



UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
CURSO DE LICENCIATURA EM FILOSOFIA

DAVID ALLA MOTA SERRA

CORPO E PESSOA: A POLÍTICA ENTRE FOUCAULT E ESPOSITO

São Luís, MA

2024

David Alla Mota Serra

Corpo e pessoa: a política entre Foucault e Esposito

Monografia Apresentada ao curso de Licenciatura em
Filosofia da Universidade Federal do Maranhão -
UFMA, como requisito parcial para obtenção do
título de Licenciado em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Luis Hernán Uribe Miranda

São Luís, MA

2024

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

Mota Serra, David Alla.

Corpo e pessoa : A política entre Foucault e Esposito /
David Alla Mota Serra. - 2024.

76 p.

Orientador(a): Luis Hernán Uribe Miranda.

Monografia (Graduação) - Curso de Filosofia,
Universidade Federal do Maranhão, Ufma, 2024.

1. Sujeito. 2. Corpo. 3. Pessoa. 4. Foucault. 5.
Esposito. I. Uribe Miranda, Luis Hernán. II. Título.

DAVID ALLA MOTA SERRA

CORPO E PESSOA: a política entre Foucault e Esposito

Monografia apresentada ao curso Licenciatura em
Filosofia da Universidade Federal do Maranhão –
UFMA, como requisito parcial para obtenção de
título de Licenciada em Filosofia

Aprovada em: 26 / 08 / 2024

BANCA EXAMNADORA:

Prof. Dr. Luis Hernán Uribe Miranda (orientador)
Universidade Federal do Maranhão – UFMA

Profa. Dra. Maria Olilia Serra
Universidade Federal do Maranhão – UFMA

Prof. Dr. Helder Machado Passos
Universidade Federal do Maranhão - UFMA

Dedicatória

Dedico, a todos aqueles que antes que abrissem vossas bocas foram sentenciados ao silêncio da morte, um singelo texto de aflição e angústia. Que nessas linhas mal escritas estejam representados os berros de desespero dos condenados da terra. Escrevo aos miseráveis como escreveria aos meus amados amigos e pais num exílio de anos a fio. Dedico aos deuses em letras garrafais meu imenso desgosto, e aos mortais um brinde e saudações de (des)esperança.

Agradecimentos

Meus singelos agradecimentos são, com estas palavras um pouco genéricas, direcionados a todos aqueles que tornaram este trabalho possível. À força divina criadora deste mundo, muito obrigado pela caminhada.

Primeiramente a mim mesmo, quero agradecer, que com muita força de vontade e algumas dificuldades, construí meu caminho até aqui tendo como margem de referência o pensamento destrutivo dos impuros. Aos meus pais, Rubem Rodrigues e Gisele S. Menezes que me apoiaram em meu sonho de me tornar um professor com orgulho e dedicação ao conhecimento. Aos amigos/irmãos de caminhada, que juntos fundamos nosso próprio grupo, o Kepos, que funciona quase como uma segunda família para todos nós, todos rejeitados e (in)felizes: Pedro Chacon, Tailson Sousa, Lucas Lenon, Dayvidson Linarde, Micharlany, Lyvia Patolina, Valentim, Antônio Pegado.

Aos meus professores, tanto do ensino básico como do ensino superior, que me inspiraram e continuam a me inspirar a manter um pensamento crítico e refinado em relação a tudo que me cerca. Principalmente ao professor Uribe Miranda, este com maestria me apresentou a Itália como ninguém haveria de conseguir e assim me fez crescer também em conhecimento sobre novos pensamentos e novas ideias.

Resumo

O presente trabalho tem como objetivo debater sobre a forma como no ocidente se deflagrou no sujeito, o seu ser político e pessoal num vórtex de poder e formalização por meio de uma maquinaria fundamentada no modo de organizar do homem e difundido por ele. Através do pensamento de Michel Foucault e Roberto Esposito, foi possível constatar que a existência em sociedade do sujeito é atravessada pela máquina do poder em todas as suas instâncias e em decorrência disso é fácil assumir para ele, formas minuciosas e despretensiosas que funcionam como armadilhas ou laços que permitem o prosseguimento de violências e inconsistências na defesa das minorias abusadas. Descobriu-se até a existência de uma ontologia dos direitos que não serve mais por possuir categorias insuficientes para a atualidade em que vivemos. Com isso, a missão desta pesquisa permanece pois a atividade de discutir o presente é uma constante relação crítica que remete ao aberto fechado da compreensão. Nestes termos, a metodologia utilizada para sua produção remete-se à leitura e interpretação hermenêutica dos textos citados.

Palavras-chave: Sujeito. Corpo. Pessoa. Michel Foucault. Roberto Esposito.

Abstract

The aim of this paper is to discuss how in the West the subject's political and personal being has been deflagrated in a vortex of power and formalisation by means of machinery based on the way man organises himself and spread by him. Through the thinking of Michel Foucault and Roberto Esposito, it was possible to see that the subject's existence in society is traversed by the machine of power in all its instances and as a result it is easy for it to assume minute and unpretentious forms that function as traps or snares that allow violence and inconsistencies to continue in the defence of abused minorities. We have even discovered the existence of an ontology of rights that no longer serves because it has categories that are insufficient for the times in which we live. As a result, the mission of this research remains, because the activity of discussing the present is a constant critical relationship that leads to the closed openness of understanding. In these terms, the methodology used for its production refers to the hermeneutic reading and interpretation of the cited texts.

Keywords: Subject. Body. Person. Michel Foucault. Roberto Esposito.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	10
2. UM SABER QUE PODE E UM PODER QUE SABE.....	15
3. AS TECNOLOGIAS DO CORPO.....	32
3.1. A TOPOLOGIA DO CORPO.....	32
4. CORPO, PESSOA E DIREITOS HUMANOS.....	46
4.1. O FUNDO JURÍDICO DO CORPO PESSOA.....	47
5. CONCLUSÃO.....	66
6. REFERÊNCIAS.....	74

1. INTRODUÇÃO

Antes de comentar sobre qualquer particularidade do pensamento de Michel Foucault ou de Roberto Esposito, desejo especificar que o objetivo deste trabalho não é propriamente contrapor o pensamento de dois filósofos distintos, que obviamente possuem suas peculiaridades, dissonantes e consonantes, nas suas respectivas preocupações. O que de cara torna o trabalho mais simples, é que Esposito possui um pensamento político muito parecido com o de Foucault, conseguindo alcançar pontos aos quais este não conseguiu atingir; como por exemplo, a incrível menção contida na ideia de imunidade e comunidade, ressaltada por Esposito, comuns à biopolítica incipientemente pensada por Foucault, mas que não contém referências a esses dois conceitos cruciais para a discussão da política contemporânea. A finalidade deste trabalho é retomar a discussão acerca do indivíduo moderno a partir da perspectiva que fundamentou o modo de agir do homem no mundo pós industrial e como isso é relevante para compreender a relação que existe entre o corpo e pessoa — aqui mencionado sob o epíteto de sujeito, às vezes — a partir do pensamento filosófico dos dois autores supracitados, analisar as categorias que ajudaram a construir essa nova subjetividade subserviente e em que grau elas tornam o corpo refém de suas determinações; e na mais radical das teses, se essas categorias continuam a nos ajudar a solucionar todos os problemas que nos atingem em termos de direitos e dignidade de vida. Para isso, cada capítulo trará uma abordagem que remeta a categorias que estejam inclusas nesta discussão. Da forma como somos governados, à maneira como construímos nosso conhecimento acerca do mundo e como um fundamenta o outro; passando também pela ideia de corpo, seja ela biológica ou não, e os atravessamentos deste poder-saber, e ainda como todo esse nó conceitual define o lugar e os direitos que cada indivíduo terá, são nestes termos que se baseiam esta pesquisa.

Passada essa fase, é de crucial importância ressaltar o caminho percorrido pelo primeiro autor que me convém mencionar; Michel Foucault teve como objeto de preocupação em toda sua pesquisa o sujeito como um ser histórico que de maneira alguma está isento de toda ebulição do mundo, um dos princípios de sua arqueologia é que devemos ter confiança em fazer as questões mais “corretas” possíveis para alcançar as respostas de que precisamos, daí a minúcia no momento de fazer uma investigação dos dados históricos que se apresentam na pesquisa arqueológica. A arqueologia lida com documentos que registram o passado de certa forma narrativa no tempo, um documento é, por assim dizer, um fragmento do discurso que se propaga não da mesma forma como

manda a gramática compartilhada pelos falantes de uma língua, mas com certeza está presente nela em cada pequeno detalhe que se oferece à experiência cotidiana dos indivíduos que a pertencem.

Neste ritmo, apresentam-se duas categorias que primeiramente conduzem a pesquisa em tonalidades um tanto confusas acerca de sua finalidade, mas que logo mostram ao que tanto querem se referir, são: i) a racionalidade historicista presente no pensamento ocidental convergente a uma totalidade dos fatos, Foucault esboça uma análise bastante contundente sobre o modo como o indivíduo intelectual absorve as informações do passado como pontos factuais gerais e sem ramificações ou tomadas de rumo, como se adotasse de antemão que a história é antes de tudo, uma procissão de via única, absolutamente teleológica; e ii) a crítica Foucaultiana ao pensamento de Bachelard e Caudilhem, ambos adeptos de uma tradição que recusa inserir na história uma finalidade dos eventos, nem uma universalidade dos fatos, tudo não passa de uma guerra de narrativa operada por um viés político que se sobressai, mas esta crítica que Foucault quer fazer não se configura necessariamente como uma contraposição ao método selecionado por esses autores, mas a maneira de justificar epistemicamente seu proceder filosófico sobre o trabalho da pesquisa histórica. Daí, servindo como base para esta crítica, e ao mesmo tempo como uma suposta “solução”, ele nos apresenta seu método arqueológico.

A história do conhecimento, é mais fragmentada do que costumara parecer depois do que ele acaba por dizer em suas obras, com especial atenção a *Arqueologia do saber*, *As palavras e as coisas* e *Microfísica do poder*, é o que chego a constar antecipadamente. Isso porque segundo ele, não existe e nunca existiu nada comparável a uma unidade discursiva que amontoasse nos cumes da história uma continuidade que desse tal valor inquebrantável ao conhecimento, não passando de construções históricas que deram “continuidade” por meras aleatoriedades. É complexo denotar disso uma semente intuitiva do pensamento para compreender o quanto o autor tem razão de dizer que toda a estrutura de saber que temos conhecimento, foi na verdade, construída sob um regime complexo de combinações aleatórias de acontecimentos e coincidências históricas. Mas o ponto em questão torna-se ainda mais complexo, e talvez mais aceitável, quando adicionamos na equação a incógnita do “poder”.

O “poder” adicionado ao debate é principalmente o poder político que envolve todas as instancias da sociedade e como ela se organiza em torno de uma liderança. Mas ao contrário dos filósofos anteriores da tradição filosófica ocidental, Foucault considera este

elemento um tanto diferente; em seu pensamento, o poder não é atrelado ao único indivíduo reconhecidamente como príncipe, e nem ao grupo de indivíduos que governam, no caso das repúblicas, mas ele se difunde horizontalmente pela sociedade e age de maneira generalizada sobre o comportamento, as crenças e a vontade de cada indivíduo; para citar mais informações sobre este conceito e sua “definição”, ele consiste em uma teia de relações interligadas que acabam por expandir suas forças por todos os núcleos da sociedade. Neste trabalho, vê-se que não tive a preocupação de apresentar as diferentes formas de poder que existem no mundo, mas de mensurar os aspectos pertencentes ao poder e ao saber que os conectam de maneira íntima e operativa de acordo com a perspectiva de Foucault.

Portanto, é um esforço focado em especificar em quais medidas se pode falar da comunicação de dois seguimentos distintos que acabam se cruzando em vários momentos e estabelecendo condições que comprometem o modo de existência de muitos indivíduos.

Dito isto, ainda nos resta destacar dois temas que seguem em decorrência da discussão que aqui foi desempenhada, o corpo, que será tratado no segundo capítulo ainda a partir de um viés especificamente foucaultiano, e os conceitos de “pessoa” e Direitos Humanos, no terceiro capítulo sob a tutela do pensamento filosófico de Roberto Esposito. De maneira diretamente propositiva, eu mantive o percurso deste trabalho pela via da escala de desenvolvimento do exercício genealógico da filosofia do supracitado autor. É claro, para compreender qual a situação do corpo dos indivíduos em que se deflagram as forças coercitivas do poder na sociedade, é preciso especificar em decorrência de que se faz esta associação. Pensando assim, o corpo, ele inteiramente imbuído dos esforços empregados sobre ele, coabitado pela vontade e pela gana dos sonhos e da imaginação do homem, não passa de mais um instrumento empregado á prática política como meio de sobrepor moldes de operação adequada. Por isso é importante mencionar a influência que o poder disciplinar teve sobre a relação que o sujeito moderno tem com o seu próprio corpo, ele sem dar-se conta de que já fora roubada sua autonomia no trabalho, sua liberdade na vida comum, porque agora a coerção não se faz apenas sob o olhar do outro, mas sobre aquele que ele mesmo tem sobre si, que Foucault chama de “constrição”.

Mas existe ainda outra categoria que está presente em toda esta discussão, por hora implícita, mas que pouco a pouco vai-se desmistificando e mostrando sua verdadeira “natureza” —entre muitas aspas —, porque além de remontar a muito mais tempo, em distância cronológica, da disciplina moderna, faz alusão a um tema muito pouco provável nesta forma de pensamento: a alma. O corpo, na linguagem demasiadamente poética em

que Foucault encontra para falar do assunto em *O corpo utópico, as heterotopias*, é constantemente mensurado como o ponto onde nascem as maiores fantasias do homem, e dele se valem todas elas em busca do improvável fim último; em decorrência disto, o corpo padece por caminhar onde não há chão; o que está a ser dito aqui não é um manifesto contra a fantasia, visto a importância, em certo grau, para o indivíduo que dela necessita, mas a alienação ao mundo real em prol de uma ficção relativa a outra existência supra terrena. Manifestamente, a alma é o maior expoente disto que se chama, nas ideias de Foucault, utopia do corpo; é nela que se depositou todas as esperanças do homem infeliz com a vida, aniquilando-a até alcançar o céu. Não seria a alma o mesmo que definiu a subjetividade em detrimento do corpo, já na modernidade técnica? Por mais absurdo que possa parecer, é possível pensar paralelos entre essas duas categorias e até mesmo interliga-las.

Para finalizar a introdução de questões que serão discutidas, resta mencionar o esforço empregado nos escritos do filósofo italiano, Roberto Esposito, em expandir os horizontes da biopolítica, sendo fortemente influenciado pelo pensamento do tão mencionado filósofo francês, sendo este o primeiro a introduzir o tema na fala filosófico-política. A biopolítica, tal como iniciou a discussão sobre este assunto em Foucault, não é mais uma forma de governo, ou um outro tipo de governo, é sim ambos na medida em que o poder em suas formas terminantes se choca com a vida e a transforma em objeto de sua “curiosidade”; que quer dizer que, a partir de um momento da história, o poder passou a não mais gerir apenas em extensão de território, mas as vidas que compreendem os súditos, ou a população, de um reino, ou cidade. Isto significa que começou a surgir um novo tipo de interesse que abrange variados aspectos da vida desses indivíduos, agora o poder se preocupa em saber quais são os tipos de pessoas que se apresentam em determinadas áreas da cidade, a quantidade de bebês nascidos em determinado período de tempo e qual o perfil social desses recém nascidos, etc. A demografia é uma das ciências que nasceu desse tipo de necessidade que as mudanças políticas do século XIX causaram nas sociedades europeias; não há mais uma necessidade de se apresentar diante de uma figura como o soberano, com a dissolução desta figura, resta apenas a menção esmagadora de sua influência ainda presente no modo de operar do Estado.

O que isso tem a ver com o que será discutido no terceiro capítulo, é o que desde os dois primeiros tentou-se mostrar como pelo rastro da história, a ainda recente reforma no âmbito das leis e das práticas coercitivas do governo, temos de enfrentar a discriminação e

o ódio camuflados por uma inconsistência das categorias absolutizadas em cima de um ideal a ser efetivado na realidade, mas que nunca chega a se tornar realidade. A problemática gira em torno do viés profundamente ambíguo da linguagem do direito romano usado para fundamentar os Direitos Humanos; tracejando a preservação da concepção dos termos “pessoa” e “coisa” numa relação extremamente extraviada do objetivo humanitário das últimas décadas.

2. UM SABER QUE PODE E UM PODER QUE SABE

Às vezes tenta-se fazer uma associação entre a busca incessante pela origem das coisas com o objetivo de estabelecer, assim como determinar, as cronologias dos eventos que marcaram a história. Cada teoria, cada obra, cada pesquisa ou enciclopédia seriam, por assim dizer, a expressão de uma longa construção que, peça por peça, formara nossa civilização. Pelo menos isso foi o que tentaram fazer os historiadores por séculos, como se a história e, por conseguinte, a história do conhecimento se coincidissem numa cadeia linear e constante de acontecimentos um após o outro.

Nas disciplinas que dispuseram falar sobre as diversas histórias: das ideias, das ciências, da filosofia, da literatura, e de todo o conjunto dos saberes humanos, a contragosto de seu título, não fazem parte, na maioria das vezes, da área de trabalho do historiador e nem compartilham de seus métodos, jaz uma mudança de direção em seu modo de se relacionar ao processo de composição do saber. Ao invés das clássicas organizações temporais e factuais do desenvolvimento histórico, houve uma abrupta mudança e passou-se a investigar os pontos de cisão que se estendem por todos os tempos; o que se pode destacar dos fenômenos que ramificaram as histórias e transpuseram seus limites a outros campos, circunscrevendo relações que vão muito além das unidades formalistas e dos métodos tradicionalmente aceitos nos meios intelectuais. Uma vez que essa troca de olhar efetua uma quebra no espírito do ser, e agora este busca investigar nas discontinuidades, nas deformidades e inconstâncias, as possibilidades que efetivaram que certas ideias, teorias e narrativas passassem adiante, Foucault destaca, do pensamento de Bachelard, algumas categorias diretivas para a compreensão do estudo, como: *atos e limiares epistemológicos*, que ao contrário de se inscrever no contexto acumulativo e indefinido do conhecimento humano, prescrevem um outro jeito de se analisar essas historicidades, propõem uma nova racionalidade que afasta a pretensão de buscar as origens e inícios esquecidos; *deslocamentos e transformações* dos conceitos, segundo as análises de Canguilhem que culminam não numa sofisticação progressiva e positivista dos conceitos, como uma jornada do ser para se entender na história, mas sua fragmentação pelos diferentes campos de constituição e validação, as regras que a cada vez estabelecem modos de uso e os diversos meios teóricos onde se fez possível realizar e

concluir sua elaboração (Foucault, Michel. *Arqueologia do saber*. Op. Cit., p.4). Dentro de um nível micro e macroscópico, isso equivale dizer que, por exemplo, dentro da história das ciências existe um espectro de divagação factual que esconde nos eventos que se sucedem a discórdia e as ramificações das versões históricas possíveis de serem narradas. E através do que Canguilhem chamou de *redistribuições recorrentes*, percebe-se que posto as barreiras da unidade ao chão, surgem múltiplos passados, diversos encadeamentos e níveis de importância, várias ideologias interpostas em uma e mesma ciência: “assim, as descrições históricas se ordenam necessariamente pela atualidade do saber, se multiplicam com suas transformações e não deixam, por sua vez, de romper com elas próprias.” (Foucault, 2008, p.5)

Foucault divide, nas primeiras páginas da *Arqueologia do saber*, dois tipos de análise histórica que serão definidas como *descrição global* e *história geral*: respectivamente, uma faz parte do campo de pesquisadores que convergem a investigação para um núcleo único, o espírito da época, significação, visão do mundo, etc; o outro, desdobra-se sobre as dispersões. A constatação que Foucault tece pode ser inscrita mais especificamente ao que se refere ao caráter aleatório da maneira como os novos historiadores elencam qual recorte é mais importante para determinar as continuidades em meio às discontinuidades, os problemas que deste modo de dirigir-se aos acontecimentos e documentos do passado e as finalidades que partem de tal posição. Nesse sentido, o método guia encontra-se sem norte ou pré-requisitos, e o historiador vê-se diante uma paradoxal tomada de rumo. Aos mais apressados e menos atentos, pode parecer que o que Foucault está tentando fazer é estabelecer uma nova ordem de leitura para a história, uma teoria que seja capaz de dar conta do que seus antecessores não foram capazes de fazer; mas, o que na verdade está em jogo é um passado que há muito fora soterrado pelo acúmulo de destroços, questões que permaneceram escondidas, sobre a história, a consciência, o sujeito. E com isso, sem perder de vista, todas as formas de relação criadas para que fosse possível administrar a sociedade, vista de cima como um grande corpo formado por partes individuais que juntas funcionam como um grande organismo. O passado pode dizer sobre o presente, pois não necessariamente passa.

Importante manter explícito o objetivo desta abordagem em primeiro momento, pois é necessário entender o caráter histórico das questões que regem toda uma compreensão do saber e do poder nas sociedades ocidentais. Pois a proposta que rege boa parte do pensamento de Foucault no seu período arqueológico é a de entender que conjuntos de fatores obscuros ordenam as práticas emergentes nas diferentes zonas de

pesquisa sobre a história, nas diferente e sucessivas épocas, neste sentido, traçadas pelo autor como história das ideias; que tipo de ligações simbólicas foram estabelecidas, de correspondência ou semelhança, quais as identidades atribuídas, os laços de verdade que deram validade aos enunciados. A utilidade política da informação, enquanto ferramenta de controle soberano sobre os corpos individuais, será praticada quase que em todos os meios da sociedade. Partindo dessa premissa, por antecipação, e encontrando nela as bases para se compreender todo o resto do discurso, poder-se-á desenvolver com mais rigor os termos deste trabalho. A arqueologia proposta por Michel Foucault, ajuda a compreender, como, em meio ao solo fértil da história, é possível percorrer variados trajetos que se entrecruzam, se apagam, permanecem ou desaparecem, mas que de uma forma ou de outra, podem manifestar-se no largo presente. Estamos falando não apenas de uma abstração, mas de fatores correntes, como a baixa da moeda, medidas institucionais, leis, normas, prédios e instituições. O discurso, segundo o filósofo, é menos sobre palavras. Mas sobre o que é possível perceber na maneira como ele descreve a situação, podemos resumi-lo como uma formação de enunciados que determina objetivamente um objeto; portanto, os conceitos de enunciado, objeto e formação discursiva completam o quadro de análise sobre as bases teóricas às quais Foucault faz relação ao desenvolver sua pesquisa sobre os saberes. Enquanto que indiretamente esses conceitos contribuem para a noção de poder, pois o saber e o poder são duas categorias que se fazem sempre presentes em conjunto, ou seja, estabelece-se uma relação binomial entre eles pois diante do que o pensador compreende, conhecimento é poder em certa medida, assim como o contrário também se mostra verdadeiro.

A epistemologia francesa teve importante influência e referencial teórico para Foucault, no que diz respeito a uma compreensão da história das ciências, dando destaque não a um progresso cumulativo delas, mas desdobradas por interrupções e reformas internas, e externamente subsidiadas por uma série de fatores sociais, ideológicos, normativos e culturais, que ajudam a contextualizar, inclusive, o nascimento de novas áreas de preocupação do saber. Ênfase nesta última categoria, que será, juntamente com o conceito de racionalidade, o pano de fundo do método arqueológico, proposto por Foucault, e não a uma epistemologia propriamente dita:

[...] Foucault converte a “história das ciências” em uma “história da racionalidade”: a arqueologia tem por objetivo descrever conceitualmente a formação dos saberes, sejam eles científicos ou não, para estabelecer suas condições de existência, e não de validade, considerando a verdade como uma

produção histórica cuja análise remete a suas regras de aparecimento, organização e transformação no nível do saber (Yasbek, 2015, p.39-40).

Os regimes de verdade são formados de acordo com estratégias específicas de poder, para assegurar o que é verdadeiro e seus efeitos. Como foi dito no parágrafo acima, o filósofo Michel Foucault emprega sua análise aos conjuntos, séries, cortes, descontinuidades da pesquisa histórica justamente por considerar que há aí um problema metodológico em selecionar a composição de fatores para cada caso, sendo o discurso o alvo de sua investigação. A Arqueologia do Saber se aplica ao desafio de compor um exame sobre essas categorias ambíguas, levantadas por filósofos e intelectuais já desde o final do século XIX e início do XX; levando em relevo o discurso e seus efeitos, os regimes de poder e de verdade/saber, que inter-relacionam os dois conceitos dentro da filosofia foucaultiana. Sobre o discurso, ele apresenta algumas hipóteses iniciais de como temporalmente ele formara um conjunto de conceitos sobre objetos: a psicopatologia, ciência que ganhou as graças no ramo do direito logo quando os códigos penais passaram a ser revistos e vários castigos foram substituídos no lugar das penas mais brutais da monarquia, é um exemplo de “unidade discursiva” que, recorrentemente Foucault lembra em seus escritos, principalmente em *Vigiar e punir*. Será verdadeiro afirmar que a psicopatologia tenha sempre definido a loucura de uma e única maneira com o passar dos anos? É claro a distinção que levava estabelecer a fronteira entre o que é considerado normal e aquilo que não o é, com os mesmos conceitos e enunciados válidos para todas as situações correntes em que se se pensou haver casos a serem codificados como loucura? Essas questões instalam uma grande suspeita sobre o que se acredita ser a concretude da estrutura da linguagem epistêmica ocidental, uma vez que ao invés de uma unidade homogênea de usos e indicações de um mesmo objeto de análise, houveram sempre muitos outros objetos como referência; esta é a conclusão a que chega Foucault no percalço que levou a investigar se uma vez já houve algum conjunto de enunciados que indicassem o que é a loucura: nunca existiu uma mesma loucura em diferentes épocas, “a unidade dos discursos sobre a loucura não estaria fundada na existência do objeto “loucura”, ou na constituição de um único horizonte de objetividade; [...]” (Foucault, 2008, p.37). A melancolia, por exemplo, foi durante muito tempo enquadrada nesta mesma categoria, assim como a “loucura sem delírios” que, segundo Antônio Eça Pinel (2010), ousando, descreve nestes termos a psicopatía. Os objetos do discurso aparecem de acordo com as necessidades e práticas de uma sociedade, isso envolve não somente os acordos vivenciados no dia a dia, que de indivíduo a indivíduo formam o costume de um

povo, mas diz respeito à jurisprudência, às causas religiosas, às práticas médicas para diagnóstico; além disso, podem ser fatores para o surgimento de tais objetos as medidas de discriminação e de repressão de grupos considerados indesejados em determinadas sociedades, como é evidenciado o uso do termo “delinquente”, no livro *Vigiar e punir*, para identificar uma nova casta de indivíduos que estavam sob responsabilidade da justiça por terem cometido algum tipo de delito para a sociedade de onde pertenciam no final do século XVIII na Europa. Com base no que foi dito, os objetos do discurso são criados a partir da relação que deles são feitas entre o discurso e as práticas incrementadas na sociedade através das próprias práticas discursivas, estas, podem ser descritas entre as instituições, técnicas, formas sociais, etc. Como aparentemente a dispersão dos enunciados sobre um certo objeto parecem não denotar um único núcleo objetivo, faz-se necessário observar duas características neste tipo de discurso que podem ajudar a entender como seríamos capazes de classificar cada recorte do que a história tem a dizer sobre ele, são elas: identidade e persistência dos temas. É provável que nenhuma das duas características passem ilesas por Foucault, conhecendo sua forma de pensar e o que já foi dito sobre ele acima; primeiramente a ideia de identidade do discurso exigiria uma certa empatia pelos termos da metafísica, como assumir uma essência em algo se desde o princípio ele afirma, talvez não explicitamente, que o trabalho da arqueologia é desmistificar a integridade das composições metafísicas da filosofia? Analisando o discurso evolucionista, por exemplo, Foucault não obteve êxito em encontrar nele certo princípio de relevância que unificasse toda uma cadeia comunicativa, ao invés disso, percebeu que haviam mais de uma maneira de explicar um mesmo tema; nem os objetos são os mesmos, sendo unicamente unidos pelo interesse em dar uma solução para uma dificuldade teórica:

Em um caso, a mesma temática se articula a partir de dois jogos de conceitos, de dois tipos de análise, de dois campos de objetos perfeitamente diferentes: a ideia evolucionista, em sua formulação mais geral, talvez seja a mesma em Benoit de Maillet, Bordeu ou Diderot, e em Darwin; mas, na verdade, o que a torna possível e coerente não é, de forma alguma, da mesma ordem. No século XVIII, a ideia evolucionista é definida a partir de um parentesco das espécies que forma um continuum prescrito desde o início (só as catástrofes da natureza o teriam interrompido, ou progressivamente constituído pelo passar do tempo). No século XIX, o tema evolucionista se refere menos à constituição do quadro contínuo das espécies do que à descrição de grupos descontínuos e à análise das modalidades de interação entre um organismo, cujos elementos são solidários, e um meio que lhe oferece suas condições reais de vida (Foucault, 2008, p.41).

Na obra *As palavras e as coisas*, o filósofo das arqueologias já esboçava os contornos de uma compreensão do saber pautado nos moldes da historicidade que abarca todos os meios pelos quais se difundem, de certa forma, tais concepções de que Foucault se utiliza. Nessa mesma obra, para provar que o que digo faz um mínimo de sentido, Foucault faz uso da palavra *episteme* para se referir a uma forma específica do conhecimento de determinada época, por diferentes épocas com os paradigmas que de uma maneira ou de outra são constituídas e constituem; cada produção é uma produção de seu próprio tempo, de uma cultura e de seu lugar. Especificando, a criação cultural, científica, linguística, artística, etc, obedecendo as configurações de sua época são capazes de construir, na estrutura do sistema, reverberações discursivas entorno dos indivíduos, transformando-os em sujeitos. O estudo dos mínimos aspectos da sociedade no modo como seguiu, criou o homem como o conhecemos, mas não parou por aí: criou uma verdade sobre ele e a introduziu com certa naturalidade, estrategicamente, por meio de suas instituições. Também as formas de discurso, suas linguagens, seus temas e estratégias específicas podem assim ser compreendidos dentro do escopo conceitual foucaultiano.

Os códigos fundamentais de uma cultura – aqueles que regem sua linguagem, seus esquemas perceptivos, suas técnicas, seus valores, a hierarquia de suas práticas – fixam, logo de entrada, para cada homem, as ordens empíricas com as quais terá de lidar e nas quais se há de encontrar. Na outra extremidade do pensamento, teorias científicas ou interpretações de filósofos explicam por que há em geral uma ordem, a que lei geral obedece, que princípio pode justificá-la, por que razão é esta a ordem estabelecida e não outra (Foucault, 1981, p.10).

Assim, a maneira como esses elementos irão se dissociar nas sociedades e como se dará em suas relações específicas no momento em que surgem pode ser cada vez, de maneira aleatória ou não, associados ou incorporados por todo um vasto domínio de instituições. O problema, desde o começo mostrou-se de teor histórico, quando se trata de analisar os sistemas que buscam em uma certa quantidade de vezes combinar, proceder, rearranjar uma série de elementos discursivos que terminam por constituir dados em matéria de ideias, pensamentos, ciência e conhecimento. Quando se assume o teor temporal da questão, assume-se também o seu surgimento em algum momento da linha temporal que nos constitui a nós mesmo, portanto, sua produção; primeiro passo para o reconhecimento de que não há nada essencialmente puro e estável, pois nascimentos e renovações são efeitos e não causas. Este é o ponto que mais uma vez conecta a reinvidicação foucaultiana por uma revisão dos termos que impressionaram os

historiadores, primeiro por meio de sua arqueologia densamente documental que tenta localizar nos rastros da história algo que dê pistas de uma tal rede enunciativa, que anuncia um saber inteiramente não exatamente novo, mais aplicável; e uma genealogia que descreve o processo sem uma finalidade, porque a história não precisa de um sentido, muito menos ser incoerente, não escolhe tecer o mito da origem estável e intranquila de tudo que nos faz: a genealogia opta por investigar, ao invés disso, a desordem e a tentativa quase sempre violenta de pôr força às nossas vontades extremas. É nestes dois eixos que Foucault estabelece seu método em que constantemente nos referimos quando falamos do poder como forma de controle e do saber como estratégia do poder.

É bastante comum ver trabalhos que mencionem essas duas categorias sempre com viés negativo, principalmente quando se trata do poder. As tentativas de lidar com tal conceito, trouxeram sobre ele a aura do terror e da coerção, como o vemos em Hobbes e seu poder soberano, que sustenta sua espada a todo tempo desembainhada e pronta para o combate com a desculpa de que se deve preservar o homem dos seus iguais: O poder de um homem, universalmente considerado, consiste nos meios de que dispõe para alcançar, no futuro, algum bem evidente, que pode ser tanto original (natural) como instrumental. (HOBBS, 2014, p.80)

Como já havia falado, Foucault tenta de vez se desconectar da concepção de que deva haver uma continuidade entre uma e outra forma de discurso, o que ele almeja é exatamente o contrário; ele defende a ideia que entre as diversas formas de discursos não existe necessariamente uma continuidade, mas desencontros mútuos, coincidências no uso das palavras ou mesmo estratégias que, na medida que a sociedade avança, vão sendo necessárias para a melhor organização das cidades, especificamente as europeias.

Parece que o alvo de Foucault nunca foi priorizar os centros de emissão de um conhecimento científico específico, seja das ciências humanas ou naturais, ou de um poder imanente a formas institucionais. A sua atenção esteve mais voltada para o que vinha de baixo, e nesse sentido – se bem podemos caracterizar o interesse que particularmente ele parecia nutrir pelas histórias registradas nos arquivos, de homens e mulheres infames, presos, interrogados e extirpados da existência por um poder brutal – estamos falando do que comumente está localizado nas margens de uma sociedade que produz, não apenas bens de consumo, mas forma em sua extensão, uma rede imensa de discursos que se propagam, dissipam, permanecem ou desaparecem, mas que podem, uma vez existentes, vir a ser transformados em *discursos de verdade*; neste sentido, pode-se

pensar em algo mais primitivo que a verdade, o objeto da verdade, de quem, ou o que, ela pode e deve anunciar seu domínio constante: o sujeito. A subjetividade sempre esteve dentre os interesses filosóficos de Foucault, se não explicitamente nos primeiros anos de sua produção intelectual, sua escrita tardia não deixa resistir dúvidas.

O discurso exerce papel de destaque para líderes políticos, religiosos, representantes governamentais como diplomatas, embaixadores, parlamentares, etc. A ideia é convencer e articular forças através disso para que os projetos visados por um grupo sejam apoiados e sancionados e postos em lei. Acontece que o embate político influencia todo e qualquer canto da sociedade, onde quer que haja relações entre diferentes indivíduos a serem exercidas; neste âmbito, opera singularmente a inibição de um pelo outro, o controle das ações e das não-ações de cada membro envolvido no contrato que impera nossas vidas.

O poder, segundo Foucault não possui uma essência, tão pouco é objeto de posse de uma única pessoa ou um grupo de pessoas. Ele se espalha horizontalmente por toda a sociedade; por onde quer que exista relações, lá se fará uso do poder. Quando ele analisa a ordem deste conceito tão abrangente, ele destaca que para entendê-lo é preciso compreender que o poder, da forma como foi descrito pela tradição, não corresponde na realidade a toda sua eficaz forma de propagação, quer dizer: compreender o poder em sua forma centralizadora, como o fez todos os monarquistas ou estadistas ao definirem o poder como um objeto nas mãos de um representante que detivesse a última palavra sobre tudo, estar-se-ia ignorando toda uma outra dimensão que compreenderia as formas estratégicas que se distribuem pela teia de relações da sociedade, como por exemplo: o gerente de um banco que executa sua função em sua agência certamente tem como consequência de sua posição, o poder de mandar em quem está logo abaixo dele na cadeia hierárquica, porém, quando termina o expediente, este mesmo homem é também pai, esposo, filho e passa a exercer outras funções e posições de poder que exigem outras formas de se relacionar. As estratégias do poder, proporcionam a estabilidade da estrutura social direcionando para onde serão dimensionados cada papel diário desenvolvido pelos sujeitos, determinando limites, formalizando minuciosamente cada gesto, cada olhar, postura ou fala. Porém, apenas isto não é o suficiente para diferir a análise que Foucault faz sobre o poder, de outros filósofos e estudiosos; para ele, diferentemente da postulação negativa dada a este conceito, como sendo algo usado para reprimir as massas, aniquilar ameaças e subjugar os insurgentes: [...] Na verdade, o poder produz; ele produz realidade; domínios de objetos e rituais de verdade [...] (Foucault, 1979, p.194). Rituais de verdade

esses que ao bom entendedor, podem ser interpretados como sendo as propagações de saber em uma sociedade, mais comumente inscritos nas prescrições médicas, ou proibidades que cabem ao direito penal o “ajuste” social; isto também recai na conta das crenças, com comprovações científicas ou não, e hábitos que vão aparecendo vindos de uma instituição a outra, como é o caso da confissão, típica do catolicismo, que reaparece como método de tratamento na psiquiatria do século XIX; neste caso o poder do médico exerce um notável fenômeno sobre o paciente, pois o diagnóstico é confirmado pelo próprio indivíduo a quem o método promete curar, o médico incide sobre ele para que confesse sua própria loucura, para que assim fique atestado tanto para o especialista, quanto para o paciente o que ele de fato é; poder produz verdade, ou revela a verdade sobre o sujeito que por muito tempo foi à força amordaçado e induzido a recitar as palavras de quem o identifica; a título de exemplo, é apropriado citar o texto *A vida dos homens infames* (1977) em que Foucault descreve a jornada de homens e mulheres presos, torturados e mortos nas prisões da França por serem bebuns, homossexuais ou desempregados nômades, indivíduos cujo existência apenas se sabe o que ficou em registros oficiais, nada mais. Delineando o poder nesses termos, nas palavras do filósofo, o poder é em seu matiz, positivista, e não puramente negativo. Foucault não está, ao dizer isso, querendo negar que o poder não possa exercer repressão e controle sobre os sujeitos de uma sociedade, mas que apesar disso, ele também é responsável pelo melhoramento de diversas outras formas; não existe relação sem o exercício de poder, portanto, nas variadas instancias que compõem uma sociedade, pressupõe-se relações cuja hierarquia posta entre os indivíduos regula os modos, os corpos, as práticas e até o tempo dispensado para a execução das tarefas, no caso da produção de uma fábrica, por exemplo. Mas no caso dessa disposição hierárquica, que deixa subtendido o poder em estado decrescente, onde os de cima mandam em quem está imediatamente a baixo, ele não respeita a ordem do que se espera de quem manda mais ou menos; isso porque para Foucault, o poder não é uma instituição, ou possui uma estrutura; ele, na verdade, é difundido por toda a sociedade, atravessando ao mesmo tempo as instituições e os indivíduos, faz-se presente em ambos os níveis; e além disso, é interessante observar como individualmente ele atua nas situações mais particulares. Por isso na obra *Microfísica do poder* (1998), que reúne vários artigos e entrevistas feitas por/com Foucault em que ele discorre sobre as micro influências que o poder exerce sobre os corpos; seja pelo escrutínio da força ou pela persuasão do discurso. Figurativamente, podemos remeter a imagem do suplício de

Damiens, condenado em 2 de abril de 1757 por parricídio, que abre o primeiro capítulo de *Vigiar e Punir: nascimento da prisão* (1979), e como cada elemento deste ritual criou uma aura de terror na mente dos espectadores do Rei da França com o único objetivo de informar aos súditos que quem desafia a coroa tem destino igual ou pior; ou ainda a amostra dos códigos/leis que regulamentavam a rotina dos jovens delinquentes de Paris, a tal “Casa dos jovens detentos em Paris”, três décadas depois do suplício de Damiens, colocando na letra da lei uma outra ordem de discurso que pauta o procedimento jurídico em relação aos presos do Estado: ordena que o dia dos detentos comece às seis horas da manhã no inverno e cinco da manhã no verão, e que a jornada de trabalho deve ser de nove horas por dia em qualquer estação; contando também com duas horas reservadas ao ensino; terminando o dia de atividades às nove horas no inverno, às oito horas no verão (1979); além disso, o regulamento ainda elenca artigo por artigo como deve ocorrer cada tarefa e os horários em que devem começar e terminar, sequenciando trabalho, escola, refeições e intervalos.

Toda essa preocupação em descrever o modo como se distribuem as técnicas de punição e de controle, fazem Foucault focar — dizem seus críticos, talvez seja esse o tipo de crítica mais infeliz que se possa fazer em relação ao seu pensamento — nos pontos de emissão de determinadas estratégias que com o passar do tempo irão se transformar em hábitos, assim como conteúdo de ética e moral, compartilhados entre os indivíduos nas diferentes esferas sociais, não necessariamente apenas nucleares, como é o caso das famílias que, no começo do século XIX, depositaram na figura dos pais a imagem de entes centrais da célula familiar com os filhos sob sua tutela e responsabilidade, ou repartições públicas e seus gabinetes de alto comando; mas também de indivíduo para indivíduo cujo único laço relacional entre ambos seja fazerem parte de uma mesma federação, onde as relações mais ordinárias podem ser analisadas pelo modelo de poder que Foucault justamente chama de *disciplinar*: o poder disciplinar otimiza as potencialidades do corpo, ordenando suas partes para guardar funções certas e minuciosamente calculadas para executar o seu objetivo em tempo. Outra característica deste conceito que angaria um conjunto de análises acerca de métodos e medidas institucionais historicamente comprometidas com as necessidades que surpreenderam seu tempo é a de tornar os corpos subalternos às ordens dos superiores, o que Foucault chama de *corpos dóceis*. A medida que as técnicas de adequação do corpo transpõem-se nas práticas institucionais, acontece um fenômeno de fabricação de corpos e sujeitos tornando-os produtos de um novo contingente de demandas sociais. O corpo analisado em sua composição física, sua

sujeição normativa, sua utilidade servil, sua estabilidade psíquica; a “*Época Clássica* o descobriu como objeto alvo de poder, nas palavras do filósofo” (Foucault, 1975), e não obstante o habilitou à subserviência patronal e de Estado.

O mesmo deflagra Esposito quando, subsumindo a unidade da coisa do âmbito do meramente cotidiano e lançando-a ao jogo da lei, transfere para o corpo o mesmo valor de coisa no sentido de que é ele forma lançada ao uso ordinário do ser humano.

No que tange ao modelo servil do corpo, tanto Esposito quanto Foucault nos induzem a pensar a extensa relação que se fez ao longo da história e da cultura, usos que para além do o impor um uma norma e uma postura, o decodificam com uma aura.

No começo, foi tratado de questões um tanto mais abstratas acerca da metodologia epistemológica que serviria como base para o estudo produzido por Foucault no que tange a binaridade dos conceitos poder-saber, e foi dito que trataríamos sobre os enunciados; isto faz-se necessário porque sua analítica gira em função de duas questões cruciais: a primeira delas é definir qual questão é verdadeiramente relevante proceder para a efetividade da pesquisa, por isso seu trabalhos é de uma particular preocupação com as minúcias microscópicas de temas e abordagens textuais e documentais que provavelmente não chamaria a atenção de um pesquisador mais leso, com isto a arqueologia faz um varrimento profundo no solo da tradição em busca dos elementos discursivos presentes em todas as épocas tais como conceitos, construções linguísticas e apresentações de símbolos presentes na linguagem especializada ou ordinária; e, em segundo lugar, como um leitor de Marx nada tradicional, é notável seu cuidado em desdobrar a extensa rede de desenvolvimento histórico do sujeito no ocidente, buscando entre os parênteses que se abrem entre muitos investimentos discursivos no decorrer do desenvolvimento rigoroso da metodologia científica que atribui um certo status para as diversas teorias que desejam alcançar o mesmo patamar, aquilo que simplesmente não obteve o êxito em meramente não obter tal vitória do ponto de vista mais técnico. As formações enunciativas, nesse sentido recebem um olhar especial na análise epistemológica de Foucault não porque sua indescifrabilidade perante ao que a constitui dentro de formações linguísticas mais gerais, mas porque justamente ela é peça chave na linha de leitura dos eventos moleculares a que se dirige toda essa pesquisa sobre o movimento atômico do saber como objeto de compreensão, criação, mas também de embate pelo atrito das forças ativas a que servem de instrumento no antro da sociedade e suas relações políticas. Principalmente levando em consideração que o que Foucault às

vezes chama de discurso é na verdade um epíteto para enunciado sem a devida preocupação em se dirigir a uma definição do termo em linhas mais objetivas, o que ele leva a título de preocupação de tema em um dos ensaios presentes em *Arqueologia do saber*.

O enunciado, assim tratado, pode ter três acepções, abordadas por Foucault em suas variedades e especificidades, são elas: a lógica; a linguística; e a analítica. O esboço dado por ele leva em consideração algo que pude observar em conformidade com a lógica de que é o caso que a unidade enunciativa é algo que está localizável no espaço e no tempo, lembrando-nos o que já havíamos abordado acima. Mas em compensação, não é verdade que o enunciado se confunda a formação linguística das frases, nem tampouco abstrato a ponto de poder se passar por elemento propositivo; o enunciado, pois é possuidor de um aspecto um tanto material, porém ainda não é correto tê-lo como uma frase: escrita ou pronunciada em voz alta. Vale lembrar que o enunciado para Foucault não constitui simplesmente a unidade do discurso no sentido mais elementar possível, unicamente; no entanto, pode haver alguma asserção desta maneira que considere também as partículas atômicas do discurso.

Do ponto de vista da lógica, a proposição e o enunciado não constituem o mesmo ente conceitual, muito embora possam ser definidos por alguns lógicos como sendo a mesma coisa. Segundo o que diz Foucault sobre os conceitos acima tratados, e segundo o que a lógica proposicional clássica afirma, a proposição constitui um certo componente semântico explícito ou implícito no que se diz, enquanto um enunciado é concretamente a ocorrência de uma afirmação manifestada no tempo e espaço contendo elementos que o estruturam, correspondente à língua em que é utilizado (1969, p.92); de acordo com isso, levando em consideração as três acepções em que Foucault trata do enunciado, os elementos linguísticos, por vez, poderiam ser considerados enunciados, já que a proposição lógica não está em situação de ser trocada pelo enunciado por qualquer razão que seja, mas ainda como explica o filósofo, a construção de uma frase pode conter um enunciado, porém não se deve subsumir seu conteúdo à mera construção gramatical:

E a frase? Não seria preciso admitir uma equivalência entre frase e enunciado? Sempre que existe uma frase gramaticalmente isolável, pode-se reconhecer a existência de um enunciado independente; mas, em compensação, não se pode mais falar de enunciado quando, sob a própria frase, chega-se ao nível de seus constituintes. De nada adiantaria alegar, contra essa equivalência, que alguns enunciados podem ser compostos - fora da forma canônica sujeito-ligação-predicado - por um simples sintagma nominal ("Este homem!") ou por um advérbio ("Perfeitamente"), ou por um pronome pessoal ("Você"). Os próprios gramáticos reconhecem, em semelhantes formulações, frases independentes,

mesmo que tenham sido obtidas por uma série de transformações a partir do esquema sujeito-predicado. Além disso, atribuem o status de frases "aceitáveis" a conjuntos de elementos linguísticos que não foram corretamente construídos, contanto que sejam interpretáveis; atribuem, em compensação, o status de frases gramaticais a conjuntos interpretáveis, contanto que tenham sido corretamente formados (Foucault, 1969, p.92).

No entanto, o enunciado embora ofereça a língua sentido quase espiritual às relações sintáticas entre os elementos que compõem cada frase, ele não corresponde totalmente ao que chamamos de frase, mesmo que seja possível reconhecer que onde encontramos um enunciado, encontramos uma frase ou vice-versa? De fato, não é exatamente isso o que Foucault acaba concluindo, pois, apesar de reconhecer em frases, atos de fala e em sentenças propositivas a presença de enunciados, para além disso, as regras que predicam cada construção do campo comunicativo, ou não o contém completamente ou o deixa escapar em amplitude de seu significado. Apesar das várias asserções negativas acerca do enunciado e os respectivos conceitos lógicos, linguísticos e analíticos ditos acima, Foucault chega a fazer a seguinte observação sobre o conceito: Por mais que uma frase não seja significante, ela se relaciona a alguma coisa, na medida em que é um enunciado (Foucault, p.102); revelando-nos uma característica fundamental rente a isto de que estamos tratando, que é a relação que possibilita a ligação entre significado e significante, atribuída às proposições ou frases, o enunciado é aquilo que não se relaciona diretamente com um referente (sendo uma coisa ou um ser, material ou não), mas o que torna factível as leis de possibilidades para que uma proposição ou frase se refira a algo:

Está antes ligado a um "referencial" que não é constituído de "coisas", de "fatos", de "realidades", ou de "seres", mas de leis de possibilidade, de regras de existência para os objetos que aí se encontram nomeados, designados ou descritos, para as relações que aí se encontram afirmadas ou negadas (Foucault, 1975, p.103).

Tomemos como exemplo o mesmo que Foucault utiliza no capítulo *A função do enunciado* no livro *Arqueologia do saber* entre as páginas 105 e 108, apenas para entendermos uma coisa que pode resumir boa parte do caminho a que quero seguir: suponhamos que um grupo de matemáticos resolve escrever um tratado sobre algumas questões não resolvidas, ou mal compreendidas de sua área. Foucault argumenta que existe uma certa função no enunciado que é particularmente própria a ele, que é o sujeito da frase, que não identifica muito bem um objeto, mas um lugar ocupado por qualquer entidade, podendo mesmo ser um lugar vazio; o sujeito do enunciado pode não ser quem o

profere, como no caso do ator que interpreta um papel, mas é certo que o sujeito é sempre uma posição ocupada que destaca algo que existe de determinada forma, em algum lugar no tempo. Então quando no corpo do tratado encontramos frases como “Já demonstramos que...”, é-se assumido que existem um conjunto de enunciados que não estavam explicitados anteriormente mas que atribuem sujeição a um conjunto finito de enunciados; não é preciso outras explicações exaustivas para que se entenda a que se faz referência quando tal objeto é evocado, quem tem um conhecimento mínimo de matemática, sabe que existem sistemas que aceitam como válidos, alguns princípios teóricos sem demonstração, de tal forma que sejam universalmente aceitos como verdade, não importa o lugar, a situação ou o contexto inserido. Mas o enunciado assume um lugar obscuro, porque apesar da presença do sujeito que o profere ou o formula, nada nele é essencial para a existência ou continuidade do enunciado, não é a função do sujeito que devemos nos ater, ele não é causa, efeito ou origem das articulações internas a um discurso do enunciado, ele é um lugar determinado e vazio que pode ser efetivamente ocupado por qualquer indivíduo, embora não definitivo durante todo um texto; o sujeito, dentro do enunciado é mais uma persona que funciona como um ator num palco, o importante não é ele, mais o que a formulação enunciativa pode determinar sobre a posição do indivíduo a que se aponta para torna-lo seu sujeito. Pois, segundo nos diz Foucault: “[...]esse lugar, em vez de ser definido de uma vez por todas e de se manter uniforme ao longo de um texto, de um livro ou de uma obra, varia - ou melhor, é variável o bastante para poder continuar, idêntico a si mesmo, através de várias frases, bem como para se modificar a cada uma” (Foucault, 1975, p. 107).

Determinando o lugar do sujeito, qualquer que seja, o enunciado articula-se, dentro do discurso, como ponto chave para entendermos a seguinte relação entre a esfera do saber e do poder, pelo menos em parte; pois, se é verdade que no discurso é possível formar zonas de classificação, mesmo que de propósito ou não, e sendo o sujeito determinado por ocupações, a cadeia sugere uma relação hierárquica onde, pelo menos estruturalmente, os indivíduos se superpõem numa relação de poder. E a dimensão do poder, para nós, parece extremamente óbvia, quando direcionamos para a sociedade nosso olhar analítico e suas organizações políticas e seus laços afetivos com as instituições e tradições, recorreremos a história e a ciência para nos fornecer informações de como tudo isso funciona; mas por trás disso existe algo mais complexo e sorrateiro, que não se mostra numa simples explicação dos componentes já citados. Por isso faz-se tão

importante, para Foucault, uma arqueologia que nos leve até o subterrâneo das estruturas, para nos mostrar que o que as sustentam é muito mais um labirinto de afirmações, negações e linhas que se cruzam, se tencionam e arrebitam, que a história não é o simples resultado de todos os acontecimentos até o exato instante, e que não somos frutos da árvore desses acontecimentos, mas que ela se compõe de momentos interrompidos e falhas, um certo acaso. Por isso Foucault amava tanto as documentações empoeiradas de arquivos velhos, ele acreditava que dava para contar a história de uma outra forma, uma crítica local, e não universal dos sentimentos, das condutas, do saber e do poder, por exemplo; e nesse aspecto, mostra-se indubitável a ligação entre os dois últimos conceitos citados há pouco, e sobre o que eles se levantam em todos os momentos possíveis os quais é viável mencionar. O saber que se produz é sempre sobre um indivíduo, que a partir do momento em que é objetificado na intenção da pesquisa em curso, taxa num discurso o qual profere coisas sobre ele e o bane do anonimato como servo de um saber específico, torna-o sujeito numa posição em que este saber passa a ser usado contra ou a favor dele. Somos sujeitos a partir do momento que nos tornamos alvo de um conhecimento. O que observa Foucault é que o saber, principalmente nos últimos três séculos, no que ele chama de Idade Clássica, que compreende do século XVII ao XIX, foi usado no sentido de normatização da sociedade — e isto ganha força juntamente aos aparelhos de Estado, por onde passam os mecanismos mais expressivos do poder na sociedade.

Os dominados são também os alvos do saber que alimenta noções, práticas e medidas que coletivamente acabem firmando contra uma série de indivíduos a extensão mais forte do poder. Quando no texto *Genealogia e poder*, presente no livro *Microfísica do poder*, — que é um compilado de artigos, ensaios e entrevistas de Foucault — ele discorre sobre o novo modo de contar a história e dirigir críticas mais objetivas que universais e sistemáticas, evoca a figura de um saber que, na configuração das relações de poder, se estabelece como zona de domínio restrita a algumas ciências, cujo conjunto sistêmico mascarou até pouco tempo. A chegada de um novo século fez clarear o véu do dogmatismo sob a luz da violência. Nesse texto ele faz a distinção entre duas séries de saber que são: os *saberes dominados* e os *saberes desqualificados*. O interesse nessas duas categorias, neste momento da pesquisa é apenas de tratar como exemplo algo que torne mais fácil a compreensão do que se está falando; mas também para denotar algo que se, por ventura ainda não estiver explícito, que o torne: a ciência é um braço do poder — ou pelo menos o que quer que dê status de cientificidade relevante. Pois, com saberes

dominados ele quis dizer duas coisas, uma já foi falada acima, trata-se justamente das zonas de domínio estabelecidas pela ciência objetiva e metodológica; a outra coisa é relativa ao teor de cientificidade dado a esses saberes, que garante sua consideração de saber digno de alguma relevância (Foucault, p.170). Por saberes desqualificados tem-se quase um subconjunto de saberes que compõem o que especificamente trabalha composições não totalizantes, particulares, saberes das pessoas em contraposição ao saber histórico erudito, totalizador, exato.

Por isso não me ative muito em especificar os tipos de poder e as formas pelas quais ele age, neste capítulo. Mas demonstrar qual a relação entre a produção do saber, inteiramente formado e estabilizado por um sistema que o funde para forjar armas de normatização.

Pouco importa se este poder é monárquico ou republicano, aquele que impõe o castigo sangrento ou que disciplina os corpos pela subserviência, nas suas últimas consequências sobre a vida de quem é atravessado por ele, existe a violência da morte ou a conformidade da vida dominada, que nem por isso pode escapar de suas rédeas. A possibilidade de uma crítica contra esses saberes normatizados é umas das possibilidades de crítica e resistência contra o poder: “Trata-se da insurreição dos saberes não tanto contra os conteúdos, os métodos e os conceitos de uma ciência, mas a insurreição dos saberes antes de tudo contra os efeitos de poder centralizadores que estão ligados à instituição e ao funcionamento de um discurso científico organizado no interior de uma sociedade como a nossa” (Foucault, 1979, p. 170).

Por falar em resistência, é importante evitar afirmar que o poder é apenas esse que oprime e reprime. A história do poder, para Foucault, é menos sobre repressão, que é apaixonadamente apontada pelos psicanalistas em relação a sexualidade como origem de neuroses e insatisfações consigo mesmo, e mais sobre as estratégias que circulam na sociedade, no modo como acidentalmente ou não os indivíduos acabam se tornando membros de uma cadeia de relações interpessoais. Para o filósofo da arqueologia, poder é concomitantemente sinônimo de relação, de onde pode surgir desde a base até o topo de uma pirâmide, uma estrutura bem ordenada, no que podemos denominar “formas terminais” do poder, que se manifestam nas organizações institucionais. Por tanto, podemos descrever o poder, em sua unidade mais básica possível, em termos foucaultianos, como relações de força. E por isso podemos entender o que o pesquisador

de Foucault, Richard A. Lynch, nos diz nas seguintes palavras, na obra *Michel Foucault: conceitos fundamentais*, organizada e editada por Dianna Taylor:

As relações de força parecem ser a unidade básica, o indefinido ou dado nesta abordagem do poder. Em linhas gerais, as relações de força consistem no que quer que seja, nas interações sociais de alguém, algo que o empurre, incite ou obrigue a fazer algo (Lynch, 2019, p.31).

Por isso Foucault evita afirmar o poder somente enquanto instância discursiva, porque primando por suas características mais microscópicas, encontramos o indivíduo à margem de toda teoria centralizadora, que põe o governo de uma classe ou de um grupo seletivo de indivíduos como ponto de emissão. Mas considerando o discurso, não como mero veículo de informação política, como pode-se pensar, mas como transmissor de um produto novo, um saber que se metamorfoseia em práticas, regulações e normas; o poder, neste sentido faz muito mais que controlar, ele cria algo novo que pode reconfigurar a forma como nos relacionamos. E, com base nisso, é possível dizer que, assim como o discurso, povoado pelos enunciados, é capaz de determinar o lugar de um sujeito, seja na ideia, seja no espaço histórico e geográfico, novos discursos podem surgir e fornecer ideias e conceitos que contrariem os antigos. O que leva o sentido da expressão “relações de forças” além do mero sentido figurado ou literal do genitivo. Como exemplo, temos a história da homossexualidade para provar que, o surgimento da catalogação dos vários tipos de desejos sexuais, pederastia, hermafroditismo psíquico, etc, facilitou com que o grau de controle sobre o sexo se torna-se assunto urgente nos consultórios e nas famílias, mas também possibilitou um contragolpe de movimentos em defesa das pessoas homossexuais, que utilizavam este mesmo discurso para provar o contrário: que esta é a prova de eles existem, e tal como qualquer outro, não deva ser discriminado (Foucault, p.87-91).

3. AS TECNOLOGIAS DO CORPO

As tecnologias do corpo, como aponta o título deste capítulo remete a assuntos milimetricamente analisado e expostos por Foucault nas aulas que ministrou em cursos no College de France; o livro *A hermenêutica do sujeito*, que é composto basicamente por aulas dadas por ele entre os anos de 1981 e 1982. Bom, neste curso em específico, há uma leitura baste profunda de obras gregas clássicas antigas, como o Alcibíades I e II, do jovem Platão, que versam sobre a vontade de Alcibíades em governar, e o discurso de Sócrates sobre qual caminho ele deverá traçar para atingir este objetivo; em meio a fala de Sócrates, Foucault destaca o conceito de *epiméleia heautoû* (Foucault, p.4) — que significa *cuida de ti mesmo*. Este seria o preceito moral da vida filosófica que teria servido como uma espécie de guia para uma vida bem estruturada e preparada para assumir os papéis necessário que lhe fosse exigido. Antes mesmo do preceito inscrito no pórtico do Oráculo de Delfos, “conhece a ti mesmo”, o cuidado de si aparece mais em uma relação de preceito e cautela, como um conselho do deus ao homem, acoplado à prescrição délfica “conhece-te a ti mesmo”, segundo as palavras do filósofo, que constitui uma das três inscrições sem nenhum propósito ético, tal como lhe foi atribuída pela posterior tradição filosófica (Foucault, p.5-6). Primeiramente ético e pedagógico, posteriormente político e relacionado à questões da erótica e médicas, todas essas atribuições aparecem historicamente em momentos diferentes na história do pensamento grego e auxiliam a remontar a história da construção de um eu que aparece pelo invólucro da alma, a imagem abstrata de uma subjetividade ainda embrionária; Foucault resgata o que anteriormente foi tratado como um modelo de vida ascética, pela tradição filosófica incipiente, usada para realizar no sujeito o melhoramento de si mesmo em nível espiritual e corporal, para só então contribuir ética e moralmente para a sociedade.

3.1. A TOPOLOGIA DO CORPO

Este tema abre o capítulo, pois fez-se necessário começar a explorar de dentro para fora, as entranhas do corpo transformado em máquina contígua, sofisticada para a ação veiculada pelo desejo de um não-lugar, como um sonho que nos tira a vontade da vida. É justamente nessas práticas que Foucault observa que podemos encontrar meios para resistir contra as relações de força de que foi falado no capítulo anterior; com isto, ele não está propondo que viremos “monges” de algum culto antigo e comecemos a praticar um

modelo de vida extremamente regrado, mas chama atenção para a forma como podemos, através da auto preocupação, alcançar formas de vida menos dependentes de fontes externas de prazer e realização, conseqüentemente determinadas apenas pela vontade própria. Tendo noção de que não se trata de um esvaziamento do prazer e das habilidades do corpo, retirando deles toda a carga cultural e mundana, mas de reavaliar um lugar esquecido na memória.

Porém, antes de olhar tão longe na história, é preciso lembrar o que em nossa história recente nos acometeu em grandes mudanças de regime e maneira de lidar com nosso corpo, nosso tempo, como nos dispomos nos meios em que vivemos e onde nos encontramos; com quem nos relacionamos e como o governo, as firmas, a igreja e a família controlam isso. A “Idade Clássica” ainda continua sendo o ponto de referência mais forte daquilo que contemporaneamente se reflete em todas as relações sociais que nos envolvem. Este momento da história marca justamente a época de transição de um modelo de sociedade monárquica, como ainda era o caso da França no início do século XVIII, onde imperava uma forma de poder que tinha na imagem do rei a sua expressão máxima e manifesta, e as penalidades pelo desacato de desafiá-lo eram grandes espetáculos, em praça pública, de castigos físicos aplicados com frieza e calculados para serem únicos, um exemplo diante do povo para barrar sua revolta: O suplício é uma técnica e não deve ser equiparado ao extremo da raiva sem lei (Foucault, 1997, p.36); para o momento seguinte, ao qual Foucault denomina de “sociedade disciplinar”, a figura do rei já não é mais tão central e em alguns países ela já dera lugar a outras formas de poder, como é o caso também da França no início do século XIX; na sociedade disciplinar há uma nova forma de penalizar os indivíduos que ousam quebrar as regras de convivência sociais, onde a vida não é mais subsumida por meio da técnica da tortura pública ou privada, ao invés, é-se estabelecida reformas jurídicas que visam cercear a liberdade dos delinquentes em prisões, e em alguma medida reabilitá-los.

O enquadramento das instâncias do Estado que interessa neste capítulo, em relação ao povo, nesses dois cenários tão diferentes, separados apenas por algumas décadas é, segundo constata as pesquisas de Foucault (1997), a posição do corpo do indivíduo alvo do poder, seja ele supressor ou cerceador; neste contexto é o corpo o objeto mais obvio segundo que instância o vise. Para o poder vingativo do rei, ele é um alvo de sua ira e exemplo coercitivo, o papel onde a mão mais forte escreve sua carta de sentença a quem tiver de lê-la; para o poder que toma a liberdade de quem não sabe usá-la, é o caminho

para enxergar a alma e trata-la como trata o médico ao doente, em busca de salvá-lo e devolvê-lo são e salvo para a família; instrumento de normatização social.

Mas não é apenas a reclusão, a única forma pela qual o corpo pode ser alvo dos ferrenhos poderes a que está exposto em sociedade. A prisão é apenas um, dos muitos lugares que a sociedade disciplinar conseguiu inventar para transmitir para o corpo dos indivíduos, as informações abstratas de suas almas; como é possível perceber neste trecho citado por Foucault, em *Vigiar e punir*, retirado de uma obra escrita por um jurista francês da época: Que o castigo, se assim posso exprimir, fira mais a alma do que o corpo (MABLY, G. 1789, p.326. Apud Foucault, 2014, p.21). Por isso, é possível dizer, em certo sentido, que o corpo é prisioneiro da alma, a partir do momento em que a sociedade disciplinar cria para ele, esta utopia de um “corpo incorporeal”, como afirma Foucault no texto *O corpo utópico, as heterotopias* na página oito. Este corpo não material, composto de alguma matéria eterna, é perfeito e limpo; as virtudes atribuídas a ele o elevam sobre o corpo de carne e sangue num sentido de superioridade que não pode ser maculado por nenhum motivo, a alma do sujeito é sua redenção ante a condenação do erro.

A alma funciona no meu corpo de maneira maravilhosa. Nele se aloja, certamente, mas sabe bem dele escapar: escapa para ver as coisas através das janelas dos meus olhos, escapa para sonhar quando durmo, para sobreviver quando morro. Minha alma é bela, é pura, é branca; e, se meu corpo lamacento - de todo modo não muito limpo - vier a sujá-la, haverá sempre uma virtude, haverá uma potência, haverá mil gestos sagrados que a restabelecerão na sua pureza primeira. Minha alma durará muito tempo e mais que muito tempo, quando meu corpo vier a apodrecer (Foucault, 2013, p. 8).

Este corpo incorporeal, por alguns, chamado de “alma”, por outros de “essência”, mas que no fundo são meras reverberações de nomenclaturas do que a modernidade chamou de “sujeito”, compõe aquilo que mediante os campos discursivos das ciências, alavancadas pela modernidade, ditou e ainda dita as formas corretas de acontecer de cada indivíduo na esfera demográfica de uma sociedade. A exemplo disso, pode-se observar aquilo que Foucault expõe em sua explicação sobre os *corpos dóceis*. O que interessa é o que se produz na relação com o corpo, pois, efeitos de poder constantes são mais efetivos do que rupturas violentas imediatas, retratando a substituição das punições pela normalização dos corpos. E em sua obra *Vigiar e Punir: Capítulo 1, III parte - Os Corpos Dóceis*, Foucault analisa aspectos do desenvolvimento do poder disciplinar no decorrer do processo histórico, enfatizando a disciplina como forma de controle e funcionamento dos mecanismos sociais enquanto uma anatomia política maquinal e orgânica. O que acaba influenciando o desenvolvimento desse mecanismo coercitivo e a forma como

intimamente o corpo vai ser produzido e manuseado; tomando em um primeiro momento um aspecto mais mecânico até surgir sua forma mais orgânica. Nesse sentido, a minha apresentação tem como objeto principal o controle da atividade e a incidência de uma organização do tempo no exercício disciplinar. Sem esgotar a elaboração dessas categorias na obra do próprio Foucault. Ele comenta:

O momento histórico das disciplinas é o momento em que nasce uma arte do corpo humano, que visa não unicamente o aumento de suas habilidades, nem tampouco aprofundar sua sujeição, mas a formação de uma relação que no mesmo mecanismo o torna tanto mais obediente quanto mais útil [...] forma-se então uma política das coerções que são um trabalho sobre o corpo, uma manipulação calculada de seus elementos, de seus gestos, de seus comportamentos. O corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadrinha, o desarticula e o recompõe. [...] Se a exploração econômica separa a força e o produto do trabalho, digamos que a coerção disciplinar estabelece no corpo o elo coercitivo entre uma aptidão aumentada e uma dominação acentuada (Foucault, 2014, p. 135- 136).

O uso que se dá ao corpo é concernente às necessidades que ele deve suprir, sendo este um treinamento fornecido pelo contexto em que este corpo está inserido e cuja receita varia pelo tipo de organização disciplinar. Foucault observa como um dos elementos principais desse processo, o controle de atividade. O controle da atividade implica na capacidade de utilizar com eficiência o tempo, estabelecendo horários rígidos de trabalho, sempre repetitivos e constantes. Trata-se de construir um tempo integralmente útil, sem desperdícios. Retratando o cuidado com o Tempo como uma ferramenta essencial para o mecanismo de adestramento, principalmente quando associado a uma repetição constante delimitada a algum aproveitamento particular. Nesses princípios, a base fundamental foi forjada como o controle do horário. De origem monástica, o controle do horário foi difundido em todos os mecanismos disciplinares de adestramento, como forma de divisão do tempo que permitia uma divisão do trabalho em diferentes etapas, mantendo como três procedimentos principais: estabelecer as censuras de tudo o que pudesse distrair; obrigar os corpos a ocupações determinadas que desempenhassem alguma utilidade e regulamentar os ciclos de repetição de forma ininterrupta; otimizando as atividades e expurgando interrupções desnecessárias que mitigassem a utilidade total do tempo concernente a esses corpos.

Sobre essa cuidadosa vigilância sobre o corpo e seu comportamento quase mecanicista, derivou a elaboração temporal do ato, enquanto um procedimento capaz de abarcar um novo conjunto de obrigações, outro grau de precisão na decomposição dos gestos e dos movimentos, além de outra maneira de ajustar o corpo a imperativos

temporais. Foucault observa nessas atividades reformuladas, a figura de um quadro geral com uma distribuição cada vez mais otimizada; nesse sentido, ele comenta que essa atividade é mais que um ritmo coletivo e obrigatório, imposto pelo exterior, mas um *programa*, capaz de realizar intimamente a elaboração do próprio ato de forma a controlar do interior seu desenrolar e suas fases, moldando o corpo que será manuseado. Passando de uma forma de injunção que media ou escandia os gestos a uma trama que os obriga e sustenta ao longo de todo o seu encadeamento, donde o corpo e os gestos são postos em correlação e instrução com eficiência e qualidade, Foucault comenta:

Define-se uma espécie de esquema anátomo-cronológico do comportamento. O ato é decomposto em seus elementos; é definida a posição do corpo, dos membros, das articulações; para cada movimento é determinada uma direção, uma amplitude, uma duração; é prescrita sua ordem de sucessão. O tempo penetra o corpo, e com ele todos os controles minuciosos do poder. [...] o controle disciplinar não consiste simplesmente em ensinar ou impor uma série de gestos definidos; impõe a melhor relação entre um gesto e a atitude global do corpo, que é sua condição de eficácia e de rapidez. No bom emprego do corpo, que permite um bom emprego do tempo, nada deve ficar ocioso ou inútil: tudo deve ser chamado a formar o suporte do ato requerido. Um corpo bem disciplinado forma o contexto de realização do mínimo gesto (Foucault, 2014, p. 149).

A forma que essa administração temporal toma no decorrer do processo histórico que irá difundir em um exaustivo mecanismo de utilização dos corpos ao máximo de eficiência, contribuindo na composição de um novo tipo de corpo, um corpo natural suscetível de operações específicas, que têm sua ordem, seu tempo, suas condições internas, seus elementos constituintes, suas especificidades que irão contribuir para um quadro de utilidades e funções capitalizadas no *corpus* social, que irá exigir um enquadramento específico do conjunto de multiplicidades substituindo a simples física dos movimentos mecânicos no processo de docilidade, isso ocorre principalmente porque o controle do corpo é o controle de um sujeito que tem um corpo; comenta:

Já a disciplina organiza uma economia positiva; coloca o princípio de uma utilização teoricamente sempre crescente do tempo: proporcionando uma maior exaustão que simples emprego; importa extrair do tempo sempre mais instantes disponíveis e de cada instante sempre mais forças úteis. O que significa que se deve procurar intensificar o uso do mínimo instante, como se [...] uma organização interna cada vez mais detalhada, pudesse tender para um ponto ideal em que o máximo de rapidez encontra o máximo de eficiência. [...] Nesse sentido, quanto mais se decompõe-se o tempo, quanto mais se multiplicassem suas subdivisões, quanto melhor o desarticulassem desdobrando seus elementos internos sob um olhar que os controla, mais então poder-se-ia acelerar uma operação, ou pelo menos regulá-la segundo um rendimento ótimo de velocidade (Foucault, 2014. p. 151).

Essas descobertas do novo corpo, no desenvolvimento das técnicas de controle do tempo, promoveram o desenvolvimento de uma aprendizagem, através de uma divisão periódica do processo de ensino e uma categorização acentuada por competência. A disciplina trata-se, falando de outra forma, de uma análise do corpo, e do corpo submisso, do corpo instrumento, nesse sentido, manipulável, que é transformado e aperfeiçoado. Eis o corpo dócil. Os esquemas de docilidade, entretanto, que afluíram na aurora do século XVIII, ousaram inovar, com certa intenção, na escala do controle, e se estamos falando de corpo, é certamente plausível mencionar que não se trata de corpo em massa como unidade indissociável, mas de um exercício de detalhamento do corpo, que lança sobre ele uma coerção ininterrupta, em prol de mantê-lo mecanicamente programado para fazer movimentos, gestos, atitudes com rapidez; ao mesmo tempo que se exerce controle sobre a eficácia dos movimentos, uma economia que faz dos gesto apenas o necessário ao exercício particular de um ofício.

Para Foucault em algum momento da história a disciplina se constitui como uma verdadeira arte do corpo; com o propósito de aumentar as suas habilidades, sem que se monte um sistema de sujeição, mas que na mesma medida o torne obediente, tanto quanto útil. Sobre o que se trata essa questão? Trata-se de uma política de coerção, o emprego de técnicas detalhadas. Aí temos a vista da gênese de uma "anatomia política", que é também uma "mecânica do poder", que prescreve como exercer poder sobre o corpo dos outros e não apenas o que se quer que façam, mas também como são modelados no domínio social. Reforçando mais uma vez, a microfísica do poder é o poder que se manifesta na relação entre particularidades de uma sociedade presente em todas as partes, em núcleos fragmentados, contraposto ao poder concentrado nas mãos de um único indivíduo ou um grupo de indivíduos de classe dominante.

Nesse sentido, Foucault demonstra como uma decomposição em série das atividades sucessivas, poderia, através do poder, controlar detalhadamente o tempo por meio da categorização, da correção e da eliminação com o intuito de caracterizar e utilizar o indivíduo conforme o seu nível e sua acumulação de tempo e de atividade. O poder se articula diretamente sobre o tempo, de forma a realizar um controle efetivo dos corpos e garantindo sua utilização com uma distribuição cumulativa de forma progressiva, proporcionando uma gênese evolutiva dos meios de docilização dos corpos, garantindo a preservação do controle em etapas gradativas e rentáveis. Fator agravante do exercício

que acaba pontuando esse controle da atividade enquanto tecnologia política de coerção das massas presentes nos diferentes mecanismos disciplinares da sociedade.

[Sobre as disciplinas]: Foram talvez processos de vida e de salvação comunitárias o primeiro núcleo de métodos destinados a produzir aptidões individualmente caracterizadas, mas coletivamente úteis. Sob sua forma mística ou ascética, o exercício era uma maneira de ordenar o tempo aqui de baixo para a conquista da salvação. Vai pouco a pouco, na história do Ocidente, inverter o sentido guardando algumas características: serve para economizar o tempo da vida, para acumulá-lo de uma maneira útil, e para exercer o poder sobre os homens por meio do tempo assim arrumado. O exercício, transformado em elemento de uma tecnologia política do corpo e da duração, não culmina num mundo além; mas tende para uma sujeição que nunca terminou de se completar (Foucault, 2014. p. 159).

Se na base do poder jurídico-legal, os indivíduos que se encontravam fora da norma poderiam sofrer com insuportáveis punições, inclusive a morte, como um espetáculo promovido pelo rei e seus carrascos ao restante dos súditos, na intenção de demonstrar sua força e o pagamento pela afronta por tal e tal crime, pois todo crime que se possa cometer nessa forma de regência é ofensa pessoal ao rei. A disciplinarização dos delinquentes vai ocorrer num sentido muitos mais “humano”, sendo o objetivo dessa ênfase, a reabilitação desse sujeito à sociedade de maneira que possa ser ele formalmente integrado dentro de uma perspectiva normativa.

A mecânica das disciplinas é ordenada às vistas de áreas de conhecimento diversas que vão sendo integralizadas intimamente de maneira a construir uma gama de saberes que contribuirão, mais adiante, a ideia fundante do sujeito moderno. Mas antes, esse enquadramento do corpo, guiado por um espírito de racionalização utilitária, de detalhamentos moleculares, começa a se difundir de vários lugares dispersos da sociedade e aglutinam-se como técnicas de controle e melhoramento dos corpos bem-dispostos e formalizados, o que aos pouco vai se tornando também de utilidade política para garantir que se tenha a obediência às leis e regras morais. O real interesse em corpos que se disponham a obedecer, com um comprometimento internalizado e automatizado, não é meramente retido ao domínio das instituições disciplinares, mas uma situação de Estado e a ordenação política que a ele é inerente, incluindo o âmbito jurídico. Diz Foucault: “Enquanto os juristas procuravam no pacto um modelo primitivo para a construção ou a reconstrução do corpo social, os militares e com eles os técnicos da disciplina elaboravam processos para a coerção individual e coletiva dos corpos” (Foucault, 2014. p.166).

Ao mesmo tempo que o corpo se apresenta preso às amarras invisíveis da já internalizada, e integralizada aos costumes, disciplina do rebanho cego e mudo das massas, ele também pode ser lido por outros meios, menos sistemáticos, por assim dizer, e científicos— no sentido restrito, do saber totalizante. Sob a máscara da boa conduta, o corpo é composto de forças circundantes que o impulsionam para além dos limites impostos no meio viável de relação; por um lado não há como escapar do poder e das relações que nos submetem a uma corrente ininterrupta de embates, por outro, é-nos dada a chance de reagir a esse cenário normativo que nos promete o paraíso, enquanto construímos a escada que nos eleva ao céu.

Se conhecendo a verdade, sereis libertos, é no corpo e para o corpo que convoca a voz da liberdade que nada tem a ver com extinguir de uma vez por todas todo o sistema do qual se constrói a famigerada sociedade, mas de subverte-lo em ordem e sentido. No corpo inscreve-se o texto sagrado do ser-no-mundo na forma como pode se apresentar a cada vez; disposto no espaço, no tempo e em pensamento, mas igualmente acontecendo como evento finito do raio de criação e criatividade. Por meio deste corpo ele se situa e marca com sua assinatura sua participação na existência; ele diz e manifesta significados, atribui e significa. Tê-lo preso a categorias que não o deixam expressar com toda potencialidade de que é capaz compor, é o mesmo que subtrair o que cada um de nós somos ou podemos ser a partir de nossa primeira capacidade de reação prática contra os alcoses de nossas subjetividades.

Enquanto seres criativos, imaginamos nosso lugar no mundo e o refletimos em nossas capacidades de figurar e produzir o que pensamos dele, criando, assim algo próximo a uma cultura, que se transforma na forma como nos relacionamos com o mundo, mas não propriamente como sendo a nossa condição de sermos-no-mundo, parte dele. O que talvez possa explicar o porquê tentamos imaginar uma nova realidade para o corpo que não seja topologicamente decifrável no *ethos*.

Mas o que parece ser algo criado e projetado para transpassar o corpo como algo defeituoso, pondo na conta de sua estrutura física, fisiológica, e na constituição moral a que deve servir, é na verdade originado nele. As utopias do corpo, o superávit do homem, são coisas que emergem da topologia corporal, do ambiente onde um *eu* consegue habitar e agir no mundo. A pele em que habitamos quer tomar para si o poder de ser indestrutível, e talvez neste desejo nascente de uma aspiração imaginária, supomos poder transformar a

vida em um sentido último, talvez na esperança de um momento oportuno — nosso *kairós*. De qualquer forma, Foucault percebe que é muito fácil para o homem construir sistemas que possam oferecer-lhe a esperança de uma outra realidade muito melhor que a que ele vive realmente, e que esta utopia originada uma vez no corpo, se voltasse contra ele, em forma de rejeição ao que ele de fato é, em sua firmeza. Esposito parece concordar com ele quando esclarece a relação posta, pela tradição, no corpo como um ponto de tensão entre duas categorias metafísicas que em vários momentos é reduzido às suas meras capacidades biológicas, ou atestado como termo de propriedade. Que giram em torno da relação binária que transfere para ele a técnica e a observância da lei humana, seja ela de que ordem for.

O presente ensejo é para que neste ponto seja possível vislumbrar ao menos uma direção que ofereça luz ao caminho percorrido, pois, se com o corpo nos apresentamos ao mundo, e dele surgem tantos entes capazes de nos aprisionar distantes da realidade, em relações que transformam a existência errada em uma espécie de objeto defeituoso necessitado de concerto, tem-se ao menos uma possibilidade de que isto possa ser também nossa porta de saída da prisão mental a que, por exemplo, a sociedade disciplinar, nos seus variados aspectos e formas, criou na sociedade. Se a mera presença de um ente corpóreo é capaz de confirmar a existência que se nega por meio da abstração, e o que nos afasta da realidade, neste restrito sentido metafísico do que vem em realidade ser a verdade, então o que nos mantém distantes com tanta desconfiança em relação ao que não é em todo caso “normal”? A pergunta parece pressupor a resposta, mas poder ser um ato enganoso presumir que a normalidade seja o principal fator, quando na verdade é um sintoma determinante de algo que vem antes; como foi dito anteriormente neste texto, a nossa capacidade criativa influencia em muito nossas relações, isso se assumirmos de antemão que somos guiados de vez em sempre pelos desejos que nos fazem sonhar sonhos diurnos do próximo alvorecer, quanto dessa vontade escondida nessas realizações é responsável por invocar a ira das utopias contra o corpo? Qual será, em nós a causa dessa terrível inconformidade com nós mesmos e com o outro? Creio que seja incorreto começar a querer encerrar o assunto contando questões incongruentes com a empreitada desta pesquisa, pois, como foi delineado no capítulo 1, a arqueologia se preocupa em fazer as questões corretas e num pensamento arqueológico/genealógico, distanciados da metafísica, não faz mais sentido pensar numa lógica de causa e efeito. Por tanto, penso ser necessário nos dirigirmos em termos de relação de sentido e linguagem, até ser visível

nessas considerações a ideia de que o corpo não é simplesmente o entrelaçamento de concepções abrasadoras de sentido, mas um ente capaz de transformação política, social, cultural, etc: “[...] para que eu seja utopia, basta que eu seja um corpo. Todas aquelas utopias pelas quais eu esquivava meu corpo encontravam muito simplesmente seu modelo e seu ponto primeiro de aplicação, encontravam seu lugar de origem no meu próprio corpo” (Foucault, 2013, p.11).

Reconhecidamente, somos marcados ao longo da vida pelo que os outros, em determinado momento, decidem estabelecer como deve ser o modo de viver, a isso vão se juntando uma espécie de obediência silenciosa, e um respeito hierárquico a uma tradição e uma cultura que não decidimos escolher como nossa. As alegorias do passado que transformam nossas vidas em uma repetição do que outros fizeram sob o olhar incisivo da aprovação do outro, molda o caminho para que saibamos como devemos guiar nossos gestos dentro do nível “adequado” de normalidade, caso contrário, aquele que segue o viés do anormal é lançado para cantos diversos, construídos e preparados para que sejam apagados da convivência que não são bem-vindos. Esse lugar que apaga, ou separa o joio do trigo, é o que Foucault chama de *heterotopias*: destinado a ser o depósito das imperfeições, nele, se encontram aqueles que não conseguem se encaixar perfeitamente no sistema de regras e demandas de uma sociedade que estabelece minimamente o papel que cada sujeito deve interpretar. Destarte, olhando para a sociedade atual, podemos identificar diversos lugares onde depositam aqueles que servem para o resto do mundo, seja porque são velhos demais, as casas de cuidado; os hospitais psiquiátricos, que apesar de serem mantidos neles apenas aqueles que necessitam de acompanhamentos constantes com cuidados supervisionados — não tão distante da realidade dos hospícios e manicômios que foram populares até meados dos anos 70, aqui no Brasil; as casas de acolhimento para pessoas em estado de vulnerabilidade social, principalmente quando se trata de pessoas LGBTQIAPN+ são o exemplo mais vivo e atual que se pode mencionar, enquanto um dos fatores que podem caracterizar algo de deplorável a ser setorizado e rudemente ignorado.

Se toda utopia não passa de um fruto da imaginação do homem “maduro” e sensível à voz interna que guia seus pensamentos, pode-se então imaginar que o empreendimento que ele lança ao mundo é um esforço sofisticado para representar uma vontade inerente a ele. Ora, como disse Merleau-Ponty: “Representar é situar-se por um momento em uma situação imaginária, é divertir-se em mudar de ‘meio’” (Merleau-Ponty, 2011, p.189). Se

isso não for parte do que garante à linguagem pela qual nós conseguimos transmitir ao mundo uma gama de significações, e formalizar os meios pelos quais nos movimentamos, então o caminho ainda não está aberto para continuar. Tomando em consideração a última parte, onde diz “é divertir-se em mudar de ‘meios’”, e rememorando quando no capítulo anterior foi dito que o poder se constitui no embate de forças entre relações, para logo em seguida dizer que é daí que nasce a possibilidade limite de resistir ao poder, não só ao poder presente nas instituições sociais intituladas governamentais, mas naquelas que se espalham, como disse Foucault, pela teia das interações interpessoais e que mal podem ser percebidas no cotidiano como relações de poder; vê-se a mudança que pode ser causada em toda uma forma de compreender a questão onde se situa o horizonte interpretativo do problema em que se apresenta a intersecção entre o discurso científico que diz do indivíduo o que ele deve fazer e a representação metafórica dessa figura ideal que acaba construindo no imaginário das pessoas a fonte de desejo e sonho, que acaba por transformar autenticidade em submissão ao padrão, por conseguinte obediência programada.

O corpo que se curva e aceita a todo momento as determinações dadas pelos outros, que numa perspectiva hierárquica estão sempre em um nível maior que o de quem obedece, foi o grande sonho da sociedade disciplinar tornado realidade através de estratégias bastante eficazes. Mas o corpo dócil ainda é um corpo ponto de trânsito entre poderes. A todas essas técnicas, existem determinados *dispositivos* — serão devidamente analisados no próximo capítulo — que são acoplados mediante técnicas pedagogicamente pensadas e aplicadas para exercer no interior do corpo, aquilo que a máquina não conseguiu impedir que fosse feito, ou seja, anular algumas forças e direcionar o uso de outras para fins necessários. O indivíduo não é mais inteiramente dono de seu corpo, é parte de um esquema que o coloca sob a mira da vigilância, sendo punido imediatamente pelo sentimento incongruente com a sua conduta: a criança que não apresenta comportamentos adequados com seu sexo biológico (Ellem K. Feder, p.76-93), ou o vendedor que não consegue bater metas estabelecidas para a semana. Todos, das crianças aos adultos, estão todos imbuídos em uma trama que nos interliga como em uma peça teatral, onde os atores estão a todo momento sob a mira do olhar do público, e assim somos ao mesmo tempo atores e espectadores das ações uns dos outros. Se é sobre o corpo que se faz toda esta análise cursiva dos poderes, técnicas e estratégias de poder e seus dispositivos, e tudo isso está envolto em uma dada historicidade e um jogo aleatório de

interesses e necessidades, então é possível dizer que nada é tão necessário, quanto natural, mas uma aposta criativa dos homens em sistemas que façam seus desejos de desenvolvimento evoluírem conforme demandas específicas de poderes econômicos, políticos, religiosos, etc.

No começo deste capítulo foi dito que Foucault voltou-se para a Grécia antiga para estudar os meios ascéticos de vida e deles extrair formas de lidar com o corpo e seus desejos; isso porque para ele, em nossa sociedade afundada na técnica e na produção, a vida encontra-se dominada pelo campo do entender científico que formula uma única e exclusiva forma de existir possível, culminando, assim, nas formas indesejadas de vida que mantidas distantes dos meios sociáveis e perto das clínicas e dos consultórios médicos, ou das prisões e sanatórios, compõem todo o resto considerado anormal da sociedade. A importância dos métodos antigos, segundo Foucault, está na forma como estão relacionados com o melhoramento individual, espiritualmente, num sentido da palavra em que nos remete aos regimes que se pode adotar sobre o corpo para que ele manifeste os melhores resultados de saúde possível, a isso subentende-se equilíbrio emocional, mental, força física, sobriedade e controle sobre os desejos, etc.

Na *Hermenêutica do sujeito*, ele apresenta os elementos presentes na cultura grega que servem de paliativos e instruções de como reger efetivamente cada parte do todo individual, baseando-se em cartas e textos filosóficos atribuídos a Platão, e aos Estoicos e epicuristas; essas medidas que compõem o *cuidado de si* acham-se bem no meio do que pode-se chamar vida religiosa, ou espiritual, com o objetivo de alcançar uma verdade que apenas pelo mundo natural não seria possível atingir, pois o retirar-se do mundo e concentrar-se apenas em si, foi o caminho trilhado pelos antigos para assim compreenderem bem melhor a si e aos outros, nos lembrando também que o cuidado que o sujeito pode exercer sobre si não é um movimento apenas interno de um eu abstrato.

Poderíamos citar toda a conhecida atividade dos oradores cínicos que, nas praças públicas, nas esquinas ou por ocasião de festas solenes, se dirigiam ao público em geral, composto, evidentemente, de adultos como de jovens. No gênero nobre, solene, dessas diatribes ou discursos públicos, há certamente os grandes textos de Díon de Prusa, muitos deles consagrados a problemas da ascese, do retiro em si mesmo, *anakhóresis eis heautón*, etc (Foucault, 2010, p.83).

O trecho citado acima é apenas um dos muitos exemplos trabalhados por Foucault no curso transcrito nas páginas do livro. E por meio disso associa-se o conceito de cuidado

numa relação intimista do sujeito consigo mesmo, tanto para auto melhoramento, quanto para relações interpessoais e políticas.

Para finalizar abordando um tema mencionado no capítulo anterior, o corpo dotado de potência, criativa inclusive, insere-se em um lugar que pode não apenas o localizar, mas o coloca no meio de uma interação intensa e abrangente com outros corpos que são escaneados e interpretados por um saber que o induz a uma formula, continuamente, transformando-o em produto de poder, habilitando funções a suas capacidades. Meu corpo, que diz onde estou, também é usado para me destinar onde ir e estar na sociedade; as heterotopias demarcam, através do enquadramento social onde e quais indivíduos estarão, para assim, por meios de mecanismos que definitivamente asseguram o que é normal, afastar do horizonte de eventos da sociedade, o que é considerado um desvio, seja para posteriormente reinseri-lo neste outro corpo universal, político e social, ou terminantemente proibindo sua manifestação; esta é uma característica peculiar das heterotopias da sociedade moderna, no entanto, este lugar absolutamente outro não é exclusividade de nossa sociedade. Dessa forma, este é o primeiro princípio do que constitui uma heterotopia: Não há, provavelmente, nenhuma sociedade que não constitua sua heterotopia ou suas heterotopias (Foucault, 2013, p.21). Porém Foucault ainda diz que nenhuma sociedade construiu uma heterotopia igual a outra; por exemplo, em sociedades primitivas, existiam lugares destinados especialmente a mulheres menstruadas ou em trabalhos de parto, lugares que serviam para isolar os jovens na puberdade, etc. Nas sociedades modernas ele cita como exemplos desses lugares destinados à exclusão, ou a diferenciar uns indivíduos dos demais, as prisões, os asilos, os manicômios, os internatos; o que parece comum dentre esses dois tipos diferentes de sociedades é a relação que existe entre o corpo estranho do indivíduo e o restante da comunidade em que ele está inserido, sendo sempre relação de poder, em vias de um saber que age conforme se crê sobre o objeto, seja ele místico ou técnico. Como já se sabe toda relação de poder pode ser tanto aceita docilmente, quanto resistida por meios ainda não especificados aqui, mas que abrangem desde táticas políticas de ações sociais, por meio de movimentos que apoiam direitos igualitários, por exemplo, ação direta, etc. Mas também ao não aceitar como única opção modelos pré-estabelecidos de ser e agir, o que pode ser também subentendido nas regras de convívio entre patrão e empregados, pais e filhos, etc. De qualquer forma, vale mencionar mais uma vez a ideia de cuidar de si mesmo como os antigos pensaram, o cuidado como medida de relação que se faz primordialmente, e principalmente, consigo

mesmo a fim de ter controle sobre si e conseguir conquistar suas próprias capacidades físicas, mentais e espirituais — leia-se éticas e morais — para, afinal de contas, saber como gerir-se em sociedade à melhor maneira possível, partindo de si para os outros.

O segundo princípio, presente nesta “ciência” chamada heterotopologia, é finalmente aquele que faz valer o ponto de encontro entre a resistência aos poderes e a reivindicação de transformação social. Ele diz: “[...] no curso de sua história, toda sociedade pode perfeitamente diluir e fazer desaparecer uma heterotopia que constituía outrora, ou então, organizar uma que não existisse ainda” (Foucault, 2013, p.23).

Como havia dito, é possível firmar movimentos de resistência contra poderes estabelecidos, reorientando todo um modo de organização que desarticulem construções sociais mais sólidas, com o intuito de criar novas formas de relações nos âmbitos macro e microscópicos da rede social de interação. Seguindo o princípio foucaultiano de que, se toda concepção fruto de uma sociedade, como as instituições, por exemplo, são construções das sociedades e, portanto, produtos históricos, então podem ser destruídas, é perfeitamente compreensível que o corpo e o lugar que ocupa, sendo históricos e fruto da imaginação e do tempo, em que seres articulados socialmente definem suas finalidades e papéis, então o modo como o tratamos pode sim ser também destruído e reformulado inteiramente. Os meios para se fazer isso? Já os mencionei em algumas linhas, de maneira tímida, pode se dizer, mas ainda assim, consideravelmente tangíveis a nossos objetivos.

Ainda custa tratar sobre algumas questões que serão mais bem detalhadas no próximo capítulo, mas que concernem a alguns conceitos que já foram mencionados aqui nesta seção; a exemplo do dispositivo, que vale a ressalva, tem o função de concentrar no corpo tipos específicos de poderes; e outros conceitos que ainda não foram trabalhados e serão discutidos tomando como embasamento o pensamento de outro filósofo, Roberto Esposito, que é leitor e pesquisador de Foucault, mas que tem uma maneira muito própria de interpretar e repensar o que Foucault pensou, para assim contribuir com suas análises, fazendo novas análises ainda mais atuais.

4. CORPO, PESSOA E DIREITOS HUMANOS

Até o momento, foi-se tratando o texto do presente trabalho monográfico de um ponto de vista centralizado em escritos foucaultianos, a partir daqui seguirei com a ajuda de um outro autor: Roberto Esposito, filósofo italiano, pesquisador de Foucault, mas que também possui sua própria maneira de pensar, tanto as próprias categorias foucaultianas, quanto para além delas. Tracejando suas linhas de pensamento por terrenos ainda não muito explorados na filosofia de Foucault, em termos técnicos, aquilo que Foucault não conseguiu abarcar em seus trabalhos, como por exemplo: não fica muito claro se para ele, o biopoder representa uma ruptura total em relação aos tipos de poder anteriores, ou é um novo tipo de poder que rompe com os modelos totalizantes do Poder Soberano e do Poder Disciplinar, ou se por outras vias, o biopoder conserva elementos categoriais dos dois anteriores:

“Se as vezes Foucault descreve a disciplina e o biopoder como duas formas de poder distintas (ainda que se entrecruzem e se sobreponham), em outras vezes ele inclui a disciplina no biopoder ou descreve a disciplina como como um dos dois níveis nos quais o biopoder funciona” (Taylor, 2018, p.62).

O que, em linhas gerais é o biopoder e em que se diferencia dos dois anteriores? A isso ele consegue dar uma resposta bastante convincente, até que de forma orgânica e abrangente; mas fiquemos com esta simples definição dada pela estudiosa de Foucault, Cloë Taylor, em seu texto Dois níveis de biopoder: disciplina e regulação: O biopoder é um poder sobre o bios ou a vida, as vidas podem ser administradas tanto na esfera individual quanto na de grupo (2018, p. 62).

Certamente vale muitas outras intercorrências discursivas que abranjam o tema com mais riqueza de detalhes, mas aqui se fará uma incursão diferente, pois a questão é outra, embora esteja inclusa na discursão. Tratar-se-á do tema corrente: Corpo, pessoa e direitos humanos. Para repensar o corpo do indivíduo moderno, a pessoa, que é um termo jurídico, e os Direitos Humanos, Roberto Esposito não vê necessidade de buscar por algo que esteja diretamente relacionado a isso em tradições antigas com a grega ou helênica, basta analisar o curso que precede e o tratamento dado esses entes em nossa própria tradição para constatar uma dissolução em curso. A contraponto da pessoa não está o corpo, e sim a coisa como objeto distanciado de seu significado essencial, dentre eles, este sim

totalmente atravessado, está o corpo. Assim começa a jornada de Esposito em *As pessoas e as coisas* para provar sua tese de que a única forma de desatar o nó entre a pessoa e a coisa é visualizarmos a questão pelo ponto de vista do corpo que, às vezes é considerado coisa, e as vezes confundido com o dispositivo da pessoa; no corpo está o ponto de projeção externo a essa relação bicondicionada da coisa e da pessoa, esta fratura que se estende de Gaio, na Roma antiga, até a modernidade com René Descarte e Emanuel Kant.

O embate que se abre é, eventualmente, com uma linha de pensamento que, do interior da modernidade, percorre uma trajetória diferente da vencedora, que vai de Descartes a Kant. Os nomes de Spinoza e Vico, e, em seguida, o solitário de Nietzsche, remetem a uma relação com o corpo subtraída à dicotomia cartesiana entre *res cogitans* e *res extensa* e tendente a fazer dela o lugar peculiar de unificação de nossa experiência individual e coletiva (Esposito, 2016, p.8-9).

A essa relação peculiar de experiência individual e coletiva, Esposito especifica que é com base na fenomenologia, especialmente a francesa, no século XX, que gostaria de trabalhar, pois nela encontra todo um meio de realização de um pensamento que permaneceu por séculos subterrâneo na tradição filosófica que propõe com fio de leitura esta relação entre as coisas e as pessoas, o corpo. Como disse Merleau-Ponty em *Fenomenologia da percepção*: “Posso muito bem ausentar-me do mundo humano e abandonar a existência pessoal, mas é apenas para reencontrar em meu corpo a mesma potência dessa vez sem nome, pela qual estou condenado ao ser.” (Merleau-Ponty, 2011, p.229)

Esta potência sem nome expressa-se furtivamente pelo corpo que imerso e lançado ao mundo, segue produzindo e reproduzindo formas novas que acrescentam diversidade ao mundo. Não é descritível esta forma, sem ao menos menciona-la em relação aos objetos que fica em seu entorno, por tanto, o corpo é o modo mesmo de ser no mundo prefigurado em cada pessoa; tal modo manifesta-se enquadrado em certo nível de mobilidade e expressividade que lhe pode ser externa ou interna, a depender da situação em que está enquadrado socialmente.

4.1. O FUNDO JURÍDICO DO CORPO PESSOA

Esposito, dentre os filósofos contemporâneos que se propõem um debate político com um olhar para o presente, mas também para o futuro incerto de nossas sociedades, é certamente o tipo de filósofo que não dispensa palavras e conceitos extremamente contextualizados e desenvolvidos numa teia de relações típicas de um erudito. Ele

pontualmente esclarece os pontos bem onde considera haver falhas no desenvolvimento da discussão até hoje, para daí prosseguir autenticamente dando sua contribuição ao tema; seu trabalho envolve dentre as já consideradas temáticas políticas do último século — dentre elas, a democracia, o poder, a vida — , uma crítica tenaz à velha, ou melhor, obsoleta forma política ainda muito moderna e metafísica, mas que guarda, desde incipientes elaborações, uma veia ontológica que não consegue esquivar de problemas tangentes às próprias instituições e organizações.

No que tange à sua participação no longo debate político contemporâneo, Esposito inaugura, digamos, de forma autêntica e profunda uma análise em torno do conceito de *comunidade*, que em suas raízes etimológicas latinas demonstra um radical comum com um outro conceito, a *imunidade* — *munus*, radical presente em ambas as palavras expressa um tipo de obrigação sobre os indivíduos de uma sociedade. *Communitas* e *immunitas* são duas categorias amplamente presentes em torno do pensamento político moderno, desde Hobbes e Rousseau, até Kant e Locke, tais conceitos serão relacionados de maneira muito recíproca numa tentativa de controlar uma ameaça interna que oferece o risco de destruir física e semanticamente os Estados como sociedades fechadas de indivíduos pertencentes à um determinado grupo de pessoas.

Comunidade e imunidade contém em suas semânticas o sentido de um dispositivo que de modo algum pode ser distanciando do contexto da política contemporânea em que a vida alcançou novas formas, e que por intermédio disso, precisa-se elaborar novas instâncias que possuam meios técnico-administrativos de submeter certos indivíduos aos seu alcance, para observá-lo, classificá-lo e depois controla-lo; e como intermédio disso, o sujeito com quem supostamente se identifica esta vida tornada objeto da política enquanto administração de seus meios e de seus portadores, as *pessoas*, termina pondo-se em relação a essa cadeia semântica de dispositivos: pessoa; *communitas* e *immunitas*; enquanto pontos cruciais que não podem ser ignorados dentro do escopo da reflexão e a despersonalização contraditoriamente inserido nesta problemática categorial. *Munus* é entendido por Esposito como um tipo de dom que confere uma espécie de obrigação (*onum*), ou ofício (*officium*) para aqueles que o aceitam, sendo assim, estes têm um dever para com a comunidade na qual vivem¹. A comunidade, segundo o filósofo italiano, remete à ideia de um comum bem que não pertencendo a ninguém e, por assim dizer, é a todos dado o dever, no momento de seu nascimento, a incumbência de a proteger e cuidar;

¹ Indico como leitura o texto introdutório de Timothy Campbell *Política. Imunidade, vida: o pensamento de Roberto Esposito no debate contemporâneo*.

como toda história tem muitos lados, nesse caso, um deles é aquele da imunidade, este remete à ideia de que alguns indivíduos estão isentos das obrigações exigidas pelo dever, pelo dom que não simplesmente se dá, mas pede de volta; pois esse é o chamado divino do *munus*, e seu dever cívico também: dar-se a serviço do poder protetor da *res publica*. Outra característica presente nesta formulação é a do próprio negativo como necessário a uma comunidade que deseja controlar sua saúde interna, tal como um organismo que, para fortalecer sua imunidade, precisa primeiro entrar em contato com o agente patogênico transmissor da doença. O Estado, como instituição maior, mas também como corpo, ou organismo vivo de indivíduos, introjeta em si mesmo a doença da qual deseja se livrar; esses indivíduos são alvos, não cidadãos, mas às vezes não.

A conclusão de Esposito é que "para sobreviver, a comunidade - qualquer comunidade - é obrigada a introjetar a modalidade negativa do próprio oposto; mesmo que tal oposto permaneça como um modo de ser, Justamente de privação e contraste, da própria comunidade". Essa incorporação de um negativo está na base de sua interpretação da biopolítica moderna. Ele reconhece no sujeito moderno, titular de direitos políticos e civis, a tentativa de imunizar-se do contágio da possível comunidade. Mas essa exigência de proteção daquilo que é comum acaba por colocar em risco a própria comunidade, quando o mecanismo imunitário gira sobre os próprios eixos para inverter-se no próprio oposto (Campbell, 2017, p.19).

Para o bom leitor que estiver atento à essas palavras, podemos perceber a verdadeira intenção do autor ao se referir num determinado mecanismo que gira em torno de si mesmo – fruto do idealizado *sujeito livre* da modernidade – como sendo o modo como a comunidade, por assim dizer, passando pela *Idade das Luzes*, foi fortificada com um conjunto conceitual que se mostrou instável demais para afirmar, em todas as suas dimensões, a diferença e a diversidade. É proveniente de muitas correntes de pensamento que transitam pela história que a filosofia moderna foi capaz de construir, assim, sua trincheira metafísica, definitivamente. Focada apenas no valor universal do homem, sem considerar seu potencialmente outro.

Porque enquanto o significado manifesto dos conceitos políticos é sempre unívoco, monolinear, conclusivo em si, o seu sentido de fundo é mais complexo, frequentemente contraditório, capaz de conter elementos reciprocamente contrapostos, características antinômicas, um verdadeiro e próprio conflito para a conquista da significação mais plena (Esposito, 2017, p.128).

Nesse ponto é declarado guerra a um inimigo, cujo rosto será marcado pelos traços diferentes daqueles cotados pelo privilégio de serem os corretos; e é aqui onde a questão adentra meandros mais obscuros, porque a pessoa, segundo a caracterização feita pelos pensadores e seus respectivos períodos, além de ser, diante da lei, apenas uma

qualificação de determinados indivíduos, jamais representa um status permanente, nem pelo direito, nem pelo poder divino. Da mesma forma, *dispositivo*, conceito de origem heideggeriana, mas que ganhou força com os trabalhos de Michel Foucault, é um conceito que irá nomear tudo o que diz respeito às formas de tratamento de situações conflituais da política e departamentos paralelos da comunidade – seja através da linguagem, das construções arquitetônicas, decretos, etc –; esse conceito tem relação com a maneira como em um período histórico os humanos criam para si meios para organizar a forma como se relacionam uns com os outros. Nas filosofias dos dois autores, mesmo com as intenções mais próprias de cada um, às vezes é fácil fazer uma conexão entre ambos os conceitos, porque o termo dispositivo é usado, por vez, como sinalizador para um modo de ver e entender determinada situação de uma forma muito particular e outras vezes simplesmente não se pode submeter a uma leitura de caráter local, mas a situações diversas e nem um pouco parecidas que podem ter o mesmo denominador comum, como podemos compreender pelo trabalho de Foucault *A arqueologia do saber*. Mas a restritiva origem metafísica das categorias filosóficas e políticas que fundamentam as teorias, principalmente aquelas que objetivam proteger a dignidade e a integridade da forma humana, em nosso caso, mais especificamente, o dispositivo da pessoa, guarda em si elementos extremamente contraditórios. *Dispositivo*: “[...] chamarei literalmente de dispositivo qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interpretar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas e as opiniões dos seres vivos.” (Agamben, 2009, p.40).

Pessoa: mais apropriadamente falando, pessoa tal como definiam os romanos, segundo Esposito: “Toda a experiência humana é cortada por uma linha que não prevê outras possibilidades. Cada entidade tratada pelo direito, quando não é uma ação, é uma pessoa ou uma coisa, segundo uma distinção simples e clara — coisa é a não-pessoa e pessoa é a não-coisa.” (Esposito, 2017, p.15-16).

Segundo Roberto Esposito é sobre essa base conceitual que se inscrevem os principais temas da política atual que em muitos aspectos, carece de uma análise categorial que resolva um dos seus principais problemas humanitários, o fato de que a desigualdade entre os homens alcance níveis alarmantes de desumanização ou dessubjetivação de grupos supostamente designados *pessoas* por uma lei universal que enquadra toda a raça humana numa só classificação (a Declaração Universal dos Direitos Humanos - 1948).

Com base nisso, ele estima que o postulado que atribui valor universal à categoria de *pessoa* não é muito consistente para alcançarmos medidas ainda mais eficazes que auxiliem no intuito de proteger juridicamente e socialmente os indivíduos que até então não podem ser considerados de todo dignos do resguardo da categoria; além de que este continua sendo usado como fonte de legitimação para discursos contemporâneos seja no âmbito da filosofia ou da teologia, seja no do direito ou da bioética que mistificam uma qualidade referencial, de um ponto de vista linguístico, que falha em abarcar a todos proposicionalmente. Mas para que entendamos quais as implicações dessa inconsistência, precisamos revisar o que Esposito escreve sobre o contexto de constituição do conceito de pessoa desde a Roma Antiga.

A máscara — *prosopon* para os gregos —, já no teatro grego, objeto usado pelos atores que representavam, com a máscara, o rosto e o humor dos personagens em cena, jamais coincidiu com a face de quem as usavam, ideia também presente nos grandes cortejos fúnebres dos imperadores romanos que vestiam um rosto de pedra idêntico ao seu como sinônimo da divinização perpetua de sua figura, rosto e máscara não se confundem, assim por dizer, mas configuram entidades em estados diferentes na realidade da lei e na realidade da vida concreta. A pessoa, assim como a *persona*, raiz etimológica em latim, de onde deriva a palavra, é algo que remete a um ente que, por evento algum, se confunde com sua forma animal, com o homem enquanto tal, o seu corpo. Na Roma Antiga, Gaio, jurista romano, fundamenta o direito sobre a seguinte tripartição: ações, pessoas, coisas. O texto *Instituições*, do jurista, exerceu grande influência sobre as tradições póstumas, por isso Esposito o cita como sendo de peso inestimável, depositando valor jurídico para cada um destes entes numa relação tripartite: Cada entidade tratada pelo direito, quando não é uma ação, é uma pessoa ou uma coisa, segundo uma distinção simples e clara — coisa é a não-pessoa e pessoa é a não-coisa (Esposito, 2016, p.26). A duplicidade na origem do termo revela-nos ainda um caráter facultativo e de ordem inteiramente jurídica, sua definição é a de uma categoria geral a qual podia-se transitar, entrando e saindo dela; como diz Esposito, na Roma Antiga, onde na determinação do termo pessoa encontra-se subentendido um campo de conflito entre homens que, possuindo esse premiado status jurídico, determinam também quem o possui – não à toa, os romanos usavam a locução *personam habere* para se referir ao papel representado por um ator, ou mesmo obras de ficção, ou também para pessoa de grande prestígio.

Eis porque, diferentemente do que se supõe em geral, o paradigma de pessoa não produz uma união, mas sim uma separação. Este separa não só uns dos

outros, segundo determinados papéis sociais, mas também o indivíduo singular da própria entidade biológica (Esposito, 2016, p.27).

A relação entre essas três esferas estabelece uma hierarquia que sobrepõe uma sobre a outra, determinando em qual patamar e a quem ou o que corresponde; a cada qual é designada a função de se servir uma à outra, a coisa tem por objetivo servir ou pertencer à pessoa. A pessoa, em contrapartida, é aquela que desponta do privilégio de possuir coisas, dentre elas, outros seres humanos no estado de coisa— estes indivíduos, quase sempre escravos, também eram usados como ferramentas vivas em alguns tipos de trabalho, sua finalidade era unicamente desempenhar funções consideradas indignas ou de pouca honra. Como sabemos, em Roma foi impossível que alguém nunca esteve no estado de coisa, uma vez que a fronteira entre a coisa e a pessoa não era de maneira nenhuma fixa, seja por dívida ou brigas judiciais, alguém que fosse considerada pessoa poderia por sorte do destino ser considerada coisa em algum momento de sua vida, e passar dessa status a outro pela mesma via. Um campo de tensão entre subjetivação e dessubjetivação — já na modernidade— forma-se perante tal contexto o qual ainda permanece em aberto, que sem dúvidas abre margens para se pensar formas ou classes diferentes a que colocar outros seres humanos. No universo da não-pessoa cabem muito mais do que só a coisa, até mesmo o nada nas coisas das coisas.

As coisas possuídas são, dessa forma, definidas bens pelo simples motivo de assegurar o que é necessário para a vida, e em último caso, a própria vida daqueles que as possuem, os *pater*, o conjunto de coisas que se possui, daí vem, por assim dizer, aquilo que passamos a designar patrimônio. Portanto, a conclusão que podemos tirar daquele contexto social do direito romano, em que nem todos são pessoas, nem mesmo por nascimento ou por sangue – os filhos da Aristocracia, por exemplo, não estavam isentos disso, eles poderiam ser retirados ou deixados no status de pessoa por diversos fatores: ordem de nascimento, deficiências físicas ou mentais, um filho indesejado, mas também por causa de dívidas com outros homens de poder – mas pela posse e pelo poder de adquirir coisas: “[...] em Roma, ninguém fica por toda a vida, do nascimento até a morte, pessoa — todos transitam, pelo menos por um certo período, por uma condição não muito distante daquela da coisa possuída” (Esposito, 2016, p.26).

Alguns pontos que precisamos notar nas passagens precedentes são que há uma clara lógica de dominação – entenda-se por posse – entre a pessoa possuidora e a coisa possuída, isso vai ficando cada vez mais evidente à medida que vamos relacionando uma

categoria à outra dentro do viés jurídico romano, o que nos leva a compreender que em sua gênese, o conceito de pessoa, intrinsecamente conectado ao de coisa pela norma, delimita papéis de classe social que variam muito entre ter direitos e não poder tê-los. O que nos leva ao segundo pilar que sustenta a construção do conceito, a ideia de negação por detrás de suas portas: para a lei romana, ou se é uma não-pessoa ou uma não-coisa, é com base na negação imediata de um que se pode afirmar o outro.

Daí aquele movimento perpétuo de oscilação entre os extremos da pessoa e da coisa que faz de uma, simultaneamente, o oposto da outra — não apenas no sentido geral de que a definição do homem-pessoa emerge em negativo da definição do homem-coisa, mas naquele, mais crucial, de que ser plenamente pessoa significa manter ou relegar outros indivíduos vivos aos confins da coisa (Esposito, 2021, p.16).

Ainda uma outra ênfase precisa ser feita quanto ao efeito disso, já que a demarcação do termo pessoa diante da lei é a posse, isso acaba por assumir que quem detém poder é quem detém muitos bens: após as guerras era justamente isso que distinguia os vencedores dos vencidos; sendo assim, a cisão entre um e outro torna-se uma espécie de entrecruzamento, o dispositivo da pessoa e o dispositivo da coisa passam a projetar mutuamente um no outro, eles mesmos, ou seja, a posse como medida formal de personificação passa a definir não só a relação das pessoas com outras, mas também significa que mesmo sendo formalmente ditas pessoas, algumas dessas podem ser reduzidas ao estado de coisa. Mas a divisão não fica somente no campo das relações sociais, o dispositivo da pessoa traça uma linha divisória no seio do humano entre duas entidades não identificadas entre si, uma é a natureza racional ou espiritual e outra corporal.

Na tradição cristã conseguimos encontrar a corrente de pensamento que conecta a concepção de pessoa ao da doutrina da Trindade e da encarnação (kenosis): se “na Trindade a categoria de pessoa se multiplica três vezes, na Encarnação de Cristo se divide por dois” (Esposito, 2016, p.30). A concepção cristã divide o humano em carne e espírito. Tanto o jurídico quanto o teológico dividem a natureza humana em duas, estratificando em um, duas porções diferentes, de naturezas diferentes. Juntam-se, assim, a esfera jurídica e teológica em simetria que serviram de fundamentação da máquina política do poder. Dessa forma, vemos nascer no ocidente um limiar rastro da identificação de uma natureza divina no interior do humano que de forma alguma pode se submeter ao revés do corpo, este dito impuro, portanto imagem impertinente da beatitude; por outro lado, no que toca ao direito, essa lógica ainda não pode ser considerada, visto que diante da lei ele

ainda deve lidar com objetos factuais do mundo: os objetos do direito pressupõem uma relação de forças, não necessariamente aplacadas pela força bruta, mas pela lógica da comprovação de teses. A alma, no cristianismo, está para pessoa, no direito. Em suma, o corpo nunca teve um estado jurídico, por isso ele sempre oscilou entre ambos, ou seja, ou enquadrado no estado da pessoa ou no da coisa. Com isso estabelece-se duas matrizes que desenvolvem a conceituação do dispositivo da pessoa, a romana e a dogmática cristã: “Para ambas, no centro do dispositivo, não há somente a necessidade de articular reciprocamente unidade e divisão, mas também a consequente subordinação de uma parte da vida humana em relação à outra” (Esposito, 2016, p.30).

Neste sistema, diz Esposito, é constituído a máquina teológico-política que definirá a concepção ocidental de poder (Esposito, p.30), o que a posteridade, nitidamente postulou monumentalmente; a centralidade do conceito de pessoa nesta questão ratifica que ele funciona como operador de um desdobramento do organismo vivo, o que significa que estando o homem dividido entre duas substancias, uma espiritual e outra corporal, a segunda está submetida à primeira; mas, a priori, enquanto todo ser humano para o cristianismo é pessoa por ser feito a imagem e semelhança de Deus, este postulado instaura uma relação ontológica entre essas duas naturezas humanas que, diferente do direito romano que estabelece uma relação apenas funcional entre homem e pessoa, mas ainda assim igual em efeito. A imagem da encarnação de Cristo inclui a parte divina dentro do homem, mas mesmo nela há a submissão do corpo pela alma, parte infinitamente superior ao corpo, e isso é assegurado por todos os autores cristãos: Agostinho não hesita em fixar uma espécie de analogia formal entre o uso que Deus faz do homem na pessoa de Cristo e o que, no homem, a alma faz do corpo (Agostinho. Ep., p.137. Apud Esposito, 2016, p.32).

O conceito de pessoa está intimamente ligada a uma ideia de posse muito forte que estará presente também em Locke, quando definindo a pessoa como sendo um sujeito em posse de todas as suas faculdades, atesta novamente essa ideia no âmago; ele desfaz qualquer vínculo entre a pessoa e o corpo vivo, em *O segundo tratado sobre o governo*, ele define da seguinte forma esta relação do homem com ele mesmo: “Embora a terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, cada homem tem um propriedade em sua própria pessoa; a esta ninguém tem qualquer direito senão ele mesmo” (1991, p.227), e mesmo sob uma diferença forte do Direito romano, as consequências de sua elaboração são ainda mais sérias. O *Ius Romanum* acaba a relação

entre o rosto do homem e máscara jurídica disposta ao uso, mesmo que isso se dê a uma certa distância; no Tratado, o filósofo liberal elabora uma noção de pessoa *ficta* ou *repraesentata*, ligando o termo a uma entidade que poderia nem vir a ser humana, necessariamente:

O que conta é poder responder pelos atos que foram cometidos, assumindo sua plena responsabilidade. Por esse lado, a pessoa passa a assumir o significado moderno que estamos acostumados a lhe atribuir, o de indivíduo consciente das consequências de seus gestos (Esposito, 2016, p.37).¹

O dispositivo da pessoa é posto no lugar central de toda a equação do pensamento moderno como um mecanismo de operacionalização da parte racional, quer dizer, aquela do sujeito, e despersonalização da parte animal do indivíduo, o corpo; a pessoa no indivíduo é quem, por assim dizer, é responsabilizada por todas as suas ações e pela capacidade de cometê-las. O dispositivo da pessoa, na modernidade, divide o humano em seu consciente; a relação que procede não é mais do indivíduo com ele mesmo, mas com aquilo que, para todos os efeitos, não termina em seu corpo. Por isso, não obstante, poderia ser alegado, perante um tribunal, motivo de loucura quanto às ações do acusado no momento do delito; isto quer dizer que a pessoa no indivíduo não estava em posse de responder pelos próprios atos, e isso diante da lei é justificável: “Isso significa que o dispositivo da pessoa, no interior do próprio indivíduo, funciona ao mesmo tempo no sentido da personalização – quanto à sua parte racional – e no sentido da despersonalização, quanto à animal, isto é, corpórea” (Esposito, 2021, p.107).

Kant vai ainda mais longe que Locke em sua conceituação do *adjetivo pessoa*. No pensamento do filósofo das críticas, a pessoa e a coisa são novamente postas em paralelo àquela antiga noção do Direito Romano em que um ente está sob domínio do outro. Diferente de Locke, que determina o termo pessoa por sua funcionalidade, Kant a põe num viés metafísico da subjetividade, nesse sentido, apenas o Eu é a pessoa com pensamentos e ações, e, para além disso, capaz de intuir o eu das coisas apreendidas no seu próprio eu, assim como os objetos que estão fora desta dimensão subjetiva, compõem a dimensão da coisa (em alemão, *Sache*). Sendo assim, Kant reabilita, quando não através de outros termos, mas ainda assim o mesmo mecanismo que encontramos na forma jurídica romana, a mesma lógica binária e ambivalente; ou seja, se de um determinado ponto, *pessoa*

¹¹ Nesta passagem em específico, Esposito comenta acerca da seção do *Ensaio sobre o entendimento humano*, O discernimento e outras operações da mente, onde Locke relaciona o funcionamento da memória à identidade pessoal.

abrange tanto sujeito como o objeto em que o sujeito deposita parte de sua subjetividade, por outro lado continua sendo um critério que determina como coisa o outro, dito de outra maneira, é possível que ambos os entes subsistam enquanto componentes de uma relação que não exclui dominar a natureza do outro de modo que um se torne dono legítimo daquele inferior; é obvio que a mesma lógica permite que as peças do jogo sejam trocadas, ou mesmo reorganizadas, mas ao mesmo tempo que ela inclui a todos, ela segue excluindo alguns ao mesmo tempo, a depender das circunstâncias. A dialética da inclusão excludente segue desta forma.

Para utilizar os termos de Kant, enquanto o *homo noumenon* é pessoa em todos os sentidos, o *phaenomenon* o é tão somente quando obedece ao primeiro. Personalidade é a capacidade do sujeito de submeter a si mesmo uma de suas partes divergentes e, com isso, a disponibilidade desta última de entrar de novo na posse da primeira (Esposito, 2016, p.39).

Mesmo assim Kant atribui o adjetivo pessoa somente aos homens livres, desfazendo a contradição da *summa divisio personarum*, isto é, pessoa física ou indivíduo da espécie humana com capacidade jurídica. Mas acaba por reproduzir novamente o mesmo estado de subordinação dos indivíduos a outros, mantendo sob o regime da transitoriedade entre pessoa e coisa, tal como no *ius*, qualquer ser humano. O diferencial entre os dois polos, entre os quais são postos todos os membros da raça humana, instala-se no conceito de propriedade; um homem estaria habilitado a ser considerado como seu próprio senhor (*sui iuris*), porém não estava designado a ser “proprietário de si mesmo” (*sui dominus*). A separação entre essas duas categorias é destacada pelas noções de uso e de abuso, na medida em que alguém pode estar em posse tanto de seu próprio corpo, como de outros corpos, ela é autorizada pelo direito de fazer uso desses corpos, sem, no entanto, passar dos limites aceitáveis do bom senso. A forma como a categoria de uso foi compreendida pelo ocidente e pela modernidade não é mais clara ou menos ambivalente, portanto é difícil estabelecer uma distância precisa de quando o uso passa a ser considerado um abuso. Tal confusão não é possível nas definições romana de *persona* e *res*; e Kant é o responsável por colocar através de uma categoria política diretamente em seu plano de convergência com essas duas: o direito pessoal real. Dentro do direito existe o direito real, que diz respeito às coisas e direito pessoal que é relativo à pessoa; já o direito pessoal real concede anuência a alguns indivíduos para a posse de um objeto externo como uma coisa e do seu uso como uma pessoa (2016). Novamente podemos perceber que em Kant a confluência entre o dispositivo da pessoa e da coisa torna-se um canal aberto e permanece como tal.

No tocante ao direito das gentes – só se pode falar do direito das gentes sob o pressuposto de alguma situação jurídica (isto é, uma condição externa sob a qual se possa atribuir realmente ao homem um direito); porque, enquanto direito público, implica a publicação de uma vontade geral que determine a cada qual o que é seu, e este status juridicus deve promanar de algum contrato que não tem sequer de se fundar em leis coactivas (como aquele de que provém um Estado), mas pode ser, quando muito, o contrato de uma associação constantemente livre, como o caso acima citado da federação de vários Estados. Com efeito, sem um estado jurídico qualquer que associe ativamente as distintas pessoas (físicas ou morais), portanto em pleno estado de natureza, nada mais pode haver exceto um direito privado (Kant, 2008, p.48).

É no corpo da pessoa sujeitada que esta transitoriedade entre as duas categorias se concretiza, agora vista apenas como coisa possuída por outro: coisa-pessoa ou pessoa-coisa, objeto empregado ao trabalho adquirido por meio da sujeição de um a outro, por definição. Mas essa relação não se limita apenas à dita entre patrão e empregado; ela também é atribuída, tal como no direito romano, à mulher, adquirida como objeto de posse pelo marido — este tem como direito o uso de todos os órgãos sexuais da mulher. Kant acaba reconhecendo que existe uma incongruência com a igualdade que ele proclama a esse domínio do homem sobre a mulher no matrimônio; só que, ao invés de eliminar o problema, ele promete solucionar estendendo o direito de propriedade também à mulher — segundo esta forma de pensar, ambos, marido e esposa, estariam adquirindo um ao outro como objeto de satisfação sem que com isso estivessem perdendo algo de suas personalidades. Nesse sentido, personalidade é medida de capacidade de uso da coisa possuída, e a coisa torna-se um operador interno à categoria da pessoa.

Hegel assume um posicionamento totalmente crítico relativo ao modo como Kant faz sua resolução do problema exposto, é na obra *Princípios da filosofia do direito* que ele acusa o fundador do criticismo de ser subalterno à imposição jurídica romana. Sua divergência é alinhada ao patamar estritamente privilegiado que o autor da *Crítica da razão pura* atribui ao conceito de pessoa, Kant não só não considera que todos os seres humanos são pessoas, mas que isso é algo que depende de status social. Entretanto, apesar de Hegel, atinente a esta questão, discordar de Kant, ele mesmo ainda se mantém sob ingerência do direito romano: ao afirmar que as pessoas só podem se relacionar entre si somente como proprietárias abre margens para interpretar que, segundo acredita, por meio da pessoa que torna o ser homem capaz de ter coisas, a recíproca é certamente verdadeira, isto é, a propriedade torna-o pessoa.

Claro, para Hegel o direito privado nada mais é do que uma maneira parcial e inadequada de viver as relações humanas, em comparação às esferas superiores da sociedade e do Estado. Nele, o interesse particular, ao invés de integrar-se, tende a contrapor-se ao geral. Hegel leva sua crítica tão adiante que chega a

afirmar que “designar um indivíduo como uma pessoa é expressão de desprezo”. Isso não muda o fato de Hegel estipular como base de qualquer tipo de propriedade a capacidade da pessoa de possuir-se (Esposito, 2016, p.42).

Se tratando da concepção de auto apropriação, considerada a forma mais perfeita de posse, este termina por ser o único modelo que fundamenta a ideia de propriedade, mesmo em outros setores, segundo destaca Esposito. Na modernidade consolida-se a ideia da sujeição e da posse como fronteira entre a pessoa e a coisa, a compreensão de que é na disponibilidade do outro como objeto, que eu poderei me apossar dele, objetivando-o.

Nota - A personalidade só começa quando o sujeito tem consciência de si, não como de um eu simplesmente concreto e de qualquer maneira determinado, mas sim de um eu puramente abstrato e no qual toda limitação e valor concretos são negados e invalidados. É assim que na personalidade existe o conhecimento de si como de um objeto exterior, mas elevado pelo pensamento à infinitude simples e, portanto, puramente idêntico a ela. Não têm os indivíduos e os povos personalidade enquanto não alcançam este pensamento e este puro saber de si. O espírito que em si e para si exige distingue-se do espírito fenomênico por isso, na determinação em que o último só é consciência de si segundo a vontade natural e suas contrariedades extrínsecas {Fenomenologia do espírito, p. 101, ed. 1807, e Enciclopédia das ideias filosóficas, § 334s }, o primeiro se apreende a si mesmo, eu abstrato e livre, como objeto e como fim, e é, portanto, uma pessoa (Hegel, 1997, p. 40).

O discurso da “auto apropriação da pessoa” está presente num dos debates filosóficos mais recentes sobre a bioética, principalmente destacando duas correntes presentes nesta discussão: a católica e a liberal. O filósofo francês de orientação católica Jacques Maritain, uma das figuras de influência teórica nesses debates — e também fonte intelectual que inspirou a chamada democracia cristã — cria que a pessoa define um certo domínio sobre a natureza animal do homem, nesse sentido, podemos perceber um certo fundo aristotélico, com mediação tomista, na concepção de Maritain do que é ser pessoa, além da visão cristã presente em sua vida como profissão de fé.

O ponto de vista afirmado por Jacques Maritain vincula no interior do homem o natural e o racional como dupla natureza, permanecendo aberta a passagem para interpretações que tendem a reduzir a dimensão da razão a somente à dimensão do corpo biológico ou a parte animal é deixada às rédeas da parte racional, tal como fez o nazismo; ou, como pensa o personalismo liberal, entregar a parte animal ao domínio da parte racional. A diferença entre ambas está na perspectiva da propriedade, enquanto que no nazismo anula o perfil da pessoa e entrega a propriedade deste ao Estado, o personalismo liberal confia ao indivíduo a posse de sua pessoa. Tal diferença de atribuição, muito além de poder ser desprezível, não anula, porém, o fato de que para ambos o corpo pertence ao âmbito da coisa apropriada (Esposito, 2016, p.43). A corrente liberal, inaugurada por John

Locke e hoje em grande evidência em muitos países, ganhou força ao ser perpetrada por um outro liberal britânico, John Stuart Mill. Em Descartes encontramos o juízo de que a única coisa da qual sou legitimamente dono, no sentido de que nada mais é tão certo quanto isso, embora seja discutível, é o corpo qual disponho; Para Descartes, fica claro que isso se configura na esfera do ser, já para Locke, o corpo está totalmente inserido na dimensão do ter, ao ponto em que para ele está mais que confirmado que cada um dos homens tem em si a pessoa como algo a possuir. Mill, tendo estudado Locke e entendido seus pressupostos, os eleva a tal ponto que define o indivíduo em uma espécie de soberano de si mesmo quando diz que pessoa é quem é soberano sobre si mesmo, sobre seu próprio corpo e sobre sua mente. Sobrepondo a categoria de propriedade à de soberania, ele faz do corpo a coisa da própria pessoa (Esposito, 2016, p.44). O corpo, posto entre essas duas classificações, é de longe atingido pelo duplo fio que o transmite do plano da pessoa para o plano da coisa; ele é considerado como objeto cuja propriedade somente pode ser atribuída à pessoa.

Mas tomando frente do atual juízo que o neoliberalismo faz dessas noções, é notável a retomada de fundamentos romanos para embasar seus argumentos, com um uso ainda mais radical dessas categorias que Kant, que buscava ainda universalizar a qualidade de pessoa a todos os indivíduos. Hugo Engelhardt e Peter Singer, dois dos expoentes mais expressivos da filosofia prática liberal, não só não assumem tal pretensão, como insistem em afirmar que além de nem toda pessoa é ser humano, assim como nem todo ser humano é pessoa, estabelecendo entre uma classificação e outra, uma faixa etária limite que identifica cada indivíduo como deve ser, além disso há uma correlação com a saúde deste indivíduo que a depender de seu estado, pode mudar suas competências. A classificação pessoa é exclusiva de homens adultos e de boa saúde, com capacidade de domínio sobre seus atos e de autodeterminação — bem como no *ius personarum*. Outra relação que é possível perceber entre essa concepção liberal e o direito romano é de ordem econômica, orientada a reduzir o número de vidas humanas improdutivas para o Estado, tendo como princípio o equilíbrio entre custo e benefício de acordo com o modo de pensar do utilitarismo; posto isto, é clara a ideia de que uns poucos indivíduos podem se beneficiar da morte de outros, quando a morte destes torna menos custosa a vida dos verdadeiramente pessoas. É claro que essa não é uma solução para um problema instalado há muito em nossas sociedades. Porque esses indivíduos estão postos fora da esfera humana e pessoal, quando muito, passam a ser considerados como animais por sua ligação à espécie como *ho*

mo sapiens, nada mais. Singer argumenta que o fato de um ser humano pertencer à espécie *homo sapiens* não dá relevância ao erro de matá-lo (1997, p. 202), manifestando uma tentativa fracassada de se retratar, visto que supostamente defende a igualdade de direitos entre animais humanos e não humanos, mas se por um lado mostra-se legítima a defesa dos animais não humanos, por outro é a evidência de uma despersonalização implantada pela modernidade liberal, e perpetrada pelo neoliberalismo feroz de nossos dias.

O ponto em questão torna a ser o papel que o dispositivo da pessoa continua a ter nesse contexto mais debilitado da metafísica moderna pós-kant; o construto da negatividade niilista, ainda visto com certo pessimismo pela modernidade, de maneira alguma poderá servir de meios para se pensar uma política claramente com viés niilista, o que só ocorrerá muito tempo depois, com o enfraquecimento do edifício metafísico moderno, em que as comportas do negativo serão abertas para um horizonte cuja diferença é mais um degrau na escala do *Ontos*. Roberto Esposito se encontra bem no limiar de uma filosofia que considera o niilismo como algo que simplesmente não podemos negar enquanto efeito de uma tradição posta em ruínas; como afirma o filósofo Uribe Miranda, o niilismo é a consequência do uso de conceitos e categorias que se mostram insuficientes para pensar a política e o negativo (2022, p.1).

Após a segunda guerra mundial, o mundo viu-se perante o horror que o nazismo foi capaz de operar em nome de uma ideia de raça. O uso destruidor da categoria de “humanidade” fez se manifestar uma grande força mortífera que, sem enfrentar grande resistência, inicialmente, dizimou milhões de corpos, estes reduzidos à degradação total. Agamben, em *O que resta de Auschwitz?* no segundo capítulo *O mulçumano*, quando descreve o que pareciam ser “mulçumanos rezando”, na verdade fala sobre homens, crianças e velhos, que não conseguiam mais se sustentar sobre suas pernas, tão esvaídas de suas forças, acometidos por forte desnutrição devido a escassez de alimentos, que ía sendo restringida pelos alemães nazistas responsáveis por manter os prisioneiros trabalhando até o ultimo dia de vida — que não custava a chegar, nestas condições. Desde então, um espectro sombrio ameaça em todo mundo o simples direito de existir de muitos indivíduos, com o medo de que todas as atrocidades cometidas durante os anos da Guerra, em que muitos Estados se tornaram grandes núcleos totalitários, disseminando ódio e segregação, volte a ocorrer.

A Declaração Universal dos direitos Humanos, adotada e proclamada pela resolução 217 (III) da Assembleia Geral das Nações Unidas em 10 de dezembro de 1948,

segundo documento disponibilizado ao público pela UNESCO, versão de 1998, começa por estender a todos os indivíduos da raça humana o direito a ser tratado com devido respeito e dignidade, como parte da família humana, professando sobre ele um direito inalienável sobre a igualdade e a liberdade de cada um, prometendo desta forma fornecer a justiça e a paz no mundo. A complexidade do acordo atinge um ponto de sensibilidade da política, de acordo com o que cada país que concordou com este documento deveria cumprir na constituição interna de suas leis, e também referente à relação de cada país para com os estrangeiros; as relações políticas internacionais conheceram momentos de tensão, nos anos que seguiram a Segunda Grande Guerra e os povos do mundo viveram o medo de um novo conflito mundial que voltasse a destruir tudo outra vez. Em meio a todos os momentos de incerteza, medo e o nascimento de inúmeros regimes totalitários, a crise que se instalava na geopolítica mundial deixaria para sempre suas marcas na história, pois adiante estaríamos sempre a um passo da barbárie de uma política produtora de morte; logo após a derrota da Alemanha, o mundo não sabia como justificar a punição contra os chefes nazistas, pois, perante os tribunais, não havia compatibilidade semântica entre a linguagem jurídica e o conceito de humanidade, não obstante, este conceito parecia oferecer aos vencidos lealdade em seu vocabulário, visto que mesmo distorcendo o seu significado eles foram os primeiros a dar um uso político ao termo em prol de seus interesses nefastos. A acusação de crime contra a humanidade escapava aos vínculos espaço-temporais que haviam governado até então a conduta do direito dos Estados (Esposito, p.79). Com isso, houve a precisão de se elaborar um novo laço jurídico internacional que sustentasse as acusações feitas. Após o processo de Nuremberg, os tribunais que recorreram a acusação de crime contra a humanidade, argumentaram usando da Declaração Universal dos Direitos Humanos, que foi adotada pela Organização das Nações Unidas em dezembro 1948, por dois motivos: primeiro era urgente que a jurisprudência cuidasse de resolver a antinomia revelada entre o conceito de humanidade e a linguagem jurídica, pois nunca antes houve a necessidade de julgamento de tantos indivíduos em defesa de todos aqueles que são considerados humanos, e em segundo lugar, criava-se assim um meio legal para que não houvesse uma abertura jurídica para infligir a soberania de um Estado, visto que os culpados pelo genocídio foram homens que estavam na frente de governo de um país soberano sobre suas leis e seus cidadãos. E como explica o artigo onze, parágrafo dois: Ninguém poderá ser culpado por qualquer ação ou omissão que, no momento, não constituíam delito perante o direito nacional ou

internacional. Também não será imposta pena mais forte de que aquela que, no momento da prática, era aplicável ao ato delituoso. (p.3) — ele não exatamente impede que a justificativa dada em Nuremberg seja válida, mas ela inverte a ordem lógica da situação e antepõe o delito à lei que o sanciona, desse modo, o que pretendia estreitar a distância entre o direito e a categoria de humanidade, a aumenta porque o direito individual do homem atribuído pela Declaração de 1948 não corresponde à noção de crime contra a humanidade.

O que vale singularmente para cada homem não vale para o conjunto dos homens e vice-versa. Como quer que se pensem estes três termos, indivíduo, direito e humanidade não conseguem dispor-se ao longo de uma única linha. Cada um deles parece interpor-se à conjunção dos outros dois. O direito não é capaz de unificar humanidade e indivíduo. O indivíduo não pode reconhecer o próprio ser humano no dispositivo do direito (Esposito, 2021, p.80).

O nazismo “descobriu” a vida, mas não no mesmo sentido em que alguém desavisado de alguma situação infame, descobre com surpresa que o lugar onde morara a vida inteira agora é um monte de ruínas e destroços; não, ele botou a vida na direção da espada cortante da justiça, nua e desprotegida diante os piores males oferecidos pelo homem. Como disse Emil Cioran em *Rostos da decadência*: “A descoberta da Vida aniquila a vida”. E como o autor fez questão de diferenciar um sentido do outro, a necessidade não é menos importante; isso porque existe uma diferença fundamental entre a vida “natural”, simplesmente vida que se produz no corpo como força vital, e a vida produto do meio social, esta implicitamente dominada. Nesta sequência, a discussão que se abre põe em xeque duas categorias extremamente caras para a discussão do pensamento ocidental neste momento de crise: direito e condição humana. A quebra entre esses dois termos é justamente aquela em que numa relação de exclusão, para ser incluso a única via é infringir as regras. Nesses termos, Hannah Arendt, diz Esposito, já havia percebido a verdadeira fragilidade da Declaração de 1948 — o problema não está propriamente na incapacidade de manter efetiva uma lei proclamada em teoria, mas algo mais profundo —, que diz respeito a um dispositivo implantado na própria forma jurídica.

A concepção dos direitos humanos naufragou no momento em que surgiram indivíduos que haviam perdido todas as outras qualidades e relações específicas, exceto a sua qualidade humana (...). Se um indivíduo perde seu *status* político, deve encontrar-se, tendo-se em vista as implicações dos direitos humanos inatos e inalienáveis, na situação contemplada pelas declarações que os proclamam. Ocorre exatamente o oposto: um homem que não é mais do que um homem parece ter perdido as qualidades que levavam os outros a tratá-lo como seu semelhante (Arendt, 1996, p.415-416).

Para resumir a situação e ir direto ao ponto que interessa, na visão de Esposito, Arendt conseguiu atingir a questão mais importante da dificuldade aporética que envolve essas duas dimensões altamente excludentes, diferente das outras correntes críticas dos direitos humanos que apenas passaram por sua superfície como um leve brisa de verão, ela, a autora de *Origens do totalitarismo* e muito outros, denunciou, mesmo sem conseguir analisar a fundo o mecanismo lógico-operativo desse dispositivo, em outras palavras: o direito admite em seu interior apenas aqueles que fazem parte de uma categoria qualquer— cidadãos, súditos, até mesmo escravos, pois não deixam de fazer parte de uma comunidade política (Esposito, p.83). A Grande Guerra transformou a situação dos países europeus nos anos subsequentes, vários imigrantes e pessoas destituídas de suas pátrias viram-se em situação de vulnerabilidade jurídica em terras desconhecidas, não muito diferente do que acontece nos dias atuais aos povos de África que se espalham pelo mundo fugindo das guerras civis e da fome; foi isso que chamou a atenção de Arendt a algo constitutivo na lei que parecia definir um limite imposto entre o que está inserido no âmbito da lei e aquilo que está terminantemente fora, pelo menos no que diz respeito ao código normativo de cada país: do ponto de vista jurídico, o dentro, é determinado apenas pelo contraste com o que está fora, ou seja, sua medida de exclusão. Afirmar isso significa dizer que qualquer categoria, por algum motivo, fora daquilo reconhecido pela lei só poderá ser reconhecida por ela infringindo-a; em outras palavras, não há maneiras legais de ser inserido no mesmo nível do escopo normativo daquele indivíduo que se encontra desde sempre em situação de aceitação perante lei, não é possível se adequar a ela para ser dessa forma incluído, é preciso assumir, nas palavra de Esposito, voluntariamente o estatuto de réu, dessa foram, perdendo uma inocência insustentável porque não é reconhecida pela ordem jurídica, o homem pode voltar a gozar também ao menos do direito reconhecido aos culpados. Isso nos permite deduzir que os milhares de cadáveres judeus produzidos em massa nos campos de concentração estavam sendo, indiscriminadamente, inseridos no círculo da lei, de uma forma ou de outra. O que por alguns anos pôs em questão a acusação contra os nazistas e sua perseguição mortífera e discriminatória à raça diferente da considerada idealmente pura, a alemã.

Embora o direito e suas leis que fortalecem as relações entre as nações tenham evoluído o bastante para buscar melhorar o escopo da promoção dos direitos humanos no mundo, ainda existe muito a se fazer, mas não apenas na forma como os países se engajam para manter na prática humanitária um princípio que fortaleça os laços entre si,

categoricamente significa que ainda dispomos de problema profundamente teóricos perante o arcabouço de dispositivos estimados para lograr este esforço globalizante; mesmo porque, como acabou-se de provar, é esta mesma compreensão que apresenta os maiores problemas para essas relações. Interessa, neste caso, num sentido geral, uma mudança categórica que nos dê a possibilidade da lei realmente abarcar a todos os grupos que necessitam ter a dignidade de seus corpos e de suas vidas assegurados. Esposito, tal como Foucault, percebe que existe algo que enrijece as instituições no estado em que começam no tempo, fazendo-as persistir em determinados modelos que terminam por mostrar toda fragilidade possível da seguridade social a qual poderiam promover. Que o Estado, as instituições e o poder estejam sempre sobre, e mais fortemente, como deixou claro Foucault, através de nossas vidas — especificamente o ultimo —, sob o pretexto das relações ordinárias e institucionais inserindo a maquinaria de seus objetos, é prova suficiente da introjeção alienada da grande massa de conceitos representativos de um ideal categórico. E é justamente na estrutura desta forma de governo que se forma sobre a vida que se escondem as armas mais mortalmente temidas; a vida nunca esteve mais em jogo do que nas últimas décadas, porque numa busca sempre mais invasiva de incrementar a vida dentro das engrenagens do governo dos homens, ela acaba por ser exterminada: pois o governo sobre a vida a transforma em seu desejo de morte. Resgatando o conceito do antigo direito soberano de governar sobre a vida dos seus súditos, Foucault, mas também Esposito, entendem a forma do governo moderno não no seu sentido monárquico, mas como o poder mantém forte pressão sobre as vidas que se antepõem a ele ao ponto de reduzi-las a nada.

Por um lado, o soberano aparece, em Hobbes, como aquela figura que não apenas funda o estado civil ou a união social da Commonwealth, mas que a funda furtando-se a esse mesmo estado civil e permanecendo no estado de natureza. É neste sentido que ele pode manter a ordem social, punindo o não cumprimento do pacto social por todos aqueles que, através dele, entraram no «estado civil», ao manter-se ele mesmo fora deste mesmo estado, ou seja, do pacto que o funda e das suas obrigações (Esposito, 2010, p.4).

Acima disso, agora busca-se pensar as possibilidades de governo que sejam além das meras instâncias ordinárias da vida. O governo da vida teria por princípio a vida de todos os indivíduos presentes em sociedade, sem priorizar nada além do que são, nem mesmo uns em detrimento de outros. Mas isso será um assunto a se continuar em trabalhos futuros.

5. CONCLUSÃO

Como foi dito na introdução do presente escrito, o objetivo geral que se insere aqui é o de apresentar a relação que existe entre as categorias de corpo e pessoa dentro do pensamento filosófico de Foucault e Roberto Esposito, adentrando em especificidades que compreendem categorias que entendi serem importantes para o processo de discussão do assunto, pois seu escopo abarca a situação política na atualidade. Por isso, é importante mencionar novamente que o caminho trilhado para o desenvolvimento desta pesquisa nem sempre me permitiu ser tão objetivo quanto o esperado, mas na necessidade de deixar o texto mais compreensível possível, busquei alargar o máximo que pude os horizontes. Com isso, obtenho a primeira grande conclusão: no corpo morrem e se constroem sonhos. O que quer dizer que todo o projeto, bem ou malsucedido, que o homem inventou para transformar seus hábitos, ou adequá-los a um meio, são como uma vontade que termina por esmagar o próprio homem; isso vale tanto para o desejo ascético de seitas antigas/atuais de se verem livres das vontades mundanas em detrimento da pureza da alma, como para o poder, que vendo no corpo a ameaça de insurgência, insere nele o medo e a inanição mental sob ameaças. O corpo é a maior utopia do ocidente.

Dentre as muitas camadas em que o texto se desdobra para esclarecer a questão do poder e do saber, o pano de fundo principal que abrange toda a discussão é a inerente historicidade que aparece logo de início explicitamente sendo abordada como tema de importância crucial para o desenvolvimento de todo o restante do texto, e que imediatamente se conecta à exposição conceitual de seu arcabouço teórico.

Primeiramente há de se notar que, enquanto uma disciplina que destoa do modo como fora praticada por seus antecessores, a pesquisa histórica, agora desvinculada de uma pretensa vontade de contar uma “história universal” detentora da verdade e dos fatos, busca interagir com os pontos fracos das narrativas incessantes que surgem de um passado esgotado em fragmentos. Foucault, atento a isso, evidencia sua parcial inconformidade com o modo como esses novos pesquisadores levaram a sério seu caráter não universalisante de investigar a história e assim “descobrir” que o passado conta mais do que foi narrado. A epistemologia francesa e suas fortes raízes hegelianas, parece manifestar no século XX uma nova tendência à não objetividade dos conteúdos históricos e é claro que isso irá gerar nas reflexões de Foucault um grande impacto; sobretudo em seu modo de reconectar os acontecimentos à outros limiares não previstos anteriormente.

O poder e o saber são sem dúvida um dos grandes temas que aparecem em suas pesquisas. O lado arqueológico de Foucault configura aquele que manteve em foco suas preocupações com o conhecimento e a forma como ele foi construído no ocidente; não é como não importasse, para ele, o modo como ele opera, mas a relação entre esse conhecimento científico produtor de verdade, mesmo que não necessariamente possuam uma correspondência na realidade, e um *a priori* que condiciona as sentenças científicas como verdadeiras na realidade. Percebe-se que existe um limbo externo interno a isso que Foucault quer mostrar: o conhecimento não é histórico por ser construído, mas é construído por ser histórico. E isso fica ainda mais evidente quando ele discorre como as máximas científicas nem sempre foram tão exatas quanto parecem, além disso, podendo depender de vários outros fatores externos que influenciam todo um modo de se pensar e agir do ser humano. Quando o conhecimento está condicionado à situação histórica do lugar onde ele surge nada nele parece tão essencial quanto dizem; isso transpõem as barreiras da metafísica epistemológica, onde na natureza já são possíveis apontar leis e ordens às quais precisamos apenas descobrir e nos adequar, a um jogo muito mais profundo e obscuro que alcança até mesmo um outro nível ontológico e político. É neste ponto que a política aparece como o outro lado da moeda que, ao menos não em primeira ordem, não parecia faltar; isso porque essas duas dimensões, apesar de sempre serem mencionadas indiretamente em conjunto, com pouca frequência foram ligadas de maneira tão íntima quanto aparecem agora; justo porque, ao destacar que existe um fundo aleatório na base de todo saber produzido ao longo da história que não deixa se esclarecer por meio de suas próprias faculdades, é que há de suspeitar de sua inteira objetividade e imparcialidade frente aos eventos históricos de sua época.

O enunciado, por isso, é evocado por Foucault como um meio de investigar na construção da *episteme* o grau de conexão entre o modo como a ciência produz sentenças acerca do mundo e sua maneira de agir baseada nisso, relacionando-se com a sociedade no mesmo rigor e influência que outros setores que vinculam e mantêm o conjunto da população unida em torno de uma cultura viva. Este tema engloba todas as sobre determinações que socialmente foram aceitas como norma por um poder coercitivo de Estado e corporações que mantêm algum nível de relação com o Estado; por conseguinte, todo um modo de gerir os corpos e a localização de cada indivíduo que na cultura moderna tornar-se-á o sinônimo de sujeição.

O corpo é visto por Foucault a partir de uma perspectiva inteiramente inclusa no movimento das coisas intra mundo, aos termos da cultura, da política e de todas as marcas externas que são capazes de o afetar. Mas em decorrência de sua possibilidade criadora, o corpo é também um operador de mudanças e meio pelo qual conseguimos nos situar no mundo. De modo um tanto enigmático, o corpo é o que somos e podemos fazer dele; é neste sentido que se define todo um problema contemporâneo, mas que já nos acompanha há muito tempo: o desejo de reunir no corpo, todos os sonhos humanos de perfeição; nos imunizar das fraquezas e infecções patológicas as quais estamos expostos.

Foucault diz que esse desejo é como uma arma voltada contra o próprio corpo, afim de realizar toda a utopia imaginada. Mas afinal que utopias serão essas? Se posso imaginar que meu corpo é uma máquina e com isso esgotar suas potencialidades em atividades que terminem por ser tão eficazes que seja necessário reproduzi-la zilhões de vezes como uma programação de um robô, não poderei eu fazer? Se é possível determinar que todos os homens e mulheres, crianças e idosos sigam cegamente um único curso de vida, baseado em um ideal determinado não por eles, mas pela cultura, que precisa ser defendido a ferro e fogo numa espécie de cegueira crítica, o Estado, a família, as ciências não estariam à frente para garantir que isso fosse possível? A genealogia realiza no curso do poder uma simples cisão que o revela em todos os âmbitos, inclusive em nós mesmos; isso porque o poder, além de algo persistente, instala-se dentro de cada indivíduo como uma infecção, que o corpo produz mais defesas quanto maior o grau de gravidade dela.

A intensidade com que se instalou um mito gigantesco na alma dos homens, ela mesmo mitificada, nós nos desconhecemos como seres donos de nós mesmos. Na base de todo mito reside uma moral, uma sabedoria que quer ser passada adiante, geração após geração; com base no que vimos, o sujeito moderno foi minuciosamente sendo moldado de acordo com os fins desse mito. No princípio houve a alma, e todo ser vivente foi abençoado com uma a sua própria imagem e semelhança; os gregos souberam desenvolver muito bem sobre os cuidados que cada pessoa deve possuir consigo mesmo para alcançar um nível de medida entre o abuso e o bem viver, mas à maneira que isso se amadureceu no coração da humanidade, a alma transformou o homem em seu refém por tempo indeterminado, de modo que ainda hoje nos encontramos sob o efeito de sua magia. Isso porque a separação do corpo e da alma transforma o modo de vida do meu corpo em algo menos puro que a alma, retornando ao viver mundano a sujeira que ela desconhece. É neste sentido que em negação ao corpo, muito de nossa cultura se erigiu aos céus sem

discriminação dos que com isso sucumbiriam ao modo de existir dissidente do restante, as montanhas do conhecimento, portanto, serviram por séculos ao trabalho de transformar no homem, o desejo em forma de vida: ela inteiramente moldada conforme a lei de seus traços à maneira de agir e pensar; os novos tempos produziram suas novas heterotopias com base em velhos costumes, é assim que o conservadorismo de nossa sociedade se mascara como novidade fundamental a sobrevivência da cultura. Os indesejáveis continuam sendo a subespécie desses meios de convivência normais, relegados à imperfeição, todos estão na mira da morte mais desejada.

A prisão, por exemplo, tornou-se um grande modelo do que aqui está sendo discutido, aos delinquentes resta apenas uma solução. Sua alma afanada pela corrupção da desonestidade e desobediência, precisa sofrer as margens da lei a subtração da sua liberdade, e quem sabe até de sua alma como objeto de estudo e demarcação do correto. A sociedade sempre se acostumou a estabelecer no limiar do real aquilo que deve continuar às margens de sua delegação. Mas ao mesmo tempo, é da marginalidade que surge os contra poderes que a sociedade empenha em soterrar em meio aos seus muitos discursos avaliadores e detentores de verdade; o conclusivo sobre esses objetos é que deles deve-se classificar e substituir, ou ao menos corrigir, enquanto paradoxalmente seu sofrimento e sua miséria nada importa nem para os particulares e familiares, muito menos para os poderes maiores. Que o corpo sirva como definidor de um lugar a ser ocupado não apenas como prova de uma existência, mas como operador em um mundo, um ente dotado de vontades e imaginação, enriquece ainda mais a discussão quando a proposta se torna a destruição de um mundo exclusivo em prol de um onde cada indivíduo possa viver em maior conformidade consigo mesmo. Talvez seja aí que devemos tomar cuidado ao imaginar em como resolver nossas pendências com a história e começar a imaginar novos caminhos.

A sujeição moderna nos legou a morte técnica da relação que tínhamos com nosso corpo, agora nos resta as clínicas, a infelicidade e o medo. Então, sobre esta insistência de vigiar cada passo, cada minucioso sinal que fazemos com nossos gestos, nasce a vontade de controle do tempo e do espaço em seus usos gastos em atividades diárias. Portanto não basta a normalização implantada no interior de cada um ser um meio de indução do costume, mas a auto vigilância e a marcação dos movimentos em frações iguais, neste caso, o da produção fabril; mas podemos levar ainda em consideração a forma como pessoas não típicas lidam com o passar das horas no cotidiano e como isso afeta

diretamente sua relação com o mundo externo, no passado houveram lugares para onde essas pessoas iam para assim ficarem longe da sociedade, e ainda hoje tem-se dificuldade de se interagir com elas pois a desinformação é geral.

O pressuposto visível nesse pensamento é que a ordem das relações sociais, políticas e jurídicas que recebem, no construto da modernidade, suas formulações intelectuais tendo por influências conceituais a ideia de propriedade, posse e sujeição é de que há uma lógica que viabiliza um conflito nada saudável, nada democrático e extremamente violento no antro da sociedade. O problema corresponde a uma fundamentação equivocada das leis e do modo de pensar a realidade das pessoas numa relação desde sempre excludente. Na relação entre os dispositivos — isto é, o modo como toda essa estrutura social enquadra a vida como um todo — e as demais compreensões do real mostram como há, juridicamente falando, uma ontologia destinada a criar e separar no ser humano duas naturezas que, apesar de distintas, se entrelaçam, e além do mais, uma está sempre em posição de subordinação em relação à outra, onde o fluxo está sempre livre para a passagem de uma qualificação à outra. Referente aos três sub tópicos abordados, vejamos o que conseguimos concluir.

Atinente à primeira seção dos resultados tem-se a impressão de que é possível estabelecer o vínculo entre dispositivo e pessoa com o fundo jurídico de que são acompanhados durante toda sua construção, ligando ao mesmo tempo o conceito de comunidade como campo de aplicabilidade dessa categoria no plano prático do pensamento ocidental. As veias de junção desse amálgama teórico partem sempre de um mesmo perfil eurocêntrico de pensamento, no fundo reabilitando, a versos românticos, os princípios do direito romano como modelo ideal de uma eticidade pungente para a sociedade moderna. E como vimos, problema e solução parecem fazer parte de uma argumentação só. Porque a medida em que na modernidade o conceito de sujeito, sustenta uma passagem para a ideia de pessoa com base no que disse o direito romano, e no século XX, após duas Grandes Guerras Mundiais, houve a criação da chamada *Declaração Universal dos Direitos Humanos* tomando como base o conceito de pessoa, para tanto, termina por sobrepor ao homem uma personificação que não condiz exatamente com seu corpo biológico, tratando-se assim de uma “unidade jurídica personificada” que lhe atribui direitos e deveres.

Fica cada vez mais claro a dimensão que se encontra o homem sob o jugo da pessoa, pois em longa escala, o efeito disto imputa no homem uma esfera de aplicação jurídica

inegociável e que acaba inevitavelmente lançando uns indivíduos para status mais elevados que outros. Eis a resposta do porque a Declaração Universal dos Direitos dos Humanos foi incapaz, no dever que lhe foi assegurado, de manter longe de injustiças, como as cometidas pelos Estados autoritários no século passado, todos aqueles chamados de minorias, ao redor do mundo — perceba, isso é muito diferente de dizer que a DUDH não tem nenhuma validade —. A constatação agora aberta à discussão, é de que a falência da lei ante o estado de injustiça corroborado é consequência da ambivalência conotada no dispositivo da pessoa.

O assunto que é tratado no tópico dois prossegue como que uma ramificação da discussão abordada desde o tópico um, por isso as conclusões continuam negativamente destacando o dispositivo da pessoa como um dos pontos centrais do testamento das imperfeições do sistema jurídico ocidental ainda muito latino em toda sua estrutura categorial. Tomando a máscara como metáfora para a sobreposição do direito no interior do humano a cisão que o distingue até de si mesmo, a relação do dispositivo cria uma articulação em sociedade com indivíduos que só podem ser reconhecidos compartilhando de características definidas marcadamente por esse mesmo dispositivo — mas de modo algum, pessoas reais, senão entidades performáticas. A definição de pessoa sobre a proposta de que o ter determina quem você é, é um indicativo da preservação dessa concepção na filosofia do direito moderna, já pronunciada, por exemplo, por Locke. Como foi dito, definido pelo *Ius* romano, existem três entidades que compõem o direito: ou é uma ação, ou é uma pessoa, ou é uma coisa. Com exceção da primeira, as outras duas se cruzam na medida em que pessoa e coisa estão conectadas pela relação, quase que simbiótica, que se configura pela ideia de usabilidade.

Por último, a parte três dos resultados, compromete-se a fazer um alinhamento de alguns autores importantes para a consolidação do dispositivo da pessoa na modernidade, resgatando, junto às suas reflexões, a influência do direito romano para cada um desses autores. Então, passando por Locke, Kant, Hobbes, a Hegel, percebe-se que do ponto vista do direito, ficou muito claro uma constante invocação da propriedade como modelo e peça central do interior da pessoa no ser humano. Adiante, é possível dizer que o cenário filosófico moderno armou um terreno fértil para o enxerto de uma ideia que ganhou força com a ascensão do capitalismo, como se pode ver, o pai do liberalismo plantou a semente que veio a dar frutos. O conceito de posse, posteriormente aglutinado à concepção de propriedade e apropriação passam a impressão de que o horizonte de realização do ser humano é unicamente naquilo que ele pode adquirir como conquista material, sendo assim

a coisa o torna pessoa e preservá-la ou possuir mais, assim formando para si um patrimônio, o mantém em evidência como pessoa — . Tornar-se pessoa, não coisa, é ter em evidência um claro poder de posse sobre coisas. O que provavelmente passa despercebido nesta análise é que o direito só oferece o foro privilegiado aos que se encontram encaixados dentro destes critérios, mas não assegura a permanência de ninguém em nenhum dos hemisférios, mas o dado probatório é que quem está em baixa tem mais dificuldade de subir do que quem está em cima descer.

Ganho expressivo tem a temática ao adentrar o século XX com o espanto de dois grandes conflitos mundiais antes mesmo da metade do século, abrindo lugar para as discussões sobre bioética e direitos humanos. Quero destacar a corrente de pensamento utilitarista e liberal de Peter Singer como uma progenitora de segregação a nível biológico como forma de classificação do que é ser humano, pessoa ou mero animal com parentesco ancestral entre espécies. Questionar essa lógica é bem mais do que atacar um modelo de pensamento particular e individual de um autor — afinal, o que é um autor? —, mas pôr em questão uma tradição que por todos os lados estratifica o ser humano em séries diferentes e hierárquicas; é falar de uma dialética sempre renovada que insiste em manter intacta a mesma velha noção coisificante e excludente. Com o enfraquecimento das estruturas fortes, os vulgos universais, vemos um amplo horizonte de diálogos abrirem-se à nossa frente, vê-se surgir a necessidade de buscar uma nova concepção da realidade por vias que não tenham a intenção de exterminar o outro, mas reconhecer o outro como um ser de possibilidades tanto quanto eu. O projeto da modernidade falhou por não conseguir manter a abertura necessária a essas formas de compreensão, muito pelo contrário, sua postura em negação ao negativo a levou à ruína. O nada é o instituir da diferença.

Portanto, sob esta análise, é perceptível que no pensamento tanto de Foucault quanto de Esposito, inscreve-se uma crítica extremamente relevante contra as estruturas solidas do poder ordinário e institucionalizado, este, ainda mais em conta dos aparelhos de Estado munidos da maquinaria corrosiva da lei, subsumindo a vida pobre daqueles menos favorecidos de poder social aquisitivo e também dos que não sendo, não estão em condições de estar sob a tutela de proteção; levada à exposição mortal transformada em vida desqualificada, no corpo ele esteve e ainda está transformada em objeto de separação e segregação entre os bons e ruins, os de bem e os do mal. E pensando nestes termos que de forma alguma representa a diferença que nos constitui, devemos lutar contra as forças que tentam sumir com a diversidade.

6. REFERÊNCIA

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: O poder soberano e a vida nua. Trad. Enrique Burico. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

_____. **Homo Sacer**: O uso dos corpos. Trad. Enrique Burico. Belo Horizonte: UFMG, 2017.

_____. **O que resta de Auschwitz**. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. **Profanações**. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

CAMPBELL, Timothy. Política, Imunidade, Vida. O pensamento de Roberto Esposito no debate contemporâneo. In: ESPOSITO, Roberto. Termos da política. Comunidade, imunidade, biopolítica. Trad. Luiz Ernani Fritoli. Curitiba: UFPR, 2017, p. 13-66.

CASTRO, Edgardo. **Introdução a Foucault**. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

C. F. MATOS, Olgária. **Ethos e amizade**: A morada do homem. Revista IDE, psicanálise e cultura, São Paulo, 2008, 31(46), p. 75-79.

DA SILVA WELLAUSEN, Saly. **Os dispositivos de poder e o corpo em Vigiar e Punir**. Revista Aulas: Dossiê Foucault, n.03, dez. 2006/ mar. 2007, p. 1-23.

DE SOUZA, David. **A excelência moral e as origens da ética grega**. Revista Princípios, Natal, v.14, n.21, jan/jun. 2007, p.147-174.

FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Trad. Márcio Alves Da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

ESPOSITO, Roberto. **Terceira pessoa**: política da vida e filosofia do impessoal. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2021.

ESPOSITO, Roberto. **As pessoas e as coisas**. Trad. Andrea Santurbano e Patricia Peterle. São Paulo, SP: Rafael Copetti Editor, 2016.

ESPOSITO, Roberto. **Termos da política**: Comunidade, imunidade, biopolítica. Tradução: introdução: parte II, parte III, itens 3 e 4, de Luiz Ernani Fritoli; parte I, de João Paulo Arrosi; Parte III, itens 1 e 5, de Angela Couto Machado Fonseca; Parte III, item 2, de Ricardo Marcelo Fonseca. Curitiba: Ed. UFPR, 2017.

FOUCAULT, Paul-Michel. **Vigiar e punir**: o nascimento da prisão. Trad. Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 2014.

FOUCAULT, Paul-Michel. **Arqueologia do saber**. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FOUCAULT, Paul-Michel. **Microfísica do poder**. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FOUCAULT, Paul-Michel. **O corpo utópico, as heterotopias**. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: N-1 edições, 2013.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade: a vontade de saber**. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

HAN, Byung-Chul. **Topologia da Violência**. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2017.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Princípios da filosofia do direito**. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HOBBS, Thomas. **Leviatã: ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil**. Trad. Rosina D'angina. São Paulo: Martins Claret, 2014.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Trad. Antônio Carlos Braga. São Paulo: Editora Escala, 2006.

KANT, Immanuel. **A paz perpétua: um projeto filosófico**. Trad. Artur Morão. Covilhã: Universidade Da Beira Interior, 2008.

LOCKE, John. **Ensaio sobre o entendimento humano: segundo Tratado sobre o governo**. Trad. Anoar Aiex e E. Jacy Monteiro. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

_____. **Gaia Ciência**. Trad. Antonio Carlos Braga. São Paulo: Escala, 2006.

SINGER, Peter. **Ética prática**. Trad. Álvaro Augusto Fernandes. São Paulo: Tipografia Lugo Ltda, 1993.

TAYLOR, Dianna. **Michel Foucault: Conceitos fundamentais**. Petrópolis: Vozes, 2018

