries de diferentes subjectividades que nunca chegaram ao fim, e nunca nos colocaram frente a frente com algo que seria o Homem... Falando de "a morte do Homem", num modo confuso e simplificado, foi o que eu queria dizer ..." (Foucault, 1980b: 75)

Com cada nova etapa deste trabalho, como ilustra a passagem acima, Foucault foi redefinindo o que tinha já explicado. Assim, num dado momento, ele insiste em que as racionalidades científicas não eram o que realmente lhe interessava;

mais tarde, rejeita a ideia de que o poder seria o tema central do seu trabalho; e, na fase final da sua vida, e em inúmeros encontros, conferências e entrevistas, insiste em que nem o conhecimento, nem o poder, mas a verdade e a subjectividade seriam o que realmente o teria sempre interessado. O que parece cada vez mais evidente, porém, é que três campos ou três eixos são definidos aqui com igual importância na investigação da formação histórica das subjectividades. A partir de finais dos anos 1970, qualquer relato adequado das formas de subjectividade humana tem de se posicionar em relação ao poder, ao conhecimento e ao triângulo do *Eu*, tem de lidar com a maneira como um indivíduo é formado (e com as formas em si mesmo) por estarem submetidos a (e submetidos a si próprios) num verdadeiro discurso que acarreta efeitos de poder (e uma forma de poder que mobiliza efeitos de verdade). Mas como se forma então o sujeito?

O sujeito não é uma substância, é uma forma que é constituída através de práticas que são sempre específicas de determinados contextos sociais e históricos. Em *Surveiller et Punir*, Foucault apresenta um quadro em que os corpos das sociedades modernas são medidos por mecanismos de poder e de conhecimento. A prisão com o seu tempo e o seu espaço regulamentados, a escola com a sua pedagogia hierarquicamente ordenada, a fábrica com a sua constante vigilância e medição da actividade são práticas que oprimem os indivíduos ou vão neles formando a alma, o sujeito, ou o *Eu* que garante a sua contínua sujeição. Um pouco mais tarde, em *Histoire de la Sexualité*, volume I, Foucault trata do surgimento da sexualidade moderna, sugerindo que afinal essa sujeição poderá ser menos violenta, menos directamente inscrita nos

corpos do que as suas análises anteriores fariam supor. A *scientia sexualis* é, talvez, menos violenta do que a arte da disciplina. O exemplo de Herculine Barbin<sup>220</sup>, que discutimos no Capítulo 4, ilustra essa diferença na intervenção directa sobre o corpo. Embora Herculine seja na verdade submetida a uma série de exames médicos invasivos (incluindo um *post mortem*), o mecanismo social, legal e religioso que regula a sua sexualidade não opera principalmente *através* de seu corpo. Embora os detidos sejam “normalizados” por meio de uma série de restrições físicas colocadas aos seus movimentos, Herculine é abandonada pelo aparelho disciplinar, logo que o seu corpo é definido como sendo do sexo masculino. Nos volumes I e II de *Histoire de la Sexualité*, o processo de subjectivação torna-se ainda menos corpóreo. O processo de subjectivação, à falta de melhor caracterização, pode-se chamar o domínio do psicológico do indivíduo relativamente à determinação do *Eu*. Esta não é apenas uma forma de sujeição que é menos física é, também, uma forma para a qual não existe fonte externa claramente discernível, trata-se de uma sujeição que é aparentemente imposta pelo *Eu*, na escolha do indivíduo e da sua instigação.

Isto não significa que Foucault abandone a ênfase que desde sempre colocou na dimensão física da formação do sujeito, nem significa que ele se volte agora para uma espécie de sujeito centrado na psicologia. Indica antes, um movimento progressivo através dos três eixos que já identificámos. Este movimento não envolve nem uma *superação* nem uma *elevação* dos primeiros momentos, mas sim uma ênfase desigual em função da época histórica ou do fenómeno a ser investigado. Na fase inicial da sua obra, em *Folie et Dérison*, Foucault examina

---

<sup>220</sup> O caso de Herculine Barbin não é discutido em *Histoire de la Sexualité*, Volume I. Mas o estudo foi realizado no mesmo período e lida com o mesmo problema geral.

a teia de práticas discursivas que constituem as espécies de sujeitos que, no Ocidente Moderno, foram subsumidas na categoria “louco”. Em *Surveiller et Punir*, dá conta do aparecimento dos delinquentes como uma forma de subjectividade e, além disso, investiga alguns elementos-chave na produção, através das disciplinas humanísticas, do sujeito moderno. Em *Histoire de la Sexualité*, Volume I, descreve o surgimento do conjunto de práticas discursivas que nos têm constituído a “nós” como sujeitos de sexualidade, como dentro da complexa interacção entre formações de poder e órgãos do conhecimento são constituídas determinadas formas de subjectividade e experiência. Por último, o II e o III volume de *Histoire de la Sexualité* tratam da constituição de subjectividades à luz das práticas do *Eu* reflexivo nas quais os indivíduos se envolvem. Esses volumes dão prioridade ao terceiro ponto do triângulo (*Eu*) no relato dos modos e técnicas de formação do *Eu*. Conhecimento, poder e *Eu* (ou alternativamente verdade, coacção e subjectividade) são os três aspectos sob os quais Foucault considera os modos de formação de sujeitos historicamente emergentes. O que ele nos oferece, em todo este trabalho, é uma relação dos meios através dos quais a loucura, a criminalidade e a sexualidade são constituídas e servem para ordenar e classificar indivíduos. Foucault também avalia o preço que as pessoas pagam por aceitar este tipo de verdade sobre *si mesmas*. “Esta é a minha pergunta: a que preço podem os indivíduos falar a verdade sobre *si mesmos*?” (Foucault, 1983d: 30). E a resposta ou, pelo menos, parte da resposta, é: ao preço de estar vinculado (pelo *Eu* e aos outros), a uma identidade particular.

A oposição de Foucault a estas práticas modernas de formação do sujeito é motivada tanto *teórica* como praticamente. Foucault é hostil, em primeiro lugar, à *teoria* filosófica de que, por trás ou para além destes fenómenos históricos, haveria um substrato transcendental. Mas, opõe-se, também, à *prática* efectiva da formação do sujeito, na forma como funciona nas sociedades modernas, por considerar que o preço que pagamos por estas formas é demasiado alto. Mas como é possível combater essas formas? Como poderemos recusar pagar esse preço? Como podemos recusar o que somos? A certa altura deste seu trabalho, Foucault apresenta a sujeição que é inerente à sujeição em termos predominantemente negativos, é nascido fora do "castigo, da supervisão e da coerção" (Foucault, 1975a: 34). "O indivíduo, argumenta Foucault, não é apenas um "efeito do poder, é também 'o seu veículo'" (Foucault, 1976b: 180); o indivíduo, o sujeito, não é o material básico sobre o qual o poder é exercido, não é a oposição à potência como a liberdade é à repressão, mas, é antes, uma relação necessária e um "ponto de articulação" ("*un relais*") que facilita certas operações do poder. Foucault complementa este relato com a perspectiva de que essa sujeição não só é produzida pela positiva, por oposição aos meios repressivos, mas que pode dar origem a novas potencialidades subjectivas, potencialidades que podem, eventualmente, ser redireccionadas contra as próprias condições que as tornaram possíveis<sup>221</sup>. Esta opinião surge numa das primeiras formas de questão presente "O que é a Crítica?" em que Foucault

---

<sup>221</sup> Ver, por exemplo, a caracterização mais "positiva" do poder em Foucault, Michel, 1976a: 123-127. O eco nietzscheano pode ser encontrado, por exemplo, no Ensaio III de *On the Genealogy of Morals*, onde o autor sugere mesmo que o ideal ascético teve algum valor para a humanidade, uma vez que, através dele, "a vida que se foi salva" (ênfase dado por Nietzsche, *Essay III*, p. 28).

realiza uma investigação sobre o aparecimento, na modernidade, daquilo a que designa por "atitude crítica" (Foucault, 1990: 36).

Essa investigação conduz Foucault à hipótese de que o processo que ele descreveu como a "*governamentalização*" do Estado" (Foucault, 1978: 103), um processo que começou no século XVI, não deve ser separado das tentativas contemporâneas de criticar e de combater modos particulares de governo<sup>222</sup>. Se, por um lado, os séculos XV e XVI viram uma "verdadeira explosão na arte de governar", uma explosão cuja pergunta orientadora era "como governar?", esse período também assistiu ao nascimento de uma atitude crítica cuja pergunta orientadora era "como não ser governado?" ou, mais precisamente, "como não ser governado assim, a esse preço, nessa forma?". Por outras palavras, em resposta ao cultivar das artes de governar, nos séculos XV e XVI, surgiu a contra-cultura das artes de não ser governado ou de não ser governado "dessa maneira, por essa maneira, em nome desses princípios, tendo em conta tais objectivos e os meios de tais métodos, não como eles, não para eles, não por eles" (Foucault, 1990: 38).

É através do crescimento dessa atitude, como um "parceiro e adversário" da governamentalização (*Idem*), que Foucault caracteriza a plebe, num processo que se estende, a partir de Lutero, através do Iluminismo e de Kant, até à teoria crítica do século XX e à recepção francesa da filosofia de Nietzsche. Se, por um lado, a governamentalização é um procedimento que associa poder, verdade e subjectividade de um modo específico, é, por outro lado, também uma questão de "*subjugação (assujettir)*" dos indivíduos pelo mecanismo do poder que apela

---

<sup>222</sup> Com o "governo" aqui entendido no sentido mais amplo.

a uma verdade" (Foucault, 1990: 39). A atitude crítica aparece, então, como um movimento no qual o sujeito afirma o direito de "questionar a verdade sobre os seus efeitos do poder e questionar o poder sobre os discursos de verdade" (*Idem*). A sua função é de "dessubjectivação (désassujettissement) dentro do jogo do que se poderia chamar, numa palavra, a política da verdade" (*Idem*, *Ibidem*). Mas, para recordar o eco nietzscheiano mencionado acima, este trabalho de dessubjectivação só pode ser efectuado com base no processo de subjectivação em si mesmo e usando as ferramentas fornecidas pelo próprio. Num determinado sentido, o governo impõe liberdade ao sujeito, ele instala a liberdade como uma característica central da subjectividade moderna. Não devemos por isso ficar surpreendidos se a instalação leva a consequências inesperadas e indesejadas, consequências tais como o cultivo das artes da "inservitude voluntária" e da "indocilidade reflexiva" (Foucault, 1990: 38). Longe de ser um observador neutro destas consequências, alguém que descreve o seu curso friamente e com objectividade, Foucault está activamente empenhado no seu avanço. Não procedendo propriamente a um diagnóstico do presente, Foucault aponta que este pode consistir apenas numa "caracterização do que nós somos" (Foucault, 1983d: 36), isto é, se "o que somos" é contingente e incerto, se as nossas formas de subjectividade estão impregnadas de "linhas de fragilidade", então, a nossa descrição deve ser feita de acordo com "esta espécie de fractura virtual" (Foucault, 1983d: 36). Porque são essas linhas, essas fracturas que nos ajudam a "abrir o espaço de liberdade de eventual transformação" (*Idem*).

Uma importante ferramenta metodológica na abertura deste espaço é o que Foucault chama de, desculpando-se pelo "horror" da palavra, "*événementialisation*" (Foucault, 1990: 47)<sup>223</sup>. Essa ferramenta emerge de uma abordagem da história que insiste em que os aparentes limites e as necessidades universais do nosso momento histórico são meros *acontecimentos* que são "frágeis" e "impermanentes", não tendo qualquer validade ou necessidade além do facto de sua ocorrência (Foucault, 1990: 53). Persiste a possibilidade de que essas singularidades possam ser transformadas, "invertidas e "desmanteladas" dos seus efeitos coercivos (*Idem*). O que a "*événementialisation*" torna possível e encoraja, então, é justamente a insubordinação voluntária da decisão de cada um de não ser governado. A sua função "teorético-política" é não só enfraquecer a aceitação de narrativas históricas estabelecidas, como contribuir para a "multiplicação" das espécies de explicação histórica que são aceites<sup>224</sup>. Desta forma, torna-se mais difícil a mobilização histórica, a leitura antropológica universal dos pressupostos constantes na escrita da história: a aspiração é a de descobrir o que Foucault chama *singularidades*, onde antes só se via exemplos de um universal (Foucault, 1980a: 23). Torna-se possível, também, procurar a multiplicação das causas de um determinado evento ou ocorrência, em vez de explicar uma multiplicidade de fenómenos em termos de uma causa ou origem (o processo de uma forma de história que Foucault rejeita). Se considerarmos a prisão, por exemplo, como uma singularidade histórica, essa modalidade de análise irá conduzir a uma proliferação das causas: uns serão levados a

---

<sup>223</sup> Ver a discussão de Flynn, T. (1994), "Foucault's Mapping of History", in Gary Gutting (ed.), *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge: Cambridge University Press Editions.

<sup>224</sup> Ver Foucault, M., 1980a: 23. O tradutor inglês acrescentou, sem qualquer tipo de explicação, a frase "and pluralization" que não aparece no texto original em francês.



considerar não somente as técnicas e discursos que são internas à instituição prisional, mas, também as técnicas e discursos da disciplina escolar, da arquitectura institucional, do treino militar e da organização industrial (Foucault, 1980a: 24). Mas os padrões que se formam entre essas práticas e os discursos díspares, as relações estratégicas que os juntam e separam, nunca são mais que um modo possível de organização do campo. Não foi, por exemplo, necessário ou inevitável que a prisão, como instituição disciplinar, se tornasse um óbvio instrumento de punição no século XIX. O facto de tal ter acontecido é o resultado particular e contingente de uma multiplicidade de relações estratégicas. Esta é uma visão da história que poderia ser descrita como "caleidoscópica". O padrão que existe num dado momento é em grande parte o resultado de alianças e de oposições temporárias, contingentes, frágeis. O padrão seguinte é, por definição, totalmente imprevisível, mas, não deixa de ser um padrão e, como tal, pode ser analisado e compreendido, embora não "explicado" (no sentido de procurar no passado uma origem ou causa necessária). O que a eventualidade histórica eleva à sua forma de história que, apesar da sua incapacidade de atribuir causalidade e explicações para deduzir necessidades históricas, equivale a história, é a encarnação mais eficaz da atitude crítica, isto é, é mais eficaz porque o seu reconhecimento da contingência de um determinado padrão abre espaço para que as modificações e as transformações possam ser realizadas.

A segunda característica fundamental de uma descrição que iria promover uma tal abertura é o que Foucault chama de "problematização". Este termo é introduzido por Foucault no início dos anos 1980, aparentemente para se referir

tanto a um fenómeno histórico que está a ser analisado como a um aspecto do método de análise em si mesmo. Como fenómeno histórico, a problematização é o movimento pelo qual o pensamento se separa a si próprio do que cada um faz, "define-o como um objecto e reflecte sobre ele como um problema" (1984l: 597). É o processo pelo qual, por exemplo, a prática do amor dos rapazes com os adultos do sexo masculino, cidadãos da Grécia Clássica, se torna sujeito a toda uma série de reflexões literárias, filosóficas e morais. Esse processo ocorrerá apenas em relação a um domínio de acção que é posto em causa ou prejudicado na sua aceitação corrente num dado contexto social e político; é um processo que não conduz a uma solução única ou a uma forma de lidar com o problema. Em vez disso, conduz a uma diversidade de respostas potencialmente contraditórias e, conseqüentemente, a uma diversidade de propostas de solução.

A partir do ponto de vista de Foucault o que é interessante é discernir a maneira como todas essas respostas dizem respeito a uma forma particular de problematização, identificar "o que tornou possível a transformação das dificuldades e dos obstáculos de uma prática num problema geral para o qual as propostas propõem um número diversificado de soluções práticas" (Foucault, 1984l: 598). Foucault sugere, assim, por exemplo, que se pode considerar as diversas escolas filosóficas do período Helenístico como incorporando as diferentes respostas para "as dificuldades da tradicional ética sexual" (*Idem*); ou, no mesmo sentido, poder-se-ia considerar as múltiplas propostas de códigos penais e de sistemas penais no final do século XIX como respostas diversas à transformação sócio-económica e ao contexto político do comportamento ilícito. Uma abordagem deste tipo difere tanto de uma história de ideias como de uma

história dos comportamentos, uma vez que o seu foco é o trabalho de reflexão sobre si mesmo. Mantém um foco em ambas as formas de problematização e nas práticas em que estas formas estão baseadas. Em certo sentido, situa-se entre a história das ideias e a história dos comportamentos: o seu objecto de estudo é o campo que relaciona de maneira continuada esses dois domínios.

Estamos perante um trabalho de pensamento que, através de investigação histórica, está a ser retomado e re-mobilizado. O seu aspecto crítico reside na oportunidade que proporciona de abrir os modos de problematização que continuam a definir o campo de soluções que são possíveis hoje. Por outras palavras, aquilo que cada um tem para redefinir o campo das práticas possíveis hoje, desvendando o processo através do qual as soluções dominantes surgiram. No campo da ética, por exemplo, uma abordagem deste tipo leva à suspeita de que as soluções modernas para a pergunta "como é que vamos viver" não esgotam o campo de possibilidades, assim como no campo da sexualidade leva à suspeição de que as manifestações de sexualidade impostas desde meados do século XIX não são as únicas formas possíveis de organizar a capacidade do corpo para o prazer. A problematização não só implica uma atitude relativamente ao passado, mas também uma posição em relação ao presente, uma posição de "re-problematização perpétua"<sup>225</sup>. É uma posição que se baseia não só na observação de que este presente, qualquer presente, é um presente frágil e um arranjo contingente de possibilidades, mas também na atitude crítica de que o que está a ser combatido é o conjunto das tentativas de negar essa

---

<sup>225</sup> Ver a versão francesa modificada por Foucault em (1983a), *in* Dits et Écrits IV, p. 612.

contingência e preservar as suas formas acidentais<sup>226</sup>. "O trabalho do pensamento", sugere Foucault (ecoando a hostilidade de Nietzsche para com "velhos hábitos") "não é o de denunciar o mal que, supostamente ou secretamente, habita tudo o que existe, mas ver antecipadamente o perigo que espreita em tudo o que é habitual e que torna problemático tudo o que é sólido"<sup>227</sup>. A problematização será, por isso, tanto a matéria do sujeito da história contemporânea de Foucault como o projecto da crítica de Foucault.

#### 9.1.2 - O QUE SE É

---

Se "o que se é" é uma forma, um modo contingente de organização, então justificar-se-ia a pergunta: "uma forma de quê?" "Uma organização de quê?" Essa conceptualização do sujeito não implica também um substrato, um material básico *a partir do qual* um sujeito é formado? E, se assim for, como pode Foucault responder a essa pergunta sem apelar para algo como um campo de subjectividade transcendental? Quando Althusser, que já referimos, é confrontado com esta questão, admite que a distinção teórica entre "indivíduos" e "sujeitos" (os indivíduos são interpelados dentro dos sujeitos) é artificial. Não existe tal coisa como um "antes de se ser sujeito", uma vez que, concretamente, os indivíduos existindo como seres humanos são "sempre-já" sujeitos (Althusser, 1971: 164). Poderíamos ser tentados a adoptar a mesma abordagem em relação a Foucault, isto é, argumentar que, uma vez que estamos sempre-já personificados através de modos específicos de subjectividade, não há necessidade de, e na verdade é impossível, pôr em causa aquilo que seríamos

---

<sup>226</sup> De acordo com Connolly, William (1993), o ponto é "To ward off the demand to confirm transcendently what you are contingently": Ver "Beyond Good and Evil: The Ethical Sensibility of Michel Foucault" in *Political Theory*, N.º 21 e 3, pp. 365 -389.

<sup>227</sup> Versão francesa de, Foucault, M., 1983a.

fora desses modos. Embora nenhum modo determinado seja insuperável, não podemos certamente esperar prescindir de todas essas formas, isto é, não há qualquer indício em Foucault de que a subjectividade em si seja descartável, ela é apenas modificável. Por isso, poder-se-ia argumentar que esta é uma questão que se deve evitar. E, no entanto, há um sentido no qual esta questão se torna de importância crucial para o projecto de Foucault, na medida em que contribui não só para expandir, como, de maneira aparentemente paradoxal, para contrair os limites de possibilidade da transformação subjectiva. O que podemos ou não nós, enquanto seres humanos, descartar? Existem alguns limites para o trabalho indefinido da liberdade?

Contra todas as críticas que consideram o último trabalho de Foucault uma capitulação diante da superioridade moral do humanismo<sup>228</sup>, Gilles Deleuze (1988) oferece um oportuno antídoto<sup>229</sup>. Contra a falta de imaginação que reduziria os cuidados do *Eu* de Foucault à admiração pelo Homem de um recém-convertido ao Iluminismo, Deleuze propõe uma leitura do sujeito foucaultiano que não traia o nominalismo persistente de Foucault. O sujeito de Foucault, na leitura nietzscheiana de Deleuze, é apenas o efeito de uma força que está dobrada sobre *si mesma*. O animal humano é inicialmente (ou potencialmente) um complexo caótico de forças, de poderes ou de capacidades.

---

<sup>228</sup> As mais influentes dessas leituras foram as de: Dews, Peter (1989), "The Return of the Subject. In Late Foucault's, *Radical Philosophy*, N.º 51, Spring, pp. 37-41 e McCarthy, Thomas (1990), "The Critique of Impure Reason: Foucault and the Frankfurt School" in *Political Theory*, N.º 18, pp. 437-469.

<sup>229</sup> Deleuze, G. (1988), *Foucault*. Ver especialmente a Secção "Foldings, or the Inside of Thought (Subjectivation)". Para argumentos análogos, ver Patton, Paul (1994), "Foucault's Subject of Power" in *Political Theory Newsletter*, N.º 6, pp. 60-71; Connolly, William (1993) "Beyond Good and Evil: The Ethical Sensibility of Michel Foucault's, in *Political Theory*, 21, 3, pp. 365-389; Falzon, Chris (1993), "Foucault's Human Being", in *Thesis Eleven*, N.º 34, pp. 1-16; e, Colwell, C. (1994), "The Retreat of the Subject in the Late Foucault" in *Philosophy Today*, N.º 38, Spring, pp. 56-69. Por conta da importância de Nietzsche na abordagem de Foucault ao poder e à subjectividade (e para a importância de Foucault na 'produção' desse Nietzsche), ver Ansell-Pearson, Keith (1991), "The Significance of Michel Foucault's Reading of Nietzsche: Power, the Subject, and Political Theory", in *Nietzsche-Studien*, N.º 20, pp. 267-283.

Na leitura de Deleuze, o animal humano grego foi talvez o primeiro a realizar uma flexão à volta dessas forças sobre si mesmos. O cidadão grego do sexo masculino foi, talvez, o primeiro homem a criar uma forma de interioridade que nós designamos pelo termo de sujeito. Isto “talvez” seja importante, pois não está claro se Deleuze alega a inexistência de alguma *doira (pli)* da interioridade noutras culturas ou noutros momentos e contextos anteriores da história humana, embora admita a possibilidade de que o que ele chama "o Oriente" não tenha conhecido os processos de subjectivação (Deleuze, 1988: 106 e 30). No entanto, independentemente de ser ou não esse processo de subjectivação uma exclusividade dos gregos - uma alegação que seria difícil de justificar -, pode dizer-se que os gregos lhe conferem uma forma única. Porque o que eles descobriram, de acordo com Deleuze, é que a reflexão de uma força sobre si própria, as “dobras” de uma força, podem “apenas” resultar de uma “estratégia”: isto é, de uma relação agonística entre os cidadãos. O governo do *Eu* só pode (pelo menos para os gregos) ser estabelecido com base num governo dos outros (*Idem*, pp. 113-114). Segue-se, para Deleuze, que a fórmula mais geral desta relação com o próprio é “o afecto do *Eu* com o *Eu* ou com a força dobrada” (*Idem, Ibidem*, p. 104), um afecto que ocorre sempre no contexto de um determinado conjunto de relações externas de competência e de conhecimento.

Com base nesta compreensão do processo de subjectivação, podemos dizer que, para Foucault, o processo, o material que, de algum modo, se pode dizer ser anterior ao sujeito, é o conjunto de capacidades, de competências e de forças que um animal humano possui num conjunto “bruto”, desorganizado e relativamente caótico. Esse mínimo do ser humano, ou o que Patton (1994;

1989) chamou de conceito “fino” de ser humano, é indissociável do sujeito originário do idealismo transcendental ou da fenomenologia, porque ele, com efeito, *não é o* (ou até mesmo “um”) sujeito. Se recordarmos a alegação que Foucault faz em *Histoire de la Sexualité*, volume I, de que o “sexo” não é mais do que um “ponto ideal” que é necessário e o conjura pelo discurso da sexualidade (C.f. Foucault, 1976a: 205), poderemos entender o *status* fictício do sujeito que tem sido teorizado no discurso filosófico moderno. Podemos argumentar que esse sujeito, tal como o sexo, não é mais do que uma “unidade fictícia” que combina as experiências da consciência e da consciência do *Eu* num ponto ideal que funciona, ao mesmo tempo, como âncora e como máscara na formação do sujeito. A análise de Foucault, no seu persistente nominalismo, reserva a imagem *standard* moderna deste processo. Argumenta que, longe do sujeito concreto e individual ser o efeito ou o resultado de um sujeito transcendental, é o sujeito transcendental que é um mero pós-efeito, uma projecção holográfica do trabalho histórico e materialmente fundamentado da subjectivação.

Segue-se que a pergunta “o que vem antes do sujeito?”, pode ser respondida por Foucault sem apelar a algumas formas ou campos de subjectividade sem história e universais, e também sem fazer simplesmente o ponto (necessário) de que esse “antes” nunca poderá ser localizado na história. Para Foucault, o material do trabalho de subjectivação é apenas o conjunto (sempre em mutação) de capacidades brutas e das forças do animal humano. Em qualquer ponto específico na história, no entanto, aquilo com que temos de lidar não são “factos brutos”, mas o conjunto historicamente modificado de características e

capacidades que a subjectivação oferece em cada momento. Qualquer nova capacidade subjectiva, como, por exemplo, a capacidade de introspecção, torna-se um material que pode ser utilizado, modificado e reservado para diferentes usos mais tarde. É esse tipo de possibilidade que Nietzsche, como vimos, reconhece num fenómeno como o ascetismo: o ascetismo pode, de facto, brotar de forças *reactivas*, mas, isso não o impede de desempenhar um papel nas modificações tardias das subjectividades. Da mesma forma, na opinião de Foucault, o facto de uma prática como, por exemplo, "*l'écriture de soi*" ser agora uma parte do arsenal cultural da subjectividade ocidental, abre um futuro que não determina à partida os seus efeitos subjectivos.

Um dos obstáculos à aceitação do argumento de que os processos de subjectivação são anteriores ao sujeito, à alma ou ao autêntico *Eu* é o de que a ideia de uma relação do *Eu* para o *Eu* ou de uma arte do *Eu* parecer ser um pressuposto escondido de que "o *Eu*" antecede essa relação ou arte. Em grande parte da discussão de Foucault, quer ele trate das antigas técnicas do *Eu* ou da necessidade contemporânea de uma nova relação com o *Eu*, somos confrontados com uma contínua tentação de dar a esse *Eu* uma precedência ontológica. A discussão precedente, no entanto, associada a uma reflexão sobre os problemas que surgem a partir do trabalho entre quatro línguas (grego, latim, francês e inglês) pode ajudar a remover esse potencial por um mal-entendido. Uma fonte deste possível equívoco é o facto de que, enquanto expressões em grego, em latim e em francês, como *epimeleia heautou*, *cura sui* e *souci de soi*, evitam qualquer implicação de um "Eu" substancial, que a frase inglesa *the care of the Self* não o faz. Tanto no caso do Grego como no caso do Latim, o termo



que é traduzido como "*Eu*" é apenas um pronome reflexo que não faz mais do que implicar o tipo de "dobra" ou "flexão da volta" de que fala Deleuze (1988). Esses termos de modo algum fixam ou pré-julgam a natureza da fonte dessa força. No caso da expressão francesa *souci de soi*, no entanto, a estrutura não parece sugerir mais do que um pronome reflexo, especialmente quando considerada à luz da tradução inglesa *care of the self*. Esta tradução é, no entanto, enganosa: o equivalente francês de *the care of the self* (com o artigo definido) seria *souci du (de + le) soi*, e não, como sempre dá Foucault, *le souci de soi*. Uma tradução mais correcta da expressão de Foucault seria, então, "*souci du soi/care of self*" ou até mesmo, a fim de manter uma relação mais estreita com as versões grega e latina, *the care of the self* ou *self-care*. A questão é que, quando lemos que o volume III da *Histoire de la Sexualité tal como Le Souci de Soi* e se tivermos Foucault a escrever uma história das práticas reflexivas, em vez das práticas cuja meta substancial seja uma entidade chamada "o *Eu*" então nós poderíamos mais facilmente evitar a ilusão de que o último trabalho de Foucault consiste num regresso ao sujeito, num regresso a um "definitivo" *Eu*.

O que fascina Foucault no pensamento dos gregos clássicos é que as práticas do cuidado do *Eu*, a formação do *Eu* e a *auto-poiesis* parecem não estar pensadas em termos de um *Eu* pré-dado ou de um sujeito que deva ser decifrado e validado. Em vez disso, o *Eu*, sob esta forma de pensamento, não é nem um pré-dado, nem um objectivo de facto, podemos dizer que ele praticamente não existe ou que existe apenas na forma embrionária do seu tornar-se futuro. E se, hoje, é o caso do *Eu* que já não nos é dado, que a identidade, seja cultural, político ou

sexual é um efeito dificilmente vencível, em vez de uma realidade pré-dada, a criação lúdica e a recriação do *Eu* já não são nem uma impossibilidade nem um luxo reservado a diletantes wildeianos (inspirados em Oscar Wilde) e *dandies*. É um imperativo ético, talvez o único imperativo que continuamos a reconhecer. O *Eu*, compreendido como a mais ou menos homogêneo, tornou-se o material, a substância da nossa reflexão ética e da nossa prática. É esta a "substância ética" do modelo que Foucault propõe.

## CAPÍTULO 10: A ARTE NA CRIAÇÃO DO *EU*

---

### 10.1.- A CRIAÇÃO DO NOSSO PRÓPRIO *EU*

---

Se chegou o momento de abandonarmos a relação com o *Eu* que tem caracterizado a moralidade moderna, a alternativa que substituirá este modelo talvez seja o tipo de relação que um artista mantém com a sua obra: talvez devamos agora desenvolver uma estética da existência e ‘criarmo-nos a nós mesmos como uma obra de arte’ (Foucault, 1983a: 351). Nesta visão da vida ética, o indivíduo reconhece, em primeiro lugar, que as suas formas de vida e modos de subjectividade são histórica e culturalmente determinados, e, em segundo lugar, que não existe verdade a descobrir (quer no *Eu*, quer no mundo) que seja capaz de estabelecer ou orientar a forma como nós vivemos. O sujeito não é uma substância, mas uma ‘forma’ capaz de *transformação* (Foucault, 1984e: 718-719) e uma das formas possíveis de levar a cabo esse tipo de transformação é através do exercício, sobre a própria pessoa, de certas artes da existência ou de práticas do *Eu*. Assim, a pessoa poderá tornar-se não só o arquitecto da sua própria vida, mas também o artista do seu próprio *Eu*.

Em que sentido pode a vida ou o *Eu* de uma pessoa tornar-se uma obra de arte? Estará Foucault a propor que na ausência de fundamentos universais da acção ética nos deveríamos concentrar apenas em conferir à nossa vida e aos nossos *Selves* a forma mais bela possível? E, se assim for, então como seria possível estabelecer os critérios pelos quais a beleza da vida seria julgada? Na primeira secção deste capítulo, argumentamos que enveredar por esse tipo de discurso interrogativo seria deturpar o sentido em que Foucault mobiliza o conceito de

uma arte do *Eu* ou de uma estética da existência. Seria supor erradamente, em primeiro lugar, que Foucault pretende que nos relacionemos connosco mesmos como obras de arte, no sentido em que essa categoria se aplica na estética moderna e, em segundo lugar, seria supor que a beleza, a beleza da obra acabada, constitui o centro da sua atenção.

#### 10.1. 1 - O EU COMO OBRA DE ARTE?

---

“Mas não poderia a vida de cada um transformar-se numa obra de arte?” (Foucault, 1983a: 350). Com estas palavras, Foucault entra num debate que tem perdurado nas filosofias da arte e da ética ocidentais desde pelo menos o fim do século XVIII. É um debate em que aquilo que está em jogo é a separação continuada da arte e da vida ou a manutenção de uma esfera estética autónoma. Esta separação, que é um dos feitos característicos da modernidade, teve a sua primeira enunciação no pensamento crítico de Kant. Para Kant, o belo existe independentemente de todas as considerações científicas ou éticas: não é um objecto do nosso conhecimento, nem pode transmitir-nos conhecimento, não está sujeito aos nossos juízos éticos, nem pode influenciar as nossas acções. Este desenvolvimento ao nível do pensamento foi, como seria óbvio, colocado em estreito paralelo com o desenvolvimento social, da mesma época, da arte como um domínio que é (ou que idealmente deveria ser) independente de toda a influência religiosa, política e económica. Contudo, tanto a nível teórico quanto a nível institucional, o ideal de autonomia tem estado, desde o seu aparecimento, constantemente sujeito a um contra-discurso. Para dar apenas um exemplo, os movimentos *avant-garde* do início do século XX, como o Dada e o Surrealismo, tentaram ultrapassar as próprias distinções entre arte e vida, entre estética e ética, primeiro minando as categorias de arte tradicionais, e

depois tentando desenvolver novas formas de vida assentes nas práticas artísticas<sup>230</sup>.

A afirmação de Foucault, neste caso, pode parecer alinhada com este ataque particular ao fenómeno moderno da autonomização da esfera estética. De facto, é impressionante que a visão que ele defende faça ecoar, precisamente, a visão dos movimentos vanguardistas do início do século XX. Ambas as posições envolvem um apelo à rejeição das restrições inerentes à categoria *obra de arte*, um pôr em questão da noção especificamente moderna do artista e uma tentativa de reintegrar a prática da arte na vida.

O conceito de uma ética estética tende, contudo, a provocar reacções hostis, e não só porque as sociedades da Grécia e da Roma antigas eram vistas como modelos dúbios para as sociedades modernas. Efectivamente, as imagens mais alarmantes que dos perigos do esteticismo ético são muito mais recentes e muito mais assustadoras, são imagens dos estados nazi e fascista das décadas de 1930 e 1940. Estes medos fundam-se na justificada suspeita de que uma ética pessoal que abandona tanto a virtude aristotélica como o dever kantiano em favor da ideia do *Eu* como uma obra de arte que possa resvalar, com muita facilidade para – ou pelo menos colidir com – uma política que trate as massas como matéria-prima a ser moldada pela vontade dos seus amos. Embora a sugestão de que a ética de Foucault poderia, inadvertidamente, estar aliada com essa política possa parecer injusta para Foucault, isso não impediu que alguns críticos estabelecessem essa ligação. Um dos traços distintivos que Foucault

---

<sup>230</sup> Ver, por exemplo, Breton, A. (1962), *Manifestes du Surréalisme*: “Qu’on se donne seulement la peine de pratiquer la poésie”. Paris: Pauvert Éditions, pp. 31-32.

partilha com os discursos das vanguardas do século XX é que a sua obra também tem sido vista como uma “experiência perigosa e louca” que pode conduzir à barbárie e a “práticas terroristas”<sup>231</sup>.

No dizer de Richard Wolin (1986), o “decisionismo estético de Foucault constitui uma forma de imoralidade que tende para uma “política de catástrofe niilista” (Wolin, 1986: 71-86)<sup>232</sup>. Foi Walter Benjamin (1973), porém, em “The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction” (Benjamin, 1973)<sup>233</sup>, que postulou, em primeiro lugar, uma ligação entre esteticização e fascismo, e é essa a obra que nos servirá de base para diferenciar o esteticismo de Foucault das implicações desse tipo de política. No seu ensaio, Benjamin oferece uma análise da obra de arte que tem por base a ideia de que a arte, na era da sua reprodutibilidade mecânica, está em vias de perder a sua tradicional dependência do efeito de “aura”. Aura, para Benjamin é aquele efeito que resulta inicialmente da origem da obra de arte no sagrado e no ritual. Benjamin enuncia esse efeito como um distanciamento e como uma presença em simultâneo (“o fenómeno único de uma distância por muito próxima que possa estar” (*Idem*, p. 224) é destruída por uma reprodução que “espreita um objecto a partir da sua concha”) (*Idem, Ibidem*, p. 225) que, literalmente, o faz avançar até meio caminho do lugar onde se encontra o observador. Para Benjamin, o resultado

---

<sup>231</sup> Isto faz parte da questão de Jürgen Habermas sobre a tradição do pensamento de Schiller, através de Baudelaire, *avant-garde*, que procura alcançar um “level art and life”. Ver Habermas, Jürgen (1985), “Modernity: an Incomplete Project” in Foster, H. (ed.), *Postmodern Culture*. London: Pluto Press Editions, pp. 11-12. No final deste artigo pensadores como Foucault e Derrida são, também, incluídos nesta tradição.

<sup>232</sup> Wolin, R. (1986), “Foucault’s Aesthetic Decisionism” in *Telos*, N.º 67, Spring, pp. 71-86: Ver p. 85. O’ Leary já respondeu a estas acusações, no seu “Foucault, Politics and Autonomy of the Aesthetic”, in *The International Journal of Philosophical Studies* (1996), N.º 4 e 2, pp. 273-291; C.f. Borges, Jane (1996) “How is it, then, that We Are Still Barbarians?” Foucault, Schiller and the Aestheticization of Ethics”, in *Political Theory*, N.º 24 and 4, pp. 653-672.

<sup>233</sup> Benjamin, W. (1973), “The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction”, in Arendt, Hannah (ed.), *Illuminations*. London: Fontana Editions.

mais importante dessa destruição é o facto de que ela muda a função da arte na sociedade. Se, na era da sua reprodutibilidade mecânica, a obra de arte for libertada da sua “dependência parasítica do ritual” (*Idem, Ibidem*, p. 226) e por isso não puder ser apreciada com base no critério da autenticidade, aquilo a que Benjamin chama a sua “função total fica invertida” (*Idem, Ibidem*). Sob tais circunstâncias, diz Benjamin: “em vez de se basear no ritual, começa a basear-se noutra prática, a política” (*Idem, Ibidem*).

Fazia parte integrante da forma como Benjamin compreendia a história que cada época que experimenta aquilo a que ele chama uma ‘destruição da tradição’ (*Idem, Ibidem*, p. 223) também experimentaria um movimento contrário orientado para uma renovação da tradição. Esse conflito pode ser entendido como o resultado da natureza ambígua de qualquer momento original. O significado positivo do filme é desencadeado pelo seu “aspecto destruidor catártico”, pela sua “liquidação do valor tradicional da herança cultural” (*Idem, Ibidem*). Para a nossa destruição presente da tradição, portanto, há duas reacções possíveis: ou optamos por reagir ritualmente, estetizando a política, ou reagimos politicamente, politizando a arte (Caygill, 1994: 25)<sup>234</sup>. Apesar da notória ambivalência de Benjamin em relação à perda da aura, não há dúvida de que, em termos dessa oposição, ele se encontra muito mais fortemente do lado da politização do que da ritualização da arte. Além disso, é igualmente claro que, em seu entender, a principal força contemporânea que favorece a ritualização é o fascismo. No entanto, também devemos ter em conta que a oposição entre “política esteticizada” e “arte politizada” é, em certa medida, falsa. De facto, é à

---

<sup>234</sup> Howard Caygill (1994), “Benjamin, Heidegger and the Destruction of Tradition” in Benjamin, A. and Osborne, P. (eds), *Walter Benjamin's Philosophy*. London: Routledge Editions, p. 25.

tendência para a ritualização ou para a produção da “aura” que Benjamin se opõe, e essa produção pode ocorrer tanto na política como, com a mesma facilidade, na arte. Por “arte politizada”, portanto, Benjamin referia-se a uma arte que resiste à ritualização e à imposição da aura e *não* a uma arte que é posta à força ao serviço de um regime político. De igual modo, por “política esteticizada”, ele referia-se a uma política – como o fascismo – que funciona precisamente mediante a ritualização da vida política, quer através do uso de significados artísticos (o exemplo de Benjamin seriam os filmes de propaganda), quer, por exemplo, a promoção do culto ao *Führer*. A opção com que somos confrontados seria, portanto, entre a ritualização *tanto* da política como da arte (fascismo) ou a des-ritualização de (comunismo)<sup>235</sup>.

Benjamin (1973) desenvolve essa ideia mostrando como o fascismo organiza as massas recém-formadas, ao mesmo tempo que mantém as estruturas de propriedade já existentes. Consegue-o com alguma dificuldade dando “oportunidade de expressão” aos seus súbditos (Benjamin, 1973: 243). Nas filmagens reais de manifestações e comícios, por exemplo, as massas são colocadas “frente a frente consigo mesmas” (*Idem*, p. 253), sendo-lhes dada a oportunidade de se *retratarem* a si próprias. Para Benjamin isso significa que o princípio da expressão estética e da ilusão de beleza (o *schöner Schein*) têm precedência sobre o princípio dos direitos políticos. Daí a caracterização satírica de Hitler por Bertolt Brecht como o “pintor de casas” e como o “decorador” que está a cair a casa em ruínas da República de Weimar. O fascismo “viola” as massas da mesma forma que viola o aparelho cinematográfico, de modo a fazê-

---

<sup>235</sup> Para uma das melhores discussões sobre este aspecto do ensaio de Benjamin, ver Buck-Morss, Susan (1992), “Aesthetics and Anaesthetics: Benjamin’s Artwork Essay Reconsidered”, *October*, N.º 62, Fall, pp. 3-42.



lo produzir “valores rituais” (*Idem, Ibidem* p. 243), actua mediante uma esteticização sucessiva (e, daí, mediante uma ritualização) da vida política, institui o culto ao *Führer*, glorifica a guerra, conferindo ao povo, ao sangue e ao solo as qualidades mágicas do objecto de culto aurático.

Mais do que isso, porém, mediante a sua apresentação das massas às massas, estas mobilizariam uma certa mudança na percepção humana, que Benjamin vê como produto integrante da modernidade. Desenvolvendo a análise do trabalho alienado de Marx, Benjamin aponta o fenómeno muito mais generalizado da percepção do sentimento alienado que caracteriza a era moderna. Como sugere num dos seus ensaios sobre Baudelaire (Benjamin, 1973), o indivíduo moderno está sujeito a uma série de choques com o sistema sensorial que têm o efeito de provocar um estado de anestesia, e é esse estado que torna possível a atitude frente ao mundo que Benjamin resume no *slogan* “*Fiat ars – pereat mundus*” (“Faça-se arte, pereça o mundo”) (*Idem*, p. 244). O fascismo, ariano esse potencial, pode tornar a humanidade capaz de experimentar a sua própria destruição como “um prazer estético de primeira ordem” (*Idem, Ibidem*). Como Howard Caygill (1994) afirma, o povo “participa avidamente na sua própria história enquanto assiste à mesma como se fosse a história de um outro povo, participa na acção política, vendo-a à distância, participa na sua própria destruição, mas desfrutando do espectáculo” (Caygill, 1994: 28).

Se Benjamin está correcto na sua análise sobre os fundamentos políticos do fascismo, continua mesmo assim a ser possível interrogarmo-nos se não haverá alguma coisa na estética particular envolvida na esteticização da política do fascismo que seja igualmente determinante nas formas últimas que essa política

assume. Por outras palavras, mais do que atribuir, pura e simplesmente, a política fascista à esteticização, não deveríamos examinar a natureza precisa do modelo estético que o fascismo invoca? Sem entrarmos num estudo detalhado da estética do fascismo, cremos que se pode fazer uma comparação instrutiva entre os princípios estéticos de uma figura como Marinetti<sup>236</sup> e os princípios estéticos que estão implícitos na ética de Foucault. Fazer essa comparação tem a virtude de impedir a rejeição imediata e irreflectida de um projecto como o de Foucault tornando, assim, ilegítimo, aquilo a que nós poderíamos chamar o comentário por condenação, tantas vezes praticado pelos seus críticos.

Embora reconhecendo que a relação entre o Futurismo Italiano e o Fascismo Italiano continuam a ser objectos de aceso debate, seguiremos não só a pista de Benjamin, mas também a de Andrew Hewitt na nossa afirmação de que o Futurismo Italiano era “radical e fundamentalmente fascista” (Hewitt, 1992: 39)<sup>237</sup>. Contudo, estamos menos preocupados com as ligações do Futurismo com Mussolini ou com o Partido Fascista Italiano do que com o facto de ele

---

<sup>236</sup> Filippo Tommaso Marinetti nasceu na cidade egípcia de Alexandria a 22 de Dezembro de 1876, tendo estudado tanto aí como em Paris, Pádua e Génova. Nesta última cidade licenciou-se em Direito, no ano de 1899. Alternou a sua residência entre França e Itália, tendo escrito em francês uma parte considerável das suas obras. Os seus primeiros trabalhos foram poemas publicados a partir de 1898, ao princípio em distintas revistas literárias e depois, na sua própria revista, *Poesia*, que fundou em 1904. Entre as suas primeiras obras teatrais, incluem-se *Bonecas Eléctricas* (1909), publicado em Itália com o título *Electricidade Sexual*, que levou o tema dos robôs aos palcos, inclusivamente, tendo contribuído para que Karel Capek utilizasse pela primeira vez a palavra robô. Escreveu o *Manifesto da literatura futurista* (1910), que exalta o perigo, a energia, o valor e a guerra, e arrasa os museus, as universidades, as mulheres e a moral convencional, temas estes que volta a criticar na sua novela *Manfarka o futurista* (1910) e em várias outras breves obras teatrais, “sintéticas” e de carácter experimental. O futurismo, que como movimento artístico e literário permaneceu vivo até à década de 1940, surgiu em 1915, quando Marinetti aclamou a 1ª Guerra Mundial como o mais belo poema futurista jamais escrito. Depois de publicar uma colecção de poesia intitulada *Guerra*, a única higiene do mundo, alistou-se como oficial no exército italiano. Marinetti ingressou no Partido Fascista em 1919 e expressou-o repetidamente, admitindo que era a extensão natural do futurismo. A 2 de Dezembro de 1944, morreu em Bellagio.

<sup>237</sup> Hewitt, A. (1992), ‘Fascist Modernism, Futurism, and Post-Modernity’, in Golsan, R. (ed.), *Fascism, Aesthetics and Culture*. Hanover: University Press of New England Editions, p. 39. Ver também, *Fascist Modernism: Aesthetics, politics and the avant-garde*, de Hewitt (1993). Stanford: Stanford University Press Editions.

fazer eco de uma certa forma de pensamento. Uma das apresentações mais reveladoras desse pensamento continua a ser os próprios escritos de Marinetti (1971), de modo particular a sua obra *Guerra, a única forma de higiene do mundo*<sup>238</sup>. Essa obra ataca a estética tradicional e propõe-se substituí-la pela “estética Futurista definitiva completamente controlada das grandes locomotivas, dos túneis serpenteantes, dos carros blindados, dos barcos-torpedeiros, dos monomotores e dos automóveis de corrida” (Marinetti, 1971: 81). Falando, em termos muito semelhantes aos de Benjamin, do nosso “mundo de choques incessantes” (*Idem*, p. 91), Marinetti prediz e dá as boas-vindas ao futuro antídoto para este problema, o desenvolvimento desde há muito sonhado dos corpos metálicos. No futuro, diz Marinetti, a nossa carne forçar-se-á a si própria a “assemelhar-se ao aço circundante” (*Idem, Ibidem*, p. 105) do nosso ambiente. O “jovem moderno do sexo masculino” (*Idem, Ibidem*, p. 92) libertar-se-á das seduções gémeas da mulher e da beleza, e voltar-se-á, em vez disso, para um novo ideal de “amor mecanizado”. Esse desenvolvimento já está prenunciado, segundo Marinetti, no amor do mecânico pela bela maquinaria que “brilha com prazer sob a sua ardente carícia” (*Idem, Ibidem*, p. 90).

Em todos os sentidos da palavra, podemos dizer que esse corpo metalizado é um corpo fantástico, e que aquele que o fantasia não consegue reconhecer o seu próprio fantasma. Como Marinetti insiste, “não se trata de fantasia, mas de uma quase-realidade que dentro de poucos anos seremos facilmente capazes de controlar” (*Idem, Ibidem*).

---

<sup>238</sup> Para uma tradução parcial, ver Flint, R. W. (ed.), *Marinetti: Selected Writings*. New York: Farrar, Strauss e Giroux, 1971.

Aquilo que Marinetti está a imaginar, e com que se está a identificar, poderia ser expresso como o ideal do corpo completo e plenamente formado. Segundo Lacan (1977),<sup>239</sup> seria uma identificação que conduz à formação de uma identidade armada que parece garantir domínio e controlo, as virtudes masculinas que Marinetti (1971) coloca acima de todas as virtudes da mulher e da beleza. Não é por acaso que Lacan, falando no final da Segunda Guerra Mundial, estabelece uma ligação entre a “captação” do sujeito por esta imagem de um corpo soberano e unificado e “a loucura que ensurdece o mundo com o seu som e a sua fúria” (*Idem*, p. 7). Esta captação, diz ele, dá-nos a fórmula mais geral, não só da “loucura individual”, mas também daquilo a que poderíamos chamar de “loucura social”. Por outras palavras, Lacan percebeu bem até onde os seres humanos seriam capazes de ir para estabelecer e manter a ilusão de um corpo social unificado e invencível.

Este tema da totalidade, da dureza e da virilidade repete-se continuamente desde o primeiro manifesto de 1909 de Marinetti, até à retórica, essencialmente semelhante, do fascismo alemão e italiano. Escrevendo na década de 1930, Ernst Jünger, por exemplo, tem isto a dizer acerca da beleza das máquinas: “Hoje em dia escrevemos poemas de aço e lutamos pelo poder em batalhas que se desenvolvem com a precisão de máquinas. Há uma beleza nisto que nós já podemos pressentir: nestas batalhas terrestres, marítimas e aéreas em que a

---

<sup>239</sup> Lacan, J. (1977), “The Mirror Stage as formative of the function of the I”, in Lacan, Jacques, *Écrits, a selection*. London: Tavistock Editions.

vontade ardente do nosso sangue se controla e encontra expressão no domínio do milagre técnico das máquinas de poder”<sup>240</sup>.

Quer no fascismo italiano, quer no alemão, portanto, o que está em causa é a pressuposição de uma imagem definida pela sua *uniformidade* (literalmente, como diz Benjamin, “o uniforme representa o seu fim mais elevado”) (Benjamin, 1979: 120-128)<sup>241</sup>, a sua *permanência* (pensando no Reich de Mil anos) e a sua *clareza* (como diz Hitler, “ser alemão é ser claro”)<sup>242</sup>. Em ambos os casos, é uma imagem que informa um Partido e um povo. Assim, para Mussolini, o fascismo era mais do que um simples promulgador de leis e fundação de instituições, “não tem por único objectivo *remodelar as formas de vida*”, afirma ele “mas também o seu conteúdo, o homem, o seu carácter e a sua fé” (Mussolini, 1995: 172)<sup>243</sup>. De igual modo, para os nazis, toda a nação, em todas as suas manifestações, deveria ser refeita pelo estadista artista à imagem de uma pureza e força de raças idealizadas. Daí, por exemplo, a facilidade com que o líder podia identificar-se com a nação e a insistência no *slogan* “Hitler é a Alemanha e a Alemanha é Hitler”.

Se há alguma coisa que caracterize a esteticização fascista da política, ela deve ser procurada nessa insistência no ideal de um sujeito não-fracturado que se encontra a si próprio tranquilizadamente reflectida num espaço público uniforme e não-fracturado. Quando se pensa nestes termos, torna-se possível

---

<sup>240</sup> Citado por Russel, B. (1989), *Modern Culture and Critical Theory*. Madison: University of Wisconsin Press Editions, p. 78.

<sup>241</sup> Benjamin, W. (1979), “Theories of German Fascism”, in *New German Critique*, N.º 17, Spring, p. 120-128. Ver p. 128.

<sup>242</sup> Discurso de Hitler para a Inauguração da “Grande Exposição de Arte Alemã 1937”, em Munique, in Chipp, H. B (ed.) (1968), *Theories of Modern Art*. Berkeley: University of California Press Editions, p. 478.

<sup>243</sup> Mussolini, B. (1965), “The Doctrine of Fascism”, in Kohn, H. (ed.), *Nationalism: Its Meaning and History*. New York: D. Van Nostrand Editions, p. 172.

compreender e explicar o tema fascista do político como o artista plástico que molda o povo à sua vontade, conferindo-lhe uma forma bela e harmoniosa. No esquema lacaniano, o seu desejo em nada difere do da criança que deseja moldar o seu próprio corpo à forma da imagem reflectida no espelho. De modo semelhante, os esquemas gémeos do corpo metalizado e da beleza da guerra de Marinetti têm a sua origem na tensão inerradicável entre a imagem do corpo completamente formado e a agressividade que se desencadeia pela sua desintegração continuamente ameaçada. Mais uma vez, podemos estabelecer um paralelo entre a visão de Marinetti do corpo humano com os seus novos órgãos “surpreendentes” (Flint, 1971: 91) e a referência de Lacan às visões grotescas do pintor do século XV, Hieronymus Bosch (Lacan, 1977: 4).

Em resposta às preocupações de que o projecto de Foucault possa estar, de alguma forma, num percurso paralelo ou em sintonia com esta forma fascista de esteticização, precisamos de considerar se a sensibilidade estética do seu projecto reflecte a de Marinetti. Por exemplo, estará Foucault motivado por uma visão de um *Eu* duro, unificado e resistente ou por uma visão de um *Eu* fluido, aberto e, como temia Marinetti, “brando”? Em termos mais gerais, deverá a noção de *Eu* como “obra” de arte de Foucault ser entendida como *oeuvre* ou como *travail*? O conceito de “trabalho” funciona, no projecto de Foucault (tal como no de Marinetti), como um produto acabado ou funciona como um processo, com um trabalho que não terá necessariamente um fim (quer no sentido de um objectivo, quer no de uma execução)?

Embora seja verdade que Foucault usa a expressão convencional francesa *oeuvre d'art*, também é verdade que ele realça constantemente aqueles aspectos

do trabalho sobre o *Eu* que ecoam o apelo de Nietzsche à “longa prática e trabalho diário”<sup>244</sup>. Essa distinção entre trabalho como produto (*oeuvre*) e trabalho como processo (*travail*) reflecte as distinções que fizemos entre a estética na relação com a *beleza* e na relação com *técnicas* de transformação. Na Parte III, chamámos a atenção para o facto de que, quando usa o termo “estética”, Foucault hesita entre indicar uma técnica (*a techne tou biou*) e indicar uma obra de beleza, uma ‘peça de arte estética’ (1983a: 348). Embora baseando-se na antiga tradição das técnicas do *Eu*, ele utiliza a concepção moderna da obra de arte como um objecto de beleza. Como sugerimos no fim do Capítulo 7, Foucault usa a “beleza” para apresentar a sua causa, o fim da moralidade. Ele parece sentir-se tão atraído como Nietzsche se sentia pelo ideal clássico do indivíduo completo, harmonioso e belo. Mas também ele, mais uma vez como Nietzsche, desconfia tanto dos processos como dos resultados desse impulso à união e à harmonia. Devemos ter sempre presentes, simultaneamente, a sua atracção pelo projecto de criar a própria pessoa como um todo unificado e a sua vincada hostilidade em relação a esforços e técnicas que circunscreveriam limites fixos e imutáveis à volta da própria subjectividade, mesmo que tais limites sejam auto-impostos. Em grande medida, este jogo entre os dois sentidos de uma “arte” do *Eu* torna-se possível combinando a antiga noção de arte como *techne*, uma realização de praticamente qualquer tipo, com a noção moderna mais limitada de arte como a realização de objectos belos. Foucault explora o potencial conceptual e semântico dessas duas estruturas, tentando reavivar o mais antigo no contexto do mais novo e aplicando ambos ao campo da ética. Aquilo que ele não faz, porém, é mobilizar essa concepção no

---

<sup>244</sup> Nietzsche, F., 1974, Secção 290. Foucault refere-se a esta passagem em Foucault, Michel 1983a: 351.

interesse de uma defesa da unidade e da harmonia à custa da fluidez e da discórdia.

Paul Veyne (1986) recorda-nos que, para os gregos, “um artista era, em primeiro lugar, um artesão e uma obra de arte, um trabalho” (*Idem*, pp. 933-941). Esta concepção da estética é acentuadamente diferente da ideia de produção artística que ainda hoje predomina e que teve a sua origem no Idealismo e no Romantismo Alemão. Segundo esse modelo mais recente, o artista, como diz Kant, é, em primeiro lugar, dotado de génio e a obra de arte é sobretudo “artística”. Se Foucault esteve sempre consciente dessa distinção continua a ser tema de debate. Andrew Thacker (1993), por exemplo, tem alguma razão ao referir que o uso do termo “estética” por Foucault apresenta um certo “deslize semântico” (Thacker, 1993: 13-21)<sup>245</sup>, embora possa ser um pouco injusto para com Foucault afirmar, como faz Thacker, que ele confunde os sentidos Grego e kantiano do termo. Com efeito, é verdade que Foucault emprega com frequência os conceitos centrais da estética kantiana. Em muitos casos, pode parecer que ele está a falar de um processo criativo que encontra o seu *telos* num objecto de beleza. Além disso, a distribuição social, ou antes, a falta de distribuição social dessas práticas na Sociedade Grega também pode sugerir a ideia de que apenas um pequeno número de pessoas seria capaz de criatividade; por outras palavras, essa sociedade poderia, quase sem problemas, ser dividida entre aqueles que sabem “criar” e aqueles que só sabem “fazer”. Outras vezes, porém, Foucault parece estar muito consciente da importância de diferenciar a sua posição do modelo kantiano. Foucault põe em causa a legitimidade desse outro princípio

---

<sup>245</sup> Ver, particularmente, p. 14.



fundamental da estética do século XIX, o princípio de que a esfera estética é autónoma de todas as esferas da vida em que predomina aquilo a que Kant chama “interesse”: “Porque haveriam o candeeiro ou a casa de ser objectos de arte, mas não a nossa vida?” A esta pergunta retórica, um comentador como Richard Wolin (1986) responderia que isso não pode acontecer porque é uma característica fundamental e inalterável da modernidade o facto da estética se ter separado das outras esferas da vida. Com efeito, ele argumenta que é precisamente essa autonomia que garante o poder crítico da arte. Contudo, Foucault está menos interessado no poder crítico da arte do que no poder “artístico” ou “plástico” da crítica. Para Foucault, a autonomia da estética não só não derivam vantagens especiais, mas também essa autonomia restringe desnecessariamente as nossas possibilidades de auto-constituição. Sendo assim, Foucault não só está consciente da natureza específica da estética segundo Kant, mas também é claramente hostil a ela. É um facto curioso que entre aqueles que abordam esta questão tal como ela se desenvolve no trabalho mais tardio de Foucault, muitos mostram aquilo que parece ser uma ansiedade extrema ao pensar que vai ser permitido à estética escoar-se do seu recipiente hermeticamente fechado para contaminar a ciência e a política. A estética, segundo dizem, é cega para outros valores, e se vier a tornar-se o único princípio da nossa acção tornar-nos-emos manipuladores insensíveis e antidemocráticos doutras pessoas. Essa desconfiança em relação à estética é ilustrada quando Richard Wolin (1986) se queixa de Foucault, dizendo que “[para ele] não é suficiente que os *objectos* sejam artísticos” (Wolin, 1986: 84). Fica-se, assim, com a impressão de que para Wolin até isso é quase demasiado. Uma das pressuposições em que se fundam esses argumentos é a de que existe apenas

duas formas de pensar a relação entre estética e política. De acordo com a primeira, da qual o modelo grego é um bom exemplo, há uma coalescência de estética e ética, com o resultado de que cada juízo estético, ao descrever alguma coisa como bela ou harmoniosa, implica, necessariamente, um juízo ético de que essa coisa é boa ou é digna de mérito. Segundo este modelo, não há dúvida de que, se a vida de uma pessoa e o seu comportamento se conformam a padrões de beleza, então também devem ser bons. Nos termos do segundo modelo, o kantiano, a esfera estética está, pelo contrário, separada da esfera cognitiva e prática. Assim, segundo esse modelo, não pode haver garantia de que uma acção ou uma vida, por serem consideradas belas, também tenham de ser boas. Se estes forem os únicos modelos disponíveis, torna-se fácil argumentar que o projecto de Foucault falha, visto que nenhum desses modelos é capaz de fundamentar de forma adequada uma prática política. No caso do primeiro, é inútil supor que se possa regressar ao mundo dos gregos, no qual as esferas da vida ainda não se separaram. No caso do último, a capacidade de julgar uma acção como bela não significaria a capacidade de julgar a sua bondade.

Outro aspecto marcante desses argumentos é a sua boa vontade aparente de aceitar a inevitabilidade daquilo a que se chama a disposição presente dos reinos cognitivo, moral e estético. Embora essa disposição não seja considerada ideal, tem a vantagem de ganhar para a arte e para a imaginação um nicho confortável a partir do qual elas podem desempenhar o seu papel de crítica social e de visão utópica. Mais importante ainda, ela significa uma disposição em que nos intrometemos por nossa conta e risco. Tentar a sua reconfiguração, como já vimos atrás, significa arriscar qualquer coisa, desde a acusação de que

nos envolvemos em experiências disparatadas, até sermos responsáveis pelo desencadear de práticas bárbaras, fascistas e terroristas. A partir desse ponto de vista, Foucault torna-se naturalmente o promotor de um *pan-esteticismo* perigoso (e louco), de um credo cujo niilismo anti-Iluminista o alia com as forças do novo conservadorismo reaccionário (Habermas, 1985: 13-14). Contudo, o problema crucial da relação com este argumento, pelo menos segundo a perspectiva de Foucault, é a sua pressuposição de que aquilo a que ele chama “autonomia estética” seria um elemento *necessário* da modernidade. Quaisquer possibilidades de que as coisas possam alguma vez ser dispostas de maneira diferente são relegadas, com toda a esfera estética, para um futuro utópico e impossível. Essa relegação é feita com base no facto de ser impossível alterar a disposição de um elemento das “esferas da vida” sem alterar a disposição de todos os outros. Como argumenta Habermas, a concentração dos esforços de alguém numa única esfera cultural conduzirá apenas àquilo a que ele chama uma “falsa negação da cultura” (*Idem*, p. 10). Assim, todas as tentativas feitas, por exemplo, pelas vanguardas na prática da arte ou por filósofos que alegadamente representariam uma forma de pensamento neo-conservador, como Foucault e Derrida, para reconfigurar práticas e discursos, são sumariamente rotuladas de falsa negação, falsa sublacção ou simplesmente de “barbarização”.

Será desnecessário dizer que, relativamente às alegadas necessidades da nossa realidade social contemporânea, posições desse tipo seriam completamente rejeitadas por Foucault. Para este, a sociedade não é uma estrutura uniforme, estável e monolítica, que só poderá ser completamente mudada ou, em

alternativa, manter-se inalterável. Foucault argumentaria que a realidade social contemporânea mostra uma tendência contínua para choques e abalos sísmicos, e que a sua história é uma sucessão intermitente de acontecimentos imprevistos e imprevisíveis. Deveríamos afastar-nos da ideia de que é necessário um programa total para produzir qualquer transformação. Pedindo emprestada a formulação de Paul Veyne, Foucault não tem de esperar pela revolução, pois, para ele, “o *Eu* é a nova possibilidade estratégica” (Veyne, 1986: 939). Para Foucault, tentar produzir uma mudança na nossa subjectividade política e ética não é tentar uma reconfiguração total das esferas cognitiva, prática e estética. Com isto não pretendo negar, porém, que tal projecto possa produzir, e que de facto produziria, uma mudança nessa configuração. Pretendemos apenas sublinhar que a tarefa de dar início a essa transformação não deve ser adiada para um amanhã que nunca chegará a existir.

Retomando agora o tema central desta secção, se quisermos demonstrar com êxito até que ponto o projecto ético de Foucault difere da “esteticização da política” de Benjamin, devemos ser capazes de expor de forma mais precisa a estética segundo Foucault. No Capítulo 5, sugerimos a possibilidade do uso do termo “estética” por Foucault não corresponder aos seus usos antigo ou moderno, platónico ou romântico. No Capítulo 8, argumentámos que, para Foucault, a ética podia ser estética mais em virtude dos seus *modos* técnico e ascético, do que em virtude de qualquer luta pela unidade, pela harmonia ou pureza em si. Para Foucault, a prática ética, a que apela á nossa situação contemporânea, é estética pura e simplesmente pelo facto de envolver a necessidade de que se confira forma a alguma coisa, como acontece com todas

as práticas artísticas. Falar do indivíduo como o artista da sua própria vida significa sugerir que a constituição do indivíduo como um sujeito ético é (ou poderia ser) uma questão de conferir um certo estilo à própria vida, mais do que uma questão de seguir um código ou de procurar a verdade da própria subjectividade. Esse estilo, porém, não deve ser entendido como uma postura superficial, como uma atitude de *dandy* puramente teatral. Deveria, pelo contrário, ser entendido como o resultado de uma re-constituição fundamental do sujeito em e através de certas técnicas de vida. Isto sugeriria que, para Foucault, o aspecto mais importante da Ética Grega não seria o seu ideal e objectivo da vida bela, mas a maneira de formular a pergunta fundamental: ‘como devemos nós viver?’ Foucault considerava que, ao tentar responder a esta pergunta, até os mais rudimentares termos de referência não poderiam ser aceites como dados adquiridos. A consideração mais importante de Foucault era a ideia de que a prática ética era sobretudo uma questão de conferir uma forma à própria vida mediante o uso de certas técnicas. Além disso, ele reconhecia que uma pessoa teria de inventar para si princípios e regras segundo os quais essas técnicas seriam desenvolvidas e essa forma seria dada ou conseguida.

Embora este modelo seja sugerido por Foucault a partir da sua leitura do Pensamento Grego, não se depreende que para ele a estética seja o reino, como o era para os gregos, de uma beleza que coincidiria automaticamente com o bem. De igual modo, o facto de ele continuar a falar de ética em termos da produção da própria vida como uma obra de arte não significa que ele compreenda a estética no sentido kantiano, como um reino em que um génio inspirado cria objectos destinados apenas a uma desinteressada contemplação.

Para Foucault, a estética é antes um domínio em que trabalhamos para desenvolver técnicas que nos permitirão dar uma forma às nossas vidas, aos nossos comportamentos e às nossas relações com os outros. Como tal, é um trabalho para o qual não se podem deduzir nenhuns princípios eternos de bom gosto. Tal como os artistas, não temos nenhum modelo a seguir que nos garanta um resultado bom ou belo. De facto, é característico que, tanto num caso como no outro, nunca haverá nenhum acordo geral relativo à forma como deveríamos proceder. Mas a estética da existência de Foucault, diferente do trabalho do artista, é um trabalho que não está confinado àqueles que são artisticamente dotados; pelo contrário, apresenta-se como uma necessidade para qualquer pessoa que reconheça a crise da ética contemporânea. É à luz de tal reconhecimento que Foucault tenta uma nova configuração da estética e da política, um reconhecimento baseado num pensamento que, forçando os limites daquilo que se apresenta a si próprio como a sua necessidade história, tenta pensar de forma diferente. É um pensamento que, pondo em prática uma nova forma de política esteticizada, tenta evitar não só o narcisismo totalitário como o narcisismo do radicalismo irreflectido.

Em termos mais gerais, pensamos que duas diferenças principais podem agora ser apontadas entre o esteticismo de Foucault e o esteticismo atribuído ao fascismo. Em primeiro lugar, há a diferença relacionada com aquilo a que poderíamos chamar a forma da estética em questão. No caso de Foucault, seria uma estética baseada na aceitação da fragmentação, da pluralidade e da instabilidade, ao passo que, no caso do fascismo seria uma estética da uniformidade, da identidade e da permanência. A oposição de Foucault a todas

as formas totalitárias de discurso impedi-lo-ia, por si só, de adoptar o ideal de um todo fechado e auto-suficiente, fosse qual fosse a harmonia e a beleza que uma tal unidade pudesse possuir. Além disso, o seu conceito de sujeito enquanto forma precária, isenta de substância e em constante mutação, sede de um interminável conflito, diferencia-o, de modo decisivo, do objectivo fascista do indivíduo que encarna a verdade eterna (ou pelo menos “milénar”) da sua raça. Para Foucault, não existe verdade, nem nenhuma forma pura do sujeito; a sua constituição tem mais a ver com o precário “trabalho quotidiano” a que se refere Nietzsche do que com a inspirada e espontânea criação do génio.

A segunda diferença actua ao nível do *telos* da intervenção estética. No caso de Foucault, esta deveria ser concebida como um objecto não-aurático e não-autónomo, ao passo que, no caso do fascismo, o objecto a ser criado é ritualizado e colocado à distância. Nos termos da argumentação de Benjamin (1973), o trabalho da auto-constituição em Foucault não é um trabalho que culmine num objecto aurático, não é uma produção a que possa ser aplicado aquilo a que Benjamin chama os ‘conceitos fora de moda’ da criatividade, do génio, do valor e do mistério eternos (*Idem*, p. 220). Por conseguinte, não se trata de uma produção que conduza a um “processamento de dados num sentido fascista” (*Idem, Ibidem*). Embora se pudesse argumentar que, para os gregos, esse trabalho *conduziu* de facto a um objecto com certas características comuns à obra de arte ritualizada (por exemplo, a vida de uma pessoa podia ser dotada de uma certa aura que poderia fazer com que as pessoas a recordassem depois da própria morte), para Foucault, a reactivação contemporânea desse modelo de ética passaria sem esse tipo de efeito aurático. A tarefa crítica, e por

isso a tarefa artística, segundo Foucault, requer um trabalho constante sobre os limites da nossa subjectividade, ultrapassando-os. Assim, ele caracteriza o seu próprio “*ethos* filosófico” como um “teste histórico-prático dos limites que nós podemos ultrapassar e, portanto, como trabalho realizado por nós sobre nós próprios como seres livres” (Foucault, 1984k: 47). Mais do que uma questão de formar um objecto, que por definição resistiria à mudança, trata-se de ultrapassar continuamente os limites das formas rígidas tipo objecto da subjectividade que nos são dadas pela nossa cultura, mesmo quando essas formas são auto-impostas. O resultado de tal trabalho, se é que lhe podemos chamar resultado, será um elemento efémero de um trabalho-em-curso que nunca estará terminado. Além disso, resistirá sempre tanto à ritualização quanto à imposição da aura.

Para Foucault, o antídoto dos perigos de um asceticismo cripto-fascista seria um esteticismo em que a noção da estética indica uma diversidade de técnicas destinadas à transformação do *Eu*; técnicas que minariam continuamente o impulso em direcção a uma unidade imposta.

Uma ética estética consistiria em primeiro lugar numa relação particular com o *Eu*, numa atitude para com o *Eu* que exigiria um envolvimento com o *Eu* mais como um trabalho-em-curso do que como um objecto de beleza, mas que também abriria caminho à possibilidade de utilizar alguma noção de beleza como linha orientadora nesse trabalho. Trata-se de uma noção de estética e de arte muito afastada das de Marinetti e de Jünger, como a de Bertolt Brecht (1976: 308-309):



CANALISING A RIVER

GRAFTING A FRUIT TREE

EDUCATING A PERSON

TRANSFORMING A STATE

THESE ARE INSTANCES OF FRUITFUL CRITICISM

AND AT THE SAME TIME

INSTANCES OF ART.

---

#### 10. 1.2 – A AUTOPOIESIS

Quando Foucault faz uma distinção entre os quatro aspectos que constituem qualquer sistema de ética, ele caracteriza o segundo como o modo de sujeição, isto é, como a forma como o sujeito se coloca em relação ao modelo ético em questão. O primeiro aspecto, a substância ética, responde à questão “*que parte de mim devo abordar?*” O segundo aspecto responde à pergunta: “*porque devo cultivar certos comportamentos ou atitudes?*” Embora vários sistemas éticos diferentes possam partilhar um elemento de código, como, por exemplo, “praticar a fidelidade conjugal”, responderão, no entanto, a essa questão de forma diferente. Um cristão, por exemplo, poderá praticar a fidelidade porque esta é ordenada por Deus como condição da instituição do matrimónio, ao passo que um estóico poderá praticá-la porque ela conferirá à sua vida uma forma consistente com a ordem do universo. O modo de sujeição de uma ética particular, portanto, encarna o tipo de atitude para com o *Eu* que essa ética exige. O cristão relaciona-se consigo mesmo como um ser que se “submete” (voluntariamente) à “vontade de Deus”, o estóico relaciona-se consigo como um ser que usa a razão para alinhar a sua forma de vida pessoal com a forma da

vida cósmica. Qual é, então a atitude para com o *Eu*, a forma de relacionamento com o *Eu* que a ética proposta por Foucault exigiria? Por que razão, segundo Foucault, deveríamos envolver-nos na tarefa de auto-transformação?

A resposta a esta pergunta, que foi emergindo lentamente ao longo desta tese, é a de que a atitude frente ao *Eu* requerida pela ética de Foucault é aparentada com a atitude de um artista para com o seu material. A metáfora artística geralmente utilizada aqui é a do artista plástico, sobretudo do escultor. Epicteto e Plotino, por exemplo, falam do *Eu* como de uma estátua que deve ser trabalhada, ao passo que Séneca faz uma comparação entre o *Eu* como um trabalho e a própria mobília como trabalhos. E Foucault, como já vimos, queixa-se de que actualmente só a casa ou o candeeiro podem ser objectos de arte mas, as nossas vidas não. Retomando a mesma metáfora, sugerimos que a forma da auto-relação exigida pela ética de Foucault é análoga à relação entre um escultor e o seu material. Desenvolvemos a seguir a ideia de uma atitude estética para com o *Eu* mediante a consideração de uma forma de arte diferente: a literatura. As razões para essa escolha são, em primeiro lugar, o facto de ela mostrar que o uso da metáfora da estética por Foucault não se baseia exclusivamente nas artes plásticas e, em segundo lugar, porque um dos melhores exemplos para tentar implementar o tipo de ética que Foucault propõe foi levado a cabo mediante a literatura: trata-se do acto de auto-criação que Nietzsche (1979) encarna na sua obra *Ecce Homo*.

Nietzsche escreveu *Ecce Homo* em 1888, o último ano da sua vida produtiva. Nessa obra, ele oferece-nos uma resposta final à questão que ocupava o centro da sua tentativa de formular uma ética capaz de substituir os moralismos

tradicionais, questão já levantada no artigo “On the Uses and Disadvantages of History for Life” e na obra *Die frohliche wissenschaft (The Gay Science*, Secções 270 e 335) “como é que alguém se torna naquilo que é”<sup>246</sup>. Utilizada como subtítulo de *Ecce Homo* (1888), a afirmação (neste caso não é uma pergunta) ‘Como alguém se torna aquilo que é’ sugere não só que Nietzsche agora nos vai dizer como isso se faz, mas que também nos vai dizer como o fez na sua vida. O livro assume, portanto, um sentido autobiográfico. Contudo, não é autobiográfico no sentido de ser uma “confissão do eu”. Isto é, não segue nem o modelo agostiniano, nem o modelo rousseauiano. Mais do que narrar uma vida, ele cria deliberadamente uma vida mediante a reinterpretação dos produtos literários dessa vida. No Prefácio, Nietzsche diz-nos que no fim desse ano (1888), um ano em que começara a obra *Zur Genealogie der Moral* (1887) (onde procura fazer uma reavaliação de todos os valores), em que coligira *Also Sprach Zarathustra* (1885; 1883) e em que completara o *Das Zwielficht der Idole* (1888), sente um “dever” “indispensável” de dizer quem é, e, acima de tudo, de dizer quem não é. E, de uma forma que ecoa “Song of Myself”<sup>247</sup>, de Walt Whitman (1921), termina o Prefácio dizendo: “E por isso eu conto a minha vida a mim próprio”. Contudo, este contar a si próprio não é uma simples narração, nem é feito a si próprio: é um acto público que cria, num texto literário, a personagem que tinha produzido uma série de textos literários. Nietzsche torna-se aquilo que vai criando, na literatura, o autor dos seus textos. Em *Humain, Trop Humain* (1886), Nietzsche faz aquilo que poderíamos

---

<sup>246</sup> Kaufmann, W., traça a frase, as variações que se repetem ao longo da obra de Nietzsche, de Píndar “*genoi hoios essi*”. Ver a tradução de Kaufmann *The Gay Science*, p. 129, N.º 69 e a sua obra *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton: Princeton University Press Editions, N.º 1, p. 159, 4.ª ed.

<sup>247</sup> “I celebrat myself, and sing myself”, Whitman, Walt (1921) “Song of Myself”, in *Leaves of Grass*. New York: Modern Library Editions.

considerar uma avaliação pessimista das probabilidades de ter êxito em qualquer uma dessas tentativas de auto-criação: “O carácter inalterável. Que o carácter seja inalterável não é verdade, no sentido restrito do termo; esta proposição tão usada significa apenas que, durante o breve período de vida de um homem, os motivos efectivos são incapazes de chegar suficientemente fundo para apagar a escrita gravada de muitos milénios. Se imaginarmos um homem de mil e oitocentos anos, porém, teríamos nele um carácter totalmente alterável: de tal modo que dele brotaria uma abundância de indivíduos diferentes, um atrás do outro. A brevidade da vida humana desvia-nos para muitos pressupostos errados acerca das qualidades do homem” (Nietzsche, 1996, I, p. 41).

Contudo, poder-se-ia dizer que, em resposta a este aparente pessimismo, em *Ecce Homo* (1888), Nietzsche não só afirma a possibilidade da auto-criação no contexto de uma vida individual, mas também demonstra como isso se pode fazer através da escrita. Esta interpretação de *Ecce Homo*, como o acto de criar uma vida através da literatura, foi forte e elegantemente contradita por Alexander Nehamas (1985) na sua obra *Nietzsche: Life Literature*. Nehamas confronta os inúmeros paradoxos inerentes à afirmação de Nietzsche de que nós devemos “tornar-nos aquilo que somos”. Como podemos tornar-nos aquilo que já somos? Porque quererá Nietzsche que a nossa “transformação” se solidifique em “ser”? Estará ele a insinuar que nós já temos uma essência natural definida? Como pode um *Eu* que tem de ser criado e que ainda não existe, pergunta Nehamas, ser aquilo que um indivíduo já é? (*Idem*, pp. 174-175). Nehamas resolve estas questões argumentando que, para Nietzsche, “tornar-se quem é”

significa integrar e unificar todos aqueles traços, hábitos e experiências que constituem o próprio carácter. No entanto, não existe nenhum “estado de ser unificador” que substitua um anterior “estado de transformação”; ou antes, a unidade é um processo contínuo, um processo não de melhoria e de perfeição, mas de integração e de estilização. É um processo em que o individual gradualmente vai “possuindo” (e “desapossando-se” mediante o processo de modificação) das suas características e experiências. Que alguém se torne quem é, que crie o seu próprio *Eu* é, portanto, desenvolver a capacidade de “aceitar a responsabilidade por tudo aquilo que fizemos e admitir que tudo o que temos feito constitui, de facto, aquilo que cada um de nós é” (*Idem, Ibidem*, p. 188). Por isso Nietzsche louva Goethe, que se criou a si próprio assumindo “o mais possível sobre si próprio”, abraçando um “alegre e confiante fatalismo”, reconhecendo que “tudo é redimido e afirmado na totalidade” (Nietzsche, 1977)<sup>248</sup>. Este confiante fatalismo, esta “vontade de auto-responsabilidade” (*Idem*)<sup>249</sup> é o mesmo *amor fati* que Nietzsche afirma em *Ecce Homo* como a sua “fórmula da grandeza do ser humano”: “Por que razão sou tão inteligente” (Nietzsche, 1979: 10).

É em *Ecce Homo* (literalmente, “Eis o Homem”), que, segundo Nehamas (1985), nós vemos pela primeira vez Nietzsche como a personagem completa, unificada e integrada. Unificada e integrada, no sentido de que todas as suas contradições e paradoxos são autorizados a permanecer. Todo o seu desenvolvimento filosófico e literário, desde as primeiras até às últimas publicações, é posto a uso de modo a apresentar uma unidade de carácter e de tarefa que só foi emergindo

---

<sup>248</sup> Ver Secção 49.

<sup>249</sup> Ver Secção 38.

lentamente à medida que a sua obra ia crescendo. Nessa narrativa, o ponto de viragem tem lugar em 1876, depois do seu corte de relações com Wagner, quando ele começa a escrever *Humain, Trop Humain*. Foi então, diz Nietzsche, que percebeu que tanto a sua atracção por Wagner como a sua docência de filologia em Basel não tinham sido mais do que desvios da sua verdadeira “tarefa”; “Percebi que já era mais que tempo de eu reflectir sobre *mim mesmo*” (Nietzsche, 1996: 3). Essa recuperação de si próprio, esse regresso ao seu “*Eu* mais profundo”, foi facilitado por uma doença que o forçou a mudar de hábitos, a abandonar a sua “ausência de *Eu*” e até a deixar de ler: “durante anos a fio não li nada, o *maior* favor que jamais fiz a mim próprio!” (Nietzsche, 1996: 4). Contudo, a tomada de consciência de que não conseguira durante tanto tempo reconhecer a sua tarefa (em última análise, a “reavaliação de todos os valores”) não o leva a repudiar aquilo que a precedera. Ele chega mesmo a referir Wagner como “o maior benfeitor” da sua vida: “Eu tenho força suficiente”, afirma ele, “para fazer até com que as coisas mais duvidosas e perigosas revertam a meu favor tornando-me por isso mais forte”: “Por que razão sou tão inteligente?” (Nietzsche, 1996: 6). Do mesmo modo, os anos que passou como estudioso de filologia, a sua capacidade “de ter sido muitas coisas em muitos lugares”, permitiram-lhe “tornar-se *uma pessoa* para alcançar *uma coisa*” (“Ensaio inoportunos”, p. 3). Em *Humain, Trop Humain*, ele liberta-se finalmente a si próprio daquilo “que, na minha natureza, *não me pertencia*” (Nietzsche, 1996: 1). Contudo, este tornar-se uma pessoa, este acto de auto-estilização, é algo que acontece apenas na escrita e através da escrita do próprio *Ecce Homo*. Se, como Nehamas (1985: 191) argumenta “tornar-se aquilo que se é” não é alcançar um novo estado específico, mas, ao mesmo tempo, identificar-se a si próprio com

todas as suas acções e experiências e integrar tudo isso “num todo coerente”, então é em *Ecce Homo* que Nietzsche finalmente alcança e justifica o “único estilo” que, em seu entender, era o sinal da grandeza humana. É numa obra literária que a sua vida, como biografia, se torna aquilo que é<sup>250</sup>.

Que relação tem este debate sobre a auto-criação autobiográfica de Nietzsche com a tentativa de Foucault de formular uma ética de *autopoiese*? Devíamos sublinhar, desde já, que não estamos a sugerir que Foucault partilhe, quer a priorização de Nietzsche da *unidade* de estilo, quer a sua insistência em que uma pessoa deve “tornar-se aquilo que é”, embora haja um grande número de paralelos e de ressonâncias entre estas duas linhas de pensamento<sup>251</sup>. Pelo contrário, a ideia de debater Nietzsche é mostrar *uma* das vias que um indivíduo pode adoptar para perseguir uma “atitude estética” frente a si próprio e frente à sua vida. Se seguirmos a leitura de Nehamas, portanto, Nietzsche adopta precisamente essa atitude em *Ecce Homo*. Ele considera a sua vida, os seus hábitos, as suas experiências e a sua produção literária e erudita como material para ser formado, moldado e imbuído de significado. No texto literário, ele constitui um “*Eu*” que é simultaneamente uma auto-descrição e uma auto-criação. Quer Nehamas tenha razão ao sugerir que esta auto-criação *literária* é o culminar da ética do *Eu* de Nietzsche, quer não a tenha, ela continua a apresentar um modelo que nos pode ajudar a concretizar a formulação, por Foucault, de uma ética estética.

---

<sup>250</sup> Deixamos de lado todas as perguntas sobre a justificação da interpretação de Nehamas, a mais importante das quais seria se Nietzsche realmente pensa que “um estilo” só pode ser alcançado através da escrita. A propósito, Goethe, por exemplo, depende exclusivamente dos seus escritos? E o que aconteceu aos outros heróis de Nietzsche: Júlio César, Napoleão?

<sup>251</sup> Poderíamos, por exemplo, comparar a discussão de Foucault, em 1984a, da crise pessoal e intelectual que mudou a história do projecto de *Histoire de la Sexualité*, com a descrição de Nietzsche em *Humain, Trop Humain* como o “The memorial of a Crisis” (Nietzsche, 1979: 1).

A interpretação por Nehamas do desafio “Torna-te quem és” pode, por exemplo, ajudar a esclarecer a relação entre “trabalho” como *oeuvre* e como *travail* na noção de auto-criação que emerge da obra de Foucault. A concepção da vida ideal de Nietzsche, segundo Nehamas, implica, necessariamente, um compromisso tanto para com a ideia de que cada vida é uma obra (*oeuvre*) que deve ser formada por “um estilo” e o reconhecimento de que o processo de criar essa obra nunca pode ficar completo, de que esse processo só estará completo, se é que alguma vez o estará, no momento da morte. Se o apelo de Foucault à ideia do *Eu* como uma obra de arte também for lido desta forma, então uma grande parte das preocupações acerca do “cripto-fascismo” debatidas na secção prévia desaparecerá<sup>252</sup>. Mais importante, porém, é que o modelo nietzscheiano oferece uma forma de pensar acerca da relação com o *Eu* que constitui o segundo elemento da ética de Foucault, oferece-nos um modelo para compreendermos o seu modo de sujeição.

Trata-se de uma atitude estética que não requer um olhar contemplativo. O seu objectivo não é, em primeiro lugar, produzir um objecto agradável à vista - algo que, como reconhecem Nietzsche, Foucault e alguns atenienses clássicos, por vezes acontece. Trata-se, antes, da atitude que os escultores assumem frente ao seu material, que os narradores assumem em relação à sua narrativa e que os autores podem assumir em relação à sua obra. Se considerarmos a arte a partir do ponto de vista dos seus criadores e produtores, e não a partir do ponto de vista do seu público e consumidores, e se expandirmos o nosso conceito de arte

---

<sup>252</sup> No entanto, não se pode ignorar que, para alguns leitores o recurso a Nietzsche, aqui, poderá, pelo contrário, reforçar essa preocupação, dadas as conhecidas leituras que vinculam Nietzsche ao nazismo como um dos seus inspiradores.



de modo a incluir cada acto criativo, cada acto de *poiese*<sup>253</sup>, então, a adopção de tal atitude para com o *Eu* torna-se possível. Assim, a ‘estética da existência’ de Foucault seria estética, não porque nos desafia a tornarmo-nos belos mas, porque nos desafia a relacionarmo-nos connosco mesmos e com as nossas vidas como com um material que pode ser formado e transformado. Na ética que Foucault está a formular, o modo de sujeição, ou seja, a resposta à pergunta “porque é que eu hei-de viver a minha vida de um modo particular, em contraposição com qualquer outro” é a seguinte: como eu próprio e a minha vida não temos forma, nem objectivo, nem justificação exteriores à forma que eu próprio lhes dou, é, portanto, imperativo (de forma não categórica...) que eu pense acerca dessa forma, que eu desenvolva as técnicas que me ajudarão a transformá-la e que eu reflecta sobre os seus fins, os *teloi*, para os quais eu a orientarei. Se isto ainda continuar a parecer “cripto-fascismo” a alguns leitores, então, como disse Foucault num contexto diferente “*nous ne sommes pas, c’est manifeste, de la même planète*” (Foucault, 1984a: 7).

---

<sup>253</sup> Ver a discussão sobre este aspecto do pensamento de Nietzsche in Heidegger, Martin (1991), *Nietzsche, Volumes I e II*. San Francisco: Harper Collins Editons, Volume I, p. 69.

## CAPÍTULO 11: A FILOSOFIA COMO PRÁTICA DE VIDA

---

### 11.1 - A PRÁTICA DA FILOSOFIA

---

Nos dois capítulos anteriores, apresentámos os dois primeiros aspectos da ética delineada por Foucault: a sua substância ética e o seu modo de sujeição. O terceiro elemento, a sua ascese ou técnica, porém, talvez seja mais difícil de identificar. Que ferramentas conceptuais e práticas de auto-transformação seriam requeridas pela ética de Foucault? Poderíamos seguir James Bernauer (1990: 19) na caracterização da técnica da ética de Foucault como o próprio método genealógico ou, seguindo Paul Rabinow (1997: xxxiii-xxxiv), poderíamos propor uma definição mais alargada em termos de actividade crítica em geral. Um dos perigos de tentarmos qualquer caracterização precisa de um elemento chave numa ética que nunca foi sistematizada pelo seu autor, porém, é o de estabelecer um limite às formas possíveis de pensar essa ética ou elevar elementos mais ou menos contingentes ao estado de princípios essenciais. Devemos recordar, portanto, que não é necessário fixar ou enumerar o conjunto de técnicas que Foucault consideraria capazes de contribuir para uma ética de auto-transformação. Embora Foucault considerasse o método genealógico particularmente frutífero no seu envolvimento com os limites subjectivos do nosso presente, não há razões para supor que esse método constitua uma característica essencial de qualquer envolvimento desse tipo. De igual modo, embora Foucault apreciasse a contribuição que as práticas sexuais sado-masoquistas poderiam dar para uma reconstituição dos indivíduos como sujeitos de desejo e prazer, não há razões para supor que o sado-masochismo

constitua uma característica essencial do seu modelo de ética<sup>254</sup>. O que é central à visão da ética de Foucault é uma certa atitude para com o *Eu*, uma atitude que facilita uma contínua auto-transformação crítica e que pode manifestar-se em práticas tão diferentes como a crítica Sado-Masquista ou a crítica Genealógica.

Neste capítulo, centramo-nos noutra prática que foi fundamental para as tentativas de Foucault de formular uma ética contemporânea, ou seja, a própria filosofia. No seu trabalho tardio, Foucault foi valorizando cada vez mais a prática filosófica como uma técnica capaz de contribuir para a tarefa de auto-transformação. Ao envolver-se com a Filosofia Antiga, deparou-se com uma tradição (mais ou menos socrática), que não só cultivava práticas tendo em vista a auto-transformação, mas que também desenvolvia algumas das ferramentas conceptuais que definem inicialmente a tradição crítica do pensamento ocidental. Mediante a noção e prática da *parrhesia* (liberdade de discurso, dizer a verdade), por exemplo, essa tradição oferece uma forma de conceptualizar as relações entre verdade e subjectividade que é radicalmente diferente dos modelos predominantes na Filosofia Moderna. O argumento central do presente capítulo, portanto, é que algures no final da década de 1970 Foucault chegou a uma concepção da filosofia que lhe permitiu tomá-la como uma ferramenta de grande utilidade para a transformação do *Eu*, como uma prática que poderia contribuir para o terceiro aspecto de uma nova ética. Tal como a Genealogia ou o Sado-Masquismo. Porém, é uma ferramenta que, embora seja fundamental para a sua própria prática da ética e também o possa ser para a nossa, não adquire por isso exclusividade ou precedência sobre outras técnicas éticas.

---

<sup>254</sup> Ver Capítulo 11.

## 11.2 – A FILOSOFIA COMO FORMA DE VIDA

---

Num debate sobre Foucault, poderá parecer curioso atribuir tanta importância à filosofia. Por muito influente que o pensamento de Foucault tenha sido nas últimas duas ou três décadas, não o tem sido necessariamente entre aqueles que, em termos restritos, se auto-denominam filósofos. A influência de Foucault parece ter sido sentida com muito mais força nos campos da teoria social e política, no âmbito da história, da teoria literária, da sociologia e dos estudos clássicos. Este facto não é de admirar se considerarmos que o próprio Foucault, pelo menos até ao fim da década de 1970, recusou continuamente identificar-se como filósofo ou identificar a sua obra como pertencente ao campo da filosofia ou como contribuindo para este. Numa entrevista de 1978, ele afirma sem rodeios: “Eu não me considero um filósofo” (Foucault, 1980b: 42) e prossegue, dizendo: “Aquilo que eu estou a fazer não é uma forma de fazer filosofia nem uma forma de sugerir aos outros que não a façam” (*Idem*). Ele não só não é um filósofo, portanto mas, a sua obra também não se cruza, de maneira nenhuma, com o campo da filosofia. Foucault prossegue insistindo que os autores que mais o influenciaram enquanto estudante foram os “*não-filósofos*” Bataille, Nietzsche, Blanchot e Klossowski. Foram esses autores, explica ele, mais do que os representantes daquilo que ele chama as “grandes maquinarias filosóficas do Hegelianismo e da Fenomenologia” (Foucault, 1980b: 43), que mais o influenciaram, porque não estavam interessados na construção de um sistema mas numa “experiência pessoal” (*Idem*). O seu trabalho tinha por objectivo “arrancar o sujeito de si próprio”, para garantir que o sujeito “já não seria ele próprio”, para garantir que o sujeito seria arrastado para o seu “aniquilamento ou dissolução” (*Idem, Ibidem*). Além disso, é o tipo de livro a que ele chama um

“livro-experiência” (*un “livre-expérience”*), em contraposição com um “livro-verdade” ou com um “livro-demonstração” (*Idem, Ibidem*, p 47) que ele tenta sempre escrever. Ele vê os seus próprios livros como “experiências directas que têm por objectivo “afastar-me de mim próprio, a fim de me impedir de ser quem sou”, eles fazem parte de uma tentativa de ‘des-subjectivação’” (*Idem, Ibidem*).

Para podermos apreciar plenamente esta ideia do “livro-experiência”, devemos ter em mente os vários significados da palavra experiência (*expérience*) em francês. De facto, *expérience* não significa apenas “experiência” no sentido comum, que, embora comum, não é, de modo algum, isento de problemas. Daí que uma *livre-expérience* seja um livro que não só transmite a experiência do autor ou altera a experiência do leitor, mas também é um livro que constitui em simultâneo uma experiência científica que o autor faz sobre si próprio/a e uma experiência em que o leitor também pode participar, tornando-se, desse modo, parte da transformação subjectiva que o livro torna possível. Foucault quer escrever livros que conduzam a uma transformação da sua própria forma de subjectividade e que também facilitem uma transformação semelhante dos seus leitores. “Eu sou um experimentador” diz ele, “no sentido em que escrevo para me mudar a mim próprio e para já não pensar o mesmo que antes” (Foucault, 1980b: 42). Sendo esta a sua motivação para o trabalho intelectual, talvez não seja de surpreender que Foucault tivesse encontrado poucos, ou talvez nenhuns, precursores entre os filósofos profissionais. Em vez disso, ele voltou-se para os teóricos literários, para os teóricos sociais e para o mais “anti-filosófico” dos pensadores, Nietzsche.

Seis anos mais tarde, porém, na introdução à sua obra *L'Usage des Plaisirs*, Foucault parece ter mudado de opinião acerca da possibilidade da participação da filosofia nesse projecto de transformação subjectiva. Uma das ideias mais claras que emerge dos volumes II e III de *Histoire de la Sexualité* é a de que a filosofia no passado foi, e poderia voltar a ser, uma prática reflexiva crítica, cujo objectivo é transformar e des-subjectivizar o indivíduo. Na introdução ao volume II, na secção intitulada “Modifications”, Foucault tenta justificar, por um lado, a longa espera – um período de oito anos – entre a publicação do primeiro e segundo volumes, apelando, em última análise, aos padrões que uma investigação “filosófica” impõe. O seu projecto inicial, explica ele, foi reformulado e modificado muitas vezes durante esse período de oito anos. Mas, pergunta ele, o que é a “actividade filosófica” senão esse “trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento?” (Foucault, 1984a: 14). Por outro lado, a sua falta de vontade de reproduzir formas aceites do pensamento é justificada pela evocação da natureza do “discurso filosófico” (*Idem*). A tarefa da filosofia, diz ele, não é estabelecer a lei para os outros mas, sim “explorar aquilo que, no seu próprio pensamento, pode ser mudado” (*Idem, Ibidem*). A sua tarefa é “saber até que ponto o trabalho de pensar a sua própria história pode libertar o pensamento daquilo que ele pensa em silêncio e permitir-lhe pensar doutra forma” (*penser autrement*) (*Idem, Ibidem*). É claro que, ao chegar a 1984, Foucault vê o seu trabalho como situado no campo da filosofia e a sua própria actividade como um contributo explícito para esse discurso. Assim, a pergunta que devemos fazer é: como poderemos reconciliar esta visão da filosofia como um trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento, com a opinião inicial de Foucault da “crítica não-filosófica”, por assim dizer,

como um trabalho que transforma a subjectividade a várias formas de vida? Como poderemos mostrar que esta “adopção” da filosofia faz parte de uma continuação, mais do que de uma quebra das suas orientações iniciais?

A primeira resposta que poderíamos tentar dar a esta pergunta seria chamar a atenção para o facto de que, para Foucault, mudar a forma de pensar de alguém é, inevitavelmente, mudar não só a própria forma de ser, mas também o próprio estilo de vida; como não existe prática social que não seja também uma prática de pensamento e, de igual modo, não existe modo de pensamento que não sustente e torne possível uma forma de vida. Contudo, se quisermos compreender a posição de Foucault neste campo com um pouco mais de profundidade, devemos alargar a nossa investigação, devemos considerar também, em primeiro lugar, a forma pela qual ele usa a ideia do “ensaio” filosófico para ilustrar a sua compreensão da filosofia, e, em segundo lugar, a medida em que a sua leitura da Filosofia Clássica e Helenística influenciou essa compreensão.

A continuidade entre a postura mais ou menos “anti-filosófica” da década de 1970 e a postura “filosófica” confessa da década de 1980 poderá tornar-se mais clara se, na nossa leitura da descrição por Foucault do ensaio filosófico, tivermos em mente os significados múltiplos do termo *essai*. Um ensaio é o desenvolvimento escrito de um tópico que apresenta de forma exaustiva todos os argumentos possíveis. No sentido em que Montaigne usava este termo, ele implica um teste e um esforço de pensamento, em suma, deriva do verbo *essayer*, tentar, experimentar, “sopesar” ou testar. No entanto, quando Foucault diz que o ensaio é “o organismo vivo da filosofia” (Foucault, 1984a: 15), ele não

quer dizer simplesmente que a filosofia é, como já dissera, um trabalho pelo qual o pensamento testa as suas próprias limitações; pelo contrário, também é um *essai* no sentido de uma experiência: e aqui devemos recordar que o termo *essai*, tal como o termo *expérience*, são frequentemente conotados com a ideia de experiência científica. Um ensaio é um teste, uma tentativa, uma experiência: uma técnica que força o sujeito até um certo limite e que, nesse processo, o transforma e o modifica. É, segundo Foucault, uma “ascese”, um exercício do *Eu*, um “teste (*épreuve*) que modifica o *Eu*” (Foucault, 1984a: 15). De facto, também para Montaigne, o *ensaio* tinha essa conotação de um trabalho levado a cabo sobre o *Eu*. O seu livro de ensaios, um retrato das suas próprias “condições e humores”, das suas “imperfeições” e da sua “forma natural” (Montaigne, 1964: 30), é um retrato cuja função última é uma espécie de ferramenta no viver da sua própria vida: “Chegasteis ao conhecimento de como compor a vossa conduta? Fizesteis mais do que aquele que compôs livros. Chegasteis ao conhecimento de como descansar? Fizesteis mais do que aquele que conquistou impérios e cidades. A obra-prima e gloriosa do homem é viver devidamente” (Livro. III, Ch. 13, p. 156).

Se tivéssemos de considerar a *Histoire de la Sexualité* de Foucault como um *ensaio* desse tipo, como esse *livro-experience*, lê-lo-íamos como um exercício filosófico que, embora “demorado e hesitante”, precisando muitas vezes de ser “reiniciado e corrigido” (Foucault, 1984a: 15), finalmente conduziu Foucault (e potencialmente o leitor) a “pensar doutra forma”. Contudo, não é apenas uma questão de mudar a própria forma de pensamento. De facto, que valor teria uma mudança dessas, pergunta Foucault, se não conduzisse a um desvio, a um



*égarement*, a um deambular, a um perder-se por parte do próprio sujeito? “Qual seria o valor da paixão pelo conhecimento, afinal, se resultasse apenas numa certa possibilidade de conhecimento, e não, de uma forma ou de outra e na medida do possível, no extravio de quem conhece para longe de si próprio (*l’égarement de celui qui connaît*)?” (*Idem*). É este perder-se que, contrariando toda a inércia de hábitos e preconceitos, força a uma mudança nos modos de comportamento. É uma questão, portanto, de o sujeito exercitar o pensamento sobre o próprio pensamento mas, é também, uma questão que implica o sujeito do conhecimento e que conduz a uma modificação da sua maneira de ser e de agir no mundo.

Torna-se óbvio, portanto, que, por volta do início da década de 1980, Foucault começou a atribuir à filosofia todas as características que, até então, ele tinha reservado para os *non-philosophes* da teoria cultural, social e literária. Atrevemo-nos a sugerir que nessa época ele terá reencontrado uma tradição filosófica com a qual podia identificar a sua ética de auto-transformação: a antiga tradição da filosofia como uma “forma de vida” ou como um “exercício espiritual”<sup>255</sup>. Desde Sócrates, no Século V a.C., até Marco Aurélio, no Século II d.C., essa tradição constitui a filosofia como uma prática do *Eu*, como uma forma de vida que coloca a verdade e a relação do *Eu* com a verdade no centro das suas preocupações. Aquilo que Foucault vê nesta tradição é a emergência dos temas e das técnicas centrais da atitude crítica ocidental. As práticas que ela cultivava, sobretudo na época do Estoicismo Romano Tardio, faziam parte de uma “estética do *Eu*”, no cultivar de tal atitude.

---

<sup>255</sup> Esta frase, aplicada à antiga prática da filosofia, foi introduzida por Pierre Hadot na sua série de estudos *Exercices Spirituels*.

“(…) Não temos de assumir uma posição ou papel contra nós mesmos como a de um juiz a pronunciar um veredicto. Podemos assumir o papel de um técnico, de um artesão ou de uma artista, que – de tempos a tempos – pára de trabalhar e examina o que está a fazer, recorda-se das regras da sua arte e compara as regras ao que conseguiu até à data” (Foucault, 1983b: 112).

E era uma prática do *Eu* que, como os Cínicos mostraram, em particular, não tinha de carecer de importância política e social. Foucault segue Pierre Hadot na forma de analisar esta tradição, que encontramos em “a vida não-examinada não merece ser vivida”<sup>256</sup> de Sócrates (Platão, 1986), passa pelos esforços de Diógenes de Sinope de “desfigurar a moeda corrente”<sup>257</sup> e chega à cultura estóica das *technai tou biou* como técnicas “espirituais”, na medida em que envolvem o sujeito da filosofia numa auto-transformação experimental: “Por espiritualidade eu entendo... aquilo que se refere, precisamente, a um sujeito que acede a uma certa maneira de ser e às transformações a que o sujeito se deve submeter a si próprio para aceder a essa maneira de ser” (Foucault, 1984e: 722).

É uma forma de filosofia que exige que o indivíduo “se arrisque *a si próprio* constantemente”, para utilizar a expressão de Nietzsche. Segundo esta tradição, “fazer” filosofia não é empreender um trabalho puramente intelectual, implica muito mais do que uma busca do conhecimento objectivo que não tem

---

<sup>256</sup> Platão, (1986), *The Last Days of Socrates*. Harmondsworth: Penguin Books Editions, 38.<sup>a</sup> Ed.

<sup>257</sup> Para o contributo de Diógenes Laertius para a estória, ver o seu *Lives of Eminent Philosophers* (1945). London: Loed Classical Library Editions, Livro VI, p. 20. Para interpretações contemporâneas deste princípio fundador dos Cínicos, ver, por exemplo, Onfray, Michel (1990), *Cynisme: Portrait du Chien en Philosphie*. Paris: Grasset Éditions, pp. 108-118; Ranking, H. D. (1983), *Sophists, Socratices and Cynics*. London: Cross Helm Editions, p. 230; Long, A. A. (1996), “The Socratic Tradition: Diogenes, Crates, and Hellenistic Ethics”, in Bracht, Branham R. and Goulet-Cazé M. (orgs.), *The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*. Berkeley: University of California Press Editions, pp. 33 e ss.

implicações no modo de vida do próprio sujeito. No *elenchus* socrático, por exemplo, essa necessidade apresenta-se sob a forma da insistência de Sócrates de que os seus interlocutores deveriam dizer apenas aquilo em que eles próprios acreditavam<sup>258</sup>. Se eles não se conformam com esta exigência, então, não há possibilidade de que o seu encontro com Sócrates conduza a um auto-exame de si próprios, ou seja, ao cuidado de *si mesmos*. No movimento Cínico, tal como no estoicismo, há uma pressuposição semelhante de que aquilo que está em jogo é o modo de vida, a maneira de ser do indivíduo. E embora o Estoicismo tivesse certamente um aparato teórico muito maior do que o Cinismo (um antigo comentador caracterizou o Cinismo como um “atalho para a virtude” (Goulet-Cazé (ed.) (1996: 2)<sup>259</sup>, já vimos que o seu objectivo primordial era, mesmo assim, *viver* em conformidade com a virtude.

Mas não era apenas a natureza crítico-experimental desta prática da filosofia que interessava a Foucault, era também a forma pela qual ela conceptualizava a relação entre o sujeito e a verdade. Num Curso no Collège de France em 1982 (Foucault, 1982e), Foucault faz uma distinção entre duas formas diferentes pelas quais é possível entender a relação entre verdade e subjectividade ou entre a verdade e o sujeito que tem acesso a, ou dá testemunho dessa verdade. Em primeiro lugar, na Antiguidade o sujeito devia envolver-se a si próprio (e, na Antiguidade, o sujeito era invariavelmente do sexo masculino) na busca da verdade: não se pode aceder à verdade, nem se pode ter o direito de dizer a verdade, a menos que o sujeito se tenha empenhado num certo trabalho do *Eu*,

---

<sup>258</sup> Ver a discussão sobre esta característica do método de Sócrates in Vlastos, Gregory (1991), *Sócrates: Ironist and Moral philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press Editions.

<sup>259</sup> “The Stoic Apollodorus of Seleucia”, citado na “Introdução” de Branham e Goulet-Cazé (eds), 1996: 2.

numa elaboração do *Eu*, numa ascese. O sujeito da verdade, com efeito, é o que responde à ordem dos oráculos e de Sócrates: “Cuida de ti próprio” A verdade, aqui, não é conquistada mediante a simples investigação do mundo que nos rodeia. Pelo contrário, segue-se a uma “conversão” que é alcançada mediante a prática de “exercícios espirituais”. Daí que qualquer verdade, depois de atingida, terá um efeito recíproco sobre o sujeito: “durante a Antiguidade, a questão filosófica da verdade e da prática da espiritualidade não tinham sido separadas”.

A situação depois do “momento cartesiano”, porém, é invertida: agora, o conhecimento e a ordem correspondente, “conhece-te a ti próprio” (*gnothi seauton*), têm precedência sobre as técnicas. O sujeito consegue aceder à verdade por um simples “acto de conhecimento”. Já não é necessário que o pensador ponha a sua subjectividade em causa. De facto, todas essas práticas “espirituais” são “desqualificadas” do campo filosófico logo nos primórdios da filosofia moderna. Segundo esse contraste, na Antiguidade, a filosofia foi entendida como resposta à ordem oracular do “cuidado do *Eu*”. A filosofia era uma técnica, uma prática que implicava e transformava o sujeito e que se tornava possível mediante uma “conversão”. Por outro lado, na modernidade, a filosofia era entendida como reacção à exigência de conhecimento, era vista como um meio de alcançar a certeza, como uma “analítica da verdade”. Aquilo que Foucault lamenta nesta mudança é que, depois do momento cartesiano, “a verdade deixa de ser capaz de transfigurar e de poupar o sujeito” (Foucault, 1982e). O seu problema, portanto, é tentar, em certo sentido, “reclamar” esta

tradição pré-moderna a fim de ultrapassar ou de contornar as grandes maquinarias filosóficas modernas<sup>260</sup>.

Na tradição socrática, que se estende desde Sócrates, no século V a.C., até aos Estóicos do Império Romano, passando pelos Cínicos de finais da Época Clássica, Foucault encontra uma forma de praticar filosofia que parece ecoar a sua própria insatisfação com os construtores de sistemas filosóficos (quer se trate de Platão, de Aristóteles, de Hegel ou de Husserl). É uma concepção de filosofia que, se fosse revivida, poderia contribuir para a tarefa de elaborar novas formas de viver e de pensar. Contudo, é também uma concepção filosófica que estabelece uma ligação essencial entre esse trabalho sobre o *Eu* e um envolvimento crítico concomitante com a sociedade em que o sujeito vive. E é esta combinação de auto-crítica com a crítica cultural e política que qualifica, em última análise, essa noção da filosofia como uma técnica central da ética de Foucault.

---

#### 11.1.2 - A ESPIRITUALIDADE E CRÍTICA

---

Uma das características centrais da tradição socrática, e aquela que a torna susceptível de apropriação por parte de um pensador como Foucault, é o facto de ela ser, num sentido quase moderno, uma tradição *crítica*. Kimon Lycos (1987), por exemplo, argumenta que a técnica socrática que implica a provocação e a indução de uma reflexão acerca do que é viver bem consiste numa “nova forma da actividade de crítica cultural” (Lycos, 1987: 7). Além disso, aludindo ao exemplo da gruta de Platão (*Républica*, 514<sup>a</sup>-521b), ele sugere que a tarefa de Sócrates é “virar as almas” dos seus interlocutores, de tal

---

<sup>260</sup> No entanto, Foucault também reconhece uma tradição crítica na filosofia moderna que vai resgatar alguns aspectos do pensamento de Kant, de Hegel, de Marx, de Nietzsche e da Escola de Frankfurt.

modo que eles sejam levados a reflectir sobre o poder da justiça na vida social e a reconsiderá-lo (*Idem*, p. 12). Além disso, essa tarefa crítica é para toda a vida, visto que uma prática de justiça reflexiva “implica uma *revisão* constante da forma como se pensa no ideal ou no próprio padrão à luz de novos aspectos da vida humana que possam emergir” (*Idem, Ibidem*, p. 169). O acto de virar a alma, portanto, bem como o processo reflexivo a que ele conduz, requer uma constante reformulação, e é essa reformulação que Sócrates empreende através dos seus encontros com os cidadãos de Atenas.

Para Platão, “virar a alma” significa realizar uma conversão (*Républica*, 518d), provocar uma mudança em termos de percepção e de compreensão e, por conseguinte, uma mudança na própria forma de vida. No seu debate sobre este conceito da conversão na Grécia Clássica e Helenística, Pierre Hadot (1981) argumenta que a ideia de conversão (*conversio* em latim e *epistrophe* ou *metanóia* em grego) marcou profundamente a consciência ocidental (Hadot, 1981: 173-182). Se tivermos em conta os dois sentidos etimológicos de conversão, ou seja, um “regresso a uma origem” (*epistrophe*), ou um “renascimento” (*metanóia*), poderíamos, segundo Hadot, estruturar todo o curso da história ocidental como um esforço continuamente renovado de aperfeiçoar as técnicas de conversão, quer no antigo sentido de uma “conversão-regresso”, quer no sentido mais recente de uma “conversão-mutação” (*Idem*, pp. 175-176). Hadot cita uma passagem da *República*, por exemplo, em que a educação é caracterizada como sendo apenas uma conversão: “o órgão pelo qual [o Homem] aprende é como um olho que não pode ser desviado das trevas para a luz, a menos que todo o corpo se vire” (*Républica*, 518c). E este “virar da

própria mente poderia”, segundo Sócrates, “ser transformado num sujeito da aptidão profissional [*techne*]” (*Idem*, 518d). Aquilo que a Filosofia Antiga pretende alcançar, segundo Hadot (1981), é, portanto, o retorno a uma natureza original (*epistrophe*) mediante uma ruptura profunda com os modos de vida comuns, e é no contexto da história destas técnicas de “conversão-mutação”, aquilo a que Hadot (1981: 49) chama a história dos “exercícios espirituais”, que devemos situar a filosofia ou, pelo menos, a filosofia como tem sido praticada em certas épocas, e certamente a filosofia tal como Foucault finalmente viria a concebê-la<sup>261</sup>.

Uma ilustração do potencial crítico de tal conversão é a postura assumida pelos Cínicos em relação às convenções e normas sociais. Como Diógenes Laércio refere, Diógenes de Sinope possuía essa harmonia da palavra e do acto que Platão elogiara em Sócrates (Platão, 1987: 188c-189a; Foucault, 1983b: 62-65). Tendo descrito a história do comportamento escandaloso de Diógenes em público (não só se masturbava na *agora*, mas até comia aí!) e referido que “a coisa mais bela do mundo” é a “liberdade de expressão (*parrhesia*)” Diógenes Laércio conclui: “Era esta a essência da sua conversa, e é óbvio que ele agia em consonância com ela, adulterando o falar comum em cada verdade e não dando à convenção tanta autoridade como dava ao direito natural, afirmando que o modo de vida que levava era o mesmo que o de Herácles [Hércules] quando este preferia a liberdade a tudo o resto” (1945, Cap. VI, p. 71).

---

<sup>261</sup> Se há um sentido no qual Foucault implica uma noção de conversão, esta seria, evidentemente, da variedade de “mutação/ruptura”, em vez da variedade do “regresso/fidelidade”, ou seja, seria uma forma anti-platónica de conversão. No entanto, vale a pena pensar se é possível deixar de fora este aspecto platónico à espera de preservar a própria noção. A este respeito, devemos lembrar o comentário de Hadot de que o objectivo do “cada exercício espiritual”, é o de “voltar ao nosso verdadeiro *Eu*” (“*pour revenir à notre véritable moi*”), 1981: 49.

Diógenes “adulterava o falar comum em cada verdade” desafiando as convenções sociais e desafiando e alterando o que “era comum” em termos de linguagem<sup>262</sup>. Ele combinava o escárnio das convenções sociais em favor daquilo que é “natural” com aquilo a que nós poderíamos chamar uma crítica do vocabulário moral dos seus contemporâneos. Por exemplo, ele punha em questão noções aceites daquilo que significava ser um amo ou senhor: quando o estavam a vender como escravo, segundo Diógenes Laércio, ele pedia ao arauto que proclamasse: “Alguém quer comprar um amo para si?” (Diógenes Laertius, 1945: 29, VI). De igual modo, nos seus famosos (e talvez apócrifos) encontros com Alexandre O Grande, ele comparava Alexandre com um escravo temeroso que tinha de andar sempre armado, mesmo quando estava a dormir. Por outro lado, Diógenes conseguia falar de Alexandre sem medo e com uma insolência ultrajante, porque ele, Diógenes, era senhor de si próprio<sup>263</sup>.

Uma característica importante desta tradição, que a torna muito “útil” para nós, hoje, é a noção e a prática da *parrhesia*<sup>264</sup>. *Parrhesia* é geralmente traduzida, seja como o direito de “liberdade de expressão”, seja como o acto de “falar francamente”, Foucault fala muitas vezes dela como “o dizer a verdade” (*le dire vrai*), embora o seu significado literal seja “dizer qualquer coisa”. Foucault identifica a emergência da *parrhesia* nas peças de Eurípides e segue a sua “descida” através dos diálogos socráticos da primeira fase de Platão até à prática filosófica dos Cínicos. Uma pequena história, dentre muitas outras, poderá dar

---

<sup>262</sup> As convenções são *nomoi*, intimamente relacionado com *nomisma*, cunhagem. Elas são o que é aceite ou passa como moeda comum.

<sup>263</sup> Ver a discussão de Foucault sobre o contributo de Dio Chrysostom em Foucault, Michel, 1983b: 81-88.

<sup>264</sup> Ver a “transcrição não oficial” em Foucault, 1983b, para um último contributo do Collège de France no seu último curso, ver Flynn, “Foucault as Parrhesiast”, pp. 213-229. Ver também Scott, Gary Alan (1996), “Games of Truth: Foucault’s Analysis of the Transformation from Political to Ethical Parrhesia” in *The Southern Journal of Philosophy* (1996), N.º 34, pp. 97-114.



uma ideia do seu uso corrente na Antiguidade. Luciano, autor romano que escreveu no século II d.C., conta uma história acerca de um Cínico que, sentado numa pedra, insultava um procônsul que por ali passava chamando-lhe “catamita” (o que significa um rapaz mantido por um homem para sua própria gratificação sexual). Quando o procônsul pediu que o Cínico fosse açoitado ou enviado para o exílio, um espectador interveio, pedindo clemência pelo facto do Cínico estar apenas a praticar a tradicional *parrhesia* (Goulet-Cazé, 1997:406, Apêndice A).

No seu sentido político “original”, *parrhesia* denota uma relação particular, tanto entre o orador e aquilo que ele diz<sup>265</sup>, como entre o orador e a pessoa (ou grupo) com quem ele está a falar. A primeira hipótese é uma relação na qual, em primeiro lugar, o orador diz exactamente aquilo em que acredita: usa de uma franqueza total quando dá a sua própria opinião; em segundo lugar, aquilo que ele diz é *verdade* e a verdade daquilo que ele diz não é garantida mediante qualquer concepção de evidência ou prova, mas antes mediante as qualidades *morais* do orador. Em certo sentido, a verdade daquilo que é dito é garantida pela actividade verbal da própria *parrhesia* ou pela relação particular obtida entre o orador e aquilo que ele diz. E essa relação é óbvia a partir da coragem do orador para falar a verdade. Essa coragem constitui uma característica essencial da *parrhesia*, porque aquilo que o parresiasta diz é sempre, de certo modo, perigoso para ele. No caso de mensageiros ou conselheiros que interpelam um rei ou um governante, esse perigo é óbvio; no caso de um cidadão que interpela

---

<sup>265</sup> Uma nota de rodapé de Foucault, Michel, 1983b: 2, observa que este justifica a sua utilização do pronome masculino, apontando o facto de as mulheres (juntamente com os cidadãos, escravos e crianças) serem privados do direito à *parrhesia* (todavia ele prossegue com a discussão do uso da *parrhesia* pela feminista Creusa, *in Ion* - para denunciar o Deus que a havia estuprado).

a Assembleia, ele consiste na possível perda de reputação e de influência decorrente do facto de ter desagradado aos outros cidadãos; no caso de uma relação de amizade, deriva do risco de provocar a zanga ou de se perder o próprio amigo<sup>266</sup>; finalmente, nos casos mais extremos, implica arriscar a própria vida. É a situação de Sócrates no seu julgamento, por exemplo: “Tenho a certeza que esta minha franqueza (*parrhesia*) é a causa da minha impopularidade, e isso prova, de facto, que as minhas afirmações são verdadeiras” (Platão, 1969: 24).

A conceptualização e prática da *parrhesia*, que surge no século V a.C., tornara-se possível graças à mudança radical na relação grega com a fala e a verdade<sup>267</sup>. Foucault vê uma representação dessa mudança na estrutura básica do *Ion* de Eurípides, uma peça que ele caracteriza como sendo “sobretudo uma história do movimento de dizer a verdade desde Delfos até Atenas” (Foucault, 1983b: 20). Na sua estrutura, esta peça estabelece um paralelo muito próximo, embora invertido, da história de Édipo. No *Rei Édipo*, de Sófocles, o deus Febo Apolo revelou a verdade através do seu oráculo, mas as tentativas humanas de escapar a essa profecia conduzem à tragédia do destino de Édipo. Neste caso, foi o deus que falou a verdade, e quando Édipo e Jocasta se comprometem a encobri-la, a profecia já se cumpriu. Em *Ion*, por outro lado, o mesmo deus (Apolo) viola uma rapariga e recusa-se continuamente, quer a admitir a sua falta, quer a revelar a verdade sobre a identidade do seu filho. As suas tentativas para enganar, frente à busca da verdade por parte da mulher, só podem ser ultrapassadas mediante o

---

<sup>266</sup> Em *Alcibíades 1*, de Platão, podemos observar que Sócrates se envolve num “*jogo parrhesiástico*” com o seu amigo Alcibíades, o que pode ser considerado um bom exemplo.

<sup>267</sup> Para um maior contributo sobre este aspecto que se centra mais na *aletheia*, em vez de na *parrhesia*, ver Détienne, Marcel (1996), *The Masters of Truth in Archaic Greece*. Nova York: Zone Books Editions. Ver, em particular, o capítulo 5, “The Process of Secularization”.

dizer a verdade à *maneira dos humanos*. E é aqui, na “mudança de lugar do discurso da verdade” (Foucault, 1983b: 19), de Delfos (lugar do oráculo de Apolo) para Atenas, que Foucault vê uma representação de uma modificação fundamental na relação grega com a verdade e com o discurso verdadeiro.

Quando a *parrhesia* se destaca nas peças de Eurípides, refere-se, em primeiro lugar, a uma prática política, àquilo a que Foucault chama o “contrato *parresiástico*”<sup>268</sup>. Este “contrato” tem lugar numa relação entre duas pessoas e caracteriza-se por um extremo poder diferencial. Envolve um orador que tem a coragem de dizer determinada verdade a uma pessoa (a um Rei ou a um Governante) que tem boas razões para temer e que poderá ou não decidir ouvir a verdade do orador sem proceder à sua retribuição. Na obra *os Bacantes*, por exemplo, o mensageiro que traz notícias das “estranhas e terríveis acções” das mulheres requer uma garantia específica por parte de Penteu, o Rei, de que não será castigado por falar livremente, e Penteu concorda, celebrando assim um contrato<sup>269</sup>. Este exemplo ilustra duas das características-chave de um contrato desse tipo: em primeiro lugar, o “parresiasta” (aquele que diz a verdade) corre um risco ao dizer a verdade, em segundo lugar, a disposição de um Rei ou de um Governante de entrar num contrato desse tipo constitui um sinal da sua *arete* (excelência/virtude) como Governante.

A *parrhesia*, porém, é não só uma coisa que ocorre nessas situações de desigualdade, mas, constitui ainda, e de forma mais problemática, uma característica central da cidadania ateniense. A par da *isonomia* (igual

---

<sup>268</sup>Foucault concentra-se especialmente nos jogos finais em *Ion* e *Orestes*.

<sup>269</sup> Ver a discussão de Foucault em 1983b: 15.

participação no exercício do poder) e da *isegoria* (igual direito de expressão), constitui um dos direitos básicos de cada cidadão ateniense: o direito de falar francamente aos seus concidadãos sobre qualquer assunto de importância cívica. Noutra peça, Eurípides retrata a perda desse direito, a perda da *parrhesia*, como a principal dificuldade sentida pelo exilado, visto que a *parrhesia* só existe em Atenas e é um direito exclusivo dos seus cidadãos bem-nascidos<sup>270</sup>. Este direito constitui simultaneamente uma garantia contra os excessos de um governante descomedido (pois confere aquilo a que Foucault chama “o direito à crítica” (Foucault, 1983b: 13)) e um meio pelo qual os bem-nascidos podem participar no exercício do poder. Na sua ausência, uma pessoa fica reduzida a “uma vida de escravo”. Entendida nesses sentidos, a *parrhesia* é uma característica positiva, tanto da constituição política da cidade como da constituição ética dos seus cidadãos. O seu lado negativo emerge, porém, quando o direito é livremente concedido a todos numa *polis* democrática. Entre meados do século IV e meados do século V a.C., a tensão entre estes dois aspectos, sobretudo tal como era manifestado em debates acerca da democracia, deu origem àquilo a que Foucault chama uma “crise da *parrhesia*”: uma crise que se manifesta numa “nova problematização das relações entre actividade verbal, educação, liberdade, poder e instituições políticas existentes” (Foucault, 1983b: 47). A “democratização” do discurso que ocorreu durante o século V a.C. suscitou preocupações no sentido de que, se toda a gente tem o direito de “dizer – literalmente – tudo”, então uma grande parte do que se diz será, na melhor das hipóteses, insignificante, ou, na pior, perigoso para a cidade. A descoberta deste paradoxo, de que a *parrhesia* poderá por si só ser perigosa para a *polis*, de

---

<sup>270</sup> A peça é *The Phoenician Women*; ver também a discussão de Foucault em 1983b: 12-14.

que a liberdade de expressão e a democracia podem ser antitéticas, foi uma descoberta que conduziu os gregos a um “longo e apaixonado debate” acerca das relações entre democracia, *logos*, liberdade e verdade (Foucault, 1983b: 49). Para alguns, o problema era que, quando aqueles que têm um mau carácter podem intervir nas deliberações públicas, serão tomadas más decisões para a cidade. Para Isócrates, por exemplo, os lisonjeadores e os demagogos são os únicos “parresiastas” que a Assembleia escutará. Para Platão, o problema com a *parrhesia* tinha mais a ver com o facto de esta oferecer a cada homem a oportunidade de escolher o seu próprio caminho na vida, minando assim a unidade da cidade<sup>271</sup>. Embora certas formas de *parrhesia* fossem condenadas pelos seus efeitos políticos, verificava-se um desenvolvimento paralelo, à volta da figura de Sócrates, do tema do seu significado ético: ou seja, da sua importância para o carácter individual. É Sócrates que está, através dos diálogos de Platão, no centro do ponto de viragem entre a *parrhesia* política e a ética.

Na figura de Sócrates (nos diálogos iniciais de Platão e nas tradições Estóicas e Cínicas mais tardias), temos um modelo do verdadeiro *parresiasta* ético. Sócrates é um homem, um *mousikos aner*, que fala a mesma verdade que ele próprio vive, que tem a mesma coragem no discurso que na batalha, e que não tem medo de fazer com que os homens mais poderosos da cidade “prestem contas de si próprios”<sup>272</sup>. Ao contrário da *parrhesia* política das peças de Eurípidés, porém, esta *parrhesia* ética é mais uma questão de carácter individual do que de garantia política institucional. De facto, se o envolvimento

---

<sup>271</sup> Ver a *Répubblica* de Platão (557a) e a discussão de Foucault em 1983b: 54.

<sup>272</sup> Foucault desconsiderou o primeiro diálogo de Platão em *Laches* enquanto apresentação de Sócrates (Foucault, Michel, 1983b: 60).

na vida política da cidade corrompe (como afirma Sócrates na *Apologia*<sup>273</sup>), então a *parrhesia* ética deve ser praticada *apesar das* instituições e das garantias políticas. As novas características que esta *parrhesia* ética socrática introduz no que diz respeito à *parrhesia* política são: primeiro, tem lugar não entre um orador e um grande grupo, mas entre dois indivíduos frente a frente; segundo, levanta a questão de como harmonizar o próprio discurso com o modo de vida pessoal, o próprio *logos* com o próprio *bios*; terceiro, segundo Foucault, suscita quatro questões acerca de dizer a verdade como actividade: quem é capaz de dizer a verdade? Acerca de quê? Com que consequências? Com que relação com o poder? (Foucault, 1983b: 114). Estas interrogações, que brotam do encontro de Sócrates com os Sofistas, colocam a *parrhesia* no centro de uma forma particular de reflexão filosófica a partir do fim do século V a.C.

É na “tradição socrática” que Foucault encontra um modelo de relação entre a verdade e a subjectividade em que a verdade do sujeito não é garantida pelo apelo a uma ciência do sujeito, como a moderna “ciência da sexualidade”, por exemplo. Nesta tradição, a verdade do sujeito é, antes, fundada pelo próprio sujeito mediante a relação que ele estabelece entre o seu discurso (*logos*) e a sua vida (*bios*). Sócrates torna-se, para esta tradição, um exemplo, na medida em que o seu discurso está sempre em harmonia com as suas acções, e o Cínico leva uma vida que, no seu escandaloso inconformismo, dá testemunho dos seus princípios filosóficos. O que este modelo oferece, portanto, é uma concepção de verdade em que a verdade não é uma correspondência entre palavras e coisas, nem uma questão de consistência lógica interna; é, antes, uma questão daquilo

---

<sup>273</sup> “O verdadeiro campeão da justiça, se pretende sobreviver mesmo que por um curto período de tempo, deve necessariamente limitar-se à vida privada e deixar a política sozinha” (Platão, 1969: 32a).

a que poderíamos chamar uma consistência subjectiva ou uma correspondência entre o discurso e a acção. A verdade, aqui, emerge de uma certa relação com o *Eu*; tornando-se uma questão de “transfigurar e salvar o sujeito” (Foucault, 1982e). As implicações éticas deste modelo são que o indivíduo não precisa de uma ciência do *Eu* para procurar a conformidade com uma verdade moral. Pelo contrário, é o seu envolvimento crítico, tanto consigo próprio como com a sua sociedade, que lhe fornece os recursos para começar a abordar a questão da vida bem vivida.

Ao reivindicar esta tradição socrática para a crítica contemporânea, Foucault executa uma manobra que liga os “*exercícios espirituais*” da antiga filosofia com a sua própria preocupação pela formulação de uma ética contemporânea de auto-transformação. Em “O que é a Crítica?”, como vimos no Capítulo 9, Foucault caracteriza a crítica como “a arte de não ser tão governado” (Foucault, 1990: 38). E se o governo, segundo ele, é um conjunto imenso de técnicas e mecanismos que subjectivizam os indivíduos mediante mecanismos de poder que reivindicam um certo valor de verdade, então a crítica tenta des-subjectivizar os indivíduos mediante a transformação de uma certa política da verdade. Tanto o governo como a crítica oposta ao mesmo actuam no campo formado pelas relações entre poder, verdade e sujeito; a crítica, em oposição ao governo, cultiva uma “arte da inservidão voluntária” ou da “indocilidade reflexiva” (Foucault, 1990: 39). Na mesma conferência, Foucault identifica uma das origens deste fenómeno com a tradição cristã da interpretação bíblica. Numa era em que a capacidade de governo era sobretudo uma arte espiritual, ou antes, uma arte eclesiástica, a crítica era essencialmente bíblica. Desde John

Wyclif, no século XIV, até Pierre Bayle, no século XVII, a crítica era a prática de interrogar a Escritura quanto à sua verdade e a Igreja quanto à sua encarnação dessa verdade. Desenvolvendo este aspecto, Foucault sugere que “uma das primeiras grandes formas de revolta no ocidente foi o misticismo” (Foucault, 1990: 59)<sup>274</sup>. Os fenómenos individuais e colectivos de revolta religiosa na Idade Média foram, em certo sentido, um dos únicos veículos de resistência disponíveis tanto para o governo religioso como secular. Com efeito, o facto deles funcionarem como esse veículo foi fundamental, segundo o ponto de vista de Foucault na medida em que quando alguém vê que estas experiências, estes movimentos de espiritualidade, muitas vezes sob a forma de vestuário, de vocabulário, mas ainda mais de formas de ser e como sustentáculos das esperanças das lutas a que poderemos chamar económica, políticas e a que, em termos marxistas, poderíamos chamar lutas de classe, cremos que se encontra uma realidade fundamental (Foucault, 1990: 59).

Se juntarmos isto à tentativa de Foucault de estabelecer uma ligação histórica entre a crítica contemporânea e as práticas críticas da tradição socrática na Antiguidade, deparamos com uma genealogia da atitude crítica cujo fio de ligação é uma certa noção de espiritualidade. Desde a ascese filosófica antiga até às técnicas da mística medieval, e desde a crítica escriturística da Reforma até à recusa do governo actual, Foucault consegue unir os fenómenos sociais e políticos mais díspares sob a rubrica unificante da espiritualidade, e o culminar desse processo é a reivindicação aparentemente incongruente de uma “espiritualidade política contemporânea”: “O problema político mais geral não

---

<sup>274</sup> Foucault faz isso no seguimento dos comentários na sessão de perguntas e respostas depois das suas lições – estas passagens não estão incluídas na tradução inglesa.



é, porventura, o problema da verdade? Como é que nós unimos a forma como separamos o verdadeiro do falso da forma como nos governamos a nós próprios e aos outros? A vontade de fundar cada um de uma forma completamente nova, (a fim de descobrir uma divisão diferente mediante uma forma diferente de governação, e de governar com base numa divisão diferente), é essa “a espiritualidade da política (*la spiritualité politique*)” (Foucault, 1980a: 30).

O “regresso” à Filosofia Grega permite a Foucault compreender o projecto crítico moderno em termos de uma longa tradição filosófica em que a reflexão crítica não só constitui uma certa relação entre subjectividade e verdade, mas também, como Sócrates afirmava, oferecer um contributo essencial à tarefa ética de “viver bem”. Em termos mais gerais, cremos que podemos dizer que a filosofia, para Foucault, constitui uma prática crítica reflexiva que, pondo em questão os nossos modos de subjectividade presentes e a sua relação com a verdade, os nossos modos presentes de pensar e de fazer, é capaz de transformar a forma como nos relacionamos connosco mesmos e com os outros e, desse modo, de mudar a forma como vivemos. Apesar do facto da formulação deste conceito por Foucault, em termos de “des-subjectivação” e de “aniquilamento” do *Eu*, poder parecer a alguns um “não” ou até um “não-filosófico”, tem a apreciável virtude de tornar possível, senão mesmo necessária, uma profunda reavaliação daquilo que fazemos quando fazemos filosofia. Na ética de Foucault, uma das coisas mais importantes que fazemos ou deveríamos fazer quando fazemos filosofia é apreciar abertamente as relações de verdade, poder e subjectividade que fazem de nós o tipo de indivíduos que nós somos. E, embora essa “conversão” possa mesmo assim derivar das técnicas do regresso à

natureza do Estoicismo e dos Cínicos, poderia ser caracterizada de maneira mais adequada como uma “mutação” contínua: uma mutação cujo único *telos* é o campo das possibilidades, o campo da liberdade, que se abre mediante a des-subjectivação, isto é a prática da filosofia que pode dar um contributo decisivo para o terceiro aspecto da ética de Foucault.

## CAPÍTULO 12: A LIBERDADE COMO ARTE DE VIVER

---

### 12.1 - A ARTE DA LIBERDADE

---

Segundo o pensamento de Foucault, a ética e a filosofia ou, pelo menos, esse modo de filosofia tipificado pelos exercícios espirituais da tradição socrática e do experimentalismo de Nietzsche, poderá constituir uma importante técnica de auto-transformação. Perante as formas de subjectivismo às quais estamos agarrados, e em oposição a elas, a filosofia crítica constitui uma ferramenta que nos poderá ajudar a desatar os nós da nossa identidade. Não poderá, obviamente, desatar esses nós num sentido absoluto ou definitivo mas, pode ajudar-nos na tarefa de voltar a dar esses nós de forma diferente. Se, seguindo a divisão quadripartida da ética proposta por Foucault, considerarmos que esse nós constitui a substância da ética, que a estética é a atitude por nós adoptada em relação a esta e que a filosofia é uma técnicas éticas, continuamos a confrontar-nos com a questão do *telos* desse trabalho que é realizado sobre o *Eu*. Neste último capítulo, defendemos a tese de que, para Foucault, o *telos*, o objectivo desse trabalho, é a liberdade. Já referimos a dificuldade que implica fazer um tipo de caracterização precisa de uma ética que nunca foi sistematicamente apresentada pelo seu autor e, também podemos chamar a atenção para o carácter necessariamente incompleto e contingente de qualquer tentativa nesse sentido. Ao argumentar que a ética de Foucault requer uma certa noção de liberdade como seu *telos*, estamos a levar até ao seu limite as interpretações feitas por Bernauer e Rabinow, por exemplo (já debatidas no capítulo 11). Bernauer caracteriza o *telos* dessa ética como ‘uma provocação

permanente frente às forças que guerreiam contra a nossa criatividade (Bernauer, 1990: 20)<sup>275</sup>, ao passo que Rabinow o caracteriza como “desagregador do *Eu*”<sup>276</sup>. A nossa sugestão é que estas interpretações só fazem sentido se considerarmos que Foucault abraça uma certa noção de liberdade que é simultaneamente a condição de possibilidade e o objectivo de tais práticas do *Eu*.

Não é difícil imaginar Foucault a fazer eco do desejo de J.M. Synge de unir “estoicismo, ascetismo e êxtase”. Além disso, poder-se-ia supor que ele conceptualizaria tal unificação como o trabalho deliberado de dar forma à liberdade. A liberdade actuarial simultaneamente como a condição ontológica desse trabalho ético e como o seu objectivo último, ou seja, tendo em vista a manutenção da abertura e maleabilidade que tornara possível, em primeiro lugar, dar forma ao mesmo. No entanto, isto levanta várias questões, tais como: se a posição filosófica de Foucault lhe permite fazer essa afirmação sobre a liberdade como condição ontológica da ética e se ele poderá dar um testemunho satisfatório acerca da relação entre o trabalho ético da auto-transformação e a tarefa de abrir vários espaços de liberdade.

---

#### 12.1.1 – OS ESPAÇOS DE LIBERDADE

---

Uma das opiniões geralmente ouvidas acerca de Foucault é que o seu projecto crítico é puramente negativo, que o seu desmascarar genealógico não tem, nem pode ter, nenhum momento positivo. Essa opinião provém em grande parte de críticos como Habermas e Fraser, segundo os quais o projecto de Foucault

---

<sup>275</sup> Mais Próxima da nossa formulação é “Genealogy is Permanent Critique in the Interest of an Endless Practice of Freedom” de Bernauer, James, *Idem*, p. 19.

<sup>276</sup> Esta é a tradução preferível de Rabinow da frase *se dépende de soi même*. Rabinow, 1997: xxxvii.

carece de um *blueprint* ou de uma proposta de alternativa às relações sociais correntes<sup>277</sup>. Segundo esse ponto de vista, as análises históricas de Foucault só poderão assumir o seu valor real se forem colocadas no contexto de uma teoria que, ao contrário da de Foucault, possa reivindicar “alguma visão social alternativa palpável, concreta e positiva” (Fraser, 1983: 68). Na ausência dessa visão positiva, a visão de Foucault corre o risco de cair num quietismo político: trata-se, segundo Michael Waltzer, da “fraqueza catastrófica da teoria política de Foucault” (Walzer, 1986: 67). O problema, no dizer de Fraser, é que ele não consegue responder à questão: “Porque é a luta preferível à submissão? Porque havemos de resistir ao domínio?” (Fraser, 1981: 283). O que parece incomodar esses críticos é que, embora Foucault tomasse as atitudes “certas” na prática (ele envolvia-se sempre nas lutas políticas “certas” e produzia “visões empíricas” úteis para essas lutas), a sua teoria aparecia como tendo um efeito perverso (ele negava tanto a base liberal-humanista como a base marxista possível de uma teoria política normativa)<sup>278</sup>. A resposta de Fraser a essa tensão é tentar tolerar o Foucault “perverso”, da mesma forma que se perdoa a desonestidade e o “carácter ultrajante” de um amante, permanecendo fiel a outra pessoa (talvez a Habermas?), que revelasse as virtudes sólidas de um “marido” (Fraser, 1983: 69-70).

Em resposta a essas críticas, poder-se-ia argumentar que Foucault não precisa de justificar a luta contra a submissão, porque as suas histórias constituem simples descrições que, embora tornem claras as condições de possibilidade de

---

<sup>277</sup> Ver, por exemplo, Habermas, Jürgen, 1992, Capítulos 9 e 11. A sua abordagem ao trabalho de Foucault é, contudo, mais elegantemente apresentada em dois artigos de Nancy Fraser: 1981 e 1983.

<sup>278</sup> O psicanalista lacaniano Jacques-Alain Miller faz esta observação nos comentários que referiu após um trabalho de Rainer Rochlitz (1989), relatado no processo de conferências: *Michel Foucault Philosophe*. Paris: Éditions du Seuil, p. 300. Esses comentários não estão incluídos na tradução inglesa.

resistência, não promovem, por si só, tal resistência. Este argumento foi desenvolvido, de forma muito eficaz, por Paul Patton, segundo o qual, em relação ao projecto de Foucault, “não é uma questão de defender tal resistência, de louvar a autonomia ou de deitar abaixo o domínio como exemplos, respectivamente, de um bem e um mal para toda a gente, mas, *de compreender, pura e simplesmente, por que razão essa resistência ocorre*” (Patton, 1994: 69)<sup>279</sup>. Ele responde, assim, à acusação de cripto-normatividade (ou “a-normatividade”), argumentando que Foucault está apenas a descrever como a resistência surge, e se tais descrições vêm a ser apropriadas pelas pessoas para lutar, não caberá a Foucault dar-lhes uma justificação normativa. Outra forma possível de reagir a tais críticas será argumentar que, embora Foucault não apele a algo reconhecível pelos críticos como uma base normativa, ele vai mais longe, fazendo uma descrição neutra da natureza do poder e da resistência. Em nosso entender, o risco de minimizar o ímpeto crítico *positivo* de Foucault constitui um preço desnecessariamente elevado a pagar por responder às suas críticas. Não será possível permitir que Foucault seja simultaneamente “não-normativo”, “não-universalista”, “não-fundacionalista” e também empenhado numa “visão social” que abraça “determinados valores”. Segundo essa interpretação, Foucault estaria a oferecer-nos uma descrição, é certo, mas, uma descrição que, como Thomas Flynn argumentou, actua como “propedêutica” de uma política de “*sugestão e exemplificação*” (Flynn, 1989: 187-198). Não será tempo de aceitar o desafio que Foucault lançou a si próprio em “Qu’est-ce que

---

<sup>279</sup> Num argumento análogo, ver: Jacques, Carlos T. (1991), “Whence Does the Critic Speak? A Study of Foucault’s Genealogy”, in *Philosophy and Social Criticism*, N.º 17 e 4, pp. 325-344. Para uma discussão mais ampla sobre as implicações deste debate, ver o intercâmbio entre Patton e Taylor, in Taylor, Charles, 1996; Patton, Paul, 1989 e Charles Taylor “Reply”.

les Lumières?” “Devemos, como é óbvio, atribuir um conteúdo mais positivo ao [nosso] *ethos* filosófico” (Foucault, 1984k: 45).

O principal obstáculo relativo ao desempenho de tal tarefa, e a segunda razão para Foucault ser geralmente encarado como um crítico negativo ou céptico, é o facto de ele próprio negar continuamente que tivesse um plano, um projecto ou uma visão positivos. Desde a caracterização inicial do seu próprio trabalho como não sendo mais do que uma “caixa de ferramentas”, até à sua rejeição final de uma política de imperativos, Foucault pareceu sempre jogar às escondidas em relação ao seu próprio empenhamento pessoal em alguma causa em particular, quer se tratasse da situação dos reclusos, da imposição da lei marcial na Polónia ou da situação dos “boat people” vietnamitas. As suas tomadas de posição apareciam como independentes ou, pelo menos, separadas do *status* do seu discurso histórico-crítico. Insistia ele que o seu discurso crítico não implicava o envolvimento nesse tipo de lutas, mas que poderia ajudar quem nelas estivesse empenhado. A filosofia nunca é mais ridícula e perigosa, argumentava ele, do que quando tenta “ditar a outros (*faire la loi aux autres*), dizer-lhes onde está a sua verdade e como podem encontrá-la” (Foucault, 1984a: 15). Contudo, como é habitual no caso de Foucault, a questão não é assim tão simples. Num Curso no Collège de France, em 1978 (Foucault, 1989), Foucault admite que não existe discurso ou análise que não seja, de algum modo, “atravessado ou sustentado por algo coisa semelhante a um discurso no imperativo” (*discours à l’impératif*). No caso do seu discurso, porém, isso não deve consistir em prescrições do tipo “ama isto, detesta aquilo”, “isto é bom, aquilo é mau”, “confia nisto, suspeita daquilo”. Pelo contrário, trata-se de promover o que Foucault chama “um

discurso muito leve” (*un discours bien léger*), que só pode ter lugar dentro de um determinado “campo de forças”, que não pode reclamar qualquer tipo de universalidade, que não é categórico, mas condicional: “Sendo assim, o imperativo que sustenta a análise teórica que estamos a tentar fazer aqui, visto que realmente temos um imperativo, é um imperativo que eu gostaria que fosse condicional, qualquer coisa deste tipo: “se queres lutar, eis alguns pontos-chave, eis algumas linhas de força, eis alguns nós e alguns bloqueios”. Eu gostaria que estes imperativos fossem apenas sugestões táticas, de tal modo que permitissem fazer uma análise eficaz em termos táticos” (Foucault, 1989). Foucault pressupõe que o empenhamento em resistir já está presente, e que só com base nesse empenhamento pré-existente se poderá sugerir às pessoas o que elas “deveriam” fazer.

Os críticos de Foucault sempre consideraram esta recusa em considerar uma base normativa para a resistência como um debilidade significativa, sobretudo quando colocada a par da sua insistência em que as relações de poder estão presentes em toda a sociedade humana. Uma interpretação corrente do pensamento de Foucault alega que ele não transmite esperança nenhuma em relação a uma sociedade em que o poder não tivesse a sua actuação. É por essa razão que Charles Taylor argumenta que uma das debilidades centrais do projecto crítico de Foucault reside no facto de que, para este, não haveria “fuga possível do poder para a liberdade” (Taylor, 1984: 261). Em resposta a estas críticas, Foucault insistia em que o facto de o “poder estar em toda a parte” não significa que nada seja possível mas, sim que tudo é possível: “Se existem relações de poder espalhadas por todo o campo social”, argumenta ele, “é por



existir liberdade em toda a parte” (Foucault, 1984e: 720). Esta redefinição do poder, porém, trazia consigo o perigo de eliminar a possibilidade de especificar aquelas situações em que não existe liberdade. Ao rejeitar o ponto de vista de que o poder é um mal que se opõe à liberdade, incorria-se no perigo de implicar que esse mal não existe de facto, que a eliminação da liberdade é uma impossibilidade. Este problema tem a sua origem no que veio a ser caracterizado como a incapacidade de Foucault de distinguir entre relações de poder e estados de dominação. Se as relações de poder são inevitáveis, não podendo distinguir-se das relações de dominação, as posições de Foucault poderiam ser lidas, no mínimo, como uma justificação geral para as várias formas de dominação. Para responder a essas preocupações, Foucault viu-se forçado, em finais da década de 1970, a estabelecer uma clara distinção, que até então só estivera implícita na sua obra, entre poder e dominação. A sua argumentação assentava na ideia de que o poder ou as relações de poder se caracterizam sempre por uma interacção mais ou menos aberta de “jogos estratégicos entre liberdades” (Foucault, 1984e: 728), ao passo que os estados de dominação se caracterizam sempre por um espaço que restringe cada vez mais a liberdade de acção<sup>280</sup>. Por um lado, uma relação de poder só pode existir numa situação em que seja possível uma escolha subjectiva: “Não pode haver relações de poder, a menos que os sujeitos sejam livres” (Foucault, 1984e: 720). Por outro lado, as relações de dominação (aquilo a que “habitualmente chamamos poder”), são aquelas em que a relação de poder está a tal ponto

---

<sup>280</sup> Embora este espaço possa ser reduzido a um nível infinitamente pequeno, Foucault negaria a possibilidade do seu completo desaparecimento. Ver a discussão de Falzon sobre a impossibilidade de uma “dominação total”: Falzon, Chris (1998), *Foucault and Social Dialogue: Beyond Fragmentation*. London: Routledge Editions, pp-51-52.

cimentada, que a possibilidade de escolha subjectiva é quase inexistente. Os exemplos de tais relações dados por Foucault são as relações entre homens e mulheres nas sociedades da Europa Ocidental nos séculos XVIII e XIX e as relações entre colonizadores e colonizados em muitas sociedades da mesma época. Por isso, quando Foucault argumenta que todas as relações sociais são relações de *poder*, ele não está a sugerir que a *dominação* seja inevitável, está, antes, a sugerir que a *dominação* é uma espécie de perversão do poder, representando a limitação violenta do “espaço de jogo” das relações sociais e políticas.

Esta distinção é interessante, do nosso ponto de vista, pois apela à liberdade como uma condição de possibilidade de um certo tipo de relação social: a liberdade constitui um pré-requisito daquilo a que poderíamos chamar política. Mais importante, no que nos diz respeito, porém, é a afirmação ainda mais ousada de Foucault de que a liberdade, ou um espaço mínimo de liberdade, também é uma das condições para poder existir uma ética; de facto, é a sua “condição ontológica” (Foucault, 1984e: 712). Ele afirma de forma explícita que, na oposição entre poder e dominação, uma oposição em que as relações de poder sempre terão tendência para se transformar em relações de dominação, é “tarefa” da filosofia crítica fazer soar o alarme<sup>281</sup>. A filosofia crítica “constitui, precisamente, o pôr em questão todos os fenómenos de dominação a qualquer nível ou seja qual for a forma sob a qual eles se apresentem” (Foucault, 1984e: 729). O problema político é o de construir formas de relação social que minimizem os efeitos de dominação. Se compreendermos as relações sociais

---

<sup>281</sup> A versão inglesa deste texto traduz, de maneira equívoca "cette tâche" (this task) como "this duty" (Ver Foucault, M., 1984e: 729).

como relações de poder, como relações em que os indivíduos tentam conduzir e determinar as acções de outros, a tarefa será a de elaborar formas que “possam permitir que esses jogos de poder se desenrolem com um mínimo de dominação” (Foucault, 1984e: 727). E é essa tarefa – a minimização da dominação – que interliga os campos da ética e da política, é o seu “ponto de articulação” (Foucault, 1984e: 727). A tarefa política de elaborar essas formas, as “regras da lei [e] as técnicas de gestão”, não podem ser dissociadas da tarefa ética de formular um *ethos*, um modo particular de auto-relação e uma prática do *Eu*, que contribuiriam para uma abertura, e não para um confinamento, do espaço da liberdade.

À primeira vista, a sugestão de que a liberdade é o *telos* da ética de Foucault pode parecer suscitar tantos problemas como aqueles que resolve. O primeiro desses problemas é a possibilidade de uma interpretação equivocada. Afirmar que a liberdade é o *telos* da ética poder ser entendido como se isso implicasse que o objectivo da ética fosse o de alcançar uma liberdade individual ou colectiva baseada numa natureza humana universal ou nalgum direito humano inviolável. Quando a Assembleia Nacional francesa promulgou “A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão”, em Agosto de 1789, baseou esses direitos na afirmação de que “Os Homens nascem e permanecem livres...” (Kramnik, Isaac, 1995: 467), fazendo eco da anterior observação de Rousseau de que “o Homem nasce livre, mas por toda a parte ele vive acorrentado” (Rousseau, 1984)<sup>282</sup>. Dizer que Foucault retoma a preocupação do Iluminismo com a liberdade poderia ser entendido como a sugestão de que ele teria abraçado uma

---

<sup>282</sup> A linha de abertura do *The Social Contract*, de Jean-Jacques Rousseau. Harmondsworth: Penguin Books Editions, 1984.

noção de “Homem universal”, uma criatura dotada de direitos e deveres inalienáveis; poderia também parecer que sugere uma aproximação tardia ao discurso do humanismo, que Foucault repudiou ao longo da sua vida, talvez mesmo o regresso a um sujeito transcendente garantia não só de uma epistemologia, mas também uma deontologia. Já vimos como o regresso tardio de Foucault ao sujeito pode ser interpretado de formas análogas a esta. No Capítulo 9, argumentámos contra essas interpretações. Se, no entanto, em resposta à sugestão do regresso de Foucault, na sua obra tardia, a uma concepção do sujeito, chamamos a atenção para o facto de que, para ele, “o sujeito”, historicamente determinado, é entendido de forma nominalista, argumento semelhante pode ser apresentado em relação à sua concepção de liberdade.

A liberdade, para Foucault, não constitui uma constante histórica universal, não é um ponto de origem ao estilo de Rousseau, nem um ponto de culminação, como afirma Marcuse. É uma possibilidade historicamente condicionada, que só ocorre no contexto de determinadas relações de poder, não se opõe a essas relações de poder, nem ontológica, nem moralmente. Pelo contrário, assim como não poderia haver relações sociais sem relações de poder, também não poderia haver liberdade sem essas mesmas relações. A liberdade, portanto, não é um estado pelo qual lutamos, mas uma condição da nossa luta e, como tal, também pode funcionar como vara de medição dessa luta. A liberdade não é uma substância. É tão relacional como o poder, tão historicamente maleável como a subjectividade. Não é um estado ideal pelo qual as pessoas lutam, ultrapassando a finitude e as limitações da própria existência individual, nem é

uma característica essencial de uma natureza humana baseada no transcendente. Pelo contrário, tal como o poder (que só existe numa relação entre forças), a liberdade só existe na capacidade concreta que têm os indivíduos de recusar, de dizer “Não”. Dizer “Não”, por exemplo, a ser governado de certa forma ou a governar-se a si próprio de um modo determinado. É a capacidade de recusar uma capacidade que só existe numa medida muito limitada em estados de dominação que tornam possível o trabalho criativo tanto da ética como da política. Rajchman distingue esta noção de liberdade segundo Foucault, que é “prática e nominalista”, de uma visão que veria a liberdade como um “ideal” à espera de ser realizado (Hegel e Marx) (Rajchman, 1985: 92-93). Na versão da crítica de Foucault, a liberdade está mais radicada na nossa “falta de vontade de nos conformarmos” do que numa autonomia essencial. Essa falta de vontade é “específica e imprevisível”, e por isso nunca poderia ser abstracta e instituída numa nova forma de vida (*Idem*, p. 93), não pode fornecer o projecto (*blueprint*) exigido por Fraser. Em vez disso, serve de fundamento ao trabalho contínuo de reagir às formas de governo e auto-governo que moldam a nossa forma de viver e de modificá-las<sup>283</sup>. Quando a liberdade é entendida neste sentido, revela-se como a condição de possibilidade da prática ética e a sua tarefa.

Por um lado, a liberdade é a condição ontológica da ética (assim como também é a condição da política); por outro lado, a ética é a forma que nós damos à nossa liberdade, é uma “forma deliberada (*réfléchie*)” (Foucault, 1984e: 712). Um dos

---

<sup>283</sup> Ver o desenvolvimento deste conceito “dialógico” de liberdade in *Foucault and Social Dialogue*, pp. 52-56. Cf Coles, Romand (1991), “Foucault’s Dialogical Artistic Ethos”, in *Theory, Culture and Society*, N.º 8, pp. 99-120.

critérios pelos quais se poderia avaliar o carácter desejável de qualquer sistema de ética (ou política) particular seria a medida em que a sua forma de liberdade consegue preservar um máximo de liberdade e um mínimo de dominação – tanto do *Eu* como dos outros. É nesse sentido que, como Foucault sugere num contexto diferente, “talvez alguém não seja a favor da consensualidade mas, deve ser contra a não-consensualidade” (Foucault, 1984f: 379). A não-consensualidade, ou a dominação, deve ser evitada porque fecha o espaço da liberdade, esse “espaço de liberdade concreta de transformação possível” (Foucault, 1983d: 36) que é aberto pela filosofia crítica, pela luta política e pelo trabalho ético sobre o *Eu*. A nossa liberdade, como argumenta Rajchman (1985), repousaria, por isso, “na nossa capacidade de encontrar alternativas para as formas particulares de discurso que nos definem” (Rajchman, 1985: 60). A liberdade não é o contrário de poder nem de dominação. É apenas um efeito da nossa capacidade de pôr em questão os efeitos de ambos, não é “o fim da dominação” mas, uma ‘revolta no âmbito das suas práticas’ (*Idem*, p. 115).

Embora reconhecendo a importância prática e teórica da recusa de Foucault em assumir o papel de *maître de vérité*, o papel de arquitecto de uma utopia social, continua a ser legítimo perguntar qual o contributo positivo da sua filosofia crítica para a eficácia de tais revoltas contra o poder. Qual é o teor positivo das suas “sugestões tácticas”? Qual é a direcção geral para que aponta o seu “imperativo condicional”?

Na *Ética para Nicómaco*, Aristóteles refere que o termo grego para “carácter”, *ethos*, está intimamente relacionado com o termo que indica costume ou

hábito<sup>284</sup>. Assim, o carácter moral é um produto do cultivar dos direitos correctos, dos costumes ou atitudes pessoais correctos. Quando Foucault se refere a um *ethos* filosófico, também está a estabelecer uma ligação entre a ética dos intelectuais e um certo conjunto de atitudes ou hábitos. Por outras palavras, essa ética não seria definida, para Foucault, como um código de comportamento fundamentado de forma normativa, seria antes caracterizado por uma atitude, por uma perspectiva ou por uma abordagem geral. E embora este *ethos* não possa ser codificado, Foucault apresenta uma formulação coerente para o mesmo. A sua primeira característica é que, como atitude, o *ethos* está intimamente relacionado com aquela “atitude crítica” que Foucault vê como resposta à *governamentalização* crescente das sociedades modernas, e que ele relaciona tanto com a Reforma do século XVI como com o Iluminismo do século XVIII. Na conferência “Qu’est-ce que les Lumières?”, essa atitude é exemplificada inicialmente na pergunta feita por Kant (“Que diferença introduz o nosso tempo em relação ao passado?”)<sup>285</sup> e, em segundo lugar, na figura de Baudelaire: “Esta modernidade não ‘liberta o Homem do seu próprio ser’, obriga-o a confrontar-se com a tarefa de se produzir a si próprio”<sup>286</sup>. Tanto para Baudelaire, como para Foucault, essa compulsão tem por base uma valorização do presente que é “indissociável da ânsia desesperada de imaginá-lo, de imaginá-lo diferente do que ele é e de transformá-lo, não mediante a sua destruição, mas apreendendo-o tal como ele é” (Foucault, 1984k: 41). Devemos

---

<sup>284</sup> A diferença (quando transliterado) consiste simplesmente num *macron* (-) sobre o "e". Ver Aristóteles, 1976.

<sup>285</sup> A formulação é de Foucault, não de Kant (Foucault, 1984k: 34).

<sup>286</sup> Mais uma vez, a formulação é de Foucault, não de Baudelaire (Foucault, 1984k: 42).

re-imaginar e transformar o nosso presente: a nossa própria pessoa, o modo como nos comportamos e a nossa maneira de pensar.

Nesta forma de crítica, a tarefa de nos transformarmos tem dois momentos: em primeiro lugar, a análise dos limites que nos são historicamente impostos, aquilo a que Foucault chama a “ontologia crítica de nós mesmos” (Foucault, 1984k: 50); e, em segundo lugar, a tentativa imaginativa e criativa de ultrapassar aqueles limites que nós consideramos já não serem necessários, um “teste histórico-prático dos limites que nós podemos ultrapassar” (Foucault, 1984k: 47). Para esclarecer a importância crescente de uma certa noção de liberdade na obra de Foucault, podemos explorar alguns exemplos dos tipos de teste prático que, segundo ele, exemplificam essa obra crítica de auto-transformação. No início da década de 1980, Foucault começou a considerar, por exemplo, a posição dos homens *gay*, nas sociedades ocidentais contemporâneas, como um objecto de reflexão particularmente interessante para a reflexão sobre essa questão<sup>287</sup>. Numa série de entrevistas concedidas, nessa época, à imprensa *gay* francesa, americana e canadiana, ele debate o potencial que essa posição oferece em termos de transformação subjectiva e comunal. Segundo esse ponto de vista, os aspectos chave da posição dos homens *gay* são, em primeiro lugar, a sua exclusão de forma significativa dos modos institucionais dominantes de legitimar relações pessoais e sexuais e, em segundo lugar, o facto de eles terem atingido, em larga medida, aquilo a que nós podemos chamar “liberdade de opção sexual”, e que os obriga a confrontar-se com a questão de como “usar” essa liberdade. Em virtude da sua marginalidade

---

<sup>287</sup> A discussão de Foucault centra-se nos homens *gays* por esse ser um grupo que conhecia bem. Este foco não implica, no entanto, que outros grupos ou colectivos não ofereçam o mesmo potencial.



e da sua relativa liberdade e abertura, esta posição levanta a questão de como será possível, fora das estruturas institucionais dominantes, imaginar e construir novas formas de relações afectivas. Nesse sentido, a posição é análoga para o cidadão grego do sexo masculino (que, segundo Foucault, gozava de uma liberdade relativa *sem* uma estrutura institucional completamente determinante) como para todos aqueles para quem, na nossa época, os sistemas morais “tradicionais” (inspirados no cristianismo, mas também no humanismo ou no Marxismo) já não podem servir de fundamento a uma prática da liberdade aceitável. Por esta razão, a posição das pessoas *gay* nas sociedades ocidentais pode ser considerada emblemática de uma crise contemporânea da forma como praticamos ou exercemos a nossa liberdade. Além disso, o interesse de Foucault por este tema brota não só do facto de se tratar de uma posição que ele próprio ocupava, mas, também do facto de que as “soluções” a desenvolver tinham um significado que ultrapassava em grande medida o âmbito da comunidade *gay*.

As “soluções” podem dividir-se, em primeiro lugar, naquelas que estão relacionadas com a prática actual das relações sexuais e, em segundo lugar, naquelas relacionadas com a tentativa de desenvolver novas “formas de vida”, novas formas de “estar juntos”, novos modos de relações afectivas. Em relação à prática da sexualidade, aquilo que Foucault vê como sendo particularmente “promissor” na cultura *gay* é o crescimento da prática do *sado-masoquismo* como um “empreendimento criativo” para realizar a “des-sexualização do prazer” (Foucault, 1984j: 30). Desde o volume I de *Histoire de la Sexualité*, Foucault formulara a necessidade de cultivar o prazer de uma forma que

envolvesse os modos estabelecidos da “sexualidade” em favor dos “corpos e dos prazeres” (Foucault, 1976a: 208). Agora, nos “laboratórios da experimentação sexual” (*as bath-houses gay* – banhos gay) de Nova Iorque e San Francisco (Foucault, 1982a: 298), Foucault via apenas essa tentativa de libertar da “garra” do poder os “corpos e a sua materialidade, as suas forças, as suas energias, as suas sensações e os seus prazeres” (Foucault, 1976a: 205). O que é interessante acerca do Sado-Masochismo, segundo Foucault, é que, ao contrário da sua imagem popular, não tem a ver com a dominação de uma pessoa sobre a outra. Consiste, pelo contrário, numa relação que, sendo simultaneamente regulamentada e aberta, se assemelha a um “jogo de xadrez” em que cada pessoa pode “ganhar”, mas em que as duas partes desfrutem da intensificação das relações sexuais resultante da sua “tensão perpétua”, da sua “incerteza perpétua” e da “novidade perpétua” (Foucault, 1982a: 299). Aquilo que o Sado-Masochismo representa para Foucault é uma reacção criativa ao espaço de liberdade que se abre mal alguém rejeita os modos de comportamento que o discurso moderno da sexualidade imporia: é “uma espécie de criação” que representa o cultivo de “novas possibilidades de prazer” (Foucault, 1984j: 30).

O Sado-Masochismo também representa uma forma de relação que Foucault defendeu continuamente na sua obra tardia. Ou seja, uma relação que podia combinar regras e estrutura com fluidez, flexibilidade e abertura. A admiração de Foucault por qualquer forma de fluidez, flexibilidade e abertura, por formas que combinassem com êxito essas características, pode ser encontrada na sua caracterização da Ética Clássica Grega como uma “exigência aberta” (*une exigence ouverte*) (Foucault, 1984a: 106) de sujeição a certos “princípios

formais de carácter geral” (Foucault, 1984a: 103). Tratava-se de uma ética, segundo Foucault, capaz de satisfazer tanto o desejo humano de forma como a necessidade de uma liberdade relativa em relação a essa forma. Essa preocupação em estabelecer um trajecto entre dois extremos (a recusa anarquista de qualquer tipo de governo e a aceitação de formas totalitárias de organização social (Foucault, 1990: 59)<sup>288</sup> também pode ser encontrada na rejeição da possibilidade de uma “cultura sem restrições”. Quando lhe perguntavam se essa cultura era possível, Foucault replicava que a questão mais importante não é se essa cultura é possível (em sua opinião não é), mas, “se o sistema de restrições em que uma sociedade funciona deixa aos indivíduos a liberdade de transformar o sistema” (Foucault, 1982a: 294). Se rejeitarmos a possibilidade teórica de abstrair os seres humanos das culturas em que eles vivem e se reconhecermos que todas as culturas são atravessadas por relações de poder (que são sempre, em certo sentido, limitantes ou constrangedoras), chegaremos a uma posição em que a liberdade (enquanto universal) não é um estado pelo qual se luta, mas, como possibilidade associada a um contexto específico, é um elemento de um jogo altamente agressivo entre forças em conflito. O teste crucial para qualquer sistema cultural seria, então, a extensão dos espaços de liberdade (as possibilidades de acção transformadora) que esse sistema permite. Assim, todo o problema nas relações sexuais, afectivas e sociais consistiria em encontrar maneiras de combinar forma, estrutura e restrição necessária com abertura e com o potencial de transformação contínua. Foucault

---

<sup>288</sup> Foucault insistiu na recusa do anarquismo (entendida como uma rejeição a todo e qualquer tipo de “governo”) durante o debate que se seguiu à entrega de “What is Critique?” (CQ). Esta discussão não foi reproduzida na tradução inglesa.

via exemplos deste tipo de desenvolvimento no Sado-Masochismo, e também na antiga prática da *philia*, a amizade.

No contexto dos seus debates sobre a “ascese homossexual” (1981a: 165), o antigo tema da *philia* destaca-se como um ponto de referência chave. Se o problema central com que se confrontam actualmente as pessoas *gay* é, segundo Foucault, “como poderemos nós desenvolver formas e estilos de vida especificamente nossos” (mas não baseados em definições essencialistas de uma identidade *gay*), que mantenham a abertura das “virtualidades da nossa posição”, a sua sugestão é a de que a “amizade” pode ser um útil ponto de partida (Foucault, 1981a: 166). Na Grécia Clássica, a amizade (entre homens) era uma relação social muito importante: uma relação “em que as pessoas tinham uma certa liberdade, um certo tipo de opção (limitada, claro), bem como relações emocionais muito intensas” (Foucault, 1984j: 32-33). Combinava, portanto, a flexibilidade e a restrição num veículo de intensidade emocional, e embora Foucault reconheça que não podemos regressar a esse modelo, considera-o um modelo que, apesar disso, lhe parece “*passionant*”. Perante o “empobrecimento de possibilidades relacionais” próprio da nossa contemporaneidade (Foucault, 1982c: 311), torna-se imperativo para os membros da comunidade *gay* desenvolver uma “cultura *gay*” capaz de “inventar modos de relação e de existência, tipos de valor e formas de intercâmbio entre indivíduos que seriam realmente novos, que não seriam nem homogéneos nem sobreponíveis em relação a relações culturais de carácter geral” (*Idem*). Estas novas formas de relações poderiam estar disponíveis (e, de facto, assim “teriam de estar”) não só para as pessoas *gay*, mas também para pessoas não

identificadas com os *gays*, que sofrem, até certo ponto, do “empobrecimento” das possibilidades relacionais. Quanto à natureza precisa (quer legal, quer informal) dessas novas estruturas, Foucault recusa-se a fazer elucubrações, pela simples razão de não ser possível ditar ou predizer o resultado de empreendimentos que pretendem ser criativos.

Apesar da falta de vontade (e talvez da incapacidade) de Foucault de especificar pormenores, o aspecto importante a notar aqui é que a ética ou o *ethos* de Foucault apresenta, de facto, uma *direcção* claramente passível de ser especificada. E essa direcção é inequivocamente oposta à restrição excessiva, orientando-se para a abertura de espaços de liberdade, espaços em que múltiplos empreendimentos criativos podem ser levados a cabo. Num debate acerca do controlo da homossexualidade em França, por exemplo, Foucault faz a seguinte afirmação “categórica”: “aqui temos de ser intransigentes, não podemos tentar conciliar a tolerância e a intolerância, só podemos estar do lado da tolerância” (Foucault, 1982d: 337). Noutra entrevista, Foucault estabelece uma distinção entre actos sexuais (alguns dos quais, como, por exemplo, a violação, não devem ser “permitidos”) e a opção sexual relativamente à qual, pelo contrário, “se tem de ser absolutamente intransigente”, há que insistir sobre a liberdade de opção sexual e da expressão dessa opção (Foucault, 1982a: 289). Ao escolher estas citações, não estamos a argumentar que Foucault, apesar dos seus melhores esforços, abraça realmente os imperativos categóricos, não estamos a sugerir que ele seja um “cripto-normativista” que finalmente mostra as suas verdadeiras cores. Pelo contrário, o que pretendemos sugerir é que, na sua obra tardia, Foucault acabou por atribuir à liberdade

(simultaneamente como constante histórica e princípio ético) um papel tão fundamental, que toda a sua trajectória crítica deve ser considerada a essa luz.

Talvez seja surpreendente que, quando Foucault finalmente decidiu “sair” e “possuir” o *ethos* que tinha impulsionado toda a sua investigação, a característica chave desse *ethos* aparecesse como um valor que, aos olhos de muitos dos seus leitores, ele tinha consistentemente rejeitado durante várias décadas. A noção de liberdade e, sobretudo, de liberdade individual parecia ter sido rejeitada por Foucault a par da noção humanista, ou liberal-individualista, de sujeito. Uma imensidão de críticas foi dirigida à sua obra a partir da década de 1970, por esta alegadamente negar a possibilidade de uma actuação humana autónoma e, portanto, a possibilidade de resistência efectiva a regimes de poder. Em Foucault, estava tudo pré-dito, o sujeito era impotente porque o poder era onnipotente. Tendo isto em conta, como pode Foucault, no final da sua vida, basear todo o seu projecto histórico-filosófico num compromisso ético para com a “autonomia” e “liberdade” a todos os níveis?<sup>289</sup> A resposta mais curta seria dizer que ele pode fazê-lo porque essas críticas já tinham recebido a sua resposta de forma eficaz. Foucault nunca pretendeu apresentar o poder como uma força que incapacita os actores humanos. O sujeito, em seu entender, seria sempre capaz de resistir, de se envolver numa acção autónoma, sem apelar a uma liberdade transcendental ou constitutiva. Embora essa resposta constitua certamente uma defesa efectiva das posições apresentadas em *Surveiller et Punir* e *Histoire de la Sexualité*, volume I, não é evidente que ela seja responsável pela preocupação tardia de Foucault com os valores da liberdade e

---

<sup>289</sup> As páginas finais de Foucault, Michel, 1984k contêm numerosos exemplos de todos esses termos.

da autonomia do Iluminismo. O empenho de Foucault em relação a esses valores na sua obra tardia é mais do que um simples reconhecimento directo do facto da resistência e da mudança social: com efeito, ao anunciar o termo-chave do seu *ethos*, ele já está a atribuir-lhe mais o estatuto de princípio ético do que de constante histórica.

#### 12.1.2 - NÓS, OUTRAS "LUZES"

---

Geffrey Harpham (1994) chama a atenção para o facto de o envolvimento final de Foucault com o Iluminismo ser visto por muitos como “uma das mais notáveis e incompreensíveis “viragens” da história intelectual recente” (Harpham, 1994: 524-556)<sup>290</sup>. Uma das razões pelas quais essa viragem seria tão incompreensível estaria precisamente no facto de envolver a defesa de uma certa noção de liberdade. Foucault, o denunciador dos ideais da razão, humanidade e autonomia do Iluminismo, torna-se de súbito, Foucault, o defensor da “liberdade” como a condição de possibilidade da prática ética individual. Esta transformação do “mau da fita”, crítico do Iluminismo, em kantiano curioso só pode ser entendida analisando de que forma o próprio apelo à liberdade está indissociavelmente ligado a essa “viragem notável”. Num artigo que quase serve de obituário a Foucault, Habermas (1986) faz notar que Foucault tinha sugerido, em 1983, que ele, Habermas, Rorty, Taylor e outros deviam juntar-se para realizar um colóquio (que nunca viria a ter lugar) sobre o artigo de Kant de 1784: “Uma resposta à pergunta: o que é o Iluminismo?”<sup>291</sup>. Habermas exprime o desapontamento que sentiu quando eventualmente leu a

---

<sup>290</sup> Ver, particularmente, p. 524.

<sup>291</sup> Kant, Immanuel (1996), “An Answer to the Question: What is Enlightenment?” in Schmidt, J. (ed.), *What is Enlightenment?* Berkeley: University of California Press Editions.

conferência de Foucault “Qu’est-ce que les Lumières?”. Ao que parece, as suas esperanças de que o filho pródigo tivesse regressado a casa do pai tinham sido prematuras (Habermas, 1986: 103-104). Se a “viragem” de Foucault em direcção ao Iluminismo surpreende autores como Habermas, talvez não seja tanto devido à incongruência de Foucault ter tomado a sério um texto como o de Kant, mas porque não conseguem entender o uso bizarro, aparentemente anti-Iluminista, que Foucault faz desse texto.

Foucault envolve-se com Kant da mesma forma que se envolve com qualquer outro filósofo, como alguém que poderá provocar uma nova forma de pensar acerca de determinado problema. Neste caso, o “problema” é a questão da relação entre crítica e modernidade: como se relaciona a actividade do pensamento, a obra do pensamento sobre o pensamento, com as realidades social, política e individual da sociedade ocidental moderna? O contributo de Kant para o pensamento acerca deste problema não consiste, no entender de Foucault, na sua sugestão de que o pensador e o monarca se devem instalar numa *détente* plenamente armada. De facto, Foucault não rejeita de modo algum o *conteúdo* da análise de Kant<sup>292</sup>: pelo contrário, do ponto de vista de Foucault, o contributo de Kant consiste na sua elaboração de uma certa atitude frente ao presente. Segundo Foucault, trata-se de uma nova atitude filosófica, uma atitude que interroga o presente quanto à sua “diferença em relação a ontem” (Foucault, 1984k: 34). As características específicas da resposta de Kant a esta questão não são importantes para Foucault. O seu objectivo não é

---

<sup>292</sup> Estamos aqui a fazer referência à sugestão de Kant de que o indivíduo pode praticar a liberdade de pensamento dentro de uma esfera estritamente definida e que o monarca pode permitir que isso aconteça se tiver um “exército bem disciplinado” à sua disposição. Ver Kant, 1996: 63.



“reactivar” o conceito de maturidade, nem definir os domínios relativos do uso da razão pública e privada. Em vez disso, ele considera essa questão como emblemática de uma das características centrais da modernidade e da reflexão crítica moderna: uma atitude frente ao presente que simultaneamente o valoriza e tenta ultrapassá-lo e transformá-lo: “Para a atitude da modernidade, o elevado valor do presente é indissociável da ânsia desesperada de imaginá-lo, de imaginá-lo diferente do que ele é, e de transformá-lo, não mediante a sua destruição mas, apreendendo-o tal como ele é” (Foucault, 1984k: 41).

Esta nota sobre a abordagem de Kant dá prioridade ao impacto *crítico* de qualquer interrogação sobre o presente. Contudo, não se trata de crítica no sentido das três grandes críticas de Kant (as críticas da razão pura, da razão prática e do juízo). Em vez disso, Foucault identifica uma tradição crítica diferente que emerge da obra de Kant e que desenvolve uma “ontologia do presente”, de preferência a uma “analítica da verdade” (Foucault, 1984h: 687). Para Foucault, a importância do texto de Kant reside na sua reflexão “sobre o “hoje”? como diferença na história e como motivo para uma determinada tarefa filosófica” (Foucault, 1984k: 38). Ao suscitar esta questão, Kant está a dar voz, segundo Foucault, a uma das características chave da atitude moderna: a ideia de que a tarefa de pensar – em filosofia, na literatura e na arte – é pôr em questão, é criticar e transformar características fundamentais da realidade que se habita<sup>293</sup>.

---

<sup>293</sup> Ian Hacking identifica este ponto de acordo entre Kant e Foucault como a ideia de que, na ausência de uma verdade revelada, é preciso “construir a nossa posição ética”. Desta forma, Foucault preserva o “espírito” em vez da “letra e da lei” do pensamento de Kant: Hacking, Ian, 1986: 239.

A relação entre a filosofia crítica contemporânea e o Iluminismo, porém, está longe de ser simples. Segundo Foucault, essa relação deve ser definida tanto de forma negativa como positiva. Em primeiro lugar, de forma negativa, a crítica contemporânea deve recusar a “chantagem” do Iluminismo: embora reconhecendo que este movimento intelectual determinou, “até certo ponto”, aquilo que nós somos, não temos de assumir uma posição nem “a favor” nem “contra” ele; em segundo lugar, deve rejeitar a equação, “sempre demasiado fácil”, tantas vezes feita entre o Iluminismo e o humanismo. Os fenómenos do Iluminismo e do humanismo estão longe de serem aliados, no entender de Foucault; pelo contrário, a atitude do Iluminismo está em tensão com os perigos do humanismo, sendo um útil antídoto a este<sup>294</sup>. A relação contemporânea com o Iluminismo pode ser definida de forma positiva em termos de tentativa de transformar a crítica de Kant de uma reflexão sobre os limites do conhecimento necessários em uma análise dos limites que nós *podemos* transgredir. Lewis Hincham, por exemplo, argumenta que, embora o apelo de Foucault a seguir os valores críticos do pensamento do Iluminismo seja paralelo ao de Kant, Foucault inverte a interpretação que Kant propõe da reflexão crítica sobre os limites (Hinchman, 1996: 506). Para Foucault, essa reflexão é genealógica e não transcendental: não evolui desde “a forma daquilo que nós somos” para os limites do que é possível, mas, da “contingência que nos fez” à possibilidade de ultrapassar os nossos limites (Foucault, 1984k: 46). Em segundo lugar, esse projecto tenta aplicar a sua análise histórica a uma atitude prática: envolve a tarefa “experimental” de submeter essa análise ao teste da “realidade

---

<sup>294</sup> Estes perigos são apenas muito brevemente mas, eles podem ser tomados para incluir as tentativas de criar um contributo “científico” da natureza humana como base normativa e para as tentativas de fundar uma ordem social que rigidamente defina (e imponha) a noção de essência humana.

contemporânea” a fim de se apreender simultaneamente o que pode ser mudado e como se deve mudá-lo (Foucault, 1984k: 46-47). Este *ethos* filosófico consiste numa atitude particular em relação ao passado (fonte dos nossos modos presentes de ser, de pensar e de fazer), uma atitude particular em relação ao presente (uma série de práticas mais ou menos contingentes que talvez sejam modificáveis) e uma atitude particular em relação ao futuro (um horizonte aberto de possibilidades que leva por diante o “indefinido trabalho da liberdade”). O seu conteúdo positivo, para retomar a nossa questão inicial, é o seu empenho inegável na mudança social e subjectiva, e não só na mudança pela mudança ou na mudança pela “Vida”, ou na mudança segundo os próprios desejos inconstantes, mas na mudança *para longe* “da intensificação das relações de poder” (Foucault, 1984k: 48) e *em direcção* à liberdade.

Quando Foucault situa a sua concepção de crítica final neste contexto, torna-se possível argumentar que, apesar de todas as aparências anteriores no sentido contrário, ele é também “das Luzes”. Isso não se deve ao facto de ele subscrever qualquer dos elementos doutrinários da filosofia do século XVIII, mas à sua tentativa de reactivar a *atitude*, o *ethos* que, em seu entender, foi a força impulsora subjacente ao efeito crítico desse pensamento. Foucault entende o Iluminismo e a modernidade mais como uma “atitude” do que como um período histórico, define o Iluminismo mais pela tarefa que este atribui a si próprio do que pelas condições históricas e sociais que o tornaram possível<sup>295</sup>. Essa atitude, à semelhança da antiga atitude de cuidar do *Eu*, é capaz de produzir

---

<sup>295</sup> Dreyfus e Rabinow ampliam este argumento, alegando que a “modernidade” já aconteceu “várias vezes na nossa história”, mais notoriamente no século V d.C., em Atenas e na Europa do século XVIII: Dreyfus, H. e Rabinow, P., “What is Maturity?”, Habermas e Foucault “Qu’est-ce que les Lumières?”.

determinados efeitos hoje, pode ser “reactivada”, não copiada nem imitada, mas “actualizada”, no sentido de que o contacto com ela hoje pode produzir qualquer coisa nova, qualquer coisa que, estritamente falando, não estava presente no original<sup>296</sup>. Adaptando a metáfora utilizada por Habermas (de que Foucault admira Kant por ele ter apontado uma seta ao coração do presente (Habermas, 1986: 105) poderíamos dizer que Foucault vê Kant como aquele que entrega uma *vara* que deve ser transportada para o futuro. Segundo Foucault, Kant enveredou por uma linha de pensamento que ainda não foi completamente explorada, e ele vê-se a si próprio como continuador do projecto de Kant. Neste sentido, está de acordo com Habermas, para quem o Iluminismo é um “projecto inacabado”<sup>297</sup>. Os aspectos do projecto que Foucault quer perseguir, porém, não são os mesmos que Habermas defende. Onde Habermas aprecia os ideais do uso público da razão e a busca de consenso (*o communis sensus* de Kant), Foucault identifica uma certa atitude para com o presente e a valorização da autonomia como o núcleo essencial do Iluminismo<sup>298</sup>.

Poderíamos dizer que Foucault é uma pessoa das Luzes porque o seu projecto consiste em defender e expandir a liberdade do indivíduo. Quando ele resume as características da atitude do Iluminismo que pretende reactivar, o seu empenhamento na expansão da autonomia é óbvio. Quando ele argumenta que o *ethos* do Iluminismo requer que encontremos “os limites contemporâneos do necessário”, não considera a possibilidade de que a liberdade e a autonomia

---

<sup>296</sup>Numa reacção ao Iluminismo, ver Foucault, M., 1984k: 42 e para actualizar o cuidado de si, ver Foucault, M., 1984e:723.

<sup>297</sup> Tanto Habermas como Foucault concordam - embora de formas muito diferentes - que o Iluminismo é um “projecto inacabado”, Cf. Habermas, Jürgen, 1985.

<sup>298</sup> Foucault, todavia, reconhece a sua proximidade a Habermas, pelo menos em termos da sua abordagem geral ao presente, ver Foucault, Michel, 1984h: 688.

sejam modos de subjectividade historicamente específicos passíveis de serem eliminados. Longe de ser dispensável, sugere ele, devemos analisar (e rejeitar) aquilo que já não nos é necessário para nos constituirmos “como sujeitos *autónomos*” (Foucault, 1984k: 43). O próprio ideal de autonomia não deve ser eliminado. Quando ele insiste em que o Iluminismo e o humanismo, longe de serem um só, se encontram de facto “num estado de tensão”, também sugere que as ciências humanísticas do homem podem ser efectivamente contrapostas ao princípio do Iluminismo de “uma crítica e de uma criação permanente de nós próprios na nossa autonomia” (Foucault, 1984k: 44). Mais uma vez, a própria autonomia é essencial. Abordando os aspectos positivos da atitude, Foucault caracteriza-a como uma “*atitude-limite*”: uma crítica que não estabelece limites, mas que torna possível a transgressão de “tudo o que seja singular, contingente e o produto de restrições arbitrárias” (Foucault, 1984k: 45). O que esta atitude faz, em particular, é dar “novo impulso, com a máxima amplitude possível, ao trabalho indefinido da liberdade” (Foucault, 1984k: 46). De igual modo, este trabalho da liberdade não é concebido como um limite a transgredir, mas, como aquilo que torna a transgressão possível. Ao introduzir o aspecto prático e experimental deste trabalho, Foucault caracteriza esta atitude como um “teste histórico-prático dos limites que nós podemos ultrapassar e assim como trabalho desempenhado por nós e sobre nós, como seres *livres*” (Foucault, 1984k: 47).

Finalmente, Foucault levanta a questão de se a crítica actual exige “fé no Iluminismo” (Foucault, 1984k: 50). A sua posição é de incerteza acerca desta questão, embora não seja claro se essa incerteza brota da ideia de “fé” ou do

“iluminismo”. Aquilo de que ele tem a certeza, porém, é de que a sua tarefa, a tarefa crítica, continua a requerer “um trabalho paciente que dê forma á nossa impaciência pela liberdade” (*Idem*). Esse trabalho e essa impaciência são os fios que ligam Foucault às Luzes e que de forma crucial conferem à sua ética a condição da respectiva possibilidade, o campo da sua prática e o objectivo do seu trabalho.

### 12.1.3 - O OBJECTIVO DA ÉTICA

---

No Capítulo 9, argumentávamos que a reacção de Foucault ao problema de “Como alguém recusa aquilo que é” envolvia uma concepção da história como crítica e da subjectividade como uma forma historicamente maleável. Quando consideramos a questão “Como é que alguém se torna aquilo que não é?”, chegamos a uma resposta que não pode passar sem alguma noção de liberdade, simultaneamente como capacidade humana e como objectivo ético. É precisamente a introdução dessa noção que distingue mais claramente a obra tardia de Foucault, a partir do seu período médio (*Surveiller et Punir* e *Histoire de la Sexualité*, volume I). Se, durante esse período, a liberdade aparecia sobretudo como constante histórica<sup>299</sup>, na sua obra tardia começou a assumir o papel adicional de princípio ético ou *telos*.

Embora tenha sido Kant quem inicialmente levantou a questão que exprimia a atitude do Iluminismo, segundo Foucault terá sido Baudelaire quem lhe conferiu a sua forma claramente moderna. Em Baudelaire, esta atitude cristaliza-se mais em torno do problema da modernidade do que da questão do Iluminismo. Contudo, trata-se de uma atitude que mantém as duas

---

<sup>299</sup> Ver Patton, P., 1989.

características essenciais do primeiro: preocupa-se com o presente como sendo, simultaneamente, um verdadeiro estado situado e como uma tarefa a desempenhar, tanto individualmente como colectivamente. A modernidade, para Baudelaire, é “um exercício em que a atenção extrema prestada àquilo que é real é confrontada com a prática de uma liberdade que, embora respeitando esta realidade, a viola” (*Idem*). Por esta razão, o indivíduo da modernidade não é a pessoa que tenta descobrir-se a si próprio mediante, por exemplo, as técnicas da hermenêutica do *Eu*; pelo contrário, os indivíduos modernos tentam “inventar-se” a si próprios (Foucault, 1984k: 42). Se, por um lado, o Iluminismo de Kant nos força a aceitar o desafio de *Sapere aude!* (Atreve-te a saber!), então a modernidade de Baudelaire obriga-nos a aceitar o desafio de nos criarmos a nós próprios. O significado do debate de Foucault sobre Baudelaire neste contexto poderia ser facilmente ignorado. Ele faz notar que, para Baudelaire, o trabalho sobre o *Eu*, “esta irónica heroicização do presente, este jogo de transfiguração da liberdade com a realidade, esta ascética elaboração do *Eu*” (Foucault, 1984k: 42) só pode ter lugar no reino da arte. Sem elaborar sobre o significado desta afirmação de Baudelaire e sem regressar ao aparente contra-exemplo do “ascetismo do *dandy [janota]*” (Foucault, 1984k: 41), Foucault limita-se a transitar para a parte seguinte da sua conferência. No contexto do nosso argumento, porém, a observação sugere algo de crucial: que a tarefa que Foucault atribui a si próprio, na elaboração da sua própria prática ética, é precisamente retirar essas práticas ascéticas do reino da arte e introduzi-las no campo da política e da “própria sociedade” (Foucault, 1984k: 42). A sua tarefa é tornar possível, por exemplo, que um indivíduo junte, *na sua vida*, “estoicismo, ascetismo e êxtase”. É no contexto desta tarefa que o pôr em questão, de forma

crítica, o presente, inaugurado por Kant e continuado por Baudelaire, assume a forma de uma arte da liberdade que ainda não exerceu todo o seu impacto na sociedade, na política e na ética.

Criar-se a si próprio através de uma arte da liberdade não implica perseguir uma verdade interna ou uma autenticidade pessoal, nem envolve a livre sujeição a uma lei moral auto-imposta: não é existencialismo nem kantismo. Pelo contrário, envolve simultaneamente a tarefa de identificar aqueles aspectos da nossa vida em que nós somos mais livres do que pensávamos (mais livres, porque historicamente contingentes) e a tarefa de criar novas formas de vida dentro daqueles espaços de liberdade recém-abertos. A liberdade funciona ao mesmo tempo como condição ontológica, pois sem espaços de liberdade a prática não pode ocorrer, e como objectivo teleológico dessa arte. Como objectivo, é continuamente renovado, pois é um objectivo jamais alcançado. Como a liberdade não é um estado, mas um campo de possibilidades, fica-se com a sensação de que o trabalhador deste campo nunca pode descansar. É por isso que o objectivo da ética de Foucault pode ser caracterizado como uma *arte* de liberdade: a tarefa de dar forma à própria liberdade, de moldar a própria vida e as próprias relações com os outros, conferindo-lhes um estilo, é uma tarefa, como a do artista, que nunca chega ao seu termo. Não há dúvida que o mundo da arte ocidental, a partir do século XVIII, tem promovido a noção de *chef d'oeuvre* (*obra-prima*), obra *achevée*, completa em relação a si própria: contudo, o conceito de arte mobilizado por Foucault não abarca essa possibilidade. A *techne* de Sócrates na arte de virar a alma dos outros nunca chegou ao seu termo, os exercícios praticados pelos Estóicos no seu cuidado de



si próprios nunca terminaram, e a preocupação ética pelo *Eu* a que tanto Nietzsche como Foucault apelaram era um “trabalho infinito”. Se o objectivo da filosofia crítica consiste em ajudar-nos a desatar os nós da nossa identidade, o objectivo da ética é descobrir formas de voltar a atá-los de modos novos e menos restritivos. A arte da liberdade, a estética da existência é a aptidão (*techne*) dificilmente alcançada de analisar, de desatar e de reconstituir as formas da vida individual e colectivas por nós herdadas: é a arte de conferir um estilo ao espaço de liberdade em expansão que, através da crítica, podemos criar na nossa realidade contemporânea.

## CONCLUSÃO

---

O principal objectivo deste estudo sobre Michel Foucault foi o de indagar até que ponto a sua obra tardia poderia fornecer uma resposta ou, pelo menos, o esboço de uma resposta provisória, mas, contemporânea, para uma questão já muito antiga: "Como vivemos, e como devemos viver?" Em *Histoire de la Sexualité* (1984a), volume I, Foucault investigou os "mecanismos" institucionais e discursivos que fixam os sujeitos modernos em formas específicas de identidade sexual. O argumento central do seu diagnóstico do nosso mal sexual foi a de que o movimento de libertação sexual dos anos 1960 e 1970 não poderia oferecer soluções adequadas aos problemas que havia diagnosticado. A resposta de Foucault a essa incapacidade consistiu em procurar as origens mais longínquas da constituição ocidental do "sujeito que deseja". No seu estudo sobre a relação entre o Helenismo Clássico e o prazer sexual, Foucault "descobriu" um modelo de relação com o *Self* que pensava que poderia ser de grande utilidade para a reflexão sobre a situação contemporânea. Os Gregos Antigos foram, essencialmente, tentados a sair do que Kant chamou "imaturidade *do eu*, suporte da humanidade..." (Kant, 1996: 58). E uma vez que esta é uma tarefa que deve ser "constantemente renovada", iríamos reencontrá-la, formulada de diferentes maneiras e suscitando respostas também diferentes, noutras épocas e noutros contextos históricos, até aos dias de hoje.

A trajectória da obra tardia de Foucault, a partir das ciências da sexualidade do século XIX, através das Artes Gregas Antigas do *Self* e de volta ao exercício de liberdade ao século XVIII determinou, em larga medida, a estrutura deste

trabalho. Seguimos Foucault por esse caminho, de forma a compreendermos a sua alegação de que só “uma estética da existência” pode responder à crise contemporânea da moralidade. Esse trajecto exigiu uma leitura crítica da história oferecida por Foucault das práticas clássicas e helénicas do *Self*. Em particular, argumentámos que o projecto contemporâneo de Michel Foucault, o de contribuir para a crítica da moralidade moderna, o terá levado a exagerar a motivação estética associada à Ética da Grécia Antiga. Argumentámos, porém, que a tendência para sobrestimar a “estética da ética grega” não prejudica, decisivamente, a história narrada por Foucault ou a sua tentativa de formular uma ética para a contemporaneidade. Uma vez que os aspectos históricos e éticos do seu trabalho estão indissolivelmente ligados, argumentámos que não podemos julgar a investigação de Foucault exclusivamente pelas normas da historiografia académica, ou seja, o (seu) método genealógico deve ser julgado por critérios que dão igual peso não só aos pormenores históricos como aos seus efeitos contemporâneos.

Com base nesta avaliação, pudemos, na Parte II deste trabalho e, sobretudo, nos seus quatro últimos capítulos, esboçar o que poderia ser uma estética da existência foucaultiana. Desenvolvemos esse modelo delineando os quatro aspectos postulados por Foucault para a análise de qualquer sistema ético. Defendemos que, na ética de Foucault, a substância ética é constituída por aspectos de nós mesmos, das nossas vidas e das nossas sociedades que se tornaram insuportáveis para nós, e que constituem o ponto de partida de qualquer transformação.

O trabalho de transformação, porém, exige a adopção de uma atitude especial, que tem a ver com o segundo aspecto da ética, ou o seu modo de sujeição. Esta não é uma tarefa que tenha sido imposta por uma divindade ou por uma ciência do ser humano mas é uma decisão (que deve ser) tomada livremente para alterar histórias pessoais e sociais. A terceira fase da prática ética é o cultivar ou o exercício de técnicas que podem ajudar à tarefa de uma transformação do *Self*. Argumentamos que a filosofia "experimental" que emerge do trabalho de Nietzsche e que se inspira no pensamento ocidental de tradição crítica é uma técnica chave para o *Self* na ética de Foucault. A filosofia, quando entendida nesse sentido, torna-se numa ferramenta crucial, embora de modo nenhum exclusiva, de transformação do *Self*. Por último, argumentámos que o objectivo deste trabalho sobre o *Self* é "estabelecer" a liberdade. Ainda que Foucault, ocasionalmente, tenha sugerido que o objectivo seria a beleza, pelo menos na Grécia Clássica, parece-nos que as suas intervenções nos debates contemporâneos sobre temas políticos e éticos sugerem, claramente, que a única caracterização satisfatória do objectivo é uma certa noção de liberdade. Argumentamos que o regresso final de Foucault a uma (re)consideração do legado do Iluminismo lhe forneceu uma forma de falar da liberdade e da autonomia que faltava ao seu trabalho anterior. Permitiu-lhe, ainda, conceber a liberdade não só como condição ontológica, mas como objectivo em termos de ética: um objectivo que, estritamente falando, nunca poderá ser alcançado, mas que constitui o horizonte de uma prática paciente e contínua de uma arte de (saber) viver.

Não gostaríamos de sugerir, no entanto, que quer este modelo ético quer o caminho seguido por Foucault, na sua formulação, estariam isentos de problemas conceptuais e práticos. Continuamos a pensar que o regresso de Foucault, em busca de uma ética, aos homens-cidadãos da Atenas Clássica e de Roma Imperial exige uma atitude de suspeição ou vigilância. A identificação das elites europeias como donas do antigo mundo antigo, a partir dos humanistas da Renascença, e depois através de Lessing, Burckhardt e Nietzsche, até Jaeger e Foucault, é um fenómeno que não pode deixar de merecer uma avaliação crítica. Estamos também alerta para o receio de que a ética de Foucault seja demasiado individualista, que não consiga resolver uma questão tão fundamental como: "como nos devemos relacionar com os outros?". Nesta tese, evitámos confrontar directamente esse aspecto. Na obra de Foucault, no entanto, é quase impossível separar os problemas e as tarefas dos sujeitos individuais dos problemas e tarefas dos sujeitos colectivos, as tarefas da ética das tarefas da política. Esperamos que o reconhecimento, por Foucault, de uma conexão fundamental entre as preocupações da ética e as da política tenham sido, ainda que não explicitamente demonstradas, pelo menos tenham aparecido, mesmo que de modo implícito, neste trabalho.

A última pergunta a que temos de responder é se este ponto de vista da ética é realmente capaz oferecer uma alternativa, ética, ao colapso da moralidade tradicional na modernidade recente. Poderá, como afirma Foucault, uma estética da existência preencher a lacuna deixada pelos desafios contemporâneos ao código baseado numa moralidade? Esta é uma questão que, por um motivo muito específico, não pode ser respondida neste trabalho. No seu

ensaio “Schopenhauer como educador”, Nietzsche (1997), enfatiza o facto de que as universidades nunca ensinam filosofia ou, pelo menos, nunca a ensinam de uma forma que seria realmente a "prova de alguma coisa". Em vez de "tentar ver se podemos viver de acordo com" uma filosofia particular, os responsáveis simplesmente ensinam uma "crítica das palavras por meio de outras palavras"<sup>300</sup>. Nas universidades, de acordo com Nietzsche, o ensino da filosofia está muito longe da prática da filosofia como um modo de vida. Se isto é verdade em relação ao ensino universitário, é-o mais ainda em relação à escrita de monografias filosóficas. Seguindo Nietzsche, teríamos de concluir que a única obra que poderia "realmente" mostrar o valor da ética de Foucault seria a que foi um testemunho ou testamento da tentativa do sujeito de viver de acordo com ela; este trabalho não é, obviamente, desse tipo. O que esperamos é que ele tenha, em primeiro lugar, mostrado que emerge uma coerência ética da obra tardia de Foucault e, em segundo lugar, dar algumas indicações sobre a direcção, o estilo e os contornos do que poderia ser uma vida vivida de acordo com essa ética. Se tal vida se pudesse qualificar como um modelo aceitável de vida bem-vivida ou se a estética da existência fosse capaz de responder ao colapso da moralidade, esse seria todavia, como diria Vidal-Nacquet, "um assunto para amanhã".

Contudo, é na tradição crítica de Kant que Foucault situa as suas investigações. Não haverá aqui uma contradição? Não nos parece que seja esse o caso. Para Foucault, o desafio do pensamento moderno residia, justamente, em saber como poderíamos radicalizar e inflectir a tradição crítica inaugurada por Kant. É por

---

<sup>300</sup> Nietzsche, Friedrich, 1997: 187.

isso que em 1983, consagra uma série de seminários à releitura do famoso texto de Kant “Qu’est-ce que les Lumières?” (Foucault, 2001b: 1381 e 1498). É evidente que, para Kant, a *Aufklärung* é, acima de tudo, o momento em que a humanidade faz uso da sua própria razão sem estar subordinada a uma autoridade e que, por isso, é necessária uma crítica que defina os limites e as condições do seu uso, quer na ciência, quer na moral. Foucault, no entanto, identifica ainda outro tema nesse texto: o da *actualidade* do Iluminismo, isto é, a forma como cada um se situa em relação ao movimento histórico em curso e a forma como “*reflecte* sobre o seu próprio presente” (*Idem*). Este é um problema verdadeiramente ético, na medida em que para o sujeito se trata, efectivamente, de fazer prova de si mesmo através de uma situação particular, alargando o seu ponto de vista ao dos outros. Michel Foucault reformula tudo isto nos seguintes termos: “Vê-se que, para o filósofo, a questão da sua *pertença a este presente* já não será, de modo algum, a questão da sua pertença a uma doutrina ou a uma tradição, já não será, simplesmente, a questão da sua pertença a uma comunidade humana, em geral, mas, a da sua pertença a um certo *nós*, a um nós que se refere a um conjunto cultural característico da sua própria actualidade. Tudo isto, a filosofia como problematização de uma actualidade e como interrogação pelo filósofo dessa actualidade, da qual faz parte e em relação à qual deve situar-se, poderia muito bem caracterizar a filosofia como o discurso da modernidade e sobre a modernidade” (Foucault, 2001b: 1498).

Assim, para Foucault, Kant situar-se-ia na confluência de duas das tradições críticas onde é possível reconhecer as duas éticas filosóficas que, quanto a nós, caracterizam o pensamento moderno: por um lado, uma ética da *subjectividade*,

que Foucault denomina de ‘analítica da verdade’, em que a questão colocada é a das condições subjectivas das possibilidades do conhecimento (mas, também da moral e do direito, sem dúvida); por outro lado, uma ética da *subjectivação*, que Foucault chama de ‘ontologia do presente, uma ontologia de nós próprios’, em que a questão suscitada é: “o que é a nossa actualidade? Qual o campo actual das experiências possíveis?” (*Idem, Ibidem*).

“O ethos filosófico do Iluminismo”, segundo a reformulação feita por Foucault, “consiste, assim, numa crítica do que dizemos, do que pensamos e do que fazemos através de uma ontologia histórica de nós mesmos” (Foucault, 2001b: 1381), que se apresenta de uma forma dupla: a) o *ethos* do Iluminismo é, antes de mais, uma atitude-*limite*, como em Kant, para quem a crítica consiste em identificar os limites do que podemos pensar e do que podemos fazer. De acordo com Foucault, todavia, a atitude crítica já não deve definir-se como uma análise das “estruturas formais que têm valor universal” (*Idem, Ibidem*) e às quais nos devemos conformar. A crítica deve transformar-se num estudo histórico (arqueológico e genealógico), cujo fim é o de revelar que o que parece universal, necessário, obrigatório fica, de facto, a dever-se a qualquer coisa de singular, de contingente e de arbitrário. Por outras palavras, “trata-se de transformar a crítica exercida na forma da *limitação* necessária numa crítica prática na forma da *superação* possível”; b) este *ethos* é também uma *atitude experimental*, na medida em que, a partir da análise crítica “da contingência que nos faz ser o que somos”, podemos alcançar “a possibilidade de *deixar de ser* o que somos” (*Idem, ibidem*). Foucault deixa transparecer aqui uma nota quase sartriana: a de que o sujeito é separação de toda a identidade e que deve esforçar-se por



deixar de ser o que é. Acima de tudo, porém, é preciso compreender que a atitude crítica envolve qualquer coisa de positivo, nomeadamente, “um *trabalho* feito nos limites de nós próprios”, “uma *prova* histórico-prática dos limites que podemos (ou que somos capazes de) superar”. Este “trabalho de nós próprios sobre nós próprios enquanto seres livres” é, segundo Foucault, o que define o *Aufklärer*. Não caracterizará ele também o sábio espinosiano ou o super-homem nietzscheano, no qual encontramos a mesma exigência de um trabalho sobre si, de uma experimentação da vida com ela própria? Se assim é, torna-se pertinente colocar a hipótese de que, de Maquiavel a Foucault, passando por Espinosa e Nietzsche, existe, de facto, uma certa ética da subjectivação (sujeito como ultrapassagem/superação) face à ética dominante da subjectividade (igual a sujeito constituinte).

Na ética filosófica do Iluminismo assim redefinida reencontramos as grandes linhas do que Paul Ricoeur chamou a “*prática da suspeita*”. Esta prática, no entanto, é indissociável de algo mais positivo: uma forma renovada de “*estética da existência*”. Perdida na Idade Média, sugere Foucault, a ideia de que podemos fazer da nossa vida uma obra de arte reapareceu no Renascimento e, mais tarde, no século XIX, através do tema da vida “artista” e do *dandismo*. Assume integralmente a semelhança da ética à estética, que Sartre recusava. Foucault cita até como exemplo aquele cuja “*má-fé*” foi estigmatizada por este último: Baudelaire. “O Homem moderno para Baudelaire”, escreve Foucault “não é o que parte à descoberta de si mesmo, dos seus segredos e da sua vida oculta [mas, é] aquele que procura inventar-se a si próprio. Esta modernidade

não liberta o homem do seu ser próprio [antes] condena-o à tarefa de se elaborar a si mesmo” (Foucault, 2001b: 1381).

Como é que Foucault afasta, então, as duas censuras de Sartre à estética baudelairiana da existência: a) esquecendo a política e os seus desafios; b) colocando o sujeito numa espécie de representação onde ele, no essencial, não se questiona?

Em primeiro lugar, Foucault assinala que “Baudelaire não concebe que a teorização irónica do presente, a elaboração ascética de si possa acontecer na sociedade propriamente dita ou no corpo político” (*Idem*). A sua intenção, no entanto, não é certamente dar-lhe a sua aprovação. Pelo contrário, em *L'herméneutique du Sujet* (2001c), defende muito claramente que a inovação de uma nova estética de si, de uma nova tecnologia de si, é, hoje, a única saída possível à margem dos dispositivos políticos existentes: “a constituição de uma ética de si é, talvez, uma tarefa urgente, fundamental, politicamente indispensável, partindo do princípio de que não há um outro ponto de resistência, primeiro e último, ao poder político que não seja a relação com si mesmo” (Foucault, 2001b: 1172; Foucault, 2001c: 241).

Em segundo lugar, seria um engano ver na estética da existência uma espécie de auto-recolhimento confortável da parte do sujeito, uma forma de fugir aos riscos de uma resistência radical e quotidiana aos blocos do saber e do poder. Pelo contrário, ao traçar processos estéticos, o sujeito realiza a experiência do que, na existência, escapa irredutivelmente a todo o controlo, a toda a forma de normalização, a todas as relações estratégicas de poder e de saber. Deleuze chama, sensatamente, a atenção para o que, na obra de Foucault, designa de “a

linha do *Exterior*". Esta linha "está onde quer que o pensamento enfrente algo como a loucura e a vida, algo como a morte" (Deleuze, 1991: 149). O exterior é o rebordo exterior da nossa finitude, o ilimitado que define os nossos limites.

A biopolítica, na sua lógica de normalização, não pode admitir que a existência esteja intrinsecamente ligada a uma vitalidade excessiva, a um Exterior, que Bataille tematizou com o termo "parte maldita". No entanto, não haverá em todo o sujeito uma força de existir que se manifesta no excesso, na vertigem, no desregramento? Será que todas as culturas não reservarão um espaço, nos seus modelos de existência que propõem aos sujeitos, para as mudanças de estado de consciência, para as metamorfoses, para os estados-limite, para o risco? Não será isto, de resto, uma das molas da tradição "espiritual" que nos acompanhou ao longo deste trabalho? O dispositivo de controlo contemporâneo impõe o modelo de uma vida sem falhas, livre de toda a deriva e de toda e qualquer forma de dependência (será?). A *autonomia* do sujeito é, de facto, identificada com a sua funcionalidade biológica e psicológica. Como se ser um sujeito autónomo não fosse também fazer prova dos seus próprios limites, experimentar formas de vida que não fazem parte da "soma" sanitária, sexual, alimentar, etc.

Torna-se evidente, porém, que ao recalcar os processos em desequilíbrio que nos perpassam, ao impedir o sujeito de inventar estilos de vida que lhe permitiriam dobrar a linha do Exterior, curvar esta linha de forma a conseguir viver sobre ela e com ela, a sociedade de controlo abandona, efectivamente, muitos sujeitos que se deixam destruir por processos demasiado violentos e rápidos (drogas duras, suicídios, violências, esquizofrenias, etc.). A obsessão

contemporânea com o centro, o equilíbrio e a segurança da existência tem como efeito perverso precipitar certos sujeitos para um Exterior sem retorno. O biopoder ilude completamente o sujeito para a necessidade transcendental de fazer a experiência da metamorfose e da superação, obliterando, deste modo, o carácter dividido e heterogêneo do sujeito e, por consequência, a sua força para criar e contestar.

Foucault faz-nos pensar que, pelo contrário, uma existência só tem sentido se estiver aberta à possibilidade do excesso, do limite, do imprevisto. Uma vida só é bem sucedida se conhecer fracassos, poder-se-á dizer que só se realiza verdadeiramente enfrentando a linha do Exterior. Também aqui, Canguilhem antecipou Foucault; “contrariamente a certos médicos que se apressam a ver crimes nas doenças, porque as partes interessadas para isso contribuem por excesso ou por omissão, pensamos que o poder e a tentação para adoecer são uma característica essencial da fisiologia humana (...). A saúde é, para o homem, um sentimento de segurança na vida que não impõe a si própria quaisquer limites” (Canguilhem, 1996; 1999:133-134; 2005). Estamos próximos da “grande saúde” de Nietzsche ou da energia dionisíaca que anima certos heróis da tragédia grega<sup>301</sup>.

Se Foucault quer fazer da vida uma obra de arte não é, pois, para se abrigar, para se proteger das relações de força que constituem os dispositivos de saber-

---

<sup>301</sup> Como derradeira reviravolta, poderíamos, no entanto, perguntar se o modelo estético não deveria, então, ser colocado em concorrência com um outro modelo que na Antiguidade tinha igual importância: o modelo médico. E se o *ethos* filosófico fosse como uma terapêutica? E se se tratasse, não de fazer da nossa vida uma obra de arte mas, de encontrar uma forma superior de saúde? Se Michel Foucault sempre se afastou das metáforas que apresentavam o filósofo como um médico da existência, é, talvez, porque elas, estranhamente, estariam em consonância com o biopoder que Michel Foucault transformou num dos principais alvos da sua crítica filosófica. Todavia, Canguilhem (1943), seu mestre, libertara o *ethos* médico dos seus preconceitos normalizadores, para o abrir à possibilidade de experimentar os limites da vida – possibilidade de excesso, do imprevisto, do esquecimento de si...

poder, mas, para inventar novas possibilidades de vida, criar modos de existência inéditos. Tal como explica Deleuze, mais uma vez e de forma superior, “a subjectivação nunca foi, para Foucault, um regresso teórico ao sujeito, mas a procura prática doutro modo de vida, de um novo estilo. Isso não se faz na cabeça: mas, onde estão, hoje, os germes de um novo modo de existência, comunitária ou individual, e haverá em mim semelhantes germes?” (Deleuze, 1991: 145).

Esta interrogação decorre do que poderíamos chamar uma *ética da actualidade*. Por esta expressão, não entendemos que o sujeito deva estar ao corrente de tudo, informado das últimas novidades, etc., mas, sim atento ao que é novo, ao que está em vias de nascer, ao que é imprevisto. A actualidade constitui-se, assim, como uma zona de indeterminação e de fractura de um dispositivo onde podem emergir forças novas. Por exemplo, qual é a actualidade da questão homossexual? Não o mero reconhecimento social e jurídico da homossexualidade (como o reconhecimento do casamento entre pessoas do mesmo sexo ou do direito à adopção, por exemplo). Desde muito cedo que Foucault sugeriu ao movimento *gay* que não circunscrevesse as suas reivindicações unicamente ao modelo de vida conjugal e familiar heterossexual dominante, mas, que inventasse novas formas de vida, que experimentasse estilos de existência inéditos, susceptíveis, inclusivamente, de virem a servir de inspiração aos heterossexuais. Se o movimento *gay* actual é o que é, isso resulta, em certa medida, da ruptura criadora que estabelece com o dispositivo dominante. Deleuze percebeu, e bem, mais uma vez, que a actualidade de Foucault não é outra coisa senão o *inactual* ou o intempestivo de Nietzsche:

“Pertencemos a dispositivos e é neles que agimos. À novidade de um dispositivo quando comparado com os que o precederam, designamos pela sua actualidade, a nossa actualidade. O novo é o actual. O actual não é o que somos, mas, antes, aquilo em que nos tornamos, aquilo em que estamos em vias de nos tornar, isto é, o Outro, o nosso tornarmo-nos-Outro. Em todo o dispositivo há que distinguir o que somos (o que já não somos) e o que estamos em vias de nos tornarmos: a parte da história, a parte do actual (...). Com efeito, o que aparece como sendo o actual ou o novo em Michel Foucault é aquilo a que Nietzsche chamava o intempestivo, o inactual, este devir que se bifurca com a história. Não prever, mas estar atento ao desconhecido que nos bate à porta” (Deleuze, 1989: 190-191).

Contudo, importa também fazer uma aproximação a Espinosa. É verdade que Foucault raramente se reclama de ter sido seu discípulo. No entanto, vários foram os críticos que expuseram os pontos de convergência entre os dois pensadores (Macherey, 1988: 203 e ss; Revault d'Allonnes, 1994: 111 e ss.).

Restam-nos poucas dúvidas de que a famosa fórmula de Espinosa segundo a qual, para ele (contrariamente a Hobbes), a política é “a continuação do estado de natureza”, está de acordo com os conceitos conexos de “limite” da “actualidade” que encontramos em Foucault. Nos dois casos, trata-se de identificar onde se encontram, num dispositivo político particular, o seu potencial de vida, as suas forças criativas. Tanto num como noutra e, tal como em Nietzsche, o esquema de pensamento é o mesmo: sem o recurso a uma subjectividade primeira, seja ela qual for, procura-se nas estruturas da vida quotidiana (“primeiro grau do conhecimento”, do “niilismo”, do “saber-poder”)

os pontos de transformação e de metamorfose possíveis, as zonas-limite onde o sujeito não é, mas *torna-se*. Em cada dispositivo é avaliada, não a sua adequação a uma norma universal, mas a dimensão criadora que lhe é intrínseca: de Sócrates a Foucault, a história da filosofia é a história do sujeito, cujo desafio ético Deleuze identifica nos termos que se seguem: “Seria necessário transpor a linha e, simultaneamente, torná-la visível, praticável, pensável. Transformá-la o mais possível e durante o máximo de tempo possível numa arte de viver. Como salvar-se, conservar-se e, ao mesmo tempo, enfrentar a linha? É aqui que surge um tema recorrente em Foucault: é preciso conseguir dobrar a linha, a fim de se constituir uma zona visível onde nos possamos alojar, enfrentar, apoiar, respirar, em suma, pensar” (Deleuze, 1991: 151).

Na ausência dos deuses, como sair de si sem se perder? O *Ethos* Filosófico Grego apoia-se no ser propriamente dito, tal como o intelecto o pode contemplar. A ideia eterna em Platão, a Forma em Aristóteles, fixam a linha que o sujeito deve seguir para se constituir. Com o *Ethos* Filosófico Cristão, a heteronomia recupera terreno. O Deus de amor e de “sacrifício”, porém, obriga-nos a sair de nós, a renunciarmos a nós próprios para nos encontrarmos n’Ele. Dobrar a linha é imitar a vida de Jesus Cristo.

Com a modernidade, deixa de haver modelos para imitar, nem Deus, nem natureza. O sujeito torna-se o próprio limite de si mesmo. Mas o que significa isso, afinal? Que há um ponto fixo (subjectividade) “anterior” ao si, a partir do qual este pode reflectir sobre ele? Ou que há um movimento, uma fragmentação (subjectivação) “anterior” a todo o ego? Será a subjectividade que condiciona a

subjectivação ou a subjectivação que torna possível a subjectividade? O sujeito constitui-se pela autopoisição do *Self* ou pela saída reflexiva para fora de si?

Não é por acaso que, nos seus últimos seminários, Foucault evocava com uma insistência crescente a figura inaugural de Sócrates. Terá este alguma vez desejado tentar outra coisa: superar limites, enfrentar a linha? Foucault propõe que compreendamos Sócrates a partir de uma das práticas fundadoras da democracia: a *parrhésia* (a franqueza). O seu alcance político é conhecido: o direito e até o dever, de todo o cidadão falar com toda a franqueza na Assembleia do povo. O seu alcance ético, porém, não deve ser negligenciado: a exigência, feita ao Mestre, de dirigir-se de modo directo e franco ao seu discípulo. Todo aquele que *pensa* cultiva o falar-verdade. Não adula o discípulo, nem tão-pouco o ilude com vãs subtilezas retóricas. Eis o que marca, de forma concreta, a ruptura que a cultura da autonomia representa em relação à ordem antiga. Daqui em diante, o exercício do pensamento abre a todo aquele que fala num espaço de risco e de desafio. Risco na relação com os outros e desafio às normas, ao centro de gravidade e à inércia da cidade. Risco na relação com o si-mesmo, desafio ao seu próprio equilíbrio, experiencia de uma metamorfose interior.

*Pensar* é correr este risco. Até onde ir, todavia, e a que preço? Para Platão, Santo Agostinho, Kant (entre outros), a metamorfose do sujeito é neutralizada, reduzida, com um gesto que consiste em atribuir-lhe um centro, em reportá-la a uma invariante: à natureza, a Deus e depois ao próprio ser humano. Como se em cada ocasião fosse necessário dominar a angústia resultante dessa saída inquieta



e inquietante para fora de si, reencontrando no pensamento uma imobilidade tranquilizadora.

Todavia, não existe um lugar fixo, não existem “foras de jogo”, não existe porto de matrícula, *de onde* o sujeito possa colocar-se em movimento. Importa, por isso, dizer claramente: não há uma moral universal, nem um direito natural. A ideia de uma moral universal neutraliza a questão *ética*, a do estilo de ser, a da dobra através dos quais o sujeito se define e se constrói. Do mesmo modo, a ideia de um direito natural é uma forma de neutralizar a questão *política*, a das relações de poder, a das cisões, a dos conflitos, através dos quais a comunidade está em constante transformação. Tanto a filosofia como as ciências sociais e humanas devem manter a exigência de pensar, de criticar, de gritar, sem definir para si próprias um horizonte de sentido “outro” que lhe seja dado previamente.

Partindo de um texto de Paul Veyne (1985)<sup>302</sup>, podemos começar por referir que tal como o seu mestre Nietzsche, Foucault acabaria por experimentar uma atracção viva pela antiguidade greco-romana. A admiração implica uma sinceridade e uma assimetria que costumam repugnar a essa “casta de ressentidos” que são os intelectuais (Veyne, 1985). Certo dia, Veyne ficou surpreendido ao ver Foucault abandonar a sua mesa de trabalho para lhe dizer ingenuamente: “Não achas que certas obras mestras possuem uma esmagadora superioridade sobre as outras? Para mim, a aparição do Édipo cego no final da obra de Sófocles...”. Segundo Veyne (1985), jamais haviam falado de *Édipo Rei*, apenas haviam conversado algumas vezes sobre literatura, e aquela falsa

---

<sup>302</sup> Veyne, Paul (1985); “Le Dernier Michel Foucault et Sa Morale” in *Critique*. Paris, Volume. XLII, N° 472, pp. 933-941.

pergunta expressava já uma brusca emoção que, obviamente não podia ter resposta. Do mesmo modo, os seus cantos em homenagem a René Char reduziam-se timidamente a algumas frases (Veyne, 1985). Mas, quando foi necessário mergulhar na literatura antiga para poder escrever os seus últimos livros, Foucault chegou a experimentar um prazer sensível, que Veyne fez o possível para conservar e, refere Veyne que o ouve ainda dizer, com um laconismo de rigor, que as cartas de Séneca eram textos magníficos. E, é claro que existe alguma afinidade entre a elegância do indivíduo Foucault e aquela que distingue a civilização greco-romana. Resumindo, *a elegância antiga foi secretamente, para Foucault, a imagem de uma arte de viver, de uma moral possível*, e durante os seus últimos anos, quando trabalhava sobre os estóicos, reflectia muito sobre o suicídio: “porém não falarei mais: se me mato, as pessoas verão”, a sua morte teve algo disso, como se pode ver. Só que Foucault tinha da moral uma concepção tão particular, que finalmente se pode colocar o problema: é possível, no interior da sua filosofia, uma moral para Michel Foucault?

Evidentemente, refere Veyne (1985), não lhe atribuiremos o propósito de renovar a moral estóica dos gregos. Na última entrevista que a vida lhe permitiu conceder, ele manifestou-se, claramente: não se encontrará jamais a solução de um problema actual num problema que, por estar situado em outra época, não é o mesmo senão por semelhança falaz. Foucault jamais acreditou ver, na ética sexual dos gregos, uma alternativa para a ética cristã mas, antes pelo contrário. Não existem problemas similares através dos séculos, nem em função da sua natureza, nem de sua razão. O eterno retorno é assim um eterno partir (Michel

Foucault gostava muito desta expressão de René Char), e não existem mais do que valorizações sucessivas. Num perpétuo “new deal”, o tempo redistribui as cartas sem cessar. A afinidade entre Foucault e a moral antiga reduz-se à moderna reaparição de uma única carta no interior de uma partida totalmente diferente: é a carta do trabalho de si sobre si, de uma estetização do sujeito, através de duas morais e de duas sociedades muito diferentes entre si

*Digamos que as minhas obsessões me são  
extremamente fiéis<sup>303</sup>*

(R. Barthes)

*Tenho a paixão de compreender os homens<sup>304</sup>*

(Sartre)

---

<sup>303</sup> Citação, também, utilizada por António Pedro Pita (1986: 414), como epígrafe ao seu artigo “Problema do Sujeito, Eficácia da História e Experiência Hermenêutica”, in *Tradição e Crise I*. Coimbra: FLUC.

<sup>304</sup> *Idem.*

Aprendi com o Ricardo Reis dois poemas que me têm acompanhado há algum tempo. Reescrevo-os para vós, mostrando, também, mais um pouco daquilo que sou:

"Para ser grande, sê inteiro: nada  
teu exagera ou exclui.  
Sê todo em cada coisa. Põe quanto és  
no mínimo que fazes.  
Assim em cada lago a lua toda  
brilha, porque alta vive."

"Quero ignorado, e calmo  
por ignorado, e próprio  
por calmo, encher meus dias  
de não querer mais d'eles.

Aos que a riqueza toca  
o ouro irrita a pele.  
Aos que a fama bafeja  
embacia-se a vida.

Aos que a felicidade  
é sol, virá a noite.  
Mas ao que nada espera  
tudo que vem é grato."

Com ternura,  
Regina Tralhão

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

---

- Abbot, A. (1984), “Event sequence and event duration: colligation and measurement”, in *Historical Methods*, 17, pp. 192-204.
- Abbot, A. (1990), “Conceptions of time and events in social science methods: causal and narrative approaches”, in *Historical Methods*, 23, pp. 140-150.
- Abbot, A. (1992), “From causes to events: notes on narrative positivism”, in *Sociological Methods and Research*, 20, pp. 428-455.
- Abel, T. (1948), “The operation called Verstehen”, in *The American Journal of Sociology*. London: LIV Editions.
- Abell, P. (1987), *The Syntax of Social Life*. Oxford: Oxford University Press Editions.
- Abell, P. (1991), *Rational Choice Theory*. Aldershot: Edward Elgar Editions.
- Abell, P. (1992), “Is rational choice theory a rational choice of a theory?”, in Coleman, J. S. and Fararo, T., *Rational Choice Theory: Advocacy and Critique*. Newbury Park: Sage Editions.
- Abell, P. (1993), “Narrative method: a reply”, in *Journal of Mathematical Sociology*, 16, pp. 253-266.

- Abercombie, N., Hill, S. and Turner, B. S. (1980), *The Dominant Ideology Thesis*. London: Allen and Onwin Editions.
- Abrams, P. (1982), *Historical Sociology*. London: Open Books Editions.
- Abu-Lughod, J. L. (1989), *Before European Hegemony*. Oxford/New York: Oxford University Press Editions.
- Achinstein, P. (1968), *Concepts of Science*. Baltimore: Johns Hopkins University Press Editions.
- Adam, B. (1990), *Time and Social Theory*. Cambridge: Polity Press Editions.
- Adam, B. (1995), *Timewatch. The Social Analysis of Time*. Cambridge: Polity Press Editions.
- Adler, M. (1904), *Kausalität und Teologie im Streit um die Wissenschaft*. Viena: Wiener Volksbuchhandlung.
- Adler, P. A., Adler, P. and Fontana, A. (1987), “Everyday life sociology”, in *Annual Review of Sociology*, 13, pp. 217-235.
- Adorno, T. W, Dahrendorf: R., Pilot, H., Albert, H., Habermas, J. and Popper, K. R (1976), *The Positivist Dispute in German Sociology*. Londres: Heinemann Editions.
- Adorno, T. W. (1966, 1973), *Negative Dialectics*. London: Routledge Editions.
- Adorno, T. W. (1969), “Zur Logik der Sozialwissenschaften”, in Maus and Fürstenberg, (1.<sup>a</sup> ed. 1962).

Adorno, T. W. (1969-1976), Dahrendorf, R., Pilot, R., Alben, H., Habermas, J. and Popper, K. R., *The Positivist Dispute in German Sociology*. London: Heinemann Editions.

Adorno, T. W. (1970), *Über Walter Benjamin*. Frankfurt: Suhrkamp Editions.

Adorno, T. W. (1973), *Negative Dialectics*. New York: Continuum Editions (1.<sup>a</sup> ed. 1966). Adorno, T. W. (1969), “Einleitung”, in Maus and Fürstenberg (1.<sup>a</sup> ed. 1962).

Adorno, T. W. (1973), *Negative Dialectics*. New York: Seabury Press Editions.

Adorno, T. W. (1974), *Minima Moralia*. Londres: New Left Books Editions, (1.<sup>o</sup> ed. 1951).

Adorno, T. W. (1984), *Aesthetic Theory*. London: Routledge e Kegan Paul Editions.

Adorno, T. W. (1991), “Culture Administrarion”, in *The Culture Industry Selected Essays on Mass Culture*, Bernstein, J. M. (dir.). London: Routledge Editions.

Adorno, T. W. (1993), *Einleitung in die Soziologie*, ed. póstuma de Gödde, C. Frankfurt: Suhrkamp.

Adorno, T. W. *et alli* (1950), *The Authoritarian Personality*. New York: Harper Editions.

Adorno, T. W. *et alli* (1969, 1976), *The Positivist Dispute in German Sociology*. London: Heinemann Editions.

Adorno, T. W., Dahrendorf, R., Pilot, H., Alben, H., Habermas, J. and Popper, K. R. (1976), *The Positivist Dispute in German Sociology*. New York: Harper & Row Editions.

Agger, B. (1992), *Cultural Studies as Cultural Theory*. London: Falmer Press Editions.

Alarcón, N. (1999), “The Theoretical Subject(s) of the Bridge Called My Back and Anglo-American Feminism”, in Kaplan, C.; Alarcón, N.; Moallen, M. (eds), *Between Woman and Nation: Nactionalism, Transnational Feminisms, and the State*. Duke: Duke University Press Editions.

Albuquerque, Júnior e Durval, Muniz de (1998), “Os Maus Costumes de Foucault”, in *Pós-História*. São Paulo: Edições Assis, Volume 6, pp 67-86.

Alexander, C. J. (1987a), “The Centrality of the Classics” in Giddens, A. E Turner, J, (eds), *Social Theory Today*. Cambridge: Polity Press Editions.

Alexander, C. J. (1987b), “O Novo Movimento Teórico”, in *RBCS* n.º 4. São Paulo: Edições ANPOCS, pp. 5-28.

Alexander, J. (1982a), *Theoretical Logic in Sociology, Vol. I: Positivism, Presuppositions and Current Controversies*. London: Routledge and Kegan Paul Editions.



Alexander, J. (1982b), *Theoretical Logic in Sociology, Vol II: The Antinomies of Classic Thought, Marx and Durkheim*. London: Routledge and Kegan Paul Editions.

Alexander, J. (1983a), *Theoretical Logic in Sociology, Vol III: The Classical Attempt at Theoretical Synthesis: Max Weber*. London: Routledge and Kegan Paul Editions.

Alexander, J. (1983b), *Theoretical Logic in Sociology, Vol. IV, The Modern Reconstruction of Classical Thought: Talcott Parsons*. Berkeley: University of California Press Editions.

Alexander, J. (1984), *Theoretical Logic in Sociology, Vol. IV: The Modern Reconstruction of Classical Thought: Talcott Parsons*. Londres: Routledge and Kegan Paul Editions.

Alexander, J. (1985), "The individualist dilemma in phenomenology and interaccionism", in Eisenstadt, S. N. e. Helle, H. J. (dir.) (1985), *Macro-Sociological Theory: Perspectives on Sociological Theory, Vol I*. Beverly Hills: Sage Editions, pp. 25-57.

Alexander, J. (1987), *Twenty Lectures: Sociological Theory since World War II*. New York: Columbia University Pictures Editions.

Alexander, J. (1988), *Action and its Environments: Toward a New Synthesis*. New York: Columbia University Press Editions.

Alexander, J. (dir.) (1985), *Neofunctionalism*. Beverly Hills e London: Sage Editions.

- Alexander, J. and Sztompka, P. (dir.) (1990), *Rethinking Progress: Movements, Forces, and Ideas at the End of the Twentieth Century*. London: Unwin Hyrman Editions.
- Alexander, J. C. and Colomy, P. (dir.) (1990), *Differentiation Theory and Social Change: Comparative and Historical Perspectives*. New York: Columbia University Press Editions.
- Alexander, S. (1984), “Women, class and sexual differences in the 1830s and 1840s: some reflections on the writing of a feminist history”, in *History Workshop Journal* n.º 17, pp, 125-149.
- Almeida, Custódio Luís de (2002), *Hermenêutica e dialéctica: dos estudos platónicos ao encontro com Hegel*. Porto Alegre: Edições EDIPUCRS.
- Almeida, D. (2002), “Sobre a emergência da "Ciência das Religiões", in *Revista Portuguesa de Ciência das Religiões* 2, 9-15.
- Altheide, D. (1991), *Media Worlds in the Era of Postjournalism*. New York: Aldine de Gruyter Editions.
- Althusser, L. (1965), *Pour Marx*. Paris: Maspero Éditions.
- Althusser, L. (1969), *For Marx*. Londres: Allen Lane Editions.
- Althusser, L. (1970, 1971), “Ideology and ideological state apparatuses”, in *Lenin and Philosophy; and Other Essays*. London: New Left Books Editions.
- Althusser, L. (1971), *Lenin and Philosophy*. London: NLB Editions.

- Althusser, L. (1971, 1984), *Essays on Ideology*. London: Verso Editions.
- Althusser, L. (1973), “The conditions of Marx's scientific discovery”, *Theoretical Practice*, 7/8, pp. 4-11.
- Althusser, Louis (1971), “Ideology and Ideological State Apparatuses”, in *Lenin and Philosophy and Other Essays*. London: New Left Books Editions.
- Amin, S. (1970), *L'accumulation à l'échelle mondiale*. Dakar/Paris: IFAN/Anthropos Éditions.
- Anderson, K. and Gale, K. (dir.) (1992), *Inventing Places*. Melbourne: Longman Cheshire Editions.
- Anderson, P. (1976), *Considerations on Western Marxism*. London: New Left Books Editions.
- Anderson, P. (1992), “Components of the national culture”, in *English Questions*. London: Verso Editions.
- Anderson, Perry (1974a), *Passages from Antiquity to Feudalism*. London: New Left Books Editions.
- Anderson, Perry (1974b), *Lineages of the Absolutist State*. London: New Left Books Editions.
- Anderson, Perry (1976), *Considerations on Western Marxism*. London: New Left Books Editions.

- Andreski, S. (dir.) (1971), *Herbert Spencer: Structure, Function and Evolution*. London: Nelson Editions.
- Andreucci, F. (1979), “La diffusione e la vulgarizzazione del marxismo”, in Hobsbawm et alii (1978-82), volume. 2.
- Andrews, H. F. (1993), “Durkheim and social morphology”, in Turner, S. (dir.), *Emile Durkheim: Sociologist and Moralist*. London: Routledge Editions.
- Annas, Julia (1994), *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press Editions.
- Anselin, L. (1988), *Spatial Econometric Methods and Models*. Dordrecht: Kluwer Editions.
- Ansell-Pearson, Keith (1991), “The Significance of Michel Foucault's Reading of Nietzsche: Power, the Subject, and Political Theory”, in *Nietzsche-Studien*, 20, 1991, pp. 267-283.
- Anthias, F. and Yuval-Davis, N. (1992), *Racialized Boundaries: Race, Nation, Gender; Colour and Class and the Anti-Racist Struggle*. London: Routledge Editions.
- Antonio, R. J. and Glassman, R. M., (dir) (1985), *A Weber-Marx Dialogue*. Lawrence: University Press of Kansas Editions.
- Apel, K. O. (1967), *Analytic Philosophy of Language and the Geisteswissenschaften*. Dordrecht: Reidel.

- Apel, K. O. (1995), “*Das Verstehen (Eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte)*”, in *Archiv Fur Begriffsgeschichte*, Bd., pp. 142-199.
- Arato, A. (1974), “The neo-idealist defense of intersubjectivity”, in *Telos*, 21, pp.,108-161.
- Ardener, S. (dir.) (1993), *Women and Space*. Oxford: Berg Editions.
- Arendt, H. (1951, 1973), *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich Editions.
- Arendt, H. (1954, 1977), *Between Past and Future*. New York: Harper Editions.
- Arendt, H. (1958), *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press Editions.
- Aristóteles (1969), *Organon. I Catégories. II De l'Interprétation*. Paris: Vrin Éditions.
- Aristóteles (1976), *Ethics*. Harmondsworth: Penguin Books Editions.
- Aron, R. (1950), *La Philosophie Critique de l'Histoire. Essais sur une Théorie Allemande de l'Histoire*. Paris: Éditions Librairie J. Vrin.
- Aron, R. (1953), *La Sociologia alemana contemporânea*. Buenos Aires: Paidós Editore.
- Aron, R. (1965-1968), *Main Currents in Sociological Thought*, 2 voIs. London: Weidenfeld and NicoIson Editions.

- Aron, R. (1970), “The Logic of the Social Sciences”, in Wrong, D. (org.), *Max Weber*. New Jersey: Prentice-Hall Editions.
- Aronowitz, S. (1981), “The Crisis in Historical Materialism: Class, Politics and Culture”, in *Marxist Theory*. New York.
- Asante, M. K. (1987), *The Afrocentric Ideia*. Filadélfia: Temple Press Editions.
- Aston, T. H. and Philpin, C. H. E. (dir.) (1985), *The Brenner Debate*. Cambridge: Cambridge University Press Editions.
- Atkins, K. (2005, Julho 7). Paul Ricoeur. Retrieved Junho 6, 2009, from Internet Encyclopedia of Philosophy: a peer-reviewed academic resource: <http://www.iep.utm.edu/ricoeur/>
- Atkinson, P. (1990), *The Ethnographic Imagination*. London: Routledge Editions.
- Austin, J. L. (1962, 1976), *How to Do Things with Words*. Oxford: Oxford University Press Editions.
- Axelrod, R. (1984), *The Evolution of Cooperation*. New York: Basic Books Editions.
- Bachelard, G. (1958, 1969), *The Poetics of Space*. Boston: Beacon Press editions.
- Baechler, J., Hall, J. A. and Mann, M. (dirs.) (1988), *Europe and the Rise of Capitalism*. Oxford: Basil Blackwell Editions.

- Bagguley, P. and Mark Lawson, J., Shapiro, D., Urry, J., Walby, S. and Warde, A. (1990), *Restructuring. Place, Class and Gender*. London: Sage Editions.
- Baier, H. (1969), “¿Tecnología Social o Liberación Social? La Polemica entre Positivistas y Dialecticos sobre la Misión de la Sociología”, in Schafers, B. (eds), *Critica de la Sociologia*. Caracas: Monte Avila Editores, pp. 9-29.
- Baldwin, J. (1986), *George Herbert Mead*. London: Sage Editions.
- Baran, P. A. (1957), *The Political Economy of Growth*. New York: Monthly Review Press Editions.
- Baran, Paul (1957, 1973), *The Political Economy of Growth*. Harmondsworth: Penguin Editions.
- Barnes, B. (1986), *T. S. Kuhn y las Ciencias Sociales*. México, Fondo de Cultura Economica.
- Barrett, M. (1980, 1988), *Womens Oppression Today*. London: Verso Editions.
- Barrett, M. (1991), *The Politics of Truth*. Cambridge: Polity Press Editions.
- Barrett, M. (1992), *The Politics of Truth: From Marx to Foucault*. Oxford: Polity Press Editions.
- Barrett, M. and Phillips, A. (dir.) (1992), *Destabilizing Theory*. Oxford: Polity Press Editions.

- Barrett, M., Corrigan, P., Kuhn, A. and Wolff, J. (dir.) (1979), *Ideology and Cultural Production*. London: Croom Helm Editions.
- Barros, Fernando António Ferreira de (2000), “A influência hermenêutica no actual referencial epistemológico da sociologia”, in *Sociologia*. Porto Alegre: IFCH/UFRGS, n.º 2, Janeiro/Junho, pp. 286-324.
- Barthes, R. (1964, 1967), *Elements of Semiology*. New York: Hill and Wang Editions.
- Barthes, Roland (1965), *Éléments de Sémiologie*. Lisboa: Edições 70.
- Barthes, Roland (1973), “Introdução à Análise Estrutural da Narrativa”, in: Barthes, Roland (org.) (1973), *Análise Estrutural da Narrativa*. São Paulo: Editora Vozes.
- Barthes, Roland (1974), *O Prazer do Texto*. Lisboa: Edições 70.
- Barthes, Roland (1975), *Escritores, Intelectuais, Professores e Outros Ensaio*. Lisboa: Editorial Presença.
- Barthes, Roland (1977), *Ensaio Crítico*. Lisboa: Edições 70.
- Barthes, Roland (1978), *Leçon*. Paris: Éditions du Seuil.
- Barthes, Roland (1979), *Lição*. Lisboa: Edições 70.
- Barthes, Roland (1981), *Le Grain de la Voix*. Paris: Éditions du Seuil.
- Barthes, Roland (org.) (1973), *Análise Estrutural da Narrativa*. São Paulo: Editora Vozes.



- Bataille, G. (1985), *Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939*.  
Manchester: Manchester University Press Editions.
- Battersby, C. (1989), *Gender and Genius: Towards a Feminist Aesthetics*.  
London: Women's Press Editions.
- Baudrillard, J. (1970, 1988), "Consumer society", in *Selected Writings*,  
Poster, M. (dir.). Cambridge: Polity Press Editions.
- Baudrillard, J. (1972, 1981), *For a Critique of the Political Economy of the  
Sign*. St. Louis: Telos Press Editions.
- Baudrillard, J. (1973, 1975), *The Mirror of Production*. St. Louis: Telos Press  
Editions.
- Baudrillard, J. (1983a), *Simulations*. New York: Semiotext(e) Editions.
- Baudrillard, J. (1983b), *In the Shadow of the Silent Majorities... Or the End  
of the Social*. New York: Semiotext(e) Editions.
- Baudrillard, J. (1984a), "Game with vestiges", in *On The Beach*, n.º 5, pp. 19-  
25.
- Baudrillard, J. (1984b), "On nihilism", in *On The Beach*, n.º 6, pp. 38-39.
- Baudrillard, J. (1987), *Forget Foucault*. New York: Semiotext(e) Editions.
- Baudrillard, J. (1988a), *The Ecstasy of Communication*. New York:  
Semiotext(e) Editions.
- Baudrillard, J. (1988b), *America*. London: Verso Editions.

- Baudrillard, J. (1989a), “Politics of seduction. Interview”, in *Marxism Today*.  
January, pp. 54-55.
- Baudrillard, J. (1989b), “The anorexic ruins”, in Kamper, D. and Wulf, C.  
(dir.), *Looking Back on the End of the World*. New York: Semiotext(e)  
Editions.
- Baudrillard, J. (1990a), *Fatal Strategies*. New York: Semiotext(e) Editions.
- Baudrillard, J. (1990b), *Cool Memories*. London: Verso Editions.
- Baudrillard, J. (1992a), “Transpolitics, transsexuality, transaesthetics”, in  
Stearns, W. and Chaloupka, W. (dir.), *Jean Baudrillard: The  
Disappearance of Art and Politics*. London: Macmillan Editions.
- Baudrillard, J. (1992b), “Revolution and the end of Utopia”, in Stearns, W  
and Chaloupka, W. (dir.), *Jean Baudrillard: The Disappearance of Art  
and Politics*. London: Macmillan Editions.
- Bauer, O (1924), *Die Nationalitätenfrage in der Sozialdemokratie*. Viena:  
Wiener Volksbuchhandlung, (1.<sup>a</sup> ed. 1907).
- Bauman, Z. (1987), *Legislators and Interpreters: On Modernity,  
Postmodernity and Intellectuals*. Cambridge: Polity Press Editions.
- Bauman, Z. (1988), “Is there a postmodern sociology?”, in *Theory Culture &  
Society*, vol. 5, n.º 2-3, pp. 217-237.
- Bauman, Z. (1991), *Modernity and Ambivalence*. Cambridge: Polity Press  
Editions.

- Bauman, Z. (1992), *Intimations of Postmodernity*. London: Routledge Editions.
- Bauman, Z. (1993), *Postmodern Ethics*. Cambridge: Polity Press Editions.
- Bauman, Z. (1997), *Postmodernity and its Discontents*. New York: Polity Press Editions.
- Bauman, Zygmunt (1995), *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality*. Oxford: Blackwell Editions.
- Beauvoir, S. de (1949, 1988), *The Second Sex*. London: Pan Books, Editions.
- Beck, U. (1992), *Risk Society: Towards a New Modernity*. London: Sage Editions.
- Beck, U. (1994), “The debate on the ‘individualization theory’, in today's sociology in Germany”, in. *Soziologie*, 3, pp. 191-200.
- Becker, G. (1976), *The Economic Approach to Human Behavior*. Chicago: University of Chicago Press Editions.
- Becker, H. S (1986), *Doing Things Together. Evanston, III*. Northwestern: University Press Editions.
- Becker, H. S. (1963), *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*. New York: Free Press Editions.
- Becker, H. S. (1981), *Exploring Society Photographically. Evanston, III*. Northwestern: University Press Editions.

- Becker, H. S. and McCall, M. M. (1990), *Symbolic Interaction and Cultural Studies*. Chicago: University of Chicago Press Editions.
- Becker, M. (1993), *Mariátegui and Latin American Marxist Theory*. Atenas, Ohio: Ohio University Center for International Studies.
- Befindlichkeit (1978-1979), “Heidegger and the Philosophy of Psychology”, in *Review of Existencial Psychology & Psychiatry: Heidegger and Psychology*, vol. XVI, n.º 1, 2 & 3. S/L e S/E.
- Bell, C. and Newby, H. (1976), “Communion, communalism, class and community action: the sources of new urban politics”, in Herbert, D. and Johnston, R. (dir.) (1976), *Social Areas in Cities*, vol. 2. Chichester: Wiley Editions.
- Bell, D. (1979), *The Cultural Contradictions of Capitalism*. London: Heineman, 2.<sup>a</sup> Ed.
- Bellah, H. (1975), *The Broken Covenant*. New York: Seabury Editions.
- Bellah, Robert N. (1957), *Tokugawa Religion*. New York: The Free Press Editions.
- Bemstein, R. (1971), *Praxis and Action*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press Editions.
- Bendix, R. (1962), *Max Weber. An Intellectual Portrait*. New York: Anchor Books Editions.

- Bendix, Reinhard (1978), *Kings or People. Power and the Mandate to Rule*. Berkeley: University of California Press Editions.
- Benhabib, S. (1986), *Critique, Norm, and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press Editions.
- Benhabib, S. (1992), *Situating the Self*. New York: Routledge & Kegan Paul Editions.
- Benhabib, S. and Cornell, D. (dir.) (1987), *Feminism as Critique*. Cambridge: Polity Press Editions.
- Benhabib, S. and Dallmayr, F. (dirs.) (1990), *The Communicative Ethics Controversy*. Cambridge, Mass.: MIT Press Editions.
- Benjamin, A. (dir.) (1989), *The Lyotard Reader*. Oxford: Blackwell Editions.
- Benjamin, A. (dir.) (1989), *The Problems of Modernity: Adorno and Benjamin*. London: Routledge Editions.
- Benjamin, J. (1977), “The end of internalization: Adorno's social psychology”, *in Telos*, 32.
- Benjamin, J. (1990), *The Bonds of Love*. London: Virago Editions.
- Benjamin, W. (1970) “The work of art in the age of mechanical reproduction”, *in Illuminations*. London: Fontana Editions.
- Benjamin, W. (1973), “On Some Motifs in Baudelaire”, *in* Arendt, Hannah (ed.), *Illuminations*. London: Fontana Editions.

- Benjamin, W. (1973), "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction", in Arendt, Hannah (ed.), *Illuminations*. London: Fontana Editions.
- Benjamin, W. (1975), *A Modernidade e os Modernos*. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro.
- Benjamin, W. (1979), "Theories of German Fascism", in *New German Critique*, no. 17, Spring, pp. 120-128.
- Benjamin, W. (1979), *One-Way Street and Other Writings*. London: Verso e New Left books Editions.
- Benjamin, W. (1982), *Gesammelte Schriften, Das Passagen-Werk*, Tiedemann, R. (org.), vol. V. Frankfurt: Suhrkamp Editions.
- Bennett, J. (1996), "How is it that we are still Barbarians?" Foucault, Schiller, and the Aestheticization of Ethics", in *Political Theory*, 24, 4, pp. 653-672.
- Bennett, T., Martin, G., Mercer, C., and Wollacott, J. (dir.) (1981), *Culture, Ideology and Social Process: A Reader*. Londres: Batsford/Open University Press Editions.
- Benton, T. (1977), *The Philosophical Foundations of the Three Sociologies*. London: Routledge Editions.
- Benton, T. (1984), *The Rise and Fall of Structuralist Marxism: Althusser and his Influence*. London: Macmillan Editions.

Berger, P. and Luckmann, T. (1966-1967), *The Social Construction of Reality*.  
London: Allen Lane Editions.

Berger, P. L (1969), *The Social Reality of Religion*. London: Faber and Faber  
Editions.

Berger, P. L., Berger, B., and Kellner, H. (1973), *The Homeless Mind*.  
*Modernization and Consciousness*. New York: Random House Editions.

Bergesen, A. (1990), “Turning world-systems theory on its head”, in  
Featherstone, M. (dir.), *Global Culture: Nationalism, Globalization and  
Modernity*. London: Sage Editions.

Bergson, H. (1910), *Time and Free Will*. London: Swan Sonnenschein  
Editions.

Berman, M. (1983), *All That is Solid Melts into Air*. London: Verso Editions.

Berman, M. (1992), “Why modernism still matters”, in Lash, S. and  
Friedman, J. (dir.), *Modernity and Identity*. Oxford: Blackwell Editions.

Berman, R. A. (1989), *Modern Culture and Critical Theory: Art, Politics, and  
the Legacy of the Frankfurt School*. Madison: University of Wisconsin  
Press Editions.

Bernard P. Dauenhauer (1998), *Paul Ricoeur: the promise and risk of  
politics*.

Bernardo, G. (2005), *Interpretação*, in C. Ceia, E-Dicionário de termos  
literários (<http://www2.fcsh.unl.pt/edtl/verbetes/I/interpretacao.htm>)

- Bernauer, J. (1980), *Foucault's Force of Flight. Towards an Ethics of Thought*. New Jersey: Humanities Press.
- Bernauer, J. (1990), *Michel Foucault's Force of Flight. Atlantic Highlands*. NJ: Humanities Press International Editions.
- Bernauer, J. (1992) "Beyond Life and Death: on Foucault's Post-Auschwitz Ethic" in Armstrong, T. J. (eds), *Michel Foucault Philosopher*. London: Harvester Wheatsheaf Editions.
- Bernstein, J. (1992), *The Fate of Art: Aesthetic Alienation From Kant to Derrida and Adorno*. Cambridge: Polity Press Editions.
- Bernstein, M. A. (1984) "Street-Foucault", in University Publishing, Summer.
- Bernstein, R. J. (1976), *The Restructuring of Social and Political Theory*. Oxford: Blackwell Editions.
- Bernstein, R. J. (1983), *Beyond Objectivism and Relativism*. Oxford: Blackwell Editions.
- Bernstein, R. J. (1992; 1991), *The New Constellation. The Ethical Horizons of Modernity/Postmodernity*. Cambridge/Mass.: Polity Press and MIT Press Editions.
- Bernstein, R. J. (dir.) (1985), *Habermas and Modernity*. Cambridge, Mass.: MIT Press Editions.
- Bertaux, D. (dir.) (1981), *Biography and Society: The Life History Approach in the Social Sciences*. London: Sage Editions.



- Best, S. and Kellner, D. (1991) *Postmodern Theory - Critical Interrogations*. London: Macmillan Editions.
- Beyer, P. (1984), *Introduction to Niklas Luhmann, Religious Dogmatics and the Evolution of Societies*. New York: Edwin Mellen Press Editions.
- Bhabha, H. (1994), *The Location of Culture*. London: Routledge Editions.
- Bhaskar, R. (1975, 1978), *A Realist Theory of Science*, 2.<sup>a</sup>. ed. Brighton: Harvesrer Editions.
- Bhaskar, R. (1979), *The Possibility of Naturalism*. Brighton: Harvester Editions.
- Bhaskar, R. (1986), *Scientific Realism and Human Emancipation*. London: Verso Editions.
- Bhaskar, R. (1989), *Reclaiming Reality*. London: Verso Editions.
- Bhaskar, R. (1991), *Philosophy and the Idea of Freedom*. Oxford: Blackwell Editions.
- Bhaskar, R. (1993), *Dialectic*. London: Verso Editions.
- Billington, R. (1991), *Culture and Society: A Sociology for Culture*. London: Macmillan Education Editions.
- Binrnore, K. (1992). *Fun and Games*. Lexington: D. C. Heath Editions.
- Bird, J., Curtis, B., Putnam, T., Robertson, G. and Tickner, L. (dir.) (1993), *Mapping the Futures*. London: Routledge Editions.

- Blaikie, N. (1993), *Approaches to Social Inquiry*. Cambridge: Polity Press Editions.
- Blanchot, M. (1986), *Michel Foucault tel que je l'imagine*. Paris: Fata Morgana Éditions.
- Blanchot, Maurice (s/d), *La Communauté Inavouable*.
- Blasius, Mark (1992), "An Ethos of Lesbian and Gay Existence", in *Political Theory*, 20, 4, pp. 642-671.
- Blau, P. (1964), *Exchange and Power in Social Life*. New York: Wiley Editions.
- Bleicher, J. (1980), *Contemporary Hermeneutics*. London: Routledge Editions.
- Bleicher, J. (1980), *Hermenêutica Contemporânea*. Lisboa: Edições 70.
- Bleicher, J. (1982), *The Hermeneutic Imagination*. London: Routledge Editions.
- Bleicher, J. (1992), *Hermenêutica Contemporânea*. Lisboa: Edições 70, Col. O Saber da Filosofia.
- Bleicher, J. (2000), *Hermenêutica Contemporânea*. Lisboa: Edições 70.
- Bloch, E. (1959), *The Principle of Hope*, 3 vols. Oxford: Basil Blackwell Editions.
- Bloch, E., Lukács, G., Benjamin, W. and Adorno, T. (1980), *Aesthetics and Politics*. London: Verso Editions.

- Blum, A. (1974), *Theorizing*. London: Heinemann Editions.
- Blumer, H. (1933), *Movies and Conduct*. New York: Macmillan Editions.
- Blumer, H. (1937), “Social psychology”, in Schmidt, E. P. (dir.), *Man and Society*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall Editions.
- Blumer, H. (1956), “Sociological Analysis and the Variable”, in *American Sociological Review*, 21(6). Los Angeles, Dezembro.
- Blumer, H. (1969a), *Symbolic Interactionism*. Berkeley: University of California Press Editions.
- Blumer, H. (1969b), *Symbolic Interaccionism: Perspective and Method*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall Editions.
- Bochenski, I. M. (1981), *La filosofia actual*. Madrid: Fundo de Cultura Económica.
- Bocock, R. and Thompson, K. (dir.) (1992), *Social and Cultural Forms of Modernity*. Cambridge: Polity Press/Open University Press Editions.
- Bodei, R. (2005), *A Filosofia no Século XX*. Lisboa, Edições 70, Col. Biblioteca de Filosofia Contemporânea.
- Boden, D. (1990), “The world as it happens: ethnomethodology and conversation analysis”, in Ritzer (dir.), pp. 185-212.
- Bogner, A. (1987), “Elias and the Frankfurt School”, in *Theory Culture and Society*, vol. 4, n.º 2-3, pp. 249-285.

- Bois, Page du (1998), “The Subject in Antiquity after Foucault”, in Larmour, D., Miller, P. and Platter, C. (eds), *Rethinking Sexuality: Foucault and Classical Antiquity*. Princeton: Princeton University Press Editions.
- Bordo, S. (1990), “Feminism, postmodernism, and gender-scepticism”, in Nicholson, L. J. (dir.), *Feminism/Postmodernism*. New York e London: Routledge Editions.
- Bottomore, T. (1975), *Sociology as Social Criticism*. London: George Allen e Unwin Editions.
- Boudon, R. (1977), *Effets Pervers et Ordre Social*. Paris, Presses Universitaires de France, capo VII.
- Boudon, R. (1989), “Subjective rationality and the explanation of social behavior”, in *Rationality and Society*, 1, pp. 173-196.
- Bourdieu, P (1988), *Homo Academicus*. Stanford: Stanford University Press Editions.
- Bourdieu, P. (1972, 1977), *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press Editions.
- Bourdieu, P. (1979, 1984), *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*. London: Routledge and Kegan Paul Editions.
- Bourdieu, P. (1980, 1990), *The Logic of Practice*. Cambridge: Polity Press Editions.

- Bourdieu, P. (1990), "Time Perspectives in the Kabyle", in Hassard, J. (dir.), *The Sociology of Time*. London: Macmillan Editions.
- Bourdieu, P. (1990), *In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology*. Cambridge: Poliry Press Editions.
- Bourdieu, P. (1991), *The Political Ontology of Martin Heidegger*. Cambridge: Polity Press Editions.
- Bourdieu, P. (1993), *Sociology in Question*. London: Sage Editions.
- Bourdieu, P. and Wacquant, J. D. (1992), *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: Chicago University Press Editions.
- Bourdieu, P. and Wacquant, L. J. D. (1992), *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: University of Chicago Press Editions.
- Bourdieu, Pierre (1984), *Distinction: a Social Critique of the Judgement of Taste*. Londres/New York: Routledge & Kegan Paul Editions.
- Bourgeois, P. L. and Frank Schalow, F. (1990), *Traces of understanding: a profile of Heidegger's and Ricoeur's hermeneutics*. Amsterdam e Atlanta, GA: Rodopi Editions.
- Bourricaud, F. (1975), "Contre le SocioIogisme: Une Critique et des Propositions" in *Revue Française de Sociologie*, Vol. XVI. Paris: Supplément Éditions, pp. 583-603.
- Bourricaud, F. (1981), *The Sociology of Talcott Parsons*. Chicago e London: University of Chicago Press Editions.

- Bouveresse, J. (1973), "Linguagem Ordinária e Filosofia", in AAVV, *Filosofia da Linguagem*. Coimbra: Edições Almedina, 71-138.
- Bové, P. (1980), "The End of Humanism: Michel Foucault and the Power of Disciplines", in *Humanities in Society*, 3, pp. 23-40.
- Boyne, R. (1990), "Culture and the world-system", in Featherstone, M. (dir.), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage Editions.
- Boyne, R. (1990), *Foucault and Derrida: The Other Side of Reason*. London: Unwin Hyrnan Editions.
- Boyne, R., Rattansi, A. (1990), "The theory and politics of postmodernism", in Boyne, R. and Rattansi, A. (dir.), *Postmodernism and Society*. London: Macmillan.
- Braidotti, R. (1991), *Patterns of Dissonance*. Oxford: Polity Press Editions.
- Branham, R. Bracht e Goulet-Cazé, Marie-Odile (eds) (1996), *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*. Berkeley: University of California Press Editions.
- Brantlinger, P. (1982), *Crusoe's Footprints: Cultural Studies in Britain e America*. London: Routledge Editions.
- Braudel, F. (1967, 1973), *Capitalism and Material Life 1400-1800*. London: George Weinfeld and Nicolson Editions.

- Braudel, F. (1979), *Civilisation matérielle; économie et capitalisme. Siècle XVe XVIII*, 3 vols. Paris: Armand Colin Éditions.
- Braudel, F. (1981, 1984), *Civilization and Capitalism 15th-18th Century, The Structures of Everyday Life*, vol. 1; *The Wheels of Commerce*, vol. 2; *The Perspective of the World*, vol. 3. London: Collins Editions.
- Braverman, H. (1974), *Labor and Monopoly Capital: The Degradation of Work in the Twentieth Century*. New York: Monthly Review Press Editions.
- Brecht, B. (1976), *Poems: Part Two 1929-1938*. London: Eyre Methuen Editions.
- Brenkman, J. (1987), *Culture and Domination*. Ithaca: Cornell University Press Editions.
- Brenner, R. (1993), *Merchants and Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press Editions.
- Breton, A. (1962), *Manifestes du Surréalisme*. Paris: Éditions Pauvert.
- Brewer, A. (1980), *Marxist Theories of Imperialism*. London/Boston: Routledge & Kegan Paul Editions.
- Bronner, S. E. (1994), *Of Critical Theory and Theorists*. Oxford: Blackwell Editions.
- Brown, R. H. (1997), *From Critique to Affirmation: New Roles for Rhetoric in Creating Civic Life*. New York: Guest Editor.

- Brown, S. C. (dir.) (1979), *Philosophical Disputes in the Social Sciences*.  
Brighton: Harvester Editions.
- Brown, W. (1991), “Feminist hesitations, postmodern exposures”, in  
*Differences*, vol.I, n.º 3, pp. 63-84.
- Brubaker, R. (1984), *The Limits of Rationality: An Essay on the Social and  
Moral Thought of Max Weber*. London: George Allen and Unwin  
Editions.
- Brunt, R. and Rowan, C. (dir.) (1982), *Feminism, Culture and Politics*.  
London: Lawrence and Wishart Editions.
- Bryan, S. Turner (ed.) (2002), *Teoria Social*. Algés: Difel.
- Buck-Morss, S. (1989), *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the  
Arcades Project*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press Editions.
- Buck-Morss, S. (1992), “Aesthetics and Anaesthetics: Benjamin's artwork  
Essay Reconsidered”, October, no. 62, Fall, pp. 3-42.
- Bulmet; M. (1984), *The Chicago School of Sociology: Institutionalization,  
Diversity and the Rise of Sociological Research*. Chicago: University of  
Chicago Press Editions.
- Burawoy, M. (1979), *Manufacturing Consent*. Chicago: University of Chicago  
Press Editions.
- Burawoy, M. (1985), *The Politics of Production*. London: Verso Editions.



- Burchell, G. (1991), "Peculiar Interests: Civil Society and Governing: The System of Natural Liberty" in Burchill, G., C. Gordon, C. e Miller. P. (eds), *The Foucault Effect-Studies in Governmentality*. London: Harvester Wheatsheaf Editions.
- Burchell, G., Gordon, C. and Miller, P. (eds) (1991), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf Editions.
- Burger, T. (1976), *Max Webers Theory of Concept Formation: History Laws, and Ideal Types*. Durham, NC: Duke University Press Editions.
- Burke, P. (1980), *Sociology and History*. London: George Allen e Unwin Editions.
- Burns, T. (1992), *Erving Goffman*. London: Routledge Editions.
- Butler, J. (1990), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York/London: Routledge Editions.
- Butler, J. (1993), *Bodies Tha Matter: On the Discursive Limits of Sex*. New York/London: Routledge Editions.
- Butler, J. (1997a), "Contingent Foundations: Feminism and the Question of 'Postmodernism'", in *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. New York: Routledge Editions.
- Butler, J. (1997b), *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. New York: Routledge Editions.

- Bö hme, G. (1994), *Natürlich Natur*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Bö hme, G. (dir.) (1976), *Protophysik. Für und wider eine konstruktivistische Wissenschaftstheorie der Physik*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Calder, A. and Sheridan, D. (dir.) (1984), *Speak For Yourself: A Mass-Observation Anthology 1937-1949*. London: Jonathan Cape Editions.
- Calhoun, C. (dir.) (1992), *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, Mass.: MIT Press Editions.
- Callinicos, A. (1989), *Against Postmodernism*. Cambridge: Polity Press Editions.
- Cambiano, G. (1994), *Le Retour des Anciens*. Paris: Éditions Belin.
- Cameron, A. (1986), “Redrawing the Map: Early Christian Territory after Foucault”, in *Journal of Roman Studies*, no. 76, pp. 266-271.
- Cameron, D. (1992), “Naming of Parts: Gender, Culture, and Terms for the Penis Among American College Students”, in *American Speech*, n.º 67, pp. 367-382.
- Camic, C. (1986), “The Matter of Habit”, in *American Journal of Sociology*, 91, pp. 1039-1087.
- Camic, C. (dir.) (1991), *Talcott Parsons, The Early Essays*. Chicago e London: University of Chicago Press Editions.

- Canguilhem, G. (1977), “Le Role de L'Épistemologie dans l'histographie scientifique contemporaine”, in *Ideologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*. Paris: VRIN Editions.
- Canguilhem, G. (1985), *Du cerveau au savoir*. Paris: Hermann.
- Canguilhem, G. (1990), *O Normal e o patológico*. Rio de Janeiro: Forense Editora.
- Canguilhem, G. (1992), *Philosophe, historien des sciences*. Paris: Albin Michel Editions.
- Canguilhem, G. (1994), *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN Editions.
- Canguilhem, G. (2005; 1999; 1996), *Le normal et le Pathologique*. Paris: Éditions Papeback et Éditions Broché.
- Cardita, Â. (2004), “Símbolo e Diferença. Aventuras da Relação entre Dimensão Ontológica e Densidade Antropológica da Liturgia”, in *Theologica* 39, pp. 159-183.
- Cardita, Â. (2008), “Fé, praxis e história: la herencia litúrgica de Envagelista Vilanova”, in *Phase* 238, pp. 49-71.
- Carey, J. (1989), *Communication as Culture: Essays on Media and Society*. London: Unwin Hyman Editions.
- Carrère E., H. and Schram, S. (dir.) (1965), *Le Marxisme et l'Asie 1853-1964*. Paris: Armand Colin Éditions.

- Carter, E., Donald, J. and Squires, J. (dir.) (1993), *Space and Place, Theories of Identity and Location*. London: Lawrence e Wishart Editions.
- Cartwright, N. (1983), *How the Laws of Physics Lie*. Oxford: Clarendon Press Editions.
- Castells, M. (1977), *The Urban Question*. London: Edward Arnold Editions.
- Castells, M. (1992), “The beginning of history”, in *Socialism of the Future*, n.º 1, pp. 86-96.
- Castoriadis, C. (1984), *Crossroads in the Labyrinth*. Cambridge, Mass.: MIT Press Editions.
- Castoriadis, C. (1987), *The Imaginary Institution of Society*. Cambridge: Polity Press Editions.
- Castoriadis, C. (1991), *Philosophy, Politics, Autonomy*. Oxford: Oxford University Press Editions.
- Catlin, G. (1938), *Introduction: The rules of Sociological Method*. New York: The Free Press Editions.
- Caygill, H. (1994), “Benjamin, Heidegger and the Destruction of Tradition”, in Benjamin, Andrew and Osborne, Peter (eds), *Walter Benjamin's Philosophy*. London: Routledge Editions.
- Ceia, C. (2005). *E-Dicionário de Termos Literários*. Retrieved 12/6/2009, from <http://www.fcsh.unl.pt/edtl>

- Certeau, M. de (1984), *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press Editions.
- Certeau, M. de (1986), *Heterologies: Disourse on the Other*. Manchester: Manchester University Press Editions.
- Certeau, M. de (1994), *A Invenção do Cotidiano: Artes de fazer*. Rio de Janeiro: Edições Vozes, 9.<sup>a</sup> edição.
- Chandra, B. (1979), *Nationalism and Colonialism in Modern India*. New Deli: Orient Longrnan Editions.
- Charles E. R. (1996), *Paul Ricoeur, his life and his work*. Chicago e London: University of Chicago Press Editions.
- Charles E. R. (ed.) (1979), *Studies in the Philosophy of Paul Ricoeur*. Athens: Ohio University Press Editions.
- Chauí, M. (1999), “Vida e Obra”, in *Os Pensadores: Heidegger*. São Paulo: Edições Nova Cultura, pp 5-10.
- Chodorow, N. (1978), *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley: University of California Press Editions.
- Chodorow, N. (1989), *Feminism and Psychoanalytic Theory*. Cambridge: Polity Press Editions.
- Chomsky, N. (1957), *Syntactic Structures*. Haia: Mouton Editions.

- Chomsky, N. (1972), *Language and Mind*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Chomsky, N. (1987, 1990), “On the nature, use and acquisition of language”, in. Lycan, W. G. (dir.), *Mind and Cognition*. Oxford: Blackwell Editions.
- Cixous, H. (1976, 1981), “The Laugh of Medusa”, in *New french feminisms*, in. Marks, E. e Courtivon, I. de (dir.). Sussex: Harvester Press Editions.
- Cixous, H. (1986), “Cela n'a pas de Nom, ce qui se Passait”, in *Le Débat* (numéro spéciale sur M. Foucault), no. 41, Sept-Nov 1986, pp. 153-158.
- Clark, E. A. (1988), “Foucault, The Fathers, and Sex”, in *Journal of the American Academy of Religion*, 56,4,1988, pp. 619-641.
- Clark, S. H. (1990), *Paul Ricoeur*. London e New York: Routledge Editions.
- Clifford, J. (1988), “On Ethnographic Allegory”, in *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge: Harvard University Press Editions.
- Clifford, J. (1988), *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press Editions.
- Clifford, J. and Marcus, G. .E. (dir.) (1986), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press Editions.
- Clough, P.T. (1992), *The End(s) of Ethnography*. London: Sage Editions.

- Coelho, E. P. (org.) (1968), “Foucault – Entrevista”, in *Estruturalismo – Antologia de Textos Teóricos*. Lisboa: Portugália e Martins Fontes.
- Coelho, E. P. (org.) (1968), *Estruturalismo – Antologia de Textos Teóricos*. Lisboa: Portugália.
- Coelho, E. P. (1968), “Introdução ao Pensamento Cruel”, in Coelho, Eduardo Prado (org.) (1968), *Estruturalismo – Antologia de Textos Teóricos*. Lisboa: Portugália.
- Cohen, D. (1991), *Law, Sexuality and Society*. Cambridge: Cambridge University Press Editions.
- Cohen, D. and Saller, R. (1994), “Foucault on Sexuality in Greco-Roman Antiquity”, in Goldstein, Jan (ed.), *Foucault and the Writing of History*. Oxford: Blackwell Editions.
- Cohen, G. A. (1978), *Karl Marx's Theory of History A Defence*. Oxford: Clarendon Press Editions.
- Cohen, I. J. (1981), “Max Weber on modern Western capitalism: Introduction to the Transaction edition”, in Max Weber, *General Economic History*. New Brunswick, NJ: Transaction Press Editions.
- Cohen, I. J. (1989), *Structuration Theory: Anthony Giddens and the Constitution of Social Life*. London: Macmillan Editions.
- Cohen, I. J. (1990), “Structuration Theory and social order: five issues in brief”, in Clarke, J. Modgil, C. e Modgil, S. (dir.) (1990), *Anthony Giddens: Consensus and Controversy*. London: Falmer Press Editions.

- Cohen, S. (1971), *Images of Deviance*. Harmondsworth: Penguin Editions.
- Cohn, G. (2000), *Weber*. São Paulo: Edições Ática, 7.<sup>a</sup> edição.
- Coleman, J. S. (1986), “Social theory and social research and a theory of action”, in *American Journal of Sociology*, 91, pp. 1309-1335.
- Coleman, J. S. (1990), *Foundations of Social Theory*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press Editions.
- Coleman, J. S. and Fararo, T. (1992), *Rational Choice Theory: Advocacy and Critique*. Newbury Park: Sage Editions.
- Coles, R. (1991), “Foucault's Dialogical Artistic Ethos”, in *Theory, Culture and Society*, 8, 1991, pp. 99-120.
- Collier, A. (1989), *Scientific Realism and Socialist Thought*. Brighton: Harvester Editions.
- Collins, J. (1989), *Uncommon Cultures: Popular Culture and Postmodernism*. London: Routledge Editions.
- Collins, R. (1981), “On the micro-foundations of macro-sociology”, in *American Journal of Sociology*, 86, pp. 984-1014.
- Collins, R. (1983), “Micromethods as a basis for macrosociology”, in *Urban Life*, 12, pp. 184-201.
- Collins, R. (1985), *Three Sociological Traditions*. Oxford: Oxford University Press Editions.



- Collins, R. (1988), *Theoretical Sociology*. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich.
- Collins, R. (1989), "Toward a neo-Meadian sociology of mind", in *Symbolic Interaction*, 12, pp. 1-32.
- Collins, R. (1990), "Stratification, emotional energy, and the transient emotions", in Kemper, T. D. (dir.), *Research Agendas in the Sociology of Emotions*. Albany: State University of New York Press Editions.
- Colson, F. (1926), *The Week Westport*. Connecticut: Greenwood Press Editions.
- Colwell, C. (1994), "The Retreat of the Subject in the Late Foucault", in *Philosophy Today*, no. 38, Spring, pp. 56-69.
- Connolly, W. (1993), "Beyond Good and Evil: The Ethical Sensibility of Michel Foucault", in *Political Theory*, 21, 3, 1993, pp. 365-389.
- Connor, S. (1989), *Postmodernist Culture: An Introduction to Theories of the Contemporary*. Oxford: Blackwell Editions.
- Connor, S. (1992), *Theory and Cultural Value*. Oxford: Blackwell Editions.
- Cook, K. S. and Levi, M. (1990), *The Limits of Rationality*. Chicago: University of Chicago Press Editions.
- Cooley, C. H. (1902, 1964), *Human Nature and the Social Order*. New York: Schocken Books Editions.

- Cooley, C. H. (1956), *Human Nature and Social Order*. Glencoe, Illinois: Free Press Editions.
- Coreth, E. (1972), *Cuestiones Fundamentales de Hermeneutica*. Barcelona: Herder Edicions.
- Cornell, D. (1991), *Beyond Accomodation*. New York: Routledge Editions.
- Corning, P. (1982), “Durkheim and Spencer”, in *British Journal of Sociology*, 33, pp. 359-382.
- Couch, C. J. (1984), *Constructing Civilizations*. Greenwich, Conn.: JAI Press Editions.
- Couch, C. J. and Hintz, R. A. (1975), *Constructing Social Life: Readings in Behavioral Sociology from Iowa School*. Greenwich, Conn.: Stripes Publishing Co. Editions.
- Coulter, J. (1989), *Mind in Action*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press Editions.
- Crespi, F. (1989, 1992), *Social Action and Power*. London: Basil Blackwell Editions.
- Culler, J. (1975), *Structuralist Poetics*. London: Routledge Editions.
- Dahrendorf, R. (1959), *Class and Class Conflict in Industrial Society*. London: Routledge and Kegan Paul Editions.
- Dallmayr, F. and McCanhy, T. (1977), *Understanding and Social Inquiry*. Indianápolis: University of Notre Dame Press Editions.

- Danto, A. (1965), *Analytical Philosophy of History*. London: Cambridge University Press Editions.
- Daraki, M. (1986), “Michel Foucault's Journey to Greece”, in *Telos* 67, Spring 1986, pp. 87-110.
- Darcy, A. (1987), “Franz Boas and the concept of culture: a genealogy”, in Broos-Austin, D. J. (dir.), *Creating Culture*. Sydney: Allen e Unwin Editions, pp. 3-17.
- Dartiguenave, J.-Y. (2001), *Rites et Ritualité. Essai sur l'Altération Sémantique de la Ritualité*. Paris: Éditions L'Harmattan.
- Dauenhauer, B. (2005, Outubro, 3). *Paul Ricoeur*. Retrieved Junho 6, 2009, from Stanford Encyclopedia of Philosophy: <http://plato.stanford.edu/entries/ricoeur/>
- Davidson, A. (1995), “Ethics as Ascetics”, in Gutting, Gary (ed.), *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge: Cambridge University Press Editions.
- Davidson, A. (ed.) (1997), *Foucault and his Interlocutors*. Chicago: University of Chicago Press Editions.
- Davies, R. (1968), *The Lyre of Orpheus*. Harmondsworth: Penguin Editions.
- Davis, A. (1981), *Women, Race and Class*. London: Women's Press Editions.
- Davis, F. (1981), “On the ‘Symbolic’ in Symbolic Interaction”, in *Symbolic Interaction*, 5, pp: 111-126.

- Davis, K. (1959), “The myth of functional analysis as a special method in sociology and anthropology”, in *American Sociological Review*, n.º 25, pp. 757-772.
- Davis, M. (1990), *City of Quartz*. London: Verso Editions.
- Dawe, A. (1978), “Theories of social action”, in. Bottomore, T. e Nisbet, R. (dir.), *A History of Sociological Analysis*. New York: Basic Books Editions.
- De Vos, H. (1989), “A rational choice explanation of compositional effects on education research”, in *Rationality and Society*, 1, pp. 197-220.
- De Waelhens, A. (1974), “Inconscient, sujet, vérité”, in *Revue Philosophique de Louvain*. Louvain: Publications Universitaire de Louvain.
- De Waelhens, A. (s/d), “Les Contradiction du Désir”, in *Savoir Faire e Espérer*, II, p. 448.
- Dean, M. (1992) “A Genealogy of the Government of Poverty” in *Economy and Society*, 21 (3).
- Dean, M. (1994), *Critical and Effective Histories - Foucault's Methods and Historical Sociology*. London: Routledge Editions.
- Deborin, A. (1969), “Lukás und seine Kritik des Marxismus”, in Negt, O. (dir.), *Kontroversen über dialektischen und mechanistischen Materialismus*. Frankfurt: Suhrkamp, (1.<sup>a</sup> ed. 1924).
- Debray, R. (1967), *Révolution dans la révolution?* Paris: Maspero Éditions.

- Debray, R. (1974), *La critique des armes*, 2 vols. Paris: Seui Éditions.
- Deleuze, G. (1986), *Foucault*. Paris: Editions le Minuit.
- Deleuze, G. (1987a), *Foucault*. Lisboa: Edições Vozes.
- Deleuze, G. (1987b), *Nietzsche e a Filosofia*. Lisboa: Edições Rés.
- Deleuze, G. (1988), *Foucault*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Deleuze, G. (1989), “Qu’est-ce qu’un dispositif?”, in Ganguillem, G., *Michel Foucault Philosophe*. Paris: Éditions Seuil.
- Deleuze, G. (1991), *Pourparlers*. Paris: Éditions Minuit.
- Deleuze, G. (1992), “What is a dispositif?”, in *Michel Foucault Philosopher*. Hemel Hempstead: Harvester-Wheatsheaf Editions.
- Deleuze, G. and Guatari, F. (1972, 1977, 1983), *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. New York: Viking Editions.
- Deleuze, G. e Guatrari, F. (1976), *Rhizome*. Paris: Éditions de Minuit.
- Delphy, C. (1984), *Close to Home: A Materialist Analysis of Womens Oppression*. London: Hutchinson Editions.
- Delruelle, E. (2009), *Metamorfoses do Sujeito: A ética filosófica de Sócartes a Foucault*. Lisboa: Edições Instituto Piaget.
- Dennis, N. (1991), *The Rise of Historical Sociology*. Cambridge: Polity Press Editions.

- Denzin, N. K. (1977), "Notes on the criminogenic hypothesis: a case study in the American Liquor Industry", in *American Sociological Review*, 42, pp. 905-920.
- Denzin, N. K. (1986), "Postmodern social theory", in *Sociological Theory*, n.º 4, pp. 194-204.
- Denzin, N. K. (1989), *Interpretative Interactionism*. London: Sage Editions.
- Denzin, N. K. (1991), *Images of Postmodern Society*. London: Sage Editions.
- Denzin, N. K. (1992), *Symbolic Interactionism and Cultural Studies*. Oxford: BlackWell Editions.
- Derian, J. D. and Shapiro, M. J. (dir.) (1989), *International/Intertextual Relations-Postmodern Readings of World Politics*. Massachusetts: Lexington Books Editions.
- Derrida, J. (1967), *De la grammatologie*. Paris: Éditions de Minuit.
- Derrida, J. (1967), *De la grammatologie*. Paris: Éditions de Minuit.
- Derrida, J. (1967, 1976), *Of Grammatology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press Editions.
- Derrida, J. (1972), "Structure, sign and play in the discourse of the human sciences", in Macksey, R. e. Donato, E. (dir.), *The Structuralist Controversy*. Baltimore: Johns Hopkins University Press Editions.

Derrida, J. (1972), “Structure, sign and play in the discourse of the human sciences”, in Macksey, R. e. Donato, E. (dir.), *The Structuralist Controversy*. Baltimore: Johns Hopkins University Press Editions.

Derrida, J. (1978), *Writing and Difference*. London: Routledge and Kegan Paul Editions.

Derrida, J. (1978), *Writing and Difference*. London: Routledge and Kegan Paul Editions.

Derrida, J. (1982), *Positions*. Chicago: University of Chicago Press Editions.

Derrida, J. (1982), *Positions*. Chicago: University of Chicago Press Editions.

Derrida, J. (1984), “Mochlos ou le Conflit des Facultés”, in *Philosophie*, n.º 2. Paris: Éditions de Minuit, pp. 21-53.

Derrida, J. (1984), “MOCHLOS ou le conflit des facultés”, in *Philosophie*, n.º 2, pp. 21-53.

Derrida, J. (1986), “But beyond... (Open Letter to Anne McClintock and Rob Nixon)”, in *Critical Inquiry*, n.º 13, pp. 155-170.

Derrida, J. (1986), “But beyond... (open letter to Anne McClintock and Rob Nixon)”, in *Critical Inquiry*, n.º 13, pp. 155-170.

Derrida, J. (1993), *Spectres de Marx*. Paris: Galilée Éditions.

Descartes, R (1962a), “Meditações”, in *Obra escolhida*. S. Paulo: Edições Difel.

Descartes, R (1962b), *Discurso do Método*. São Paulo: Edições Difel.

- Descartes, R. (1954), *Discours de la Méthode*. Paris: E. Gilson Editions.
- Descartes, R. (1987), *Meditações, I*. São Paulo: Abril Cultural. (Col. Os Pensadores Vol. Descartes)
- Descartes, R. (1989), *Principles de la philosophie*. Paris: VRIN.
- Descartes, R. (1993), *O Discurso do Método*. Lisboa: Edições 70.
- Descartes, R. (2000), *Meditações Metafísicas*. São Paulo: Martins Fontes.
- Détienne, M. (1996), *The Masters of Truth in Archaic Greece*. New York: Zone Books Editions.
- Dewey, J. (1922), *Human Nature and Conduct*. New York: Henry Holt Editions.
- Dewey, J. (1925), *Experience and Nature*. Chicago: Open Court Press Editions.
- Dewey, J. (1934), *Art as Experience*. New York: Minton Balch Editions.
- Dews, P. (1984), "Power and Subjectivity in Foucault" in *New Left Review*, 144.
- Dews, P. (1987), *Logics of Disintegration*. London: Verso Editions.
- Dews, P. (1989), "The Return of the Subject in Late Foucault", in *Radical Philosophy*, 51, pp. 37-41.
- Dias, S. (1983), *Arte, Verdade, Sensação*. Lisboa: Edições Livraria Civilização.



- Dilthey, W (1949), *Introducción à las Ciências del Espírito*. México: Fundo de Cultura Económica.
- Dilthey, W. (1947), *Le Monde de L'Ésprit*. Paris: Aubier Montaigne Éditions, vol. I.
- Dilthey, W. (s/d.), *A Essência da Filosofia*. Lisboa: Edições Presença.
- Dinnerstein, D. (1977), *The Mermaid and the Minotaur*. New York/London: Harper Colophon Editions.
- Dix, S. (2007) “O que Significa o Estudo das Religiões. Uma Ciência Monolítica ou Interdisciplinar?”, in *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, 11, 11-31.
- Donlan, W. (1973), “The Origin of Kalos Kagathos”, in *The American Journal of Philology*, no. 94, 1973, pp. 365-374.
- Donlan, W. (1980), *The Aristocratic Ideal in Ancient Greece*. Lawrence, KS: Coronado.
- Dover, K. (1978), *Greek Homosexuality*. London: Duckworth Editions.
- Dray, W. H. (1957), *Laws and Explanation in History*, Oxford: Oxford University Press Editions.
- Dray, W. H. (1964), *Philosophy of History*. Oxford: Oxford University Press Editions.

- Dreyfus, H. (1987), "Foreword to the California Edition", in Foucault, Michel, *Mental Illness and Psychology*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press Editions.
- Dreyfus, H. and Rabinow, P. (1982), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Brighton: Harvester Press Editions.
- Dreyfus, H. and Rabinow, P. (1984), *Michel Foucault: Um Parcours Philosophique*. Paris: Éditions Galimard.
- Dreyfus, H. and Rabinow, P. (1986), "What is Maturity? Habermas and Foucault on 'What is Enlightenment?'" , in David Hoy (ed.), *Foucault: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell Editions.
- Dreyfus, H. L. and Rabinow, P. (1982), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Brighton: Harvester Press Editions.
- Dreyfus, P. and Hubert (1995a). *Michel Foucault. Uma Trajectória Filosófica. Para além do Estruturalismo e da Hermenêutica*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária.
- Droit, R-P (ed.) (1991), *Les Grecs, les Romains et Nous: l'Antiquité est-elle Moderne?* Paris: Le Monde Éditions.
- Dufrenne, M. (1968), *Pour l'Homme. Essai*. Paris: Éditions du Seuil.
- Dunn, G. (1992), *Thinking Across the American Grain: Ideology, Intellect and the new Pragmatism*. Chicago: University of Chicago Press Editions.

- Duque, J. (2002), *Homo Credens. Para uma Teologia da Fé*. Lisboa: Edições da Universidade Católica Portuguesa
- Duque, J. (2003), *Dizer Deus na Pós-Modernidade*. Lisboa: Edições Alcalá.
- Duque, J. (2004), *Cultura Contemporânea e Cristianismo*. Lisboa: Edições da Universidade Católica Portuguesa.
- Durkheim, E. (1893, 1947, 1984), *The Division of Labour in Society*. London/New York: Macmillan and Free Press Editions.
- Durkheim, E. (1950, 1957), *Professional Ethics and Civic Morals*. London: Routledge Editions.
- Durkheim, E. (1952), *Suicide: A Study of Sociology*. London: Routledge and Kegan Paul Editions.
- Durkheim, E. (1953), *Sociology and Philosophy*. Glencoe: Free Press Editions, (1924).
- Durkheim, E. (1965, 1982, 1985), *The Rules of Sociological Method*. New York/London: Free Press and Macmillan Editions.
- Durkheim, E. (1976, 1968, 1912, 1915), *The Elementary Forms of the Religious Life*. London: Allen and Unwin and Macmillan Editions.
- Durkheim, E. (1995), *As Regras do Método Sociológico*. São Paulo: Editora nacional, 15.<sup>a</sup> edição.
- Durkheim, E. and Mauss, M. (1913, 1971), “Note on the notion of civilization”, *in Social Research*, vol. 38, n.º 4, pp. 808-813.

- Eagleton, T. (1990), *The Ideology of the Aesthetic*. Oxford: Blackwell Editions.
- Eagleton, T. (dir.) (1989), *Raymond Williams: Critical Perspectives*. Oxford: Blackwell Editions.
- Easthope, A. and McGowan, K. (dir.) (1992), *A Critical and Cultural Theory Reader*. Buckingham: Open University Press Editions.
- Edgley, R. (1976), "Reason as dialectic", in *Radical Philosophy*, n.º 15, pp. 1-7.
- Edgley, R. (1987), "Sociology, social criticism and Marxism", in Outhwaite e Mulkay.
- Edholm, F., Harris, O., Young, K. (1977), "Conceptualizing women", in *Critique of Anthropology*, n.º 9-10.
- Eisenstadt, S. N. (1963), *The Political Systems of Empires*. Ne: Thew York Free Press Editions.
- Eisenstadt, S. N. (dir.) (1987), *Patterns of Modernity*, 2 vols. New York: New York University Press Editions.
- EIster, J. (1985), *Making Sense of Marx*. Cambridge: Cambridge University Press Editions.
- EIster, J. (1989a), *Nuts and Bolts for the Social Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press Editions.

- EIster, J. (1989b), *The Cement of Society*. Cambridge: Cambridge University Press Editions.
- Eley, G. (1992), “Nations, publics and political cultures: placing Habermas in the nineteenth century”, in Calhoun, C. (dir.), *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, Mass.: MIT Press Editions, pp. 289-339.
- Elias, N. (1939, 1978, 1982), *The Civilizing Process*, Vol. II, *State Formation and Civilization*. New York: Pantheon Books Editions.
- Elias, N. (1978), *What is Sociology?* London: Hutchinson & Co. Publishers.
- Elias, N. (1982, 1978, 1939), *The Civilizing Process. The History of Manners*, vol I. New York: Pantheon Books Editions.
- Elias, N. (1983), *The Court Society*. Oxford: Basil Blackwell Editions.
- Elias, N. (1983, 1987), “The retreat of sociologists into de present” in *Theory Culture and Society*, vol. 4, n.º 2-3, pp. 223-247.
- Elias, N. (1987, 1991), *The Society of Individuals*, Ed. M. Schroter. Oxford: Basil Blackwell Editions.
- Elias, N. (1992), *Time. An Essay*. Oxford: Blackwell Editions.
- Elliot, G. (1987), *Althusser: The Detour of Theory*. London: Verso Editions.
- Elliott, A. (1992), *Social Theory and Psychoanalysis in Transition: Self and society from Freud to Kristeva*. Oxford: Blackwell Editions.
- Elliott, A. (1993), “The self-destructive subject”, in *Free Associations*, 3 (4), pp. 503-544.

- Elliott, A. (1994), *Psychoanalytic Theory: An Introduction*. Oxford: Blackwell Editions.
- Ellis, C. and Flaherty, M. G. (dir.) (1992), *Investigating Subjectivity: Research on Lived Experience*. London: Sage Editions.
- Ellis, R., Thompson, M. e Wildarsky, A. (1990), *Cultural Theory*. Boulder, Colo.: Westview Press Editions.
- Ellmann, R. (1988), *Oscar Wilde*. Harmondsworth: Penguin Books Editions.
- Elster, J. (1984, 1979), *Ulysses and the Sirens*. Cambridge: Cambridge University Press Editions.
- Elster, J. (1989), “Marxismo, Funcionalismo e Teoria dos Jogos” in *Lua Nova*, n.º 17. São Paulo, pp. 163-204.
- Elster, J. (dir.) (1986), *Rational Choice*. Oxford: Blackwell Editions.
- Epictetus (1925), *The Discourses*. London: Loeb Classical Library Editions.
- Eribon, D. (1991), *Michel Foucault*. Paris: Éditions Flammarion, Col.”Champ”.
- Eribon, D. (1992, 1989), *Michel Foucault*. London, Boston: Faber and Faber.
- Eribon, D. (1995), *Michel Foucault y Sous Contemporáneos*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Ermarth, M. (1978), *Wilhelm Dilthey: The Critique of Historical Reason*. Chicago: University of Chicago Press Editions.

- Etzioni, A. (1968), *The Active Society*. New York: Free Press Editions.
- Etzioni, A. (1988), *The Moral Dimension*. New York: Free Press Editions.
- Evans, P. B., Ruschemeyer, O., Skocpol, T., (dirs.) (1985), *Bringing the State Back in*. Cambridge: Cambridge University Press Editions.
- Evans-Pritchard, E. (1937), *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press Editions.
- Evans-Pritchard, E. (1940), *The Nuer*. Oxford: Oxford University Press Editions.
- Evans-Pritchard, E. (1965), *Theories of Primitive Religion*. Oxford: Clarendon Press Editions.
- Ezrahi, Y. (1990), *The Descent of Icarus: Science and the Transformation of Contemporary Democracy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press Editions.
- Falzon, C. (1986), *Fallible Man*. New York: Fordham University Press Editions.
- Falzon, C. (1993), "Foucault's Human Being", in *Thesis Eleven*, no. 34, 1993, pp. 1-16.
- Falzon, C. (1998), *Foucault and Social Dialogue: Beyond Fragmentation*. London: Routledge Editions.
- Fanon, F. (1961), *Les damnés de la terre*. Paris: Maspero Éditions.

- Fanon, F. (1963, 1968), *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press Editions.
- Fararo, T. J. (1973), *Mathematical Sociology*. New York: Wiley Editions.
- Fararo, T. J. (1989), *The Meaning of General Sociological Theory*. Cambridge: Cambridge University Press Editions.
- Fararo, T. J. e Skvoretz, J. (1984), “Institutions as production systems”, in *Journal of Mathematical Sociology*, 10, pp.117-181.
- Faris, R. E. L. (1970), *Chicago Sociology: 1920-1932*. Chicago: Chicago University Press Editions.
- Featherstone, M. (1991), *Consumer Culture and Postmodernism*. London: Sage Editions.
- Featherstone, M. (dir.) (1990), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. Londres: Sage Editions.
- Felski, R. (1989a), *Beyond Feminist Aesthetics*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press Editions.
- Felski, R. (1989b) “Feminism, postmodernism, and the critique of modernity”, in *Cultural Critique*, Fall, pp. 33-56.
- Fernandes, F. (1959), *Fundamentos Empíricos da Explicação Sociológica*. São Paulo: Companhia Editora Nacional (especialmente a parte III).
- Ferrater, M. J. (1978), *Dicionário de Filosofia*. Lisboa: Editora Publicações Dom Quixote.



Ferreira, N. E. (2006), *A Sociologia em Portugal: da Igreja à Universidade*.

Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.

Feuerbach, L. (2002), *A Essência do Cristianismo*. Lisboa: Edições Fundação

Calouste Gulbenkian, 2a edição.

Flax, J. (1990), *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism, and*

*Postmodernism in the Contemporary West*. Berkeley: University of

California Press Editions.

Filmer, P., Phillipson, M., Silverman, D., Walsh, D. (1971), *New Directions in*

*Sociological Theory*. London: Collier Macmillan Editions.

Fine, G. (1983), "Symbolic interaction and social organization", in *Symbolic*

*Interaction*, 6, pp. 69-70.

Fine, G. (1990), "Symbolic interactionism in post-Blumerian age", in Ritzer

(dir.), pp. 117-157.

Fine, G. (1993), "The sad demise, mysterious disappearance, and glorious

triumph of symbolic interactionism", in *Annual Review of Sociology*,

19, pp. 61-87.

Fine, G. (dir.) (1995), *A Second Chicago School? The Development of*

*Postwar American Sociology*. Chicago: University of Chicago Press.

Fine, G. e Silverman, S. (1986), "Interpreting the sociological classics: can

there be a 'true' meaning of Mead?", in *Symbolic interaction*, 9, pp. 124-

146.

- Firestone, S. (1971), *The Dialectic of Sex*. London: Women's Press Editions.
- Fiske, J. (1989), *Understanding Popular Culture*. London: Unwin Hyman Editions.
- Fleming, D. e Bailyn, B. (1969), *The Intellectual Migration to Europe and America 1930-1960*. Cambridge: Belknap Press Editions.
- Flint, R. W, (ed.) (1971), *Marinetti: Selected Writings*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Flynn, T. (1985), "Truth and Subjectivation in the Later Foucault", in *The Journal of Philosophy*, 82, 10, October, pp. 531-540.
- Flynn, T. (1987), "Foucault as Parrhesiast: His Last Course at the Collège de France (1984)", in *Philosophy and Social Criticism*, n.º 2-3, Summer 1987, pp. 213-229.
- Flynn, T. (1989), "Foucault and the Politics of Postmodernity", in *Nous*, 23, pp. 187-198.
- Flynn, T. (1994), "Foucault's Mapping of History", in Gutting, Gary (ed.), *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge: Cambridge University Press Editions.
- Foucault, M. (1971b) "Nietzsche, Genealogy, History", in D. F. Bouchard (ed.), *Language, Counter-Memory, Practice*. New York: Cornell University Press.

- Foucault, M. (1971c) “Préface à Enquête dans Vingt Prisons”. Paris: Champ Libre.
- Foucault, M. (1971d), “Je perçois l'intolérable”, in Foucault, Michel (1994), *Dits et Écrits 1954-1988: II 1970-1975*. Paris: Éditions Gallimard.
- Foucault, M. (1975b), “Prison Talk”, in Colin Gordon (ed.), *Power/Knowledge: Selected interviews and Other Writings 1972-1977 by Foucault, Michel (1980)*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- Foucault, M. (1980), “Power and Strategies”, in Colin Gordon (ed.), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- Foucault, M. (1980), “The Confession of the Flesh”, in Colin Gordon (ed.), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- Foucault, M. (1980), “Truth and Power”, in Colin Gordon (ed.), *Power/knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf (originalmente publicado em italiano).
- Foucault, M. (1980d), “The Howison Lectures: Truth and subjectivity”. University of California, Berkeley.
- Foucault, M. (1980f), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf (originalmente publicado em italiano).

Foucault, M. (1981c), “Subjectivité et Vérité: Cours du 06/01/81 au Collège de France”. Paris.

Foucault, M. (1990), “Power and Sex”, in Lawrence Kritzman (ed.), *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture, Interviews and Other Writings 1977-1984*. New York: Routledge Editions.

Foucault, M. (1990), “Sexual Choice, Sexual Act: Foucault on homosexuality”, in Lawrence Kritzman (ed.), *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture, Interviews and Other Writings 1977-1984*. New York: Routledge Editions (entrevista originalmente conduzida e publicada em inglês).

Foucault, M. (1994), “Foucault Étudie La Raison d'Etat”, in Foucault, Michel (1994) *Dits et Écrits 1954-1988: III 1976-1979*. Paris: Éditions Gallimard.

Foucault M. (1989) “Rituals of Exclusion”, in S. Lotringer (ed.), *Foucault Live*. New York: Semiotext(e), (Original work published 1971).

Foucault, M (1963), *Naissance de la Clinique. Une Archéologie du Régard Médical*. Paris: PUF Éditions.

Foucault, M. (1954), *Maladie Mentale et Personnalité*. Paris: PUF Éditions.

Foucault, M. (1954), *Maladie mentale et persononnalité*. Paris: PUF Éditions.

Foucault, M. (1961), *Folie et Déraison. Histoire de La Folie à L'Âge Classique*. Paris: Plon Éditions.

- Foucault, M. (1962), *Maladie Mentale et Psychologie*. Paris: PUF Éditions.
- Foucault, M. (1962a), *Raymond Roussel*. Paris: Éditions Gallimard.
- Foucault, M. (1962b), *Death and the Labyrinth: The World of Raymond Roussel*. New York, Garden City: Double- Day.
- Foucault, M. (1963), *Naissance de La Clinique. Une Archéologie du Régard Médical*. Paris: PUF Éditions.
- Foucault, M. (1963, 1977), “A preface to transgression”, in. *Language, Counter-Memory Practice*. Oxford: Basil Blackwell Editions.
- Foucault, M. (1965), *Madness and Civilization. A History of Insanity in the Age of Reason*. New York: Random House Editions.
- Foucault, M. (1965), *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*. New York: Pantheon Editions.
- Foucault, M. (1966), *Les Mots et les Choses: Une Archéologie des Sciences Humaines*. Paris: Éditions Gallimard.
- Foucault, M. (1969a), *L’Archéologie du Savoir*. Paris: Éditions Gallimard.
- Foucault, M. (1969b), *Titres et Travaux*. Pamphlet printed in fulfillment of requirements for candidacy at the Collège de France. Paris: Privately Printed.
- Foucault, M. (1971a), “Orders of Discourse”, in *Social Science Information*, 10 (2).

- Foucault, M. (1971b), "L 'Ordre du discours". Inaugural lecture at the Collège de France. Paris: Éditions Gallimard.
- Foucault, M. (1971c), "The Discourse on Language" Appendix to *The Archaeology of Knowledge*.
- Foucault, M. (1971d), *L 'ordre du Discours*. Paris: Éditions Gallimard.
- Foucault, M. (1972a), *The Archaeology of Knowledge*. New York: Pantheon Editions.
- Foucault, M. (1972b), "Intellectuals and Power", in D. F. Bouchard (ed.), *Language, Counter-Memory, Practice*. New York: Cornell University Press.
- Foucault, M. (1973), *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*. New York: Pantheon Editions.
- Foucault, M. (1973a), *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. New York: Vintage Books Editions.
- Foucault, M. (1973b), *The Birth of the Clinic*. New York: Pantheon Books Editions.
- Foucault, M. (1974), *The Archaeology of Knowledge*. London: Tavistock Editions.
- Foucault, M. (1975), *Surveiller et Punir: Naissance de la Prison*. Paris: Éditions Gallimard.

Foucault, M. (1975a, 1977, 1979), *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage and Pantheon Editions.

Foucault, M. (1975b), *Surveiller et Punir. Naissance de la Prison*. Paris: Éditions Gallimard.

Foucault, M. (1976), *Histoire de la Sexualité - La Volonté de savoir*. Vol. I Paris: Éditions Gallimard.

Foucault, M. (1976), *La Volonté de Savoir*. Vol. I. *Histoire de la Sexualité*. Paris: Éditions Gallimard.

Foucault, M. (1976), *Mental Illness and Psychology*. New York: Harper & Row Editions.

Foucault, M. (1977), “Intellectuals and Power”, in D. F. Bouchard (Ed.), *Michel Foucault: Language, Counter-Memory, Practice*. Ithaca, New York: Cornell University Press (Texto original publicado em 1972).

Foucault, M. (1977, 1980b). “Truth and power”, in C. Gordon (ed.), *M. Foucault: Power/knowledge: Selected Interviews and Other Writings*. New York: Pantheon Editions.

Foucault, M. (1978, 1976a), *The History of Sexuality, Vol. I: An Introduction*. New York/Harmondsworth: Pantheon and Penguin Editions.

Foucault, M. (1979), *Microfísica do Poder*. São Paulo: Edições Graal.

Foucault, M. (1979b), “On Governmentality”, in *Ideology and Consciousness*, 6.

Foucault, M. (1980) “The History of Sexuality”, in Colin Gordon (ed.),  
*Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*.

Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.

Foucault, M. (1980) “Two Lectures”, in Colin Gordon (ed.),  
*Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*.

Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf (originalmente publicado em italiano).

Foucault, M. (1980), “Truth and power”, in Gordon, C. (dir.), Michel Foucault  
- *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*.

Brighton: Harvester Press Editions.

Foucault, M. (1980d), “Entretien Avec Michel Foucault”, in *Dits et Écrits 1954-1988: IV /980-1988*. Paris: Éditions Gallimard (originalmente publicado em italiano)

Foucault, M. (1981) “The Order of Discourse”, in Robert Young (ed.), *Untying the Text: A post-structuralist Reade*. Boston: Routledge Editions.

Foucault, M. (1981), “Questions of Method”, in *Ideology and Consciousness*, 8, Spring, pp. 3-14.

Foucault, M. (1981a) “At the Collège de France (i): A Course Summary” in, Bernauer, James (trad. and introduction), *Philosophy and Social Criticism*, 8 (2).



- Foucault, M. (1981c) “At the Collège de France (ii): A Course Summary in, Bernauer, James (trad. and introduction), *Philosophy and Social Criticism*, 8 (3).
- Foucault, M. (1981e), “Omnes et Singulatim” in McMurrin, S. M. (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, volume 2. London: Cambridge University Press Editions.
- Foucault, M. (1982), “L 'herméneutique du sujet: Cours du 06/01/82 au Collège de France, Paris.
- Foucault, M. (1982), 'Sexuality and Solitude” (com Richard Sennett), in David Rieff (ed.) (1982), *Humanities*, in *Review*, volume I. New York: Cambridge University Press Editions. (originalmente escrito e publicado em inglês).
- Foucault, M. (1982c), “The Subject and Power” in Dreyfus, H. L. and Rabinow, P., *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Brighton: Harvester Press Editions.
- Foucault, M. (1982d), “Space, Knowledge and Power: Interview”, in Skyline, March.
- Foucault, M. (1982e), “The Subject and Power”, in Dreyfus, Hubert and Rabinow, Paul (1982), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press Editions (originalmente escrito e publicado em inglês).

- Foucault, M. (1983), “Structuralism and post-structuralism: an interview”, in *Telos*, n.º55, pp. 195-211.
- Foucault, M. (1983; 1984) “The Minimalist *Self*.”, in L. D. Kritzman (Ed.), *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977–1984*. New York and London: Routledge Editions.
- Foucault, M. (1983a) “A Structuralism and Post-Structuralism: An Interview with Gerard Raulet”, in *Telos*, 55, pp. 195-211.
- Foucault, M. (1983c), *This is Not a Pipe*. Berkeley: University of California Press Editions.
- Foucault, M. (1983d), “Discourse and Truth: The Problematization of Parrhesia”, Joseph Pearson (ed.), transcrição de seis lições realizadas na Universidade da Califórnia, Berkeley.
- Foucault, M. (1983e), “Preface”, in Deleuze, G. e Guattari, F. (1983), *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press Editions.
- Foucault, M. (1984), “On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress”, in Paul Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books Éditions, (esta entrevista foi originalmente conduzida e publicada em inglês, todavia a tradução francesa foi significativamente revista por Foucault, ver *Dits et Écrits, IV*, pp. 609-631).
- Foucault, M. (1984?); *História da Sexualidade II – O Uso dos Prazeres*. Rio de Janeiro: Edições Graal.

Foucault, M. (1984?, 1988c) “The Return of Morality”, in *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and other writings, 1977–1984*. New York and London: Routledge Editions.

Foucault, M. (1984a), *Histoire de la Sexualité - L 'Usage des Plaisirs*. Vol. II. Paris: Éditions Gallimard.

Foucault, M. (1984b), *Histoire de la Sexualité – Le Souci de Soi*. Vol. III. Paris: Éditions Gallimard.

Foucault, M. (1984b), *Histoire de la Sexualité – Le Souci the Soi*. Vol. III. Paris: Éditions Gallimard

Foucault, M. (1984e), “Politics and Ethics”, in Rabinow, Paul (ed.), *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books Editions (entrevista originalmente publicada em ingles).

Foucault, M. (1984g), “Preface to The History of Sexuality, Volume II”, in Rabinow, Paul (ed.), *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books Editions (esta primeira versão nunca foi publicada em frances).

Foucault, M. (1984g), “What is Enlightenment?”, in Rabinow, Paul (ed.), *The Foucalut Reader*. New York: Pantheon Books Editions, (primeira publicação em ingles).

Foucault, M. (1984h) “Polemics, Politics and Problemizations”, in Rabinow, Paul (ed.), *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books Editions, (entrevista conduzida e publicada em ingles).

Foucault, M. (1985), *The Use of Pleasure*. New York: Pantheon Editions.

- Foucault, M. (1986), *The History of Sexuality - The Care of The Self*. New York: Pantheon Editions.
- Foucault, M. (1986a), *The Foucault Reader*, in Rabinow, P. (ed). Harmondsworth: Penguin Editions.
- Foucault, M. (1986b), “Kant on enlightenment and revolution”, in *Economy and Society*, n.º 1, pp. 88-96.
- Foucault, M. (1986c), “On the genealogy of ethics: an overview of work in progress”, in Rabinow, P. (dir.), *The Foucault Reader*. Harmondsworth: Penguin Editions.
- Foucault, M. (1986d), “What is enlightenment?”, in Rabinow, P. (dir.), *The Foucault Reader*. Harmondsworth: Penguin Editions.
- Foucault, M. (1987) “The Ethic of Care for the *Self* as a Practice of Freedom”, in *Philosophy and Social Criticism*, 2, Summer, pp. 112-31
- Foucault, M. (1987a/1994), *Histoire de La Sexualité - La Volonté de Savoir*. Vol. I. Paris: Éditions Gallimard.
- Foucault, M. (1987b), *Death and the Labyrinth - the World of Raymond Roussel*. London: The Athlone Press Editions.
- Foucault, M. (1987c), *Foucault/Blanchot. Maurice Blanchot: the Thought From Outside*. New York: Zone Books Editions.
- Foucault, M. (1987d), *The History of Sexuality - The Use of Pleasure. Volume II*. London: Penguin Editions.

- Foucault, M. (1987e), “The Ethic of Care for the Self as a Practice of Freedom: An Interview” in *Philosophy and Social Criticism*, 12 (2/3), pp. 112-131.
- Foucault, M. (1988), *Histoire de la Sexualité - L 'Usage des Plaisirs*. Vol. II. Paris: Éditions Gallimard.
- Foucault, M. (1988a), “The Concern for truth”, in Kritzman, L. D. (dir.), *Michel Foucault-Politics, Philosophy, Culture*. London: Routledge Editions.
- Foucault, M. (1988b), “(Auto)biography Michel Foucault 1926-1984” (written under the name Maurice Florence) in *History of the Present*, 4.
- Foucault, M. (1988c), *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984*. New York: Routledge Editions.
- Foucault, M. (1988d), “Technologies of the Self”, in Martin, Luther H., Gutman, Huck and Hutton, Patrick Hutton (eds), *Technologies of the Self: A seminar with Michel Foucault*. London: Tavistock Publications, (Seminário realizado e publicado em inglês).
- Foucault, M. (1988e), *The History of Sexuality - The Care of the Self*. Vol. III. London: Allen Lane Editions.
- Foucault, M. (1988f), “On Problematization”. in *History of the Present*, 4.
- Foucault, M. (1988g), “Truth, Power, Self: An Interview with Michel Foucault”, Martin, Luther H., Gutman, Huck and Hutton, Patrick Hutton (eds), *Technologies of the Self: A seminar with Michel*

*Foucault*. London: Tavistock Publications (entrevista originalmente conduzida e publicada em inglês).

Foucault, M. (1988h), “Questions of Method: An Interview” in Baynes, K. et alli (eds), *After Philosophy: End or Transformation?* Cambridge, MA: MIT Press Editions.

Foucault, M. (1988i), *Michel Foucault - Politics, Philosophy, Culture. Interviews and Other Writings 1977- 1984*, in . Kritzman, L. D. (eds). London: Routledge Editions.

Foucault, M. (1989) “Foucault Responds to Sartre” (Transl. J, Johnston), in S. Lotringer (Ed.), *Michel Foucault: Foucault Live*. New York: Semiotext(e) (Original work published 1968).

Foucault, M. (1989) “The Discourse of History”, in S. Lotringer (Ed.), *Michel Foucault: Foucault Live*. New York: Semiotext(e) (Texto Original publicado em 1967).

Foucault, M. (1989), “Friendship as a Way of Life”, in S. Lotringer (ed.), *Foucault Live: Interviews 1961-1984*. New York: Autonomedia.

Foucault, M. (1989), “Sex, Power and the Politics of Identity”, in *Foucault Live: Interviews 1966-1984*. New York: Semiotext(e) Editions, (entrevista originalmente conduzida e publicada em inglês).

Foucault, M. (1989), *Philosophe. Rencontre Internationale*, Paris, 9, 10, 11 Janvier 1988. Paris: Éditions du Seuil

Foucault, M. (1989a), *De La Gouvernamentalité: Leçons d'Introduction Aux Cours des Années 1978 et 1979*. Paris: Editions du Seuil.

Foucault, M. (1989b), *Philosophe*. Paris: Editions du Seuil.

Foucault, M. (1989c), *Foucault Live*. New York: Semiotext(e) Editions.

Foucault, M. (1990) “An Aesthetics of Existence”, in Lawrence Kritzman (ed.) (1990), *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture, Interviews and Other Writings 1977-1984*. New York: Routledge Editions,

Foucault, M. (1990), “Qu'est-ce que la Critique?”, in *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 84, 2.

Foucault, M. (1990), “Structuralism and Post-Structuralism: An interview with Michel Foucault” (“Critical Theory/Intellectual History”), in Lawrence Kritzman (ed.), *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture, Interview and Other Writings 1977-1984*. New York: Routledge Editions, (entrevista originalmente publicada em ingles).

Foucault, M. (1990), “The Concern for Truth”, in Lawrence Kritzman (ed.), *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture, Interviews and Other Writings 1977-1984*. New York: Routledge Editions.

Foucault, M. (1990), “The Minimalist Self”, in Lawrence Kritzman (ed.), *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture, Interviews and Other Writings 1977-1984*. New York: Routledge Editions. (entrevista originalmente conduzida e publicada em ingles).

- Foucault, M. (1990), “The Return of Morality”, in Lawrence Kritzman (ed.), *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture, Interviews and Other Writings 1977-1984*. New York: Routledge Editions.
- Foucault, M. (1991) “Governmentality”, in G. Burchell, C. Gordon and P. Miller (eds), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf (esta é uma tradução para o inglês de uma transcrição e publicação italiana de uma lição de Foucault no Collège de France em Fevereiro de 1978).
- Foucault, M. (1991), *Remarks on Marx - Conversations with Duccio Trombadori*. New York: Semiotext(e) Editions.
- Foucault, M. (1993), “About the Beginning of the Hermeneutics of the *Self*: Two lectures at Dartmouth”, in *Political Theory*, 21, 2, pp. 198-227.
- Foucault, M. (1994) “Les Rapports de Pouvoir Passent à l'Intérieur des Corps”, in *Dits et Écrits 1954-1988: III 1976-1979*. Paris: Éditions Gallimard.
- Foucault, M. (1994), “De l'Amitié Comme Mode de Vie”, in *Dits et écrits 1954-1988: IV 1980-1988*. Paris: Éditions Gallimard.
- Foucault, M. (1994), “Foucault: non aux compromis”, in *Dits et Écrits 1954-1988: IV 1980-1988*. Paris: Éditions Gallimard.
- Foucault, M. (1994), “Introduction”, in Herculine Barbin (1980), *Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth-Century French* in, *Dits et Écrits 1954-1988: IV 1980-1988*. Paris: Éditions Gallimard.



- Foucault, M. (1994), “La Poussiere et le Nuage”, in *Dits et Écrits 1954-1988: IV 1980-1988*. Paris: Éditions Gallimard.
- Foucault, M. (1994), “Le Jeu de Michel Foucault”, in *Dits et Écrits 1954-1988: III 1976-1979*. Paris: Éditions Gallimard.
- Foucault, M. (1994), “Le Retour de la Morale”, in *Dits et Écrits 1954-1988: IV 1980-1988*. Paris: Éditions Gallimard.
- Foucault, M. (1994), “Le Souci de la Vérité”, in *Dits et Écrits 1954-1988: IV 1980-1988*. Paris: Éditions Gallimard.
- Foucault, M. (1994), “Les intellectuels et le Pouvoir”, in *Dits et Écrits 1954-1988: II 1970-1975*. Paris: Éditions Gallimard.
- Foucault, M. (1994), “Les jeux du Pouvoir”, in *Dits et Écrits 1954-1988: II 1970-1975*. Paris: Éditions Gallimard.
- Foucault, M. (1994), “L'éthique de Souci de Soi comme Pratique de la Liberté”, in *Dits et Écrits 1954-1988: IV 1980-1988*. Paris: Éditions Gallimard.
- Foucault, M. (1994), “Nietzsche, la généalogie, l'histoire”, in *Dits et Écrits 1954-1988: II 1970-1975*. Paris: Éditions Gallimard.
- Foucault, M. (1994), “Pouvoirs et Stratégies”, in *Dits et Écrits 1954-1988: III 1976-1979*. Paris: Éditions Gallimard.
- Foucault, M. (1994), “Qu'est-ce que les Lumières?”, in *Dits et Écrits 1954-1988: IV 1980-1988*. Paris: Éditions Gallimard.

Foucault, M. (1994), “The Social Triumph of the Sexual Will” (“Le triomphe social du plaisir sexuel”), in Foucault, Michel, *Dits et Écrits 1954-1988: IV 1980-1988*. Paris: Éditions Gallimard.

Foucault, M. (1994), “Une Esthétique de l'Existence”, in *Dits et Écrits 1954-1988: IV 1980-1988*. Paris: Éditions Gallimard.

Foucault, M. (1994a), “Non au Sexe Roi”, in *Dits et Écrits 1954-1988: III 1976-1979*. Paris: Éditions Gallimard.

Foucault, M. (1994b), “Table Ronde du 20 Mai 1978”, in *Dits et Écrits 1954-1988: IV 1980-1988*. Paris: Éditions Gallimard.

Foucault, M. (1994c), *Dits et Écrits 1954-1988: II 1970-1975*. Paris: Éditions Gallimard.

Foucault, M. (1994d), *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. New York: Random House Editions.

Foucault, M. (1994e), *Dits et Écrits 1954-1988: II 1970-1975*. Paris: Éditions Gallimard.

Foucault, M. (1994f), *Dits et Écrits 1954-1988: III 1976-1979*. Paris: Éditions Gallimard.

Foucault, M. (1994g), *Dits et Écrits 1954-1988: IV 1980-1988*. Paris: Éditions Gallimard.

Foucault, M. (1995a), *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage Books Editions.

Foucault, M. (1995b); “Sobre a genealogia da ética. Uma revisão do trabalho”, in Rabinow, Paul; Dreyfus, Hubert, *Michel Foucault. Uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária.

Foucault, M. (1995c); “O sujeito e o poder”, in Rabinow Paul e Dreyfus, Hubert, *Michel Foucault. Uma Trajetória Filosófica. Para além do estruturalismo e da Hermenêutica*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária.

Foucault, M. (1996), “What is Critique?”, in Schmidt, J. (ed.), *What is Enlightenment?* Berkeley: University of California Press Editions.

Foucault, M. (1997), *The Essential Works of Michel Foucault, volume I, Ethics: Subjectivity and Truth*, in Rabinow, Paul (ed.). London: Allen Lane: The Penguin Press Editions.

Foucault, M. (2001a), “Débat sur le Roman”. Texto n.º 22, in *Dits et écrits I, 1954-1975*. Paris: Éditions Gallimard.

Foucault, M. (2001b), *Dits et écrits I, 1954-1975*. Paris: Éditions Gallimard.

Foucault, M. (2001c), *L’Herméneutique du Sujet*. Paris: Paperback Éditions

Foucault, M. (2001d), “Il Faut Défendre la Société”. Texto n.º 187, in *Dits et Écrits II, 1976-1988*. Paris: Éditions Gallimard.

Foucault, M. (2001e), “L’Évolution de la Notion d’ “individu dangereux” dans la psychiatrie légale du XIX.<sup>a</sup> Siècle”. Texto n.º 220, in *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris: Éditions Gallimard.

- Foucault, M. (2001f), “La Philosophie Analytique de la Politique”. Texto n.º 232, in *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris: Éditions Gallimard.
- Foucault, M. (2001g), “La Technologie Politique des Individus”. Texto n.º 364, in *Dits et Écrits II, 1976-1988*. Paris: Éditions Gallimard.
- Foucault, M. (2001h), “Le Retour de la Morale”. Texto n.º 354, in *Dits et Écrits II, 1976-1988*. Paris: Éditions Gallimard.
- Foucault, M. (2001i), “Qu’est-ce que les Lumières?”. Texto n.º 339, in *Dits et Écrits II, 1976-1988*. Paris: Éditions Gallimard.
- Foucault, M. (2001j), “Qu’est-ce que les Lumières?”. Texto n.º 351, in *Dits et Écrits II, 1976-1988*. Paris: Éditions Gallimard.
- Foucault, M. (2001l), “Usage des Plaisirs et Techniques de Soi”. Texto n.º 338, in *Dits et Écrits II, 1976-1988*. Paris: Éditions Gallimard.
- Foucault, M. (2001m), *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris: Éditions Gallimard.
- Foucault, M. (2004), *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Edições Martins Fontes.
- Foucault, M. (s/d), “Truth, Power, *Self*: An Interview.”, in L. H. Martin, H. Gutman and P. H. Hutton (Ed.), *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*. Amherst: University of Massachusetts Press Editions.
- Foucault, Michel (1972), *Histoire de La Folie à L'Âge Classique*. Paris: Éditions Gallimard.

- Foucault, M. (1977b), in D. F. Bouchard (Ed.). *Michel Foucault: Language, Counter-memory, Practice*. Ithaca, New York: Cornell University Press Editions.
- Foucault, M. (1990), “The Art of Telling the Truth”, in Lawrence Kritzman (ed.), *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture, Interviews and Other Writings 1977-1984*. New York: Routledge Editions.
- Frank, M. (1984, 1989), *What is Neostructuralism?* Minneapolis: University of Minnesota Press Editions.
- Frank, M. (1992), “On Foucault's concept of Discourse”, in *Michel Foucault, Philosopher*. Hemel Hempstead: Harvester-Wheatsheat Editions.
- Frank, R. H. (1988), *Passions within Reason*. New York: Norton Editions.
- Franklin, S., Lury; C. and Stacy, J. (dir.) (1991), *Off-Centre: Feminism and Cultural Studies*. London: HarperCollins Editions.
- Fraser, N. (1981), “Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions”, in *Praxis International*, 1, 3, October, pp. 272-287.
- Fraser, N. (1983), “Foucault's Body Language: A Post-Humanist Political Rhetoric?”, in *Salmagundi*, n.º. 61, Fall, pp. 55-70.
- Fraser, N. (1992), “Rethinking the public sphere: a contribution to actually existing democracy”, in Calhoun, C. (dir.), *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, Mass.: MIT Press Editions, pp. 109-142.

- Fraser, N. and Nicholson, L. (1997), “Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism”, in *Feminism/Postmodernism*. New York: Routledge Editions.
- Freud, S. (1914), “The Unconscious”, in Freud (1935-1914), Vol. XIV, pp. 159-215.
- Freud, S. (1923), “The Ego and the Id”, in Vol. XIX, 1-66.
- Freud, S. (1923), “The ego and the Id”, in Vol. XIX, 1-66.
- Freud, S. (1930, 1961, 1962), *Civilization and its Discontents*. New York: W Norton Editions.
- Freud, S. (1935, 1914), “The Unconscious”, in Freud, Vol. XIV, pp. 159-215.
- Freud, S. (1935, 1974) *The Standard Edition of the complete Psychology Works of Sigmund Freud*. London: Hogarth Press Editions.
- Freud, S. (1940), “An Outline of Psychoanalysis”, in Vol. XXIII, pp 141-207.
- Freud, S. (1940), “An Outline of Psychoanalysis”, in Vol. XXIII, pp 141-207.
- Freud, S. (1961; 1930), *Civilization and its Discontents*. New York: W W Norton Editions.
- Freud, S. (1962), *Civilization and its Discontents*. New York: W. W. Norton Editions.
- Freud, S. (1974; 1935), *The Standard Edition of the complete Psychology Works of Sigmund Freud*. London: Hogarth Press Editions.

- Friedan, B. (1963), *The Feminine Mystique*. New York: W. W. Norton Editions.
- Friedman, T., Gooding, M., Remy, M. and Robertson, A. (1986), *Angels of Anarchy and Machines for Making Clouds: Surrealism in Britain in the Thirties*. Leeds: Leeds City Art Galleries Editions.
- Friedrichs, R. W. (1970), *A Sociology of Sociology*. New York: Free Press Editions.
- Frisby, D. (1992a), *Simmel and Since: Essays on George Simmel's Social Theory*. London: Routledge Editions.
- Frisby, D. (1992b), *Sociological Impressionism: A Reassessment of George Simmel's Social Theory*. London: Routledge Editions, 2.<sup>a</sup> Ed.
- Frisby, F. (1991), *From Text to Action*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press Editions.
- Fromm, E. (1982, 1932), "The Method and Function of an Analytic Social Psychology". *Essencial Frankfurt Scholl Reader*, in Arato, A. e Gebhardt, E. (dir.). New York: Continuum Editions.
- Fromm, E. (1991, 1956), *The Sane Society*. London: Routledge Editions.
- Frosh, S. (1987), *The Politics of Psychoanalysis*. London: Macmillan Editions.
- Frosh, S. (1991), *Identity Crisis: Modernity, Psychoanalysis and the Self*. London: Macmillan Editions.

Frübel, F., Heinrichs, J. and Kreye, K. (1966), *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press Editions.

Frübel, F., Heinrichs, J. and Kreye, K. (1970), *Freud and Philosophy: an essay on interpretation*. New Haven e London: Yale University Press Editions.

Frübel, F., Heinrichs, J. and Kreye, K. (1977), *The New International Division of Labour*. Cambridge: Cambridge University Press Editions.

Fukuyama, F. (1992), *The End of History and the Last Man*. New York: The Free Press Editions.

Gadamer, H. -G. (1967), “Retórica e Hermenêutica”, in *Verdade e Método II*. São Paulo: Editora Vozes.

Gadamer, H. -G. (1970), “Le Problème Herméneutique”, in *Archives De Philosophie*, 33, N.º 1, pp. 3-27.

Gadamer, H. -G. (1975), *Truth and Method*. New York: Seabury Press Editions.

Gadamer, H. -G. (1978), *Hermenêutica como Tarefa Teorética e Prática*, in *Rechtstheorie*, 9, pp. 257-274 (Artigo traduzido por Miguel Baptista Pereira).

Gadamer, H.-G (1967), “Retórica e Hermenêutica”, in *Verdade e Método II*. São Paulo: Editora Vozes.



- Gadamer, H.-G. (1963), *Le Problème de la Conscience Historique*. Louvain:  
B. Nauwelaerts Éditions.
- Gadamer, H.-G. (1963), *Le Problème de la Conscience Historique*. Louvain:  
B. Nauwelaerts Éditions.
- Gadamer, H.-G. (1970), "Le Problème Herméneutique", in *Archives De Philosophie*, (33), N.º 1, 3- 27.
- Gadamer, H.-G. (1975), *Truth and Method*. New York: Seabury Press  
Editions.
- Gadamer, H.-G. (1976), *Rhetorik und Hermeneutik, Als Offert Licher  
Vortrag der Jungiusgesellschaft der wissenshaften gehalten am 22-6-  
1976*, in Hamburg, Gottingen.
- Gadamer, H.-G. (1977), *Verdad Y Método*. Salamanca: Sígueme Edicions.
- Gadamer, H.-G. (1978), "Hermenêutica como Tarefa Teorética e Prática", in  
*Rechtstheorie*, 9, 257- 274 (Artigo traduzido pelo Prof. Doutor Miguel  
Baptista Pereira).
- Gadamer, H.-G. (1999), *Verdade e Método*. Rio de Janeiro: Petrópoles:  
Editora Vozes, 3.<sup>a</sup> edição.
- Gadamer, H.-G. (2002), *Verdade e Método II*. Rio de Janeiro: Petrópoles:  
Editora Vozes.
- Game, A. (1991), *Undoing The Social: Towards a Deconstructive Sociology*.  
Milton Keynes: Open University Press Editions.

- Game, A. (1995), "Time, space, memory, with reference to Bachelard", in Featherstone, M., Lash, S. and Robertson, R. (dir.), *Global Modernities*. London: Sage Editions.
- Gane, M. (1991a), *Baudrillard - Critical and Fatal Theory*. London: Routledge Editions.
- Gane, M. (1991b), *Baudrillard's Bestiary - Baudrillard and Culture*. London: Routledge Editions.
- Gane, M. (dir.) (1993), *Baudrillard Live: Selected Interviews*. London: Routledge Editions.
- Gardiner, P. (1952), *The Nature of Historical Explanation*. Oxford: Oxford University Press Editions.
- Gardiner, P. (dir.) (1974), *The Philosophy of History*. Oxford: Oxford University Press Editions.
- Garfinkel, H (1988), "Evidence for locally produced, naturally accountable phenomena of order, logic, reason, meaning, method, etc. in and as of the essential quindity of immortal ordinary society (I of IV): an announcement of studies", in *Sociological Theory*,6, pp. 103-109.
- Garfinkel, H. (1963), "A Conception of, and Experiments with, 'Trust' as a Condition of Stable Concerted Actions", in Harvey, O. J. (dir.), *Motivation and Social Interaction*. New York: Ronald Press Editions.
- Garfinkel, H. (1967), *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall Editions.

- Garfinkel, H. and Sacks, H. (1970), "On Formal Structures of Practical Accions", in McKinney, J. C. e.Tiryakian, E. A. (dir.), in *Theoretical Sociology*. New York: Appleton Century Crofts Editions.
- Gatens, M. (1991), *Feminism and Philosophy: Perspectives on Difference and Equality*. Cambridge: Polity Press Editions.
- Gay, E. (1988), *Freud: A Life For Our Time*. London: Dent Editions.
- Geertz, C. (1972; 1973; 1975), *The Interpretation of Cultures*. London/New York: Hutchinson and Basic Books Editions.
- Gellner, E. (1970; 1962), "Concepts and Society", in Emmet, D. e Macintyre, A. (dirs.), *Sociological Theory and Philosophical Analysis*. London: Macmillan Editions.
- Gellner, E. (1992), *Postmodernism, Reason and Religion*. London: Routledge Editions.
- Giddens, A. (1976), "Classical Social Theory and the Origins of Modern Sociology", in *American Journal of Sociology*, Vol. 81, n.º 4, pp. 703-729.
- Giddens, A. (1979a), "The Prospects for Social Theory Today", in *Central Problems in Social Theory*. London: Macmillan, pp. 234-59.
- Giddens, A. (1979b), *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*. Berkeley/London: University of California Press and Macmillan Editions.

- Giddens, A. (1984), *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity Press Editions.
- Giddens, A. (1985; 1981), *A Contemporary Critique of Historical Materialism. The Nation-State and Violence*. Vol. II. Cambridge/London: Polity Press and Macmillan Editions.
- Giddens, A. (1988, 1987), *Social Theory and Modern Sociology*. Cambridge: Polity Press Editions.
- Giddens, A. (1989), “A Reply to My Critics”, in Held, D. e Thompson, J. (dir.), *Social Theory of Modern Societies: Anthony Giddens and His Critics*. Cambridge: Cambridge University Press Editions.
- Giddens, A. (1990), *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press Editions.
- Giddens, A. (1991), *Modernity and Self Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press Editions.
- Gilbert, N., Mulkay; M. (1984), *Opening Pandoras Box: A Sociological Analysis of Scientist’s Discourse*. Cambridge: Cambridge University Press Editions.
- Gillies, D. (1993), *Philosophy of Science in the Twentieth Century*. Oxford: Blackwell Editions.
- Gilligan, C. (1982), *In a Different Voice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press Editions.

- Gilman, S. L. (1987), "Black bodies, white bodies: towards an iconography of female sexuality in late nineteenth century art, medicine and literature", in Gates Jr., H. L. (dir.), *Race, Writing and Difference*. Chicago: University of Chicago Press Editions.
- Gisel, P. (1999), *La Théologie face aux Sciences Religieuses. Différences et Interactions*. Genève: Éditions Labor et Fides.
- Gisel, P. (2007a), *La Théologie*. Paris: Éditions PUF.
- Gisel, P. (2007b), *Qu 'Est-ce qu 'une Religion?* Paris: Éditions Vrin.
- Glaser, B. (1978), *Theoretical Sensitivity*. Mill Valley, Ca.: Sociology Press Editions.
- Glaser, B. and Strauss, A. (1968; 1967), *The Discovery of Grounded Theory*. London/Chicago: Weidenfeld and Nicolson , and Aldine Editions.
- Glenny, M. (1990), *The Rebirth of History: Eastern Europe in the Age of Democracy*. London: Penguin Editions.
- Godelier, M. (1973), *Horizons, Trajets Marxistes en Anthropologie*. Paris: Maspero Éditions.
- Goffman, E. (1959), *The Presentation o Self in Everyday Life*. Garden City, New York: Doubleday Editions.
- Goffman, E. (1961), *Asylums*. New York: Doubleday Editions.
- Goffman, E. (1963), *Stigma*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall Editions.
- Goffman, E. (1967), *Interaction Ritual*. New York: Anchor Books Editions.

- Goffman, E. (1974), *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Personal Experience*. New York: Harper Editions.
- Goffman, E. (1981), *Forms of Talk*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press Editions.
- Goffman, E. (1983), “The Interaction and the Study of Social Organization”, in *American Sociological Review*, 48, pp. 1-17.
- Goffman, E. (1983), “The Interaction Order”, in *American Sociological Review*, 48, pp. 1-17.
- Goldhill, S. (1995), *Foucault's Virginity: Ancient Erotic Fiction and the History of Sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press Editions.
- Goldmann, L. (1970), *Marxisme et Sciences Humaines*. Paris: Gallimard Éditions.
- Goldstein, J. (ed.) (1994), *Foucault and the Writing of History*. Oxford/Cambridge: Blackwell Editions.
- Gordon, C. (1987), “The Soul of the Citizen: Max Weber and Michel Foucault on Rationality and Government” in, Whimster, S. e Lash, S. (eds), *Max Weber, Rationality and Modernity*. London: Allen and Unwin Editions.
- Gordon, C. (1990), “Histoire de La Folie: An unknown book by Michel Foucault” in *History of the Human Sciences*, 3 (1), pp. 3-26.

- Gordon, C. (1991), "Governmental Rationality: An Introduction" in, Burchell, G., Gordon, C. e Miller, P. (eds), *The Foucault Effect - Studies in Governmentality*. London: Harvester Wheatsheaf Editions.
- Gouldner, A. (1962), "Introduction to E. Durkheim", in *Socialism*. New York: Collier Books Editions, pp. 7-31.
- Gouldner, A. (1970), *The Coming Crisis of Western Sociology*. New York: Basic Book Publishers.
- Gouldner, A. (1971; 1970), *The Coming Crisis of Western Sociology*. London: Heinemann Editions.
- Gouldner, A. (1980), *The Two Marxisms*. London: Macmillan Editions.
- Greer, G. (1971), *The Female Eunuch*. London: Paladin Editions.
- Greisch, J. (1977), *Herméneutique et Grammatologie*. Paris: C.N. R. S. Éditions.
- Grondin, J. (1999), *Introdução à Hermenêutica Filosófica*. São Leopoldo: Edições Unisinos.
- Grossberg, L. (1992), *We Gotta Get Out of This Place: Popular Conservatism and Postmodern Culture*. New York/London: Routledge Editions.
- Grossberg, L. and Nelson, C. (dir.) (1988), *Marxism and the Interpretation of Culture*. London: Macmillan Editions.
- Grossberg, L., Nelson, C. e Treichler, P. A. (dir.) (1992), *Cultural Studies*. London/New York: Routledge Editions.

- Gurvitch, G. (1986), *A Vocação Actual da Sociologia*. Lisboa: Edições Cosmos, Vol. II.
- Habermas J. (1986), *Jürgen Habermas Autonomy and Solidarity Interviews* in Dews, P (eds). London: Verso Editions.
- Habermas, J. (1987), *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge: Polity Press Editions.
- Habermas, J. (1969, 1976), “The analytical theory of science and dialectics”, in Adorno, T. W., Dahrendorf, R., Pilot, H., Alben, H., Habermas, J. and Popper, K. R., *The Positivist Dispute in German Sociology*. New York: Harper & Row Editions.
- Habermas, J. (1970), *Towards a Rational Society: Student Protest, Science, and Society*. Boston: Beacon Press Editions.
- Habermas, J. (1970, 1973), *Theory and Practice*. Boston: Beacon Press Editions.
- Habermas, J. (1971), *Knowledge and Human Interest*. Boston: Beacon Press Editions.
- Habermas, J. (1972; 1968), *Knowledge and Human Interests*. London: Heinemann Editions.
- Habermas, J. (1972; 1971), *Knowledge and Human Interests*. Boston/London: Beacon Press and Heinemann Editions.



- Habermas, J. (1974; 1963), *Theory and Practice*. London: Heinemann Editions.
- Habermas, J. (1975), *Legitimation Crisis*. Boston: Beacon Press Editions.
- Habermas, J. (1979), “Moral development and ego identity”, in, *Communication and the Evolution of Society*. Boston: Beacon Press Editions.
- Habermas, J. (1979), *Communication and the Evolution of Society*. London: Heinemann Editions.
- Habermas, J. (1981, 1987), *The Theory of Communicative Action*, Vol. 2, “Life World and System: A Critique of Functionalist Reason”. Boston: Beacon Editions.
- Habermas, J. (1984), *The Theory of Communicative Action*, Vol. 1, “Reason and the Rationalization of Society”. Boston: Beacon Press Editions.
- Habermas, J. (1985), “Modernity - An Incomplete Project”, in Foster, H. (ed.), *Postmodern Culture*. London: Pluto Press Editions.
- Habermas, J. (1986), “Les Sciences Humaines Demasqué par la Critique de la Raison: Foucault”, in *Le Débat*, n.º 41.
- Habermas, J. (1986), “Taking Aim at the Heart of the Present”, in Hoy, H. (ed.), *Foucault: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell Editions.
- Habermas, J. (1987), *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge/Mass.: Polity and MIT Press Editions.

- Habermas, J. (1987, 1985), *The Philosophical Discourse of Modernity*.  
Cambridge, Massachusetts: MIT Press Editions.
- Habermas, J. (1988), *On the Logic of the Social Sciences*. Oxford: Polity Press  
Editions.
- Habermas, J. (1988; 1971; 1967), *On the Logic of the Social Sciences*.  
Cambridge, Massachusetts: MIT Press Editions.
- Habermas, J. (1989), *The Structural Transformation of the Public Sphere*.  
Cambridge, Mass.: MIT Press Editions.
- Habermas, J. (1989, 1986, 1981), *The Theory of Communicative Action*, 2  
Vols. Cambridge: Polity Press Editions.
- Habermas, J. (1992), *Faktizität und Geltung*. Frankfurt: Suhrkarnp.
- Habermas, J. (1992), *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge:  
Polity Press Editions.
- Habermas, J. (1968), *Technik und Wissenschaft Als: Ideologie*. Frankfurt:  
Suhrkamp.
- Habermas, J. (1987; 1980), “Max Horkheimer. Die Frankfurter Schule in New  
York”, in Habermas (dir.), *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt:  
Suhrkarnp.
- Habermas, J. (1987; 1984; 1981), *The Theory of Communicative Action*, 2  
vols. Boston: Beacon Editions.

- Habermas, J. (1987; 1985), *The Philosophical Discourse of Modernity*.  
Cambridge: Polity Press Editions.
- Habermas, J. (1992), “Ideologies and Society in the Post World-War”, in  
Dews, P.(dir.), *Autonomy and Solidarity*. Londres: Verso Editions, (1.<sup>a</sup>  
ed.1979).
- Habermas, J. (1992; 1985), “Critical theory and Frankfurt University”, in  
Dews, P. (dir.), *Autonomy and Solidarity*. Londres: Verso Editions.
- Hacking, I. (1983), *Representing and Intervening: Introductory Topics in the  
Philosophy of Natural Science*. Cambridge: Cambridge University Press  
Editions.
- Hacking, I. (1986), “Self-Improvement”, in Hoy, D. (ed.), *Foucault: A Critical  
Reader*. Oxford: Blackwell Editions.
- Hadot, P. (1981), *Exercices Spirituels et La Philosophie Antique*. Paris:  
Etudes Augustiniennes.
- Hadot, P. (1989), “Réflexions sur la Notion de Culture de Soi”, in *Michel  
Foucault, Philosophe*. Paris: Editions du Seuil.
- Hahn, L. E. (ed.) (1995) *The Philosophy of Paul Ricoeur, The Library of  
Living Philosophers*. Volume XXII. Chicago, Illinois: Open Court  
Editions.
- Halfpenny, P. (1982), *Positivism and Sociology*. London: Allen and Unwin  
Editions.

- Hall, J. (1985), *Powers and Liberties*. Oxford: Basil Blackwell Editions.
- Hall, J. (1989), “They do things differently here, or, the contribution of British historical Sociology”, in *British Journal of Historical Sociology*, vol. 40, n.º 4, pp. 544-564.
- Hall, J. (dir.) (1986), *States in History*. Oxford: Basil Blackwell Editions.
- Hall, P. M. (1987), “Interactionism and the Study of Social Organization”, in *Sociological Quarterly*, 28, pp. 1-22.
- Hall, S., Hobson, D., Lowe, A. e Willis, P. (dir.) (1980), *Culture, Media, Language*. London: Hutchinson Editions.
- Halperin, D. (1986), “Sexual Ethics and Technologies of the *Self* in Classical Greece”, in *American Journal of Philology*, n.º 107, pp. 274-286.
- Halperin, D. (1990), “Two Views of Greek Love: Harold Patzer and Michel Foucault”; in *One Hundred Years of Homosexuality*. New York: Routledge Editions.
- Halperin, D. (1995), *Saint Foucault. Two Essays in Gay Hagiography*. Oxford University Press Editions.
- Halperin, D. (1995), *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography*. New York: Oxford University Press Editions.
- Halperin, D., Winkler, J. and Zeitlin, F. (eds) (1990), *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*. Princeton: Princeton University Press Editions.

- Hamburger, H. (1979), *Games as Models of Social Phenomena*. São Francisco: Freeman Editions.
- Hamilton, P. (1983), *Talcott Parsons*. Londres/Chichester: Tavistock/Ellis Horwood Editions.
- Hamilton, P. (1992), *Talcott Parsons: Critical Assessments*, 4 vols London: Routledge Editions.
- Hammersley, M. (1989), *The Dilem of Qualitative Method: Herbert Blumer and the Chicago Tradition*. London: Routledge Editions.
- Haraway, D. (1989), “Primate Visions: Gender, Race, and Nature”, in *The World of Modern Science*. New York: Routledge Editions.
- Haraway, D. (1991), *Symians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York/London: Routledge and free association books Editions.
- Haraway, D. (1992), “The Promises of Monsters: A Regenerative Politics of Inappriate Others”, in Grosberg, Lawrence; Nelson, Cary and Treicler, Paula (eds.), *Cultural Studies*. New York: Routledge Editions.
- Haraway, D. (1995), *Ciência, Cyborgs y Mujeres: la Reinvenición de la Natureza*. Madrid: Ediciones Cátedra, Universidade de Valência, Instituto de la Mujer.
- Haraway, D. (1995a), “Saberes localizados: a Questão da Ciência para o Feminismo e o Privilégio da Perspectiva Parcial”, in *Cadernos Pagu*, n.º 5. S/L e S/E.

- Haraway, D. (1997), *Modest\_Witness@Second\_Millennium.FemaleMan@\_Meets\_Oncomouse™: Feminism and Technoscience*. Nova Iorque: Routledge Editions.
- Harding, S. (1986, 1988), *The Science Question in Feminism*. Milton Keynes: Open University Press Editions.
- Harding, S. (1987a) “The curious coincidence of feminine and African moralities”, in Kittaye, E. F. and Meters, D. T. (dir.), *Women and Moral Theory*. Totowa, New Jersey: Rowman Allanheld Editions.
- Harding, S. (1987b) *Feminism and Methodology*. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press Editions.
- Harding, S. (1993), “Rethinking standpoint epistemology: ‘What is strong objectivity?’”, in Alcoff, L. Poner, E. (dirs.), *Feminist Epistemologies*. New York e London: Routledge Editions, pp. 49-92.
- Harding, S. (1993), “Rethinking standpoint epistemology: ‘What is strong objectivity?’”, in Alcoff, L. Poner, E. (dirs.), *Feminist Epistemologies*. New York e London: Routledge Editions, pp. 49-92.
- Harding, S. (2004) (org.), *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*. Nova Iorque: Routledge Editions.
- Harding, Sandra (2004) (org.), *The Feminist Standpoint Theory Reader*.
- Harpham, G. G. (1994), “So ... What Is Enlightenment? An Inquisition into Modernity”, in *Critical Inquiry*, n.º. 20, Spring, pp. 524-556.

- Harré, R. (1984), *Personal Being. A Theory of Individual Psychology*.  
Cambridge, Mass.: Harvard University Press Editions.
- Harré, R. (1986), *Varieties of Realism*. Oxford: Blackwell Editions.
- Harrison, T. and Madge, C. (1939), *Britain by Mass Observation*.  
Harmondsworth: Penguin Editions.
- Hartmann, H. (1981), “The unhappy marriage of Marxism and feminism:  
towards a more progressive union”, in Sargent, L. (dir.), *Women and  
Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and  
Feminism*. Boston: South End Press Editions.
- Hartsock, N. (1983), “The feminist standpoint: developing the ground for a  
specifically feminist historical materialism”, in Harding, S. and  
Hintikka, M. (dir.) *Discovering Reality*. Dordrecht: Reidel Editions.
- Harvey, D. (1982), *The Limits to Capital*. Oxford: Blackwell Editions.
- Harvey, D. (1989), *The Condition of Postmodernity: An Enquiry Into the  
Origins of Social Change*. Oxford: Blackwell Editions.
- Hassan, I. (1987), “Pluralism in postmodern perspective”, in Calinescu, M.  
and Fokkema, D. (dir.), *Exploring Postmodernism*. Amsterdão: John  
Benjamins Publishing Company Editions.
- Hassard, J. (dir.) (1990), *The Sociology of Time*. London: Macmillan  
Editions.

- Hauser, A. (1989; 1951), *The Social History of Art*, volume I. London: Routledge Editions.
- Hawkes, T. (1977), *Structuralism and Semiotics*. London: Methuen Editions.
- Heath, A. (1968), “Economic theory and Sociology: A Critique”, in *Sociology*, 2, pp. 272-292.
- Hebdige, D. (1979), *Subculture: The Meaning of Style*. London: Verso Editions.
- Hechter, M. (1987), *Principles of Group Solidarity*. Berkeley: University of California Press Editions.
- Hegel, G. W. F. (1977), *The Phenomenology of the Spirit*. Oxford: Clarendon Press Editions.
- Hegel, G. W. F. (1978), *The Difference Between the Fichtean and Schellingian Systems of Philosophy*. Reseda, California: Ridgeview Publishing Editions.
- Hegel, G. W. F. (1982), *Lectures on the History of Philosophy*. London: Routledge and Kegan Paul Editions.
- Heidegger, M. (1927, 1962), *Being and Time*. Oxford: Blackwell Editions.
- Heidegger, M. (1961), *An Introduction to Metaphysics*. New York: Doubleday Editions.
- Heidegger, M. (1962; 1927), *Being and Time*. Oxford: Blackwell Editions.



- Heidegger, M. (1968), “Identité et Différence”, in: *Questions I*. Paris: Éditions Gallimard.
- Heidegger, M. (1971), *On the Way to Language*. London: Harper & Row Editions.
- Heidegger, M. (1971; 1951) *El Ser y el Tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1991), *Nietzsche*, Volumes I and II. San Francisco: Harper Collins Editions.
- Heidegger, M. (1999), “Sobre a Essência da Fundamentação”, in Heidegger. São Paulo: Edições Nova Cultura, pp. 113-148.
- Heidegger, M. (2000), *Ser e Tempo*. Rio de Janeiro: Editora Vozes.
- Heidegger, M. (2003), *Conceitos Fundamentais da Metafísica*. Rio de Janeiro: Editora Vozes.
- Heidegger, M. (2003), *Conceitos Fundamentais da Metafísica*. Rio de Janeiro: Editora Vozes.
- Heimsoeth, H. (1964), *A Filosofia no Século XX*. Coimbra, Edições Arménio Amado Col. Studium, 4.<sup>a</sup> ed.
- Heinemann, F. (1979), *A Filosofia no século XX*. Lisboa: Edições Calouste Gulbenkian, 2.<sup>a</sup> ed.
- Heise, D. (1990), “Modelling event structures”, in *Journal of Mathematical Sociology*, 16, pp. 142-159.

- Hekman, S. (1990), *Gender and Knowledge - Elements of a Postmodern Feminism*. Cambridge: Polity Press Editions.
- Held, D. (1980), *Introduction to Critical Theory Horkheimer to Habermas*. London: Hutchinson Editions.
- Heleno, J. M. M. (2001), *Hermenêutica e Ontologia em Paul Ricoeur*. Lisboa: Edições Instituto Piaget.
- Helle, H. J. (1977, 1992), *Verstehende Soziologie und Theorie der Symbolischen Interaktion*. Estugarda: Teubner.
- Helle, H. J. (ed.) (s/d), *Verstehen und Pragmatism*. Frankfurt: Peter Lang.
- Heller, A. and Feher, E. (1988), *The Postmodern Political Condition*. Cambridge: Polity Press Editions.
- Hempel, C. G. (1965), *Aspects of Scientific Explanation*. New York: Free Press Editions.
- Hempel, C. J. (1959), "The Logic of Functional Analysis", in *Symposium on Sociological Theory*. L. Gross (org.). New York: Harper & Row Editions, pp. 271-307.
- Henriques, F. (2000), *Henry Isaac Venema: Identifying selfhood: imagination, narrative, and hermeneutics in the thought of Paul Ricoeur*. Albany, New York: State University of New York Press Editions.

- Henriques, F. (2000), *Henry Isaac Venema: Identifying selfhood: imagination, narrative, and hermeneutics in the thought of Paul Ricoeur*. Albany, New York: State University of New York Press Editions.
- Henriques, F. (2006). *A Filosofia de Paul Ricoeur Temas e Percursos*. Coimbra: Ariadne Editora.
- Herder, J. G. (1969), “Ideas for a Philosophy of the History of Mankind”, in Barnard, F. M. (dir.), *Herder on Social and Political Culture*. Cambridge: Cambridge University Press Editions.
- Heritage, J. (1984), *Garfinkel and Ethnomethodology*. Oxford: Basil Blackwell Editions.
- Herman, N. J. and Reynolds, L. T. (dir.) (1981), *Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on Language, Action and Interpretation*. Cambridge and New York: Cambridge University Press Editions.
- Herman, N. J. and Reynolds, L. T. (dir.) (1994), *Symbolic Interaction*. New York: General Hall, Inc. Editions.
- Hewitt, A. (1992), “Fascist Modernism, Futurism, and Post-Modernity”, in Golsan, R. (ed.), *Fascism, Aesthetics and Culture*. Hanover: University Press of New England Editions.
- Hewitt, A. (1993), *Fascist Modernism: Aesthetics, Politics and the Avant-Garde*. Stanford: Stanford University Press Editions.

- Heyl, B. S. (1968), "The Harvard 'Pareto Circle Circle'", in *Journal of the History of the Behavioural Sciences*, 4, pp. 316-334.
- Hilben, R. A. (1992), *The Classical Roots of Ethnomethodology: Durkheim, Weber; and Garfinkel*. Chapel Hill: University of North Carolina Press Editions.
- Hinchman, L. (1996), "Autonomy, Individuality and Self-Determination", in Schmidt, J. (ed.), *What is Enlightenment?* Berkeley: University of California Press Editions.
- Hindess, B. (1977), *Philosophy and Methodology in the Social Sciences*. Brighton: Harvester Editions.
- Hirst, P. (1965), *History and Truth*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press Editions.
- Hirst, P. (1975), *Durkheim, Bernard and Epistemology*. London: Routledge and Kegan Paul Editions.
- Hitler, A. (1968), "Speech Inaugurating the 'Great Exhibition of German Art 1937'", in H. B. Chipp, H. B. (ed.), *Theorie of Modern Art*. Berkeley: University of California Press Editions.
- Hochschild, A. (1979), "Emotion Work, Feeling Rules and Social Structure", in *American Journal of Sociology*, 85, pp. 551-575.
- Hochschild, A. (1983), *The Managed Heart: The Commercialization of Human Feeling*. Berkeley: University of California Press Editions.

- Hoggart, R. (1958), *The Uses of Literacy*. Harmondsworth: Penguin Editions.
- Hollier, D. (dir.) (1979), *Le Collège de Sociologie: Textes de Georges Bataille et Autres*. Paris: Éditions Gallimard.
- Hollis, M. (1977), *Models of Man*. Cambridge: Cambridge University Press Editions.
- Holton, R J. and Turner, B. S. (1989), *Max Weber on Economy and Society*. London: Routledge Editions.
- Holton, R. J. (1985), *The Transition from Feudalism to Capitalism*. London: Macmillan Editions.
- Holton, R. J. (1992), *Economy and Society*. London: Routledge Editions.
- Homans, G. C. (1958), “Social Behavior as Exchange”, in *American Journal of Sociology*, 63, pp. 597-606.
- Honneth, A. and Joas, H. (1980, 1988), *Social Action and Human Nature*. Cambridge: Cambridge University Press Editions.
- Honneth, A. and Joas, H. (1988), *Social Action and Human Nature*. Cambridge: Cambridge University Press Editions.
- Hooks, B. (1981), *Ain't I a Woman?* Boston: South End Press Editions.
- Horkheimer, M. (1937, 1972), “Traditional and Critical Theory”, in *Critical Theory: Selected Essays*. New York: Herder and Herder Editions.
- Horkheimer, M. (1947), *Eclipse of Reason*. New York: Oxford University Press Editions.

- Horkheimer, M. (1972), *Critical Theory: Selected Essays*. New York: Continuum Editions.
- Horkheimer, M. (1982), “Traditional and Critical Theory”, in Horkheimer, M., *Critical Theory*. New York: Continuum Editions.
- Horkheimer, M. (1988a; 1937), “Nachtrag”, in Schmidt, A. e Noerr, G. Schmidt (dir.), *Max Horkheimer Gesammelte Schriften*, 18 vols., Vol. 4. Frankfurt: S. Fischer.
- Horkheimer, M. (1988b; 1937), “Traditionelle und kritische Theorie”, in Schmidt, A. and Noerr, G. Schmidt (dir.), *Max Horkheimer Gesammelte Schriften*, 18 vols., Vol. 4. Frankfurt: S. Fischer.
- Horkheimer, M. (1991;1947 ), *The Eclipse of Reason*, in Schmidt, A. and Noerr, G. Schmidt (dir.), *Max Horkheimer Gesammelte Schriften*, 18 vols., Vol. 6. Frankfurt: S. Fischer.
- Horkheimer, M. (1993), *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings*. Cambridge, Mass.: MIT Press Editions.
- Horkheimer, M. and Adorno, T. W. (1973), *Aspects of Sociology*. London: Heineman Editions.
- Horkheimer, M. and Adorno, T. W. (1986; 1972; 1944), *Dialectic of Enlightenment*. New York/London: Herder and Herder, and Verso Editions.

- Horkheimer, M. and Adorno, T. W. (1987; 1944), “Dialektik der Aufklärung”, in A. Schmidt e G. Schmidt Noerr (dir.). *Max Horkheimer Gesammelte Schriften*, 18 vols., Vol. 5. Frankfurt: S. Fischer Editions.
- Horkheimer, M. and Adorno, T. W. (1987; 1946), “Rertung der Aufklärung. Diskussion über eine geplante Schrift zur Dialektik”, in A. Schmidt e G. Schmidt Noerr (dir.). *Max Horkheimer Gesammelte Schriften*, 18 vols, vol. 12. Frankfurt: S. Fischer Editions.
- Horowitz, I. L. (1965), *The New Sociology*. New York: Oxford University Press Editions.
- Hoskin, K. (1979), “The Examination, Disciplinary Power and Rational Schooling”, in *History of Education*, 8 (2).
- Hoskin, K. and Macve, R. H. (1986) “Accounting and the Examination: A Genealogy of Disciplinary Power” in *Accounting, Organizations and Society*, 11 (2).
- Hoy, D. (1981), “Power, Repression, Progress: Foucault, Lukes and the Frankfurt School”, in *Tri Quarterly*, 52, pp. 43-63.
- Hoy, D. (1988), “Foucault: Modern or Postmodern?” in Arac, J. (eds.), *After Foucault - Humanistic Knowledge, Postmodern Challenges*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press Editions.
- Hoy, D. (1988), “Foucault: Modern or Postmodern?”, in Arac, J. (dir.), *After Foucault – Humanistic Knowledge, Postmodern Challenges*. London: Routlegers University Press Editions.

- Hoy, D. (ed.) (1986), *Foucault: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell Editions.
- Hoy, D. C. (ed.) (1986), “Michel Foucault, Lectures Critiques”. Louvain-la-Neuve: De Boeck Université Éditions. Critique, N.º 471-472, Agosto-Setiembre. Le Débat, N.º 41, Setiembre-Noviembre.
- Hughes, H. S. (1958), *Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought, 1890-1930*. New York: Knopf Editions.
- Hunter, J. D. and Ainlay, S. C. (dir.) (1986), *Making Sense of Modern Times: Peter L. Berger and the Vision of Interpretative Sociology*. London: Routledge and Kegan Paul Editions.
- Hunter, J. P. (1990), *Before Novels*. New York/London: Norton Editions.
- Huyssen, A. (1984), “Mapping the Postmodern”, in *New German Critique*, n.º 33, pp. 5-52.
- Huyssen, A. (1986), *After the Great Divide: Modernism, Mass Culture, Postmodernism*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press Editions.
- Hymes, D. (1974), *Foundations in Sociolinguistics: An Ethnographic Approach*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press Editions.
- Ianni, O. (1990), “A Crise dos Paradigmas na Sociologia. Problemas de Explicação”, in *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 13, ano 5, Junho. [http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs\\_00\\_13/rbcs\\_13\\_05.htm](http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_13/rbcs_13_05.htm)



- Ihde, D. (1971), *Hermeneutic Phenomenology. The philosophy of Paul Ricoeur*. Evanston: Northwestern University Press Editions.
- Inglis, F. (1993), *Cultural Studies*. Oxford: Blackwell Editions.
- Ingram, D. (1986), “Foucault and the Frankfurt School: A Discourse on Nietzsche, Power and Knowledge”, in *Praxis International*, 6 (3), pp. 311-327.
- Irigaray, L. (1974, 1985), *Speculum of the Other Woman*. New York: Cornell University Press Editions.
- Irigaray, L. (1977, 1981), “Ce Sexe qui n'Est pas Un”, in *New French Feminisms*, in Marks, E. and Courtivon, I. de (dir.). Sussex: Harvester Press Editions.
- Irwin, T. (1977), *Plato's Moral Theory*. Oxford: Clarendon Press Editions.
- J. Rose, J. (1986), *Sexuality in the Field of Vision*. London: Verso Editions.
- Jacoby, R. (1975), *Social Amnesia*. Sussex: Harvester Press Editions.
- Jacques, T. C. (1991), “Whence Does the Critic Speak? A study of Foucault's Genealogy”, in *Philosophy and Social Criticism*, 17, 4, pp. 325-344.
- Jakobson, R. (1960), “Closing Statement: Linguistics and Poetics”, in Sebeok, T. A. (dir.), *Style in Language*. Cambridge, Mass.: MIT Press Editions.
- Jameson, F. (1971), *Marxism and Form*. Princeton: Princeton University Press Editions.

- Jameson, F. (1972), *The Prison House of Language*. Princeton: Princeton University Press Editions.
- Jameson, F. (1984), “Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism”, in *New Left Review*, 146, pp. 53-92.
- Jameson, F. (1984), “Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism”, in *New Left Review*, n.º146, pp. 53-92.
- Jameson, F. (1988), “Cognitive mapping”, in Nelson, C. and Grossberg, L. (dir.), *Marxism and the Interpretation of Culture*. London: Macmillan Editions.
- Jameson, F. (1989), “Marxism and Postmodernism”, in *New Left Review*, n.º176, pp. 31-45.
- Jameson, F. (1991; 1990), *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham/London: Duke University Press and Verso Editions.
- Jameson, F. (1994), *The Seeds of Time*. New York: Columbia University Press Editions.
- Jandy, E. C. (1942), *Charles Horton Cooleey: His Life and His Social Theory*. New York: Dryden Editions.
- Jay, M. (1973), *The Dialectical Imagination*. Boston: Lime Brown and Co Editions.

- Jay, M. (1984), *Marxism and Totality*. Berkeley: University of California Press Editions.
- Jay, M. (1988), *Fin-de-Siècle Socialism*. London: Routledge Editions.
- Jay, M. (1993), *Downcast Eyes*. Berkeley: University of California Press Editions.
- Joas, H. (1980, 1985), *G. H. Mead: A Contemporary Reexamination of His Thought*. Cambridge, Mass.: MIT Press Editions.
- Joas, H. (1983), “The Unhappy Marriage of Hermeneutics and Functionalism”, in *Praxis International*, 8, pp. 34-51.
- Joas, H. (1987), “Symbolic Interactionism”, in Giddens, A. e Turner, J. (dir.), *Social Theory Today*. Oxford: Polity Press Editions.
- Joas, H. (1993), *Pragmatism and Social Theory*. Chicago: University of Chicago Press Editions.
- Johnson, L. (1979), *The Cultural Critics: From Matthew Arnold to Raymond Williams*. London: Routledge and Kegan Paul Editions.
- Joly, H. (1986), “Retour aux Grecs”, in *Le Débat*, N.º 41, September-Novembre, pp. 100-120.
- Josyr-Kowalski, S. (1971), “Weber y Marx”, in José Sazbón (org.), *Presencia de Max Weber*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, pp. 24-265.
- Júnior, P. J. (2002), “Um Texto, Múltiplas Interpretações: Antropologia Hermenêutica e Cultura Organizacional”, in *Revista de Administração*

*de Empresas – ERA*. Volume 42, n.º 4, Outubro-Dezembro, pp 72-83.  
São Paulo: (s/e).

Juranville, A. (1884), *Lacan et la Philosophie*. Paris: (s/e).

Kalberg, S (1994), *Max Webers Comparative-Historical Sociology*. Chicago:  
University of Chicago Press Editions.

Kalberg, S. (1981), “Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the  
Analysis of Rationalization Processes in History”, in *American Journal  
of Sociology*, 85, pp.1145-1179.

Kallen, H. (1930), “Functionalism”, in *Encyclopedia of the Social Sciences*,  
Vol. 6. New York: Macmillan, pp. 523-524.

Kamuf, P. (dir.) (1991), *A Derrida Reader - Between the Blinds*. London:  
Harvester-Wheatsheaf Editions.

Kant, I. (1970), *Crítica da Faculdade de Julgar*.

Kant, I. (1984), *Textos Selectos*. Petrópolis: Editora Vozes.

Kant, I. (1996), “An Answer to the Question: What is Enlightenment?”, in  
Schmidt, J. (ed.), *What is Enlightenment?* Berkeley: University of  
California Press Editions.

Kant, I. (1997), *A Crítica da razão Pura*. Lisboa: Edições Calloust  
Gulbenkian, 4.<sup>a</sup> Edição.

Kaufmann, W. (1974), *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*.  
Princeton: Princeton University Press Editions, 4.<sup>a</sup> Edição.

- Kavolis, V. (1985), "Civilization Analysis as a Society of Culture", in *Sociological Theory*, 3 (1), pp. 29-38.
- Keat, R. (1971), "Social Scientific knowledge and the Problem of Naturalism", in *Journal for the Theory of Social Behaviour*; 1.
- Keat, R. and Urry, J. (1975), *Social Theory as Science*. London: Routledge Editions.
- Keenan, T. (1982), "Foucault on Government. Translator's Afterword to Is It Really Important to Think? An Interview with Michel Foucault", in *Philosophy and Social Criticism*, 9 (1), pp. 29-40.
- Keith, M. and Pile, S. (dir.) (1993), *Place and the Politics of Identity*. London: Routledge Editions.
- Keller, E. F. (1989), "Holding the center of feminist theory", in *Womens Studies International Forum*, vol. 3, n.º 12, pp. 313-318.
- Kellner, D. (1988), "Postmodernism as Social Theory: Some Challenges and Problems" in *Theory, Culture & Society*, vol. 5, n.º 2-3, pp. 239-269.
- Kellner, D. (1989, 1988), *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond*. Oxford/Cambridge: Polity Press Editions.
- Kellner, D. (1992), "Popular culture and the construction of postmodern identities", in Lash, S. and J. Friedman, J. (dir.), *Modernity and Identity*. Oxford: Blackwell Editions.

- Kemp, P. and Rasmussen, D. (1989), *The Narrative Path: The Later Works of Paul Ricoeur*. Cambridge, Mass: MIT Press Editions.
- Kemper, T. D. (dir.) (1990), *Research Agendas in the Sociology of Emotion*. Albany; NY: SUNY Press Editions.
- Kern, S. (1983), *The Culture of Time and Space, 1880-1918*. London: Weinfield and Nicholson Editions.
- King, A. (dir.) (1991), *Culture, Globalization and the World-System*. Basingstoke/London: Macmillan Editions.
- Koedt, A., Levine, E. and Rappone, A. (dir.) (1973), *Radical Feminism*. New York: Quadrangle Editions.
- Kolakowski, L. (1978), *Main Currents of Marxisms*, 3 vols. Oxford: Clarendon Press Editions.
- Korsch, K. (1964), *Marxisme et Philosophie*. Paris: Éditions de Minuit.
- Korsch, K. (1970), *Marxism and Philosophy*. Londres: New Left Books Editions.
- Kosambi, D. D. (1985), *D. D. Kosambi on History and Society*, in Syed, A. J. (dir.). Bombaim: Bornbay University.
- Kosellek, R. (1992; 1959), *Kritik und Krise*. Frankfurt: Suhrkarnp.
- Kramnic, I. (ed.) (1995), *The Portable Enlightenment Reader*. Harmondsworth: Penguin Books Editions.

- Kreps, D. M. (1990), *Game Theory and Economic Modelling*. Oxford: Clarendon Press Editions.
- Krige, J. (1980), *Science, Revolution and Discontinuity*. Brighton: Harvester Editions.
- Kristeva, J. (1974, 1984), *Revolution in Poetic Language*. New York: Columbia University Press Editions.
- Kristeva, J. (1986), *The Kristeva Reader*. Oxford: Blackwell Editions.
- Kritzman, L. D. (Ed.) (1988b), *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977–1984*. New York and London: Routledge Editions.
- Kroker, A. and Cook, D. (1988), *The Postmodern Scene: Excremental Culture and Hyper-Aesthetics*. London: Macmillan Editions.
- Kroker, A., Kroker, M. and Cook, D. (1989), *Panic Encyclopedia: The Definitive Guide to the Postmodern Scene*. London: Macmillan Editions.
- Kuhn, M. (1964), “Major Trends in Symbolic Interaction Theory in the Past Twenty-five Years”, in *Sociological Quarterly*, 5, pp.61-84.
- Kuhn, T. (1970; 1962), *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press Editions.
- Kuhn, T. (1975), *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo, Editora Perspectiva.

- Kuhn, T. (2009), *A Estrutura das Revoluções Científicas*. Lisboa.
- Lacan, J. (1966), *Ecrits*. Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (1966, 1977), *Ecrits: A Selection*. London: Tavistock Editions.
- Lacan, J. (1975, 1988), *The Seminar of Jacques Lacan, Book I (1953-1954)*.  
Cambridge: Cambridge University Press Editions.
- Lacan, J. (1977), “The Mirror Stage as Formative of Function of the I”, in  
Lacan, Jacques
- Lacan, J. (1977; 1966), *Ecrits: A Selection*. London: Tavistock Editions.
- Lacan, J. (1978), *A Família*. Lisboa.
- Lacan, J. (1988; 1975), *The Seminar of Jacques Lacan, Book I (1953-1954)*.  
Cambridge: Cambridge University Press Editions.
- Laclau, E. (1988), “Politics and the Limits of Modernity”, in Ross, A. (dir.),  
*Universal Abandon? The Politics of Postmodernism*. Minneapolis:  
University of Minnesota Press Editions.
- Laclau, E. (1992), “Beyond Emancipation”, in *Development and Change*, n.º  
23, pp. 121-137.
- Laclau, E., Mouffe, C. (1985), *Hegemony and Socialist Strategy - Towards a  
Radical Democratic Politics*. London: Verso Editions.
- Laclau, E., Mouffe, C. (1987), “Post-Marxism Without Apologies”, in *New  
Left Review*, n.º 166, pp. 79-106.



- Lacoste, J. (1986), *L'idée de Beau*. Paris: Bordas Éditions.
- Laertius, D. (1945), *Lives of Eminent Philosophers*. London: Loeb Classical Library Editions.
- Landes, J. (1988), *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*. Ithaca: Cornell University Press Editions.
- Laplanche, J. (1987), *New Foundations for Psychoanalysis*. Oxford: Blackwell Editions.
- Laplanche, J. and Pontalis, J. B. (1973, 1986), *The Language of Psychoanalysis*. London: Hogarth Press Editions.
- Larmour, D., Miller, P. and Platter, C. (eds) (1998), *Rethinking Sexuality: Foucault and Classical Antiquity*. Princeton: Princeton University Press Editions.
- Lash, S. and Hurry, J. (1994), *Economies of Signs and Space*. London: Sage Editions.
- Lash, S. and Urry, J. (1987), *The End of Organised Capitalism*. Cambridge: Polity Press Editions.
- Latour, B. and Woolgar, S. (1979), *Laboratory Life*. Beverly Hills: Sage Editions.
- Laudan, L. (1977), *Progress and its Problems. Towards a Theory of Scientific Growth*. Berkeley: University of California Press Editions.

- Lazarfeld, P. and Oberschall, A. (1965), “Max Weber and Empirical Social Research”, in *American Sociological Review*, V. XXX, n.º 2
- Lecourt, D. (1972, 1975), *Marxism and Epistemology: Bachelard Canguilhem and Foucault*. London: New Left Books Editions.
- Leeds Revolutionary Feminists (1970, 1981), *Love Your Enemy?* London: Onlywomen Press Editions.
- Leenders, R. (1993), *Modelling Dynamic Dependence Between Network Structure and Actor Characteristics*. Mimeo, Groningen: ICS Editions.
- Lefebvre, H. (1961; 1958; 1948), *Critique de La Vie Quotidienne*, 2 vols. Paris: Grasset and L’Arche Éditions.
- Lefebvre, H. (1984; 1947), *Everyday Life in the Modern World*. New Brunswick: Transaction Editions.
- Lefebvre, H. (1991, 1971), *The Production of Space*. Oxford: Blackwell Editions.
- Lefkowitz, M. (1985), “Sex and Civilisation”, in *Partisan Review*, 52, 4, pp. 460- 466.
- Lemert, C. (1990), “The Uses of French Structuralism in Sociology”, in Ritzer, G. (dir.), *Frontiers of Social Theory: The New Synthesis*. New York: Columbia University Press Editions.
- Leplin, J. (dir.) (1984), *Scientific Realism*. Berkeley: University of California Press Editions.

- Leupin, A. (dir.) (1991), *Lacan and the Human Sciences*. Lincoln: University of Nebraska Press Editions.
- Levine, D. (1981), “Rationality and Freedom: Weber and Beyond”, in *Sociological Inquiry*, 51, pp. 5-25.
- Levine, D. (dir.) (1971), *Georg Simmel. On Individuality and Social Forms*. Chicago: University of Chicago Press Editions.
- Lévi-Strauss, C. (1949, 1969), *The Elementary Structures of Kinship*. London: Eyre and Spottiswoode Editions.
- Lévi-Strauss, C. (1958, 1963), *Structural Anthropology*. New York: Basic Books Editions.
- Lévi-Strauss, C. (1964, 1975), *The Raw and the Cooked*. New York: Harper and Row Editions.
- Lévi-Strauss, C. (1966; 1962), *The Savage Mind*. London: Weidenfeld and Nicolson Editions.
- Lévi-Strauss, C. (1967, 1960), *The Scope of Anthropology*. Londres: Jonathan Cape Editions.
- Lewis, D. and Smith, R. L. (1980), *American Sociology and Pragmatism*. Chicago: University of Chicago Press Editions.
- Liddle, J. and Joshi, R. (1986), *Daughters of Independence*. London: Zed Books Editions.
- Lima, J.S. (2007), *A Peregrinação. Percursos e Palavra*. Lisboa: INCM.

- Lindenberg, S. (1992), "The Method of Decreasing Abstraction", in Coleman, J. S. e Fararo, T., *Rational Choice Theory: Advocacy and Critique*. Newbury Park: Sage Editions.
- Lindenberg, S. (1993), *A theory of Relational Signalling and Some Empirical Tests*. Mimeo. Groningen: ICS Editions.
- Lloyd, C. (1986), *Explanation in Social History*. Oxford: Blackwell Editions.
- Lloyd, C. (dir.) (1983), *Social Theory and Political Practice*. Oxford: Clarendon Press Editions.
- Lloyd, G. E. R. (1986), "The Mind on Sex", in *New York Review of Books*, 13 March, pp. 24-28.
- Lockwood, D. (1992), *Solidarity and Schism: The Problem of Disorder in Durkheimian and Marxist Sociology*. Oxford: Oxford University Press Editions.
- Lodge, D. (1988), *Nice Work*. London: Penguin Editions.
- Lofland L. (1985), "The Social Shaping of Emotion: The Case of Grief", in *Symbolic Interaction*, 8, pp. 171-190.
- Lofland, J. (1970), "Interactionist Imagery and Analytical Interrupts", in Shiburani, T. (dir.), *Human Nature and Coedive Behavior*. New York: Prentice Hall Editions.
- Lofland, J. (1976), *Doing Social Life*. New York: Wiley Editions.

- Lofland, J. and Lofland L. (1983), *Analysing Social Settings*. Belmont, Ca.: WadsWorth Editions, 2.<sup>a</sup> Ed.
- Long, A. A. (1070-1971), “The Logical Basis of Stoic Ethics”, in *Proceedings of the Aristotelian Society*, 71, pp. 85-104.
- Long, A. A. (1986), *Hellenistic Philosophy*. London: Duckworth Editions.
- Long, A. A. (1991), “Representation and the Self in Stoicism”, in Everson, S. (ed.), *Companions to Ancient Thought*. Volume 2. Psychology. Cambridge: Cambridge University Press Editions.
- Long, A. A. (1996), “The Socratic Tradition: Diogenes, Crates, and Hellenistic Ethics”, in R. Bracht Branham, R. and Goulet-Cazé, M. (eds), *The Cynics: The Cynic movement in antiquity and its legacy*. Berkeley: University of California Press Editions.
- Long, A. A. and Sedley, D.. N. (eds) (1987), *The Hellenistic Philosophers*, 2 volumes. Cambridge: Cambridge University Press Editions.
- Losee, J. (1993), *A Historical Introduction to the Philosophy of Science*. Oxford: Oxford University Press Editions.
- Luce, D. and Raiffa, H. (1957), *Games and Decisions*. New York: Wiley Editions.
- Luhmann, N. (1982), *The Differentiation of Society*. New York: Columbia University Press Editions.

- Lukács, G. (1957, 1963), *The Meaning of Contemporary Realism*. London: Merlin Press Editions.
- Lukács, G. (1967; 1919), “Taktik und Ethik”, in M Leszák e P. Ludz, (dir.), *George Luckáks Sociologische Texte*. Neuwied and Berlin: Luchterhand.
- Lukács, G. (1971; 1923; 1922), *History and Class Consciousness*. Cambridge, Mass./London: MIT Press and Merlin Press Editions.
- Lukács, G. (1976), *The Young Hegel: Studies in the Relation Between Dialectics and Economics*. Cambridge, Mass.: MIT Press Editions.
- Lukács, G. (1977; 1918), “Bolshevism as a Moral Problem”, in *Social Research*, 44, pp. 418-424.
- Lukes, S. (1975; 1973), *Emile Durkheim: His Life and Work*. London/Harmonsworth: Allen Lane and Penguin Editions.
- Lunn, E. (1982), *Marxism and Modernism: An Historical Study of Lukács, Brecht, Benjamin and Adorno*. London: Verso Editions.
- Lycos, K. (1987), *Plato on Justice and Power*. London: Macmillan Editions.
- Lynd, R. S. (1939), *Knowledge for What?* Princeton: Princeton University Press Editions.
- Lyons, J. (1970), *Chomsky*. London: Fontana Editions.

- Lyons, J. (1973), "Structuralism and Linguistics", in Robey, D. (dir.), *Structuralism: An Introduction*. Oxford: Oxford University Press Editions.
- Lyotard, J.-F. (1974), *Economie Libidinal*. Paris: Éditions du Seuil.
- Lyotard, J.-F. (1979, 1984), *The Postmodern Condition. A Report on Knowledge*. Manchester: Manchester University Press Editions.
- Lyotard, J.-F. (1979, 1984), *The Postmodern Condition. A Report on Knowledge*. Manchester: Manchester University Press Editions.
- Lyotard, J.-F. (1988a), "An interview". in *Theory, Culture & Society*, vol. 5, n.º 2-3, pp. 277-309.
- Lyotard, J.-F. (1988b), *The Differend - Phrases in Dispute*. Manchester: Manchester University Press Editions.
- Lyotard, J.-F. (1989), "Complexity and the Sublime", in Appignanesi, L. (dir.), *Postmodernism: ICA Documents*. London: Free Association Books Editions.
- Lyotard, J.-F. (1992), *The Postmodern Explained to Children: Correspondence 1982-1985*. Sidney: Power Publications Editions.
- Lyotard, J.-F. (1993), *Political Writings*. London: UCL Press Editions.
- Lyotard, J.-F. and Thébaud, J.-L. (1985), *Just Gaming*. Manchester: Manchester University Press Editions.

- MacCannel, D. and MacCannel, J. F. (1982), *The Time of the Sign*.  
Bloomington: Indiana University Press Editions.
- Macey, D. (1993), *The Lives of Michel Foucault - A Biography*. New  
York/London: Pantheon and Hutchinson Editions (Tradução em  
francês: Paris: Éditions Gallimard, 1994).
- Macherey, P. (1966, 1978), *A Theory of Literary Production*. London:  
Routledge and Kegan Paul Editions.
- MacKinnon, C. (1992), “Does Sexuality Have a History?”, in Stanton, D. (ed.),  
*Discourses of Sexuality*. Ann Arbor: University of Michigan Press  
Editions.
- MacIntyre, A. (1985), *After Virtue*. London: Duckworth Editions.
- Maines D. and Charlton J. (1985), “The Negotiated Order Approach to the  
Analysis of Social Organization, in Denzin, N. (dir.), “Foundations of  
Interpretative Sociology, Studies on Symbolic Interaction”, in  
*Supplement, I*, pp. 271-308.
- Maines, D. (1982), “In Search of Mesostructure”, in *Urban Life*, 11, pp. 267-  
279.
- Maines, D. (1988), “Myth, Text and Interactionist Complicity in the Neglect  
of Blumer's Macrosociology”, in *Symbolic Interaction*, 11, pp. 43-57.
- Maines, D. (1993), “Narrative's Moment and Sociology's Phenomenon:  
Towards a Narrative Sociology, in *Sociological Quarterly*, 34, pp. 17-38.



- Makkreel, R. A. (1975, 1992), *Dilthey: Philosopher of the Human Studies*. Princeton, Nova Jérсия: Princeton University Press Editions.
- Manicas, P. (1986), *A History and Philosophy of the Social Sciences*. Oxford: Blackwell Editions.
- Manis, J. G. and Meltzer, B. N. (1978, 1967), *Symbolic Interactionism: A Reader in Social Psychology*. Boston: Allyn and Bacon Editions.
- Mann, M. (1984), “The Autonomous Power of the State: Its Nature, Causes and Consequences”, in *Archives Européenes de Sociologie*, vol. 25, n.º 2, pp. 185-213.
- Mann, M. (1986), *The Sources of Social Power: A History of Power from the Beginning to AD 1760*. Vol. I. Cambridge: Cambridge University Press Editions.
- Mann, M. (1993), *The Sources of Social Power: The Rise of Classes and Nation-States*. Vol. II. Cambridge: Cambridge University Press Editions.
- Mann, T. (1970), *Last Essays*. New York: Alfred Knopf Editions.
- Mann, T. (1979; 1947), *Doctor Faustus*, in Thomas Mann. New York: Secker and Warburg Editions.
- Mannheim, K. (1925, 1991), *Ideology and Utopia*. London: Routledge Editions.

- Mannheim, K. (1949), *Man and Society in an Age of Reconstruction*. Londres: Routledge and Kegan Paul Editions (especialmente caps. V e VI da 4.<sup>a</sup> parte).
- Mannheim, K. (1953), *Essays on Sociology and Social Psychology*. Londres: Routledge and Kegan Paul Editions, capo IV.
- Mannheim, K. (1992), *Essays in Sociology of Culture*. London: Routledge Editions.
- Manning, P. (1992), *Erving Goffman and Modern Sociology*. Cambridge: Polity Press Editions.
- Marcel, G. (1960), *The Mystery of Being: Reflection and Mystery*. Chicago: Henry Regnery Editions.
- Marcel, G. (1965), *Being and Having: an Existentialist Diary*. New York: Harper e Row Editions.
- Marcus Aurelius (1989), *Meditations*. Oxford: Oxford University Press Editions.
- Marcus, S. (1992), “Fighting Bodies, Fighting Words: A Theory and Politics of Rape Prevention”, in Butler, J. and Scott, J. W. (dir.), *Feminists Theorize the Political*. New York/London: Routledge Editions.
- Marcuse, H. (1964), *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Boston: Beacon Press Editions.

- Marcuse, H. (1965; 1937), "Philosophie und kritische Theorie", in Marcuse, H., *Kultur und Gesellschaft*. Vol. 1. Frankfurt: Suhrkamp.
- Marcuse, H. (1968), *Negations: Essays in Critical Theory*. Boston: Beacon Press Editions.
- Marcuse, H. (1970), *Five Lectures: Psychoanalysis, Politics and Utopia*. London: Allen Lane Editions.
- Marcuse, H. (1978), *Razão e Revolução*. Rio de Janeiro: Edições Paz e Terra.
- Marcuse, H. (1987; 1956; 1955), *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*. Boston/London: Beacon Press and Ark Editions.
- Margolis, H. (1982), *Selfishness, Altruism and Rationality: A Theory of Social Choice*. Cambridge: Cambridge University Press Editions.
- Mariátegui, J. C. (1971; 1928), *Seven Interpretative Essays on Peruvian Reality*. Austin: University of Texas Press Editions.
- Markus, T. (1993), *Buildings and Power*. London: Routledge Editions.
- Martindale, D. (1960), *The Nature and Types of Sociological Theory Sciences*. Boston: Houghton Mifflin Editions.
- Marx, K. and Engels, F. (1975), *A Ideologia Alemã*. Porto: Edições Presença, Síntese, vol. I.
- Massey, D. (1984), *Spatial Divisions of Labour*. London: Macmillan Editions.

- Masterman, M. (1979), “A Natureza do Paradigma” in Imre Lakatos e Alan Musgrave (orgs.), *A Crítica e o Desenvolvimento do Conhecimento*. São Paulo: Editora Cultrix, pp. 72-108.
- Matos, O. (1993), *Escola de Frankfurt; Luzes e Sombras do Iluminismo*. São Paulo: Edições Moderna.
- Matthews, F. H. (1977), *Quest for an American Sociology: Robert E. Park and the Chicago School*. London: McGill Queen’s University Press Editions.
- Maus, H. and Fürstenberg, F. (1969), *Der Positivismusstreit in Der Deutschen Soziologie*. Neuwied e Berlim: Luchterhand.
- Mauss, M. (1923, 1990), *The Gift: The Forms and Reason for Exchange, Archaic Societies*. London: Routledge Editions.
- McCarthy, D. (1989), “Emotions are Social Things: An Essay in the Sociology of Emotions”, in Franks, D. e McCarthy, D. (dir.), *The Sociology of Emotions: Original Essays and Research Papers*. Greenwich, CT: JAI Press Editions.
- McCarthy, T. (1990), “The Critique of Impure Reason: Foucault and the Frankfurt School”, in *Political Theory*, N.º 18, pp. 437-469.
- McNay, L. (1992), *Foucault and Feminism: Power, Gender and the Self*. Cambridge: Polity Press Editions.
- McNay, L. (1994), *Foucault: A critical Introduction*. Cambridge: Polity Press Editions.

- McNeill, W. H. (1982), *The Pursuit of Power*. Chicago: University of Chicago Press Editions.
- McNeill, W. H. (1990), “The Rise of the West After Twenty-five Years”, in *Journal of World History*, vol. I, n.º1, pp. 1-21.
- McRobbie, A. (1991), *Feminism and Youth Culture*. London: Macmillan Editions.
- Mead, G. H (1938), *The Philosophy of the Act*. Chicago: University of Chicago Press Editions.
- Mead, G. H. (1932, 1959), *The Philosophy of the Present*. La Salle, Illinois: Open Court Editions.
- Mead, G. H. (1934), “Mind; Self and Society From the Standpoint of a Social Behaviorist”; in. C. W: Morris, C. W. (dir), *Mind: Self and Society*. Chicago: University of Chicago Press Editions.
- Megill, A. (1985), *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger; Foucault, Derrida*. Berkeley: University of California Press Editions.
- Megill, A. (1987), “The Reception of Foucault by Historians”, in *Journal of the History of Ideas*. 48, 1, pp. 117-141.
- Meister, R. (1990), *Political Identity. Thinking through Marx*. Oxford: Basil Blackwell Editions.
- Melko, M. (1994), “World systems theory: a Faustian Delusion?”, in *Comparative Civilizations Review*, 30. Spring, pp. 8-21.

- Meltzer, B. N., Petras, J. and Reynolds, L. T. (1975), *Symbolic Interactionism: Genesis, Varieties and Criticism*. London: Routledge Editions.
- Merleau-Ponty, M. (1955), *Les Aventures de la Dialectique*. Paris: Éditions Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1968), *The Visible and The Invisible*. Evanston: Northwestern University Press Editions.
- Merton, R. (1948), “Discussion of Parsons's ‘The Position of Sociological Theory’”, in *American Sociological Review*, 13, p. 165.
- Merton, R. (1951; 1949), *Social Theory and Social Structure: Toward The Codification of Theory and Research*. Illinois/New York: The Free Press and The Free Press of Glencoe Editions.
- Merton, R. (1961), *On Theoretical Sociology*. New York: Free Press Editions, cap. II
- Merton, R. (1968), *Social Theory and Social Structure*. Glencoe/New York: Free Press Editions.
- Merton, R. (1979), *A Ambivalência Sociológica e Outros Ensaios*. Rio de Janeiro: Zahar Editora.
- Miller, D. (1982), *The Individual and the Social Self*. Chicago: University of Chicago Press Editions.

- Miller, J. (1990), *Seductions: Studies in Reading and Culture*. London: Virago Editions.
- Miller, J. (1993), *The Passion of Michel Foucault*. New York: Simon and Schuster Editions.
- Miller, P. and Rose, N. (1990), "Governing Economic Life", in *Economy and Society*, 19 (1).
- Millett, K. (1971), *Sexual Politics*. London: Hart-Davis Editions.
- Mills, C. W. (1967; 1959), *The Sociological Imagination*. New York: Galaxy/Oxford University Press Editions.
- Mills; C. W. (1975), *A Imaginação Sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- Milner, A. (1994), *Contemporary Cultural Theory: An Introduction*. London: University College London. Press Editions.
- Milner, A. (1994), *The Polity Reader in Cultural Theory*. Cambridge: Polity Press Editions.
- Mitchell, J. (1966, 1984), "Women: the Longest Revolution", in *Women: The Longest Revolution: Essays in Feminism, Literature and Psychoanalysis*. London: Virago Editions.
- Mitchell, J. (1974), *Psychoanalysis and Feminism*. Harmondsworth/London: Penguin and Allen Lane Editions.

- Moi, T. (1985), *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory*. London/New York: Routledge and Methuen Editions.
- Montaigne, M. (1964), *Montaigne: Selections From His Writings*. New York: McGraw-Hill Editions.
- Moore, B. (1969), *Social Origins of Dictatorship and Democracy*. Harmondsworth: Penguin Editions.
- Moore, B. (1972), *Poder Político e Teoria Social*. São Paulo: Editora Cultrix.
- Moraga, C. and Anzaldúa, G. E. (1981) (edits), *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*. New York: Persophone Editions.
- Morais, F. E. (1998), *Comte*. São Paulo: Edições Ática.
- Morgenbesser, S. (1966), "Is it a science?", in *Sociological Theory and Philosophical Analysis*. London: Macmillan Editions.
- Moriarty, M. (1991), *Roland Barthes*. Oxford: Polity Press Editions.
- Morin, E. (1982), *Science Avec Conscience*. Paris: Fayard Editions.
- Morishima, M. (1973), *Marx's Economics. A Dual Theory of Value and Growth*. Cambridge: Cambridge University Press Editions.
- Moser, P. K. (dir.) (1990), *Rationality in Action*. Cambridge: Cambridge University Press Editions.



- Muchail, S. T. (2004), “Cuidado de *Si* e a Coragem da Verdade”, in Frédéric Gros (org.), *Foucault: A Coragem da Verdade*. São Paulo: Edições Parábola.
- Mullan, B. (1987), *Sociologists on Sociology*. London: Croom Helm Editions.
- Muller, M. (1953), *Crise de la Métaphysique. Situation de la Philosophie au XXe Siècle*. Paris: Éditions Desclée.
- Muller, M. (1959), *Expérience et Histoire*. Louvain: Publications Universitaire de Louvain
- Mullins, N. C. and Mullins, C. J. (1979; 1973), *Theories and Theory Groups in Contemporary American Sociology*. New York: Harper and Row Editions.
- Mussner, F. (1972), *Histoire de l'Herméneutique*. Paris: Éditions. Du Cerf.
- Mussolini, B. (1965), “The Doctrine of Fascism”, in Kohn, H (ed.), *Nationalism: Its Meaning and History*. New York: D. Van Norstrand.
- Myerson, R. B. (1991), *Game Theory: Analysis of Conflict*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press Editions.
- Nedelmann, B. and Sztompka, P. (orgs.) (1993), *Sociology in Europe: In Search of Identity*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Negt, O. (1978), “Mass Media: Tools of Domination or Instruments of liberation? Aspects of the Frankfurt School's Communication Analysis”, in *New German Critique*, 14, pp. 61-80.

- Negt, O. and Kluge, A. (1993), *The Public Sphere and Experience*. Minneapolis: University of Minnesota Press Editions.
- Nehamas, A. (1985), *Nietzsche: Life as Literature*. Cambridge, MA: Harvard University Press Editions.
- Nelson, B. (1973), “Civilizational Complexes and Intercivilizational Encounters”, in *Sociological Analysis*, vol. 34, n.º 2, pp.79-105.
- Nelson, B. (1981), *On the Roads of Modernity*. Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield Editions.
- Nettl, J. P. and Robertson, R. (1968), *International Systems and the Modernization of Societies: The Formation of National Goals and Attitudes*. New York: Basic Books Editions.
- Neurath, O. (1973), *Empiricism and Sociology* (1973). Dordrecht: Reidel.
- Neurath, O. (1973), *Empiricism and Sociology*. Boston: Edited by Marie Neurath e R. Cohen e D. Reidel Publishing Company.
- Nietzsche, F. (1968), *The Will To Power*. New York: Vintage Books Editions.
- Nietzsche, F. (1969), *On the Genealogy of Morals*. New York: Vintage Books Editions.
- Nietzsche, F. (1974), *The Gay Science*. New York: Vintage Books Editions.
- Nietzsche, F. (1977; 1968), *Twilight of the Idols*. Harmondswonh: Penguin Editions.
- Nietzsche, F. (1979), *Ecce Homo*. Harmondswortll: Penguin Books Editions.

Nietzsche, F. (1989), *Beyond Good and Evil*. New York: Vintage Books Editions.

Nietzsche, F. (1991), *La Généalogie de la Morale*. Paris: Éditions Gallimard.

Nietzsche, F. (1995), “On Truth and Lies in a Nonmoral Sense”, in Daniel Breazeale, Daniel (ed. and trans.), *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's notebooks of the early 1870s*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press Editions.

Nietzsche, F. (1996), *Human, All Too Human*. Cambridge: Cambridge University Press Editions.

Nietzsche, F. (1996), *Human, All Too Human*. Cambridge: Cambridge University Press Editions.

Nietzsche, F. (1997), “On the Uses and Disadvantages of History for Life”, in *Untimely Meditations*. Cambridge: Cambridge University Press Editions.

Nietzsche, F. (1997), “Schopenhauer as Educator”, in *Untimely Meditations*. Cambridge: Cambridge University Press Editions.

Nisbet, R. (1967), *The Sociological Tradition*. London: Heinemann Editions.

Norris, C. (1982), *Deconstruction: Theory and Practice*. London: Methuen Editions.

Nussbaum, M. (1985), “Affections of the Greeks”, in *New York Times Book Review*, N.º 10 November, pp. 13-14.

- Nussbaum, M. (1994), *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton: Princeton University Press Editions.
- O' Leary, T. (2002), *Foucault and the Art of Ethics*. New York: Continuum Editions.
- Oakes, G. (1988), *Weber and Rickert. Concept Formation in the Cultural Sciences*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press Editions.
- Oakley, A. (1972), *Sex, Gender and Society*. London: Temple-Smith Editions.
- O'Connor, A. (dir.) (1989), *Raymond Williams: Writing; Culture, Politics*. Oxford: Blackwell Editions.
- Offe, C. (1985), *Disorganized Capitalism*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press Editions.
- O'Leary, T. (1996), "Foucault, Politics and the Autonomy of the Aesthetic", in *The International Journal of Philosophical Studies*, 4, 2, pp. 273-291.
- Olson, M. (1965), *The Logic of Collective Action*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press Editions.
- O'Neill, J. (1985), *Five Bodies: The Human Shape of Modern Society*. Ithaca: Cornell University Press Editions.
- O'Neill, J. (1992), *Oneself as Another*. Chicago: University of Chicago Press Editions.
- O'Neill, J. (dir.) (1973), *Modes of Individualism and Collectivism*. London: Heinemann Editions.

- Onfray, M. (1993), *La Sculpture de Soi: la Morale Esthétique*. Paris: Grasset Éditions.
- Onfray, M. (1996), *Cynismes: Portrait du philosophe en chien*. Paris: Grasset Éditions.
- Ong, W. (1982), *Orality and Literacy*. London: Methuen Editions.
- Oommen, T. K. and Mukherji, P. N. (dir.) (1986), *Indian Sociology*. Bombaim: Popular Publishers.
- Ordeshook, P. C. (1986), *Game Theory and Political Theory*. Cambridge: Cambridge University Press Editions.
- Ostrow, J. M. (1990), *Social Sensitivity: A Study of Habit and Experience*. Albany: State University of New York Press Editions.
- Outhwaite, W. (1987), *New Philosophies of Social Sciences*. London: Macmillan Editions.
- Outhwaite, W. (1983), *Concept Formation in Social Science*. London: Routledge Editions.
- Outhwaite, W. (1986; 1975), *Understanding Social Life. The Method Called Verstehen*. London/Lewes: George Allen & Unwin and Jean Stroud Editions.
- Outhwaite, W. (1987), *New Philosophies of Social Science*. London: Macmillan Editions.

- Outhwaite, W. and Bottomore, T. (1996), *Dicionário do Pensamento Social do Século XX*. Rio de Janeiro: Edições Jorge Zahar.
- Outhwaite, W. and Mulkay, M., (dirs.) (1987), *Social Theory and Social Criticism. Essays in Honour of Tom Bottomore*. Oxford: Blackwell Editions.
- Palmer, R. (1985), *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, Col. O Saber da Filosofia.
- Parry, R. (1996), *Plato's Craft of Justice*. Albany: SUNY Editions.
- Parsons, T. (1940, 1954), “An Analytical Approach to the Theory of Social Stratification”, in Parsons.
- Parsons, T. (1942, 1954), “Propaganda and Social Control”, in *Psychiatry*, Vol. 4, n.º 5, pp. 551-572, reimpresso em *Essays in Sociological Theory Pure and Applied*. New York: Free Press Editions.
- Parsons, T. (1948, 1954), “Age and Sex in the Social Structure of the United States”, in *Essays in Sociological Theory Pure and Applied*. New York: Free Press Editions.
- Parsons, T. (1950), *The Social System*. Glencoe: The Free Press Editions.
- Parsons, T. (1951), “Categories of the Orientation and Organization of Action”, in Parsons, T. e Shils, E. (dir.), *Towards a General Theory of Action*. New York: Harper and Row Editions.
- Parsons, T. (1951), *The Social System*. New York: Free Press Editions.

- Parsons, T. (1954), *Essays in Sociological Theory Pure and Applied*. New York: Free Press Editions.
- Parsons, T. (1966), *Societies, Evolutionary and Comparative Perspectives*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall Editions.
- Parsons, T. (1968) “Social interaction”, in Sills, D. (dir.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Vol. 7. New York: Crowell Collier and Macmillan Editions.
- Parsons, T. (1968; 1937), *The Structure of Social Action*. New York: McGraw-Hill Editions.
- Parsons, T. (1968; 1951; 1937), *The Social System*. London/New York: Routledge and Kegan Paul and Free Press Editions.
- Parsons, T. (1971), *The System of Modern Societies*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall Editions.
- Parsons, T. (1977), “On building Social System Theory: A Personal History”, in *Social Systems and the Evolution of Action Theory*. New York: Free Press Editions.
- Passmore, J. (1968; 1957), *A Hundred Years of Philosophy*. Harmondsworth: Penguin Editions.
- Pateman, C. (1988), *The Sexual Contract*. Oxford: Polity Press Editions.
- Patton, P. (1989), “Taylor and Foucault on Power and Freedom” in *Political Studies*, 37, pp. 260-276.

- Patton, P. (1994), "Foucault's Subject of Power", in *Political Theory Newsletter*, N.º 6, pp. 60-71.
- Pavel, T. G. (1990), *The Feud of Language*. Oxford: Blackwell Editions.
- Payer, P. J. (1985), "Foucault on Penance and the Shaping of Sexuality", in *Studies in Religion*, 14, 3, pp. 313-320.
- Pereira, M. B. (1977a), *Originalidade e Novidade em Filosofia. A Propósito da Experiência e da História*, in *Separata de Biblos*, LIII, Coimbra.
- Pereira, M. B. (1977b), *Prefácio*, in Peters, *Termos Filosóficos Gregos*. Lisboa: Edições Calouste Gulbenkian.
- Pereira, M. B. (1983), "Introdução à Tradução Portuguesa de *Metáfora Viva* de Paul Ricoeur", in Ricoeur, Paul, *A Metáfora Viva*. Porto: Rés Editora.
- Pereira, M. B. (s/d), *Compreensão e Alteridade*.
- Pereira, M. B. (s/d), *Iluminismo e Secularização*.
- Pereira, M. B. (s/d), *Novidade e Originalidade em Filosofia*.
- Perry, R. B. (1935), *The Thought and Character of William James*, 2 vols. Boston: Little Brown Editions.
- Peters, F. E. (1977), *Termos Filosóficos Gregos*. Lisboa: Edições Calouste Gulbenkian.
- Pinho, A. C. (2000), "La Théologie au Portugal", in Theobald, C. (ed.), *La Théologie en Europe du Sud*. Paris: Éditions Cerf.



- Plato (1927), *Alcibiades I*, *Loeb Classical Library*. London: William Heinemann Editions.
- Plato (1969), *Apology*, in Plato, *The Last Days of Socrates*. Harmondsworth: Penguin Books Editions.
- Plato (1982), *Hippias Major*. Oxford: Basil Blackwell Editions.
- Plato (1983), *Republic*. Harmondsworth: Penguin Books Editions.
- Plato (1987), “Laches”, in Plato, *Early Socratic Dialogues*, in Saunders, T. J. (ed.). Harmondsworth: Penguin Books Editions.
- Plummer, K. (1995), *Telling Sexual Stories: Power; Change and Social Worlds*. London: Routledge Editions.
- Plummer, K. (dir.) (1991), *Symbolic Interactionism*, 2 vols. Aldershot: Elgar Editions.
- Plutarch (1960), *The Rise and Fall of Athens*. London: Penguin Books Editions.
- Poggi, G. (1972), *Images of Society, Essays on the Social Theories of Tocqueville, Marx and Durkheim*. Stanford: Stanford University Press Editions.
- Pollner, M. (1991), “Left of Ethnomethodology: The Rise and Decline of Radical Reflexivity”, in *American Sociological Review*, 56, pp. 570-580.

- Popper, K. (1968), *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. New York/London: Harper & Row and Routledge and Kegan Paul Editions.
- Popper, K. (1969; 1962), “Die Logik der Sozialwissenschaften”, in Mauss e Fürstenberg.
- Popper, K. (1984a), “Reason or Revolution?”, in Marcus, J. e Z. (dir.), *Foundations of the Frankfurt School of Social Research*. New Brunswick: Transaction Books.
- Popper, K. (1984b), “The Frankfurt School: An Autobiographical Note”, in Marcus, J. e Z. (dir.), *Foundations of the Frankfurt School of Social Research*. New Brunswick: Transaction Books
- Portocarrero, M. L. (2005) “Círculo Hermenêutico”, in C. Ceia, E-Dicionário de termos literários ([http://www2.fcsh.unl.pt/edtl/verbetes/C/circulo\\_hermeneutico.htm](http://www2.fcsh.unl.pt/edtl/verbetes/C/circulo_hermeneutico.htm))
- Portocarrero, M. L. (2005) “Explicação”, in C. Ceia, E-Dicionário de termos literários (<http://www2.fcsh.unl.pt/edtl/verbetes/E/explicacao.htm>)
- Portocarrero, M. L. (2005) “Fusão de Horizontes”, in C. Ceia, E-Dicionário de termos literários ([http://www2.fcsh.unl.pt/edtl/verbetes/F/fusao\\_horizontes.htm](http://www2.fcsh.unl.pt/edtl/verbetes/F/fusao_horizontes.htm))
- Portocarrero, M. L. (2005) “Hermenêutica da Confiança”, in C. Ceia, E-Dicionário de termos literários

([http://www2.fcsh.unl.pt/edtl/verbetes/H/hermeneutica\\_confianca.htm](http://www2.fcsh.unl.pt/edtl/verbetes/H/hermeneutica_confianca.htm))

Portocarrero, M. L. (2005) “Hermenêutica da Suspeita”, in C. Ceia, E-Dicionário de termos literários (<http://www2.fcsh.unl.pt/edtl/verbetes/H/hermeneutica.htm>)

Portocarrero, M. L. (2005) “Horizonte de Expectativas” (erwartungshorizont), in C. Ceia, E-Dicionário de termos literários ([http://www2.fcsh.unl.pt/edtl/verbetes/H/horizonte\\_expectativas.htm](http://www2.fcsh.unl.pt/edtl/verbetes/H/horizonte_expectativas.htm)).

Portocarrero, M. L. (2005) “Preconceito”, in C. Ceia, E-Dicionário de termos literários (<http://www2.fcsh.unl.pt/edtl/verbetes/P/preconceito.htm>)

Portocarrero, M. L. (2005) “Símbolo”, in C. Ceia, E-Dicionário de termos literários (<http://www2.fcsh.unl.pt/edtl/verbetes/S/simbolo.htm>)

Portocarrero, M. L. (2005), “Jogo” (2), in C. Ceia, E-Dicionário de termos literários ([http://www2.fcsh.unl.pt/edtl/verbetes/J/jogo\\_2.htm](http://www2.fcsh.unl.pt/edtl/verbetes/J/jogo_2.htm))

Portocarrero, M. L. (2005), Hermenêutica do Conflito, in C. Ceia, E-Dicionário de termos literários ([http://www2.fcsh.unl.pt/edtl/verbetes/C/conflito\\_hermeneutico.htm](http://www2.fcsh.unl.pt/edtl/verbetes/C/conflito_hermeneutico.htm))

Portocarrero, Maria Luísa Ferreira (1995), *O Preconceito em H-G. Gadamer: Sentido de uma Reabilitação*. Coimbra: Edição Fundação Calouste Gulbenkian/Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, Col. Textos Universitários de Ciências Sociais e Humanas.

- Poster, M. (1984), *Foucault, Marxism and History: Mode of Production versus Mode of Information*. Cambridge: Polity Press Editions.
- Poster, M. (1990), “Foucault and Databases: Participatory Surveillance” in *The Mode of Information: Poststructuralism and Social Context*. Cambridge: Polity Press Editions.
- Poster, M. (1990), *The Mode of Information - Poststructuralism and Social Context*. Cambridge: Polity Press Editions.
- Poster, M. (dir.) (1988), *Jean Baudrillard - Selected Writings*. Stanford: Stanford University Press Editions.
- Postone, M. (1993), *Time, Labor; and Social Domination*. Cambridge: Cambridge University Press Editions.
- Postone, M. and Brick, B. (1982), “Critical Pessimism and the Limits of Traditional Marxism”, in *Theory and Society*, 11, pp. 617-658.
- Poulantzas, N. (1973; 1968), *Political Power and Social Classes*. London: New Left Books Editions.
- Pradeau, J.-F. (2004), “O Sujeito Antigo de uma Ética Moderna”, in Gros, F. (org.), *Foucault: A Coragem da Verdade*. São Paulo: Edições Parábola.
- Pred, A. (1990), “Context and Bodies in Flux: Some Comments on Space and Time in the Writings of Anthony Giddens”, in Clarke, J., Modgil, C. and Modgil, S. (dir.), *Anthony Giddens: Consensus and Controversy*. London: Falmer Press Editions.

- Procacci, G. (1987), "Notes on the Government of the Social" in *History of the Present*, 3, Fall.
- Prus, R. (1987), "Generic social processes", in *Journal of Contemporary Ethnography*, 16, pp. 250-293.
- Quine, W. V. O. (1958), "Two Dogmas of Empiricism", in *From a Logical Point of View*. Cambridge: Harvard University Press Editions.
- Rabinow, P. (1984), *The Foucault Reader*. New York: Pantheon.
- Rabinow, P. (1986), "Representations are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology" in Clifford, J. and Marcus, G. E. (dir.), *Writing Culture - The Poetics and Politics of Ethnography*. London: University of California Press Editions.
- Rabinow, P. (1997), "Introduction", in Rabinow, Paul (ed.), *The Essential Works of Michel Foucault*, volume I, *Ethics: Subjectivity and Truth*. London: Allen Lane Editions.
- Rabinow, P. et alli (1985), *Michel Foucault, un Parcours Philosophique*. Paris: Éditions Gallimard.
- Ragland-Sullivan, E. (1986), *Jacques Lacan and the Philosophy of Psychoanalysis*. Chicago: University of Illinois Press Editions.
- Ragland-Sullivan, E. and Bracher, M. (dir.) (1991), *Lacan and the Subject of Language*. New York: Routledge Editions.

- Raine, K. (1967), *Defending Ancient Springs*. London: Oxford University Press Editions.
- Rajchman, J. (1985), *Michel Foucault: the Freedom of Philosophy*. New York: Columbia University Press Editions.
- Ramusen, E. (1989), *Games and Information. An Introduction to Game Theory*. Oxford: Blackwell Editions.
- Rankin, H. D. (1983), *Sophists, Socraticees and Cynics*. London: Croom Helm Editions.
- Raub, W. and Weesie, J. (1992), *Sociological Application to Game Theory*, ISCORE, part 4. Utrecht University.
- Redfield, R. (1947), "The Folk society", in *American Journal of Sociology*, 52, pp. 293-308.
- Rex, J. (1981), *Social Conflict*. London and New York: Longman Editions.
- Rey, P. P. (1971), *Colonialisme, Néo-colonialisme et Transition au Capitalisme*. Paris: Maspero Editions.
- Ribeiro dos Santos, I. (1979), *Os Fundamentos Sociais da Ciência*. São Paulo: Editora Polis.
- Rich, A. (1977), *Of Woman Born*. London: Virago Editions.
- Rich, A. (1980), *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence*. London: Onlywomen Press Editions.

- Richards, S. (1983, 1987), *Philosophy and Sociology of Science. An Introduction*. Oxford: Blackwell Editions.
- Richardson, L. (1990), *Writing Strategies*. London: Sage Editions.
- Richlin, A. (1998), “Foucault's History of Sexuality: A useful theory for women?”, in Larmour, D., Miller, P., Platter, C. (eds), *Rethinking Sexuality: Foucault and Classical Antiquity*. Princeton: Princeton University Press Editions.
- Richters, A. (1988), “Modernity-postmodernity controversies: Habermas and Foucault”, in *Theory Culture & Society*, vol. 5, pp. 611-643.
- Ricoeur, P. (1955), *Histoire et Vérité*. Paris, Éditions du Seuil, 3<sup>a</sup> Ed.
- Ricoeur, P. (1955a), *Histoire et Vérité*. Paris, Éditions du Seuil.
- Ricoeur, P. (1965), *De l'Interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Éditions du Seuil.
- Ricoeur, P. (1965b), *De l'Interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Éditions du Seuil.
- Ricoeur, P. (1969), *Le Conflit des Interprétations, Essais d'Herméneutique*, Paris: Éditions du Seuil.
- Ricoeur, P. (1969), *Le conflit des Interprétations, Essais d'Herméneutique*. Paris: Éditions du Seuil.

- Ricoeur, P. (1970a), "Qu'est-ce qu'un Texte? Expliquer et Comprendre" in Bubner, R. Hrsg., *Hermeneutik Und Dialektik*, Bd. li, Tuebingen, pp. 181-200.
- Ricoeur, P. (1970a), *Du Texte à l'Action. Essais d'Herméneutique II*. Paris: Éditions du Seuil.
- Ricoeur, P. (1970b), *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. New Haven: Yale University Press Editions.
- Ricoeur, P. (1970b), *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. New Haven: Yale University Press Editions.
- Ricoeur, P. (1974), *The Conflict of Interpretations*. Evanston: Northwestern University Press Editions.
- Ricoeur, P. (1975), "Phénoménologie et Herméneutique" in AAVV, *Phénoménologie Heute, Grundlagen Und Methodenprobleme*. Friburg-Muenchen, pp. 31-75.
- Ricoeur, P. (1976), "What is Dialectical?" in *Freedom and Morality*. Lawrence: University of Kansas Editions.
- Ricoeur, P. (1976), "What is Dialectical?", in *Freedom and Morality*. Lawrence: University of Kansas Editions.
- Ricoeur, P. (1977a), "Expliquer et Comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire", in *Révue Philosophique De Louvain*, 25 (1977), pp. 126-147.



- Ricoeur, P. (1977a), *Da Interpretação: Ensaio sobre Freud*. Rio de Janeiro: Edições Imago.
- Ricoeur, P. (1977b), "Expliquer et comprendre. Sur Quelques Connexions Remarquables entre la Théorie du Texte, la Théorie de L'action et la Théorie de L'histoire" in *Révue Philosophique de Louvain*, 25, pp. 126-147.
- Ricoeur, P. (1977b), *La Sémantique de l'Action*. Paris: C. N. R. S. Éditions.
- Ricoeur, P. (1977c), *La Sémantique de l'Action*. Paris: C. N. R. S. Éditions.
- Ricoeur, P. (1977c), *Philosophie de la Volonté, Finitude et Culpabilité, I. L'Homme Faillible*. Paris: Aubier Montaigne, Col. Philosophie de L'Ésprit Éditions.
- Ricoeur, P. (1977d), *Philosophie de la Volonté, Finitude et Culpabilité, I. L'Homme Faillible*. Paris: Aubier Montaigne, Col. Philosophie de L'Ésprit Éditions.
- Ricoeur, P. (1982), *La Simbólica Del Mal*. Madrid: Editora Taurus.
- Ricoeur, P. (1982), *La Simbólica del Mal*. Madrid: Editora Taurus.
- Ricoeur, P. (1983a), *A Metáfora Viva*. Porto, Rés Editora.
- Ricoeur, P. (1983a), *A Metáfora Viva*. Porto: Rés Editora.
- Ricoeur, P. (1983b), *Temps et Récit*. Paris: Éditions du Seuil, Tomo I, Col. L'Ordre Philosophique.

Ricoeur, P. (1983b), *Temps et Récit*. Paris: Éditions du Seuil, Tomo I, Col. L'Ordre Philosophique.

Ricoeur, P. (1986), *O Si – Mesmo Como Um Outro*. Campinas: Editora Papyrus.

Ricoeur, P. (1986), *O Si–Mesmo Como Um Outro*. Campinas: Editora Papyrus.

Ricoeur, P. (1988), “Humans as the Subject Matter of Philosophy” in *The Narrative Path, The Later Works of Paul Ricoeur*. Cambridge, Mass: MIT Press Editions.

Ricoeur, P. (1988), *Conflitos das Interpretações: Ensaio sobre Hermenêutica*. Porto: Editora Rés.

Ricoeur, P. (1988), *O Discurso da Acção*. Lisboa: Edições 70, Col. Biblioteca de Filosofia Contemporânea.

Ricoeur, P. (1988a), “Humans as the Subject Matter of Philosophy” in *The Narrative Path, The Later Works of Paul Ricoeur*. Cambridge, Mass: MIT Press Editions.

Ricoeur, P. (1988b), *Conflito de Interpretações: Ensaio sobre Hermenêutica*. Porto: Editora Rés.

Ricoeur, P. (1988c), *O Discurso da Acção*. Lisboa: Edições 70, Col. Biblioteca de Filosofia Contemporânea.

Ricoeur, P. (1990), *Soi-même comme Un Autre*. Paris: Éditions Du Seuil, Col. L'Ordre Philosophique.

Ricoeur, P. (1990), *Soi-même comme un Autre*. Paris: Éditions du Seuil, Col. L'Ordre Philosophique.

Ricoeur, P. (1991a), “Explanation and Understanding” in *From Text to Action*. Evanston: Northwestern University Press Editions.

Ricoeur, P. (1991a), “Explanation and Understanding”, in *From Text to Action*. Evanston: Northwestern University Press Editions.

Ricoeur, P. (1991b), *Do Texto à Acção*. Porto: Rés Editora.

Ricoeur, P. (1991b), *Do Texto à Acção*. Porto: Rés Editora.

Ricoeur, P. (1991c), *Lectures I. Autour du Politique*. Paris: Éditions Du Seuil, Col. La Couleur des Idées.

Ricoeur, P. (1991c), *Lectures I. Autour du Politique*. Paris: Éditions Du Seuil, Col. La Couleur des Idées.

Ricoeur, P. (1992a), *Lectures II. La Contrée des Philosophes*. Paris: Éditions du Seuil, Col. La Couleur des Idées.

Ricoeur, P. (1992a), *Lectures II. La Contrée des Philosophes*. Paris: Éditions du Seuil, Col. La Couleur des Idées.

Ricoeur, P. (1992b), *Lectures III. Aux frontières de la Philosophie*. Paris: Éditions du Seuil, Col. La Couleur des Idées.

- Ricoeur, P. (1992b), *Lectures III. Aux frontières de la Philosophie*. Paris: Éditions du Seuil, Col. La Couleur des Idées.
- Ricoeur, P. (1994), *Éthique et Responsabilité*. Paris: La Baconnière Éditions, Col. Langages.
- Ricoeur, P. (1994), *Éthique et Responsabilité*. Textos Reunidos por Aeschlimann, J. Neuchâtel: La Baconnière Éditions, Col. Langages.
- Ricoeur, P. (1995), “Intellectual Autobiography” in *The Philosophy of Paul Ricoeur. The Library of Living Philosophers*, Volume XXII. Chicago, Illinois: Open Court Editions.
- Ricoeur, P. (1995), *Le Juste*. Paris, Éditions Éspirit.
- Ricoeur, P. (1995), *Teoria da Interpretação*. Porto: Porto Editora, Col. Filosofia-Textos, (edição comentada).
- Ricoeur, P. (1995a), “Intellectual Autobiography” in *The Philosophy of Paul Ricoeur. The Library of Living Philosophers*, Volume XXII. Chicago, Illinois: Open Court Editions.
- Ricoeur, P. (1995b), *Le Juste*. Paris, Éditions Esprit.
- Ricoeur, P. (1996), *L' Ideologie et l' Utopie*. Paris: Éditions du Seuil, Col. La Couleur des Idées.
- Ricoeur, P. (1996), *L' Ideologie et l' Utopie*. Paris: Éditions du Seuil, Col. La Couleur des Idées.
- Ricoeur, P. (1999), *Teoria da Interpretação*. Lisboa: Edições 70.

- Ricoeur, P. (1999), *Teoria da Interpretação: ou o Discurso sobre o Excesso de Significação*. Lisboa: Edições 70.
- Ricoeur, P. (2000), *La Mémoire, L' Histoire, L' Oubli*. Paris: Éditions du Seuil.
- Ricoeur, P. (2000), *La Mémoire, L' Histoire, L' Oubli*. Paris: Éditions du Seuil.
- Ricoeur, P. (2001), *Le Juste II*. Paris: Éditions Esprit.
- Ricoeur, P. (2001a), *Le Juste II*. Paris: Éditions Esprit.
- Ricoeur, P. and Changeux, J.-P. (2001), *O que nos faz pensar?* Lisboa: Edições 70.
- Ricoeur, P. and Changeux, J.-P. (2001b), *O Que nos Faz Pensar?* Lisboa: Edições 70.
- Ricoeur, P. (1984, 1986), *Time and Narrative*, 2 vols.. Chicago: University of Chicago Press Editions.
- Ricoeur, P. (1984, 1986), *Time and Narrative*, 2 volumes. Chicago: University of Chicago Press Editions.
- Ridless, R. (1984), *Ideology and Art: Theories of Mass Culture From Walter Benjamin to Umberto Eco*. New York: P. Lang Editions.
- Rieff, P. (1959, 1979), *Freud. The Mind of the Moralists*. Chicago: University of Chicago Press Editions.
- Ritzer, G. (1993), *The McDonaldization of Society*. London: Sage Editions.

- Ritzer, G. (dir.) (1990), *Frontiers of Social Theory: The New Synthesis*. New York: Columbia University Press Editions.
- Roberts, H., (dir.) (1981), *Doing Feminist Research*. London: Routledge Editions.
- Robertson, R and Turner, B. S. (orgs.) (1991), *Talcott Parsons: Theorist of Modernity*. London: Sage Editions.
- Robertson, R. (1989), “A new perspective on religion and Secularization in the Global Context”, in Hadden, J. K. e Shupe, A. (dirs.), *Secularization and Fundamentalism Reconsidered*. New York: Paragon House Editions.
- Robertson, R. (1992), *Globalization. Social Theory and Global Culture*. London: Sage Editions.
- Robertson, R. and Chirico, J. (1985), “Hurnanity, Globalization and Worldwide Religious Resurgence: A Theoretical Exploration”, in *Sociological Analysis*, vol. 46, pp. 219-242.
- Rochberg-Halton, E. (1987), *Meaning and Modernity: Social Theory in the Pragmatic Attitude*. Chicago: University of Chicago Press Editions.
- Roche, M. (1992), *Rethinking Citizenship*. Cambridge: Polity Press Editions.
- Rock, E. (1979), *The Making of Symbolic Interactionism*. London: Macmillan Editions.
- Rodrigues, J. A. (1999), *Durkheim*. São Paulo: Edições Ática.

- Roemer, J. E. (1982), *A General Theory of Exploitation and Class*.  
Cambridge, Mass.: Harvard University Press Editions.
- Rojek, C. and Turner, B. S. (orgs.) (1993), *Forget Baudrillard?* London:  
Routledge Editions.
- Roochnik, D. (1992), “Socrates’ Use of the Techne-Analogy”, in Benson, H.  
(ed.), *Essays on the Philosophy of Socrates*. New York: Oxford  
University Press Editions.
- Rorty, R. (1970, 1980), *Philosophy and the Mirror of Nature*. Oxford:  
Blackwell Editions.
- Rorty, R. (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*. Oxford: Blackwell  
Editions.
- Rorty, R. (1982), *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of  
Minnesota Press Editions.
- Rorty, R. (1982), *The Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University  
of Minnesota Press Editions.
- Rorty, R. (1991), *Objectivity, Relativism, and Truth*. Cambridge: Cambridge  
University Press Editions.
- Rorty, R. (1991), *Objectivity, Relativism, and Truth - Philosophical Papers*,  
Volume 1. Cambridge: Cambridge University Press Editions.
- Rosaldo, R. (1989), *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*.  
Boston: Beacon Press Editions.

- Rosaldo, R. (1997), "Subjectivity and Social Analysis", in *Culture and Truth: The remaking of Social Analysis*. New York: Routledge Editions.
- Rose, A. (dir.) (1962), *Human Behavior and Social Process*. London: Routledge Editions.
- Rose, G. (1978), *The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*. London: Macmillan Editions.
- Rose, J. (1983), "Femininity and its Discontents", in *Feminist Review*, n.º 14, pp. 5-21.
- Rostow, W. W. (1960), *The Stages of Economic Growth*. Cambridge: Cambridge University Press Editions.
- Roth, G. (1987), "Rationalization in Max Weber's developmental history", in Whimster, S. and Lash, S. (dir.), *Max Weber; Rationality and Modernity*. London: Allen Lane Editions.
- Roth, G. e Schluchter, W. (1979), *Max Weber's Vision of History*. Berkeley: University of California Press Editions.
- Roudinesco, E. (ed.) (1992), *Penser la Folie. Essais sur Michel Foucault*. Paris: Galilée Éditions.
- Rousseau, J.-J. (1984), *The Social Contract*. Harmondsworth: Penguin Books Editions.
- Roy, D. (1990), "Time and Job Satisfaction", in Hassard, J. (dir.), *The Sociology of Time*. London: Macmillan Editions.



- Rubin, G. (1975), "The traffic in women: the 'political economy' of sex", in Reiter, R. R. (dir.), *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press Editions.
- Runciman, W. G. (1961), *Relative Deprivation and Social Justice*. London: Routledge and Kegan Paul Editions.
- Runciman, W. G. (1970), *Sociology in its Place*. Cambridge: Cambridge University Press Editions.
- Runciman, W. G. (1983), *A Treatise on Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press Editions.
- Runder, R. (1970; 1967), *Philosophy of Social Science*. New Jersey/London: Prentice-Hall and Macmillan Editions.
- Sacks, H. (1992), *Harvey Sacks: Lectures on Conversation*. Oxford: Basil Blackwell Editions.
- Sacks, H., Schegloff, E. and Jefferson, G. (1974), "A Simplest Systematics for the Organization of Turntaking for Conversation", in *Language*, 50, pp. 690-735.
- Saghal, G. (1989), "Fundamentalism and the multi-cultural fallacy", in Southall Black Sisters (dir.), *Against the Grain*. London: Southall Black Sisters Editions.
- Said, E. (1978), *Orientalism*. Harmondsworth: Penguin Editions.

Said, E. (1993), *Culture and Imperialism*. London: Chatto and Windus Editions.

Saint-Pierre, H. (1999), *Max Weber: entre a Paixão e a Razão*. São Paulo: Editora da UNICAMP, Campinas.

Samuel, R. (1980), “British Marxist Historians, 1880-1980: Part One”, in *New Left Review*, 120, pp. 21-96.

Santo Agostinho (1966), *Confissões*. Porto: Edições Livro XI.

Santos, B. S. (1988), *Um Discurso sobre as Ciências*. Porto: Edições Afrontamento.

Santos, B. S. (1988), *Um Discurso sobre as Ciências*. Porto: Edições Afrontamento.

Santos, B. S. (1995), *Introdução a uma Ciência Pós-Moderna*. Porto: Afrontamento, 4a edição.

Santos, B. S. (1995), *Introdução a uma Ciência Pós-Moderna*. Porto: Afrontamento.

Santos, B. S. (2006), *A Gramática do Tempo: Para uma Nova Cultura Política*. Porto: Afrontamento.

Santos, B. S. (2006a), *A Gramática do Tempo: Para Uma Nova Cultura Política*. Porto: Afrontamento.

- Santos, B. S. (2006b), "Para um Novo Senso Comum: a Ciência, o Direito e a Política na Transição Paradigmática". Vol. 4: *A Gramática do Tempo. Para uma Nova Cultura Política*. Porto: Edições Afrontamento.
- Santos, B. S. e Meneses, M. P. (2009) (org.), *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina.
- Santos, B. S. e Meneses, M. P. (org.) (2009), *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina.
- Sartre, J.-P. (1960), *Critique de la Raison Dialectique*. Paris: Éditions Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1968), "Uma Ideia Fundamental da Fenomenologia de Husserl: A Intencionalidade", in Sartre, *Situações I*. Lisboa: Publicações. Europa-América, 28-31.
- Sartre, J.-P. (1976), *Critique of Dialectical Reason*. London: New Left Books Editions.
- Sartre, J.-P. (1976, 1960), *Critique of Dialectical Reason*. London: New Left Books Editions.
- Satterwhite, J. H. (1992), *Varieties of Marxism Humanism*. Pittsburgh e London: University of Pittsburgh Press Editions.
- Saussure, F. (1974), *Course in General Linguistics*. London: Fontana Editions.

- Savage, M. and Warde, A. (1993), *Urban Sociology, Capitalism and Modernity*. London: Macmillan Editions.
- Saxton, S. L. (1989), "Reading Interactionist Work", in *Studies in Symbolic Interactionism*, 10, pp. 9-24.
- Sayer, A. (1984, 1992), *Method in Social Science*. London: Routledge Editions.
- Sayer, D. (1979), *Marx's Method Ideology, Science and Critique in 'Capital'*. Brighton: Harvester Editions.
- Scheff, T. J. (1988), "Shame and Conformity: The Deference-Emotion System", in *American Sociological Review*, 53, pp. 395-406.
- Scheff, T. J. (1990), *Microsociology: Discourse, Emotion and Social Structure*. Chicago: University of Chicago Press Editions.
- Schegloff, E. A. (1992), "Repair After Next Turn: The Last Structurally Provided Defense of Intersubjectivity in Conversation", in *American Journal of Sociology*, 97, pp. 1295-1345.
- Schelling, T. C. (1960), *The Strategy of Conflict*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press Editions.
- Schelling, T. C. (1978), *Micromotives and Macrobehavior*. New York: Norton Editions.
- Schiffler, I. (1974), *Four Pragmatists*. London: Routledge Editions.

- Schirmacher, W. (1984), "The end of Metaphysics - What does this Mean?" in *Social Science Information*, vol. 23, n.º 3.
- Schmaus, W (1994), *Durkheim's Philosophy of Science and the Sociology of Knowledge*. Chicago: The University of Chicago Press Editions.
- Schmidt, A. (1973), *História y Estructura*. Madrid, Alberto Corazón Editor.
- Schmidt, J. (ed.) (1996), *What is Enlightenment?* Berkeley: University of California Press Editions.
- Schroeder, R. (1992), *Max Weber and the Sociology of Culture*. London: Sage Editions.
- Schutz, A. (1932, 1967), *The Phenomenology of the Social World*. Evanston: Northwestern University Press Editions.
- Schutz, A. (1932, 1972), *The Phenomenology of the Social World*. London: Heinemann Editions.
- Schutz, A. (1962), *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*. Ed. M. Natanson. Haia: Martinus Nijhoff Editions.
- Schutz, A. (1967), *The Phenomenology of Social World*. Illinois: Northwestern University Press Editions.
- Scott, A. (1990), *Ideology and the New Social Movements*. London: Unwin Hyman Editions.

- Scott, C. E. (1989), "The Pathology of the Father's Rule: Lacan and the Symbolic Order", in Wyschogrod, E. *et alli* (dir.), *Lacan and the Theological Discourse*. Albany: SUNY Press Editions.
- Scott, G. A. (1996), "Games of Truth: Foucault's Analysis of the Transformation From Political to Ethical Parrhesia", in *The Southern Journal of Philosophy*, 34, pp. 97-114.
- Scott, J. W. (1990), "Deconstructing equality-versus-difference", in Hirsch, M. and Keller, E. F. (dir.), *Conflicts in Feminism*. New York/London: Routledge Editions.
- Searle, J. (1970), *Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press Editions.
- Seidman, S. (1997), "The End of Sociological Theory", in *Postmodern Turn: New Perspectives on Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press Editions.
- Seneca (1958), *Letters To Lucilius*, in Hadas, Moses (ed. and trans.), *The Stoic Philosophy of Seneca*. New York: Anchor Books Editions.
- Sennett, R. (1990), *The Conscience of the Eye*. London: Faber and Faber Editions.
- Shalin, D. N. (1986), "Pragmatism and Social Interactionism", in *American Sociological Review*, 51, pp. 9-29.
- Shalin, D. N. (1988), "G. H. Mead, Socialism, and the Progressive Agenda", in *American Journal of Sociology*, 93, pp. 913-951.

- Shaskolsky, L. (1970) “The Development of Sociological Theory in America - A Sociology of knowledge Interpretation, in L.T. e J. M. Reynolds (dir.), *The Sociology of Sociology*. New York: MacKay Editions.
- Shields (1991), *Places on the Margin*. London: Routledge Editions.
- Shilling, C. (1993), *The Body and Social Theory*. London: Sage Editions.
- Shils, E. A. and Finch, H. A. (dir.) (1949), *The Methodology of the Social Sciences*. New York: Free Press Editions.
- Shott, S. (1976), “Society, Self, and Mind in Moral Philosophy: the Scottish Moralists as Precursors of Symbolic Interactionism”; in *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 12, pp. 39-46.
- Sica, A. (1988), *Weber: Irrationality and Social Order*. Berkeley: University of California Press Editions.
- Silverberg, M. (1990), *Changing Song. The Marxist Manifestos of Nakano Shigeharu*. Princeton: Princeton University Press Editions.
- Simmel, G. (1896, 1968b), “Sociological Aesthetics”, in *The Conflit in Modern Culture and Other Essays*. New York: Teachers College Press Editions.
- Simmel, G. (1907, 1990), *The Philosophy of Money*. New York/London: Routledge Editions.
- Simmel, G. (1907a) “Sociologie der Sinne”, in *Die Neue Rundschau*, 18, pp. 1025-1036.

- Simmel, G. (1908, 1959), “How is Society Possible?”, in Wolff, K. (dir.), *Georg Simmel 1858-1918*. Columbus: Ohio State University Press Editions.
- Simmel, G. (1911), *Philosophische Kultur*. Leipzig: W. Klinkhardt.
- Simmel, G. (1917, 1976), “The crisis of culture”, in *Georg Simmel: Sociologist and European*. New York: Barnes and Noble Editions.
- Simmel, G. (1921, 1968a), “The Conflict in Modern Culture”, in *The Conflict in Modern Culture and Other Essays*. New York: Teachers College Press Editions.
- Simmel, G. (1990), *The Philosophy of Money*. London: Routledge Editions.
- Simmel, G. (s/d), “The metropolis and the mental life”, in Wolff, K. (dir.), *The Sociology of Georg Simmel*. New York: Free Press Editions, pp. 409-24.
- Simon, H. (1982), *Models of Bounded Rationality*. Cambridge, Mass.: MIT Press Editions.
- Simon, H. (1983), *Reason in Human Affairs*. Stanford: Stanford University Press Editions.
- Simons, J. (1995), *Foucault and the Political*. London: Routledge Editions.
- Sinha, M. (1987), “Gender and Imperialism: Colonial Policy and the Ideology of Moral Imperialism in Late Nineteenth Century Bengal”, in Kimmel, M. (dir.), *Changing Men*. London: Sage Editions.
- Skinner, Q. (dir.) (1985), *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press Editions.



- Skocpol, T. (1977), “Wallerstein's World Capitalist System: A Theoretical and Historical Critique”, in *American Journal of Sociology*, 82, pp. 1075-1090.
- Skocpol, T. (1979), *States and Social Revolutions*. Cambridge: Cambridge University Press Editions.
- Skocpol, T. (dir.) (1984), *Vision and Method in Historical Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press Editions.
- Small, A. W. (1905), *General Sociology*. Chicago: University of Chicago Press Editions.
- Smart, B. (1986), “The Politics of Truth and the Problem of Hegemony” in Hoy, D. C. (eds), *Foucault: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell Editions.
- Smart, B. (1990), “Modernity, Postmodernity and the Present”, in Turner, B. S. (dir.), *Theories of Modernity and Postmodernity*. London: Sage Editions.
- Smart, B. (1992), *Modern Conditions, Postmodern Controversies*. London: Routledge Editions.
- Smart, B. (1993a), *Postmodernity*. London: Routledge Editions.
- Smart, B. (1993b), “Europe/America – Baudrillard’s Fatal Comparison”, in Turner, B. and Rojek, C. (dir.), *Forget Baudrillard?* London: Routledge Editions.

- Smart, B. (1994), "Review of U. Beck Risk Society: Towards a New Modernity", in *Thesis Eleven*, n.º37, pp. 160-165.
- Smart, B. (1995) "The Subject of Responsibility", in *Philosophy and Social Criticism*, 21 (4).
- Smelser, N. J. (1959), *Social Change in the Industrial Revolution*. London: Routledge Editions.
- Smith, A. (1981), *The Ethnic Revival in the Modern World*. Cambridge: Cambridge University Press Editions.
- Smith, A. (1991), *National Identity*. Harmondsworth: Penguin Editions.
- Smith, D. (1987), *The Everyday World as Problematic*. Boston: North Eastern University Press Editions.
- Smith, D. (1988), *The Chicago School: A Liberal Critique of Capitalism*. Basingstoke: Macmillan Editions.
- Smith, D. (1991), *The Rise of Historical Sociology*. Cambridge: Polity Press Editions.
- Smith, J. and Turner B. S. (1986), "Constructing Social Theory and Constituting society", in *Theory Culture and Society*, 3 (20), pp, 125-33.
- Snitow, A. et alli (1984), *Desire: The Politics of Sexuality*. London: Virago Editions.
- Soja, E. (1989), *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical and Social Theory*. London: Verso Editions.

- Somers, M. (1992), "Narrativity, Narrative Identity, and Social Action: Rethinking English Working-Class formation", in *Social Science History*, vol. 16, n.º 4, pp. 591-630.
- Somers, M. and Gibson, G. D. (1994), "Reclaiming the Epistemological 'other': Narrative and the Social Constitution of Identity", in Calhoun, C. (dir.), *Social Theory and the Politics of Identity*. Oxford: Blackwell Editions.
- Sorokin, P. A. (1956), *Fads and Foibles in Modern Sociology and Related Science*. Chicago: Henry Regnery Editor. Col. Company, caps. 4 e 7.
- Sorokin, P. and Merton, R. (1937), "Social Time: a Methodological and Functional Analysis", in *American Journal of Sociology*, 67, pp.169-176.
- Spelman, E. (1990), *Inessential Woman*. London: Women's Press Editions.
- Spengler, O. (1926, 1928), *The Decline of the West*. London: Allen & Unwin Editions.
- Spenlé, J. E. (1973), *O Pensamento Alemão de Lutero a Nietzsche*. Coimbra, Edições Arménio Amado, Col. Studium.
- Spivak, G. C. (1987), *In Other Worlds*. New York/London: Methuen Editions.
- Sraffa, P. (1960), *Production of Commodities by means of Commodities*. Cambridge: Cambridge University Press Editions.
- Stam, R., Burgoyne, R. and Flitterman-Lewis, S. (1992), *New Vocabularies in Film Semiotics*. London: Routledge Editions.

- Stanley, L. (dir.) (1990), *Feminist Praxis: Research, Theory and Epistemology in Feminist Sociology*. London: Routledge Editions.
- Stanley, L. and Wise, S. (1993), *Breaking Out*. London: Routledge Editions.
- Stanton, D. (1980), *The Aristocrat as Art*. New York: Columbia University Press Editions.
- Stauth, G. and Turner, B. S. (1988), *Nietzsche's Dance*. Oxford: Blackwell Editions.
- Stein, E. (2006), *Seis Estudos sobre 'Ser e Tempo'*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Stein, E. (2006), *Seis Estudos sobre "Ser e Tempo"*. Brasil, Petrópolis: Editora Vozes, 3.º ed.
- Stein, M. and Vidich, A. (dir.) (1963), *Sociology on Trial*. New Jersey: Prentice-Hall Editions.
- Stephanson, A. (1988), "Regarding Postmodernism - A Conversation With Fredric Jameson, in Ros, A. (dir.), *Universal Abandon? The Politics of Postmodernism*. Minneapolis: University of Minnesota Press Editions.
- Stinchcombe, A. (1978), *Theoretical Methods in Social History*. New York: Academic Press Editions.
- Stockman, N. (1983), *Antipositivist Theories of the Sciences*. Dordrecht: Reidel Editions.
- Stoller, R. (1968), *Sex and Gender*. London: Hogarth Press Editions.

- Stone, L. (1983), "Comment on Madness", in *New York Review of Books*, March 31, pp. 42-44.
- Storey, J. (1993), *An Introductory Guide to Cultural Theory and Popular Culture*. London: Harvester/Wheatsheaf Editions.
- Strauss, A. (1987), *Qualitative Analysis for Social Scientists*. Cambridge: Cambridge University Press Editions.
- Strauss, A. (1991), *Creating Sociological Awareness*. New Brunswick: Transaction Editions.
- Strauss, A. (1993), *Continual Permutations of Action*. New York: Aldine de Gruyter Editions.
- Strauss, A. and Fischer B. (1978), "Interactionism", in Bottomore, T. e Nisbet, R. (dir.), *A History of Sociological Analysis*. London: Hutchinson Editions.
- Strauss, A. and Glaser, B. (1977), *Anguish: A Case Study of a Dying Trajectory*. Oxford: Martin Robertson Editions.
- Strilker, G. (1991), "Following Nature: A Study in Stoic Ethics", in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 9, pp. 1-73.
- Strilker, G. (1996), *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press Editions.
- Stryker, S. (1987), "The Vitalization of Symbolic Interactionism", in *Social Psychological Quarterly*, 50, pp. 83-94.

- Sumares, M. (1989), *O Sujeito e a Cultura da Filosofia de Paul Ricoeur. Para além da Necessidade*. Lisboa: Edições Escher.
- Sumares, M. (1989), *O Sujeito e a Cultura da Filosofia de Paul Ricoeur. Para além da Necessidade*. Lisboa: Edições Escher.
- Sweezy, P. M. (1942), *The Theory of Capitalist Development*. New York: Oxford University Press Editions.
- Tagg, J. (1980), “Power and Photography - A Means of Surveillance: The Photograph as Evidence in Law”, in *Screen Education*, 36.
- Tanhen, D. (1990), *You Just Don't Understand: Women and Men in Conversation*. New York: Ballantine Books Editions.
- Taylor, C. (1964), *The Explanation of Behaviour*. London: Routledge and Kegan Paul Editions.
- Taylor, C. (1975), *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press Editions.
- Taylor, C. (1984), “Foucault on Freedom and Truth” in *Political Theory*, 12 (2), pp.152-183.
- Taylor, C. (1984), “Foucault on Freedom and Truth”, in *Political Theory*, 12, 2.
- Taylor, C. (1985), *Human Agency and Language: Philosophical Papers: I*. Cambridge: Cambridge University Press Editions.
- Taylor, C. (1989), *Sources of the Self*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press Editions.

- Taylor, C. (1995), *Selected Essays*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press Editions.
- Thacker, A. (1967), *The Symbolism of Evil*. New York e Evanston: Harper-Row Editions.
- Thacker, A. (1974), *The Conflict of Interpretations. Essays in Hermeneutics*. Evanston: Northwestern University Press Editions.
- Thacker, A. (1978), *The Rule of Metaphor, Multidisciplinary Studies in the Creation of Meaning in Language*. London: Routledge e Kegan Paul Editions.
- Thacker, A. (1993), “Foucault's Aesthetics of Existence”, in *Radical Philosophy*, N.º. 63, Spring 1993, pp. 13-21.
- Thacker, A. (2000), *The Just*. Chicago and London: University of Chicago Press Editions.
- Therborn, G. (1970), “The Frankfurt School”, in *New Left Review*, 63, pp. 65-96.
- Therborn, G. (1971), “Jürgen Habermas: A New Eclecticism”, in *New Left Review*, 67, pp. 69-83.
- Therborn, G. (1976), *Science, Class, and Society*. London: New Left Books Editions.

- Therborn, G. (1992) “The right to Vote and the Four World Routes to/Through Modernity”, in Torstendahl, R (dir.), *State Theory and State History*. London: Sage Editions.
- Therborn, G. (1995), “Routes to/through modernity”, in Featherstone, M., Lash, S. e Robertson (dir.), *Global Modernities*. London: Sage Editions.
- Therborn, G. (1998), *Thinking Biblically: Exegetical and Hermeneutical Studies*. Chicago e London: University of Chicago Press Editions.
- Thomas, W I. e Znaniecki, F. (1958; 1920; 1918), *The Polish Peasant in Europe and America*. New York: Dover Editions.
- Thompson, E. P. (1967), “Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism”, in *Past and Present*, 38, pp. 56-97.
- Thompson, E. W. (1963), *The Making of the English Working Class*. London: Victor Gollancz Editions.
- Thompson, J. B. (1990), *Ideology and Mass Culture: Critical Social Theory in the Era of Mass Communication*. Stanford: Stanford University Press Editions.
- Thompson, J. B. (1981), *Critical Hermeneutics: A Study in the Thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press Editions.
- Thompson, J. B. (1984), *Studies in the Theory of Ideology*. Cambridge: Polity Press Editions.



- Thornton, B. (1991), “Idolon Theatri: Foucault and the Classicists”, in *Classical and Modern Literature*, 12, 1, pp. 81-100.
- Thrift, N. (1990), “The Making of a Capitalist Time Consciousness”, in Hassard, J. (dir.), *The Sociology of Time*. London: Macmillan Editions.
- Tilly, C. (1964), *The Vendée*. London: Edward Arnold Editions.
- Tilly, C. (1981), *As Sociology Meets History*. New York: Academic Press Editions.
- Tilly, C. (1984), *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons*. New York: Russell Sage Foundation Editions.
- Tilly, C. (1984-1988), *Time and Narrative*, Volumes 1-3. Chicago and London: University of Chicago Press Editions.
- Tilly, C. (1990), *Coercion, Capital and European States*. Oxford: Basil Blackwell Editions.
- Tilly, C. (dir.) (1975), *The Formation of National States in Western Europe*. Princeton: Princeton University Press Editions.
- Tocqueville, A. (1946; 1840; 1835), *Democracy in America*, 2 vols. New York: Knopf Editions.
- Tocqueville, A. (1996), *Tolerance Between Intolerance and the Intolerable*. Providence: Berghahn Books Editions.
- Touraine, A. (1984), *Le Retour de L' Acteur (Essai de Sociologie)*. Paris: Fayard Éditions.

- Touraine, A. (1985), "Les Transformations de l' Analyse Sociologique" in *Cahiers Internationaux de Sociology*. Vol. LXXVIII. Paris, pp. 15-25.
- Townsend, P. C. (1973), *Tragic Wisdom and Beyond*. Evanston: Northwestern University Press Editions.
- Townsend, P. C. (1979), *Poverty in the United Kingdom*. Harmondsworth: Penguin Editions.
- Troeltsch, E. (1931), *The Social Teaching of the Christian Churches*. London: Allen and Unwin Editions.
- Trombadori, D. (1981), *Collóqui con Foucault*. Salerno: Cooperativa Editrice.
- Turner, B. S. (1978), *Marx and the End of Orientalism*. London: George Allen and Unwin Editions.
- Turner, B. S. (1981), *For Weber: Essays on the Sociology of Fate*. London: Routledge and Kegan Paul Editions.
- Turner, B. S. (1984), *The Body and Society: Explorations in Social Theory*. Oxford: Basil Blackwell Editions.
- Turner, B. S. (1989), "Some Reflections on Cumulative Theorizing in Sociology", in *Theory Building in Sociology*. Newbury Park: Sage Editions, pp. 131-147.
- Turner, B. S. (1991), *Religion and Social Theory*, London: Sage Editions.
- Turner, B. S. (1992), *Max Weber: From History to Modernity*. London: Routledge Editions.

- Turner, B. S. (1994), *Orientalism, Postmodernism and Globalism*. London: Routledge Editions.
- Turner, B. S. (1996) (eds), *The Blackwell Companion to Social Theory*. London: Blackwell Publishers, Ltd.
- Turner, B. S. (dir.) (1990), *Theories of Modernity and Postmodernity*. London: Sage Editions.
- Turner, B. S. and Hamilton, P. (1989), *Critical Concepts*, 2 vols. London: Routledge Editions.
- Turner, J. (1984), *Societal Stratification: A Theoretical Analysis*. New York: Columbia University Press Editions.
- Turner, J. (1987), “Analytical theorizing”, in *Social Theory Today*, A Giddens and J. Turner (orgs.). Cambridge: Polity Press Editions, pp. 156-194.
- Turner, J. H. (1974), *The Structure of Sociological Theory*. Homewood, Illinois: Dorsey Press Editions.
- Tyler, E. B. (1871), *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*, 2 vols. London: John Murray Editions.
- Tyler, S. A. (1986), “Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document”, in Clifford, J. and. Marcus, G. E. (dir.), *Writing Culture - The Poetics and Politics of Ethnography*. London: University of California Press Editions.

- Tünnies, F. (1955), *Community and Association*. London: Routledge and Kegan Paul Editions.
- Ullmann-Margalit, E. (dir.) (1977), *The Emergence of Norms*. Oxford: Chroewla Press Editions.
- Unger, R. M. (1987), *Politics: A Work in Constructive Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press Editions.
- Vaihinger, H. (1911, 1925), *The Philosophy of 'As If'*. London: Kegan Paul Editions.
- Vattimo, G. (1988), *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Post-modern Culture*. Cambridge: Polity Press Editions.
- Vattimo, G. (1992), *The Transparent Society*. Cambridge: Polity Press Editions.
- Vattimo, G. (1993), *The Adventure of Difference: Philosophy After Nietzsche and Heidegger*. Cambridge: Polity Press Editions.
- Venturi, R. (1977), *Learning from Las Vegas*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press Editions.
- Vernant, J.-P. (1989), *L'individu, La Mort, L'Amour; Soi-Même et L'autre en Grèce Ancienne*. Paris: Gallimard Éditions.
- Vernant, J.-P. (1991), "Façons grecques d'être soi", in Droit, Roger-Pol (ed.), *Les Grecs, les Romains et Nous: L'antiquité Est-Elle Moderne?* Paris: Le Monde Éditions.

- Veyne, P. (1992), *A History of Private Life, 1. From Pagan Rome to Byzantium*. Cambridge, MA: Harvard University Press Editions.
- Veyne, P. (1986), “Le Dernier Foucault et Sa Morale”, in *Critique*, N.º 471-472, August-September, pp. 933-941.
- Veyne, P. (1988), “La Médication Interminable”, in *The Introductory Essay to Seneca, De La tranquillité de L’âme*. Paris: Petite Bibliothèque Rivages Éditions.
- Veyne, P. (1997), “Foucault Revolutionizes History”, in Davidson, Arnold (ed.), *Foucault and His Interlocutors*. Chicago: University of Chicago Press Editions.
- Veyne, P. (2009), *Foucault: O Pensamento A Pessoa*. Lisboa: Edições Texto & Grafia.
- Veyne, P. (ed.) (1985), *Histoire de La vie Privée, 1. De l'Empire Romain à l'An Mil*. Paris: Editions du Seuil,
- Vidal-Nacquet, P. (1996), “Foreword”, in Détienne, Marcel, *The Masters of Truth in Archaic Greece*. New York: Zone Books Editions.
- Villaverde, M. A. (2009), *Paul Ricoeur - A Força da Razão Compartida*. Lisboa: Edições do Instituto Piaget, Col. Pensamento e Filosofia.
- Virilio, P. (1986), *Speed and Politics*. New York: Semiotext Editions.
- Viswanathan, G. (1989), *Masks of Conquest: Literary Studies and British Rule in India*. New York: Columbia Editions.

- Vlastos, G. (1991), *Socrates: Ironist and Moral philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press Editions.
- Wacquant, L. J. D. (1992), “Toward a Social Praxeology: The Structure and Logic of Bourdieu's Sociology”, in Bourdieu, P. and Wacquant, L. J. D. (dir.), *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: University of Chicago Press Editions.
- Walby, S. (1989), “Theorizing Patriarchy”, in *Sociology*, vol. 2, n.º 23, pp. 213-234.
- Walby, S. (1990), *Theorizing Patriarchy*. Oxford: Blackwell Editions.
- Wallerstein, I. (1984), “Civilizations and Modes of Production: Conflicts and Convergences”, in Walker, R. B. J. (dir.), *Culture, Ideology and World Order*. Colorado: Westview Press Edition.
- Wallerstein, I. (1989), *The Modern World-System. The Second Era of Great Expansion of the Capitalist World-Economy, 1730-1840*. Vol. III. New York: Academic Press Editions.
- Waltzer, M. (1987), *Interpretation and Social Criticism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press Editions.
- Waltzer, M. (1992), *The Civil Society Argument. Dimensions of a Radical Democracy*. Londres: Chantal Mousse, Verso Editions.
- Waltzer, M. (1992), *The Civil Society Argument. Dimensions of a Radical Democracy*. Londres: Chantal Mousse, Verso Editions.

- Walzer, M. (1986), “The Politics of Michel Foucault” in Hoy, D. (ed.), *Foucault: A critical reader*. Oxford: Basil Blackwell Editions.
- Wearne, B. C. (1989), *The Theory and Scholarship of Talcott Parsons to 1951. A Critical Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press Editions.
- Weber, A. (1939), *Fundamentals of Culture-Sociology: Social Process, Civilizational Process and Culture-Movement*. New York: Columbia University Editions.
- Weber, M. (1904, 1949), “Objectivity’ in Social Science and Social Policy”, in Shils, E. A.e Finch, H. A. (trad. e dir.), *The Methodology of the Social Sciences*. New York: Free Press Editions.
- Weber, M. (1907, 1977), *Critique of Stammler*. New York: Free Press Editions.
- Weber, M. (1920, 1921), *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 vols. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Weber, M. (1920, 1958), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Scribners Editions.
- Weber, M. (1947), *The Theory of Social and Economic Organisation*. New York: Oxford University Press Editions.
- Weber, M. (1949), “Objectivity in Social Science and Social Policy”, in Shils, E.; Finch, H. A. (org.), *The Methodology of the Social Sciences*. New York: Free Press Editions.

- Weber, M. (1958), "Science as a Vocation", in *Max Weber: Essays in Sociology*. New York: Oxford University Press Editions.
- Weber, M. (1958), *The City*. New York: The Free Press Editions.
- Weber, M. (1968), *Economy and Society: An Outline of Interpretative Sociology*. New York: Bedminster Editions.
- Weber, M. (1968; 1930; 1921), *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. New York/London: Bedminster and George Allen and Unwin Editions.
- Weber, M. (1970), *From Max Weber: Essays in Sociology*, in Gerth, H. H. e Wright Mills, C.. London: Routledge & Kegan Paul Editions.
- Weber, M. (1974), "L'Oggettività Conoscitiva della Scienza Sociale e della Politica", in *Il Metodo delle Scienze Storico-Sociali*. Turim: Arnaldo Mondadori Editore.
- Weber, M. (1975; 1906, 1905), *Roscher and Knies: The Logical Problems of Historical Economies*. New York: Free Press Editions.
- Weber, M. (1976; 1930; 1905, 1904), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London: Unwin Editions.
- Weber, M. (1978), *Economy and Society: An Outline of Interpretative Sociology*, 2 vols. Berkeley: University of California Press Editions.
- Weber, M. (1979), "A Objectividade do Conhecimento nas Ciências Sociais" in Gabriel Cohn (org.), *Weber*. São Paulo, Editora Titica, pp. 79-127.



- Weber, M. (1979), “A Objectividade do Conhecimento nas Ciências Sociais”,  
in Cohn, Gabriel (org.), *Weber*. São Paulo: Editora Titica, pp. 79-127.
- Weber, M. (1979), *Economia y Sociedad*. México: Fondo de Cultura  
Economica Editore.
- Weber, S. (1991), *Return to Freud: Jacques Lacan’s Dislocation of  
Psychoanalysis*. Cambridge: Cambridge University Press Editions.
- Weber, S. (1991), *Return to Freud: Jacques Lacan’s Dislocation of  
Psychoanalysis*. Cambridge: Cambridge University Press Editions.
- Weinstein, D. and Weinstein, M. A. (1992), “The Postmodern Discourse of  
Metatheory”, in George Ritzer (dir.), *Metatheorizing*. Newbury Park:  
CA: Sage Editions.
- Weinstein, D. and Weinstein, M. A. (1992), “The Postmodern Discourse of  
Metatheory”, in George Ritzer (dir.), *Metatheorizing*. Newbury Park:  
CA: Sage Editions.
- Weinstein, D. e Weinstein, M. A. (1993), *Postmodern (ized) Simmel*. London:  
Routledge Editions.
- Wellmer, A. (1967), *Methodologie a Erkenntnistheorie*. Frankfurt:  
Suhrkamp.
- Wellmer, A. (1969, 1971), *Critical Theory of Society*. New York: Herder and  
Herder Editions.

- Werlin, B. (1993; 1988), *Society, Action, and Space: An Alternative Human Geography*, Ed.T. Brennan and B. Werlin. Londres: Routledge Editions.
- Werlin, B. (2000), *What Makes Us Think? A Neuroscientist and a Philosopher Argue About Ethics, Human Nature and the Brain*. Princeton and Oxford: Princeton University Press Editions.
- West, C. (1997), “The New Cultural Politics of Difference”, in Seidman, S. (edit.), *The Postmodern Turn: New perspectives on social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press Editions.
- White, H. (1973), “Foucault Decoded: Notes From Underground” in *History and Theory*, 12, pp. 23-54.
- White, H. (1997), *The Content of the Form*. Baltimore: Johns Hopkins University Press Editions.
- White, N. (1985), “The Role of Physics in Stoic Ethics”, in *The Southern Journal of Philosophy*. Supplement to vol. 23, pp. 57-74.
- Whitebook, J. (1989), “Intersubjectivity and the Monadic core of the Psyche: Habermas and Castoriadis on the Unconscious”, in *Revue européenne des sciences sociales*, XXVII pp. 226-245.
- Whitford, M. (1991), *Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine*. London/New York: Routledge Editions.
- Whitman, W. (1921), *Leaves of Grass*. New York: Modern Library Editions.
- Wiggershaus, R. (1986), *Die Frankfurter Schule*. Munique: Carl Hanser.

- Wiggershaus, R. (1994), *The Frankfurt School: Its History Theories, and Political Significance*. Cambridge, Mass.: MIT Press Editions.
- Williams, R. (1973), *The Country and the City*. London: Chatto and Windus Editions.
- Wilfred, F. (2006), “La Teologia en la Universidad Moderna: ¿Hacia Qué Tipo de Especialización?”, in *Concilium* 315,185-195.
- Williams, B. (1993), *Ethics and the Limits of Philosophy*. London: Fontana Press Editions.
- Williams, B. (1993), *Morality: An Introduction to Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press Editors.
- Williams, R. (1963, 1958), *Culture and Society 1780-1950*. Harmondsworth: Penguin Editions.
- Williams, R. (1965, 1961), *The Long Revolution*. Harmondsworth: Penguin Editions.
- Williams, R. (1973), “Base and Superstructure in Marxist Cultural Theory”, in *New Left Review*, n.º 82, pp. 3-16.
- Williams, R. (1977), *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press Editions.
- Williams, R. (1981), *Culture*. London: Fontana Editions.
- Wilson, A. (1992), *The Culture of Nature*. Oxford: Blackwell Editions.

- Wilson, E. (1981), "Psychoanalysis: Psychic Law and Order?", in *Feminist Review*, n.º 8, pp. 63-78.
- Wilson, E. and. Weir, A. (1986), *Hidden Agendas*. London: Tavistock Editions.
- Winch, P. (1958a), *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*. New York: Humanities Press Editions.
- Winch, P. (1958b), *The Idea of Social Science and its Relation to Philosophy*. London: Routledge Editions.
- Winch, P. (1976), *The Ideia of a Social Science and its Relation to Philosophy*. London: Routledge and Kegan Paul Editions.
- Winkler, J. (1990), *The Constraints of Desire: The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*. New York: Routledge Editions.
- Wirth, L. (1938), "Urbanism as a Way of Life", in *American Journal of Sociology*, 44, pp. 1-24.
- Wittig, M. (1981, 1982), "One is Not Born a Woman", in *The Straight Mind and Other Essays*. London: Harvester- Wheatsheaf Editions.
- Wolff, J. (1981), *The Social Production of Art*. London: Macmillan Editions.
- Wolff, J. (1987), "The Invisible Flaneuse: Women and the Literature of Modernity", in Benjamin, A. (dir.), *The Problems of Modernity*. London: Routledge Editions.

- Wolff, J. (1990), *Feminine Sentences: Essays on Women and Culture*.  
Cambridge: Polity Press Editions.
- Wolff, J. and Seed, J. (dir.) (1988), *The Culture of Capital: Art, Power and  
the Nineteenth Century Middle Class*. Manchester: Manchester  
University Press Editions.
- Wolff, R. P., Moore, F. Jr. and Marcuse, H. (1969), *The Critique of Pure  
Tolerance*. London: Cape Editions.
- Wolin, R. (1986), "Foucault's Aesthetic Decisionism", in *Telos*, N.º 67, Spring  
1986, pp. 71-86.
- Wood, D. (ed.) (1991), *On Paul Ricoeur*. London & New York: Routledge  
Editions.
- Wright, E. O. (1985), *Classes*. London: Verso Editions.
- Wright, G. and Rabinow, P. (1982), "Spatialization of Power: A Discussion of  
the Work of Michel Foucault" in *Skyline*, March 18.
- Wright, P. (1992), *A Journey Through Ruins*. London: Paladin Editions.
- Wright-Mills, C. (1959), *The Sociological Imagination*. Harmondsworth:  
Penguin Editions.
- Yeats, W.B. (1955), *Autobiographies*. London: Macmillan Editions.
- Young, I. M. (1990), "The Ideal of Community and the Politics of Difference",  
in. Nicholson, L. J. (dir.), *Feminism/Postmodernism*. New  
York/London: Routledge Editions.

- Young, M. and Schuller, T. (dir.) (1988), *The Rhythms of Society*. London: Routledge Editions.
- Young, T. R. (1990), “Symbolic Interactional Theory: Hard Times and Hard Tomatoes”, in *The Drama of social Life*. New Brunswick: Transaction Editions.
- Zizek, S. (1989), *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso Editions.
- Zizek, S. (1991), *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture*. Cambridge, Mass.: MIT Press Editions.
- Znaniecki, F. (1952, 1980), *Cultural Sciences: Their Origin and Development*. New Brunswick, N.J.: Transaction Books Editions.
- Zolberg, A. R. (1981), “Origins of the Modern World System: A Missing Link”, in *World Politics*, vol. 33, n.º 2, pp. 253-281.
- Zubiri, X. (1982), *Cinco Lecciones de Filosofia*. Madrid: Alianza Editorial, 2.<sup>a</sup> ed.
- Zukin, S. (1992), *Landscapes of Power*. Berkeley: University of California Press Editions.