

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

VIVIAN FETZNER RITTER

**DA VERDADE DOS ESPAÇOS AO ESPAÇO DA VERDADE.
A GENEALOGIA DOS ESPAÇOS E SEUS MODOS DE SUBJETIVAÇÃO
EM MICHEL FOUCAULT**

São Leopoldo, RS
2016

VIVIAN FETZNER RITTER

**DA VERDADE DOS ESPAÇOS AO ESPAÇO DA VERDADE.
A GENEALOGIA DOS ESPAÇOS E SEUS MODOS DE SUBJETIVAÇÃO
EM MICHEL FOUCAULT**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
stricto sensu em Filosofia da Universidade do Vale
do Rio dos Sinos – Unisinos, requisito parcial para
obtenção do grau de doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Castor Mari Martín Bartolomé Ruiz

São Leopoldo, RS
2016

R615d Ritter, Vivian Fetzner
Da verdade dos espaços ao espaço da verdade. A genealogia dos espaços e seus modos de subjetivação em Michel Foucault / Vivian Fetzner Ritter -- 2016.
213 f. : il. color. ; 30cm.

Tese (Doutorado em Filosofia) -- Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, São Leopoldo, RS, 2016.
Orientador: Prof. Dr. Castor Mari Martín Bartolomé Ruiz.

1. Filosofia. 2. Foucault, Michel. 3. Espaço - Filosofia. 4. Poder - Filosofia. 5. Verdade - Filosofia. 6. Subjetividade. I. Título. II. Bartolomé Ruiz, Castor Mari Martín.

CDU 1

O espaço da vida, imprevisível.

Espaço reconstruído a cada movimento da vida.

Com a partida do meu pai, um espaço vazio.

O espaço da vida, imprevisível.

Com a partida do meu pai, a constituição de um novo espaço para a vida.

O espaço da vida, o tempo da vida.

O tempo da esperança no espaço da vida.

Tempo que insere em todos os espaços da vida a presença do ausente e o espaço vazio se preenche de saudade.

A vida vivida ressignificando a vida que fica.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador, **professor doutor Castor M. M. Bartolomé Ruiz**, por indicar os caminhos, no espaço acadêmico, que permitiram o meu enriquecimento intelectual. Também, pelo apoio humanístico diante das vicissitudes que constituem o nosso ser no espaço da vida.

Aos **professores doutores** do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Unisinos, pelos saberes transmitidos, os quais foram relevantes para a realização desta pesquisa.

Aos professores doutores **Alfredo Veiga-Neto, Cesar Candioto, Francisco Marshall e Inácio Helfer**, pela atenção destinada à leitura desta pesquisa, e por aceitarem participar da banca de sua defesa.

Ao **meu pai**, pela sabedoria dos seus ensinamentos na constituição do meu modo de vida.

À **minha mãe**, pela colaboração ativa e carinhosa no curso deste estudo.

Ao **meu filho**, pelo presente diário da sua existência.

“Seria preciso fazer uma ‘história dos espaços’ – que seria ao mesmo tempo uma ‘história dos poderes’ – que estudasse desde as grandes estratégias da geopolítica até as pequenas táticas do habitat, da arquitetura institucional, da sala de aula ou da organização hospitalar, passando pelas implantações econômico-políticas. É surpreendente ver como o problema dos espaços levou tanto tempo para aparecer como problema histórico-político”.

(FOUCAULT, 2011f, p. 212).

RESUMO

O objetivo do presente estudo é investigar as noções de espaço nas obras de Michel Foucault em relação a seus modos de subjetivação a partir do itinerário cronológico de suas obras. Para tanto, examinam-se as noções de verdade, poder e sujeito, tríade que perpassa a problemática do espaço e é premissa para mostrar como na tríplice divisão do poder – poder soberano, poder disciplinar e biopoder – há uma relação específica com o espaço e como ambos produzem efeitos de verdade e formas de subjetivação nas suas práticas de poder. Defende-se que a noção de espaço, a princípio, aparece de forma sólida no contexto da disciplina; se desterritorializa no espaço biopolítico; e nos últimos cursos e escritos de Foucault se realiza como espaço ético da verdade nas práticas do cuidado de si.

Palavras-chave: Michel Foucault. Espaço. Genealogia. Poder. Verdade. Subjetivação.

ABSTRACT

This research aims to investigate the notions of space in the works of Michel Foucault in relation to their modes of subjectivity, following the chronological itinerary of his works. Therefore, we searched for the ideas of truth, power and subject, a triad which transcends the question of space and is a premise to show how in the division of power in three - the sovereign power, the disciplinary power and the bio-power – there is a specific relationship to space and how both produce effects of truth and forms of subjectivity in their practices of power. We defend that the notion of space, at first, appears in a solid form in the context of the discipline; is deterritorialized in the bio-political space; and, in the last courses and writings of Foucault it develops itself as an ethical space of truth in the self-care practices.

Key words: Michel Foucault. Space. Genealogy. Power. Truth. Subjectivation.

RÉSUMÉ

L'objectif de cette recherche c'est d'investiguer les notions d'espace par rapport à ses modes de subjectivation, à partir de l'itinéraire chronologique des oeuvres de Michel Foucault. Pour cela, on examine les notions de vérité, pouvoir et sujet, trois notions qui traversent la problématique de l'espace au sens que le même est une prémisse pour montrer comme dans la division du pouvoir – pouvoir souverain, pouvoir disciplinaire et biopouvoir – il se trouve une relation spécifique avec l'espace et montrer aussi comment les deux (pouvoir et espace) produisent, dans ces pratiques, véritables effets et formes de subjectivité. On défend que d'abord la notion d'espace apparaît d'une forme solide dans le contexte de la discipline; qu'elle se déterritorialise dans l'espace biopolitique et, dans les derniers cours et écrits de Foucault, elle se développe à l'espace éthique de la vérité dans les pratiques de souci de soi.

Mots clés: Michel Foucault. Espace. Généalogie. Pouvoir. Vérité. Subjectivation.

LISTA DAS FIGURAS

Figura 1. Laboratório Clínico del Hospital Provincial de Nuestra Señora de Gracia de La Beneficencia, de Zaragoza	31
Figura 2. Hospício de Bicêtre, em 1829.	32
Figura 3. Vista de La Salpetriere, em 1790.	33
Figura 4. Fachada de Saint Lazare, em 1900.....	34
Figura 5. Hôtel-Dieu, Paris, França (1853).	51
Figura 6. <i>Os Meninos</i> , fotografia de Robert Doisneau, publicada na capa da obra coletiva, organizada por Compère, em 1997.....	68
Figura 7. <i>Las Meninas</i> , pintura de Diego Velázquez	70
Figura 8. Projetos de penitenciárias.....	100
Figura 9. Planta do <i>Panopticon</i>	101
Figura 10. N. Harou-Romain. <i>Projeto de penitenciária</i> , 1840.....	102
Figura 11. Conferência sobre os males do alcoolismo no auditório da prisão de Fresnes.	103
Figura 12. Desenho del Panóptico.	114
Figura 13. Câmeras verificadas nos diferentes espaços comprovam a constante vigilância no século XXI.....	120
Figura 14. Interior da Penitenciária de Stateville, Estados Unidos.	123
Figura 15. Espaço físico do plenário da 1ª Vara do Júri de Porto Alegre- RS.....	134
Figura 16. Posição do magistrado em relação à Assistência	135
Figura 17. Posição destinada à Defesa e, em especial, a cadeira reservada ao acusado.	135
Figura 18. Posição do imputado no espaço da Justiça.....	136
Figura 19. Desnível do piso que demarca a posição e o espaço do Juiz e do Ministério Público.....	137
Figura 20. Diferença de altura entre a posição espacial destinada ao Juiz e ao Ministério Público.....	138

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 A GENEALOGIA DOS ESPAÇOS: UMA INVESTIGAÇÃO PRELIMINAR	18
1.1 Noções de Poder, Verdade e Subjetivação na problemática do espaço.....	18
1.2 A genealogia dos espaços: uma investigação preliminar	28
1.2.1 O espaço da doença mental	31
1.2.2 O espaço de in/exclusão da loucura.....	37
1.2.3 A concepção do espaço do hospital e o nascimento da clínica	44
1.2.4 O espaço (in) visível nas palavras e as coisas	62
1.2.5 O espaço das heterotopias e o espaço do não espaço das utopias	74
1.2.5.1 Heterotopologia: a leitura das heterotopias	78
1.2.6 Arqueologia do espaço do saber.....	83
2 DA LOCALIZAÇÃO DO ESPAÇO SOBERANO À SOLIDEZ DO ESPAÇO DISCIPLINAR	91
2.1 O Espaço no/do Poder Psiquiátrico: Espaço Asilar e Ordem Disciplinar	91
2.1.1 O poder soberano e o espaço da soberania	93
2.2 O poder disciplinar, a disciplina e a constituição do espaço de disciplina.....	99
2.3 A genealogia do Panóptico: arquitetura biodisciplinar.....	112
2.3.1 O panóptico para Foucault.....	121
2.4 O espaço da justiça: a justiça e seus espaços.....	126
2.4.1 A noção de espaço e seu lugar no cenário da justiça.....	130
3 O ESPAÇO E A BIOPOLÍTICA: ESPAÇO FLUIDO	144
3.1 Biopolítica e espaço do território, da segurança e da população.....	144
3.2 Técnicas disciplinares no espaço – biopolítico.....	148
3.2.1 O espaço biopolítico	151
3.3 Dispositivo.....	153
3.3.1 Dispositivo de segurança.....	155
3.3.2 O espaço urbano	158
3.3.3 Espaço de circulação	161
3.3.4 Dispositivo de controle: panóptico (aparato biopolítico).....	163
4 O ESPAÇO E A CONSTITUIÇÃO ÉTICA DO SUJEITO	166
4.1 O espaço da verdade no cuidado de si na época socrática.....	174
4.2 O espaço da verdade no cuidado de si na época helenística.....	184
4.3 O espaço público da verdade cínica	192
CONSIDERAÇÕES FINAIS	200
BIBLIOGRAFIA	204

INTRODUÇÃO

O presente estudo examina a questão dos espaços e seus efeitos nos modos de subjetivação na obra do filósofo francês Michel Foucault (1925-1984). Suas prospecções em diferentes sítios teóricos, validadas pela Arqueologia e a Genealogia, percorrem o itinerário histórico da verdade das práticas e evidenciam a preocupação de Foucault com três eixos que atravessam sua obra: poder, verdade e subjetivação.

No contexto desses temas, Foucault salienta que o poder não pode ser entendido, única e exclusivamente, como mera dominação de uns sobre os outros, não se definindo exclusivamente por sua negatividade, mas igualmente por sua positividade, por seu caráter criativo e produtivo. É importante destacar o estreito vínculo existente entre poder e verdade, que é o segundo tema. A verdade produz formas de poder e, por sua vez, permite que todo poder se efetive como forma de verdade que pauta as práticas dos sujeitos. Deste modo, a verdade tem o poder de construir o sujeito, cujas práticas são legitimadas por formas de verdade que, quando aceitas como verdadeiras, constituem os sujeitos em suas subjetividades. O terceiro tema é o processo pelo qual se constituem as subjetividades que produzem o modo de ser do sujeito, em grande medida, resultante das relações de poder-saber, das verdades aceitas, que no sujeito moderno são tecnologias disciplinares e dispositivos de controle que operam como seus elementos construtores. Assim, os modos de subjetivação, isto é, a forma como o sujeito constitui sua própria existência resulta de tais práticas. Estes três grandes temas se imbricam porque a subjetividade é construída pelas verdades aceitas que produzem formas de poder e que ecoam no agir humano. A verdade opera com poder sobre o sujeito que a aceita como verdadeira, subjetivando-o e construindo novas formas de subjetivação. Todos esses modos de subjetivação, supostos neste estudo, são permeados pelo espaço, ora físico, ora não físico.

Cabe salientar que, para Foucault, de um lado, toda forma de poder produz efeitos de verdade que a legitimam e a validam; por outro, toda verdade tem efeito de poder. Deste modo, as práticas de poder e as formas de verdade, isto é, a imbricação do poder e da verdade, constituem as formas de subjetivação que ecoam no agir humano, constituindo, assim, o modo de subjetivar-se a partir das práticas e das relações de poder que produzem as verdades aceitas pelos sujeitos. O poder, em Foucault, abordado ao longo de sua produção teórica, tem nitidamente feições distintas segundo as diversas práticas históricas em que se configura. Nas pesquisas arqueo-genealógicas de Foucault, o poder aparece, principalmente, como poder soberano, como poder disciplinar e, finalmente, como biopoder. O objetivo específico deste

estudo é verificar a relação do espaço com as formas de verdade, os tipos de poder e os modos de subjetivação. A hipótese que orienta esta pesquisa é que cada um dos tipos de poder possui uma relação específica com o espaço e produz um determinado tipo de subjetivação, fazendo emergir os elementos que promovem a possível diferenciação entre cidadãos e súditos, entre subjetividades autônomas e indivíduos disciplinados e submissos.

A hipótese é que estes eixos (verdade, poder e subjetivação) se inserem no itinerário da noção de espaço nos escritos de Michel Foucault. O problema investigado nesta pesquisa pode produzir a seguinte formulação: que contribuições e implicações oferecem a Foucault as diversas noções de espaço no itinerário dos diferentes modos de subjetivação? Como questionamentos complementares deste estudo interroga-se se cada tipo de poder tem uma relação específica com o espaço e se (e como) as diversas implicações do espaço e o poder produzem diferentes modos de subjetivação. Neste contexto cabem as indagações: a noção de espaço sofreu modificações significativas ao longo da obra de Foucault? Se for verdadeira a hipótese de que a noção de espaço modificou a validade que teve na fase inicial de suas produções teóricas, quais são os desdobramentos dessa alteração e de que modo isso se revela em sua obra? Neste sentido é possível cogitar que Foucault tenha dado menos crédito, ainda que de modo processual, ao valor explicativo da noção de espaço ou produzido um deslocamento no próprio sentido do espaço, que se dilui nas formas de verdade e por fim se desloca para as *práxis* éticas?

Como hipótese central da tese sugere-se que o tema do espaço tenha adquirido, ao longo da produção teórica de Foucault, significados diversos. Assim, o tema do espaço apareceu de forma sólida no poder disciplinar; desterritorializado e fluido no espaço biopolítico e, por fim, diluído na forma de um deslocamento permanente no espaço da verdade ética. Sustenta-se que, por outro lado, esta tríplice formulação do espaço corresponde à tríplice versão das práticas do poder analisadas por Foucault: poder soberano, poder disciplinar e biopoder. De outro lado, a formulação que se propõe corresponde ao próprio deslocamento temático operado nas últimas obras de Foucault para as práticas éticas.

O objetivo principal desta pesquisa consiste em elucidar o significado da noção de espaço e a sua contribuição nas problematizações de Foucault que, apoiadas no método genealógico, traçaram o rastro histórico da noção de espaço. E, segundo o itinerário das práticas de poder sublinharam o vínculo relacional entre espaço, formas de verdade, efeitos de poder e modos de subjetivação.

Como objetivos específicos, interessa mostrar que, em cada um dos tipos de poder há uma relação e apropriação peculiar específica do espaço. A hipótese, portanto, é que no poder

soberano, o espaço aparece como localização; no poder disciplinar, como extensão; no biopoder, como posicionamento. Complementarmente, interessa ainda mostrar como os tipos de poder e de espaço a eles correspondentes produzem determinado modo de subjetivação: no primeiro caso, o súdito; no segundo, o indivíduo disciplinado; no terceiro, o indivíduo cooperativo; e, no deslocamento ético da verdade, a constituição de uma subjetividade autônoma.

Além das formas de poder ora mencionadas, esta investigação se propõe a analisar a relação da implicação do espaço nas práticas éticas em que o sujeito tem o poder de constituir-se na forma autônoma de si.

Percebe-se, ainda, a relevância do tema do espaço na obra de Foucault ao ler, dentre outras passagens, esta afirmação:

Seria preciso fazer uma ‘história dos espaços’¹ – que seria ao mesmo tempo uma ‘história dos poderes’ – que estudasse desde as grandes estratégias da geopolítica até as pequenas táticas do habitat, da arquitetura institucional, da sala de aula ou da organização hospitalar, passando pelas implantações econômico-políticas. É surpreendente ver como o problema dos espaços levou tanto tempo para aparecer como problema histórico-político (FOUCAULT, 2011f, p. 212).

Reclamando da postura tradicional de privilegiar a noção de tempo na abordagem das questões de poder, o pensador reivindica o destaque para a “história dos espaços” como um problema “histórico-político”. Ou seja, se por muitos séculos pensadores abordaram a política sob o viés da sucessão temporal, da ontologia social do *cronos*, seu destaque e reivindicação é pelo *topos*. É o *topos* que engendra modos de ser do homem e da sociedade. É o *topos* sólido e impecável que engendra o poder disciplinar; é o *topos* desterritorializado que sustenta o espaço fluido da dimensão biopolítica; é o *topos* quase diluído e deslocado que está presente na dimensão ética.

Como método de investigação rastrear-se-á cronologicamente nas obras de Foucault a noção de espaço e seus modos de subjetivação, utilizando para tanto a análise e o descortinamento de seus pressupostos, empregos, contribuições para a sustentação de suas teses e, sobretudo, as mudanças que ele introduziu na sua própria análise da temática do espaço. Tais problematizações acerca da noção de espaço foram retificadas nos estudos de Stephen J. Collier (2011, p. 245-284) que, ao fazer o rastreamento de algumas noções sobre técnicas e tecnologias do poder no período final da produção teórica de Foucault, de acordo com as temáticas abordadas nos cursos *Segurança, território, população*, em 1978, e

¹ A provocação de Foucault “seria preciso fazer uma história dos espaços” (FOUCAULT, 2011g, p. 212) fomentou latentes inquietações acerca da temática do espaço.

Nascimento da biopolítica, no ano de 1979, levantou a hipótese de que Foucault não reproduziu os esquemas teóricos sobre o poder, assim como se apresentou em *Vigiar e Punir* (1975). Ou seja, Foucault, nas obras posteriores, inovou sobre alguns aspectos ao abordar a questão do poder em sua fase final a partir de complexas mudanças, cuja perspectiva Collier nomeia de “topologia do poder”. Para a visão tradicional, o enfoque sobre conhecimento/poder foi replicado com a mesma configuração nas fases subsequentes à *Vigiar e Punir*. Por sua vez, Collier sugere que:

A análise inicial de Foucault sobre a biopolítica foi formulada em afirmações surpreendentemente baseadas nas épocas e totalizantes sobre as formas características de poder na modernidade. Em contraste, as últimas conferências sugerem o que proponho chamar de uma análise “topológica” que examina os “padrões de correlação” em que elementos heterogêneos – técnicas, formas materiais, estruturas institucionais e tecnologias de poder – são configurados, bem como os rearranjos através dos quais esses padrões são transformados. Também indico como a atenção à dimensão topológica da análise de Foucault poderia mudar nossa compreensão de temas-chave em seus últimos trabalhos: a biopolítica, a análise do pensamento, e o conceito de governamentalidade (COLLIER, 2011, p. 247).

Dessa maneira, Collier sugere que uma “análise topológica” do poder seria mais adequada para o tratamento da política por contemplar elementos de padrões de correlação de poder. Estes elementos “não mais marcam épocas; não designam uma ‘série histórica’ [...]” (COLLIER, 2011, p. 270). A indagação de Foucault, segundo Collier, era “como essas figuras de soberania, disciplina e segurança são combinadas em ‘edifícios complexos’, ‘sistemas de correlação’ ou como proponho chamá-las, topologias de poder” (p. 270), caracterizando este espaço topológico uma nova configuração do poder.

Aplicado ao contexto dos procedimentos que se pretende implementar nesta investigação, sustenta-se a hipótese de que, na fase inicial da produção teórica concernente ao tema do espaço, Foucault teria privilegiado a perspectiva de um espaço sólido. Nas fases subsequentes, porém, tal perspectiva se alterou, sem que para ele tivesse sido subtraída a validade e a importância da noção de espaço. Uma nova perspectiva de análise, contudo, foi aos poucos sendo introduzida.

A importância do problema da investigação reside nas contribuições que oferece aos debates sobre o tema do espaço de um ponto de vista geral em Foucault e, de um modo específico, sobre a mudança introduzida na noção de espaço ao longo de sua produção teórica. Neste contexto, a pesquisa se insere numa gama de reflexões sobre o espaço, como a de Said (1992, p. 149-155), que privilegia a peculiaridade da dimensão espacial em Foucault. Segundo Said, a leitura de Foucault se afasta de um enfoque à procura de nexos causais

históricos dos acontecimentos ou de uma presumível explicação metafísica. A ênfase é dada à análise de espaços, territórios, domínios e lugares descontínuos, mas reais, como bibliotecas, escolas, hospitais e prisões.

Já no contexto do entendimento do poder e da regra, Mitchell Dean (2003, p. 172) salienta como o tempo e o espaço são dimensões constitutivas dessas determinações, ao destacar que:

o que torna os últimos estudos de Foucault tão fascinantes, eu sugeriria, é condensado na noção de governamentalidade. Ela define um novo pensamento através do espaço, através dos domínios da ética e da política, do que poderia ser chamado “práticas de si” e “práticas de governo”, que os entrelaça sem a redução de um para outro (DEAN, 2003, p. 174, tradução própria)².

Engendra-se, portanto, um novo pensamento sobre o espaço num conjunto mais amplo de investigações, todas apontando para a especificidade desse tipo de abordagem.

No primeiro capítulo, intitulado *A genealogia do espaço: uma investigação preliminar*, iniciam as investigações sobre o percurso histórico da noção de espaço nas obras de Foucault. O recurso utilizado é a exposição geral da tríade: poder, verdade e subjetivação, elementos estruturadores do seu discurso, presentes desde o início de sua produção intelectual. Mostrar-se-á, de modo geral, que o poder, para Foucault, não é definido por sua negatividade, pois não é um aparelho repressivo e de dominação que deriva da concepção que associa o poder ao poder do Estado. É possível, portanto, atribuir ao poder caráter produtivo a fim de produzir positivities que não estão sob o domínio de alguém, manifestando-se, dessa forma, não como essência, mas sim como prática. Em seguida o estudo revela que a verdade é um conjunto de regras discursivas que validam os saberes e produzem discursos qualificados como verdadeiros em uma determinada época. Resta claro, finalmente, que a subjetivação é o processo pelo qual se constitui um sujeito em sua subjetividade. Foucault ressalta que as práticas de poder e as formas de verdade, isto é, a imbricação do poder e da verdade, constituem as formas de subjetivação que ecoam no agir humano, constituindo assim, o modo de subjetivar-se a partir das práticas e das relações de poder que produzem as verdades aceitas pelos sujeitos.

Ainda no primeiro capítulo são analisadas as obras *Maladie mentale et psychologie* (“Doença mental e psicologia”, 1954), *Histoire de la folie à l'âge Classique* (“História da

² *What makes Foucault's later studies so fascinating, I would suggest, is condensed in this notion of governmentality. It defines a novel thought-space across the domains of ethics and politics, of what might be called 'practices of the self' and 'practices of government', that weaves them together without a reduction of one to the other (DEAN, 2003, p. 174, transcrito do original).*

loucura na era clássica”, 1961), *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical* (“O nascimento da clínica”, 1963), *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines* (“As palavras e as coisas”, 1966), a conferência *Des espaces autres – Hétérotopies* (“Outros espaços”, 1967), presente na edição brasileira intitulada *Ditos e Escritos*, v. III (2012), *L'Archéologie du savoir* (“Arqueologia do saber”, 1969) e os dois textos escritos por Foucault *Les Corps Utopique* (“O corpo utópico”) e *Les Hétérotopies* (“As heterotopias”), traduzidos para o português em 2013. Registra-se que “Outros espaços” (1967) é um importante escrito de sistematização sobre a estratégia de ler os acontecimentos e pensar os modos de subjetivação a partir do espaço, e não mais sob o viés do tempo. Como afirma Foucault (2009b, p. 411):

Estamos na época do simultâneo, estamos na época da justaposição, do próximo e do longínquo, do lado a lado, do disperso. Estamos em um momento em que o mundo se experimenta, acredito, menos como uma grande via que se desenvolveria através dos tempos do que como uma rede que religa pontos e que entrecruza sua trama. Talvez se pudesse dizer que certos conflitos ideológicos que animam as polêmicas de hoje em dia se desencadeiam entre os piedosos descendentes do tempo e os habitantes encarniçados do espaço (FOUCAULT, 2009b, p. 411).

Investigar-se-á no segundo capítulo, intitulado *Da localização do espaço soberano à solidez do espaço disciplinar*, a configuração do espaço da soberania e do espaço da disciplina, bem como a transição entre o espaço do poder soberano e o espaço do poder disciplinar. Segundo Foucault (2009b), a análise das práticas e relações de poder-saber é potencialmente capaz de produzir determinados tipos de subjetivação que, por sua vez, constituem os modos de ser sujeito daquele/naquele espaço. Desta forma, mostra-se como em cada um dos tipos de poder há uma relação específica com o espaço e, de maneira sistemática, como e por que esses espaços estão conectados com as tecnologias de disciplina – o olhar, o exame e a punição – que Foucault propõe nas suas análises do poder disciplinar, onde ingressam as reflexões sobre o Panóptico, de Bentham. Apresenta-se, ainda, o conceito de Arquitetura Biodisciplinar, que foi concebido para nomear as práticas de poder, os efeitos de verdade e os modos de subjetivação resultantes da potência inerente dos elementos arquitetônicos que operam diretamente sobre os sujeitos por meio da técnica da disciplina.

Selecionaram-se como material de pesquisa os primeiros cursos proferidos no *Collège de France*, entre o período de 1970-1982: *Théories et institutions pénales* (“Teorias e instituições penais”, 1971-1972), *Les Anormaux* (“Os anormais”, 1974-1975), *Le Pouvoir psychiatrique* (“O poder psiquiátrico”, 1973-1974), a obra *Surveiller et punir. Naissance de la prison* (“Vigiar e punir”, 1975), além da coletânea de artigos, cursos, entrevistas e debates

realizados por Foucault e organizados por Roberto Machado na obra “Microfísica do poder” (2011f). Far-se-á, ainda, a análise dos escritos de Jeremy Bentham (1748- 1832) sobre o Panóptico para tratar da sua origem e importância como dispositivo disciplinar, tanto na obra do pensador inglês como em Foucault. Dar-se-á, assim, especial atenção a diferentes reflexões sobre a assimilação e o uso das teorizações sobre o Panóptico por Foucault, como a de Thomas Flynn:

A famosa descrição de Foucault do Panóptico, de Jeremy Bentham, relaciona poder e conhecimento, norma e vigilância, num jogo de arquitetura e ciências sociais para revelar a natureza autoprivativa de liberdade da sociedade moderna. A força demonstrativa de suas análises depende da organização espacial da instituição que ele discute. Tal como acontece com a pintura de Velásquez, remete-se constantemente de volta à evidência visual, aos planos, às perspectivas, aos modelos. Mas agora a linha de visão é estratégica, não apenas descritiva: os contornos inscrevem as relações de controle, não apenas as formas de inteligibilidade. O espaço se tornou genealógico (FLYNN, 2005, p. 42, tradução própria)³.

E, para investigar os escritos de Foucault que se adequam à temática do Poder Disciplinar e sua relação com o espaço, apropriar-se-á da coleção póstuma *Dits et Écrits* (“Ditos e escritos”, em especial, o volume VIII, “Segurança, penalidade e prisão” (2012b).

No terceiro capítulo, intitulado *O espaço e a biopolítica/espaço fluido*, pretende-se mostrar como se constituem os Espaços Biopolíticos e seus modos de subjetivação, ou seja, os modos constituintes dos sujeitos que circulam no espaço. Para tanto, é necessário delinear, segundo Foucault, os elementos que caracterizam o Biopoder e, igualmente, a Biopolítica. Neste capítulo consta, ainda, o conceito de “dispositivo” e se analisa como ele funciona e se articula com as práticas e relações de poder-saber. No contexto avaliado tais práticas e relações de poder aparecem como premissas necessárias para compreender e apontar a diferença, segundo Foucault, entre Dispositivo da Disciplina e Dispositivo da Segurança, destacando as características dos espaços retrabalhados por estes dispositivos. Ainda neste capítulo retoma-se o tema Panóptico, agora como forma de controle, de normalização, ou seja, a partir da genealogia do Panóptico e da análise das suas implicações procura-se identificar quando e como ele se constitui num aparato biopolítico.

³ *Foucault's famous description of Jeremy Bentham's Panopticon relates power and knowledge, norm and surveillance, in an interplay of architecture and social science to reveal the self-custodial nature of modern society, where "prisons resemble factories, schools, barracks, hospitals, which all resemble prisons". Again the demonstrative force of his analyses depends on the spatial organization of the institutions he discusses. As with the Velasquez painting, one is constantly referred back to the visual evidence, to the plans, the prospects, the models. But now the line of sight is strategic, not just descriptive; the contours inscribe the relations of control, not just forms of intelligibility. The space has become genealogical* (FLYNN, 2005, p. 29-48, transcrito do original).

Neste terceiro capítulo apresentam-se, ainda, os espaços derivados da biopolítica e a passagem da arquitetura biodisciplinar para o dispositivo biopolítico, quando o espaço se apresenta menos delimitado, mais fluido e circulante. Por fim, encaminhar-se-á o debate relacionado com o espaço urbano, vinculado ao dispositivo de segurança, o espaço das mercadorias e o espaço desterritorializado, aspectos que serão examinados a partir das obras *Il faut défendre la société* (“Em defesa da sociedade”, 1975-1976); *Sécurité, territoire et population* (“Segurança, território e população”, 1977-1978) e *Naissance de la biopolitique* (“Nascimento da biopolítica”, 1978-1979), todas elas decorrentes de cursos ministrados no *Collège de France*.

No quarto e último capítulo, intitulado *O espaço e a constituição ética do sujeito: espaço relacional difuso*, examinar-se-á a constituição ética por meio do espaço, além da relação entre o espaço e a constituição ética do sujeito. As obras de Foucault que apoiam a construção deste capítulo são: *Du Gouvernement des vivants* (“Do governo dos vivos”, 1979-1980); *Subjectivité et vérité* (“Subjetividade e verdade”, 1980-1981); *L'Herméneutique du sujet* (“A hermenêutica do sujeito”, 1981-1982); *Obrar mal, decir la verdad* (“Agir mal, dizer a verdade”, 1981); *Le Gouvernement de soi et des autres* (“O governo de si e dos outros”, 1982-1983), *Le Gouvernement de soi et des autres II: Le Courage de la vérité* (“A coragem da verdade”, 1983-1984) e os últimos escritos presentes na coleção “Ditos e escritos”, especialmente os textos escritos no período de 1979-1984.

1 A GENEALOGIA DOS ESPAÇOS: UMA INVESTIGAÇÃO PRELIMINAR

1.1 Noções de Poder, Verdade e Subjetivação na problemática do espaço

O objetivo deste capítulo é apresentar, a partir das reflexões de Michel Foucault, um estudo sobre as noções de poder, verdade e subjetivação que, nesta tese, são o fio condutor das investigações concernentes à problemática do espaço. Para formular e direcionar suas investigações sobre esses três eixos transversais do agir humano e com relação às técnicas e tecnologias que as implementam, Foucault, segundo Ruiz (2013), tornou “operativo seu método filosófico: arqueo-genealogia”⁴.

O poder, para Foucault, não pode ser entendido única e exclusivamente como mera dominação de uns sobre os outros, pois não se define apenas por sua negatividade, mas por sua positividade, por seu caráter produtivo; o poder é tão mais poderoso quando mais sutil e invisível for; funciona ora como invisível e visível, ora como presente e oculto e, a um só tempo, visível e invisível, presente e oculto. Nesta forma invisível de operar, o poder potencializa seus efeitos de verdade, produzindo modos de subjetivação, algo a ser verificado, por exemplo, nas “instituições de sequestro”, isto é, na organização e estruturação desses espaços, onde o poder captura e disciplina os sujeitos mesmo na sua forma oculta e inverificável de operar.

A partir desta assertiva pretende-se explicar como funcionam as práticas e as relações de poder que perpassam, circundam e integram o espaço e que, segundo Foucault, durante muito tempo foi negligenciado para priorizar o *crônos*, sendo imperioso destacar, no mesmo contexto, a importância que assume o tema – espaço. Para o autor,

[...] seria preciso fazer uma ‘história dos espaços’ – que seria ao mesmo tempo uma ‘história dos poderes’ - que estudasse desde as grandes estratégias da geopolítica até as pequenas táticas do habitat, da arquitetura institucional, da sala de aula ou da organização hospitalar, passando pelas implantações econômico-políticas. É surpreendente ver como o problema dos espaços levou tanto tempo para aparecer como problema histórico-político (FOUCAULT, 2011f, p. 212).

Foucault já havia chamado a atenção para o problema relacionado à política dos espaços, embora para a época parecesse reacionário. Enfatizou a necessidade de se “fazer uma

⁴ Castor Ruiz, em entrevista concedida ao Instituto Humanitas, da Unisinos, assim se expressou sobre a forma como Foucault conceitua a técnica, a tecnologia e o método de pesquisa que utiliza: “Foucault é um autor que utilizou largamente o termo técnica e tecnologia como ferramenta conceitual para tornar operativo seu método filosófico: arqueo-genealogia” (RUIZ, 2013).

história dos espaços” para entender suas arquiteturas, numa perspectiva macro econômico-política ou numa outra menor, dos espaços institucionalizados de hospitais, das salas de aula, como o espaço constitui a “história dos poderes” aí manifesta (FOUCAULT, 2011f, p. 212). Sob o aspecto do presente, o *topos* deve receber o destaque que lhe é pertinente em relação ao *cronos*. O *topos* institui o poder, os efeitos de verdade e as formas de subjetivação numa rede intrincada de elaboração. Nesta perspectiva, Foucault registra que:

De qualquer forma, creio que a inquietação de hoje se refere fundamentalmente ao espaço, sem dúvida muito mais que ao tempo; o tempo provavelmente só aparecerá como um dos jogos de distribuição possíveis entre elementos que se repartem no espaço (FOUCAULT, 2009b, p. 413).

A noção de poder possui, como ponto de partida, a forma como o poder se apresenta em uma determinada sociedade ou em um momento histórico específico. É, contudo, parte integrante das práticas discursivas relacionadas com os espaços, especialmente as instituições sociais que sediam as reflexões sobre disciplina, controle, dispositivos, vigilância, verdade, sujeito e as relações poder-saber que atravessam os espaços, a considerar as casas de detenção, hospitais, quartéis, escolas, fábricas. Cabe reforçar que a verdade produz efeitos de poder, resultando no seguinte silogismo: todo poder é um efeito de verdade; toda a verdade é um efeito de poder. Tais aspectos, por sua vez, repercutem sobre as formas de subjetivação, por serem as verdades aceitas e derivadas das *práxis* que subjetivam os sujeitos.

Nos escritos de Foucault, verdade e poder aparecem imbricados, ou seja, ambos estão mutuamente interligados por meio de práticas contextualmente específicas: “a verdade não existe fora do poder ou sem poder [...]. A verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder” (FOUCAULT, 2011f, p. 12). Ao assumir eventual dificuldade na elucidação das noções de verdade e poder, Foucault formula algumas proposições que auxiliam na reflexão dos temas, e sugere que por “verdade” compreende-se “um conjunto de procedimentos regulados para a produção, a lei, a repartição, a circulação e o funcionamento dos enunciados”, bem como os discursos cujos efeitos funcionam como verdadeiros.

Neste sentido, para Foucault, “a ‘verdade’ está circularmente ligada a sistemas de poder, que a produzem e a apoiam, e a efeitos de poder que ela induz e que a reproduzem” (FOUCAULT, 2011f, p. 14). Se o poder e a verdade estão ligados numa relação circular, se a verdade existe numa relação de poder e o poder opera em conexão com a verdade, então os

discursos apresentam potência de produção de verdades e podem ser vistos funcionando como regimes de verdade⁵.

O vínculo relacional entre poder, verdade e o discurso com efeito de verdade aparece, por exemplo, nos discursos sobre a loucura, onde a verdade do louco se apresentou como discurso verdadeiro depois que a loucura foi entendida como doença mental. Neste contexto, Foucault problematiza o discurso da loucura e as relações de poder que a circundam:

Por exemplo, o problema da loucura, do discurso sobre a loucura, e de tudo o que foi dito em certas épocas sobre a loucura. Não creio que o problema seja o saber de quem relatou esse discurso, que maneira de pensar ou mesmo de perceber a loucura penetrou na consciência das pessoas em uma época dada, mas, antes, acho que o problema é o de examinar o discurso sobre a loucura, as instituições que dela se encarregaram, a lei e o sistema jurídico que a regulamentaram, a maneira como os indivíduos se viram excluídos por não terem emprego ou por serem homossexuais. Todos esses elementos pertencem a um sistema de poder, no qual o discurso não é senão um componente religado a outros componentes (FOUCAULT, 2012c, p. 248).

A verdade, portanto, não se encontra no discurso em si, mas no que ele professa, isto é, nos seus efeitos de verdade que resultam dessa relação de poder que faz funcionar as verdades aceitas pelos sujeitos. A partir desses elementos, o discurso passa a integrar os regimes de verdade e a funcionar como um discurso verdadeiro. Ao desenvolver tal noção, Foucault destaca que:

Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua “política geral” de verdade: isto é, os tipos de discurso que aceita e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e instâncias que permitem os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro (FOUCAULT, 2011f, p. 12).

Considera-se significativo direcionar um olhar analítico e atento aos regimes de verdade, isto é, sobre a produção de verdades derivadas dos discursos aceitos como verdadeiros para compreender tais relações de poder e seus modos de subjetivação. Conduzir-se-á, da mesma forma, esse olhar atento às constantes tentativas para categorizar, classificar e ordenar as questões com as quais o indivíduo costuma se defrontar.

Depreende-se das problematizações de Foucault que o poder não está restrito a um espaço, a algo ou alguém especificamente, mas funciona como uma rede de dispositivos ou mecanismos dos quais nada ou ninguém escapa. Assim sendo, não há limites ou fronteiras para o poder. Decorre daí o entendimento de que o poder não é algo que se detém como uma

⁵ Compreende-se por regimes de verdade os discursos que são aceitos e funcionam como verdadeiros em cada sociedade.

coisa, como uma propriedade que se possui ou não, pois não há, de um lado, os que têm o poder e, de outro, os que se encontram dele alijados. Nesse rumo assevera Machado:

Rigorosamente falando, o poder não existe; existem sim práticas ou relações de poder. O que significa dizer que o poder é algo que se exerce, que se efetua, que funciona. E que funciona como uma maquinaria, como uma máquina social que não está situada em um lugar privilegiado ou exclusivo, mas se dissemina por toda a estrutura social (FOUCAULT, 2011f, p. XIV).

Toda forma de resistência aparece capilarmente entrelaçada dentro da própria rede do poder, teia que se alastra por toda a sociedade e da qual ninguém pode escapar, pois ela está sempre presente e se exerce como uma multiplicidade de relações de forças. Por essa razão também não existe propriamente o lugar da resistência, como as teorizações críticas argumentaram, mas pontos móveis e transitórios, que se distribuem por toda a estrutura social. Foucault enfatiza que onde existe poder, existe resistência⁶, e reforça que os efeitos do poder não são sempre negativos: “ele ‘exclui’, ‘reprime’, ‘recalca’, ‘censura’, ‘abstrai’, ‘mascara’, ‘esconde’. Na verdade, o poder produz; ele produz realidade; produz campos de objetos e rituais de verdade” (FOUCAULT, 2011b, p. 185). Então, o poder possui uma eficácia produtiva, uma riqueza estratégica, uma positividade. E é justamente esse aspecto que explica o fato dele ter por alvo o corpo humano, não apenas para supliciá-lo e mutilá-lo, mas para aprimorá-lo, adestrá-lo e, também, governá-lo.

Foucault ressaltou, ainda, que as relações de poder se enraízam profundamente no nexos social e não reconstituem, acima da sociedade, uma estrutura suplementar. Viver em sociedade implica, assim, viver de modo que seja possível a alguns agirem sobre a ação dos outros. Uma sociedade sem relações de poder só existe como uma abstração, pois o poder é imanente à lógica de viver em sociedade (FOUCAULT, 2010d, p. 290-291).

A imbricação das relações de poder, dos efeitos de verdade e dos discursos verdadeiros evidencia-se com clareza a partir das afirmações de Foucault como, por exemplo: “a verdade não existe fora do poder ou sem poder”, pois produz efeitos regulamentados de poder (FOUCAULT, 2011f, p. 12).

Percebe-se, nas problematizações de Foucault, a preocupação com os efeitos da relação poder-saber e discurso-prática, buscando compreender como o entrelaçar dessas

⁶ Na entrevista de Bernard Henri-Lévy a Foucault foi lhe formulada a seguinte indagação: “‘Onde existe poder, existe resistência’ é, por conseguinte, quase uma tautologia?”, ao que respondeu: “[...] Digo simplesmente: a partir do momento em que há uma relação de poder, há uma possibilidade de resistência. Jamais somos aprisionados pelo poder: podemos sempre modificar sua dominação em condições determinadas e segundo uma estratégia precisa” (FOUCAULT, 2011b, p. 241).

noções resulta numa forma de poder cujo discurso produz poder e tem efeito de verdade, constituindo os modos de subjetivação. Referente à noção de discurso, Foucault atenta:

Não se deve imaginar um mundo do discurso dividido entre o discurso admitido e o discurso excluído, ou entre o discurso dominante e o dominado; mas, ao contrário, como uma multiplicidade de elementos discursivos que podem entrar em estratégias diferentes. Os discursos, como os silêncios, nem são submetidos de uma vez por todas ao poder, nem opostos a ele. É preciso admitir um jogo complexo e instável em que o discurso pode ser, ao mesmo tempo, instrumento e efeito de poder, e também obstáculo, escora, ponto de resistência e ponto de partida de uma estratégia oposta. O discurso veicula e produz poder; reforça-o, mas também o mina, expõe, debilita e permite barrá-lo. Não existe um discurso do poder de um lado e, em face dele, um outro, contraposto (FOUCAULT, 2011f, p. 95).

Um dos desafios a serem enfrentados pelas análises discursivas está em buscar discutir a naturalidade com que muitos discursos passam a ser considerados verdadeiros numa sociedade, a forma como são produzidos e, por conseguinte, como seus efeitos de verdade conduzem os modos de subjetivação.

O poder não se justifica nem se caracteriza em si mesmo senão a partir das técnicas disciplinares, disciplinamento do corpo, adestramento do gesto, regulação do comportamento, normalização do prazer, interpretação dos discursos que validam as verdades e os efeitos de poder com potência de separar, comparar, distribuir, avaliar, hierarquizar e direcionar a uma figura singular, individualizada, como produção de poder: o homem.

Foucault registra, nos debates instalados no âmbito da coletânea organizada por Roberto Machado, intitulada *Microfísica do Poder*, as dificuldades concernentes à problematização da noção de “poder”, evidenciando seu interesse nos seus efeitos, suas relações, os diversos dispositivos de poder exercidos em diferentes níveis da sociedade, em domínios e extensões variadas. Durante a conversa com Deleuze, Foucault iniciou sua reflexão indagando “o que é o poder”? Em sua resposta à questão, revelou que o poder agrega outras variáveis que, na sua concepção envolve os mecanismos, os efeitos e as relações dos diversos tipos de poder que transitam pela sociedade, sendo quase que impossível divorciá-lo da matriz econômica regente de determinada sociedade (liberal ou marxista), utilizando-se de dois esquemas de análise do poder. Afirma, então, que: “O esquema contrato-opressão, que é o jurídico, e o esquema dominação repressão ou guerra-repressão, em que a oposição pertinente não é entre legítimo-ilegítimo como no precedente, mas luta e submissão” (FOUCAULT, 2011f, p. 74-75).

Percebe-se, a partir do exposto, o quão difícil é estabelecer uma noção de poder diante da complexidade das variáveis a serem consideradas como elemento (suporte) de sua

avaliação. É necessário, portanto, estudá-lo fora do campo delimitado pela soberania jurídica e pela instituição estatal e a partir das técnicas e táticas de dominação. Importa registrar, todavia, que o poder não é algo que se pode possuir, “ninguém é propriamente falando, seu titular”, tampouco o poder tem um espaço único, específico e pré-determinado para funcionar e, por vezes, opera invisivelmente (FOUCAULT, 2011f, p. 75).

Historicamente, existe nas sociedades uma busca pela verdade que instaura uma economia-política da verdade, cujas características⁷ são importantes para compreender a noção de verdade. Para Foucault, a verdade é “o conjunto das regras segundo as quais se distingue o verdadeiro do falso e se atribui ao verdadeiro efeitos específicos de poder; [...] o conjunto de procedimentos regulados para a produção, a lei, a repartição, a circulação e o funcionamento dos enunciados” (FOUCAULT, 2011f, p. 13-14). Desta forma, cada sociedade acolhe, produz e reproduz discursos de verdade que funcionam definindo aquilo que é verdade, a tal ponto que ela está, por exemplo, na arquitetura institucionalizada, nas corporações, isto é, nos aparelhos políticos e econômicos cujas relações de poder produzem as verdades que, se aceitas, subjetivam os sujeitos.

Há um vínculo estreito e circular entre verdade e poder: poder que produz a verdade e a sustenta; verdade que produz efeitos de poder e os legitima. Verdade e poder estão intrinsecamente vinculados. Como já mencionado, cada sociedade possui seu próprio regime de verdade, de tal forma que os discursos acolhidos se tornam discursos verdadeiros e conduzem as práticas dos sujeitos. As relações poder-saber aparecem no contexto da verdade razão pela qual, como exemplo, se cita o saber científico, entendido como aquele que é comprometido em dizer a verdade. Neste contexto, pode-se refletir sobre o espaço científico, onde supostamente se diz a verdade sobre os acontecimentos, espaço onde se produz e reproduz conhecimento, vontade de verdade e discurso verdadeiro, constituindo assim, os regimes de verdade das/nas instituições. Neste segmento, vale destacar o pensamento de Foucault sobre quem está legitimado ou não para dizer a verdade:

[...] não há ninguém que seja exclusivamente qualificado para dizer a verdade; não há ninguém tampouco que, de saída, seja desqualificado para dizer a verdade, a partir do momento em que, é claro, se disponha dos instrumentos necessários para descobri-la, as categorias necessárias para pensá-la e a linguagem adequada para formulá-la em proposições (FOUCAULT, 2006, p. 302).

⁷ A economia-política da verdade, segundo Foucault, apresenta cinco importantes características: “a ‘verdade’ é centrada na forma do discurso científico e nas instituições que o produzem; está submetida a uma constante incitação econômica e política; é objeto, de várias formas, de uma imensa difusão e de um imenso consumo; é produzida e transmitida sob o controle, não exclusivo, mas dominante, de alguns grandes aparelhos políticos ou econômicos; enfim, é objeto de debate político e de confronto social” (FOUCAULT, 2011g, p. 13).

A investigação da verdade, portanto, irá depender do campo de sua verificação, que pode ser o sujeito, o poder, as formas jurídicas, a medicina, enfim, como diz Foucault, “a própria verdade tem uma história” (2013a, p. 18). Como observa Frédéric Gros (2004), mesmo a interrogação sobre a verdade sofre uma alteração significativa em relação à tradição. Se de Platão a Kant, passando por Espinoza, se tentou responder a pergunta a partir de qual fundamento um sujeito pode conhecer o mundo, situando a reflexão nos contornos de uma instância originária e interior, numa essência, sob os auspícios de uma correlação irreduzível entre alma e verdade, entre sujeito e conhecimento, em Foucault a perspectiva se altera porque “a relação do sujeito à verdade não é mais pensada a partir da ligação interior do conhecimento, mas construída a partir do relacionamento exterior da história” (FOUCAULT, 2013a, p. 18)⁸. A questão, portanto, não é mais saber a partir de qual fundamento um sujeito pode conhecer verdades sobre o mundo, mas “segundo quais processos históricos de estruturas de subjetivação são elas vinculadas a discursos de verdade?”⁹ (GROS, 2004, [s.p.]). A questão derivada desse modo de proceder não é mais a de pensar o ser de um sujeito originário (Kant), dado de antemão, nem de construir ou pressupor um domínio de verdades eternamente fundadas, mas de “descrever historicamente processos sobre os quais, na história, discursos de verdade transformam, alienam, informam sujeitos, e pelos quais as subjetividades se constroem, se trabalham a partir de um dizer-verdadeiro”¹⁰ (GROS, 2004, [s.p.]). Foucault (2013a) entende, portanto, que os discursos de verdade se configuram em processos históricos em contraposição a todos os outros discursos que afirmam serem verdadeiros, sem que para isso se precise pensar a unidade originária, como a do sujeito, em ser ou não capaz de conhecer, ou em que condições o conhecimento se daria melhor.

No contexto, para Foucault, segundo CandiOTTO, a verdade é

um jogo histórico, uma enunciação dramática: ela pode ser o mecanismo do qual dispomos para preencher o vazio que constitui nosso pensamento finito, ou a justificação racional que elaboramos para compreender nossas práticas cotidianas, ou ainda o escudo protetor que adquirimos diante das vicissitudes que nos ameaçam. Contudo, o que entendemos por ‘verdade’ pode estar associado também a riscos que assumimos, à resistência que sustentamos, ao *êthos* filosófico que incorporamos mediante a crítica de nosso ser histórico (CANDIOTTO, 2006, p. 73).

⁸ “[...] *le rapport du sujet à la vérité n'est pas réfléchi depuis le lien intérieur de la connaissance, mais construit à partir du rapport extérieur de l'histoire.*” (transcrito do original).

⁹ “[...] *Selon quels processus historiques des structures de subjectivation se sont-elles nouées à des discours de vérité?*” (transcrito do original).

¹⁰ “[...] *décrire historiquement des procédures par lesquelles, dans l'histoire, des discours de vérité transforment, aliènent, informent des sujets, et par lesquelles des subjectivités se construisent, se travaillent à partir d'un dire-vrai*” (transcrito do original).

Cabe agregar, também, a possibilidade de identificar nas obras de Foucault uma relação estreita com o pensamento do filósofo alemão Friedrich Nietzsche: a noção de verdade pertenceria à ordem dos discursos sobre experiências e fenômenos, não estando situada num contexto para além do sensível; ou ainda, a noção de que a verdade é construção e desconstrução e não uma ideia dogmática de verdade, para sempre ligada e dependente da crença em um “mundo verdadeiro” por trás da “aparência”.

Neste sentido, Foucault herda de Nietzsche aspectos da noção de que a verdade é pura arbitrariedade, para quem, se a linguagem é uma convenção arbitrária, a verdade também o é; Nietzsche sustenta no exame da metáfora que tudo que o homem fala sobre o real somente o faz por metáforas. As palavras são metáforas do real, sem, contudo, corresponder ao real. Movido pelo instinto de verdade, o homem se esquece como uma subjetividade que conhece, ao tentar captar as essências das coisas (sem conseguir), e atribui valor de verdade ao mundo, criando metáforas. Por isso, as verdades são ilusões¹¹. Esta noção de metáfora influenciou Foucault na formulação do seu entendimento sobre regimes de verdade, porque a verdade, por meio dos discursos, se diz influenciada por certas regras que afirmam a verdade.

A verdade, para Foucault, pode ser entendida como um ato de justificação racional titulado por aqueles que pretendem governar a conduta de um terceiro, bem como um instrumento de resistência para aqueles que reagem contra o ato de submissão. Por isso, a inexistência da verdade como objeto dado, necessário ou universal, “não quer dizer que ela deixe de ser algo determinado pelo jogo rarefeito estabelecido nas práticas históricas” (CANDIOTTO, 2006).

A verdade deve, então, ser analisada como estratégia, como guerra, como política de interesses, como objetivo e meio de luta. A verdade, neste sentido, não existe fora das relações de poder; ela é mesmo uma relação de poder, fruto de relações de poder exercendo efeitos de poder. A verdade não apenas integra as relações de poder, mas, ela mesma, é uma relação de poder.

No contexto das relações de poder, Foucault utiliza a expressão *saber-poder* para “sublinhar esta imbricação das práticas discursivas com os dispositivos de poder”

¹¹ As verdades são ilusões para Nietzsche: “O que é, portanto, a verdade? Uma multidão móvel de metáforas, metonímias e antropomorfismos; [...] que, depois de um longo uso, pareceram estáveis, canônicas e obrigatórias aos olhos de um povo: as verdades são ilusões das quais se esqueceu que são metáforas gastas que perderam a sua força sensível, moeda que perdeu sua efígie e que não é considerada mais como tal, mas apenas como metal” (NIETZSCHE, 2001, p. 13). Foucault assimila esta noção ao descrevê-la como regime de verdade, como discurso que tem efeito de verdade. Na *Ordem do discurso*, por exemplo, a verdade é associada aos regimes de verdade. São criados estatutos de verdades, como *regimes de verdades* (2012a), ou como adverte Flávio Benites, “opondo-se o verdadeiro ao falso e controlando o que se diz, como se diz e aquele que pode dizer, funcionando como *procedimentos de exclusão* dessa *Ordem do discurso*” (BENITES, 2010, p. 2).

(FOUCAULT, 2013a, p. 10). Há, portanto, em Foucault, uma compreensão alternativa de poder e saber, diferente daquela que entende o poder como exclusivo do Estado, das autoridades e daqueles que, supostamente, possuem o poder, que autorizam ou desautorizam isto ou aquilo e, caso não seja cumprido, têm o poder de punição.

Para Foucault importava mais compreender as relações de poder e seus efeitos, o que implica pensar que o poder é exercido ou praticado em vez de possuído, sugerindo que “talvez devêssemos investigar as formas de resistência e as tentativas de dissociar essas relações” (FOUCAULT, 2010d, p. 276).

De outro lado, a manifestação deste poder – como referido por Foucault ao comentar a história de Édipo¹², “completa seu ciclo, mantém sua unidade, graças a este jogo de pequenos fragmentos, separados uns dos outros, de um mesmo conjunto, de um único objeto, cuja configuração geral é a forma manifesta de poder” (FOUCAULT, 2013a, p. 45).

A partir daí, segundo Foucault, deve-se compreender que “o poder produz saber”, ambos estão diretamente implicados, e que “não há relação sem a constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder” (FOUCAULT, 2011b, p. 30). É por intermédio do discurso que também se articulam e se efetivam as relações de poder-saber. Segundo Foucault:

Essas relações de “poder-saber” não devem então ser analisadas a partir de um sujeito do conhecimento que seria ou não livre em relação ao sistema de poder; mas é preciso considerar ao contrário que o sujeito que conhece, os objetos a conhecer e as modalidades de conhecimentos são outros tantos efeitos dessas implicações fundamentais do poder-saber e de suas transformações históricas. Resumindo, não é a atividade do sujeito de conhecimento que produziria um saber, útil ou arredo ao poder, mas o poder-saber, os processos e as lutas que o atravessam e que o constituem, que determinam as formas e os campos possíveis do conhecimento (FOUCAULT, 2011b, p. 30).

O “sujeito moderno”, segundo Veiga-Neto (2007, p. 111), se encontra envolvido em muitas práticas discursivas e não discursivas – os variados saberes que, uma vez descritos e problematizados, poderão revelar quem é esse sujeito, como ele chegou a ser o que é e como se engendrou tudo o que se diz dele. Reafirma, assim, o pensamento de Foucault, de que o indivíduo se torna sujeito pelos modos de investigação, pelas práticas divisórias e pelas maneiras de transformação que os outros aplicam e que ele próprio aplica sobre si mesmo.

¹² Foucault considera *A tragédia de Édipo*, fundamentalmente, “o primeiro testemunho que temos das práticas judiciárias gregas. Como todo mundo sabe, trata-se de uma história em que pessoas – um soberano, um povo – ignorando uma certa verdade, conseguem por uma série de técnicas [...] descobrir uma verdade que coloca em questão a própria soberania do soberano. A tragédia de Édipo é, portanto, a história de pesquisa da verdade que obedece exatamente às práticas judiciárias gregas da época” (FOUCAULT, 2013a, p. 39).

Nesse contexto, complementa Veiga-Neto que “o sujeito passou a ser visto como uma unidade racional que ocupa o centro dos processos sociais” (2000b, p. 50).

No contexto das reflexões sobre o sujeito, segundo Foucault, pode-se dizer que “todos os tipos de sujeição são fenômenos derivados, que são meras consequências de outros processos econômicos e sociais: forças de produção, luta de classe e estruturas ideológicas que determinam a forma de subjetividade” (FOUCAULT, 2010d, p. 279), de forma que os mecanismos de sujeição devem ser estudados em sua relação com os mecanismos de exploração e dominação. Estes não constituem apenas a finalidade de mecanismos mais fundamentais, mas mantêm relações complexas e circulares com outras formas e, sobretudo, com o poder decorrente do saber das verdades assim construídas.

A imbricação do poder e da verdade repercute sobre as formas de subjetivação, especialmente quando o discurso entendido como verdadeiro se reproduz e produz a *práxis* do sujeito. Os sujeitos se subjetivam a partir das verdades por eles aceitas como verdadeiras; elas são determinantes do seu modo de agir, o qual, por sua vez, integra e constitui o modo de subjetivar-se. Neste contexto, Foucault (2011a) apresenta as características e relações que envolvem a “subjetivação do discurso verdadeiro” e que, segundo o autor, é assegurada pela *ascese* filosófica – a *ascese* da prática de si – que tem como premissa vincular diretamente o indivíduo com a verdade. Neste sentido, *ascese* é

o que permite fazer de si mesmo o sujeito desses discursos verdadeiros é o que permite fazer de si mesmo o sujeito que diz a verdade e que, por essa enunciação da verdade encontra-se transfigurado, e transfigurado precisamente pelo fato de dizer a verdade (FOUCAULT, 2011a, p. 296).

O texto¹³ *Michel Foucault: verdade, conhecimento e ética*, escrito por Engel, relata a experiência como ouvinte dos cursos de Foucault no *Collège de France*, principalmente no período entre 1972 a 1976. Para melhor explicar o tema da verdade em Foucault, Engel evoca as reflexões de Frédéric Gros acerca da verdade no texto *Une Philosophie de la Vérité* (2004), onde aparece claramente que Foucault não segue as dimensões clássicas sobre o que é a verdade, ou seja,

em vez de ser objeto de uma descoberta com vocação universal, a verdade é produzida por rituais, procedimentos e tecnologias historicamente datadas; em vez de se conformar com um real pré-dado, a verdade é inventada e criadora de realidades; em vez de se referir a um sujeito conhecedor autônomo, ela é técnica de sujeição e de normalização dos indivíduos (ARTIÈRES et al., 2014, p. 307).

¹³ Texto que integra a recente obra traduzida para o português e intitulada *Michel Foucault* (2014) reúne textos inéditos de Foucault. Nomes importantes na pesquisa foucaultiana, como Philippe Artière, Jean François Bert, Frédéric Gros e Judith Revel assinam a organização desta obra sobre Foucault, lançada em 2011, na França.

As reflexões sobre as formas de poder, os efeitos verdade, e os modos de subjetivação, portanto, atestam seu vínculo relacional e assumem a configuração de uma tríade que integra a problemática do espaço em Foucault.

1.2 A genealogia dos espaços: uma investigação preliminar

A discussão a respeito da noção de espaço envolve várias ordens de reflexões relacionadas com a sua natureza, a sua existência física ou metafísica e, por fim, a respeito da sua importância no contexto social, político e econômico. Motiva, destarte, ao longo de diferentes épocas, debates entre estudiosos da Antiguidade Clássica até os contemporâneos, cuja importância é atribuída à problematização da temática do espaço, cada um ao seu tempo, desdobrando conceitos e significados, conformando um repertório amplo de possibilidades em torno desse conceito.

No texto intitulado *O Olho do Poder*, Foucault reforça a importância que atribui ao tema do espaço:

Lembro-me de ter falado, há uns dez anos, destes problemas de uma política dos espaços e de me terem respondido que era bastante reacionário insistir tanto sobre o espaço e que o tempo, o projeto, era a vida e o progresso. É preciso dizer que esta censura foi feita por um psicólogo – verdade e vergonha da filosofia do século XIX (FOUCAULT, 2011f, p. 212-213).

A partir do exposto, seguiu-se examinando o itinerário da noção de espaço e seus desdobramentos para traçar a historicidade da noção de espaço e seus modos de subjetivação na obra de Michel Foucault. Sob a perspectiva genealógica, o autor buscava traçar a historicidade das práticas e, em relação ao espaço, reforçava a importância de se fazer uma “história *dos* espaços” e que se constituiria, ao mesmo tempo, uma “história *dos* poderes” (FOUCAULT, 2011f, p. 211).

A investigação sobre o tema do espaço e suas formas de subjetivar os sujeitos, remonta às problematizações sobre o espaço, especialmente no concernente à “arquitetura como modo de organização política”, conforme atenta Foucault: “Parece-me, que no final do século XVIII, a arquitetura começa a se especializar, ao se articular com os problemas da população, da saúde, do urbanismo” (FOUCAULT, 2011f, p. 211). E, neste momento histórico se torna sobressaliente o vínculo relacional entre a arquitetura – o espaço – e o poder, haja vista que “a arte de construir respondia, sobretudo, à necessidade de manifestar o poder, a divindade, a força” (p. 211). Por muito tempo a arquitetura foi destinada a grandes

projetos, como palácios, igrejas e fortalezas onde, de longe, é possível identificar que se trata de um espaço para deter a força, a soberania e o divino, isto é, espaços de poder, efeitos de verdade e modos de subjetivação na mesma tipologia de espaço, característico do século XVIII. Neste momento, sob a ótica de Foucault, aparece o viés utilitarista do espaço: “A arquitetura durante muito tempo se desenvolveu em torno destas exigências. Ora, no final do século XVIII, novos problemas aparecem: trata-se de utilizar a organização do espaço para alcançar objetivos econômico-políticos” (p. 211).

Ao longo das obras de Foucault o tema *espaço* aparece de diversas formas, misturado com outras reflexões do autor, ora em destaque, ora com menor ênfase como, por exemplo, nas suas últimas teorizações acerca do tema da constituição do sujeito ético. No curso *Segurança, Território, População* ministrado por Foucault (2008b), no *Collège de France*, no ano de 1978, o espaço foi considerado campo de verificação dos dispositivos de saber-poder. Já quanto ao tema da Biopolítica, teorizada na obra *O Nascimento da Biopolítica* (FOUCAULT, 2008c), verifica-se que o espaço ora opera a economia dos poderes, ora está no lugar onde funciona a economia dos saberes.

Por outro viés, no texto *A Linguagem do Espaço*, escrito em 1964, Foucault examina a proximidade entre o espaço e a linguagem, em que a linguagem, para ele, “é (ou talvez tenha se tornado) coisa do espaço”. Enfatiza, então, que:

Se o espaço, na linguagem de hoje, é a mais obcecante das metamorfoses, não é por ele oferecer, doravante, único recurso; mas é no espaço que a linguagem de saída se desdobra, desliza sobre si mesma, determina suas escolhas, delinea suas figuras e suas translações. É nela que ele se transporta, que seu próprio ser se “metamorfoseia” (FOUCAULT, 2011c, p. 36-37).

Em *Outros Espaços*¹⁴, de 1967, o espaço, para Foucault, possui uma historicidade, algo que permite diferenciar as noções de espaço ao longo do tempo: na Idade Média¹⁵, no início da Modernidade¹⁶ e na Contemporaneidade¹⁷. Ao se referir ao espaço na Idade Média, o autor o define como um conjunto hierarquizado de lugares (lat. *locus*), nomeando esse espaço como *localização*. Em suas palavras:

¹⁴ A conferência intitulada *Outros Espaços* foi proferida por Michel Foucault no *Cercle d'Études Architecturales* (Círculos de Estudos Arquitetônicos) em 14 de março de 1967 e a publicação deste texto que foi escrito na Tunísia aconteceu somente em 1984, em *Architecture, Movement, Continuité*, 5.

¹⁵ A Idade Média ou época Clássica é, para Foucault, o período dos séculos XVII e XVIII.

¹⁶ A Modernidade é entendida desde o Renascimento, da Reforma e das descobertas (início do século XVI à Revolução Francesa, 1789).

¹⁷ A Contemporaneidade é entendida a partir do ano de 1789.

Pode-se dizer, para retratar muito grosseiramente essa história do espaço, que ele era, na Idade Média, um conjunto hierarquizado de lugares: lugares sagrados e lugares profanos, lugares protegidos e lugares, pelo contrário, abertos e sem defesa, lugares urbanos e lugares rurais (onde acontece a vida real dos homens) (FOUCAULT, 2009b, p. 412).

A par da multiplicidade de significados e interpretações que a noção de espaço pode suscitar ao longo da sua História, cabe reforçar os diferentes significados que o espaço assume na ordem temporal, e descrever as peculiaridades das noções de espaço, valendo-se para tanto da heterotopia ou, ainda, do estudo das heterotopias. Na temporalidade Medieval, espaço é localização; na Modernidade, é extensão; e na Contemporaneidade, é posicionamento. Na contemporaneidade, o elemento novo do significado de espaço contraria as concepções de espaço da Idade Média e da Modernidade por enfatizar o aspecto relacional do espaço (FOUCAULT, 2009b, p. 412-413). Se na Idade Média havia uma clara hierarquia e separação entre os espaços (sagrado e profano), na contemporaneidade o que está latente é o movimento de relação entre os espaços, que agora se entrecruzam nos espaços sagrados e profanos. Ou seja, aquilo que caracterizava o espaço profano passa a assinar o espaço sagrado e os espaços tidos como sagrados passam por uma dessacralização.

As heterotopias são consideradas como diferentes espaços que se opõem e contradizem os espaços em que se vive. Ao examinar a descrição heterotopológica proposta por Foucault no texto *Outros Espaços*, percebe-se a instigante condição do espaço na contemporaneidade, pois “o espaço contemporâneo talvez não esteja ainda inteiramente dessacralizado” (FOUCAULT, 2009b, p. 413). Se tais espaços ainda são movidos por uma secreta sacralização é instigante imaginar em quais lugares entre as oposições (espaço público x espaço privado; espaço da família x espaço social; espaço cultural x espaço útil; e espaço de lazer x espaço de trabalho) pode ser encontrada essa parcela secreta de sacralização, sua relação entre os espaços e os lugares passíveis de serem dessacralizados.

A reflexão a respeito dos espaços, isto é, do espaço considerado campo de verificação dos dispositivos de poder-saber, permite reconhecer a aparente hierarquização e distribuição que estabelecem inexatas limitações ao exercício do saber, como se este fosse contido por imateriais paredes, cercas e todos os dispositivos de afastamento. Assim, o encarceramento inerente aos asilos, hospitais e prisões permite refletir sobre o espaço que subtrai, adentra e disciplina, inclui, exclui, inclui excluindo e exclui incluindo. É necessário atentar, ainda, que a partir da década de 1970 o espaço retoma, segundo Foucault (2009a), significado pretérito, espaço de poder, pois com ele se desdobram os dispositivos de controle, os esquadramentos e as repartições. Assim, o espaço, desde o século XV, se configura como

instrumento de verificação dos dispositivos de saber-poder, com o surgimento dos primeiros espaços destinados à contenção da loucura.

1.2.1 O espaço da doença mental

Na obra *Doença Mental e Psicologia* (2000)¹⁸, escrita por Foucault, em 1962, parece ser possível identificar as primeiras reflexões acerca da temática do espaço, referidas ao contexto do poder, verdade e subjetivação. Conforme indica Foucault (2000, p. 78), foi no século XV, em pleno Renascimento, que surgiu uma preocupação institucional em relação aos loucos. Pela primeira vez apareceram, inicialmente na Espanha (Saragoza) e depois na Itália, os primeiros estabelecimentos a eles reservados. Não se quer dizer, entretanto, que a loucura não fosse experimentada em estado livre, mas inegavelmente, em tais nosocômios, os pacientes eram submetidos a um tratamento em grande parte inspirado na medicina árabe.



Figura 1. Laboratório Clínico del Hospital Provincial de Nuestra Señora de Gracia de La Beneficencia de Zaragoza (Fonte: CONSEJO GENERAL DE COLÉGIOS MÉDICOS DE ESPAÑA, 1949).

¹⁸ O livro *Doença Mental e Psicologia* foi escrito por Foucault em 1962, depois da obra *A História da Loucura*; um livro diferente de *Doença Mental e Personalidade*, escrito em 1954.

Apesar de tudo, tais práticas eram localizadas, pois a loucura, como anteriormente referida, era experimentada, geralmente, em estado livre, ou seja, ela fazia parte do cenário e da linguagem comum na experiência cotidiana. Não há, naquele momento, o poder dos terapeutas sobre os loucos¹⁹, ou a investigação da verdade da sua doença, tampouco a subjetivação do doente que vivia em estado de liberdade plena, integrando o ambiente social, quando não o divertindo. Neste contexto surgem os primeiros espaços destinados à contenção da loucura.

Esta realidade começou a mudar no século XVII, quando o mundo da loucura de outrora foi se tornando um ambiente de exclusão, destinado não somente aos loucos propriamente ditos, como também a uma série de desfavorecidos. Incluem-se aí os inválidos pobres, os velhos na miséria, os mendigos, os desempregados opiniáticos, os portadores de doenças venéreas, libertinos de toda a espécie, pais dissipadores de famílias, eclesiásticos em infração ou, simplesmente, todos aqueles que, em relação à ordem da razão, moral e da sociedade alcançavam mostras de “alteração” (FOUCAULT, 2000, p. 78).

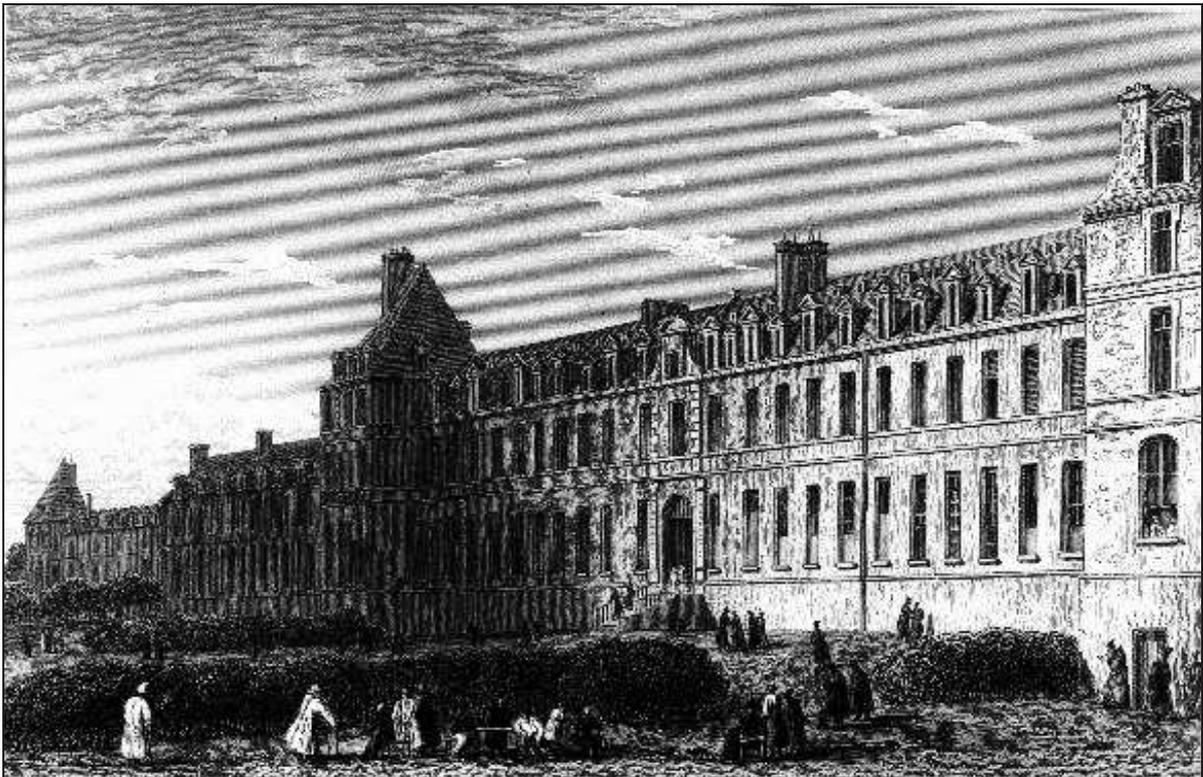


Figura 2. Hospício de Bicêtre, em 1829.
(Fonte: NASH; BYRNE, 1829).

¹⁹ Nesse contexto histórico, o louco “começou a aparecer como uma figura cultural de grande importância, substituindo a morte, como um foco de preocupação profunda e universal com a ordem e o sentido. Inicialmente apareceu como parte de um grupo maior de diversos tipos reunidos indiferentemente: o imbecil, o tolo, o bêbado, o devasso, o criminoso, o apaixonado” (DREYFUS; RABINOW, 2010, p. 4).

O espaço destinado às pessoas desassistidas ou desqualificadas do ponto de vista social foi, em Paris, o Hospital Geral, com Bicêtre e La Salpêtrière, assim como a prisão constituída a partir do leprosário de Saint-Lazare, Charenton, inicialmente fora de um hospital. A partir do século XVII, a França passou a ter, em cada grande cidade, um hospital geral²⁰ (FOUCAULT, 2000, p. 78).

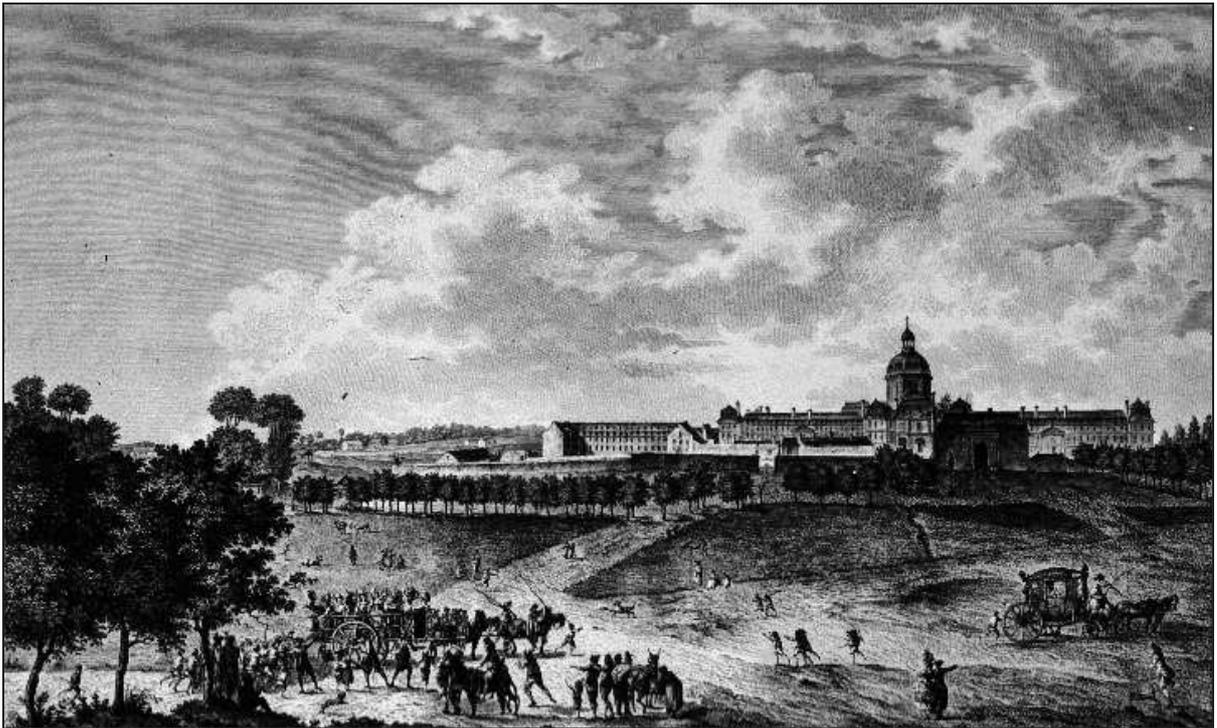


Figura 3. Vista de La Salpetriere, em 1790.
(Fonte: DUPARC; SAVARD, 1790).

²⁰ Foucault considerou o estabelecimento do Hospital Geral, pelo rei, como um acontecimento histórico de relevância. À primeira vista, o reagrupamento de uma série de construções e de funções assistenciais, sob uma única rubrica pareceria ser um pouco mais de uma reforma administrativa. Diversos prédios parisienses – um havia alojado um arsenal, outro havia sido casa de repouso para veteranos militares – tinham agora o encargo de acolher o pobre, o louco, o indigente. O decreto real estipulava que todos os pobres, “de todos os sexos, lugares e idades, de qualquer qualidade e nascimento, em qualquer estado em que possam estar, úteis ou inválidos, doentes ou convalescentes, curáveis ou incuráveis” tinham o direito de ser alimentados, vestidos ou acolhidos de modo geral. Um novo corpo de administradores de alto nível foi nomeado pelo rei, passando a ter jurisdição não apenas sobre os pobres confinados nessas construções, mas também sobre toda a cidade de Paris (DREYFUS; RABINOW, 2010, p. 5).



Figura 4. Fachada de Saint Lazare, em 1900.
(Fonte: PRISON SAINT-LAZARE, 1900).

Tais espaços, segundo Foucault (2000), não possuíam finalidade médica, tampouco buscavam resolver as relações da loucura com a doença, mas sim e tão somente as relações da sociedade consigo própria, como uma medida de assistência que visava internar a pessoa da comunidade que apresentasse descompasso social. Surgiu, a partir da internação, a obrigatoriedade do trabalho forçado representado pela fiação, tecelagem, criação de objetos manufaturados destinados à venda para ajudar na manutenção do hospital. Numa sociedade burguesa em processo de constituição, o pecado por excelência no mundo do comércio não era mais o orgulho ou a avidez (Idade Média), mas sim a ociosidade. Este era o fator determinante para o agrupamento de todos aqueles residentes nas casas destinadas à internação como sanção por sua incapacidade, voluntária ou não, de produzir, fazer circular ou acumular riquezas, circunstância que caracterizava a reestruturação do espaço social. A partir do século XVII, havia na sociedade que então se modernizava com a política sanitária, um corte antes inexistente.

Este redesenho do espaço urbano foi fundamental na constituição da experiência da loucura, que por muito tempo se manteve ativa e facilmente identificável, mas que permaneceu silenciosa também por muito tempo. O internamento da loucura resultou na aparição de derivações, novos parentescos e singularidades diversas:

Este espaço de exclusão que agrupava, com os loucos, os portadores de doenças venéreas, os libertinos e muitos criminosos maiores ou menores, provocou uma espécie de assimilação obscura; e a loucura estabeleceu com as culpas orais e sociais um parentesco que não está prestes a romper (FOUCAULT, 2000, p. 80).

A função de silenciar a loucura por meio do internamento revelou-se inexitosa, e a partir do século XVIII o louco reapareceu na cena social, pertencendo e participando do cotidiano no ilimitado espaço urbano.

Diante disso e com o objetivo de eliminar o valor pejorativo e assustador atribuído às casas de loucos, os reformadores de 1789, como também a própria Revolução Francesa, ao mesmo tempo em que pretenderam suprimir o internamento, construíram um sistema em que os doentes pobres pudessem receber assistência em suas próprias casas, afastados do pavor do espaço hospitalar. A reinclusão dos loucos no ambiente social de onde foram preteritamente afastados, entretanto, subtraiu a segurança, inclusive familiar, em face de sua suposta periculosidade, provocando o surgimento de mais uma faceta da exclusão social, resultado da tentativa frustrada de reinserção social. Pelos problemas acarretados por esta situação de indefinição que produziu insegurança social e familiar, as casas de internação foram reservadas apenas para os loucos, sendo liberados todos demais assistidos pela filantropia da época, passando a ser, como disse Foucault, “os herdeiros naturais do internamento e como os titulares privilegiados das velhas medidas de exclusão” (FOUCAULT, 2000, p. 81).

Naquele momento o internamento recebeu nova significação, passando a ter o caráter médico. Houve vários casos semelhantes na França e em outros países, como se pode perceber nos métodos implementados por Philippe Pinel, em Bicêtre, e por William Tuke, em York, onde o que mudava era apenas a forma como o louco passou a ser tratado: Pinel, Tuke e seus contemporâneos não romperam com as antigas práticas do internamento, antes, porém, as estreitaram.

O espaço do asilo entendido como ideal, montado por Tuke perto de York, é considerado a reconstituição, em torno do alienado, de uma quase-família, onde ele devia se sentir em casa; de fato, ele era submetido, por isso mesmo, a um controle social e moral ininterrupto. A cura significava a imposição dos sentimentos de dependência, humildade, culpa, reconhecimento, aspectos que integram a armadura moral da vida familiar, ainda que, para obter esta forma de cooperação do doente, implementasse, em seu método, ameaças, castigos, privações alimentares, humilhações, condutas possíveis de, ao mesmo tempo, “*infantilizar e culpabilizar os loucos*” (FOUCAULT, 2000, p. 82, grifos do autor).

Depois de ter libertado os acorrentados²¹, Pinel procurou desfazer parte dos elementos materiais que reprimiam os doentes, reconstituindo, em torno deles:

Todo um encadeamento moral, que transformava o asilo numa espécie perpétua de julgamento: o louco tinha de ser vigiado nos seus gestos, rebaixado em suas pretensões, contradito em seu delírio, ridicularizado em seus erros: a sanção tinha de seguir imediatamente qualquer desvio em relação à conduta moral. E isto sob a direção do médico que está encarregado mais de um controle ético do que uma intervenção terapêutica. Ele é, no asilo, o agente das sínteses morais (FOUCAULT, 2000, p. 82).

Com Pinel, contemporâneos e sucessores, técnicas superadas foram retomadas num contexto meramente repressivo e moral, pois a ducha fresca, por exemplo, muito utilizada nos séculos XVII e XVIII, ao invés de refrescar, punia, e não era aplicada quando o louco estivesse excitado, mas sim quando um erro tivesse sido cometido. O essencial, todavia, é que o asilo fundado na época de Pinel para o internamento deixava de representar “a ‘medicalização’ de um espaço social de exclusão” para se transformar na confusão de um regime moral único, cujas técnicas utilizadas na repressão dos doentes possuíam uma duplicidade de caráter: de um lado o caráter de precaução social e, de outro, caráter de estratégia médica (FOUCAULT, 2000, p. 83).

Ou seja, o homem só tornou-se uma ‘espécie psicologizável’ a partir do momento em que sua relação com a loucura permitiu uma psicologia, quer dizer, a partir do momento em que sua relação com a loucura foi definida pela dimensão exterior da exclusão e do castigo, e pela dimensão interior da hipoteca moral e da culpa. Situando a loucura em relação a estes dois eixos fundamentais, o homem do começo do século XIX tornava possível uma tomada sobre a loucura e através dela uma psicologia geral (FOUCAULT, 2000, p. 84).

Surgiu, então, o modo de valorização, positiva e negativa, de aceitação e recusa da loucura, com a cultura compreendendo negativamente o “diferente, o insano, a desrazão” (FOUCAULT, 2000, p. 89), algo a contribuir para as práticas de exclusão, as quais, de acordo com cada cultura, apresentam-se em três modalidades:

Separação geográfica (como nas sociedades indonésias onde o homem ‘diferente’ vive só, às vezes, a alguns quilômetros do povoado); separação material (como nas nossas sociedades que praticam o internamento); ou simplesmente separação virtual, apenas visível do exterior (como no começo do século XVII na Europa) (FOUCAULT, 2000, p. 89).

²¹ Pinel, em Bicêtre, utilizava técnicas semelhantes de culpabilização e infantilização dos loucos, depois de “ter ‘libertado os acorrentados’ que aí se encontravam ainda em 1773. Certamente, ele fez ruir as ligações materiais (não todas, entretanto), que reprimiam fisicamente os doentes” (FOUCAULT, 2000, p. 82).

A partir dessas “táticas de partilha” foram operacionalizadas as formas de valorização (positiva e negativa) e as de exclusão, assim desenhando o espaço social ideal para cada cultura e para cada tipo de humano, sobretudo os desviantes (FOUCAULT, 2000, p. 89).

1.2.2 O espaço de in/exclusão da loucura

Assentados tais registros sobre o controle social da loucura, prossegue-se nesta investigação respeitando a cronologia dos escritos de Foucault, utilizando como material de pesquisa a obra *História da Loucura* (2009a). A obra deriva da sua tese de doutorado realizada na Universidade de Sorbonne, em 1961, quando o autor elaborou uma análise das discontinuidades culturais que são sempre justapostas à descrição de uma história muito mais contínua do internamento e da exclusão (DREYFUS; RABINOW, 2010, p. 4).

Foucault inicia as reflexões que integram esta obra referindo-se à problemática dos leprosários²² no período identificado como Alta Idade Média, espaço destinado aos portadores de hanseníase (lepra), excluídos da convivência social durante o período de acometimento da moléstia, ou seja, até o final do século XVII²³. Não se pode deixar de referir a assunção do poder real sobre o controle e a organização do patrimônio representado pelos bens fundiários dos leprosos, o que evidenciava a ausência de regulamentação de tais espaços (DREYFUS; RABINOW, 2010, p. 3-4). No final do século XVII a França normatizou a questão dos leprosários no que concerne à transferência dos bens das instituições, surgindo a necessidade de adotar um novo uso para aqueles espaços e propriedades que incluíam para excluir.

A quase erradicação da doença determinou uma nova destinação dos espaços antes ocupados pelos leprosos, alcançando-lhes diversa utilização, enquanto os poucos portadores de hanseníase, na França, eram agrupados em Saint-Mesmin, nas proximidades de Orléans (DREYFUS; RABINOW, 2010, p. 4-5).

Em 1342, Ricardo III determinou a realização de uma perícia no hospital de Ripon, constatando-se, na oportunidade, a ausência de leprosos, razão pela qual determinou que os bens da fundação fossem destinados aos pobres²⁴. Um pouco mais adiante, em 1348, o espaço

²² Leprosário: “Espaço físico de segregação social e de obrigação moral” (DREYFUS; RABINOW, 2010, p. 3).

²³ No final do século XVII, “Fechados em seus muros, os leprosos eram separados dos habitantes da cidade e mantidos isolados o suficiente para não serem observados. Sua posição liminar – nas margens, mas não fora, das cidades – era paralela à profunda ambivalência com a qual eram considerados. Os leprosos eram tidos como perigosos e perniciosos, pois haviam sido punidos por Deus; contudo, eram, ao mesmo tempo, corporalmente depositários do poder divino e do dever cristão da caridade” (DREYFUS; RABINOW, 2010, p. 3).

²⁴ O século XVII demonstrou as mudanças do Renascimento à Época Clássica quando, “os leprosários foram subitamente esvaziados e transformados em casas de internamento para os pobres” (DREYFUS; RABINOW, 2010, p. 5).

do leprosário, de significativa dimensão física, acomodava no seu interior apenas três doentes de lepra. Diante da total ausência de portadores de hanseníase (lepra), o hospital de Romenall foi abandonado depois de 24 anos de funcionamento; em 1589 não havia mais registro de leprosos ocupando as casas a eles destinadas.

Juntamente com o desaparecimento da lepra, surgiu o problema do espaço, isto é, sem leprosos os leprosários perderam a sua destinação inicial e passaram a ser espaços de profundo vazio e obscuras memórias, especialmente de exclusão, eternizadas na história dos leprosários e tatuadas na figura do leproso. Desta forma, mesmo diante do sumiço da lepra e da tentativa de apagar o personagem leproso, ao retomar o tema de investigação, o espaço subsiste, ou seja, a estrutura física dos leprosários permanece até que se encontre um novo uso, embora, estranhamente, esta nova utilização venha a ter, outra vez, caráter de espaço de exclusão.

Considerando a cronologia dos fatos, as doenças venéreas passam a substituir a lepra, inclusive em relação ao espaço, pois os seus portadores são recebidos nos hospitais de leprosos. Os doentes, todavia, apareceram em maior número, necessitando, por conta disto, a construção de outros edifícios para tratar dessa “nova lepra”. Neste caso, usa-se a palavra *tratar* com o objetivo de ilustrar aquilo que diferencia os espaços destinados aos leprosos e aos portadores de doenças venéreas: no primeiro caso, a exclusão; no segundo, o tratamento médico (não utilizado no caso da lepra). Cabe salientar que a doença venérea se distancia do caráter médico e se avizinha da loucura, influenciada pela forma de internamento, como foi instaurada no século XVII. Ainda neste ínterim, Foucault alerta que “a verdadeira herança da lepra não é aí que deve ser buscada, mas sim num fenômeno bastante complexo, do qual a medicina demorará para se apropriar. Esse fenômeno é a loucura” (FOUCAULT, 2009a, p. 8)

Na busca por saberes a respeito dos espaços que perpassam o fenômeno da loucura, depara-se, no século XV, com a figura histórica *Narrenschiff*²⁵, nome dado aos barcos que transportavam os loucos de uma cidade para a outra:

Os loucos tinham, então, uma existência facilmente errante. As cidades escorraçavam-nos de seus muros; deixava-se que corresse pelos campos distantes, quando não eram confiados a grupos de mercadores e peregrinos (FOUCAULT, 2009a, p. 9).

²⁵ “*Narrenschiff*, ou nau dos loucos, é a única entre as naves romanescas e ou satíricas que teve existência real, pois eles existiram, esses barcos que levavam a sua carga insana de uma cidade para outra” (FOUCAULT, 2009a, p. 9).

A princípio, esta prática foi a estratégia utilizada para organizar o espaço social, decidindo-se sobre a circulação dos indivíduos na cidade. Para tanto, escorraçavam os loucos qualificados de “carga insana” (FOUCAULT, 2009a, p. 9) para além das fronteiras delimitadas geograficamente. *Narrenchiff* é um lugar de passagem, espaço itinerante que, de porto em porto, vai coletando e excluindo, incluindo para excluir e excluindo para incluir.

Esta navegação do louco é simultaneamente a divisão rigorosa e a passagem absoluta. Num certo sentido ela não faz mais que desenvolver ao longo de uma geografia semirreal, semi-imaginária, a situação liminar do louco no horizonte das preocupações do homem medieval – situação simbólica e realizada ao mesmo tempo pelo privilégio que se dá ao louco de ser fechado às portas da cidade: sua exclusão deve encerrá-lo; se ele não pode e não deve ter outra prisão que o próprio limiar, seguram-no no lugar de passagem (FOUCAULT, 2009a, p. 12).

Neste contexto, entre os diferentes tipos de espaços referidos, vale destacar, também, o surgimento dos “lugares de peregrinação”, onde os loucos não eram tratados, apenas jogados na prisão. Foucault indica a possibilidade de supor que

em certas cidades importantes – lugares de passagem e de feiras – os loucos eram levados pelos mercadores e marinheiros em número bem considerável, e que eles eram elos ‘perdidos’, purificando assim de sua presença a cidade de onde eram originários. [...] A preocupação de cura e de exclusão juntava-se numa só: encerravam-nos no espaço sagrado do milagre (FOUCAULT, 2009a, p. 11).

A partir dessa estratégia de organização do espaço social e dos seus desdobramentos pode-se registrar o aparecimento de novos espaços e, igualmente, novos usos para os espaços destinados ao confinamento dos insanos e doentes. A partir daí, poder-se-ia efetivar um levantamento – respeitando a cronologia temporal – sobre as doenças e seus espaços, destacando o fator motivacional das práticas, sejam elas para estabelecer uma divisão, exclusão ou mesmo para lhes assegurar formas de tratamento médico.

Inicia-se pela lepra, cuja importância na história da loucura é indubitável. Os leprosários foram os espaços criados para armazenar os leprosos, excluídos do espaço social. Devido ao número considerável de leprosos, houve rápida multiplicação dos leprosários por toda Europa. Como já mencionado anteriormente, com o desaparecimento da lepra nasceu o problema do espaço, isto é, os leprosários estavam vazios e seu espaço ocioso.

A lepra foi sucedida pelas doenças venéreas, também conhecidas como a “nova lepra”, a considerar o vasto número de doentes (FOUCAULT, 2009a, p. 9). Esses doentes, por sua vez, foram recebidos nos hospitais outrora destinados aos leprosos, exclusivamente aos portadores de hanseníase. A propagação das doenças venéreas motivou a construção de novos

espaços para atender às demandas dessa patologia. Assim, a medida adotada em relação às doenças venéreas, num primeiro momento, foi a exclusão dos doentes, com sua retirada do espaço social e a construção de novos prédios (espaços) para recebê-los, confirmando, deste modo, esta conduta excludente.

Apesar da adoção dessas medidas de exclusão, a “nova lepra” se integrou ao repertório de doenças e passou a ter espaço nos hospitais gerais. Na Alemanha, por exemplo, foram construídos espaços especiais para esses doentes, com um diferencial: não estabelecer a exclusão, e sim o tratamento médico, pois diferentemente da lepra, essas moléstias passaram a ter conotação médica-terapêutica, que se empenhou na produção de medicamentos e fomento em pesquisas para tratar a doença do século XVI (FOUCAULT, 2009a, p. 7-8).

Na sombra do modo pretérito de internamento, a doença venérea se afastou do âmbito médico e aproximou-se da loucura. Em Foucault (2009a), o sinuoso caminho pela busca da distinção entre razão e loucura (ou razão e desrazão) é composto por três momentos bem determinados: o da indiferenciação, o da segregação e, por fim, o da instituição asilar, tudo com o objetivo final de estabelecer a distância entre razão e loucura no curso da história, representados pelo esforço da primeira (razão) para subtrair da segunda (loucura) a sua verdade. Mediante a preocupação em examinar a problemática do espaço nas obras de Foucault, consideram-se tópicos de maior importância aqueles referentes à segregação e à internação asilar.

Ao se referir à internação²⁶ como característica do século XVII, Foucault sustenta a impossibilidade de compará-la à prisão tal como fora praticada na Idade Média, tendo, como medida econômica e precaução social, o “valor de invenção”. De outro lado, o “espaço concreto da sociedade clássica reserva uma região de neutralidade, uma página em branco” e a loucura desfrutada em estado livre, se viu “reclusa, e na fortaleza do internamento, ligada à Razão, às regras da moral e suas noites monótonas” (FOUCAULT, 2009a, p. 78).

Em outras palavras, se antes a loucura integrava o cotidiano, com livre trânsito de circulação no espaço social, apesar de todos os problemas que esta circunstância representava para a sociedade e para a família, no século XVII, uma mudança radical determina sua rejeição e banimento, surgindo a contrapartida institucional: o internamento.

²⁶ “O internamento clássico havia criado um estado de alienação que só existia do lado de fora, para aqueles que internavam e que só reconheciam o interno como Estranho ou Animal; Pinel e Tuke, nesses gestos simples em que a psiquiatria positiva paradoxalmente reconheceu sua origem, interiorizaram a alienação, instalaram-na no internamento, delimitaram-na como distância entre o louco e ele próprio, instituindo-o com isso em mito” (FOUCAULT, 2009a, p. 476).

O “Grande Enclausuramento” como denominou Foucault, derivado de uma imensa quantidade de estabelecimentos destinados à internação dos loucos, foi motivado pela sua incapacidade (deles, loucos) para o exercício do trabalho, de sua impossibilidade de integração social e familiar. Mas este internamento, como já mencionado, não foi reservado apenas aos doentes, mas a todos aqueles indivíduos considerados “a-sociais”²⁷, que incluía os pobres, vagabundos, correcionários, devassos, enfermos e libertinos, comportamentos desviantes, numa autêntica e indevida equiparação à loucura²⁸. Havia, dentro dos muros do internamento, além da loucura e da pobreza, “rostos bem mais variados e silhuetas cuja estatura comum nem sempre é fácil de reconhecer” (FOUCAULT, 2009a, p. 79).

Para Foucault, sob a coação do internamento, o desatino, no século XVIII, simplificava-se perdendo seus signos particulares, “numa monotonia indecisa”, tornando-se mais dificilmente discerníveis as máscaras singulares, passando a se confundir com a apreensão global da libertinagem. Em razão disso são internados como insanos todos aqueles que, na época, não se consegue rotular como loucos (FOUCAULT, 2009a, p. 385).

De outro lado, ao inventar o espaço do internamento, na geometria imaginária da sua moral, “a época clássica acabava de encontrar ao mesmo tempo uma pátria e um lugar de redenção comuns aos pecados contra a carne e às faltas de razão” (FOUCAULT, 2009a, p. 87). Aqui, neste espaço fictício, no século XVII, decorre do saber médico, legítimo conhecedor do espaço da natureza, a responsabilização do destino pela aproximação da loucura com o pecado, relacionando de forma direta o desatino e a culpabilidade, vínculo que nem a Psiquiatria mais positiva conseguiu dissolver.

Cabe salientar que havia uma diferença qualitativa entre o grande internamento de loucos dos séculos XVII-XVIII, que era uma reclusão indiscriminada e sem tratamento médico, e o internamento medicalizado que iniciou concomitantemente com o surgimento da Psiquiatria, isto é, a partir da metade do século XVIII. Assim, em relação à temática do espaço pode-se dizer que se trata de espaços diferentes para saberes diferentes sobre um

²⁷ Segundo Foucault, é “fato que nos internos do século XVIII podemos encontrar uma semelhança com nossa personagem contemporânea do a-social, mas ela provavelmente pertence apenas à ordem do resultado, pois esta personagem foi suscitada pelo próprio gesto da segregação. Chegou o dia em que esse homem, que partiu de todos os países da Europa para um mesmo exílio por volta da metade do século XVII, foi reconhecido como o estranho à sociedade que o havia escorraçado e irredutível em suas exigências; ele se tornou, para maior tranquilidade de nosso espírito, o candidato indiferenciado a todas as prisões, a todos os asilos, a todos os castigos. Na realidade, não é mais que o esquema de exclusões superpostas” (FOUCAULT, 2009a, p. 81).

²⁸ “Durante cento e cinquenta anos, os doentes venéreos vão ficar lado a lado com os insanos no espaço de uma mesma prisão; e vão atribuir a estes, durante muito tempo, um certo estigma onde se trairá, para a consciência moderna, um obscuro parentesco que lhes destina a mesma sorte e os mesmos lugares no mesmo sistema de punição. As famosas *Petites-Maisons* da rua Sèvres eram quase exclusivamente reservadas aos loucos e doentes venéreos – e isto até fins do século XVIII” (FOUCAULT, 2009a, p. 87).

mesmo problema (a loucura) que produz subjetivações diferenciadas: o louco que é armazenado junto com todos os tipos considerados a-sociais e o louco que, diferentemente, é medicalizado e tratado singularmente.

A experiência significativa na Idade Clássica, no entanto, foi o fato de o internamento ter sido determinado não como procedimento médico, mas sim como prática social, pois, segundo Foucault,

o louco não é reconhecido como tal pelo fato de a doença tê-lo afastado para as margens do normal, mas sim porque nossa cultura situou-o no ponto de encontro entre o decreto social do internamento e o conhecimento jurídico que discerne a capacidade dos sujeitos de direito (FOUCAULT, 2009a, p. 133).

Às exclusões superpostas, característica do século XVII, meados do século XVIII, sobrevém o momento da instituição asilar que representou o confisco quase definitivo da loucura pela razão, passando o internamento a ter característica de “ato terapêutico” (FOUCAULT, 2009a, p. 134) e a loucura, agora individualizada, passou a exigir espaços institucionais próprios.

Na estrutura asilar, em meados do século XIX, até a contemporaneidade, a loucura foi entregue ao conhecimento e, ao mesmo tempo, “dominada num único e mesmo ato de consciência”, estando presente “no âmago da experiência positivista da doença mental” (FOUCAULT, 2009a, p. 456).

De outro lado, o domínio do saber psicológico e psiquiátrico não deriva do processo de humanização do espaço do internamento, nem do saber relacionado com a loucura. Deriva, sim, de uma reestruturação da experiência clássica da loucura quando o médico passa a ter papel central no novo espaço constituído pelo asilo, tratando a doença mental principalmente em face de sua integridade moral²⁹.

Historicamente, é possível acompanhar a evolução do tratamento e a destinação atribuída ao espaço como instrumento de exercício de poder, de subjetivação, de alienação, de domínio sobre o outro, seja louco, doente ou desajustado social. O sistema decidia, então, ao seu tempo, incluir para excluir ou excluir para incluir, sem alcançar ao excluído (ou incluído), especialmente no caso dos desvairados, um tratamento adequado. Esta circunstância perdurou

²⁹ “Acredita-se que Pinel e Tuke abriram o asilo ao conhecimento médico. Não introduziram uma ciência, mas uma personagem, cujos poderes atribuíam a esse saber apenas um disfarce ou, no máximo, sua justificativa. Esses poderes, por natureza, são de ordem moral e social; estão enraizados na minoridade do louco, na alienação de sua pessoa, e não de seu espírito. Se o personagem do médico pode delimitar a loucura, não é porque a conhece, é porque a domina; e aquilo para o positivismo assumira a figura da objetividade é apenas o outro lado, o nascimento desse domínio” (FOUCAULT, 2009a, p. 498).

até o século XIX, quando o espaço asilar se constituiu no internamento como ato terapêutico, conforme registro do autor:

Quando o século XIX decidir fazer com que o homem desatinado passe para o hospital, e quando ao mesmo tempo fizer do internamento um ato terapêutico que visa curar o doente, fá-lo-á através de um golpe de força que reduz a uma unidade confusa, mas para nós difícil de deslindar, esses temas diversos da alienação e esses rostos múltiplos da loucura, aos quais o racionalismo clássico sempre havia permitido a possibilidade de aparecer (FOUCAULT, 2009a, p. 134).

Motivado por este turbilhão de acontecimentos, torna-se imperiosa a reorganização do domínio hospitalar a partir das novas formas de ver e de dizer as doenças. O corpo humano passou a se constituir, por direito e por natureza, no espaço da origem e repartição da doença: “espaço cujas linhas, volumes, superfícies e caminhos são fixados, segundo uma geografia agora familiar, pelo atlas anatômico” (FOUCAULT, 2011e, p. 1).

Diante disso, o domínio hospitalar, cuja reorganização data do final do século XVIII, tendo como pano de fundo as epidemias da época, assume as funções de prática médica, alterando completamente suas características e métodos, onde, num espaço adequado, “o olhar colocado sobre o indivíduo e a linguagem da descrição repousassem no fundo estável, visível e legível da morte” (FOUCAULT, 2011e, p. 216). Neste período surge a divisão tripartida da Medicina, relacionada à classificação das doenças (nosologia), à Medicina Clínica e à Medicina Anatomopatológica, um novo espaço de percepção médica (p. 149).

Foucault atribuiu aos médicos a condição de “especialistas do espaço” a partir de quatro variáveis bem definidas: de um lado os lugares, vinculados aos climas regionais, à natureza dos solos, umidade e seca para, a partir de tais detalhes, definir, diante das variações de estações e da combinação de determinados locais, o que favoreceria, em determinado momento, tal tipo de doença. De outro, aquele das coexistências dos homens entre si (densidade e proximidade); dos homens e das coisas: a questão das águas, dos esgotos, da aeração; seja dos homens e dos animais, matadouros e estábulos; dos homens e dos mortos: questão dos cemitérios; aquele das residências, vinculados ao habitat e urbanismo, e, por fim, dos deslocamentos, relacionados com a migração dos homens e propagação das doenças (FOUCAULT, 2011f, p. 213).

Além dos médicos há referência aos militares, a quem Foucault (2011f) qualificou como os “primeiros gestores dos espaços coletivos” por pensarem, sobretudo, nos espaços dos “campos”, relacionados com as pastagens e as fortalezas, enquanto os médicos pensavam, com prioridade, nos espaços das residências e das cidades.

1.2.3 A concepção do espaço do hospital e o nascimento da clínica

No livro *O Nascimento da Clínica* (2011e) Foucault discorre sobre a noção de espaço e seus modos de subjetivação no contexto do espaço hospitalar e a constituição dos espaços para tratar as doenças, ora na configuração domiciliar, ora hospitalar, variáveis que tangem a noção de espaço e participam da estruturação da Clínica e do método anatomoclínico. Dentre tais variáveis pode-se citar o espaço do corpo humano, o espaço/sede da doença, o espaço/lugar/local da lesão, o espaço da linguagem, e o espaço discursivo do cadáver.

De início, a configuração do espaço aparece relacionada com a espacialidade corporal, com o espaço do corpo. De acordo com Foucault, “o corpo humano constitui, por direito de natureza, o espaço de origem e repartição da doença” (FOUCAULT, 2011e, p. 1). Atribui-se à anatomia patológica da Medicina do século XIX, durante breve período, na experiência médica a superposição do espaço de configuração da doença e o espaço de localização, isto é, onde se localiza o mal determinante de uma doença. Entende-se que não são os espaços físicos dimensionáveis e delimitados por paredes, a considerar as salas dos médicos e espaços ambulatoriais; as salas para curativos ou os espaços de triagem, tampouco o enfoque é direcionado aos que transitam nesses espaços, nem as relações acerca do instrumental médico, ou as condutas dos profissionais da Medicina, mas o próprio espaço do corpo.

Todas as atividades direcionadas ao cuidado do corpo na busca pela saúde, ou da cura do corpo enfermo, têm relação com o espaço do corpo em si, ponto de origem, isto é, o espaço de origem da doença. Conforme Foucault:

Médicos e doentes não estão implicados, de pleno direito, no espaço racional da doença; são tolerados como confusões difíceis de evitar: o paradoxal papel da medicina consiste, sobretudo, em neutralizá-los, em manter entre eles o máximo de distância, para que a configuração ideal da doença, tome forma concreta, livre, totalizada, em um quadro imóvel, sem espessura nem segredo, em que o reconhecimento se abre por si à ordem das essências (FOUCAULT, 2011e, p. 8).

O espaço, portanto, se apresenta como corporal. O início e o final desse espaço, isto é, a dimensão desse espaço é a medida total do corpo doente, sede do trânsito livre de doenças e suas variáveis. O corpo, segundo Foucault (2011e), é espaço de localização e de configuração da doença. O espaço do corpo e da doença, na concepção da medicina classificatória³⁰, é livre para se deslocar um com relação ao outro.

³⁰ “Para a medicina classificatória, o fato de atingir um órgão não é absolutamente necessário para definir uma doença: esta pode ir de um ponto de localização a outro, ganhar outras superfícies corporais, permanecendo idêntica sua natureza” (FOUCAULT, 2011f, p. 9).

Foucault, ao tratar da redistribuição anatômica da doença, chama a atenção para o jogo da espacialização, isto é, o “jogo entre o espaço de localização e o espaço de configuração” da doença (FOUCAULT, 2011e, p. 10). Haveria, segundo o autor, uma espacialização primária derivada do entendimento de que “a medicina das espécies situava a doença em uma região de homologias em que o indivíduo não podia receber estatuto positivo” (p. 15). Em segundo lugar, haveria uma espacialização secundária, sobre a qual pode-se atribuir uma aguda percepção do singular onde o doente e o médico estão cada vez mais próximos, imbricados, facilitando a leitura dos traços terminais no rosto do enfermo, permitindo a visualização, sem demora, da ordenação da doença. Por fim, uma espacialização terciária que é caracterizada pelos sinais, gestos, mecanismos utilizados para o tratamento da doença em uma sociedade, isto é, isolando, repartindo, separando conforme os meios de cura, o que, para o autor:

[...] implica um sistema de opções que diz respeito a maneira como um grupo, para se manter e proteger, pratica exclusões, estabelece formas de assistência, reage ao medo da morte, recalca ou alivia a miséria, intervém nas doenças ou as abandona a seu curso natural (FOUCAULT, 2011e, p. 16).

A partir de tais espacializações um emaranhado de práticas e instituições médicas é articulado na figura de um espaço social que se contrapõe à estrutura e às leis. Neste espaço das sociedades a doença é tolhida de se apresentar livremente, isto é, de acordo com a sua essência, mesmo que seja uma apresentação “selvagem” da doença, portanto, “quanto mais complexo se torna o espaço social em que ela está situada, mais ela se desnaturaliza” (FOUCAULT, 2011e, p. 16).

A exposição do tema do espaço em *O Nascimento da Clínica* (2011e) revela, pois, neste primeiro exame, a passagem de uma concepção de espaço restrito do corpo para um parecer de corpo que assume configurações diversas, entendido como espaço social. Neste ínterim, desenvolve-se a figura espacial do hospital, espaço artificial, lugar onde a doença corre o risco de ser modificada, perdendo seu aspecto essencial, natural e, assim, a doença não se apresenta tal qual ela é. Importante apresentar o argumento utilizado por Foucault e sua contextualização para justificar a adjetivação do hospital enquanto um “lugar artificial”, pois “o hospital, como civilização, é um lugar artificial em que a doença, transplantada, corre o risco de perder seu aspecto essencial” (FOUCAULT, 2011e, p. 17). A partir daí surgem os primeiros indícios da função terapêutica atribuída ao espaço hospitalar, ou seja, o espaço capaz de minimizar, modificar ou agravar uma doença.

Foucault problematiza o espaço hospitalar e salienta que “o hospital, criador de doença, pelo domínio fechado e pestilento que representa, também o é no espaço social em que está situado” (FOUCAULT, 2011e, p. 19). Além disso, o autor caracteriza o hospital como um espaço que facilita a disseminação da doença e lhe imputa a responsabilidade pelas complicações decorrentes deste espaço, conhecidas e nomeadas pelos médicos de “febre das prisões ou dos hospitais” (p. 17) e, ainda, responsabiliza o espaço do hospital por dificultar a tão esperada cura da doença.

O hospital, para Foucault, mascara a doença, impede seu curso natural, potencializando e disseminando a doença e, neste sentido, é interpretado como “templo da morte”. Em contrapartida, o espaço natural da doença, para o autor, é o “lugar natural da vida – a família: doçura dos cuidados espontâneos, testemunho do afeto, desejo comum da cura, tudo entra em cumplicidade para ajudar a natureza que luta contra o mal” (FOUCAULT, 2011e, p. 17). É nesse sentido que a Medicina das espécies compreende que no mesmo espaço, no mesmo lugar onde nasce a doença, ela deve sucumbir, sem que ela seja submetida a um espaço projetado para o tratamento da doença e, assim, deixando-a “[...] vegetar em seu solo de origem: o lar, espaço social concebido da forma mais natural, mais primitiva, mais moralmente sólida, ao mesmo tempo oculto e inteiramente transparente, em que a doença está entregue a si própria” (p. 17-18). Foucault, neste momento da obra, atribui importância ao lugar natural e original da doença, que é a família e os cuidados recebidos no espaço da casa.

Em outro contexto histórico, no período pós-revolucionário francês, houve uma inversão nessa condição, em que o binômio Medicina privada x doente privado se desfez e a experiência do médico se diluiu no espaço livre de uma sociedade. A partir daí a Medicina se vinculou ao Estado que passou a exercer uma política constante (FOUCAULT, 2011e, p. 20). De certo modo, contudo, vale lembrar que há algumas convergências entre os economistas e os médicos classificadores, como por exemplo, quando problematizam o espaço do hospital e da doença:

o espaço em que a doença se realiza, se isola e se completa é um espaço absolutamente aberto, sem divisão e sem figura privilegiada ou fixa, reduzido apenas ao plano das manifestações visíveis; o espaço homogêneo em que nenhuma intervenção se autoriza, a não ser a de um olhar que, ao se fixar, se apaga, e de uma assistência cujo valor reside apenas no efeito de uma compensação transitória: espaço sem morfologia própria, a não ser a das semelhanças percebidas de indivíduo a indivíduo e de cuidados oferecidos por uma medicina privada a um doente privado (FOUCAULT, 2011e, p. 20).

Nesse contexto, Foucault registra que “a medicina torna-se tarefa nacional”, tendo em vista que “a boa medicina deverá receber do Estado testemunho de validade e proteção legal

[...]” (FOUCAULT, 2011e, p. 20-21). Assim, surge a “especialização institucional da doença”, forma desconhecida e nova para o século XVIII.

O Estado, a política e a faculdade integram-se às problematizações acerca do espaço social da doença, especialmente com o surgimento da Medicina das epidemias, condição oposta à Medicina das classes que necessitava de uma regulação, de um estatuto político, um controle da prática médica, uma pesquisa sobre os fatores que provocaram a doença epidêmica e sobre as alternativas possíveis de coação e tratamento. As análises sobre a epidemia passaram a figurar como fenômeno global e de percepção coletiva e, por conta disto, o governo ordenou a criação, em Versalhes, em 1776, de uma comissão de pesquisa para estudar os fenômenos epidêmicos com a função de desenvolver um triplo papel:

[...] de investigação, mantendo-se informada sobre os diversos movimentos epidêmicos; de elaboração, comparando os fatos, registrando as medicações empregadas, organizando experiências; de controle e prescrição, indicando os médicos visitantes, os métodos mais adaptados (FOUCAULT, 2011e, p. 28).

Entretanto, origina-se a Sociedade Real de Medicina e seu conflito de importância considerável com a faculdade. Neste sentido, evidencia-se o impasse de caráter antagônico presente entre duas instituições: “uma moderna e apoiada politicamente, a outra arcaica e fechada sobre si mesma” (FOUCAULT, 2011e, p. 29). O olhar do médico ultrapassa o limite físico do espaço hospitalar e se integra ao cotidiano social, de onde, preteritamente, buscou os saberes sobre as doenças. Para Foucault:

O espaço médico pode coincidir com o espaço social, ou melhor, atravessá-lo e penetrá-lo inteiramente. Começa-se a conceber uma presença generalizada dos médicos, cujos olhares cruzados formam uma rede e exercem em todos os lugares do espaço, em todos os momentos do tempo, uma vigilância constante, móvel, diferenciada (FOUCAULT, 2011e, p. 33).

As estruturas hospitalares responsáveis por abrigar a doença deveriam se assemelhar ao espaço natural da vida e não desviá-la do seu curso normal. O espaço do hospital deveria transmitir ao doente a sensação de proteção, reproduzindo o olhar banhado em compaixão dos parentes. Assim, os doentes encontrariam no hospital um espaço natural onde seriam classificados conforme suas patologias. Para refletir a configuração hospitalar, apresentam-se as considerações de Tenon³¹ e Cabanis³² sobre um novo espaço do hospital, evocadas por Foucault como um espaço hospitalar diferenciado³³, com suas respectivas variáveis. Assim,

³¹ Jacques-René Tenon (1724-1816) foi um renomado cirurgião francês. Em 1788 publicou a obra *Mémoire sur les hôpitaux* de Paris (“Memórias sobre os hospitais de Paris”), obra concernente a aspectos de higiene, cuidados

O hospital, que em sua forma mais geral só traz os estigmas da miséria, aparece ao nível local como indispensável medida de proteção. Proteção das pessoas sadias contra a doença; proteção dos doentes contra as práticas das pessoas ignorantes: é preciso preservar o povo de seus próprios erros; proteção dos doentes uns com relação aos outros. O que Tenon projeta é um espaço hospitalar diferenciado (FOUCAULT, 2011e, p. 44-45).

Na perspectiva da genealogia da Clínica, portanto, o espaço do hospital aparece como um lugar indispensável para a proteção das pessoas. Os sadios, ao não estarem no hospital, estão protegidos do contato, mais intenso, com a doença; contudo, é importante sublinhar que a doença se desenvolve, também, no corpo que está fora dos hospitais. Ademais, as pessoas são protegidas pelo afastamento da ignorância, ou seja, de práticas erradas que o próprio povo dissemina sobre o tratamento de doenças.

É presente o destaque de Foucault no que concerne à análise do espaço, apontando as diferenças entre o hospital e a clínica. Os hospitais reúnem indivíduos “que são indiferentemente portadores de uma doença qualquer” (FOUCAULT, 2011e, p. 63-64). Neste contexto, o “papel do médico de hospital é descobrir a doença no doente”, interiorizada no espaço do corpo do paciente, em uma linguagem, via de regra, criptografada, porque a doença se apresenta sempre escondida, oculta. Já na clínica, assevera Foucault, “inversamente, se encontram doenças cujo portador é indiferente: o que está presente é a doença no corpo que lhe é próprio, que não é o do doente, mas o de sua verdade” (p. 64).

O espaço da doença na clínica é a sua verdade, uma vez que diferentes doenças servem de texto para o estudo, classificação e proposição de prognósticos de tratamento. Ou seja, “o doente é apenas aquilo através de que o texto é apresentado à leitura”, uma decifração que pode ser complicada e confusa, ou não. Os espaços são diferentes: “no hospital, o doente é *sujeito* de sua doença, o que significa que ele constitui um *caso*; na clínica, onde se trata apenas de *exemplo*, o doente é o acidente de sua doença, o objeto transitório de que ela se apropriou” (FOUCAULT, 2011e, p. 64).

O espaço hospitalar se apresenta, em muitas ocasiões, como um campo propício para a descoberta da verdade da doença. A clínica, contrariamente ao senso comum, “não é um

com os pacientes e condições ambientais, que foi catalisadora de importantes esforços para melhorias nos hospitais de Paris.

³² Pierre Jean George Cabanis (1757-1808) foi um filósofo e fisiologista francês. Fez uma brilhante carreira médica, abandonando em seguida a medicina pela filosofia. Sua obra mais proeminente é *Rapports du physique et du moral de l'homme* (“Relações do Físico e da Moral no Homem”).

³³ Dois princípios configuram o espaço hospitalar diferenciado, o primeiro é o da “formação”, que destinaria cada hospital a uma categoria de doentes ou a uma família de doenças, e o segundo princípio é o da “distribuição”, que define, no interior de um mesmo hospital, segundo Tenon, a ordem a seguir, “para nele dispor as espécies de doentes que se tiver achado oportuno receber” (TENON, Jacques-René. *Mémoires sur les hôpitaux*. Paris, 1788, p. 359).

instrumento para descobrir uma verdade ainda desconhecida”, isto é, a clínica é apenas “uma determinada maneira de dispor a verdade já adquirida e de apresentá-la para que ela se desvele sistematicamente” (FOUCAULT, 2011e, p. 64). O olhar clínico é um olhar disciplinado, que classifica, categoriza e define somente à luz de outros conceitos, portanto,

o olhar clínico é aquele que percorre o corpo que sofre e que somente atinge a verdade que ele procura passando pelo dogmático do *nome*, em que se recolhe uma dupla verdade: uma, oculta, mas já presente, da doença; outra, claramente dedutível, do fim e dos meios (FOUCAULT, 2011e, p. 65).

O olhar clínico transita de ponta a ponta o espaço do corpo doente e somente encosta na verdade, passando pelo “dogmático do *nome*”, constituído por uma dupla verdade: uma oculta, que é a doença, e a outra impulsionada pelo processo dedutivo de decifração, ou seja, “não é, portanto, o próprio olhar que tem poder de análise e de síntese; mas a verdade de um saber discursivo que vem se acrescentar de fora e como uma recompensa ao olhar vigilante do estudante” (FOUCAULT, 2011e, p. 65). É por isso que Foucault insiste no fato de que o “exame clínico” não é propriamente um exame, como um método rigoroso de avanço dos conhecimentos, ao mesmo tempo em que destaca a diferença entre *exame* e decifração. No seu entendimento, neste “método clínico em que a espessura do percebido oculta apenas a imperiosa e lacônica verdade que nomeia, trata-se não de um *exame*, mas de uma decifração” (p. 65).

Na clínica não se daria propriamente a descoberta de doenças e tratamentos, mas tão somente a sua demonstração, mostrando e indicando o resultado, a melhor experiência. A clínica, portanto, não é um ambiente físico para a descoberta de novos objetos e conhecimentos, novos conceitos e/ou novos olhares médicos. É um espaço que “conduz e organiza uma determinada forma de discurso médico” (FOUCAULT, 2011e, p. 67). Assim sendo, a clínica não dispõe de potencial para criar um novo conjunto de discursos e práticas.

Ora, este espaço ocupado pela clínica descrito por Foucault se situa, em geral, no século XVIII, não tendo por isso desempenhado papel relevante no avanço do conhecimento científico. Constituiu-se, sobretudo, num local de transmissão de práticas e não de análises. No final deste mesmo século, porém, o autor assevera que a mesma foi bruscamente reestruturada. A partir de então “vai receber um campo de aplicação não mais limitado àquele em que se *diz* um *saber*, mas coextensivo àquele em que nasce, se experimenta e se realiza: ela fará corpo com a *totalidade* da experiência médica” (FOUCAULT, 2011e, p. 67). Novas perspectivas se engendram, configurando, deste modo, a clínica como um espaço diferenciado.

Foucault remonta ao artigo *Abus*, de Vicq d’Azyr³⁴ para apresentar um novo uso para os espaços hospitalares: o hospital como um espaço de ensino, de aprendizagem, de análise das doenças e suas possibilidades de tratamento, isto é, um espaço de observação prática com provável potencial para solucionar os problemas, já apresentados, de formação médica. Assim, instaurar-se-ia uma reforma da Pedagogia que propiciaria no interior dos hospitais uma reorganização do conhecimento médico, instaurando assim, “no saber da doença, formas de experiência desconhecidas ou esquecidas, porém mais fundamentais e decisivas: a clínica [...]” (FOUCAULT, 2011e, p. 68). Desta forma, seria possível, de maneira empírica, aprender aquilo que preteritamente era apenas dito.

Cabe registrar que desde a guerra que aconteceu na fronteira da França, no ano de 1793³⁵, muitos médicos foram recrutados e partiram em massa para o Exército, uns como voluntários, outros como convocados. Uma petição³⁶ destinada à Convenção alertava para os médicos, cuja formação derivava da faculdade e os nomeou como “charlatães”, mas rapidamente esse discurso mudou de configuração e os “charlatães” (FOUCAULT, 2011e, p. 70) a quem se deve temer passaram a ser os médicos sem instrução, que se aventuram a medicar e tratar cidadãos sem fundamento teórico ou prático da Medicina, arriscando a vida de muitos cidadãos.

Neste contexto temporal, outro aspecto não pode passar despercebido, pois com a nacionalização dos bens hospitalares houve o confisco do dinheiro líquido, motivando, por parte dos ecônomos sediados em Toulouse e em Dijon, a despedida dos pensionistas em função da impossibilidade de mantê-los. No mesmo contexto, os feridos e doentes militares ocupavam numerosos estabelecimentos, regozijando-se as municipalidades com o fato de não mais se preocuparem com a busca de recursos para a manutenção das estruturas existentes (FOUCAULT, 2011e, p. 70).

Como derivação da crise, em Poitiers, em 15 de julho de 1793, foram despedidos 200 doentes do Hôtel-Dieu para dar lugar aos feridos militares, a quem o Exército pagaria pensão, promovendo, como consequência, segundo Foucault, uma

³⁴ “No artigo *Abus*, do *Dictionnaire de Médecine*, Vicq d’Azyr confere à organização de um ensino no meio hospitalar valor de solução universal para os problemas da formação médica; esta é, segundo ele, a principal reforma a realizar; as doenças e a morte oferecem grandes lições nos hospitais. Tira-se proveito delas? Escreve-se a história dos males que afetam tantas vítimas? Ensina-se neles a arte de observar e tratar as doenças? Estabeleceram-se nos hospitais cadeiras de medicina clínica?” (d’AZYR, Vicq, 1805).

³⁵ Para não passar despercebido, a guerra tratada na obra de Michel Foucault é justamente a Revolução Francesa, derivada, fundamentalmente, da opressão fiscal imposta por parte do Rei Luis XVI, sua indiferença com o destino de seu país, além da decadência da aristocracia francesa, circunstância que determinou sua morte, decapitado e, finalmente, as inscrições na bandeira francesa: liberdade, igualdade e fraternidade.

³⁶ Uma petição endereçada, a 26 de Brumário, ano II, à Convenção e redigida por certo Caron, da seção Poissonnière.

[...] desospitalização da doença, que os fatos impõem em uma convergência singular com os grandes sonhos revolucionários, longe de restituir as essências patológicas a uma verdade de natureza, que por isso mesmo as reduziria, multiplica seus estragos e deixa a população sem proteção nem socorro (FOUCAULT, 2011e, p. 70).

De imediato, manifestando-se contra a formação precária e insuficiente de oficiais da saúde, houve uma reação representada pelo surgimento espontâneo de organismos de proteção, alguns precários, de origem popular, embora algumas seções parisienses, as mais moderadas, fiéis ao axioma da Montanha, pregavam o afastamento dos indigentes e, via de consequência, a ausência de hospitais. E, igualmente, solicitavam a distribuição de socorros individuais em proveito dos doentes que passariam a ser tratados a domicílio, isto é, do espaço dos hospícios passaram para o espaço dos hospitais e, deste, retiraram-se para o espaço da casa. Os mais pobres, pela absoluta carência de recursos para a própria subsistência e dificuldade de receber cuidados, continuavam a reivindicar a criação de hospitais destinados a receber os indigentes para alimentação e tratamento (FOUCAULT, 2011e, p. 71-72).



Figura 5. Hôtel-Dieu, Paris, França (1853).
(Fonte: McHUGH, 2006).

Havia, portanto, a clara intenção relacionada com o retorno ao espaço dos hospícios para os pobres. Neste contexto, sem que houvesse a participação governamental, várias casas foram criadas a partir de recursos amealhados pela sociedade e por assembleias populares (FOUCAULT, 2011e, p. 72).

Foi nesse ambiente absolutamente conturbado, motivado por um estado de quase total anomia, que algumas grandes cidades, por meio de seus representantes, decidiram estabelecer

por si próprias um controle a respeito das pessoas que iriam exercer a Medicina. Para tanto foram formadas comissões de médicos do Antigo Regime, os quais passaram a ter a incumbência de julgar os títulos, o saber e a experiência dos recém-formados. Faculdades abolidas passaram a funcionar numa quase clandestinidade, em que os professores se fizeram acompanhar pelos alunos interessados em se instruir, inclusive no âmbito do hospital. Foi ali, no leito dos doentes, na área de tratamento, que o espaço do leito passou a ser o da faculdade, local onde se efetiva o ensinamento e o aprendizado, a fim de que os mestres tivessem a possibilidade de avaliar a aptidão do corpo discente (FOUCAULT, 2011e, p. 72).

Neste contexto de estudos privados, o estudante, ao receber seu diploma, passou a ser considerado um “verdadeiro médico”, exercendo suas atividades em certas províncias, como Caen ou Douai (FOUCAULT, 2011e, p. 73). Diante da necessidade de formar médicos para trabalharem no Exército, em Montpellier, um professor universitário de experiência e competência reconhecida foi designado para exercer a Medicina no hospital militar de Saint-Eloi. Os alunos do curso de Medicina se uniram à população e, por meio de uma petição, angariaram um espaço para o ensino clínico dentro do Saint-Eloi. Passado um ano, em 1774, o professor publicou o resultado das suas experiências e observações.

De outro lado, resulta evidenciado que o movimento social, autônomo e quase clandestino produziu, segundo Foucault, o retorno à clínica como “a primeira organização de um campo médico simultaneamente misto e fundamental” (FOUCAULT, 2011e, p. 73): misto, porque a experiência hospitalar adquirida diariamente se constitui como uma forma de pedagogia; fundamental, por se tratar de uma nova disposição dos objetos do saber, figurando o hospital como o espaço onde os doentes são examinados. Trata-se, pois, de um espaço do saber, um espaço que permite o aprendizado a partir das observações feitas pelo mestre, apoiadas na análise das práticas, isto é, um espaço de poder-saber, um hospital, uma escola, ou seja, um hospital-escola, “o hospital onde a série dos doentes examinados é, em si mesma, escola” (p. 74).

A abolição das velhas estruturas dos espaços hospitalares e da universidade como espaço de saber na forma de instituição de ensino, permitiu a associação plena dos aspectos teóricos com o campo da experiência e da prática, subtraindo o discurso dogmático como único capaz de transmitir a verdade. Esse espaço permitiu, assim, novas alternativas, um novo discurso ordenado de acordo com um “olhar que não se contenta mais em constatar, mas que descobre. Nesse recurso apressado à clínica, outra clínica nascia: aquela que, dentro em pouco, seria a do século XIX” (FOUCAULT, 2011e, p. 74).

Os fatos ora delineados permitiram a reestruturação do tema da “medicina em liberdade: em um domínio liberto, a necessidade do verdadeiro que se impõe ao olhar vai definir as estruturas institucionais e científicas que lhes são próprias” (FOUCAULT, 2011e, p. 74). E, neste horizonte, a prática, a experiência derivada da observação no leito dos doentes visa à reforma das faculdades, prática preponderante dessa nova Medicina que se pretendia implantar, algo que, no entanto, produziu críticos que adotaram uma postura que tinha como foco principal a reorganização institucional da Medicina, tudo com o objetivo de por termo à perigosa experiência de liberdade plena e restaurar, conforme intenção de alguns, as estruturas do Antigo Regime (FOUCAULT, 2011e, p. 75).

Esse movimento derivado de um estado de anomia produziu a conscientização da necessidade da criação de uma nova escola de Medicina, cujo gênese é o aprendizado a partir das observações do leito dos doentes. E, com exclusividade, desta forma nasceu a verdadeira “arte de curar”. Assim, “a clínica se torna, portanto, um momento essencial da coerência científica, mas também da utilidade social e da pureza política da nova organização médica” (FOUCAULT, 2011e, p. 76).

Após marchas e contramarchas na busca por um método eficaz, um sistema possível de produzir uma Medicina com conhecimento teórico e empírico, bem como qualificados oficiais da saúde, a questão hospitalar encontrou um novo rumo: os hospitais recuperaram a sua personalidade civil, em que a administração passou a ser da municipalidade, a quem incumbe indicar uma comissão executiva. No exato termo empregado por Foucault (2011e, p. 90-91), esta “comunalização” dos hospitais libertou o Estado do dever de assistência, competindo às pequenas coletividades o dever de serem solidárias com os pobres. Afinal, cada membro da comunidade responsabilizar-se-ia pela sua miséria e pela alternativa metodológica adotada para minimizá-la. Assim sendo, as responsabilidades e compensações para com pobres e ricos não é mais obrigação do Estado.

Um contrato de ordem questionável, silenciosamente funcionou para estabelecer regras entre o espaço do hospital – onde tratam os pobres – e onde se formam os médicos, a clínica. Nos últimos anos da Revolução Francesa, diante das regras precedentes, a ideia da clínica se deparou com um problema moral: “com que direito se podia transformar em objeto de observação clínica um doente que a pobreza obrigava a vir pedir assistência no hospital?” (FOUCAULT, 2011e, p. 91). Seguindo esse mesmo princípio, Aikin³⁷ questiona a possível alteração da função do hospital, cuja premissa é assistir à saúde dos sujeitos, se forem

³⁷ AIKIN, J. *Observations sur les hôpitaux*, 1977.

considerados os doentes de hospital, “sob vários aspectos, os sujeitos mais apropriados para um curso experimental?”

A resposta sugere que a ambiguidade do domínio hospitalar, teoricamente livre, permite a utilização das pessoas menos favorecidas no aperfeiçoamento da clínica, razão pela qual, segundo Foucault: “O hospital torna-se rentável para a iniciativa privada a partir do momento em que o sofrimento que nele vem procurar alívio é transformado em espetáculo. Ajudar acaba por pagar, graças às virtudes do olhar clínico” (FOUCAULT, 2011e, p. 93).

A partir da segunda metade do século XVII, a história natural categorizava, analisava e classificava os seres naturais a partir das suas características visíveis. Destaca-se, assim, que a clínica não foi “a primeira tentativa de ordenar uma ciência pelo exercício e decisões do olhar” (FOUCAULT, 2011e, p. 93). No procedimento adotado as semelhanças aparecem no ato de olhar, ao ver as diferenças, analisar cada caso, classificar por espécies. Além disso, importa destacar que seria inadequado atribuir à Medicina Clínica do final do século XVIII um olhar carregado de raso conhecimento. Conforme Foucault,

Não foi, portanto, a concepção da doença que mudou primeiramente, e em seguida a maneira de reconhecê-la; nem tampouco o sistema de sinais foi modificado e, em seguida, a teoria; mas todo o conjunto e, mais profundamente, a relação da doença com esse olhar a que ela se oferece e que, ao mesmo tempo, ela constitui (FOUCAULT, 2011e, p. 97).

Desta forma, sem que seja possível apartar teoria e experiência, cabe aos códigos de saber, aos sintomas e signos conduzir o olhar observador da tradição médica do século XVIII. Neste contexto, este olhar médico, antes despreparado, passa a ser criterioso, qualificado, legitimado por uma instituição e, portanto, no espaço hospitalar tem o poder de decidir e intervir no espaço da doença, isto é, no corpo do doente.

No final do século XVIII, uma significativa alteração conceitual passou a fazer parte da clínica. Fatos isoladamente constatados e tratados como incertos tornam-se elementos que fundamentam cálculos e análises rigorosas. Neste momento possibilitou-se o confronto dos dados isolados com um conjunto de dados anteriormente analisados, isto é, passou-se a operar o saber probabilístico. Assim, segundo Foucault, a Medicina renovava, por completo, os valores preceptivos de seu domínio: “o espaço onde devia se exercer a atenção do médico tornava-se um espaço ilimitado, constituído por elementos isoláveis, cuja forma de solidariedade era da ordem da série” (FOUCAULT, 2011e, p. 106). Cabe ressaltar que este modo engessado de pensar o paciente e a doença, um espaço fechado e um tempo incerto, se

desfaz. A Medicina, então, passa a ampliar seu modo de ver os acontecimentos, antes direcionados às individualidades, conforme Foucault: “A clínica é isso” (p. 106).

Apesar da busca constante direcionada à evolução do procedimento clínico, lembrando que a configuração pretérita – ver, dizer, interpretar – que alcançava, quase sempre, uma coerência da realidade da doença, passou a evocar o saber probabilístico com o objetivo de explicar e justificar. Possuía, todavia, semelhanças com a configuração precedente: a discutível coerência. E, segundo Foucault, “Um controle conceitual da probabilidade em medicina implicava a validação de um domínio hospitalar que, por sua vez, só podia ser reconhecido como espaço de experiência por um pensamento probabilístico” (FOUCAULT, 2011e, p. 107).

O esforço direcionado para compreender a clínica passou pela definição dos seus métodos, suas normas científicas, a percepção dos casos, a coerência dos sintomas e o cálculo dos graus de certeza. Para Foucault, contudo, acima de tais esforços, o olhar merece espaço de destaque nesta análise. Olhar, que seria pura linguagem, olho que falaria, a considerar o olhar clínico que “tem esta paradoxal propriedade de ouvir uma linguagem no momento em que percebe um espetáculo” (FOUCAULT, 2011e). E, o olhar que observa (ver) e o que se percebe (saber) se interlaçam, abrangendo a totalidade da observação clínica na organização dos “dois domínios conjugados: os domínios hospitalar e pedagógico” (p. 118-119).

Como espaço hospitalar, isto é, o domínio hospitalar anteriormente referido, entende-se um espaço homogêneo na sua totalidade, um domínio neutro e aberto, incapaz de selecionar ou excluir a “toda forma de acontecimento patológico” (FOUCAULT, 2011e, p. 120). Afinal, é necessário que a patologia apareça na sua essência, que sejam verificadas as suas particularidades de modo singular e, deste modo, evitar-se-á que o espaço domiciliar continue mascarando as doenças a partir dos acontecimentos inerentes ao cuidado domiciliar. A clínica, segundo o autor, “permite a integração, na experiência, da modificação hospitalar, sob a forma constante”. Neste segmento depara-se com o poder inerente e, por ora, silencioso do espaço hospitalar. Cabe atentar para este espaço e seus modos de subjetivação, pois é possível encontrar ali um potencial terapêutico, interferindo na apresentação e no tratamento das doenças. Neste contexto, Foucault apresenta a relação entre a Medicina das espécies e o domínio hospitalar, destacando que a primeira mostra ser somente

[...] a descontinuidade das condições heterogêneas e artificiais; quanto às doenças ‘artificiais’ do hospital, estas autorizam uma redução ao homogêneo do campo dos acontecimentos patológicos; sem dúvida, o domínio hospitalar não é pura transparência à verdade; mas a refração que lhe é própria permite, por sua constância, a análise da verdade (FOUCAULT, 2011e, p. 121).

O nascimento da clínica, que passou pelo descompromisso do Estado com o destino de seus doentes desfavorecidos, motivando sua subtração do espaço hospitalar, não impediu a resistência que se materializou com a responsabilização comunitária em criar novos espaços hospitalares, um novo sistema de clínica médica onde o aprendizado foi direcionado ao empirismo levado a termo no espaço do corpo do doente. Percorrendo o itinerário histórico da noção de espaço, depara-se com o efetivo debruçar de Foucault (2011e) sobre o espaço enquanto dimensão do corpo, dedicando o capítulo VIII da obra em estudo, intitulado *Abram alguns cadáveres*, onde propõe apresentar, dissecar, autopsiar e analisar todas as variáveis acerca do espaço do corpo, antes do corpo doente, agora do cadáver.

Para se estabelecer no interior da clínica foi necessário seguir o apelo da anatomia patológica e buscar uma mútua reorganização que envolvia a questão do espaço. Uma delas é “o aparecimento de novas linhas geográficas” e a outra, “um novo modo de ler o tempo”. A partir do exposto nas cartas de Morgagni³⁸, “o parentesco mórbido se baseava em um princípio de vizinhança orgânica: o espaço que o definia era local” (FOUCAULT, 2011e, p. 139). Deste modo, a análise patológica angariou um espaço, entretanto, mais complexo no que concerne às ordens, coincidências e isomorfismos.

O espaço que no corpo é ocupado pela doença, nesse momento histórico apresenta a decifração do espaço corporal e sua relação com a vizinhança – entendida como principal descoberta no *Traité des membranes* e sistematizada na *Anatomie générale* – e configura elementos secundários, conforme acentua Foucault:

O elemento anatômico deixou de definir a forma fundamental da espacialização e de orientar, por uma relação de vizinhança, os caminhos da comunicação fisiológica ou patológica; torna-se apenas uma forma secundária de um espaço primário que o constitui por enrolamento, superposição e espessamento (FOUCAULT, 2011e, p. 140).

A partir disto, Foucault (2011e) direciona a sua análise para a comparação entre as duas percepções³⁹, de fato diferentes, de Morgagni e Bichat, e afirma que em Bichat⁴⁰ encontra modo idêntico àquele que a clínica foi buscar na filosofia de Condillac⁴¹.

³⁸ “Como o *Sepulchretum* e muitos tratados dos séculos XVII e XVIII, as cartas de Morgagni garantiam a especificação das doenças mediante uma repartição local de seus sintomas ou seu ponto de origem” (FOUCAULT, 2011f, p. 139).

³⁹ “Morgagni deseja perceber, sob a superfície corporal, as espessuras dos órgãos cujas figuras variadas especificam a doença; Bichat deseja reduzir os volumes orgânicos a grandes superfícies tissulares homogêneas, a região de identidade em que as modificações secundárias encontrarão seus parentescos fundamentais” (FOUCAULT, 2011f, p. 141).

⁴⁰ O olhar de Bichat é de superfície não exatamente no sentido em que a experiência clínica o era. A região tissular não é mais o quadro taxonômico em que os acontecimentos patológicos oferecidos à percepção vêm se situar; é um segmento de espaço perceptível, a que os fenômenos da doença podem ser relacionados. Graças a

Entendendo a anatomia patológica como uma ciência que objetiva conhecer as alterações visíveis provocadas pela doença nos órgãos do corpo humano, a iniciativa de abrir os cadáveres passou a ser a alternativa para adquirir esse conhecimento. Foucault reitera a importância do olhar médico que nesse interregno se caracteriza como um “olhar que penetra no espaço que ele estabeleceu como objetivo percorrer” (FOUCAULT, 2011e, p. 150). E, o diferencia da sua forma primeira, na atuação clínica, onde era um sujeito exterior que decifrava a partir de comparações e parentescos; na anatomoclínica esse olhar deverá “ver o mal se expor e dispor diante dele à medida que penetra no corpo, avança por entre seus volumes, contorna ou levanta as massas e desce em sua profundidade” (p. 150).

O modo de pensar do médico, o percurso demarcável das massas orgânicas e o tempo mórbido, por intermédio das três referências apresentadas pela análise da percepção anatomoclínica: localização, foco e primitividade, apresentam-se imbricados de modo inédito. Neste contexto, a anatomia patológica proporciona o reencontro entre os temas de Morgagni e Bonet: “um espaço orgânico autônomo com dimensões, caminhos e articulações próprias vem duplicar o espaço natural ou significativo da nosologia”, exigindo que sejam relacionáveis. Já para Broussais, de nada importa localizar, e enfatiza: “localizar é somente fixar um ponto de partida espacial e temporal” (apud FOUCAULT, 2011e, p. 154-155). Para Bichat e sucessores, porém, a sede não é mais a causa da doença, mas sim

é o ponto a partir do qual a organização patológica se irradia [...] não causa última, mas foco primitivo. É nesse sentido que a fixação em um cadáver de um segmento de espaço móvel pode resolver os problemas colocados pelos desenvolvimentos temporais de uma doença (apud FOUCAULT, 2011e, p. 155).

A noção de tempo e espaço destaca-se no porvir de análises envolvendo o tema da morte, a morte enquanto interrupção temporal e espaço imóvel de um corpo que, diferente daquilo que preteritamente se acreditava, é revelador quando recortado, ou seja, é do “alto da morte que se podem ver e analisar as dependências orgânicas e sequências patológicas”. E, neste sentido, Foucault salienta:

Bichat, a superficialidade se incorpora, a partir de então, às superfícies reais das membranas. As camadas tissulares formam o correlato perceptivo desse olhar de superfície que definia a clínica. A superfície, estrutura do observador, tornou-se figura do observado, por um deslocamento realista em que o positivismo médico vai encontrar sua origem (FOUCAULT, 2011f, p. 141).

⁴¹ “Trata-se de um modo de percepção idêntico ao que a clínica foi buscar na filosofia de Condillac: a descoberta de um elementar que é, ao mesmo tempo, um universal, e uma leitura metódica que, percorrendo as formas da decomposição, descreve as leis da composição” (FOUCAULT, 2011f, p. 141).

Em lugar de permanecer o que tinha sido durante tanto tempo, noite em que a vida se apaga e em que a própria doença se confunde, ela é dotada, de agora em diante, do grande poder de iluminação que domina e desvela tanto o espaço do organismo quanto o tempo da doença (FOUCAULT, 2011e, p. 159).

A morte é convertida em vida, deixando de ser, a partir dos saberes de Bichat, uma ameaça que assombrava o olhar médico, senão a oportunidade de cobrar da morte os porquês da vida e das doenças. Assim, Foucault encerra o capítulo, referindo Bichat que reforça a importância de se abrirem alguns cadáveres para encontrar a verdade daquilo que apenas a observação clínica não pudera alcançar. E, complementa: “A noite viva se dissipa na claridade da morte” (FOUCAULT, 2011e, p. 162).

Foucault, ao tratar do *O invisível visível*, inicia suas reflexões destacando “que é a partir do cadáver, paradoxalmente se percebe a doença viver” (FOUCAULT, 2011e, p. 163), considerando a vida não mais como um mero resultado das combinações, mas como uma vida que tem suas leis próprias separando-a em cinco princípios, que são: princípio da comunicação tissular; princípio da impermeabilidade tissular; princípio da especificidade do modo de ataque dos tecidos; e princípio da alteração da alteração. Para o autor, são estes princípios que definem “as regras do curso patológico e descrevem por antecipação seus possíveis caminhos”. E, desta forma, “fixam a rede de seu espaço em transparência as nervuras da doença” (p. 167), constituindo uma “grande vegetação orgânica” com suas formas de aparecimento, enraizamento e regiões de crescimento que “especializados no organismo, segundo linhas e regiões próprias, os fenômenos patológicos tomam aspecto de processos vivos” implicando a doença na própria vida (p. 167).

A morte é a doença da vida, ou ainda, o desvio na vida de uma “vida que conduz à morte”, segundo Bichat. Nesta problematização está a relevância do conceito de “degeneração”, apresentado de maneira distinta por Bichat, Corvisart, Martin, Cruveilhier e Laënnec, que encontra precisão na definição de degeneração em dois casos específicos⁴², e ressalta que: “Um tecido degenera quando está doente como tecido” (apud FOUCAULT, 2011e, p. 173). Assim, a morte é aquela que diz a verdade da doença e a partir dela “a doença toma corpo em um espaço que coincide com o do organismo”, propiciando a especialização e a individualização da doença. Assim, compreender-se-á que “espaço e indivíduo, duas estruturas que derivam necessariamente de uma percepção portadora de morte” (p. 175).

⁴² Para Laënnec pode-se falar em degeneração em dois casos precisos: quando um tecido se transforma em outro, que existe com forma e localização diferentes no organismo (degeneração óssea das cartilagens gordurosas do fígado), e quando um tecido toma textura e configuração sem modelo preexistente (degeneração tuberculosa das glândulas linfáticas ou do parênquima pulmonar; degeneração cirrosa dos ovários e testículos) (LÄENEC, R. *Dégénération do Dictionnaire des sciences Médicales*, 1814).

Indispensável para a percepção anatomoclínica é a triangulação sensorial⁴³ que adiciona ao olhar as funções sensoriais, táteis e auditivas, permitindo a identificação espacial do invisível. A partir disto, antecipa o “triumfo do olhar, que será a autópsia” (FOUCAULT, 2011e, p. 182). As alterações descobertas pela anatomia são derivadas de dados espaciais como grandeza, forma, posição e direção, isto é, um olhar local e circunscrito. Olhar que se direciona para um espaço, neste caso, o espaço do corpo, apoiado nos demais sentidos do triângulo sensorial, permitindo que o médico se aproxime da clareza viva que a morte oferece. O invisível visível que organiza a percepção anatomopatológica e a linguagem “incisiva e roedora”, segundo Cabanis, oferece “à clareza comum do que é para todos *visível*” (apud FOUCAULT, 2011e, p. 188). Deste modo, a morte e a linguagem atuando em diferentes esferas ofereceram à percepção científica aquilo que por anos havia permanecido como o invisível visível, uma espécie de segredo: o saber sobre o indivíduo.

O indivíduo passa a figurar como protagonista e passível da constituição de saberes sobre si ao “término de longo movimento de espacialização”, onde a problematização sobre a linguagem e a morte foram determinantes (FOUCAULT, 2011e, p. 189). Neste contexto, Foucault compara Bergson e Bichat no que diz respeito à temática do espaço. Bergson pensa a individualidade viva segundo as condições do tempo e contra o espaço. Um século antes, Bichat, com firmeza dava uma lição evocando a antiga lei Aristotélica que “proibia o discurso científico sobre o indivíduo, desapareceu quando a morte encontrou na linguagem o lugar de seu conceito: o espaço ofereceu, então, ao olhar a forma diferenciada do indivíduo” (apud FOUCAULT, 2011e, p. 189).

Na *Crise das Febres*, a doença era vista a partir da sua correlação com lesões e da importância de determinar um espaço, ou seja, uma “sede” que pudesse ser considerada, segundo M.-A. Petit⁴⁴, a “inserção espacial da doença”. Para o autor, porém, essa “determinação geográfica” não podia ser analisada como única alternativa, mas sim o conjunto total de sintomas que diferenciavam as doenças entre si (apud FOUCAULT, 2011e, p. 192). A partir daí, Foucault dedica-se à análise sintomática das febres e, para tanto, evoca Pinel, Morgagni, Prost, Roederer e Wagler, apresentando as variáveis do espaço de repartição.

O espaço de repartição, em substituição ao volume orgânico, era necessário, segundo Morgagni, para uma análise e estruturação das diversas formas de febres; da *Nosologie de*

⁴³ “A trindade visão-tato-audição define uma configuração perceptiva em que o mal inacessível é cercado por balizas, avaliado em profundidade, trazido à superfície e virtualmente projetado nos órgãos dispersos do cadáver” (FOUCAULT, 2011f, p. 181).

⁴⁴ PETIT, M.-A. *Traité de la fièvre entéro-mésentérique*, Paris, 1812, p. 147-148. Tratado sobre a febre enteromésentérica, observada, reconhecida e divulgada publicamente no Hôtel-Dieu, de Paris, no ano de 1812.

Sauvages à Nosographie, de Pinel, há uma inversão na configuração do espaço de repartição. Na primeira obra, “as manifestações locais continham sempre uma generalidade possível” e na segunda, “a estrutura geral envolve a necessidade de uma localização” (apud FOUCAULT, 2011e, p. 202). De outro lado, Laënnec⁴⁵ admitia “o alojamento da experiência anatomoclínica no espaço da repartição nosológica: abrir os cadáveres, encontrar as lesões” era, sem dúvida, servir à nosologia com critérios mais efetivos e seguros (apud FOUCAULT, 2011e, p. 195). Pinel atenta para a importância do lugar; da localização; do espaço, da sede da doença e, assim, atribuiu uma sede a cada doença, ou seja, determinou “o lugar de sua existência primitiva” e, a partir disso, passou a ser considerado o primeiro localizador. Já Chomel, assecla de Pinel, em 1820, pautado pelos saberes de que constituem a *Nosographie*, acreditava que a doença se instalava no organismo, se dividia pelo “espaço secundário do corpo”, porém sua estrutura fundamental era dada de forma primeira. Assim, “o espaço orgânico está munido de referências a esta estrutura: ele a assina, não a ordena” (apud FOUCAULT, 2011e, p. 202).

A febre, para Bichat, era um acontecimento individualizado num local, porém com uma estrutura patológica geral, isto é, o sintoma particular da febre não era um signo local, senão o contrário, sinalizava generalização. Bichat, pesquisador das universalidades orgânicas, reforçava que somente o sintoma da inflamação se apresenta em um espaço determinado, ou seja, em um ponto de localização – o lugar da inflamação. Já Brouchais dissolveu os pares e apresentou a alteração de “conjunto sob o sintoma particular” e a “lesão geográfica sob o sintoma geral” e, deste modo, reforçou que “o espaço orgânico da localização é realmente independente do espaço da configuração nosológica [...]” (apud FOUCAULT, 2011e, p. 206).

O princípio da visibilidade, para Bichat, em relação à nova configuração do olhar médico, apresenta pertinência indiscutível e o espaço, isto é, a localização da doença, apenas sua consequência. O inverso se evidencia na problematização de Broussais, que enfatiza a importância do *lugar* onde a doença se desenvolve antes da vista, ou seja, a premissa da “localização antes do princípio da visibilidade”, e complementa: “A doença é do *espaço* antes de ser para a *vista*” (apud FOUCAULT, 2011e, p. 208). Importante evocar a razão primeira e motivadora dessa espacialização que não é resultado da junção da anatomia normal e patológica, mas “ao primeiro esforço para definir uma *fisiologia* do fenômeno mórbido” (p. 208).

⁴⁵ LAËNNEC, R. *Traité de l'auscultation*, prefácio, p. XX.

Broussais busca desfazer a impossibilidade – existente na Medicina desde Sydenham e não dissolvida por Bichat – de encontrar a causa das doenças. Salienta que a localização, de certa forma, se imbrica com a causa e afirma que a sede da doença é o local onde se fixa a causa irritante, desta forma, o “espaço local da doença é, ao mesmo tempo e imediatamente, um espaço causal” (apud FOUCAULT, 2011e, p. 209). A partir de então, segundo Broussais, a doença é entendida como uma reação orgânica a um agente irritante e, igualmente a febre é sintoma decorrente de uma irritação local (p. 210).

A noção de irritação é posteriormente sobreposta pela de sofrimento, a última caracterizada pela relação de um órgão com um agente, sua conseqüente reação ao ataque desse agente, funcionamento anormal do órgão atingido e a influência perturbadora sobre os demais órgãos. Assim sendo, o olhar médico “só pousará em um espaço preenchido pelas formas de composição dos órgãos. O espaço da doença é, sem resíduo nem deslizamento, o próprio espaço do organismo” (FOUCAULT, 2011e, p. 212). Inicia-se, então, uma nova fase para a Medicina: morre a medicina das doenças e nasce a medicina das reações patológicas.

Foucault (2011e), na obra em estudo, durante meio século percorreu o itinerário metodológico da Medicina e apresentou a problematização acerca dos temas da morte, da doença, da vida, do olhar, as variáveis acerca do espaço e sobre a verdade escura e invisível da doença revelada na visível e iluminada morte; “no espaço profundo, visível e sólido, fechado, mas acessível, do corpo humano” (FOUCAULT, 2011e, p. 212).

Pode-se compreender, a partir desta análise, que a noção de espaço nesta obra de Foucault (2011e) se encontra relacionada, primeiramente, ao espaço do corpo humano; num segundo momento ao espaço da linguagem; num terceiro momento como espaço/sede da doença; e, posteriormente, como “espaço discursivo do cadáver”, isto é, espaço de origem e manifestação da verdade da doença. Para Foucault, a tríade – o espaço, a linguagem e a morte – apresentam-se imbricados e, deste modo, formam a estrutura do método anatomoclínico constituinte da Medicina que se apreende como positiva. O paradoxo entre a “universalidade da linguagem” e o “precário e insubstituível indivíduo” encontra na morte o seu discurso, ou seja, “ela permite ver, em um espaço articulado pela linguagem, a profusão dos corpos e sua ordem simples” (FOUCAULT, 2011e, p. 216-217).

Entre as temáticas problematizadas nesta obra encontra-se considerável destaque à noção do espaço nas suas distintas formas de apresentação, relacionadas especialmente à formação da Medicina Clínica, a considerar o caráter constitutivo e esclarecedor da espacialidade corporal na vida e na morte.

O desenvolvimento da Clínica não prescindiu do exame dos múltiplos aspectos do corpo humano, sua constituição, suas características intrínsecas e extrínsecas. Ela teve como suporte o desenvolvimento da observação médica no espaço não superior a meio século, mas que possui importância por ser o momento em que o mal, a morte, os aspectos mais obscuros da doença vêm à tona, iluminando-se mas também suprimindo-se como a noite, tendo como espaço bem definido, profundo, visível e sólido, fechado mas acessível, do corpo humano.

Para que a experiência clínica fosse possível como forma de conhecimento a partir de estudos dos múltiplos órgãos que constituem o corpo humano, onde surgem com inegável importância Bichat, Pinel, dentre outros, tornou-se necessária uma reorganização do campo hospitalar, bem como o estabelecimento do direito dos doentes na sociedade. Ademais, ele foi colocado em um espaço coletivo e homogêneo por onde desfilam não somente o conhecimento empírico, mas a forma de sua execução no espaço terapêutico, onde o titular das atenções é quem necessita de atendimento na busca da cura da moléstia.

1.2.4 O espaço (in) visível nas palavras e as coisas

Para iniciar as reflexões sobre o livro *As Palavras e as Coisas* (2007), escrito por Foucault, em 1966, apresentam-se alguns elementos que participaram da sua constituição como o dossiê preparatório desta obra. O início do expediente da Biblioteca Nacional era marcado pela chegada de Michel Foucault, que permanecia, especificamente, na sala Labrouste até o final da tarde. Ali ficava concentrado em anotar, separar e copiar fragmentos que posteriormente formaram as centenas de dossiês⁴⁶ que originaram e conduziram as suas reflexões e resultaram na constituição de livros marcantes de sua trajetória e da história do pensamento contemporâneo. Consta que Foucault, antes de produzir *As Palavras e as Coisas*, redigiu e organizou centenas de fichas e pastas, tendo sido este o movimento de pesquisa preponderante ao desenvolvimento desta obra (ARTIÈRES et al., 2014, p. 87).

Para melhor organizar as fichas, Foucault as dividiu em cinco pastas⁴⁷, cujos títulos apresentam relação direta com as grandes temáticas apresentadas na obra em análise. O dossiê

⁴⁶ No capítulo III, *A Oficina de Foucault*, na abertura intitulada *Investigar Sobre o Trabalho*, os autores Artères Philippe e Jean-François Berte oferecem detalhes sobre estas fichas, cuja relação é direta com o método arqueológico adotado por Foucault nas suas investigações. Segundo os autores: “Desde 2008, uma equipe de pesquisadores pluridisciplinares empreendeu a análise material desse conjunto de 856 fichas, recortes em dossiês, subdossiês, listas bibliográficas, assim como uma descrição sistemática de cada uma das folhas (rasura, sublinhado, organização da ficha) (ARTIÈRES et al., 2014, p. 87).

⁴⁷ Os títulos das pastas são: “‘Análise das riquezas’ (176 fichas); ‘Gramática’ (230 fichas); ‘Homem’ (18 fichas); ‘Linguagem’ (151 fichas) e ‘História natural’ (281 fichas)” (ARTIÈRES et al., 2014, p. 87).

intitulado *Análise das riquezas*, problematizado no artigo de Luca Paltrinieri, cujo título é *A análise das riquezas, em As Palavras e as Coisas* apresenta relação direta e precisa com as partes da obra que fazem referência à “formação dos ‘saberes’ econômicos”. Compreende-se que o conhecimento sobre o método e todo o trabalho envolvido na preparação de um livro oferece outras possibilidades de olhar, neste caso, “um novo lugar não somente na história dos debates filosóficos do século XX, mas também na epistemologia das ciências humanas e, mais particularmente, numa história epistemológica da economia” (ARTIÈRES et al., 2014, p. 95).

Na obra *As Palavras e as Coisas*, a problemática do espaço surge de maneira peculiar no texto de Jorge Luis Borges (FOUCAULT, 2007, p. 124), relacionado ao campo de experimentação da linguagem, onde o mencionado autor, tendo como suporte uma apócrifa enciclopédia chinesa intitulada *Empório Celestial de Conhecimentos Benévolos*, sem se olvidar da ordem linear abecedária, classificou os animais em 12 categorias invulgares. Em seguida propôs um debate a respeito da linguagem que, segundo ele, estaria vinculada à natureza das coisas e cada palavra se definiria em si mesma, asseverando, pelo fato de não se saber o que seria o universo, a inexistência de classificação que não fosse arbitrária e conjectural.

O texto de Borges deriva de comparações por ele formuladas a partir das aventuras de John Wilkins⁴⁸ que, além de outras tentativas caracterizadas especialmente pela ambiguidade, redundantes e deficientes, tinha a pretensão de organizar o mundo em uma tábua de categorias. Adotou, assim, certo idioma analítico, e inseriu a peculiar enciclopédia chinesa anteriormente referida, e o Instituto Bibliográfico de Bruxelas, absolutamente antagônicos e absurdos se cotejados com o sistema classificatório do Ocidente.

Foucault, em sua obra, busca evidenciar a insensatez derivada do confronto entre essas classificações insólitas das coisas e dos seres, com o saber ocidental e a maneira peculiar como se articula, classifica e dispõe as coisas e os seres, sublinhando que “o impossível não é a vizinhança das coisas, é o lugar mesmo onde elas poderiam avizinhar-se” (FOUCAULT, 2007, p. 118). Para melhor exemplificar evoca as diferentes apresentações de animais e os relaciona conforme “uma certa enciclopédia chinesa” como, por exemplo, os domesticados, leitões, cães, fabulosos, sereias, entre outros, sustentando que a linguagem pode representar todas as representações, sendo, por isso, de pleno direito, o elemento universal (p. XI).

⁴⁸ John Wilkins viveu entre 1614 e 1672 e estudou teologia e filosofia natural foi um dos fundadores da Royal Society. Entre as obras mais conhecidas destaca-se a *An Essay Towards a Real Character and a Philosophical Language – Um Ensaio sobre um Caráter Real e uma Linguagem Filosófica* –, escrita em 1668 (FOUCAULT, 2007).

Para melhor ilustrar a temática, Borges (FOUCAULT, 2007) elegeu os animais “que se agitam como loucos, os inumeráveis e os desenhados com um pincel muito fino de pelo de camelo”. A partir disso houve desdobramentos da noção de espaço relacionado com o lugar, com o espaço-comum, com o não lugar e com o espaço vazio. Neste contexto surgiram reflexões auxiliares na problematização do espaço:

Onde poderiam eles jamais se encontrar, a não ser na voz imaterial que pronuncia sua enumeração, a não ser na página que a transcreve? Onde poderiam eles se justapor, senão no não lugar da linguagem? Mas esta, ao desdobrá-los não abre mais que um espaço impensável (FOUCAULT, 2007, p. XI).

O tema *espaço* é, portanto, recorrente e surge nas problematizações de Foucault, determinantes de reflexão, ou mesmo de inquietação no que se refere ao “não lugar da linguagem” ou ao “espaço impensável”. Trata-se, pois, de algo que autoriza a considerar este não lugar um espaço não calculável dimensionalmente, mas espaço de circulação da linguagem, ou seja, o território da linguagem. Para Borges, este espaço facultaria a justaposição dos animais nesse não lugar da linguagem, circunstância que, para Foucault, não permitiria a possibilidade de encontrar um espaço de acolhimento, ou “definir por baixo de umas e outras um lugar-comum” (FOUCAULT, 2007, p. XII).

Atenta-se para as análises de discurso que, por vezes, possuem objetos de análise ausentes de inscrições linguísticas explícitas. Para exemplificar cabe lembrar a análise do quadro *Las Meninas*, criado por Diego Velázquez⁴⁹ no ano de 1656, em cuja análise integra os objetivos deste capítulo. Da mesma forma, o espaço, por vezes, não aparece de forma materializada e/ou dimensionável fisicamente, como nesta obra, onde se examina o espaço da linguagem.

Apoiado nas reflexões de Roussel⁵⁰, Borges comenta sobre um espaço onde é possível “o pensamento operar com os seres uma ordenação, uma repartição em classes, um agrupamento nominal pelo que são designadas suas similitudes e diferenças”. O autor continua sua problematização indicando este local: “[...] lá onde, desde o fundo dos tempos, a linguagem se entrecruza com o espaço” (FOUCAULT, 2007, p. XII).

A inexistência de um “espaço de acolhimento” para todas as coisas e palavras soltas num espaço incapaz de aprisioná-las em um “lugar-comum” encontra, nas utopias, o consolo necessário, pois, na falta de um lugar real, as utopias “desabrocham, contudo, num espaço

⁴⁹ Diego Rodrigues da Silva y Velázquez foi um pintor espanhol e principal artista da corte do rei Filipe IV de Espanha. Era um artista individualista do período barroco contemporâneo, importante como um retratista.

⁵⁰ O francês Raymond Roussel foi um escritor e também pintor que nasceu em 1877 na França e faleceu em 1933, em Palermo, na Itália.

maravilhoso e liso; abrem cidades com vastas avenidas, jardins bem plantados, regiões fáceis, ainda que o acesso a elas seja quimérico” (FOUCAULT, 2007, p. XIII). Neste contexto, as diferenças entre utopias e heterotopias são destacadas por Foucault, que confere às heterotopias o poder de minar a linguagem, impedindo de nomear ou manter juntos o isto e aquilo, a palavra e as coisas; às utopias atribui o trânsito livre pela linha reta da linguagem, a possibilidade e fundamentação dos discursos e fábulas.

Segundo Foucault, a embaraçosa densidade do texto borgiano, amparada na enciclopédia chinesa, produz profundo mal-estar nos afásicos, que perderam, por isso, “o ‘comum’ do lugar e do nome”, conduzindo a um pensamento “sem espaço, a palavras e categorias sem tempo nem lugar, mas que, em essência, repousam sobre um espaço solene, todo sobrecarregado de figuras complexas [...]” (FOUCAULT, 2007, p. XIV-XV).

Nas características do outro extremo da terra habitada pelos humanos estaria inserida “uma cultura voltada inteiramente à ordenação da extensão, mas que não distribuiria a proliferação dos seres em nenhum dos espaços onde nos é possível nomear, falar, pensar” (FOUCAULT, 2007, p. XV). A partir daí, segue a problematização acerca da (in) coerência existente no hábito de distribuir, classificar, juntar e nomear as tantas coisas, segundo o autor, diferentes e parecidas, cogitando um espaço comum a elas.

No primeiro capítulo da obra *As Palavras e as Coisas*, Foucault utiliza como fio condutor de problematização o quadro *Las Meninas*, bem como as condições de análise/interpretação deste quadro historicamente conhecido pela inteligência formal e pelas discussões que fomenta. Foucault manifestou interesse pela materialidade das obras de arte, especialmente as pinturas e sua relação com a leitura dos enunciados a ponto de utilizá-las na abertura de sua obra *A História da Loucura*, fazendo referências a Bosh⁵¹, Goya⁵² e Brueghel⁵³ e, na obra *As Palavras e as Coisas* fez importante análise do quadro de Velázquez. Além dos artistas e das obras de arte supracitadas, Foucault apresenta imbricadas em suas reflexões numerosas referências a obras de arte por ele analisadas como, por exemplo, Franz Hals, Édouard Manet, Vicent Van Gogh, Hieronymus Bosch e Diego Velázquez.

⁵¹ Jeroen van Aeken, cujo pseudônimo é Hieronymus Bosch, também conhecido como Jeroen Bosch, foi um pintor e gravador holandês dos séculos XV e XVI.

⁵² Francisco José de Goya y Lucientes foi um pintor e gravador espanhol.

⁵³ Pieter Bruegel, “O Velho” foi um pintor de Brabante, célebre por seus quadros retratando paisagens e cenas do campo. Pieter Bruegel, conhecido como “O Velho”, foi o primeiro de uma família de pintores flamengos.

Neste contexto e com o mesmo interesse, destacam-se outros escritos e ensaios⁵⁴ de Foucault, assim como o ensaio produzido no ano 1965, intitulado *As Damas de Companhia*⁵⁵ aproveitado, em partes, na elaboração do capítulo primeiro de *As Palavras e as Coisas*

A pintura de Velázquez possibilita a reflexão no concernente às temáticas difundidas nas obras de Foucault, entre elas o olhar, o espaço, o tempo e, especificamente, neste quadro, a possibilidade de identificar um dos traços mais marcantes da Idade Clássica: a representação⁵⁶. Por meio das metáforas visuais com as quais examina o quadro de Velázquez, o que na realidade se descortina é, segundo Foucault, “a representação da representação clássica e a definição do espaço que ela abre” (FOUCAULT, 2007, p. 20). Neste ínterim, sublinha-se que elementos estéticos e visíveis de uma pintura – iluminação, cor, espaço, distância, volume, forma, entre outros – possibilitavam conduzir uma análise arqueológica que se apropria dos elementos invisíveis e não verbais que constituem a formação discursiva.

A análise do ser da linguagem⁵⁷, a estrutura do saber na Idade Clássica, e os saberes sobre o homem que aparece, ora como objeto para o saber, ora como sujeito que conhece, são temáticas analisadas e problematizadas a partir de uma interpretação arqueológica na obra *As Palavras e as Coisas*, onde aparecem entrelaçadas ao discurso estético. Neste caso, a pintura de Velázquez situa o início da episteme clássica e, para registrar os elementos concernentes ao fim da representação clássica, recorre à pintura de Manet. Sua arte é assim caracterizada por Foucault: “ele põe em ação, no interior dos seus quadros, a profundidade material do espaço sobre o qual ele pintava” (FOUCAULT, 2009b, p. XXX).

⁵⁴ Considerando os escritos e ensaios sobre a pintura realizados por Foucault na sua obra, destaca-se “um ensaio sobre Magritte, intitulado *Isto Não É um Cachimbo*; a conferência feita em Tunis, em 1971, sobre a Pintura de Manet, o comentário sobre dois livros de Panofsky publicados na França; a leitura da exposição de Rebeyrolle feita em 1973; a apresentação dos desenhos Byzantios na galleria Karl Finkler, em Paris, em 1974, e na Galleria Jeanne Boucher; o texto do catálogo de Fromanger, em 1975; e o texto sobre Duane Michals, fotógrafo, de 1982” (FOUCAULT, 2009b, p. XXV).

⁵⁵ Algumas passagens do ensaio *As Damas de Companhia*, escrito por Foucault, em 1965, publicado primeiramente no *Le Mercure de France*, ou seja, um ano antes de publicar *As Palavras e as Coisas*, contém riqueza de detalhes sobre o quadro de Velásquez, e incorporam o capítulo 1º de *As Palavras e as Coisas* (FOUCAULT, 2009b, p. 194).

⁵⁶ A análise foucaultiana do quadro mostra como são representados todos os temas da noção clássica de representação. O comprometimento de Foucault com o método arqueológico o leva a investigar os detalhes e as instabilidades implícitas no discurso da época (DREYFUS; RABINOW, 2010, p. 27).

⁵⁷ A partir do momento em que se considerou que a linguagem, por sua própria natureza, tornara possível a representação adequada, a função do homem relacionar as representações não poderia ser problematizada, assertiva formulada por Dreyfus e Rabinow, que sugerem outra forma de explicar a assertiva, dizendo que: “a própria atividade dos seres humanos de construir o quadro não podia ser representada; não havia lugar para ela no quadro. Já que o verdadeiro ser estava, de fato, produzindo este quadro, deveria haver, certamente, um lugar para ele. E havia na hierarquia de Deus, um lugar superior para o sujeito de conhecimento, como animal racional, mas *não* para o próprio que está representando; pois o homem, como um tipo diferente de ser, especialmente como aquele que é o sujeito que ordena, não poderia encontrar um lugar no quadro que ele mesmo organizou” (DREYFUS; RABINOW, 2010, p. 27).

Foucault recorre ao elemento do espelho que, aos olhos do espectador, integra o espaço do quadro emoldurado para destacar as questões que envolvem o tema do espaço (in) visível, afirmando tratar-se de uma “metátese da visibilidade que incide ao mesmo tempo sobre o espaço representado no quadro e sua natureza de representação” (FOUCAULT, 2007, p. 10). Ainda, “faz ver, no centro da tela, aquilo que, do quadro, é duas vezes necessariamente invisível” (p. 10-11). Neste contexto, agentes para as noções de (in) visibilidade e (ir) redutibilidade, além da relação entre linguagem e pintura, são por ele considerados infinitos (p. 12).

Destarte, e diante da notória complexidade derivada das distintas interpretações, historicamente referidas e facultadas acerca do quadro *Las Meninas*, parece significativo adotar a perspectiva resultante das reflexões de Alfredo Veiga-Neto e Maura Lopes (2004), que sublinham a importância e maior produtividade ao se tentar ler o texto imagético “a partir do tempo e do espaço que ela evoca”. Indicam, assim, tratar-se de uma

tentativa de ir para além do imediatamente visível não implica supor um nível oculto, misterioso e mais profundo a ser decifrado; implica, simplesmente, compreender, mesmo que desde sempre tudo estivesse ali acessível ao olhar, que é preciso “alfabetizarmos o olhar” para conseguir enxergar tudo aquilo que se dá a esse olhar. Em outras palavras, isso significa tentar examinar a cena naqueles planos menos imediatos do cotidiano, de modo que, olhando para além do lugar-comum se consiga apreender os jogos de significação nos e pelos quais aprendemos – entre outras coisas, a viver segundo esquemas temporais e espaciais mais ou menos disciplinados (VEIGA-NETO; LOPES, 2004, p. 229).

Assim, ainda que os elementos representados na pintura de Velázquez possam apresentar maior ou menor significação e distintas relações de espaço e tempo para quem os examine, por exemplo, o posicionamento do pintor cujo olhar não se direciona para a tela, a presença ou não dos pais da infante refletidos ou não no espaço do espelho, entre outros, são circunstâncias que podem ser melhor apreendidas se interpretadas a partir da perspectiva que problematiza as noções de espaço e tempo.

O mesmo ocorre com aquelas perspectivas encontradas na análise sobre o relógio apresentada no texto *Os Meninos*, elemento visível no espaço da fotografia de Robert Doisneau, publicada na capa da obra coletiva organizada por Compère, em 1997, nos termos: “ainda que se diga que o relógio – junto com o tempo que ele representa – comanda a cena, trata-se de um comando que só pode ser compreendido em combinação com o espaço em que ele se encontra”. Por essa razão não haveria como pensar “num ‘tempo em si mesmo’, descolado da experiência que temos do espaço” (VEIGA-NETO; LOPES, 2004, p. 231).



Figura 6. *Os Meninos*, fotografia de Robert Doisneau, publicada na capa da obra coletiva, organizada por Compère, em 1997 (Fonte: VEIGA-NETO; LOPES, 2004, p. 231).

A partir de tais excertos parece possível dizer que a pintura de Velázquez retrata ambivalências e ambiguidades, oscila entre visibilidade e invisibilidade, vincula interior e exterior num mesmo espaço delimitado pela moldura do quadro, além do real e do representado. Ademais, há a dupla invisibilidade caracterizada pelo espelho e sua projeção, elementos invisíveis no espaço do quadro. A tela que Velázquez supostamente estaria pintando pela sua disposição no espaço do quadro, de costas para o espectador, inviabiliza a

visualização do espaço da tela, enquanto os sujeitos visíveis através do espaço projetado no espelho se apresentam invisíveis no espaço do quadro emoldurado.

De tais aspectos se apropria Velázquez para considerar o espaço para além da área delimitada pela moldura do quadro, permitindo, num primeiro momento, a identificação de seis variáveis a partir do quadro *Las Meninas*: 1) o espaço do quadro emoldurado; 2) o espaço representado no reflexo do espelho; 3) o espaço vazio ou não da tela, que permitiria a especulação relacionada com o fato de que as imagens refletidas no espelho sejam justamente o reflexo da pintura na tela então trabalhada por Velázquez; 4) um espaço aparentemente desconhecido que se visualiza na sequência dos degraus da escada, os quais sustentam o sujeito que, aparentemente, seguiria na direção de outro espaço, mas se mantém estático com o olhar voltado para outra direção, ou seja, para onde a grande maioria das pessoas retratadas também olha; 5) o espaço ocupado pelo casal de monarcas, que não se veem retratados no quadro, mas estão visíveis no espelho, permitindo a fácil impressão de que os soberanos se encontravam no mesmo ambiente, posando para o pintor, como revela a imagem refletida no espelho; e, 6) o espaço que o espectador ocupa ao olhar o quadro, podendo estar na mesma posição e direção do olhar – e no mesmo espaço – do casal refletido no espaço do espelho⁵⁸.

Nenhuma das hipóteses supracitadas, entretanto, esgota as possibilidades vinculadas ao espaço e às suas variáveis de representação, pois outro olhar, não sugestionado por um conhecimento *a priori* pode fazer uma interpretação diversa, alcançando alternativas distintas daquelas enunciadas sobre o quadro *Las Meninas*, de Velázquez. Sem negligenciá-las aventa-se a possibilidade de um olhar desavisado reconhecer uma pintura no espaço do suposto espelho. Assim sendo, a partir de outro olhar com outro *a priori* linguístico, visualizar-se-ia outros espaços, ou singularmente, uma obra de arte intitulada *Las Meninas*, de Diego Velázquez.

⁵⁸ Para Foucault, a Idade da Representação pode ser resumida pela análise do que pode ou não ser colocado em um quadro, quando se tenta representar a noção de ser na Época Clássica (DREYFUS; RABINOW, 2010, p. 27).



Figura 7. *Las Meninas*, pintura de Diego Velázquez (Fonte: FOUCAULT, 2009b).

O tema do espaço é também problematizado por Foucault nas pinturas de Manet, que teria sido, segundo ele, o precursor do Impressionismo. Num primeiro momento, Foucault “examina como Manet tratou do próprio espaço da tela”, isto é, “essas propriedades espaciais da tela no que ele representava sobre a tela” e, em seguida, examinou aspectos relacionados à iluminação e a respeito do espaço ocupado pelo espectador em relação ao quadro. Para

Foucault, este primeiro conjunto de quadros⁵⁹ tinha relação direta com o problema do espaço, especialmente no quadro *L'Exécution de Maximilien* onde reproduzir-se-ia um espaço quase real, prática denominada “percepção pictórica” (FOUCAULT, 2009b, p. XXXII).

Vale destacar o registro feito por Dreyfus e Rabinow sobre as reflexões de Foucault acerca dessas temáticas: “Foucault se preocupou exclusivamente com a sistematização dos enunciados verdadeiros de uma dada época, observando que, na época Clássica não havia lugar para o homem que era, ao mesmo tempo, sujeito e objeto da ordenação”, razão pela qual não poderia fazer parte do quadro clássico sem que todo o sistema sofresse uma transformação radical (DREYFUS; RABINOW, 2010, p. 26-27).

O segundo capítulo de *As Palavras e as Coisas*, denominado *A Prosa do Mundo*, subdivide-se em cinco subtítulos: I. As quatro similitudes; II. As assinalações; III. Os limites do mundo; IV. A escrita das coisas; V. O ser da linguagem. Foucault utiliza esta divisão para apresentar sua reflexão acerca das questões relacionadas com a construção do saber da cultura ocidental, onde a semelhança desempenhou papel de significativa importância. Ela conduziu, conforme sustenta Foucault no subcapítulo *As quatro similitudes*, a “exegese e a interpretação dos textos: foi ela que organizou o jogo dos símbolos, permitiu o conhecimento das coisas visíveis e invisíveis, guiou a arte de representá-las”, destacando que “A pintura imitava o espaço” (FOUCAULT, 2007, p. 23).

No mesmo sentido, Candiottto refere que todo o sistema clássico da ordem se desdobra pelo espaço aberto no interior de si pela representação, quando ela se representa a si mesma e, conforme sustenta Foucault: “A linguagem não é senão a representação das palavras; a natureza não é senão a representação dos seres; a necessidade não é senão a representação da necessidade” (FOUCAULT, 2007, p. 289). Segundo palavras de Candiottto (2009), portanto, “palavras, seres e objetos de necessidade não passam de representações, porque só há um modo de ser na idade clássica, que é o da Representação”.

Foucault (2007, p. 24) destaca que a “trama semântica da semelhança no século XVI é muito rica” e apresenta as quatro figuras essenciais nos saberes da semelhança, que são: a *convenientia*, a *aemulatio*, a *analogia* e as *simpatias*.

A primeira figura, a *convenientia* é, para Foucault, “uma semelhança ligada ao espaço na forma de aproximação gradativa”, devendo ser considerado o “encadeamento da semelhança e do espaço, pela força dessa conveniência que avizinha o semelhante e assimila

⁵⁹ Para analisar os elementos espaço, iluminação e lugar do espectador nas obras de Manet, Foucault denominou conjuntos de quadros, o primeiro conjunto apresenta os quadros: *La Musique aux Tuileries*, *Le Bal Masqué à l'Opéra*, *L'Exécution de Maximilien*, *Le Port Bordeaux*, *Argenteuil*, *Dans la Serre*, *La Serveuse de Bocks*, *Le Chemin de Fer* (FOUCAULT, 2009b, p. XXXII).

os próximos” (FOUCAULT, 2007, p. 25-26), pois o mundo constitui cadeia consigo mesmo. A relação entre conveniência e espaço aparece divorciada na *aemulatio* como se “reproduzissem seus círculos longe uns dos outros, segundo uma semelhança sem contato” (p. 24).

Foucault utiliza o elemento do espelho e do reflexo para apresentar as características da emulação, destacando a possibilidade de as coisas imitarem-se de um extremo ao outro sem “encadeamento nem proximidade: por sua reduplicação em espelho, o mundo abole a distância que lhe é própria; triunfa assim sobre o lugar que é dado a cada coisa”. Segue a reflexão de Foucault: “Desses reflexos que percorrem o espaço, quais são os primeiros? Onde a realidade, onde a imagem projetada?” (FOUCAULT, 2007, p. 27).

Em um primeiro momento a emulação aparece como mero reflexo que percorre, silenciosamente, os “espaços do mundo”, mas num segundo momento trava um duelo entre os semelhantes refletidos, ou seja, diferentemente da conveniência, os elos da emulação são “círculos concêntricos, refletidos e rivais” (FOUCAULT, 2007, p. 27).

Convenientia e aemulatio aparecem imbricadas na terceira figura da similitude, a *analogia*, assegurando “o maravilhoso afrontamento das semelhanças através do espaço; mas fala, como aquelas, de ajustamentos, liames e de juntura” (FOUCAULT, 2007, p. 29). O autor refere haver neste espaço universal, polivalente e reversível das analogias, um ponto privilegiado e farto de analogias: o homem. Sobre o espaço, destaca: “O espaço das analogias é, no fundo, um espaço de irradiação. Por todos os lados, o homem é por ele envolvido; mas esse mesmo homem, inversamente, transmite as semelhanças que recebe do mundo” (p. 31).

A última forma das semelhanças é aquela que abriga o jogo das *simpatias* que figura livremente pelos espaços do mundo, isto é, do espaço do universo ao espaço do homem, mas é “tal seu poder, que ela não se contenta em brotar de um único contato e em percorrer os espaços; suscita o movimento das coisas no mundo e provoca aproximação das mais distantes” (FOUCAULT, 2007, p. 31). Este poder, todavia, busca equilíbrio na antipatia, senão todos os indivíduos seriam o mesmo do *Mesmo* e este “contrabalançar constante da simpatia e antipatia” que permite assemelhações, aproximações, sem dissipações quanto à identidade das coisas. Em suma, para o autor: “[...] que haja um espaço (não, porém, sem referência nem repetição, sem amparo de similitude) e um tempo (que deixa reaparecer indefinidamente as mesmas figuras, as mesmas espécies, os mesmos elementos)” (p. 31).

Sobre o sistema das assinalações, Foucault é enfático: “Não há semelhança sem assinalação” e este sistema das assinalações inverte a relação do visível com o invisível. Assim, o “espaço das semelhanças imediatas torna-se um grande livro aberto; é carregado de

grafismos; ao longo da página, vêm-se (sic) figuras estranhas que se entrecruzam e por vezes se repetem” (FOUCAULT, 2007, p. 37).

Iniciou-se este estudo tratando de certa enciclopédia chinesa, citada por Borges. Neste contexto cabe referir que o projeto enciclopédico, exatamente como figurava no fim do século XVI, não promovia muita reflexão acerca da linguagem, “mas reconstituir, pelo encadeamento das palavras e por sua disposição no espaço, a ordem mesma do mundo” (FOUCAULT, 2007, p. 52). A partir disso vislumbra-se um “espaço ao mesmo tempo de Enciclopédia e de Biblioteca⁶⁰” que, conforme salienta Foucault, “um tal entrelaçamento da linguagem com as coisas, num espaço que lhes seria comum, supõe um privilégio absoluto da escrita” (p. 52).

A partir da análise da obra *As Palavras e as Coisas* compreende-se que o espaço inicialmente aparece como espaço do quadro, da pintura, da tela, do espectador e demais variáveis concernentes à problematização da temática do espaço na obra *Las Meninas*, de Velázquez. Na sequência da obra, o espaço aparece enquanto espaço da linguagem e espaço de circulação dos signos, isto é, um espaço invisível – sob o aspecto da dimensão física –, imaterial e infinito quanto às possibilidades de interpretação e de apreensão no que diz respeito à linguagem, seus signos e significações. Na época Clássica, o espaço da representação é protagonista, aparecendo diretamente vinculado ao cenário histórico, embora Foucault (2007, p. 59) questionasse qual seria a Idade Clássica que responderia pela representação e qual o pensamento moderno responderia pela análise do sentido e da significação. Para o autor, a profunda interdependência da linguagem e do mundo se acharia desfeita com a suspensão do primado da escrita, desaparecendo, assim:

Esta camada uniforme onde se entrecruzava indefinidamente o visto e o lido, o visível e o enunciável. As coisas e as palavras vão separar-se. O olho será destinado somente a ver; o ouvido somente a ouvir. O discurso terá realmente por tarefa dizer o que é, mas não será nada mais que o que ele diz (FOUCAULT, 2007, p. 59).

Em prosseguimento aparece o espaço de saber que deixa de ser o espaço das semelhanças e das vizinhanças para figurar como o espaço das identidades e das diferenças, além de constituir o homem como espaço de saber. Adiante, o espaço do pensamento no mundo; o espaço poético da linguagem; o espaço do interior do conhecimento, onde se encontram imbricados os espaços dos signos, dos significantes e dos significados.

⁶⁰ LA CROIX DU MAINE. *Les cents buffets pour dresser une bibliothèque parfait*. Paris, 1583.

Em contraponto ao espaço invisível, a “história natural percorre um espaço de variáveis visíveis, simultâneas, concomitantes, sem relação interna de subordinação ou de organização” (FOUCAULT, 2007, p. 188) e, neste ínterim, o indivíduo se depara com um espaço taxinômico e sua significação.

A anatomia, nos séculos XVII e XVIII, retomou sua função diretiva tal como tinha no Renascimento, na época de Cuvier⁶¹ e, neste interregno, nem a curiosidade, nem o saber regrediram, mas sim “a disposição fundamental do visível e do enunciável não passa mais pela espessura do corpo” (FOUCAULT, 2007, p. 188). Resulta, então, o “primado epistemológico da botânica: é que o espaço comum às palavras e às coisas constituía para as plantas uma grade muito mais acolhedora [...]” em relação aos animais, comparando a visibilidade dos órgãos das plantas e os animais, os órgãos que constituem as plantas são mais visíveis. Foucault atenta para uma inversão:

[...] não é porque nos séculos XVII e XVIII houve interesse pela botânica que se conduziu o exame para os métodos de classificação. Mas porque não se podia saber e dizer senão num espaço taxinômico de visibilidade é que o conhecimento das plantas devia ter primazia sobre o dos animais (FOUCAULT, 2007, p. 188).

Por fim, tanto o espaço da literatura – o espaço aberto das palavras; como o espaço fechado da academia; o espaço retórico; um espaço comum à moeda e aos signos; um espaço tabular, um espaço filosófico e todos os espaços existentes em outro vasto espaço da linguagem constituem o ilimitado e invisível espaço das palavras e das coisas.

1.2.5 O espaço das heterotopias e o espaço do não espaço das utopias

No curso ministrado por Foucault (2004), *Securité, territoire, population* no *Collège de France*, no ano de 1978, o espaço foi considerado campo de verificação dos dispositivos de saber-poder. A reflexão a respeito dos espaços dos saberes permitiu identificar a aparente hierarquização e distribuição que estabelecem inexatas limitações ao exercício do saber, como se este fosse contido por imateriais paredes, cercas e dispositivos de afastamento. De outro lado, não se pode olvidar do encarceramento inerente aos asilos, hospitais, prisões, ou seja, a refletir sobre o espaço que subtrai, adestra, disciplina, inclui e exclui. É necessário atentar

⁶¹ “Georges Cuvier (1769-1832) é um dos nomes mais importantes da história do pensamento biológico. Durante a primeira metade do século XIX, seus trabalhos e ideias foram referência obrigatória em todas as áreas da história natural. Sua teoria catastrofista, a comprovação do fenômeno da extinção e suas reconstruções paleontológicas, além de permitir, em sua época, melhor compreensão da história natural dos seres ‘desaparecidos’ (extintos) e viventes, preparou terreno para uma revolução epistemológica, a revolução darwiniana, que se instalaria em todas as áreas das ciências biológicas” (FARIA, 2010, p. 1031-1034).

ainda – que a partir da década que inicia em 1970 – o espaço retoma significado pretérito, espaço de poder, pois através dele se desdobram os dispositivos de controle, os esquadrinhamentos e as repartições.

Em um segundo momento, neste estudo sobre os espaços heterotópicos e utópicos, isto é, outros espaços e não espaços, investiga-se as noções de espaço e os elementos que circulam acessoriamente, especialmente como são explicitados no texto *Outros Espaços*⁶² onde, logo de início, ao mencionar o século XIX, Foucault assevera que “a época atual talvez de preferência seria a época do espaço” (FOUCAULT, 2009b, p. 411).

Nas duas conferências⁶³ proferidas por Foucault no ano de 1966, intituladas *O Corpo Utópico* e *As Heterotopias*, o espaço é apresentado como uma marca distintiva da contemporaneidade e surge revestido de relações de posicionamentos, de lugares.

Estamos na época do simultâneo, da justaposição, do próximo e do longínquo, do lado a lado, do disperso. Estamos em um momento em que o mundo se experimenta, acredito, menos como uma grande via que se desenvolveria através dos tempos do que como uma rede que religa pontos e que entrecruza sua trama (FOUCAULT, 2009b, p. 412).

O autor caracteriza o espaço na Idade Média como um conjunto hierarquizado de lugares (lat. *locus*), definindo o espaço como localização:

Pode-se dizer, para retratar muito grosseiramente essa história do espaço, que ele era, na Idade Média, um conjunto hierarquizado de lugares: lugares sagrados e lugares profanos, lugares protegidos e lugares, pelo contrário, abertos e sem defesa, lugares urbanos e lugares rurais (onde acontece a vida real dos homens) (FOUCAULT, 2009b, p. 412).

No século XVII, com o advento da Ciência Moderna e, sobretudo, graças à obra de Galileu, o espaço passou a ser considerado “infinitamente aberto” e “a extensão toma o lugar da localização”. Na Contemporaneidade, a extensão foi substituída pelo posicionamento, que “é definido pelas relações de vizinhança entre pontos ou elementos; formalmente pode-se descrevê-las como séries, organogramas, grades” (FOUCAULT, 2009b, p. 412). O autor exemplifica o *posicionamento* pelo conjunto das relações que o definem como:

⁶² A conferência intitulada *Outros Espaços* foi proferida por Michel Foucault no *Cercle d'Études Architecturales* (Círculos de Estudos Arquitetônicos) em 14 de março de 1967 e a publicação deste texto que foi escrito na Tunísia aconteceu somente em 1984, em *Architecture, Movement, Continuité*, 5.

⁶³ O livro utilizado para analisar os espaços heterotópicos e utópicos é a versão traduzida para o português por Salma Tannus Muchail, em 2013, intitulado: *Michel Foucault, O Corpo Utópico, As Heterotopias*. O livro, cujo posfácio é assinado por Daniel Defert, apresenta as duas conferências radiofônicas proferidas por Foucault nos dias 7 e 21 de dezembro de 1966, ambas no France-Culture.

Os posicionamentos de passagem, as ruas, os trens (trata-se tanto de um extraordinário feixe de relações que um trem, já que é alguma coisa através da qual se passa, é igualmente alguma coisa pela qual se pode passar de um ponto a outro e, além disso, é igualmente alguma coisa que passa). Seria possível descrever, pelo conjunto das relações que permitem defini-los esses posicionamentos de parada provisória que são os cafés, os cinemas, as praias. Seria igualmente possível definir, por sua rede de relações, o posicionamento de repouso fechado ou semifechado, que constituem a casa, o quarto, o leito, etc. (FOUCAULT, 2009b, p. 414).

Foucault chama a atenção para o fato de ainda haver espaços “sagrados”, ou seja, “o espaço contemporâneo talvez não esteja ainda inteiramente dessacralizado” (FOUCAULT, 2011d, p. 413). Neste sentido, entende-se que os espaços ainda não foram determinados nem formalizados pela técnica e pelas redes de saber, embora o espaço tenha sido dessacralizado a partir de Galileu. A hipótese de Foucault é que:

Talvez não tenhamos chegado a uma dessacralização prática do espaço. E talvez nossa vida ainda seja comandada por um certo número de oposições nas quais não se pode tocar, as quais a instituição e a prática ainda não ousaram atacar: oposições que admitimos como inteiramente dadas (FOUCAULT, 2011d, p. 413).

Prosseguindo, Foucault exemplifica as oposições desses espaços sagrados que, na contemporaneidade, precisam ser “profanados”: a oposição entre o espaço público e o privado; entre o espaço da família e do social; entre o espaço cultural e o útil; entre o espaço de lazer e o espaço de trabalho. Assim, essas oposições entre os espaços são revestidas por um caráter comum: “todos são ainda movidos por uma secreta sacralização” (FOUCAULT, 2009b, p. 413). Pode-se dizer que ainda não houve esta dessacralização prática do espaço e talvez as vidas humanas sejam comandadas e moldadas por espaços ainda vistos e experienciados como sagrados.

Nesse momento Foucault (2009b) não se detém unicamente na análise de posicionamentos de passagem (os *topoi*⁶⁴), mas reflete sobre posicionamentos bem específicos, como as utopias e as heterotopias, os quais “têm a curiosa propriedade de estar em relação com todos os outros posicionamentos, mas de um tal modo que eles suspendem, neutralizam ou invertem o conjunto de relações que se encontram por eles designadas, refletidas ou pensadas”.

É deste ângulo que Foucault (2009b) visualiza os posicionamentos que, na forma de contradição, estão ligados a todos os demais lugares, constituindo-se no seu oposto e na sua negação. Comprova, assim, que os posicionamentos estão conectados a todos os outros, mas

⁶⁴ *Topoi*. gr. topos: lugar.

se definem a partir de suas próprias posições. Esses espaços, criados, definidos, reproduzidos a partir de relações de poder seriam as heterotopias – tema apresentado mais adiante.

Ao distinguir os dois tipos de *topoi*, Foucault (2009b) identifica o primeiro posicionamento como a *u-topia* (não lugar), um “espaço” que não retrata um lugar real, mas um lugar inexistente, sem condições de ser dimensionado fisicamente, ou seja, não é um elemento arquitetônico. Nesse sentido, a *u-topia* é a inversão da *topia*, é o lugar imaginário que subverte o lugar real existente onde ocorrem todos os posicionamentos, isto é, elementos arquitetônicos sedimentados na sociedade como um todo. Há, entretanto, outro tipo de posicionamento que também se encontra em relação de contradição com os demais posicionamentos, que é a *hetero-topia*. Um posicionamento é sempre heterotópico em relação a outro, uma vez que são diferentes e irreduzíveis uns aos outros.

Neste contexto, a *heterotopia* se distingue de *utopia*, especialmente porque se trata de um lugar real, existente fisicamente, efetivo, instituído na sociedade. Mas assim como a *utopia*, a *heterotopia* se define pela sua relação de oposição/contra-posição aos posicionamentos efetivos. Foucault descreve as *heterotopias* como:

Espécies de contraposicionamentos, espécies de utopias efetivamente realizadas nas quais os posicionamentos reais, todos os outros posicionamentos reais que se podem encontrar no interior da cultura estão, ao mesmo tempo representados, contestados e invertidos, espécies de lugares que estão fora de todos os lugares, embora eles sejam efetivamente localizáveis (FOUCAULT, 2009b, p. 415).

O exemplo citado por Foucault (2009b) para tornar expressiva a distinção entre o lugar inexistente (*u-topia*) e o lugar diferente existente (*hetero-topia*) é o espelho, elemento presente nas suas investigações, como, por exemplo, na problematização do quadro *Las Meninas*, de Velázquez, reaparecendo o espelho como elemento fundamental para a compreensão da distinção entre utopia e heterotopia. A esse respeito o autor destaca:

O espelho, afinal, é uma utopia, pois é um lugar sem lugar. No espelho, eu me vejo lá onde não estou, em um espaço irreal que se abre virtualmente atrás da superfície, eu estou lá longe, lá onde não estou uma espécie de sombra que me dá a mim mesmo minha própria visibilidade, que me permite me olhar lá onde estou ausente: utopia do espelho. Mas é igualmente uma heterotopia, na medida em que o espelho existe realmente e que tem, no lugar que ocupo, uma espécie de efeito retroativo; é a partir do espelho que me descubro ausente no lugar em que estou porque eu me vejo lá longe (FOUCAULT, 2009b, p. 415).

Utilizando o exemplo do espelho torna-se possível compreender a ocupação física deste lugar utópico, não existente fisicamente, ou seja, “eu me vejo lá onde não estou” e, ainda, transportar-se para outro lugar, pois quando a imagem é vista no lugar especular, “me

descubro ausente no lugar em que estou” (FOUCAULT, 2009b, p. 415) porque ela é refletida em outro lugar. O espelho existe, ocupa um lugar e reflete o lugar em que estou ausente.

O elemento do espelho e a figura do cadáver participam das reflexões acerca do corpo utópico, do corpo e da utopia e apenas em Homero a palavra *corpo* aparece para designar cadáver que, juntamente com o espelho, alcança o entendimento de se ter “um corpo, que este corpo tem uma forma, que esta forma tem um contorno, que no contorno há uma espessura, um peso; em suma, que o corpo ocupa um lugar” (FOUCAULT, 2013b, p.15).

Assim, para Foucault, o espelho e o cadáver asseguram, de fato, “um espaço para a experiência profundamente e originariamente utópica do corpo” (FOUCAULT, 2013b, p. 15), proporcionando o entendimento de que o corpo, a partir dessas reflexões, pode ser entendido para além de uma simples utopia. O autor oferece elementos – o espelho, o cadáver e o amor – que auxiliam na compreensão vinculada ao corpo utópico e ao espaço inacessível:

Ora se considerarmos que a imagem do espelho está alojada para nós em um espaço inacessível, e que jamais poderemos estar lá onde estará nosso cadáver, se considerarmos que o espelho e o cadáver estão, eles próprios, em um inatingível outro lugar, descobrimos então que unicamente as utopias podem fazer refluir nelas mesmas e esconder por um instante a utopia profunda e soberana de nosso corpo (FOUCAULT, 2013b, p. 15-16).

Ainda na problematização acerca do corpo utópico Foucault (2013b) recorre ao amor, em especial ao ato de fazer amor, da mesma forma como fizera com o espelho e o cadáver. Assim sendo, para o autor, o amor tanto quanto o espelho e a morte

sereniza a utopia de nosso corpo, silencia-a, acalma-a, fecha-a como se numa caixa, tranca-a e a sela. É por isso que ele é parente tão próximo da ilusão do espelho e da ameaça da morte; e se, apesar dessas duas figuras perigosas que o cercam, amamos tanto fazer amor, é porque no amor o corpo está *aqui* (FOUCAULT, 2013b, p. 16).

Assim sendo, da análise das utopias e heterotopias, a noção de espaço ora representada por espaço físico, ora não físico, ora como espaço ou não espaço, esse não espaço, embora não acessível, é verificável considerando que a imagem do corpo refletida no espaço do espelho parece tão físico e real que oportuniza a visualização do contorno do corpo, que ocupa o seu lugar nos utópicos espaços.

1.2.5.1 Heterotopologia: a leitura das heterotopias

Foucault (2009b, p. 416), ao apresentar as heterotopias e suas relações, afirma que sua descrição requer um saber organizado, uma descrição sistemática, baseada em princípios que

têm como objeto a leitura de espaços diferentes, de outros lugares que se encontram numa relação de contraposição/contestação do espaço em que se vive. É desta forma que Foucault articula uma descrição chamada *heterotopia* ou *heterotopológica*.

Ao se referir ao primeiro princípio das heterotopias – o princípio da universalidade cultural – Foucault evoca as sociedades “primitivas” e descreve a heterotopia de crise, que diz respeito a lugares privilegiados, sagrados ou proibidos, destinados a seres humanos que estão numa situação tal que sua relação com a sociedade na qual vivem se dá na forma de crise (FOUCAULT, 2009b, p. 416).

Como exemplo de heterotopia de crise, Foucault cita os adolescentes, as mulheres na época da menstruação e do resguardo, e os velhos. Essas situações foram substituídas na contemporaneidade pelas heterotopias de desvio, local em que são colocados os indivíduos desviados da norma. As casas de repouso (a velhice é considerada uma crise e também um desvio porque a ociosidade constitui uma espécie de desvio), as clínicas psiquiátricas e as prisões exemplificam as heterotopias de desvio (FOUCAULT, 2009b, p. 416).

Para Foucault (2009b), o segundo princípio da heterotopia concerne ao modo como numa sociedade, no curso de sua história, os posicionamentos são deslocados, passando a estabelecer novas redes de relações e de significados. O espaço do cemitério, por exemplo, é um exemplo de como historicamente se processou o deslocamento do posicionamento:

Tomarei como exemplo a curiosa heterotopia do cemitério. O cemitério é certamente um lugar diferente em relação aos espaços culturais habituais, é um espaço que está, no entanto, em ligação com o conjunto de todos os posicionamentos da cidade ou da sociedade ou do campo, já que cada indivíduo, cada família, tem parentes no cemitério. Na cultura ocidental, o cemitério praticamente sempre existiu. Mas sofreu mutações importantes (FOUCAULT, 2009b, p. 417).

Ao analisar o deslocamento geográfico do cemitério, Foucault relata que no fim do século XVIII a sua localização era ao lado da igreja, cujo espaço era compreendido como sagrado numa sociedade marcada pela presença da religião. Contudo, uma mudança considerável em relação à disposição do cemitério no espaço da cidade passou a ser verificada ao longo do século XIX, quando foi removido para a periferia da cidade. A partir de então, “os cemitérios constituem não mais o vento sagrado e imortal da cidade, mas a ‘outra cidade’, onde cada família possui sua morada sombria” (FOUCAULT, 2009b, p. 418).

O espaço do teatro⁶⁵ e do cinema⁶⁶ é utilizado por Foucault (2009b, p. 418) para apresentar e exemplificar o terceiro princípio da descrição das heterotopias, destacando “o poder de justapor em um só lugar real vários espaços, vários posicionamentos que são em si próprios incompatíveis”, condições plenamente verificadas no exemplo do jardim⁶⁷, o mais antigo dessas heterotopias, na forma de posicionamentos contraditórios.

As heterotopias não apenas se relacionam com todos os posicionamentos sociais, mas também com o tempo, pois realizam “recortes do tempo” e “uma espécie de ruptura absoluta com seu tempo tradicional”. Deste modo, Foucault (2009b) apresenta o quarto princípio onde a *heterotopia*, a partir da sua relação simétrica com o tempo, passa a ser uma *heterocronia*, sendo o cemitério a noção de *heterotopia* por tratar da modalidade de um espaço onde se verifica uma ruptura temporal, por ser o *locus* da quebra radical entre o tempo dos vivos e o tempo dos mortos.

Outros exemplos de *heterotopias/heterocronias* são os Museus e as Bibliotecas, cujos espaços são “outros lugares” em que não apenas são estocados objetos literários e de arte, mas *topoi* de encerramento da temporalidade na sua totalidade, organizados segundo uma vontade de tudo acumular de forma infundável:

Há, inicialmente, as heterotopias do tempo que se acumula infinitamente, por exemplo, os museus, as bibliotecas. A ideia de tudo acumular, a ideia de constituir uma espécie de arquivo geral, a vontade de encerrar em um lugar todos os tempos, todas as épocas, todas as formas, todos os gostos, a ideia de constituir um lugar de todos os tempos que esteja ele próprio fora do tempo, e inacessível à sua agressão, o projeto de organizar assim uma espécie de acumulação perpétua e infinita do tempo em um lugar que não mudaria, pois bem, tudo isso pertence à nossa modernidade. O museu e a biblioteca são heterotopias próprias à cultura ocidental do século XIX (FOUCAULT, 2009b, p. 419).

A partir desta citação de Foucault é possível conceber que o Museu é um lugar que nos permite acessar, de fato, outros lugares. O indivíduo que adentra o Museu para apreciar uma obra de arte pode, neste exato momento, ser transportado para o espaço representado pela

⁶⁵ “É assim que o teatro fez alternar no retângulo da cena uma série de lugares que são estranhos uns aos outros; [...]” (FOUCAULT, 2009b, p. 418).

⁶⁶ “É assim que o cinema é uma sala retangular muito curiosa, no fundo da qual, sobre uma tela em duas dimensões, vê-se projetar um espaço em três dimensões; [...]” (FOUCAULT, 2009b, p. 418).

⁶⁷ “O jardim tradicional dos persas era um espaço sagrado que devia reunir dentro do seu retângulo quatro partes representando as quatro partes do mundo, com um espaço mais sagrado ainda que os outros que era como o umbigo, o centro do mundo em seu meio (é ali que estavam a taça e o jato d’água); e toda a vegetação do jardim devia se repartir nesse espaço, nessa espécie de microcosmo) [...] O jardim é, desde a mais longínqua Antiguidade, uma espécie de heterotopia feliz e universalizante (daí nossos jardins zoológicos) (FOUCAULT, 2009b, p. 418).

obra. O Museu proporciona ao indivíduo a experiência de estar em um único lugar com possibilidade de estar em outros lugares, espaços históricos e/ou imaginários.

Instaura-se, assim, a percepção do diálogo que há entre as heterotopias de tempo, centrando-se o pensamento de Foucault na relação entre o sujeito e o espaço-físico do Museu⁶⁸.

Nesse contexto, as heterotopias aparecem como espaços arquitetônicos com dimensões físicas delimitadas, portanto, espaços reais que indicam oposições permanentes, como as que se verificam entre o desvio e a norma, a crise e a ordem, o sagrado e o profano, o presente e o passado, e a oposição do próprio espaço em relação ao tempo. As heterotopias revelam, ademais, uma tensão permanente entre a inclusão e a exclusão de elementos e sujeitos nos diferentes espaços. As heterotopias “supõem sempre um sistema de abertura e fechamento que, simultaneamente, as isola e as torna penetráveis” (FOUCAULT, 2009b, p. 420).

Foucault (2009b) faz referência a um antigo hábito no Brasil para exemplificar os espaços em que simultaneamente ocorre a inclusão e a exclusão dos indivíduos, ou seja, lugares que parecem permitir a entrada de todos, mas que excluem no momento de adentrar o espaço. Revela, outrossim, os espaços que incluem excluindo o sujeito:

Penso, por exemplo, nesses famosos quartos que existiam nas grandes fazendas do Brasil e, em geral, da América do Sul. A porta pra neles entrar dava para o cômodo central em que vivia a família, e todo indivíduo que passasse, todo viajante tinha o direito de empurrar essa porta, de entrar no quarto e de dormir ali uma noite. Ora esses quartos eram tais que o indivíduo que por ali passava não alcançava jamais o próprio núcleo da família, ele era absolutamente o hóspede de passagem, não era verdadeiramente o convidado (FOUCAULT, 2009b, p. 420).

Mas não somente os quartos das fazendas brasileiras são considerados heterotopias que permitem fazer uma leitura da sociedade. Os hotéis americanos igualmente revelam o jogo de oposições entre o incluído e o excluído, o lícito e o ilícito, o visível e o invisível. Nesses locais, a relação sexual dos amantes “se encontra ao mesmo tempo absolutamente abrigada e absolutamente escondida, mantida afastada, sem ser, no entanto, inteiramente deixada ao ar livre” (FOUCAULT, 2009b, p. 420).

⁶⁸ Agamben investe na relação entre o sujeito e o não espaço físico do Museu, reforçando a sua concepção de Museificação do mundo. Para ele, Museu não é “um lugar ou um espaço físico determinado, mas a dimensão separada para a qual se transfere o que há um tempo era decisivo, e agora já não é” (p. 63). Ou seja, tudo aquilo que não está disponível para experienciar, habitar e usar é depositado neste “espaço” sem estrutura física e sem fronteiras, como sugere a expressão assinada por Agamben: “Museificação do mundo”. Neste espaço de grandes dimensões, porém não físicas, em que se encontram museificadas cidades inteiras, parques, oásis e “as potências espirituais que definiam a vida dos homens – a arte, a religião, a filosofia, a ideia de natureza, até mesmo a política – retiram-se, uma a uma, docilmente, para o Museu” (AGAMBEN, 2007, p. 65).

A análise dos posicionamentos desenvolvida por Foucault (2009b) revela o jogo de oposições existente em cada espaço e entre os espaços. Nesse sentido, as heterotopias apresentam um emaranhado de tensões tão vívido entre os espaços que o autor enfatiza a existência de espaços arquitetônicos, cuja função não é senão a negação da realidade. Isso ocorre no caso do espaço em que a realidade é invertida em algo ilusório, ou no caso de uma utopia, de um não lugar que, de fato, se encontra situada no espaço e no tempo, uma utopia tópica. Foucault, a respeito desse tipo de heterotopia, sustenta:

Esta se desenvolve entre dois polos extremos. Ou elas têm o papel de criar um espaço de ilusão que denuncia como mais ilusório ainda qualquer espaço real, todos os posicionamentos no interior dos quais a vida humana é compartimentalizada. Talvez este seja o papel que desempenharam durante muito tempo esses famosos bordeis dos quais agora estamos privados. Ou, pelo contrário, criando um outro espaço, um outro espaço real, tão perfeito, tão meticuloso, tão bem arrumado quanto o nosso é desorganizado; mal disposto e confuso. Isso seria a heterotopia não de ilusão, mas de compensação, e me pergunto se não foi um pouquinho dessa maneira que funcionaram certas colônias (FOUCAULT, 2009b, p. 421)

As experiências de grupos religiosos nas Américas demonstram que além do fato de que as colônias necessitavam de uma organização espacial adequada para o seu funcionamento, precisavam também ser implantadas como um espaço diferente e melhor em relação ao velho mundo e à decadência religiosa. Na descrição foucaultiana (2009b, p. 421), as colônias dos puritanos na América do Norte eram “lugares absolutamente perfeitos” e as colônias dos indígenas na América do Sul, criadas pelos jesuítas, são vistas por ele como “colônias maravilhosas, absolutamente organizadas, nas quais a perfeição humana era efetivamente realizada”:

Os jesuítas do Paraguai haviam estabelecido colônias em que a existência era regulamentada em cada um dos seus pontos. A aldeia era repartida segundo uma disposição rigorosa em torno de um lugar retangular no fundo do qual havia a igreja; de um lado, o colégio, de outro, o cemitério, e, além disso, diante da igreja, se abria uma avenida que outra vinha cruzar em ângulo reto; as famílias tinham sua pequena cabana ao longo dos dois eixos, e assim se encontrava exatamente reproduzido o signo do Cristo. A cristandade marcava assim, com seu signo fundamental, o espaço e a geografia do mundo americano (FOUCAULT, 2009b, p. 421).

As heterotopias, portanto, são compreendidas como diferentes espaços que se opõem e contradizem os espaços em que se vive. Ao examinar a descrição heterotopológica proposta por Foucault (2009b) em relação à condição do espaço contemporâneo ainda não inteiramente dessacralizado entende-se que esses lugares ainda são movidos por uma secreta sacralização. É instigante imaginar em quais lugares, entre as seguintes oposições – espaço público x

espaço privado; espaço da família x espaço social; espaço cultural x espaço útil; e espaço de lazer x espaço de trabalho – encontrar-se-ia essa parcela secreta de sacralização, sua relação entre os espaços e quais os espaços passíveis de serem dessacralizados.

1.2.6 Arqueologia do espaço do saber

Na obra *Arqueologia do Saber* (2008a), escrita por Foucault em 1969, a noção de espaço aparece de maneira diversa em comparação às obras analisadas até aqui. O espaço, neste contexto, se apresenta como o terreno que sedia a circulação dos saberes, das práticas discursivas, no sentido de por em evidência as condições de aparição de um discurso, suas fundações; um espaço dinâmico de constituição de enunciados, este é o tema central. Assim, segundo Foucault, “o material que temos a tratar, em sua neutralidade inicial, é uma população de acontecimentos no espaço do discurso em geral” (FOUCAULT, 2008a, p. 30).

Nesta perspectiva, apresentam-se as temáticas centrais registradas nesta obra, que sinalizam enunciados e relações de saberes que o discurso faz funcionar entre diferentes práticas. Como afirma Candiotti, o que interessa nesta obra é expor o modo como a enunciação de discursos se apresenta “como justificação racional da verdade, *como se fossem verdadeiros*” (CANDIOTTO, 2006, p. 66). Por isso, “na arqueologia, analisa-se o jogo de regras estabelecido entre as práticas discursivas de uma época; na genealogia, como aqueles jogos atuam ao modo de legitimação para estratégias e táticas de poder presentes nas diferentes práticas sociais” (p. 66).

Ilustram esta situação, na Introdução à *Arqueologia do Saber*, os comentários que Foucault faz às chamadas disciplinas históricas das ideias, das ciências, da filosofia, do pensamento ou da literatura, ao assinalar que no interior dessas mesmas disciplinas um movimento próprio fez com que nelas se deslocasse a atenção normalmente dada às grandes épocas e séculos, para “fenômenos de ruptura”. Acrescenta que, no contexto dessas ciências, arraigadamente dedicadas a existir e se aperfeiçoar, “procura-se agora detectar a incidência das interrupções” (FOUCAULT, 2008a, p. 4).

A arqueologia, portanto, diferente da análise do enunciado proposicional das ciências em geral, que descreve estados de coisas e eventos por intermédio da explicitação das causas, dos efeitos e seu presumível desdobramento, visa por em destaque a rede de relações das práticas discursivas que ilustram as rupturas, as cisões, os restos, os rejeitos, não na perspectiva da continuidade, mas da própria descontinuidade. O foco não é o empenho na construção da verdade, como ocorre no enunciado proposicional, mas a desconstrução dessa

metodologia por meio do recurso à análise do jogo de regras que justificam certas práticas de verdade, como efeitos de verdade.

Por intermédio da arqueologia, o jogo de regras estabelecido entre práticas discursivas é descrito, mas não mais com fito de tecer o grande panorama da evolução de conceitos. No decurso da genealogia são descritos como estes jogos atuam ao modo de legitimação das estratégias e táticas de poder presentes nos discursos. Numa perspectiva semelhante, Ruiz distingue arqueologia e genealogia ao assinalar que:

A genealogia é o método filosófico que mostra a historicidade constitutiva dos valores, a arqueologia procura reconstruir as singularidades históricas, as rupturas e os desvios das práticas. A arqueologia preocupa-se por reconstruir um momento histórico a partir dos restos deixados pela história (RUIZ, 2012c).

A genealogia privilegiaria a legitimação de normas como instância de poder; a arqueologia, os fragmentos do passado para por em evidência a posição que eles ocupam ou ocuparam no jogo complexo das práticas valorativas. No contexto da história dos conceitos, como o da loucura, por exemplo, que visaria normalmente direcionar-se para o refinamento progressivo “de sua racionalidade continuamente crescente”, a arqueologia põe em evidência os “diversos campos de constituição e validade, a de suas regras sucessivas de uso, a dos meios teóricos múltiplos em que foi realizada e concluída sua elaboração” (FOUCAULT, 2008a, p. 5). Segundo esta assertiva, complementa Ruiz (2012c), a “arqueologia explora esse campo metassetântico em que opera a validação dos valores, verdades e práticas de uma cultura”. Desta forma, complementa o autor que a arqueologia pretende “reconstruir o discurso como acontecimento que se articula com o não discursivo que constitui sua validação”.

A arqueologia do saber não é mais a procura obstinada das origens dos conceitos e discursos, dos seus antecedentes, da reconstituição de tradições e curvas evolutivas ou mesmo da projeção de suas teleologias, mas a perspectiva de “pensar a diferença”, de “descrever os afastamentos e as dispersões”, de “desintegrar a forma tranquilizadora do idêntico” (FOUCAULT, 2008a, p. 13-14).

Conforme se indicou no início desta seção, nesta obra a noção de espaço aparece sob outro viés, isto é, não se trata do espaço como espaço físico, um elemento dimensionável fisicamente, mas sim de um espaço onde circulam e se imbricam enunciados, textos, práticas discursivas, relações de poder-saber, enfim, o espaço das práticas discursivas, o espaço do saber. Cabe sublinhar que a noção de espaço, neste contexto, parece não se conformar à configuração de uma dimensão física, passível de medição, de limites; suas fronteiras não

estão delimitadas por um território, por divisas ou paredes, senão pelo discurso que ora cessa, ora se abre para um espaço infinito de possibilidades do saber, do pensar e do dizer, ou seja, um espaço amplo, repleto e sem fronteiras. A partir daí pode-se refletir sobre a configuração e especificidades dos espaços que, nos primeiros escritos de Foucault, como *A Doença Mental e Psicologia*, *A História da Loucura*, *O Nascimento da Clínica* aparecem como espaços físicos, acessíveis e delimitáveis. De outro lado verifica-se nas análises posteriores como, por exemplo, em *As Palavras e as Coisas*, *Outros Espaços* e na obra em análise uma configuração diversa, ou seja, o espaço se apresenta como não físico, inacessível e sem limites determinados.

O espaço, na sua primeira apresentação (espaço físico) remete à configuração, sempre em mudança, do elemento arquitetônico que, a partir das práticas de poder e seus efeitos de verdade sobre os sujeitos, constitui os modos de se comportar naquele espaço e os discursos que nele e sobre ele se instauram. A segunda apresentação do espaço (espaço não físico) remete à análise dos discursos, sem respeitar a distinção de tipos de discursos, como o das ciências, da poesia, da filosofia, da psicanálise, entre outros, pois visa expressar um elemento mais profundo, alcançado apenas pela arqueologia. Mas, será que estes espaços ocupados pelos enunciados e pelos signos não configuram, também, certa materialidade? Foucault, nas suas reflexões acerca dos signos de uma língua e dos enunciados, reforça que a língua e os enunciados não estão no mesmo nível de existência, e complementa:

Mas basta, então, que os signos de uma língua constituam um enunciado, uma vez que foram produzidos (articulados, delineados, fabricados, traçados) de um modo ou de outro, uma vez que aparecem em um momento do tempo e em um ponto do espaço, uma vez que a voz que os pronunciou ou o gesto que os moldou lhes deram as dimensões de uma existência material? (FOUCAULT, 2008a, p. 96)

Esta reflexão, de certa forma, percorre via contrária à hipótese da imaterialidade do espaço dos saberes, dos discursos, dos enunciados. Acrescenta maior clareza a seguinte passagem, quando Foucault apresenta um exemplo:

Será que as letras do alfabeto por mim escritas ao acaso, em uma folha de papel, como exemplo do que não é um enunciado, será que os caracteres de chumbo utilizados para imprimir os livros – e não se pode negar sua materialidade que tem espaço e volume –, será que esses signos, expostos, visíveis, manipuláveis, podem ser razoavelmente considerados como enunciados? (FOUCAULT, 2008a, p. 96).

Assim, não basta qualquer signo no tempo ou no espaço para formar um enunciado, nem mesmo “objetos quaisquer apresentados à percepção (se bem que seja sempre dotado de

uma certa materialidade, e que possa sempre situá-lo segundo coordenadas espaço-temporais” (FOUCAULT, 2008a, p. 97). Desta forma, os enunciados não podem ser enquadrados em “critérios estruturais de unidade”, pois não são em si uma unidade, mas sim “uma função que cruza um domínio de estruturas e de unidades possíveis e que faz com que apareçam, com conteúdos concretos”, portanto, materiais, “no tempo e no espaço” (p. 98).

O espaço aparece, também, quando intitulado por Foucault como espaço de diferenciação. Segundo ele, a descrição do nível enunciativo só pode ser feita pela “análise das relações entre o enunciado e os espaços de diferenciação, em que ele mesmo faz aparecer as diferenças” (FOUCAULT, 2008a, p. 103). Nesta perspectiva, o espaço dos discursos difere da análise realizada na obra *As palavras e as Coisas*; assim, a *Arqueologia do Saber* apresenta suas análises balizadas e conduzidas pelo método arqueológico.

Diante dos limites do conhecimento enunciativo proposicional do conhecimento científico, que individualiza o objeto de conhecimento, decifra o seu significado à luz de uma linha de continuidade de conhecimentos, cataloga os objetos num contexto de linearidade e de pressuposição de sua permanência num espaço dado, a arqueologia sinaliza a emergência simultânea e sucessiva dos discursos sem a perspectiva ideal de identificá-los num espaço de objetos fixos e contínuos. A questão é, segundo Foucault, “saber se a unidade de um discurso é feita pelo espaço onde diversos objetos se perfilam e continuamente se transformam, e não pela permanência e singularidade de um objeto” (FOUCAULT, 2008a, p. 37).

O espaço aparece, como visto, com projeção destacada nas teorizações de Foucault (2008a) e, nesta obra, refere haver uma existência material como condição para que uma sequência de elementos linguísticos possa ser considerada um enunciado, e propõe duas questões acerca do espaço relacionado com o referido enunciado. Num primeiro momento Foucault questiona: pode-se falar de “enunciado se uma voz não o tivesse enunciado, se uma superfície não registrasse seus signos, se ele não tivesse tomado corpo em um elemento sensível e se não tivesse deixado marca – apenas alguns instantes – em uma memória ou em um espaço?” Em seu segundo questionamento: “Poderíamos falar de um enunciado como figura ideal e silenciosa?” Neste sentido, Foucault salienta a relação material do enunciado:

O enunciado é sempre apresentado através de uma espessura material, mesmo dissimulada, mesmo se, apenas surgida, estiver condenada a se desvanecer. Além disso, o enunciado tem necessidade dessa materialidade: mas ela não lhe é dada em suplemento, uma vez bem estabelecidas todas as suas determinações: em parte, ela o constituiu (FOUCAULT, 2008a, p. 113).

Sua suspeita é a de que no processo de enunciação dos discursos acerca do mundo, várias práticas produzem constante transformação, de modo que o espaço dos discursos permita a simultaneidade, a interação, o movimento, o crescimento, o desaparecimento. O espaço discursivo não é o lugar do repouso dos enunciados. Os enunciados se constituem num espaço dinâmico, conforme destaca Foucault ao se referir à posição dos enunciados: “Recolocamo-los em um espaço que seria inteiramente aberto e que não comportaria nenhuma reduplicação”, isto é, cada enunciado ocuparia um lugar que só a ele pertence e a descrição não consistiria, a propósito de um enunciado,

em reconhecer o não-dito (sic) cujo lugar ele ocupa; nem como podemos reduzi-lo a um texto silencioso e comum; mas, pelo contrário, que posição singular ocupa, que ramificações no sistema das formações permitem demarcar sua localização, como ele se isola na dispersão geral dos enunciados (FOUCAULT, 2008a, p. 136).

O domínio enunciativo está na superfície, não onde se poderia supor estar escondido; o espaço onde ele se desdobra é completamente aberto, autorizando dissonâncias, discrepâncias, erros, retrocessos e avanços. Para Foucault, uma formação discursiva não é “o texto ideal, contínuo e sem aspereza, que corre sob a multiplicidade das contradições e as resolve na unidade calma de um pensamento coerente”, mas sim, é “um espaço de dissensões múltiplas; um conjunto de oposições diferentes cujos níveis e papéis devem ser descritos” (FOUCAULT, 2008a, p. 175).

Foucault apresenta ainda a sua compreensão relacionada às peculiaridades da análise arqueológica⁶⁹, e atenta para a necessidade de manter o discurso com suas “asperezas múltiplas”, suprimindo, em consequência disso, o “tema de uma contradição uniformemente perdida e reencontrada, resolvida e sempre renascente, no elemento indiferenciado do *logos*” (FOUCAULT, 2008a, p. 176).

Ao assinalar que a contradição dos discursos sobre as práticas não se resolve numa unidade calma de um pensamento coerente, a arqueologia esboça um espaço com características conflitantes em todos os níveis de esclarecimentos que os enunciados visam apresentar. A contradição, que é inerente aos discursos, é mesmo um “espaço de dissensões múltiplas”⁷⁰ (HEGEL, 1980).

⁶⁹ “A análise arqueológica revela o primado de uma contradição que tem seu modelo na afirmação e na negação simultânea de uma única e mesma proposição, mas não para nivelar todas as oposições em formas gerais de pensamento e pacificá-las à força por meio de um *a priori* coator. Trata-se, ao contrário, de demarcar, em uma prática discursiva determinada, o ponto em que elas se constituem, definir a forma que assumem, as relações que estabelecem entre si e o domínio que comandaram” (FOUCAULT, 2008a, p. 175).

⁷⁰ Diferentemente da concepção clássica de contradição exposta por Hegel, que privilegiava a contradição como o motor da história, e um motor que impulsionava sempre para frente a história, Foucault sugere a ampliação da

Referentemente ao espaço das práticas discursivas, a partir do exposto pode-se refletir e problematizar alguns aspectos: o primeiro se relaciona com o fato de que o que faz a unidade de um discurso não é o objeto ao qual se refere. Neste sentido, assevera Machado que “não é a unidade do objeto loucura que constitui a unidade da psicopatologia. Ao contrário, é a loucura que foi constituída pelo que se disse a seu respeito, pelo conjunto destas formulações” (MACHADO, 1988, p. 88). Em segundo lugar, o que organiza um discurso não é sua forma de encadeamento, uma repetição contínua de enunciação ou de estilo, mas uma gama heterogênea de enunciações em coexistência numa disciplina qualquer, como, por exemplo, é a clínica médica. Em terceiro, a unidade do discurso não pode ser buscada na caracterização de um sistema fechado de conceitos encadeados entre si, a qual serviria de base para uma gama de novos conceitos derivados desses primeiros.

Tal pressuposto autoriza a compreensão de que em muitos momentos, novos conceitos se apresentam incompatíveis com outros; o fato é que eles se originam e se desenvolvem em diferentes campos discursivos, o que requer, para Foucault (2008a, p. 43-45) a definição de um sistema das “regras de formação” dos conceitos.

Por fim, em quarto lugar, não é a existência de um mesmo tema que se apresenta como princípio de individualização dos discursos (MACHADO, 1988, p. 89). Foucault (2008a), por exemplo, mostra o tema do evolucionismo, que normalmente seria descrito no evolucionismo da Biologia, circunstância presente em diferentes tipos de discursos, como o discurso da história no século XVIII, e o discurso da Biologia no século XIX. Então, o tema relacionado com o evolucionismo é próprio de diferentes discursos, no caso do exemplo, em dois diferentes tipos de discursos. A partir do disso, Machado afirma: “será preciso para definir, na análise dos discursos, um campo de possibilidades temáticas, a regra de formação dos temas possíveis” (MACHADO, 1988, p. 89).

A partir do exposto compreende-se que o espaço dos discursos não tem princípios de unidade, mas é pura dispersão. Por isso, a procurada unidade de um discurso, presente numa ciência, não pode ser encontrada ao nível do objeto, no tipo de enunciação, nos conceitos básicos ou nos temas. A tal unidade se daria num espaço de pura dispersão dos elementos.

Em sendo o espaço dos discursos definido como pura dispersão, eles “são aceitos como formados por elementos que não estão ligados por nenhum princípio de unidade como

compreensão crítica da consciência da verdade (HEGEL, 1980). A *Arqueologia do Saber* indica que a contradição entre os diferentes enunciados é uma constante irresolúvel, “cujos níveis e papéis devem ser descritos”. A partir da não resolução das contradições, a partir da indicação e da diferenciação deles em relação a outros, importa para a arqueologia demarcar o ponto em que os opostos se constituem, indicar suas posições e afirmações na condição de sua aspereza (FOUCAULT, 2008a, p. 175).

os acima enumerados”. E, pelo fato de serem aceitos, a perspectiva da arqueologia é o de descrever aquilo que estabelece regularidades que funcionem como lei da dispersão (MACHADO, 1988, p. 89). Este é, segundo o autor, propriamente o espaço das práticas discursivas porque a descrição procurará “estabelecer regularidades que funcionem como lei da dispersão. Investiga-se a possibilidade de estabelecer sistemas de dispersão entre os elementos do discurso, o que significa buscar uma forma de regularidade” (p. 89).

Em 1966, Foucault redigiu a Introdução⁷¹ que, posteriormente, se configuraria no livro *A Arqueologia do Saber*, intitulada *O Livro e o Sujeito*⁷². Em tais escritos, que compõem a abertura da obra em análise, percebe-se o comprometimento do autor não somente em relação à obra como também em relação ao sujeito que a escreve, algo que se vislumbra no teor dos argumentos lá inseridos. A constituição do discurso, dos escritos e seus desdobramentos são problematizados por Foucault, que revela sua inquietação em relação ao “eu” que surge quando exerce o ato de escrever um livro. A partir daí, assevera: “não sou eu; é o sujeito falante do meu discurso”, ou seja, o discurso é constituído por todos os discursos, por todos os livros, por todos os saberes anteriormente absorvidos. A título de exemplificação, Foucault destaca: “assim como meu discurso não é a expressão da minha vida ou de meu pensamento, mas pertence antes de tudo a um universo de discurso em que ele tem seu lugar”, embora para o autor este lugar do *eu* seja reduzido e de função ínfima (ARTIÈRES et al., 2014).

Neste sentido, Foucault problematiza:

esse ‘eu’ que tento atualmente fazer brotar, sair de sua sombra essencial, e constituir como objeto de minha palavra, pertence ele também ao universo dos discursos, no domínio de seu funcionamento e na rede de todos os sujeitos falantes que habitam o conjunto dos discursos (ARTIÈRES et al., 2014, p. 50).

Nesse contexto aparecem os questionamentos sobre os discursos que reiteram, apenas e de novo o mesmo, repetindo o que outrora já havia sido dito, ouvido ou escrito. Neste sentido, Foucault chama a atenção para sua pretensão em relação ao discurso: “não tentarei, no momento, selecionar todas essas formas de redobramento do discurso sobre ele mesmo, de esboçar sua classificação, nem de procurar de que maneira eles funcionam.” E enfatiza:

⁷¹ A Introdução redigida por Foucault está publicado na obra *Michel Foucault*, escrita por Artières et al. (2014, p. 39-60).

⁷² “Essa primeira versão manuscrita do capítulo de abertura do que se tornará *A Arqueologia do Saber* foi redigida por M. Foucault no momento da impressão de seu livro *As Palavras e as Coisas*, em abril de 1966. Conservado na Biblioteca Nacional da França, este manuscrito é composto de 660 folhas frente e verso. Ele foi abandonado pelo filósofo que empreendeu na Tunísia a redação de um novo texto, que foi publicado por Gallimard, em 1969. Do manuscrito só foram retranscritas as passagens não riscadas pelo autor. A transcrição foi realizada por Frédéric Gros” (ARTIÈRES et al., 2014, p. 39).

“Manterei somente que os discursos são destinados à repetição” (ARTIÈRES et al., 2014, p. 60).

Com tais assertivas, parece possível a compreensão das inquietantes relações circulantes nesse vasto espaço do saber onde se encontra, entre outros, o espaço do pronunciado, da descrição, do discurso, do escrito e daqueles tantos discursos e escritos a subjetivar o sujeito que escreve e quando escreve. Ele se visualiza naquilo que escreve, ocupando a totalidade das frases a ponto de sucumbir o *eu* puro possível de aparecer na escrita sem o retorno àquilo visto ou ao já dito preteritamente, constituindo assim, o imenso espaço do saber.

2 DA LOCALIZAÇÃO DO ESPAÇO SOBERANO À SOLIDEZ DO ESPAÇO DISCIPLINAR

2.1 O Espaço no/do Poder Psiquiátrico: Espaço Asilar e Ordem Disciplinar

Para dar início às investigações deste capítulo, toma-se como material de pesquisa a obra de Michel Foucault, intitulada *O Poder Psiquiátrico* (2006), materializada a partir do conteúdo proferido nos cursos⁷³ que ministrou no *Collège de France*, no período de 1973-1974. O público – estudantes, professores, curiosos, pesquisadores, estrangeiros – disputavam espaço e lotavam o anfiteatro à espera das problematizações por ele propostas, provocando inquietações que instigavam os pesquisadores.

Num segundo momento constitui-se fonte de pesquisa o *Resumo dos Cursos do Collège de France* (1970-1982) escrito por Foucault, com destaque para seu pensamento a respeito do curso *O Poder Psiquiátrico* (1973-1974). Cabe registrar que as obras tratam dos diferentes tipos de poder, efeitos de verdade, modos de subjetivação e suas relações específicas com o espaço, temas igualmente evidenciados na coletânea de pensamentos *Ditos e Escritos*.

Foucault, em 1973, reiniciou suas aulas no *Collège de France*, propondo a seus alunos o tema relacionado com o Poder Psiquiátrico, “um pouco em descontinuidade”, em suas palavras, com os debates pretéritos travados durante os cursos *Teorias e Instituições Penais* (1971-1972) e *A Sociedade Punitiva* (1972-1973). Estes tinham como ponto de partida uma cena fictícia⁷⁴, representada por um castelo em cujo cenário reinaria a ordem, a lei e o poder.

Na aula inaugural, em 7 de novembro de 1973, Foucault iniciou suas reflexões examinando o *Espaço asilar e ordem disciplinar* e indicou que pretendia finalizar o curso com as temáticas relacionadas às *regularidades institucionais* e às *disposições do poder*.

Foucault inicia a sua exposição destacando as características arquitetônicas dos hospícios, sua localização, apontando elementos problemáticos concernentes à estrutura física

⁷³ Os cursos ministrados por Foucault no *Collège de France* aconteciam todas as quartas-feiras durante os meses de janeiro a março ou de novembro a fevereiro, no período de 1970 a 1984.

⁷⁴ Foucault, invocando Pinel, registrou: “Eu queria que esses hospícios fossem construídos em florestas sagradas, em lugares solitários e escarpados, no meio das grandes comoções, como na Grande-Chartreuse, etc., Geralmente, seria bom que o recém-chegado fosse descido por máquinas, que atravessasse, antes de chegar ao seu destino, lugares sempre mais novos e mais surpreendentes, que os ministros desses lugares usassem trajes originais... onde deveria reinar simplesmente uma ordem, no sentido simples de uma regulação perpétua, permanente, dos tempos das atividades, dos gestos; uma ordem que envolve os corpos, que os penetra, os trabalha, que se aplica à superfície deles, mas que também, se imprime até mesmo nos nervos e no que um outro chamava de ‘fibras moles do cérebro’. Uma ordem, portanto, pela qual os corpos não são mais que superfícies a atravessar e volumes a trabalhar, uma ordem que é como uma grande nervura de prescrições de sorte que os corpos sejam assim parasitados e atravessados pela ordem (FOUCAULT, 2006, p. 3-4).

desses espaços, inacessíveis, a não ser por intermédio de máquinas complicadas, embora no interior do “cenário reinasse a ordem, a lei, o poder” (FOUCAULT, 2006, p. 4). Tais características, para Fodéré⁷⁵, em 1817, configurariam modelo ideal de asilo, denotando-se, a partir do exposto, as reflexões de Foucault ao tangenciar o problema deste estudo.

No interior de tais espaços, segundo Fodéré, deve reinar uma ordem pela qual “os corpos não são mais que superfícies a atravessar e volumes a trabalhar, uma ordem que é como uma grande nervura de prescrições, de sorte que os corpos sejam assim parasitados e atravessados pela ordem” (FOUCAULT, 2006, p. 4).

Com isto, Pinel⁷⁶ reforça a posição de destaque que confere “à manutenção da calma e da ordem num hospício de alienados, e às qualidades físicas e morais que essa vigilância requer”. A partir desta inferência, encontram-se três elementos, de significativa importância para esta análise, que são: as qualidades físicas do espaço, a vigilância e a disciplina. Por conseguinte, Pinel reforça que tais elementos constituem as “bases fundamentais no tratamento da mania e sem ela não obtemos nem observações exatas, nem uma cura permanente, não importando quanto se insista, de resto, com os medicamentos mais elogiados”, valorizando assim, essa ordem disciplinar como “condição para uma observação exata” e “condição de operação terapêutica” (FOUCAULT, 2006, p. 4).

A partir disso, Foucault reforça que a ordem, a disciplina e certa regularidade aplicada no interior dos corpos são necessárias à própria constituição do saber médico, que não se efetiva, com precisão, sem esse “esquema prescritivo de regularidades” (FOUCAULT, 2006, p. 5). É esse esquema que, por sua vez, possibilitaria ao olhar médico a “própria relação de objetividade, constitutiva do saber médico e critério da sua validade” que, neste contexto, “tem por condição efetiva de possibilidade certa relação de ordem, certa distribuição do tempo, do espaço, dos indivíduos”. De imediato, Foucault corrige a expressão “indivíduos”, sugerindo que no seu lugar “digamos, simplesmente, certa distribuição dos corpos, dos gestos, dos comportamentos, dos discursos” (FOUCAULT, 2006, p. 5).

A ordem disciplinar que circula permanentemente por todo espaço do asilo é perpassada por uma dissimetria que efetiva sua ligação com uma “instância única que é, ao mesmo tempo, interior ao asilo e o ponto a partir do qual se fazem a repartição e a dispersão

⁷⁵ François-Emmanuel Fodéré (1764-1835), médico e botânico francês, publicou *Leçons sur les épidémies et l'hygiène publique*.

⁷⁶ Philippe Pinel (1745-1826), médico francês, considerado por muitos o pai da Psiquiatria. Diretor dos hospitais de Bicêtre e da Salpêtrière, foi um dos primeiros a libertar os pacientes das correntes nos manicômios, propiciando-lhes uma liberdade de movimentos por si só terapêutica.

disciplinares dos tempos, dos corpos, dos gestos, dos comportamentos, etc.” (FOUCAULT, 2006, p. 5). Segundo Foucault, esta “instância interior ao asilo” é

ao mesmo tempo dotada de um poder ilimitado, a que nada pode nem deve resistir. Essa instância, inacessível, sem simetria, sem reciprocidade, que funciona assim como fonte de poder, elemento da dissimetria essencial da ordem, que faz com que essa ordem seja uma ordem sempre derivada de uma relação não recíproca de poder, pois bem, é evidentemente a instância médica que, como vocês vão ver, funciona como poder muito antes de funcionar como saber (FOUCAULT, 2006, p. 5).

A fim de melhor versar sobre as relações de poder-saber que circulam em torno da figura do médico, Foucault retoma a noção de poder, iniciando pela reflexão que permite compreender que o poder do médico não é a única forma de poder exercida no interior do espaço do asilo/hospitais e/ou em toda parte. Para ele, como anteriormente referido, o poder nunca é aquilo que alguém detém, nem o que emana de alguém. Assim, o poder não pertenceria “nem a alguém nem, aliás, a um grupo; só há poder porque há dispersão, mediações, redes, apoios recíprocos, diferenças de potencial, defasagens, etc.” (FOUCAULT, 2006, p. 7).

Aqueles que, aparentemente, não têm poder também participam da rede do poder, exercendo e permitindo que ele exista. Neste sentido, o poder é dispersão, porque está enfiado nas redes de apoio. No contexto do espaço asilar, então, conforme Foucault (2006, p. 16), a encenação do poder se desenrola em diferentes cenas, que informam o que pode ser aceito no contexto institucionalizado dos estabelecimentos que receberam nessa época o estatuto médico, bem como das pessoas que detêm a qualificação médica. Assinala, também, que o poder não é detido por alguém em especial.

2.1.1 O poder soberano e o espaço da soberania

Neste momento, destacam-se as reflexões de Foucault acerca do poder médico, do poder soberano, do espaço da soberania e seus desdobramentos, retomando a noção de poder e apresentando as noções de dispositivo de poder e discurso da verdade, importantes nas problematizações, iniciando a abordagem por intermédio de dois questionamentos:

O problema que está em jogo para mim é este: no fundo, não são precisamente os dispositivos de poder, com o que essa palavra – ‘poder’ – ainda tem de enigmático e que vai ser preciso explorar, o ponto a partir do qual deve-se poder assinalar a formação das práticas discursiva? Como esse arranjo do poder, essas táticas e estratégias de poder podem dar lugar a afirmações, negações, experiências, teorias, em suma, a todo um jogo da verdade? Dispositivo de poder e jogo da verdade,

dispositivo de poder e discurso da verdade, é um pouco isso que eu gostaria de examinar este ano, retomando no ponto de que falei: o psiquiatra e a loucura (FOUCAULT, 2006, p. 17-18).

Em seguida, problematizando a noção de poder, Foucault adentrou no tema da violência (primeira noção), questionando o método utilizado por Pinel, Esquirol, dentre outros. Afirmou, então, que ao contrário do que informavam os hagiógrafos, eles apelariam muito para a força física, e, por conseguinte, “[...] pareceu-me que não se podia creditar a reforma de Pinel a um humanismo, porque toda a sua prática ainda era atravessada por algo como a violência” (FOUCAULT, 2006, p. 18).

Neste contexto de questionamento do significado de violência, onde se subsumiria um poder irregular, passional, desenfreado, Foucault afirmou a impossibilidade de nela se inserir o bom poder ou o poder puro e simplesmente, pois o que “[...] há de essencial em todo o poder é que seu ponto de aplicação é sempre, em última instância, o corpo. Todo o poder é físico, e há entre o corpo e o poder político uma ligação direta” (FOUCAULT, 2006, p. 18-19). E acrescenta:

Tomado em suas ramificações últimas, em seu nível capilar, onde ele toca o próprio indivíduo, o poder é físico e, por isso mesmo, violento, no sentido de que é perfeitamente irregular, não no sentido de que é desenfreado, mas ao contrário, no sentido de que obedece todas as disposições de uma espécie de microfísica dos corpos (FOUCAULT, 2006, p. 19).

A segunda noção, por ele considerada insatisfatória, está relacionada com o significado de instituição. Para Foucault, a instituição neutraliza as relações de força ou só as faz atuar no espaço que ela define –, que encerraria um certo número de perigos pois, quando se falava de instituições (no século XIX), nelas se inseria, ao mesmo tempo, indivíduos e coletividade, “[...] o indivíduo, a coletividade, e as regras que as regem já estão dados, e, por conseguinte, pode-se precipitar aí todos os discursos psicológicos ou sociológicos” (FOUCAULT, 2006, p. 19).

Por isso, o que deveria ser mostrado em relação à instituição não era regularidade, mas sim, e especialmente, os desequilíbrios de poder – as redes, as corporações, as intermediações, os pontos de apoio, as diferenças de potencial – que, como ele afirma, “[...] sobre os quais tentei lhes mostrar como falseavam e, ao mesmo tempo, faziam funcionar a regularidade do asilo” (FOUCAULT, 2006, p. 20).

Assim, muito mais importante do que as regularidades institucionais, as disposições de poder e as diferenças de potencial para Foucault, “[...] caracterizariam uma forma de poder

[...]” e, por isso, seriam “[...] precisamente constitutivos ao mesmo tempo do indivíduo e da coletividade” (FOUCAULT, 2006, p. 20). O indivíduo nada mais seria que o efeito do poder, pois o poder seria um procedimento de individualização e a instituição, o indivíduo e a coletividade apareceriam, para Foucault, no fundo desta rede de poder, que funciona em suas diferenças de potencial, em seus desvios (FOUCAULT, 2006, p. 20).

Ao invés de falar sobre a violência, Foucault prefere falar de microfísica do poder; ao invés de instituição, procura observar quais as táticas postas em ação nessas forças que se enfrentam; ou, como ele afirma ainda, “[...] em vez de falar de modelo familiar ou de ‘aparelho de Estado’, o que gostaria de procurar ver é a estratégia dessas relações de poder e desses enfrentamentos que se desenrolam na prática psiquiátrica” (FOUCAULT, 2006, p. 21).

O estudo do poder de soberania na aula de 21 de novembro de 1973, que integra a obra *O Poder Psiquiátrico*, teve uma importante contribuição, uma vez que Foucault questionou o significado do poder de soberania que precedeu o poder disciplinar⁷⁷. Diferente do poder disciplinar, o poder de soberania tem como primeira característica o vínculo entre soberano e súditos, por meio de um par de relações assimétricas onde, de um lado, estaria a coleta e, de outro, a despesa. Neste sistema residiria a característica do poder de tipo soberano, onde a coleta sempre prevaleceria – e muito – sobre a despesa, sendo imensa a dissimetria delineada por trás desta relação de soberania, onde se destacam a depredação, os saques e a guerra (FOUCAULT, 2006, p. 53).

A segunda característica dessa relação de soberania está vinculada com a marca de uma anterioridade fundadora que poderia ser representada por um direito divino ou uma conquista, uma vitória, um ato de submissão, um juramento de fidelidade, um ato firmado entre o soberano que concede privilégios, uma ajuda, uma proteção, com a devida contraprestação, representada pelo empenho de outrem, um nascimento ou mesmo direitos de sangue (FOUCAULT, 2006, p. 53).

Como terceira característica, as relações de soberania envolvem perpétuas relações de diferenciação, mas não são relações de classificação, nem são isotópicas: o poder soberano é diferenciador e nos elementos que ele implica, põe em jogo, não são equivalentes. Ou seja, “há dentro de um mesmo espaço homogêneo poderes heterogêneos [...] podendo envolver, a par das multiplicidades humanas [...], um instrumento de produção (um moinho, por exemplo), os usuários – as pessoas que passam por um pedágio, uma estrada, caem sob a relação de soberania” (FOUCAULT, 2006, p. 54-55). A relação de soberania, portanto,

⁷⁷ Na próxima seção intitulada *Poder Disciplinar e a Constituição do Espaço de Disciplina* aborda-se o significado do poder disciplinar e seus desdobramentos.

põe em ligação, aplica algo como um poder de polícia no corpo, mas nunca faz a individualidade aparecer. É um poder que não tem função individualizante ou que só esboça a individualidade do lado do soberano, e ainda assim, às custas dessa curiosa, paradoxal e mitológica multiplicação dos corpos. De um lado corpos, mas não individualidade; de outro lado, uma individualidade, mas uma multiplicidade de corpos (FOUCAULT, 2006, p. 57).

Após o conhecimento das características do poder de soberania destacam-se as relações de soberania circunscritas no espaço, mais precisamente, como se efetiva a lógica da ocupação do espaço pelo viés da soberania. Como demonstração da assertiva invoca-se a situação dos portadores de hanseníase, os quais, no exato exercício do poder soberano, são afastados do espaço comum e inseridos em um espaço distante e reservado, excluídos do convívio social, em autênticas vilas com acesso vigiado, onde somente pessoas autorizadas podem sair e entrar.

O registro foucaultiano sinaliza ter havido, de fato, uma exclusão dos leprosos até o fim da Idade Média, quando havia, essencialmente, um banimento cruel, exclusão forçada do espaço social. Existiam, contudo, outros aspectos, como “um conjunto mais uma vez jurídico, de leis, de regulamentos, conjunto religioso também de rituais, que em todo caso traziam uma divisão de tipo binário entre os que eram leprosos e os que não eram” (FOUCAULT, 2008b, p. 13). Assim, por efeito das relações de soberania se fez esta divisão dos leprosos e não leprosos, definindo também o espaço apropriado e permitido para os leprosos e para não contaminados.

Os portadores de hanseníase, pelo perigo que representavam para a saúde pública e diante da inexistência de tratamento, eram retirados de suas casas com o objetivo de evitar a propagação da doença, e confinados, segregados para morrer, longe dos olhos da sociedade, distantes do espaço social. Esta exclusão do espaço envolvia, como sinaliza Foucault (2008b), uma relação jurídica, o problema do poder soberano e as relações de soberania.

O leproso, portanto, era excluído do espaço, do território comum, social. Se constituísse família e sobreviesse prole, o filho era afastado dos pais, integrando, por sua vez, a categoria dos excluídos, e passava a viver num espaço especialmente construído para o depósito dos filhos dos portadores de hanseníase, configurando igualmente um espaço de exclusão.

Mesmo com a possibilidade de tratamento, o fato de tais pessoas terem ficado confinadas por um prolongado período de tempo produziu uma nova categoria: a dos sequelados, psicologicamente comprometidos, com dificuldades para comer sozinhos, para caminhar, reservados neste espaço e sem vínculo familiar pretérito.

As políticas públicas de outrora, seja na forma de asilos, hospitais ou prisões em um único espaço separado no território do Estado, motiva a reflexão a respeito do espaço que subtrai, adestra e disciplina, inclui, exclui, inclui excluindo e exclui incluindo. A hipótese vertente é uma clara ilustração do funcionamento das relações de soberania e o modo como opera a biopolítica com o (e no) espaço.

No caso da peste os procedimentos adotados nos séculos XVII e XVIII causam uma impressão bem diferente, cuja finalidade e procedimentos são distintos daqueles adotados no caso da lepra. Foucault lembra que o sistema adotado neste caso era o disciplinar, mediante atitudes como “quadrilhar literalmente as regiões, as cidades no interior das quais existe a peste” e, a partir daí, surgiu todo o sistema de regulação desses espaços e seus modos de funcionamento (FOUCAULT, 2008b, p. 14). O sistema define, inclusive, “quantas pessoas podem sair, como, a que horas, o que devem fazer em casa, que tipo de alimentação devem ter, proibindo-lhes este ou aquele tipo de contato, obrigando-as a se apresentar a inspetores, [...]” (p. 14).

O apestado, ao contrário do leproso, não podia ser excluído do território, pois levava a peste consigo, sendo assim, ele devia ser vigiado. As práticas discursivas construídas em torno da vigilância dos apestados foram, posteriormente, utilizadas para vigiar e disciplinar os trabalhadores nos espaços das fábricas, os estudantes nas escolas, dentre outros.

O derradeiro aspecto tem relação direta com as epidemias ou endemias e as campanhas médicas que tentam erradicar os problemas daí derivados, motivando o surgimento de uma nova matriz disciplinar, amparada, especialmente, na estatística. Importa saber, no contexto, como menciona Foucault:

[...] quantas pessoas pegaram varíola, com que idade, com quais efeitos, qual a mortalidade, quais as lesões ou quais as sequelas, que riscos se corre fazendo-se inocular, qual a probabilidade de um indivíduo vir a morrer ou pegar varíola apesar da inoculação, quais os efeitos estatísticos sobre a população em geral, em suma, todo um problema que já não é o da exclusão, como na lepra, que já não é o da quarentena, como na peste, que vai ser o problema das epidemias e das campanhas médicas por meio das quais se tentam jugular os fenômenos, tanto os epidêmicos quanto os endêmicos (FOUCAULT, 2008b, p. 14).

O que se evidencia nas problematizações mencionadas é que o Estado e a segurança, além de seus mecanismos próprios, fazem funcionar as velhas estruturas da lei e da disciplina. É a biopolítica, presente e atuante na historicidade da vida, compreendida na intimidade dos conceitos e estratégias do Estado, temática abordada no terceiro capítulo desta tese.

Aproveitando as reflexões sobre o espaço do poder de soberania inferidas nesta sessão é importante destacar, ainda, que as relações de soberania, isto é, as relações que envolvem o poder soberano, compreendem multiplicidades, ou seja, não se aplicam a uma individualidade singular. Neste sentido, Foucault acentua que a relação de soberania “é uma relação na qual o elemento-sujeito não é tanto – pode-se até dizer que não é quase nunca – um indivíduo, um corpo individual” (FOUCAULT, 2006, p. 55). Desta forma, Foucault reforça que a relação de soberania “aplica algo como um poder político no corpo, mas nunca faz a individualidade aparecer”, se apresentando como um poder que não possui “função individualizante ou que só esboça a individualidade do lado do soberano, e ainda assim à custa dessa curiosa, paradoxal e mitológica multiplicação dos corpos” (FOUCAULT, 2006, p. 57).

A partir desta assertiva visualiza-se a oposição do poder soberano em relação ao poder disciplinar, pois somente o último opera diretamente sobre um corpo individual.

O poder disciplinar é possível, segundo Foucault, de ser contraposto ao poder de soberania, por não possuir esse acoplamento assimétrico coleta-despesa, não é dualista, tampouco ético e também não é caracterizado por aquela apropriação parcial. O poder disciplinar pode ser caracterizado por uma apropriação exaustiva do corpo, dos gestos, do tempo, do comportamento do indivíduo, envolvendo, por isso, uma apropriação do corpo e não do produto, uma apropriação plena do tempo e não do serviço.

O poder disciplinar fabrica corpos sujeitados, vincula exatamente a função-sujeito ao corpo. Ele fabrica, distribui corpos sujeitados, é individualizante – circunstância caracterizada unicamente pelo fato de que o sujeito nada mais é do que o corpo sujeitado. Ou ainda, é individualizante porque

ajusta a função-sujeito à singularidade somática por intermédio de um sistema de vigilância escrita ou por um sistema de panoptismo pangráfico que projeta atrás da singularidade somática, como seu prolongamento ou como seu começo, um núcleo de virtualidades, uma psique, e que estabelece além disso a norma como princípio de divisão e a normalização como prescrição universal para todos esses indivíduos assim constituídos (FOUCAULT, 2006, p. 69).

A disciplina, que segundo Foucault não foi o único procedimento de individualização que já existiu, caracteriza-se, fundamentalmente, por ser essa forma terminal, “capilar, do poder que constitui o indivíduo como alvo, como parceiro, como par na relação de poder” (FOUCAULT, 2006, p. 70). Assim revelam-se as diferenças entre o poder de soberania e o poder disciplinar, auxiliares na problematização acerca da constituição do espaço disciplinar, que assim se configura a partir do modo como subjetiva os indivíduos daquele espaço.

2.2 O poder disciplinar, a disciplina e a constituição do espaço de disciplina

Para apresentar o conceito de poder disciplinar e a constituição do espaço de disciplina enfatiza-se o espaço asilar, utilizando como material de investigação o conteúdo das aulas ministradas por Foucault no *Collège de France*, de 21 de novembro de 1973 até a aula de 9 de janeiro de 1974, que integram a obra *O Poder Psiquiátrico* (1973-1974). E, também, para melhor versar sobre a noção de disciplina e o espaço de disciplina recorre-se aos escritos que integram a obra *Vigiar e Punir*, escrita por Foucault em 1975.

Retomando a oposição existente entre poder disciplinar e poder soberano, proposta por Foucault, destacam-se os elementos que corroboram esta assertiva, isto é, o poder disciplinar. Ao contrário do poder soberano, este não é descontínuo, ou seja, funciona num processo de controle contínuo e, neste sistema disciplinar, “[...] não se está à eventual disposição de alguém, está-se perpetuamente sob o olhar de alguém ou, em todo caso, na situação de ser olhado” (FOUCAULT, 2006, p. 59).

Foucault apresenta os sistemas disciplinares formados na Idade Média, perceptíveis por meio de uma “espécie de processos que poderíamos chamar de colonização externa e interna”, ou seja:

a fixação espacial, a extração ótima do tempo, a aplicação e a exploração das forças do corpo por uma regulamentação dos gestos, das atitudes e da atenção, a constituição de uma vigilância constante e de um poder punitivo imediato, enfim, a organização de um poder regulamentar que, em si, em seu funcionamento, é anônimo, não individual, resultando sempre numa identificação das individualidades sujeitadas (FOUCAULT, 2006, p. 89).

A disciplina, para Foucault, seria uma forma de distribuir as singularidades de acordo com um esquema não classificatório, ou seja, “distribuí-las espacialmente, o que possibilitaria acumulações temporais possíveis de alcançar efetivamente, no nível da atividade produtora, eficácia máxima” (FOUCAULT, 2006, p. 91).

Neste contexto, Foucault retoma o problema da disciplina asilar que, no seu entendimento, é aquele que constitui, de modo geral, o poder psiquiátrico. O poder que circulava e fazia operar a prática psiquiátrica do início do século XIX era “um poder que tinha por forma geral o que chamei de disciplina”. A partir daí Foucault afirma que, de fato, existiu uma “formalização muito nítida, muito evidente dessa microfísica do poder disciplinar; essa formalização vocês encontram simplesmente no *Panopticon de Bentham*” (FOUCAULT, 2006, p. 91). Externa, assim, o seu entendimento a respeito das características do *Panopticon*:

Vocês têm uma construção aneliforme que constitui a periferia do Panopticon; nessa construção são distribuídas celas que abrem ao mesmo tempo para dentro, por uma porta envidraçada, e para fora, por uma janela. No perímetro interno desse anel, vocês têm uma galeria que permite circular e ir de uma cela a outra. Depois, um espaço vazio e, no centro do espaço vazio, uma torre, uma espécie de construção cilíndrica com vários andares, no topo da qual vocês têm uma espécie de cúpula, isto é, um grande salão vazio, construído de tal forma que desse ponto central pode-se ver, bastando girar nos calcanhares, tudo o que acontece em cada uma das celas (FOUCAULT, 2006, p. 93).

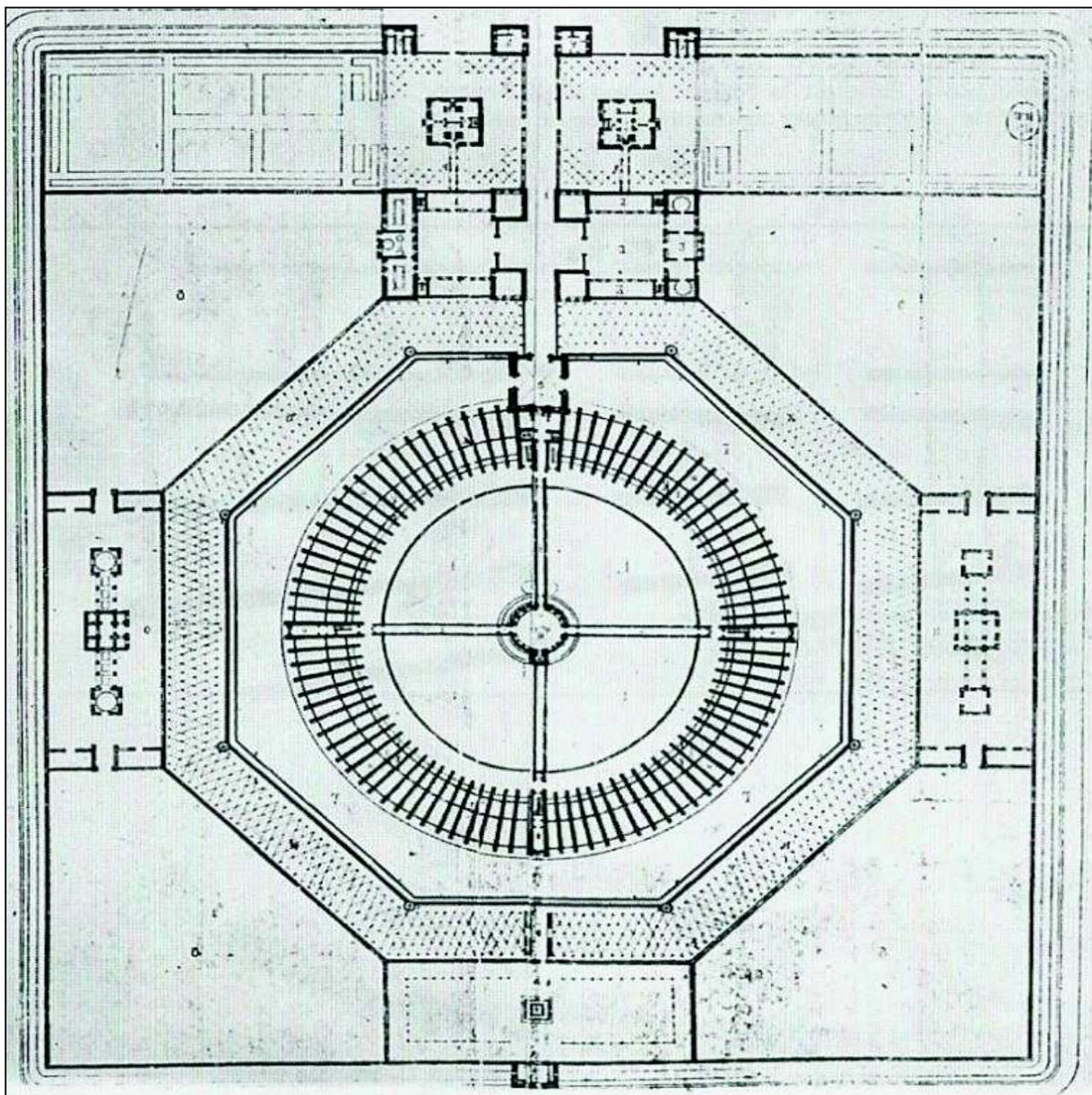


Figura 8. Projetos de penitenciárias (HAROU ROMAIN, N. *Projetos de Penitenciárias*, 1840. V. p 222)⁷⁸
(Fonte: FOUCAULT, 1975, tradução própria).

Surge, então, o que Foucault denominou “vinculação espacial” com manifesta função individualizante, que apresenta a disposição, a ocupação e seus modos de subjetivação:

⁷⁸ HAROU ROMAIN, N. *Projets de pénitenciers*, 1840. Cf. p. 253 (transcrito do original).

Em primeiro lugar, nessas celas vai ser colocado um indivíduo, um só; isto é, nesse sistema, que vale para um hospital, uma prisão, uma oficina, uma escola, etc., em cada um desses alojamentos vai ser posta uma só pessoa; ou seja, cada corpo terá seu lugar. Vinculação espacial, por conseguinte. E para qualquer direção que o olhar do vigilante puder se voltar, no fim de cada uma dessas direções, o olhar vai encontrar um corpo. Portanto as coordenadas espaciais têm aí uma função individualizante bem nítida (FOUCAULT, 2006, p. 93).

A partir de tais premissas relacionadas com a questão espacial, surge o primeiro efeito dessa relação de poder, ou seja, a constituição do saber permanente do indivíduo, “do indivíduo vinculado a determinado espaço e acompanhado por um olhar virtualmente contínuo, que define a curva temporal da sua evolução, da sua cura, da aquisição do seu saber, da sua resipiscência, etc.” (FOUCAULT, 2006, p. 97).

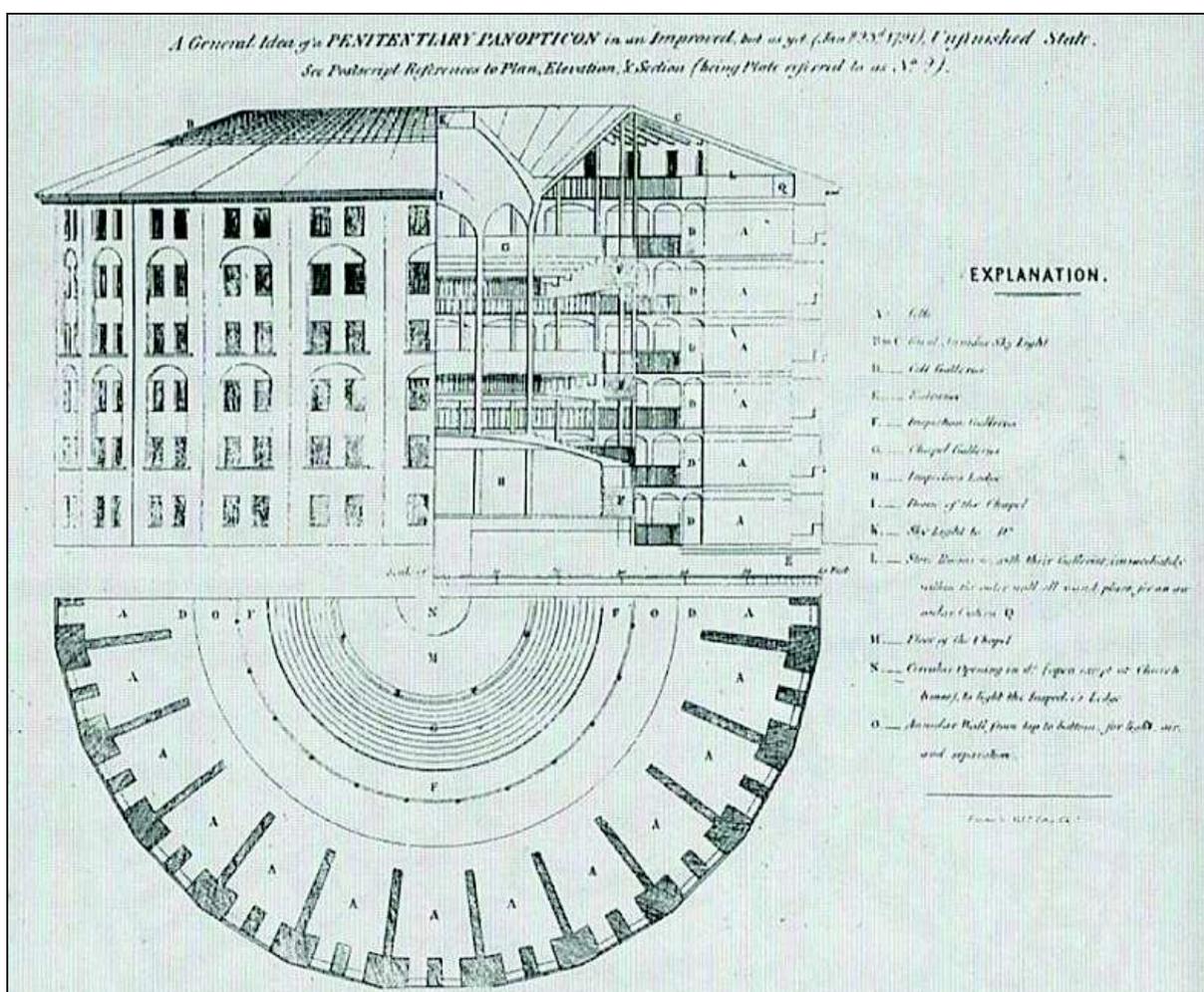


Figura 9. Planta do Panopticon (BENTHAM, Jeremy. *The works of Jeremy Bentham*. Éd. Bowring, t. IV, p. 172-173, v. p. 177)⁷⁹. (Fonte: FOUCAULT, 1975, tradução própria).

⁷⁹ BENTHAM, J. Plan du Panopticon. *The Works of Jeremy Bentham*. Éd. Bowring, t. IV, p. 172-173, cf. p. 234 (FOUCAULT, 1975, transcrito do original).

Deste modo, Foucault registra que o *Panopticon* é um aparelho de “individualização e de conhecimento ao mesmo tempo; é um aparelho de saber e de poder ao mesmo tempo, que individualiza, por um lado, e que, individualizando, conhece” (FOUCAULT, 2006, p. 97).

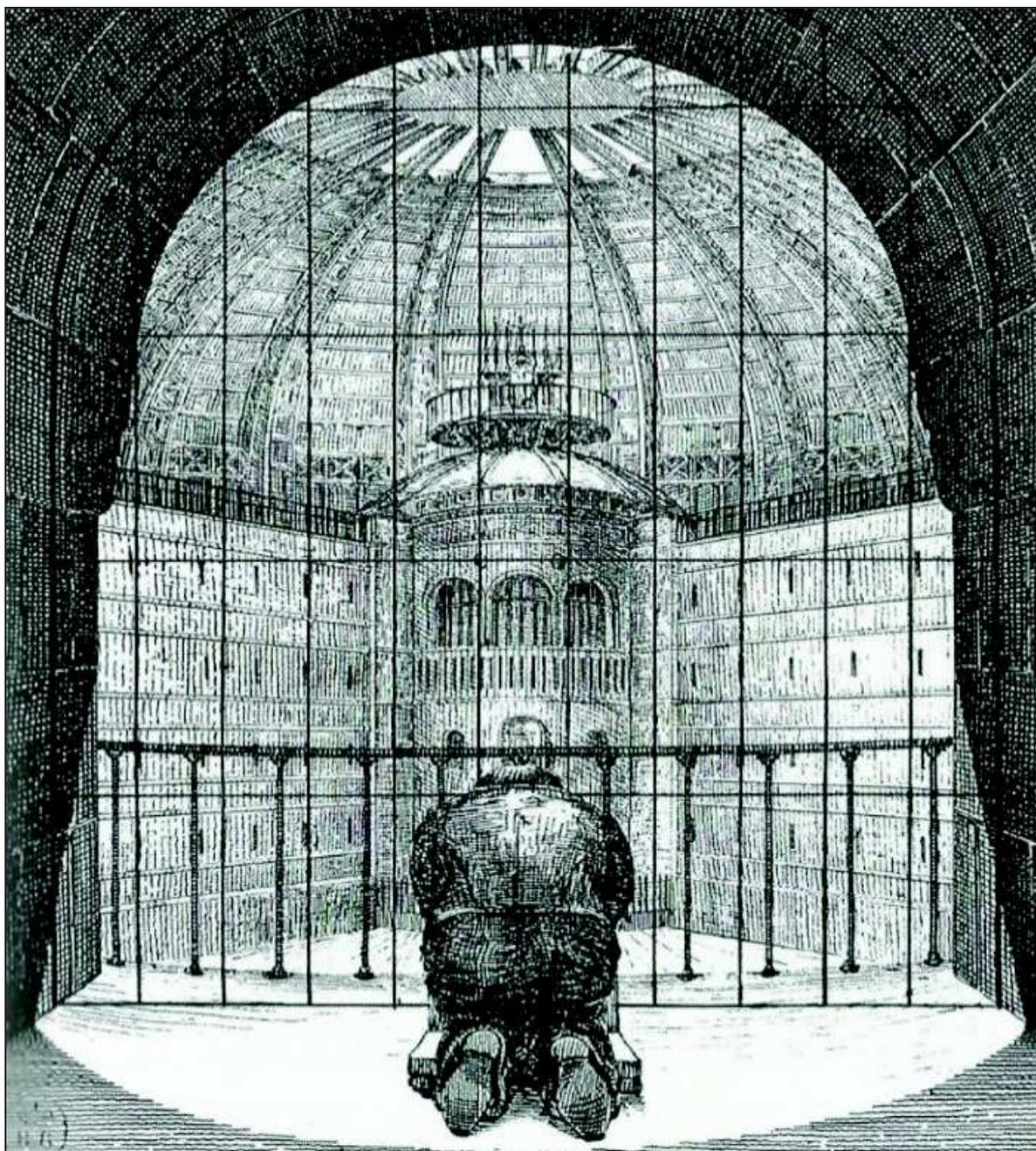


Figura 10. N. Harou-Romain. *Projeto de penitenciária*, 1840. Um detento, em sua cela, reza diante da torre central de vigilância, V. p. 222⁸⁰. (Fonte: FOUCAULT, 1975, tradução própria).

⁸⁰ HAROU-ROMAIN, N. *Projet de pénitencier, 1840. Un détenu, dans sa cellule, fait sa prière devant la tour centrale de surveillance*, cf. p. 290 (FOUCAULT, 1975, transcrito do original).

O panóptico de Bentham, como sistema geral, como sistema de inspeção permanente, de olhar ininterrupto, encontrava sua realização na organização espacial dos indivíduos postos uns ao lado dos outros, sob o olhar permanente de quem era encarregado de vigiá-los (FOUCAULT, 2006, p. 133).

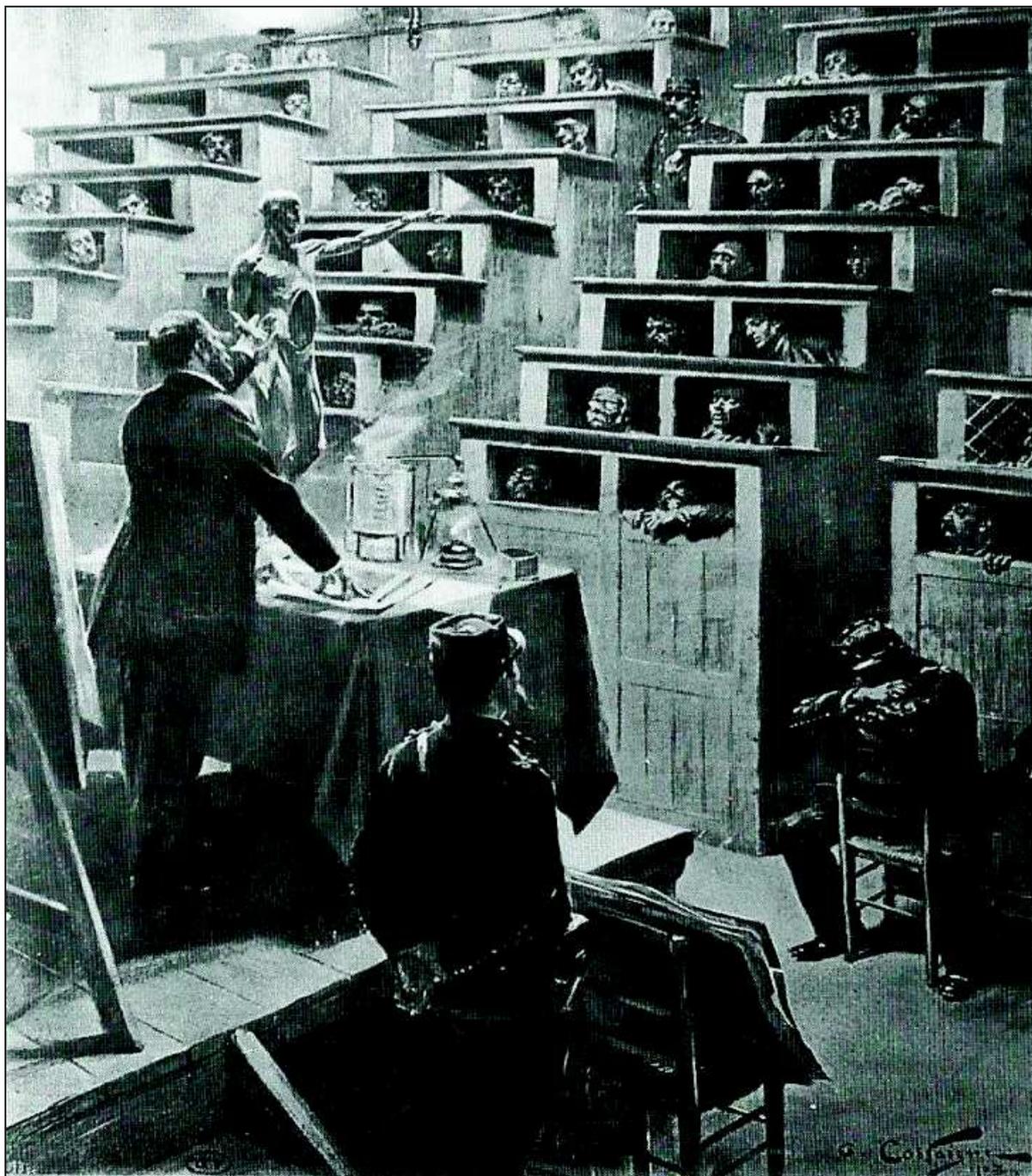


Figura 11. Conferência sobre os males do alcoolismo no auditório da prisão de Fresnes⁸¹.
(Fonte: FOUCAULT, 1975, tradução própria).

⁸¹ *Conférence sur les méfaits de l' alcoolisme dans l' auditorium de la prison de Fresnes* (FOUCAULT, 1975, transcrito do original).

Foucault indaga como e em que medida se poderia atribuir um efeito terapêutico a um espaço disciplinar, não familiarizado, constituído no decorrer dos anos 1820-1830, e que se tornou o grande suporte da instituição asilar? A resposta de Foucault sobrevém nos seguintes termos:

não se deve esquecer que, mesmo que esse sistema disciplinar seja em muitos pontos isomorfo em relação aos outros sistemas disciplinares que são a escola, o quartel, a oficina, etc., ele se dá e se justifica por sua função terapêutica. Em que sentido esse espaço disciplinar deve curar? Qual é a prática médica que habita esse espaço? (FOUCAULT, 2006, p. 159-160).

De modo que vale sublinhar o mecanismo de funcionamento desse poder disciplinar, dessa vigilância que subjetiva os sujeitos, disciplinando-os no espaço. O espaço, sem o vigilante presente, produz o mesmo efeito de poder disciplinar sobre os sujeitos que, se autossubjetivam, se autodisciplinam. Assim, para reforçar, Foucault salienta que: “O poder disciplinar olha para o futuro, para o momento em que a coisa funcionará sozinha e em que a vigilância poderá não ser mais que virtual, em que a disciplina, por conseguinte, tornar-se-á um hábito” (FOUCAULT, 2006, p. 59). São exemplos o asseverado vigilante no alto da torre central do *Panopticon*, quando ausente do espaço, o próprio espaço detém o poder de disciplinar a conduta dos sujeitos; e o exemplo do espaço hospitalar que produz modos de subjetivação capazes de influenciar, inclusive, no âmbito terapêutico, participando do processo de cura da doença.

Diante disso, Foucault questionou se seria válido, do ponto de vista médico, colocar no mesmo espaço pessoas sabidamente todas loucas⁸² (FOUCAULT, 2006, p. 129). Por isso, a nomeação e a manifestação do respeito, a distribuição dos nomes e da maneira como os indivíduos se hierarquizam no espaço disciplinar, seriam, a rigor, uma única coisa e, de acordo com os diversos psiquiatras, a tônica principal – o excesso de poder – vai ser posto ora no sistema geral de vigilância, ora no médico, ora no próprio isolamento espacial (FOUCAULT, 2006, p. 187).

⁸² “Se olharmos como os doentes eram efetivamente distribuídos nos asilos, naquela época, essa distribuição não tinha rigorosamente nada a ver com a repartição nosográfica das doenças mentais tal como vocês encontram nos textos teóricos. A distinção entre mania e lipemania, entre mania e monomania, toda a série das manias e das demências, de tudo isso vocês não veem vestígio, não veem o efeito na organização efetiva dos asilos. Em compensação, as divisões que vocês veem estabelecer-se concretamente nos hospitais são divisões totalmente diferentes: é a diferença entre curáveis e incuráveis, doentes calmos e doentes agitados, doentes obedientes e doentes insubmissos, doentes capazes de trabalhar e doentes incapazes de trabalhar, doentes punidos e doentes não punidos, doentes a vigiar continuamente e a vigiar de vez em quando ou nunca. Foi essa repartição que marcou efetivamente o espaço intra-asilar, e de modo algum os quadros nosográficos que estavam sendo construídos nos tratados teóricos” (FOUCAULT, 2006, p. 225).

Nesse contexto, Foucault atentou para o isolamento dos espaços do asilo proposto pelos médicos da época, que pregavam a separação do mundo exterior, alegando que “o mundo asilar da loucura devia ser um mundo absolutamente especializado e inteiramente nas mãos de um poder médico que se define pela pura competência do saber” (FOUCAULT, 2006, p. 207). Desta forma, estaria o espaço asilar em benefício do saber médico, o que é refutado por Foucault ao reforçar que as formas gerais do espaço do asilo deveriam

lembrar, na medida do possível, a vida cotidiana, que os asilos deviam ser semelhantes às colônias, às oficinas, aos colégios, às prisões, isto é, que a especificidade do asilo está em ser exatamente homogêneo àquilo de que ele se diferencia, pela linha que separa loucura e não loucura (FOUCAULT, 2006, p. 207).

Percebe-se, assim, certa inquietação com o funcionamento do poder intra-asilar, ou seja, a Foucault interessou investigar como este poder funciona no interior desse espaço ordenado, e validar o poder exercido no interior do asilo. Constitui-se, então, o outro aspecto do poder psiquiátrico, registrando como premissa para o funcionamento do asilo, sua condição de “meio fechado, absolutamente independente de todas as pressões, como podem ser as da família, etc. Logo, um poder absoluto” (FOUCAULT, 2006, p. 219).

O asilo, embora separado, deveria assemelhar-se à realidade, inclusive no que tange aos espaços físicos, ou seja, “as edificações têm de parecer o mais possível com as moradias comuns” e as relações entre as pessoas dentro do asilo deveriam se assemelhar com a forma como os cidadãos comuns se relacionam. Além disto, no interior do espaço do asilo, a “obrigação geral do trabalho tem de estar representada, o sistema das necessidades e da economia tem de ser reativado”. Nas palavras de Foucault, “dar poder à realidade e fundar o poder na realidade é a tautologia asilar” (FOUCAULT, 2006, p. 219).

Ao mesmo tempo, Foucault equipara a instituição asilar aos quartéis, às escolas, aos orfanatos, às prisões, com uma diferença fundamental, ou seja, que “o asilo é, evidentemente, um espaço medicamente marcado” (FOUCAULT, 2006, p. 223), caracterizado pela presença física do médico. Em outras palavras, por sua onipresença, funcionando como uma subsunção do espaço asilar ao corpo do psiquiatra, alongado, distendido, “levado às dimensões de um estabelecimento, estendido a tal ponto que seu poder vai se exercer como se cada parte do asilo fosse uma parte do seu próprio corpo, comandada por seus próprios nervos” (FOUCAULT, 2006, p. 227).

A arquitetura asilar deveria ser sempre calculada de tal modo que o psiquiatra pudesse estar virtualmente em toda parte, envolvendo, com seu olhar, com seu ouvido, com seus gestos todo o espaço asilar (FOUCAULT, 2006, p. 227-228).

A respeito do funcionamento do poder psiquiátrico no âmbito da instituição asilar, do espaço asilar e, ainda, sobre a constituição específica de um espaço de disciplina, Foucault registra:

Em conclusão, gostaria de dizer o seguinte: é que, como vocês estão vendo, chegamos ao paradoxo da constituição totalmente específica de um espaço de disciplina, de um dispositivo de disciplina, que se diferencia de todos os outros pelo fato de ser medicamente marcado. Mas essa marcação médica que caracteriza o espaço asilar, em relação a todos os outros espaços disciplinares, não atua de maneira nenhuma como aplicação, no interior do asilo, de um saber psiquiátrico que se formularia numa teoria (FOUCAULT, 2006, p. 235).

Nesse contexto, revelam-se as variáveis do poder disciplinar no espaço da disciplina. Cabe registrar que o conceito de biopolítica, que será analisado *a posteriori*, é diferente da mera disciplina, isto é, não são similares. Foucault desenvolve, então, em suas reflexões, as significativas diferenças existentes entre biopolítica e disciplina.

Para compreender as variáveis que cercam a noção de disciplina para Foucault, cabe atentar para alguns aspectos históricos. Entre o alvorecer do século XVII e meados do século XVIII verificou-se uma mudança no modo de perceber o soldado. Consequentemente, alterou-se o modo de entender o corpo: passou-se da visão do corpo como algo natural à visão do corpo como produto fabricado. Antes o soldado era valorizado pelo seu porte físico natural, mais tarde exalta-se sua crescente semelhança com a máquina. Para Foucault, o fato

implica numa coerção ininterrupta, constante, que vela sobre os processos da atividade mais que sobre seu resultado e se exerce de acordo com uma codificação que esquadrinha ao máximo o tempo, o espaço, os movimentos (FOUCAULT, 2011b, p. 33).

Desde então o corpo passou a ser compreendido como possibilidade de utilização e de submissão e, por meio de técnicas de transformação e de aperfeiçoamento, transformou-se naquilo que o filósofo denomina “corpo dócil”. Os métodos que permitem o controle minucioso das operações que realizam a sujeição constante de suas forças lhe impõem uma relação de docilidade-utilidade – as chamadas “disciplinas” (FOUCAULT, 2011b, p. 133).

Durante a época, entendida por Foucault como pós-Descartes, o corpo é entendido como objeto e alvo de poder. O homem, pela primeira vez, é visto como máquina. Tal visão segue dois registros interpretativos: o primeiro anátomo-metafísico (Descartes), e o segundo

técnico-político, este último constituído por técnicas militares, escolares e hospitalares para controlar ou corrigir as operações do corpo. Desde então o corpo é compreendido a partir de sua utilidade (primeira interpretação), e de sua submissão e utilização (segunda interpretação). O corpo se transformou em máquina, uma vez que é passível sofrer tal transformação dominadora, fazendo surgir a noção e significado de “docilidade” do corpo (FOUCAULT, 2011b, p. 132).

A novidade desse sistema de domínio sobre o corpo consiste em uma escala de controle, um objeto de controle e uma modalidade de controle. Tais métodos minuciosos de controle do corpo propiciam a gênese de uma “nova disciplina”, diferente de outros processos disciplinares do passado (escravidão, domesticidade, vassalagem, ascetismo e disciplina monástica). O modo como a disciplina coage e domina o corpo é direcionado para fins utilitários. A disciplina aumenta as forças do corpo para melhor usá-lo a nível econômico, enquanto que, a nível político, a disciplina enfraquece o corpo, minimizando suas forças a partir da obediência.

O aparecimento, ou “invenção”, segundo Foucault, dessa nova disciplina é o ponto de confluência de pequenos processos que, relacionados entre si, dão a aparência de um método geral. Para ele, a nova disciplina não é vista como resultado de uma linha reta riscada ao longo da história, cujo início pode ser traçado num ponto X qualquer da história e seu término localizado no ponto Y de outra época. Foucault entende que há uma interessante relação capilar entre diversas disciplinas, as quais se imitam, recordam, repetem e se apoiam reciprocamente (FOUCAULT, 2011b, p. 134).

Entre as diferentes disciplinas (hospitalar, escolar e militar) se encontram técnicas – cuja análise e descrição requerem redobrada atenção aos detalhes e elementos quase insignificantes – denominadas de “microfísica do poder”. São técnicas minuciosas, muitas vezes íntimas, mas que têm sua importância porque definem certo modo de investimento político e detalhado do corpo, uma nova “microfísica do poder”. Elas não cessaram, desde o século XVII, de ganhar campos cada vez mais vastos, como se tendessem a cobrir o corpo social inteiro. Pequenas astúcias dotadas de um grande poder de difusão, arranjos sutis, de aparência inocente, mas profundamente suspeitos, dispositivos que obedecem a economias inconfessáveis, ou que procuram coerções em grandeza. São elas, entretanto, que levaram à mutação do regime punitivo no limiar da época contemporânea (FOUCAULT, 2011b, p. 134).

Para Foucault, o poder disciplinar vai além da arte de distribuir os indivíduos no espaço, por se tratar de um poder direcionado também a adestrá-los e quadriculá-los. A disciplina, nesta perspectiva, é uma técnica de poder, mas não de um poder soberano,

majestoso, estatal e sim, sutil, isto é, para o autor o poder não é intrinsecamente perverso, tampouco, intrinsecamente bom. Foucault retira o poder da posse do monopólio e o distribui entre os indivíduos, nas relações entre grupos, nas instituições e nos discursos proferidos, onde o exercício do poder se faz presente não por meio de imposição ou violência, mas pela sutileza e invisibilidade que o deixam ainda mais poderoso (FOUCAULT, 2011b, p. 164).

Desta forma, a disciplina “fabrica indivíduos”, tornando-os objetos instrumentalizados pelo exercício da disciplina que os analisa e os seleciona de acordo com os seus elementos individuais para melhor utilizá-los. A disciplina, portanto, faz com que os indivíduos funcionem segundo sua melhor produtividade e produz uma “economia calculada” (FOUCAULT, 2011b, p. 164).

Para a obtenção de um melhor resultado, o poder disciplinar utiliza instrumentos como o olhar hierárquico, a sanção normalizadora e o exame. O exercício da disciplina necessita de técnicas de vigilância pelo olhar, cujos dispositivos induzem a efeitos de poder que devem observar o indivíduo, mas que não devem ser vistos a fim de sujeitá-lo e utilizá-lo. Este atuar da disciplina sobre os indivíduos vigorou paulatinamente na Época Clássica, com o aparecimento dos observatórios. O acampamento militar é um exemplo de tal poder disciplinar, em que a vigilância deve ser exata, o poder discreto e a visibilidade geral fundada no princípio do encastramento (FOUCAULT, 2011b, p. 165).

Nesse contexto, a arquitetura era projetada para permitir o controle interior, articulado e detalhado, ou seja, para tornar visíveis os elementos que se encontravam no interior dos espaços, sendo atribuído à arquitetura o poder de funcionar como um dispositivo de poder de transformação dos indivíduos, conduzindo e modificando seu comportamento.

A partir de tal assertiva, ainda que se possa reconhecer a possibilidade de alguma redundância, sugere-se o termo “Arquitetura Biodisciplinar” que melhor pode representar o exercício de poder, o poder disciplinar e seus modos de subjetivação, ou seja, os efeitos do espaço sobre o agir dos indivíduos e o agir dos indivíduos no espaço. Vale registrar que o conceito proposto foi, primeiramente, vinculado à noção de disciplina para Foucault e, neste contexto, a arquitetura biodisciplinar criaria uma anátomo-política do corpo, uma regulação da *bios*. Reflete-se, então, sobre o espaço biodisciplinar e a sua relação com a governamentalidade das populações – a biopolítica. O espaço é diferente em cada caso; no primeiro se refere mais ao disciplinamento dos corpos; no segundo ao governo das populações, isto é, o conceito de espaço biodisciplinar, que pode ter dois sentidos: disciplinar/disciplinamento dos corpos e/ou biopolítico/governo das populações.

A disciplina tem um controle em espaços mais fechados, enquanto o biopoder atua em um espaço mais aberto, isto é, a disciplina é o poder sobre o corpo; o biopoder é o poder sobre a vida, como espécie.

A partir do funcionamento dessa engenharia dos espaços que disciplinam, bem como das suas delimitações físicas que adestram, é que se arquitetam corpos dóceis e úteis que atravessam as instituições. Por fim, é mister investigar a organização desses espaços necessários para a legitimação e constituição do poder disciplinar, seus efeitos de verdade e decorrentes formas de subjetivação que operam no espaço arquitetônico. Esse princípio arquitetônico se verifica com propriedade no modelo de hospital-edifício – instrumento de ação médica –, e escola-edifício – um operador de adestramento –, onde o próprio edifício da Escola se constituía num aparelho de vigilância (FOUCAULT, 2011b, p. 165).

A produção dessa maquinaria de controle pode ser conferida às instituições disciplinares, que descem às minúcias do comportamento do indivíduo para identificar a singularidade de cada um e, a partir disto, controlá-lo. Esta maquinaria de controle utiliza os detalhes – elementos físicos – disponibilizados pela arquitetura de um edifício para organizar os indivíduos, de modo que respondam adestradamente aos olhos invisíveis do edifício e, assim, produzam efeitos de poder, vigiando-os e controlando-os e para garantir um poder constante e homogêneo. Foucault cita as características desse aparelho disciplinar perfeito:

[...] capacitaria um único olhar tudo ver permanentemente. Um ponto central seria ao mesmo tempo fonte de luz que iluminasse todas as coisas, e lugar de convergência para tudo o que deve ser sabido: olho perfeito a que nada escapa e centro em direção ao qual todos os olhares convergem (FOUCAULT, 2011b, p. 167).

Deste modo, a vigilância hierarquizada traz em seu bojo relevantes mecanismos de poder, dentre eles o poder disciplinar, que possui caráter contínuo e geral, e que não pode ser interpretado como uma coisa específica e estática, pois é automático, “funciona como uma máquina” que produz poder. Seus efeitos se deslocam, quase sempre, de forma silenciosa, bem como, por exemplo, o discurso proferido de forma silenciosa e não verbal de um espaço, encarregado de conduzir condutas, controlar os indivíduos, possibilitando, assim, o funcionamento da disciplina.

O segundo instrumento utilizado para o funcionamento da disciplina é a sanção normalizadora, que apresenta a essência dos sistemas disciplinares: um “mecanismo punitivo” e suas especificidades que operam a fim de garantir eficiência na maneira de reduzir os desvios e corrigir os desviantes por meio do castigo e da punição. O poder disciplinar que

classifica, hierarquiza, distribui e fixa as especialidades, em suma, individualiza para medir as diferenças e os desvios e, assim, estatui a norma que obriga à homogeneidade. Por isso, a penalidade perpétua que atravessa todos os pontos e controla todos os instantes das instituições disciplinares compara, diferencia, hierarquiza, homogeneiza e exclui. Resumindo em uma palavra, ela normaliza (FOUCAULT, 2011b, p. 176).

De outro lado está o exame, combinando vigilância hierárquica e sanção normalizadora, o qual realiza um controle normalizante. Para Foucault, o exame pressupõe um mecanismo que serve de liame entre um tipo de formação de saber e uma forma de exercício de poder. No exame o poder funciona de maneira invisível e discreta, pois o foco de luz recai sobre os indivíduos passíveis de serem disciplinados e nos quais se exerce o poder, capturando-os num mecanismo de objetivação e “no espaço que domina, o poder disciplinar manifesta, para o essencial, seu poderio, organizando os objetos” (FOUCAULT, 2011b, p. 176).

Cabe lembrar que os súditos são objetos em cujos corpos se exerceu um poder que se faz presente, manifestamente, pelo olhar, e resulta na codificação dos traços individuais que registram a sua homogeneidade necessária para integrar a normalidade. De tal sorte que o indivíduo é fabricado e subjetivado por esta “tecnologia específica de poder que se chama disciplina” (FOUCAULT, 2011b, p. 185).

Desta forma, vale reforçar que a disciplina, para Foucault, atua sobre os corpos, exercendo seu poder de adestramento quando os distribui no espaço, seguindo técnicas como, por exemplo: a cerca, o quadriculamento, as localizações funcionais e a fila. Ao longo de tais processos, a disciplina criaria espaços complexos, que constituem verdadeiros “quadros” que dão ordem a multidões confusas e desordenadas com o nítido objetivo de tirar o maior número possível de efeitos. A constituição de quadros foi um dos grandes problemas da tecnologia científica, política e econômica do século XVIII, mostrando-se ao mesmo tempo como uma técnica de poder e um processo de saber: uma unidade na multiplicidade (FOUCAULT, 2011b, p. 137).

Além da distribuição dos indivíduos dentro de um quadro organizado, a disciplina regularia, também, o ritmo temporal a que os indivíduos deveriam se submeter: o horário, a elaboração temporal do ato, a relação entre o corpo e os gestos, a articulação corpo-objeto e a utilização exaustiva, transformando “quadros vivos” representados por multidões confusas, inúteis ou perigosas em multiplicidades organizadas (FOUCAULT, 2011b, p. 143).

A disciplina tem como objetivo maior adestrar, subjetivar os corpos no espaço:

A disciplina ‘fabrica’ indivíduos: ela é a técnica específica de um poder que toma os indivíduos ao mesmo tempo como objetos e como instrumento de seu exercício. Não é um poder triunfante que a partir do seu próprio excesso, pode-se fiar em seu superpoderio; é um poder modesto, desconfiado que funciona a modo de uma economia calculada, mas permanente (FOUCAULT, 2011b, p. 164).

O ato de exercer a disciplina no espaço implica fazer uso de “[...] um dispositivo que obrigue pelo jogo do olhar”. A disciplina observa os corpos para dominá-los e individualizá-los, e foi o que ocorreu na Época Clássica com o aparecimento dos “observatórios”, cujo modelo é o acampamento militar, que se mostra como o diagrama de um poder que age pelo efeito de uma visibilidade geral fundado sobre o princípio de “encastramento”. Neste contexto, a arquitetura é projetada para permitir o controle interior, articulado e detalhado, ou seja, para tornar visíveis os elementos que no espaço se encontram. Tal princípio arquitetônico se verifica no modelo de hospital-edifício e escola-edifício, assim como nas grandes oficinas e nas fábricas (FOUCAULT, 2011b, p. 165-166). Trata-se, portanto,

[...] de uma arquitetura que não é mais feita simplesmente para ser vista (fausto dos palácios), ou para vigiar o espaço exterior (geometria das fortalezas), mas para permitir um controle interior, articulado e detalhado – para tornar visíveis os que nela se encontram; mais geralmente, a de uma arquitetura que seria um operador para a transformação dos indivíduos: agir sobre aquele que abriga, dar domínio sobre o seu comportamento, reconduzir até eles os efeitos do poder, oferecê-los a um conhecimento, modificá-los (FOUCAULT, 2011b, p. 167).

No contexto do poder e da disciplina, Foucault enfatiza que a disciplina engendra um tipo de poder que se apoia sobre os olhares calculados. As técnicas de vigilância, a física do poder, o domínio sobre o corpo, se realizam segundo as leis da ótica e da mecânica (FOUCAULT, 2011b, p. 170).

Desta forma, a disciplina fabricaria corpos submissos e exercitados, corpos dóceis, sublinhando-se ser o espaço do corpo o palco para o exercício do poder, da disciplina e seus modos de subjetivação, cernes deste estudo. Por conseguinte, a disciplina aumentaria as forças do corpo, em termos econômicos e de utilidade, e diminuiria essas mesmas forças, em termos políticos de obediência, dissociando o poder do corpo, dele fazendo uma aptidão, uma capacidade a ser aumentada. Por outro lado, inverteria a potência daí resultante fazendo dela uma relação de sujeição estrita. Assim, se a exploração econômica separa a força e o produto do trabalho, a coerção disciplinar estabeleceria no corpo o elo coercitivo entre uma aptidão aumentada e uma dominação acentuada (FOUCAULT, 2011b, p. 134).

Os efeitos de poder descritos por Foucault ressaltam a positividade do poder, seja na fabricação do indivíduo, espaço do corpo, seja na definição do espaço arquitetônico para desta

forma, igualmente, subjetivar os indivíduos inseridos em seu interior, entendendo o espaço como uma condição de possibilidade do exercício do poder disciplinar, isto é, efetivo funcionamento da arquitetura biodisciplinar. Colocada a questão nestes termos pode-se verificar um olhar positivo sobre “os efeitos de poder do olho” que, sutilmente, vigia disciplinando, classificando, encarcerando, excluindo, e controlando para que, invisivelmente, possa subjetivar, normalizando a todos que são vistos. De modo que o que importa não são apenas “os efeitos do poder do olho”, mas o espaço de visibilidade que permite a operatividade do par ver-ser visto: é esse espaço que implica uma constituição do sujeito.

Ademais, o momento histórico das disciplinas é o da gênese da arte do corpo humano, direcionado não apenas ao aumento das habilidades ou mesmo ao aprofundamento da sujeição, como também relacionado com a formação de uma relação que, no mesmo mecanismo o torna tanto mais obediente quanto mais útil é, sendo o inverso verdadeiro. Forma-se, nesse contexto, uma política que envolve o trabalho sobre o corpo, uma manipulação de seus elementos, de seus gestos, de seus comportamentos, concorrendo para o seu fim como tecnologia disciplinar.

2.3 A genealogia do Panóptico: arquitetura biodisciplinar

O objetivo desta seção é aprofundar o exame a respeito do Panóptico a partir dos escritos de Jeremy Bentham, além do esquadramento dos aspectos peculiares do Panóptico proposto por Michel Foucault, especialmente na obra *Vigiar e Punir* (2011b). A intenção, portanto, é demonstrar a historicidade desse importante dispositivo.

Foucault se apropria do método genealógico de pesquisa para analisar a planta arquitetônica, nomeada de Panóptico por *Jeremy Bentham*⁸³, o mesmo nome que aparece como título da sua obra *Panóptico* (1787), importante suporte para investigar as diversas implicações desse dispositivo de controle e vigilância ininterrupta.

O Panóptico, cuja configuração evidencia um elemento arquitetônico edificado no pátio central do espaço físico de planta circular, é constituído de relações de poder e efeitos de verdade que impõem modos de agir, conduzindo as diversas formas de subjetivar-se naquele espaço. Deste modo, propõe-se neste estudo examinar o Panóptico, rastreando sua historicidade e, em decorrência, os modos de subjetivação derivados deste elemento

⁸³ Jeremy Bentham (1748-1832) foi um filósofo utilitarista do século XVIII, que descreveu em seu livro *O Panóptico*, principalmente, uma construção carcerária, instrumento de controle de grande aplicação econômica-política.

arquitetônico, cujos efeitos de poder têm potência de disciplinar os sujeitos. De outro lado, os princípios do Panóptico, vinculados ao biopoder, pretendem governar ou gerenciar populações e coletivos.

O panóptico e seus princípios são exemplos de tecnologia anátomo-política e biopolítica por adestrar, pelo olhar, os indivíduos, governando populações inteiras. A partir desta reflexão reafirma-se que o conceito de espaço biodisciplinar apresenta dois sentidos, o disciplinar (individual) e o biopolítico (coletivo). Nesse contexto, o panoptismo funciona como um dispositivo de disciplina e governo, e confirma a pertinência das reflexões sobre a problemática do espaço e seus modos de subjetivação.

Amparados na tríade poder, verdade e subjetivação compreende-se a extensão da análise feita por Foucault a respeito do Panóptico, que envolvem as relações de poder circunscritas no espaço e seus efeitos de verdades, que operam criando formas de controle sobre os indivíduos por meio da arquitetura, do espaço.

A figura arquitetural resultante da composição entre dois processos históricos representados pelo grande confinamento e o poder disciplinar é chamada de *Panopticon*, ou panóptico. É importante assinalar que o mentor intelectual desse importante projeto arquitetônico não foi Jeremy Bentham, e sim Samuel Bentham, conforme descreve Renduelles⁸⁴ na introdução do livro *Panóptico*, de Bentham:

Em 1786 Bentham visitou em Crimeia seu irmão Samuel, um conhecido engenheiro que havia sido contratado pelo Príncipe Potemkin para modernizar a indústria naval Russa. As frequentes insubordinações dos trabalhadores especializados que haviam contratado levaram o irmão de Bentham a idealizar um sistema de vigilância que melhorasse a disciplina. Colocou os operários dispostos em um edifício circular onde do centro se podia supervisionar todas as suas tarefas⁸⁵ (RENDUELLES, 2011, p. 7-27, tradução própria).

Desta forma, verifica-se que Samuel idealizou um sistema de vigilância direcionado à melhoria da disciplina nas fábricas, a partir de um edifício de planta circular. No meio desta edificação anelar, no pátio central havia uma torre estrategicamente projetada para assegurar o poder mediante a visibilidade constante sobre todos os indivíduos inseridos nesse edifício. A arquitetura do panóptico foi projetada minuciosamente, não deixando escapar o mais fino

⁸⁴ César Renduelles (1975), doutor em filosofia, professor na Universidade Complutense de Madrid, escreve sobre filosofia política e crítica, tendo feito o prólogo da obra *Panóptico*, de Jeremy Bentham, traduzida por David Cruz Azevedo.

⁸⁵ *Em 1786 Bentham visito em Crimeia a su hermano Samuel, um conocido ingeniero que había sido contratado por El Príncipe Potemkin para modernizar la industria naval rusa. Las continuas insubordinaciones de los trabajadores especializados que habían contratado llevaron al hermano de Bentham a idear un sistema de vigilancia que mejorara la disciplina. Dispuso a los obreros a sua cargo em uno edificio circular desde cuyo centro podía supervisar todas sus tareas* (RENDUELLES, 2011, p. 7-27, transcrito do original).

detalhe, isto é, cada elemento estrutural foi planejado para atingir o seu objetivo final e utilitário: o controle e a disciplina dos corpos e o governo das condutas. As janelas amplas possibilitavam a visualização da parte interna e, com isso, era possível ver todas as repartições internas deste espaço, possibilitando supervisionar o movimento, as atividades e o comportamento dos funcionários das fábricas.

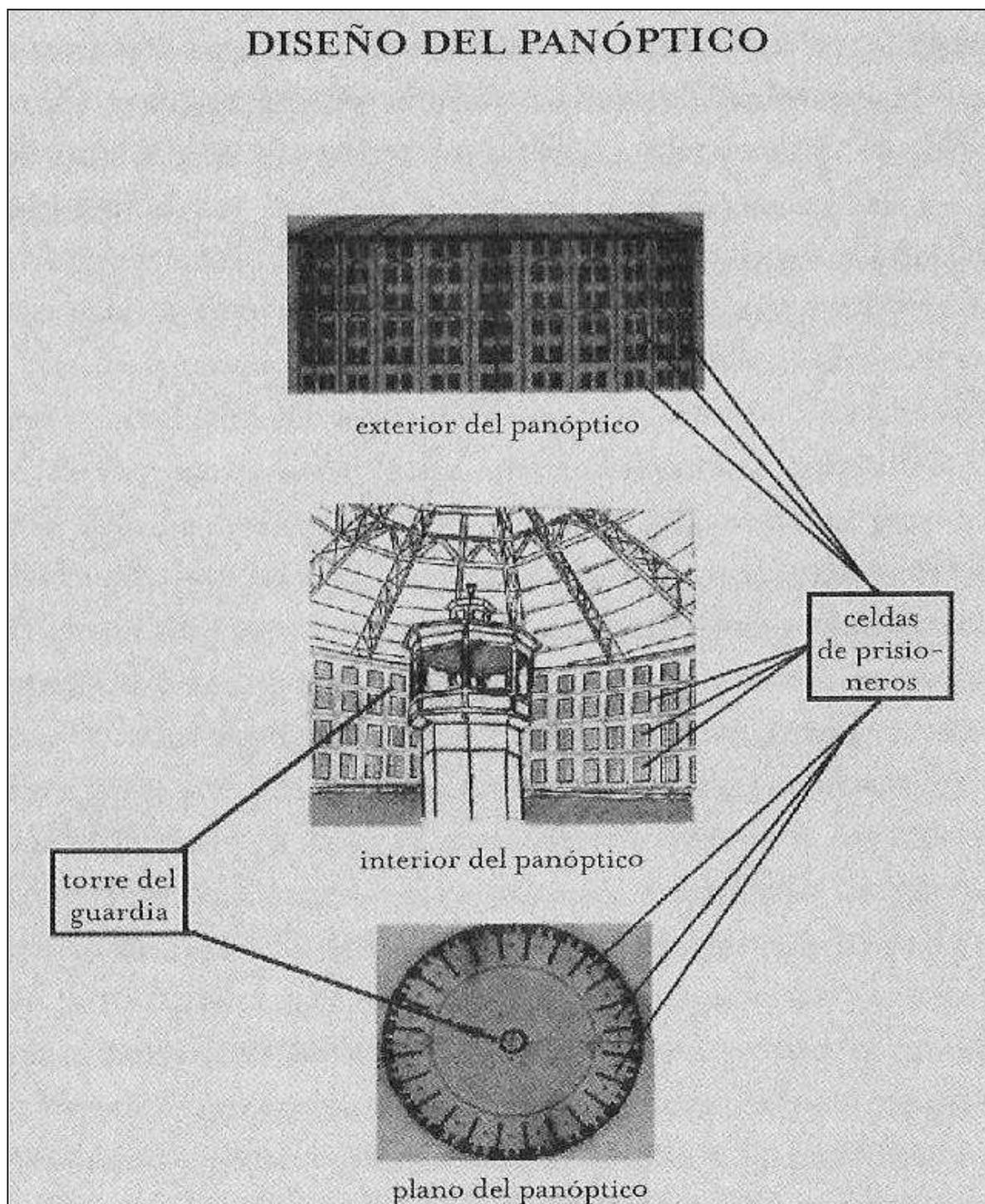


Figura 12. Diseño del Panóptico.
(Fonte: BENTHAM, 2011).

Na arquitetura das prisões, a disposição das celas no perímetro circular possibilitava que apenas um agente vigiasse todas as celas, ainda que de dois pavimentos. Nesse modelo de arquitetura carcerária, a iluminação foi planejada para facilitar o mecanismo da vigilância, cada cela projetada com duas janelas paralelas, de dimensões idênticas, sendo uma voltada para o exterior da edificação e outra para o interior. Assim, com a incidência solar entrando pela janela exterior, a sombra do preso era projetada na parte interna da edificação, tornando-se um facilitador para o vigilante, uma vez que as celas eram individuais e por meio da iluminação cada movimento do preso era reproduzido pela sua sombra, fazendo-se ainda mais visível pelo vigia que ficava no alto da torre. Ademais, além da penetração da luz nas celas, havia, inicialmente, a previsão de tubos de comunicação que permitiriam, inclusive, que tudo aquilo que fosse dito pelos reclusos, pudesse ser ouvido pelo agente⁸⁶.

Jeremy Bentham, a seu turno, encantado com o potencial da inovação, cogitou a possibilidade de adaptar o sistema em outros usos, como asilos, fábricas, hospitais, escolas, albergues e, de forma singular, nas penitenciárias. Por isso, Bentham dedicou esforços intelectuais e econômicos a essa iniciativa de engenharia social, arquitetada, inicialmente, com fim econômico. O modelo utilitarista de Jeremy Bentham foi a gênese do *Panóptico*, ou *A Casa de Detenção*, texto derivado de uma série de correspondências enviadas por Jeremy Bentham a um interlocutor anônimo, e publicado em Dublin, em 1791 e, logo em seguida, em Londres. A tais missivas se agregava um amplo prefácio que incluía grande quantidade de detalhes técnicos.

Apesar da iniciativa para impulsionar o projeto que consumiu a quase totalidade dos recursos de Jeremy Bentham⁸⁷, o Panóptico teve repercussão muito limitada na Inglaterra, aonde sequer chegou a ter sucesso comercial. Teve melhor sorte na França revolucionária, graças à adaptação efetivada pelo escritor Pierre Étienne Louis Dumont (1759-1829), que foi um dos maiores difusores das ideias de Bentham (RENDUELLES, 2011, p. 30).

De outro lado, diante das características da arquitetura dessa edificação e do fato de o recluso estar convicto da permanente vigilância, tornava-se desnecessária a presença, na torre, do agente responsável pela fiscalização. Segundo suas palavras:

⁸⁶ Bentham, em sua primeira versão do *Panopticon* imaginou uma vigilância acústica, com a utilização de tubos que iriam das celas à torre central, projeto este abandonado, segundo Foucault, “[...] talvez porque não pudesse introduzir assimetria e impedir que os prisioneiros ouvissem o vigia tão bem quanto este os ouvia” (FOUCAULT, 2011b, p. 191).

⁸⁷ Jeremy Bentham contratou engenheiros que desenharam o projeto, comprou um terreno para edificá-lo, tentando, em vão uma autorização legislativa para aprovar uma lei que o autorizaria a administrar uma casa de detenção.

O ideal, o perfeito, seria que cada pessoa fosse vigiada todo o tempo. Já que isto é impossível, o que se deve pretender é que em todo momento o apenado tenha razões para acreditar-se vigiado e, seja impossível de ter provas do contrário (BENTHAM, 2011, p. 40, tradução própria)⁸⁸.

Embora tivesse concebido⁸⁹ o panóptico para o sistema prisional, Bentham admite que sua aplicação não se direcionaria apenas para tal finalidade, sendo utilizável em qualquer programa que, eventualmente, necessitasse de vigilância. A apresentação da obra informa, com riqueza de detalhes, o direcionamento da invenção:

Não importa o quão diferente ou mesmo oposto é o propósito deste estabelecimento: seja punir os incorrigíveis, vigiar os insanos, reformar os viciados, confinar os suspeitos, empregar os ociosos, manter os necessitados, curar os enfermos, instruir os voluntários em qualquer ramo da indústria ou iniciar a corrida pelo caminho da educação. Em uma palavra, pode-se colocar a serviço de distintos usos, ou seja, de prisão perpetua, prisão preventiva, prisão correcional, asilo de pobres, fábrica, manicômio, hospital ou escola (BENTHAM, 2011, p. 40, tradução própria)⁹⁰.

A finalidade do panóptico era submeter o indivíduo recluso ao poder, que age por efeito da disposição espacial e pela visibilidade dos movimentos dos corpos, sendo, ao mesmo tempo “excessivo e muito pouco que o prisioneiro seja observado sem cessar por um vigia: muito pouco, pois o essencial é que ele se saiba vigiado; excessivo porque ele não tem necessidade de sê-lo efetivamente” (FOUCAULT, 2011b, p. 191).

Esta era a ideia preponderante, em que se vislumbra a potência dessa composição arquitetural, desse espaço arquitetado para funcionar como um dispositivo de controle, pois “para um máximo de vigiados, um mínimo de vigilantes, uma aparência esmagadora cobrindo uma realidade parcimoniosa” (BENTHAM et al., 2008, p. 91). Além disso, o máximo de segurança ao menor custo: “[...] e tudo isso por uma ideia simples de arquitetura é o objetivo

⁸⁸ *Lo ideal, lo perfecto, sería que cada persona fuera vigilada a todas horas. Ya que esto es imposible, lo siguiente a lo que se debe aspirar es a que en todo momento el recluso tenga razones para creerse vigilado y sea incapaz de tener pruebas de lo contrario* (BENTHAM, 2011, p. 40, transcrito do original).

⁸⁹ Necessária uma observação: é certo que o articulador da utilização do Panóptico foi, realmente, Bentham; todavia, ele próprio admite na Carta I, intitulada “*Idea del Principio de Inspección*”, o aproveitamento de uma planta de um edifício esboçado há pouco tempo por seu irmão, com finalidades similares e que, sob o nome de Casa de Inspeção ou Laboratório, estava sendo construída em determinado lugar mas que teve solução de continuidade diante da guerra entre turcos e russos. Mas, quando trata da vigilância acrescenta: “*Este punto, como se verá de inmediato, queda totalmente garantizado por el plan de mi hermano; y creo, según se pondrá igualmente de manifiesto, que no puede alcanzarse por ningún otro; o por decirlo más propriamente, que sólo podrá alcanzarse en la medida en que ese otro plan se acerque a este*” (RENDUELLES, 2011, p. 39).

⁹⁰ *No importa cuán distinto o incluso contrapuesto sea el propósito de dicho establecimiento: ya sea castigar a los incorregibles, vigilar a los dementes, reformar a los viciosos, confinar a los sospechosos, emplear a los ociosos, mantener a los necesitados, curar a los enfermos, instruir a los voluntariosos em cualquier rama de la industria o iniciar a la estirpe venidera em el camino de la educación. Em uma palavra, puede ponerse al servicio de distintos usos, ya sea el de prisión perpetua, prisión preventiva, penitenciaria, correcional, asilo de pobres, fábrica, manicômio, hospital o escuela* (BENTHAM, 2011, p. 40, transcrito do original).

de sua obra”⁹¹ (BENTHAM, 2005, p. 424). Todavia, seus poderes “[...] iriam até criar uma instância onividente, onipresente, onisciente, encerrando os reclusos numa dependência que não se aproxima de nenhuma prisão ordinária, uma instância que é mesmo preciso reconhecer um Deus artificial” (BENTHAM et al., 2008, p. 91)⁹².

Não é demasiado recordar que, do ponto central, o espaço fechado é visível de parte a parte, sem subterfúgios, sendo a transparência perfeita. Nos locais situados sobre a circunferência das celas, tudo se inverte, sendo impossível olhar para fora ou se comunicar com o ponto vizinho como também distinguir o ponto central (BENTHAM et al., 2008, p. 90).

De outro lado, a configuração panóptica instaurou uma dissimetria brutal e perversa da visibilidade. O espaço fechado é, sem nenhuma profundidade, planificado, oferecido a um olho único, solitário, central. Está banhado de luz, nada e ninguém ali se dissimula senão o próprio olhar, onividente invisível. A vigilância confisca o olhar à sua fruição, apropriando-se do poder de ver pela luz e a ele submete o recluso aprisionado, no edifício opaco e circular (BENTHAM et al., 2008, p. 90).

Na mesma obra, Bentham afirma que o Panóptico seria uma máquina de produzir uma imitação de Deus. Talvez, por esta razão, ao se dirigir aos poderosos oferecendo sua criação, teria feito uma referência ao Salmo 139, nestes termos: “quer que eu ande ou me deite, por toda a parte estás lá: meus caminhos são todos por ti espiados. Se digo: que a terra me cubra!, minha noite em dia será transformada. E ali ainda tua mão se conduzirá, e tua direita me pegará” (MILLER, 2008, p. 91).

Nem mesmo o aspecto religioso foi esquecido, pois aos domingos, a torre de inspeção permitia a abertura das galerias, surgindo uma capela, de modo que o público e também os desviantes da norma, estes sem sair de suas celas, poderiam ver e ouvir o sacerdote professar a fé. Assim, os detentos estariam assim dispostos para lhes ser evitada a vergonha de estarem sendo vistos por todos, algo que certamente prejudicaria o objetivo da reforma moral e que era preservado pelo arranjo físico da penitenciária (BENTHAM, 2005, p. 427).

Uma regra de doçura, nas palavras do mesmo autor, foi idealizada, pois a condição ordinária do preso condenado a trabalho forçado por muito tempo não deveria estar

⁹¹ “y todo esto por una idea sencilla de arquitectura es el objeto de su obra traducir” (BENTHAM, 2005, p. 424, transcrito do original).

⁹² Nas palavras de Bentham, inseridas na Carta V, onde discorreria a respeito dos pontos essenciais do plano: “Le gustará comprobar, y quizá sea este punto más importante, que las personas bajo vigilancia siempre sentirán que están siendo vigiladas, o al menos que hay una gran posibilidad de que así sea, aunque no es lo único reseñable” (BENTHAM, 2011, p. 60, transcrito do original).

acompanhada de “maus tratos corporais, perniciosos ou perigosos para sua saúde ou para sua vida”⁹³ (BENTHAM, 2005, p. 429).

Uma derradeira norma foi cogitada para a administração do panóptico, relacionada à economia⁹⁴, evidentemente importante em um sistema onde se pretende anular o principal impedimento apresentado contra a reforma das prisões, ou seja, contra o significativo gasto financeiro. Em razão disso, Bentham examinou as conveniências de uma administração pública ou de uma gestão privada, esta por contrato, que, em seu entender seria mais aconselhável diante da ausência da possibilidade da negligência e do peculato, características do poder público (MILLER, 2008, p. 92).

A partir do afirmado, é patente que neste projeto o poder disciplinar atingiu – ou facilmente atingiria – sua função com êxito e esse sucesso pode ser creditado à forma minuciosa com que cada detalhe foi tomado como importante na configuração da composição arquitetônica, o panóptico. Miller detalha cada aspecto do edifício:

[...] prevê todos os atos, sepulta interminavelmente vantagens e inconvenientes: ele tem uma doutrina das lâmpadas e uma doutrina dos sinos, uma doutrina da água (sobre a provisão), do ar (sobre a aeração), da terra (sobre o solo para construir) e do fogo (sobre o aquecimento); nenhuma altura, largura, profundidade que ele não calcule, nenhum material que ele não teste; à teoria das escadas ele consagra vários capítulos; como o recluso se vestirá? se lavará? passeará? quantas questões que são objetos de longas dissertações impassíveis (MILLER, 2008, p. 92).

Miller reforça a racionalidade calculada desse espaço da reclusão, uma racionalidade que recebe e manipula os desprovidos de iniciativa, por força do efeito de poder que disciplina os indivíduos por ela incluídos. Nada mais lógico: o prisioneiro, o pobre, o louco, o estudante, o doente, toda essa população à qual Bentham destina sua invenção está sob o controle do poder. Ela é entregue, os pés livres e os punhos amarrados, à racionalidade, aos dispositivos. O panóptico acolhe aqueles que são constringidos a renunciar a toda iniciativa, e daí, de ponta a ponta instrumentalizáveis (MILLER, 2008, p. 93).

A situação geográfica do indivíduo, com ampla exposição de seu corpo, passa a ser ela própria o fator determinante de sua sujeição. O apenado, supostamente observado e

⁹³ “*malos tratamientos corporales, perniciosos o peligrosos para su salud o para a su vida*” (transcrito do original).

⁹⁴ Com o objetivo direcionado principalmente à economia, a idealização do panóptico (BENTHAM, 2005, p. 444-448) não se olvidou de nenhum detalhe relacionados com a segurança da custódia, com a economia dos alimentos inclusive, servidos aos detentos, que, ilimitado em quantidade, era sempre mais econômico e sem variedade, com a reforma dos detentos onde até a religião é incluída com este objetivo, precauções com a liberação dos detentos, restrições contra o interesse pessoal do administrador, havendo, por fim, diante das características do panóptico, apenas um homem de confiança bastaria, independentemente do tamanho do estabelecimento.

subjetivado comporta-se de modo a não transgredir o comportamento esperado por aquele que supostamente o está observando. A determinação do seu comportamento adequado não deriva do olho do vigilante, mas sim do próprio indivíduo que se autodisciplina, se subjetiva, mesmo quando não está presente quem o deveria vigiar, fato a demonstrar a eficiência biodisciplinar do elemento arquitetônico, presente e ativo na sua função disciplinadora dos indivíduos. São três os elementos que o efetivam: o observador (presente ou não), o espaço da observação e o observado (que se tornou o agente vigilante da sua própria conduta disciplinada).

O panóptico é um dispositivo e um paradigma. Dispositivo porque é um mecanismo de controle que observa, caracteriza, classifica os indivíduos e os organiza como grupo. Paradigma por ser um modelo utilitarista⁹⁵, onde tudo se repete, sejam os indivíduos, os doentes no hospital, as crianças nas escolas ou os operários nas fábricas. Tudo nele é artifício, nada de natural, de contingente, que tenha de existir como razão de ser. Tudo ali é medido, sem excedente, nem falta. As articulações, os dispositivos, as manipulações. Por toda a parte, máquinas, onde a razão faz reinar sem partilhar sua necessidade (MILLER, 2008, p. 93).

Sobre o homem, toda a circunstância age. Nada é, sobre ele, sem efeito. Tudo, então, é causa. Talvez por isso Bentham jamais terminou com o panóptico: cada elemento, cada conjunto de elementos, cada fato, cada gesto, deveria ser objetivo de estipulação expressa, inclusive em relação à evacuação dos excrementos, pois, para ele seria impossível estabelecer banheiros comuns, hipótese absolutamente contrária às diretivas do projeto baseadas na exigência de solidão, de segurança. Da mesma forma, impossível cogitar a evacuação individual, dando margem a que o ar da cela ficasse viciado, fato que produziu a ideia de um tubo individualizado para evacuação sem, todavia, permitir a fuga, a evasão. Em suas palavras, o tema da evacuação embora não fosse dos mais dignos ou agradáveis para que fosse comentado em detalhes, seria:

[...] de grande importância para a saúde e a vigilância segura para que fique sem discussão. Refiro-me às providências a serem tomadas para se livrar nas necessárias evacuações. Os dispositivos comuns podem ser perigosos para a segurança e seriam totalmente incompatíveis com o plano de isolamento. Ter a sujeira carregada por auxiliares seria, da mesma forma, totalmente incompatível com a limpeza. Uma vez que, sem uma certa regularidade – que dificilmente poderia ser obtida em caso de boa saúde e totalmente impossível em caso de doença – o ar de cada cela, e assim o próprio alojamento, estaria sujeito a permanecer em estado de constante contaminação. Nos intervalos entre uma visita ou outra, não vejo outro meio disponível do que ter em cada cela um dispositivo fixo para este propósito, previsto na construção do edifício (BENTHAM et al., 2008, p. 84-85).

⁹⁵ O utilitarista diz ainda: já que tudo tem efeito, tudo é calculável. Em relação a um resultado, pode-se em todos os casos discernir o que favorece e o que contraria. Trata-se então de amplificar um e diminuir o outro, de avaliar as causas, de equilibrá-las umas pelas outras (MILLER, 2008, p. 93).

Deste modo, o panóptico de Bentham não foi cogitado apenas para ser uma casa de detenção, mas sim – e principalmente – um princípio geral de construção, de arquitetura, um dispositivo polivalente da vigilância, a máquina universal idealizada para disciplinar os sujeitos. Com apenas algumas adaptações de detalhe, a configuração panóptica “[...] servirá tanto para prisões quanto para escolas, para as usinas e os asilos e as *workhouses*. Ela não tem destinação única: é a casa dos habitantes involuntários, reticentes ou constrangidos” (MILLER, 2008, p. 89-90).

Nem mesmo Jeremy Bentham se deu conta da amplitude das discussões que seu projeto motivaria, a ponto de que, mesmo no século XXI, o controle pleno da sociedade moderna é uma meta constantemente perseguida pelos governantes de plantão e demais controladores dos diversos espaços – públicos e privados – nas cidades.



Figura 13. Câmeras verificadas nos diferentes espaços comprovam a constante vigilância no século XXI (Fonte: acervo da autora, 2016).

O panóptico moderno é, sem dúvida, uma realidade com vigilância – no espaço público e no espaço privado – intensamente contínua, representada por câmeras que flagram o espaço em 360°, inseridas, por exemplo, em bancos, escolas, faculdades, estradas, avenidas, hospitais, elevadores, dentre tantos outros espaços, onde, como no dispositivo de Bentham, há

a sensação de vigilância constante, desconhecendo quem, de fato, está vigiando, controlando. O indivíduo está subjetivado sem ter a certeza de que está sendo vigiado ou se há alguém o vigiando. No século XXI, portanto, o Panóptico está diluído sobre o espaço, sobre o território.

2.3.1 O panóptico para Foucault

Para Foucault, o tema relacionado à invenção de Samuel Bentham permitiu reflexões deveras importantes a respeito do mecanismo de vigilância, denominado *Panopticon*. Os mais detidos estudos do Panóptico foram desenvolvidos por Foucault no livro *Vigiar e Punir* e complementados com a entrevista concedida a Jean-Pierre Barrou e Michelle Perrot, no prólogo do livro *Le Panoptique*, e traduzida na coletânea de escritos de Foucault, organizados por Roberto Machado, *Microfísica do Poder*, intitulado *O Olho do Poder*. Nessa entrevista Foucault foi questionado a respeito de como teria descoberto o Panóptico, justificando o seu interesse ao registrar o estudo das

origens da medicina clínica; eu havia pensado em fazer um estudo sobre a arquitetura hospitalar na segunda metade do século XVIII, [...] Eu queria saber como o olhar médico se institucionalizou; como ele se havia inscrito efetivamente no espaço social; como a nova forma hospitalar era ao mesmo tempo efeito e suporte de um novo tipo de olhar. E, examinando os diferentes projetos arquitetônicos elaborados depois do segundo incêndio do Hôtel-Dieu, em 1772, percebi até que ponto o problema da visibilidade total dos corpos, dos indivíduos e das coisas para um olhar centralizado havia sido um dos princípios mais constantes (FOUCAULT, 2011b, p. 210).

Na mesma oportunidade, Foucault trouxe para o debate o caso dos hospitais e do panóptico, sublinhando as necessidades de cuidados extremos com as contaminações, com as proximidades dos doentes, com a garantia de ventilação e fácil circulação e os meios que assegurassem a vigilância de toda repartição hospitalar e a particularidade de cada doente (FOUCAULT, 2011b, p. 190). Na sequência, Foucault relata que nos seus estudos sobre a penalidade, especialmente sobre a reorganização das prisões, a quase totalidade dos projetos arquitetônicos de prisões já referiam o panóptico de Bentham, isto é, apresentavam a arquitetura existente na periferia,

Para Foucault, o panóptico é aquilo que os médicos, os penalistas, os industriais, os educadores procuravam e lhes foi proposto por Bentham, ou seja, uma tecnologia própria para resolver os problemas de vigilância, além de permitir o exercício fácil do poder, tendo sido largamente utilizada no final do século XVIII. Todavia, a seu juízo, os procedimentos de poder colocados em prática nas sociedades modernas são bem mais numerosos, diversos e

ricos, sendo equivocado afirmar que o princípio da visibilidade comanda toda a tecnologia do poder do século XIX (FOUCAULT, 2011b, p. 211).

De outro lado, o panóptico é o inverso da masmorra, pois das suas três funções – trancar, privar de luz e esconder – somente permanece a primeira, “pois a plena luz e o olhar de um vigia captam melhor que a sombra, que finalmente protegia” (FOUCAULT, 2011b, p. 190).

A visibilidade, no entanto, é muito mais do que uma armadilha, é um instrumento a serviço do poder, da manutenção da ordem em detrimento da desordem existente produzida por “[...] massas compactas, fervilhantes, pululantes [...]” (FOUCAULT, 2011b, p. 190). Ela induz no detento um estado consciente e permanente de visibilidade que, em suas palavras, automatiza o funcionamento do poder, alcançando a perfeição quando já não mais necessita do exercício do poder, ou seja, “[...] esse aparelho arquitetural seja uma máquina de criar e sustentar uma relação de poder independente daquele que o exerce: enfim, que os detentos se encontrem presos numa situação de poder de que eles mesmos são os portadores” (FOUCAULT, 2011b, p. 191). Desta forma, se visualiza o funcionamento da arquitetura biodisciplinar e, especialmente, a relação de poder que ela exerce sobre os sujeitos desta maquinaria que fabrica corpos dóceis e úteis.

O panóptico é o exemplo concreto do poder exercido pela arquitetura e dos seus modos de subjetivação como, por exemplo, aqueles resultantes do olho que tudo vê, mas não é visto. Bentham atribui ao elemento arquitetônico Panóptico o princípio de que o poder deveria ser visível e inverificável, permitindo creditar à própria arquitetura o efeito de poder sobre os sujeitos como, por exemplo, no momento em que o vigia não está mais presente no alto da torre.

A arquitetura do panóptico tem forma periférica anelar e no pátio central, estrategicamente projetada, está a torre para alocar o agente responsável, até então, pela disciplina dos corpos no espaço. Assim, a hipótese deste estudo encontra legitimação ao se afirmar que a arquitetura do panóptico, mais especificamente a torre central, passa a exercer, ela mesma, a função de vigilante, ou seja, não é mais necessária a presença do elemento humano (vigilante) e quem passaria a ter o poder de disciplinar os corpos seria um elemento arquitetônico, uma torre de concreto (FOUCAULT, 2011b, p. 190-191).



Figura 14. Interior da Penitenciária de Stateville, Estados Unidos, século XX, V. p. 222⁹⁶.
(Fonte: FOUCAULT, 1975, tradução própria).

Foucault invoca Bentham para explicar os dois princípios do panóptico: visível e inverificável. O primeiro princípio é o visível, que Foucault caracteriza como: “Visível: sem cessar o detento diante dos olhos a alta silhueta da torre central de onde é espionado” (FOUCAULT, 2011b, p. 191). E, exemplifica o segundo princípio:

Inverificável: o detento nunca saberá se está sendo observado; mas deve ter a certeza de que sempre pode sê-lo. Para tornar indecível a presença ou ausência do vigia, [...] previu Bentham, não só persianas nas janelas da sala central de vigia, mas, por dentro, separações que a cortam em ângulo reto e, para passar de um quarto a outro, não portas, mas biombos: pois a menor batida, uma luz entrevista, uma claridade numa abertura trairiam a presença do guardião (FOUCAULT, 2011c, p. 191).

Desta forma, a arquitetura assume a função de vigilante, ela é a alteridade, é o outro que tudo vê, que interpela o sujeito, é “olho do poder” e dela resultam os modos de subjetivação e disciplinamento dos corpos que atendem os desejos políticos, fazendo do panóptico um aparato biopolítico, um mecanismo para administrar a vida humana. A

⁹⁶ *Intérieur du pénitencier de Stateville, États-Unis, xx siècles. Cf. p. 290* (FOUCAULT, 1975, transcrito do original).

propósito, para Ruiz, biopolítica seria a “política da vida, política que objetiva e administra a vida humana como recurso funcional para a eficiência institucional, tornando a vida um meio e a política, entendida como gestão, um fim” (RUIZ, 2012a).

O panóptico integra a estratégia utilitarista que percebe a vida humana como um objeto maleável para atingir fins políticos e ter, igualmente, a garantia de ordem dos sujeitos no espaço, a organização da *polis* enquanto espaço da vida política (*bios*) e a *oikos* como o espaço da vida natural (*zoé*). Para tal, a disposição das repartições é sempre vista de frente pelo vigia, mesmo quando ausente; os muros altos evitam a comunicação e esse detalhe possibilita a ordem nas diversas instituições, como por exemplo:

Se os detentos são condenados não há perigo de complô, de tentativa de evasão coletiva, projeto de novos crimes para o futuro, más influências recíprocas; se são doentes, não há perigo de contágio; loucos, não há risco de violências recíprocas; crianças, não há ‘cola’, nem barulho, nem conversa, nem dissipação. Se são operários, não há roubos, nem conluios, nada de distrações que atrasam o trabalho, tornam-no menos perfeito ou provocam acidentes (FOUCAULT, 2011b, p. 190).

Segundo Foucault, o panóptico, num outro aspecto, caracterizaria um zoológico, onde “o animal é substituído pelo homem, a distribuição individual pelo grupamento específico e o rei pela maquinaria de um poder furtivo” (FOUCAULT, 2011b, p. 193). É parte também de um trabalho naturalista, permitindo estabelecer as diferenças:

Nos doentes, observar os sintomas de cada um, sem que a proximidade dos leitos, a circulação dos miasmas, os efeitos do contágio misturem os quadros clínicos; nas crianças, anotar os desempenhos [...], perceber as aptidões, apreciar os caracteres, estabelecer classificações rigorosas e, em relação a uma evolução normal, distinguir o que é “preguiça e teimosia” do que é “imbecilidade incurável”; nos operários, anotar as aptidões de cada um, comparar o tempo que levam para fazer o serviço e, se são pagos em dia, calcular seu salário (FOUCAULT, 2011b, p. 193).

O panóptico, em verdade, foi ponto de partida e produziu tergiversações a partir de uma quase infinidade de aplicações, quase todas vinculadas às relações de poder, de subjetivação, de afastamento, de modificação de comportamentos, possibilitando a escolha de métodos mais eficazes, incidentes em vários aspectos da vida em sociedade, podendo construir um mecanismo de controle sobre seus próprios mecanismos. Enfim, o panoptismo é capaz de “[...] reformar a moral, preservar a saúde, revigorar a indústria, aliviar os encargos públicos, estabelecer a economia como que um rochedo, desfazer, em vez de cortar, o nó górdio das leis sobre os piores, tudo isso com uma simples ideia arquitetural” (FOUCAULT, 2011b, p. 196). E, assim, de forma explícita e sutil, constituir o agir humano, administrar a

vida humana enquanto produtiva e reservando, retirando pouco a pouco para espaços detalhadamente projetados para abrigar os sujeitos, governando os corpos por meio do dispositivo da disciplina e a população a partir de dispositivos de segurança (p. 171-172).

O panóptico foi considerado, por Foucault, um dispositivo importante e pois tem o propósito de automatizar e desindividualizar o poder (FOUCAULT, 2011b, p. 191). Seu princípio não está tanto numa pessoa quanto numa certa distribuição concertada de corpos, das superfícies, das luzes, dos olhares. As cerimônias, os rituais, as marcas pelas quais se manifesta no soberano o mais-poder são inúteis, pois a rigor, não é necessário recorrer à força para obrigar o condenado ao bom comportamento, o louco à calma, o operário ao trabalho, o escolar à aplicação, o doente à observância das receitas. Para Foucault, todavia, em sua definição, o panóptico

[...] não deve ser compreendido como um edifício onírico: é o diagrama de um mecanismo de poder levado à sua forma ideal: seu funcionamento, abstraindo-se de qualquer obstáculo, resistência ou desgaste, pode ser bem representado como um puro sistema arquitetural e óptico: é, na realidade, figura de tecnologia política que se pode e se deve destacar de qualquer uso específico (FOUCAULT, 2011b, p. 194).

Por isso, é adequada a lembrança do funcionamento do panóptico que sugere uma espécie de laboratório do poder, ganhando em eficácia e em capacidade de penetração no comportamento dos homens: “um aumento de saber vem se implantar em todas as frentes do poder, descobrindo objetos que devem ser conhecidos em todas as superfícies onde este se exerça” (FOUCAULT, 2011b, p. 194).

Ademais, há evidente multiplicidade em suas aplicações, pois servia para emendar os prisioneiros, para cuidar dos doentes, instruir os escolares, guardar os loucos, fiscalizar operários, fazer trabalhar mendigos e ociosos. Seria um tipo de implantação de corpos no espaço, de organização hierárquica, permitindo, em cada uma de suas aplicações, aperfeiçoar o exercício do poder, estabelecer uma proporção direta entre o “mais poder” e a “mais produção” (FOUCAULT, 2011b, p. 195).

O panoptismo igualmente é lembrado no livro *Nascimento da Biopolítica* (1978-1979), em que Foucault o cita como a fórmula da arte liberal de governar, dizendo, entre outras palavras, que uma das consequências do liberalismo é “a formidável extensão dos procedimentos de controle, de pressão, de coerção que vão constituir como que a contrapartida e o contrapeso das liberdades” (FOUCAULT, 2008c, p. 91). Neste sentido, possui uma função biopolítica porque se destina a governar, administrar populações, diferente dos espaços disciplinares. Por isso, é possível afirmar que o conceito de arquitetura/ espaço

biodisciplinar do panóptico se harmoniza ao revelar esta dupla dimensão do espaço proposto, como diferente e complementar.

Para Foucault, não há dúvida da contemporaneidade das grandes técnicas disciplinares que se ocupam do comportamento do indivíduo “[...] até em seus mais ínfimos detalhes, em seu desenvolvimento, em sua explosão, em sua disseminação através da sociedade, da era das liberdades” (FOUCAULT, 2008c, p. 91).

Ao ser entrevistado por A. Krywin e F. Ringelheim a respeito do internamento penitenciário, depois de referir que o sonho de Bentham se tornara uma realidade jurídica e institucional no Estado napoleônico, Foucault asseverou que a verdadeira mudança neste contexto fora justamente o panoptismo. Afirmou que se vive em uma sociedade pan-óptica, representada por estruturas de vigilância inteiramente generalizadas, em que se inserem os sistemas judicial e penal, assim como a prisão também o era, sendo seus efeitos “estruturas de vigilância das quais a psicologia, a psiquiatria, a criminologia, a sociologia, a psicologia social. É ali, neste pan-optismo geral da sociedade que se deve reinserir o nascimento da prisão” (FOUCAULT, 2012c, p. 70).

Segundo Foucault, o panoptismo, inicialmente apresentado como o procedimento por meio do qual seria possível vigiar a conduta dos indivíduos em determinados lugares, no final da vida de Bentham passou a ser apresentado como a fórmula de um governo. Este, ao considerá-lo um instrumento liberal, deu espaço a tudo o que poderia ser a mecânica natural, tanto dos comportamentos quanto da produção, sem qualquer intervenção, ao menos na primeira instância, “a não ser da vigilância” (FOUCAULT, 2008c, p. 92).

O panoptismo deixa de ser uma mecânica regional, limitada a instituições e passa a ser “[...] uma fórmula política geral que caracteriza um tipo de governo” (FOUCAULT, 2008c, p. 92). No século XXI, o panóptico, como dispositivo de controle está diluído no espaço do território (i) limitado, governando condutas e determinando os limites da vida humana.

2.4 O espaço da justiça: a justiça e seus espaços

Dando continuidade às reflexões acerca da noção de espaço passa-se a tratar das questões relacionadas ao espaço da justiça e as práticas judiciárias. A partir da noção de justiça analisa-se a configuração do espaço da justiça, retomando a noção de espaço para Foucault, examinada anteriormente, a fim de facilitar a compreensão daquilo que para o autor se constitui no espaço da justiça, tendo como suporte os seus textos organizados por Roberto Machado na coletânea intitulada *Microfísica do Poder* (2011f).

De tais excertos pode-se depreender que a busca para caracterizar a noção de justiça depende, segundo Foucault, não apenas de ideais éticos e da força de códigos e instituições, mas, sobretudo, das hierarquias, expectativas e possibilidades apresentadas pelo Estado e seus agentes no processo judicial. Dessa forma, examina-se como a justiça ordena os seus espaços de saber e poder, espaços institucionais onde se manifesta e se impõe, tecendo conflitos que se reproduzem, bem como o que representam na cena judiciária. Para Foucault, as práticas judiciárias e seus espaços revelam características fundamentais das estruturas de poder e das expressões sociais do saber-poder.

Não se pretende fazer uma análise exaustiva dos espaços da justiça em todos os escritos de Foucault, mas se toma especialmente o capítulo *Sobre a Justiça Popular*, presente na mencionada coletânea como referência para o estudo porque a justiça foi tema central desses escritos, derivado de um debate entre Foucault e Victor⁹⁷, um membro da esquerda proletária francesa. O ponto de partida do debate não está relacionado com a dimensão espacial do tribunal, mas isto acabou sendo tema importante para Foucault:

[...] olhemos meticulosamente o que significa a disposição espacial do tribunal, a disposição das pessoas que estão em um tribunal. Isso pelo menos implica uma ideologia. Qual é essa disposição? Uma mesa; atrás desta mesa que os distancia ao mesmo tempo das duas partes, estão terceiros, os juizes; a posição destes indica primeiro que eles são neutros em relação a uma e a outra; segundo, implica que o seu julgamento não é determinado previamente, que vai ser estabelecido depois do inquérito pela audição das duas partes, em função de uma certa norma de verdade e de um certo número de ideias sobre o justo e o injusto; e terceiro, que a sua decisão terá peso de autoridade. Eis o que quer dizer esta simples disposição espacial (FOUCAULT, 2011f, p. 45).

Foucault indaga, neste debate, como e em que condições poderia haver um tribunal popular? Quais os atos de justiça popular? Qual seria o espaço físico de tal tribunal? Ao contrário dos maoístas o filósofo é cético quanto à viabilidade de se realizarem tais atos de justiça popular na forma de um tribunal. Justifica que este espaço, no seu entender, não é a expressão natural da justiça popular, mas causa de sua redução, domínio, sufocamento. No interior de instituições estatais se encontram os espaços institucionais, como tribunais e prisões, é ali que se exerce o saber e os poderes judiciais, onde se afirma e se impõe a justiça, podendo adquirir dimensões maiores a partir da configuração material utilizada para o exercício da justiça e, também, sofrer as suas consequências.

⁹⁷ Victor (ativista maoista) é o codinome de um membro da esquerda proletária, grupo político à margem da legalidade na cena intelectual francesa, cujo nome era Benny Lévy.

A qualidade da atividade jurisdicional transcende o espaço físico das paredes de um tribunal, indo além, no próprio espaço, em seu significado. A pena executada entre as divisórias das prisões para o desviante da norma é muito mais que os efeitos restritivos e pedagógicos da pena. Assim, julgar e emendar são ações efetivadas em diferentes espaços, mesmo que aparentemente restrinjam-se aos espaços judiciais de tribunais e prisões. Há funções distintas que só podem ser assumidas plenamente no mesmo espaço institucional mediante exegese biopolítica desses lugares.

Modernamente, as atividades de acusar, julgar e executar as sanções devem ser exercidas por sujeitos diversos em espaços distintos, permeados pelo discurso do poder, mas diferenciados entre si. As diferenças dizem respeito à hierarquia de atribuições, ao fluxo do processo e às posições ocupadas por cada um dos envolvidos na cena judiciária. A partir dessas configurações pode-se compreender a natureza e as enteléquias do rito judiciário no espaço dos tribunais. O espaço judiciário, portanto, em sua complexidade, apresenta-se como mais um dos códigos que podem ser decifrados para se compreender a natureza íntima e política dos processos sociais, neste caso, em um ato de muita gravidade e em uma expressão central da ideia de Estado, suas formas e ideologias.

O valor da disposição espacial na expressão do saber-poder judicial, porém, não significa que se possa alterar o peso do Estado, seus poderes e ideologias, pela mera alteração de sua expressão espacial. Isto significa, na acepção de Foucault, que a preservação de uma estrutura espacial burguesa em um tribunal de orientação popular traria consigo vícios daquele saber-poder antigo, arrastados pela força de sua semiologia espacial. Ou seja, o espaço pode ser portador tácito de ideologias e noções de corpo e poder pelas quais os agentes não optam diretamente, mas se expõem como pacientes, em um fluxo histórico presidido pela lógica do Estado.

Depreende-se do conjunto de textos inseridos na obra de Roberto Machado como as ordenações do espaço expressam formas desenvolvidas de poder, e como as mudanças políticas devem levar em conta a disciplina do espaço, seus códigos, referências, seus efeitos de verdade e, por conseguinte, o modo como subjetivam os cidadãos.

Quanto ao funcionamento da justiça, há condições históricas que devem ser percebidas. Segundo Motta⁹⁸, em Foucault, a ideia de que “punir e emendar, punir e corrigir são funções distintas, diferentes, que não podem ou devem ser assumidas por uma mesma

⁹⁸ Manuel Barros da Motta, filósofo brasileiro, organizador de oito volumes que integram a coletânea *Ditos e Escritos*, de Michel Foucault.

instituição”⁹⁹ (MOTTA, 2010, p. XIX). A pena tem o caráter de correção ou de modificação das condições econômicas, sociais e psicológicas que puderam produzir o delito, e se impõe sem pretensão terapêutica sobre o indivíduo, mas como multa objetiva. Há, também, a necessidade de recolher grandes criminosos, indispensável para poucos indivíduos. Em ambos os casos deve-se ajustar os efeitos da pena aos fins visados, de caráter reeducativo¹⁰⁰.

O início do debate entre Foucault e o militante Victor está relacionado com a guerra que se desencadeava nas fronteiras da França, em 1792. Naquele momento, os governantes pediam aos operários para que lutassem, recebendo, como exigência dos trabalhadores, a realização de justiça aos inimigos internos, que estariam protegidos pelas prisões onde teriam sido enclausurados, esperando a partida dos operários para “[...] saírem de lá e restabelecerem a antiga ordem das coisas” (FOUCAULT, 2011f, p. 39). Haveria, portanto, dupla pressão: interna, dos inimigos, e externa dos invasores, e a contribuição dos operários somente se daria após terem se “[...] desembaraçado dos últimos” (p. 40).

Das palavras de Foucault emerge a preocupação com o significado de justiça a partir de quem a exerce ou a reivindica, ou seja, ele está preocupado com o sujeito em sua dimensão histórica. Na aurora grega da Filosofia e diante dos impasses da polis, Platão produziu um questionamento ético após debater justiça e injustiça em sua obra utópica, *A República*:

Era, portanto, para obter modelos que procuramos saber o que é a justiça em si própria e o que seria o homem perfeitamente justo, se viesse a existir; pela mesma razão, investigamos a natureza da injustiça e o homem absolutamente injusto: queríamos divisar a ventura e a desventura reservadas a cada um deles, a fim de sermos obrigados a convir, no concernente a nós mesmos, que aqueles que mais se lhes assemelhar terá uma sorte semelhante a deles; mas nosso intuito não era o de mostrar que tais modelos pudessem existir (PLATÃO, 2000, p. 472).

Trata-se, para Platão, de examinar o caráter ético da justiça, relacionado à natureza dos sujeitos e a sua índole, justa ou injusta, a partir da qual se poderia compreender a natureza própria da justiça. Foi este conceito de justiça, radicado na natureza do sujeito, que orientou a reflexão criminológica do mundo Antigo à Modernidade, onde se estabelecem diferenças

⁹⁹ De fato, no Brasil, aqui tomado como exemplo, há separação das atividades de punir e emendar/corrigir. De um lado, o Poder Judiciário pune, sancionando o desviante com a aplicação de uma pena privativa de liberdade ou restritiva de direitos, cumprindo ao Poder Executivo, na hipótese do recolhimento do apenado em uma instituição prisional, fornecer os meios necessários à execução desta mesma pena. Lamentavelmente, é público e notória, conforme exaustivamente noticiado pelos veículos midiáticos, não é fato isolado na modernidade, na maioria dos povos, o literal abandono do sistema de execução penal, por parte do Poder Executivo, fator determinante do esquecimento das finalidades da pena que envolvem a reeducação e ressocialização do apenado.

¹⁰⁰ No século XXI, é facilmente perceptível a atualidade das lições de Foucault em relação ao significado da pena e de seus efeitos, dentre eles, a reeducação do apenado para seu retorno à sociedade. Em verdade, a história tem demonstrado quão vazias de efetividade são as diretrizes destinadas à ressocialização do recluso, em que praticamente todos os povos ficam à mercê de um sistema onde a anomia impera, vigendo a lei do mais forte.

qualitativas. Entre o mundo de Platão e o da França revolucionária que Foucault examina, há a distância de cerca de 2.200 anos e o fato central, examinado pelo filósofo francês – a constituição do Estado Moderno, com suas noções próprias de justiça, sujeito e culpa.

Segundo Foucault, a história da Justiça como aparelho de Estado autorizava compreender porque, na França, os atos de justiça realmente populares tendiam a escapar ao Tribunal. E, por que cada vez que a burguesia desejava impor à sedição do povo a coação de um aparelho de Estado, se instaurou um tribunal constituído de uma mesa, um presidente, assessores e dois adversários em frente, referindo: “Assim reaparece o judiciário. É assim que eu vejo as coisas” (FOUCAULT, 2011f, p. 44).

É possível perceber no debate que, historicamente, a sociedade, em sentido lato, clama por um ideal de justiça, não uma justiça popular, direcionada especificamente a uma camada social, nem a justiça elitista, cujo combate foi uma das razões da Revolução Francesa. Às indagações sobre o significado, importância e distorções da justiça popular e sua forma de materialização, respondeu Foucault:

Respondo com um gracejo: deve-se inventá-la. As massas – proletárias ou plebeias – sofreram demasiado com essa justiça, durante séculos, para que se continue a impor-lhe sua velha forma, mesmo com um novo conteúdo. Elas lutaram desde os confins da Idade Média contra essa justiça. Afinal de contas, a Revolução Francesa era uma revolta antijudiciária. A primeira coisa que ela explodiu foi o aparelho judiciário X (FOUCAULT, 2011f, p. 61).

Devido à forma e às tradições da justiça elitizada, anterior à Revolução Francesa, e movido por sua luta antijudiciária, Foucault sempre foi contra a ideia de um tribunal popular nos moldes espaciais de um tribunal tradicional, onde há o risco de se restabelecerem as divisões que com a justiça popular se pretenderia evitar.

2.4.1 A noção de espaço e seu lugar no cenário da justiça

Nesta seção, as reflexões conectam a ética do espaço com o tema da justiça. Cabe, inicialmente, rever a noção de espaço, segundo Foucault, a fim de facilitar o entendimento do exemplo concreto de relação entre saberes, poderes e espaços, que subjetivam os indivíduos nesses espaços – cenário da justiça – e, conseqüentemente, disciplinam seus comportamentos e governam suas condutas.

O espaço pode ser considerado campo de verificação dos dispositivos saber-poder, portanto, contém dimensões e implicações muito maiores do que as do espaço físico imediato. A reflexão sobre os espaços dos saberes permite identificar a hierarquização e a distribuição

que estabelecem limitações aparentes ao exercício do saber, como se este fosse contido por imateriais paredes, cercas e todos os dispositivos de afastamento.

A afirmação de que o espaço vai além do seu dimensionamento físico também se exemplifica por meio do efeito residual psicológico que a prisão acarreta ao apenado. Este efeito transcende o espaço físico destinado ao aprisionado e o acompanha, conforme a história demonstra, por toda a vida. Para Foucault,

Tudo isso mostra como, em sua estrutura espacial, o hospital é um meio de intervenção sobre o doente. A arquitetura do hospital deve ser fator e instrumento de cura. O hospital-exclusão, onde se rejeitam os doentes para a morte, não deve mais existir. A arquitetura hospitalar é um instrumento de cura de mesmo estatuto que um regime alimentar, uma sangria ou um gesto médico. O espaço hospitalar é medicalizado em sua função e em seus efeitos (FOUCAULT, 2011f, p. 109).

Ademais, para o pensamento de Foucault, é significativo o modo como a constituição física do espaço revela a natureza, finalidades e estratégias do Estado Moderno. A compreensão dessa natureza programática dos espaços judiciais coopera especialmente em sua desconstrução a partir de finalidades populares ou contestatórias, próprias das problematizações de Foucault.

Para Foucault, a arquitetura, no final do século XVIII, passou a ter ligação com os problemas da população, da saúde, do urbanismo. Outrora, a arte de construir respondia, sobretudo, à necessidade de manifestar o poder, a divindade, a força. Naquela época, o palácio e a igreja constituíam as grandes formas que impunham a necessidade de acrescentar as praças, quando então, manifestava-se o seu poder, o soberano “[...] manifestava-se Deus” (FOUCAULT, 2011f, p. 109).

A arquitetura desenvolveu-se, durante muito tempo, em torno de tais poderes e de suas finalidades. Ao final do século XVIII, entretanto, surgiram novas demandas vinculadas ao arranjo do espaço para fins econômicos e políticos.

Para Foucault é necessário notar que o espaço, relacionado como horizonte das preocupações, teorias e sistemas, não é uma inovação, mas está vinculado por meio da história na experiência ocidental, sendo impossível esquecer o nó profundo do tempo com o espaço. Havia, na Idade Média, uma forma simplista de traçar a história do espaço, a partir de um conjunto hierárquico de lugares: num primeiro momento, os lugares associados diretamente à vida do homem, dividida em lugares sagrados e profanos, lugares protegidos e outros expostos, urbanos e rurais; nas teorias cosmológicas, os lugares supracelestiais, opondo-se aos celestes e estes aos terrestres. Assim, havia coisas deslocadas de seu lugar original pela

violência e outras onde se encontravam as bases e a estabilidade natural, indicando uma hierarquia acabada que caracterizava o espaço medieval (FOUCAULT, 2009b, p. 412).

Por isso, percebe-se que a disposição das coisas entre a humanidade surgiu quando foram observadas as questões demográficas, creditando-se ao espaço muito mais que ao tempo, a ansiedade da nossa época. Há uma rede de relações de saberes que ajuda a delimitá-lo ou a formalizá-lo, sem que se tenha, no entanto, conseguido dessacralizá-lo plenamente, produzindo-se, então, dicotomias de difícil superação, relacionadas, fundamentalmente, com o espaço público e o privado, o familiar e o social, o cultural e o útil, lazer e trabalho (FOUCAULT, 2009b, p. 412-413). Há, ademais, o problema das relações entre religião e Estado, fundamental para a configuração do espaço moderno, e que se reflete diretamente na configuração das cenas judiciais.

O espaço em que se vive leva a exteriorizar e, assim, a erosão das vidas, do tempo e da história se processa num ato contínuo. Enquanto isso, o espaço que mói o indivíduo é, também, em si próprio, um espaço heterogêneo. Significa dizer, de outro modo, que não se vive em uma espécie de vácuo, no qual se colocam indivíduos e coisas, num vácuo que pode ser preenchido por vários tons de luz. Para Foucault, está se vivendo numa série de relações que delineiam sítios decididamente irredutíveis uns aos outros e que não se podem sobre-impor. Por isso, é necessário ir além dos espaços urbanos, rurais e marítimos, prosseguindo na História, não se dizendo somente que o espaço determina uma história que o refunda de volta, e nele se sedimenta. A ancoragem espacial é uma forma econômico-política que demanda estudo detalhado. Neste estudo não podem escapar as implicações ontológicas e epistemológicas do saber-poder do Estado, e a preocupação com a natureza e funcionamento das várias formas de Estado, sobretudo daquelas que exercem a violência histórica e se expõem, com isso, à denúncia e à desconstrução visadas por Foucault (2009b, p. 414).

A importância da questão espacial e seus limites, sempre transcendidos em diversos aspectos, permite examinar um caso histórico tangível. Há diferentes aspectos funcionais e efeitos históricos na relação entre imanência e transcendência do espaço judicial que se realizam, também, na dimensão da mítica, com suas próprias características, formas de saber-poder, estruturas sensoriais, cognitivas e ideológicas, incidindo sobre o ato judicial e permitindo-se alterá-lo de muitos modos. Além disso, pensando nos sujeitos envolvidos com o julgamento, os apenados e mesmo os absolvidos, até mesmo seu círculo familiar e social, pelo simples fato de terem sido arrastados ao julgamento, carregarão consigo os efeitos deste ato judiciário, em sua mente e na memória pública. Este é o lugar da justiça para Foucault:

A contra-justiça seria o poder de exercer, com relação a uma pessoa passível de ser julgada e que habitualmente escapa à justiça, um ato de tipo judiciário. Isto é, apoderar-se de sua pessoa, fazê-lo comparecer perante um tribunal, fazer um juiz julgá-lo referindo-se a certas formas de equidade e condená-lo realmente a uma pena que seria obrigado a cumprir (FOUCAULT, 2011f, p. 66).

O tribunal norte-americano apresenta uma forma similar à desenhada por Foucault, ou seja: o magistrado, autoridade máxima do tribunal, era colocado à frente, sendo a acusação e a defesa posicionados em plano inferior, na mesma distância do julgador, e atrás deles a assistência. De outro lado, em se tratando de julgamento pelo Tribunal do Júri, à esquerda ou à direita do júizo, ficavam os jurados. Esta cena é representada largamente pela cinematografia estadunidense, que muito valoriza a dramaticidade judiciária. Neste caso percebe-se não apenas a expressão material e ideológica do espaço, mas sua teledifusão, imprimindo didática da forma judiciária em âmbito de cultura de massa, com efeito global.

No Brasil, em se tratando de justiça de primeiro grau, o espaço onde se desempenha a justiça leva o nome de Sala de Audiência; nos tribunais, Sala de Sessões. Os julgamentos realizam-se em um espaço retangular onde centralizada está uma mesa em formato de “U”. Na base, em ponto mais elevado, sobre um estrado fica localizado o magistrado. Ao seu lado, à direita, toma assento o Ministério Público, ainda na base do mesmo “U”, mas em plano reduzido. À esquerda, na parte mais alongada, fica localizado o advogado de defesa. Defronte à defesa, eventualmente, localiza-se o assistente da acusação.

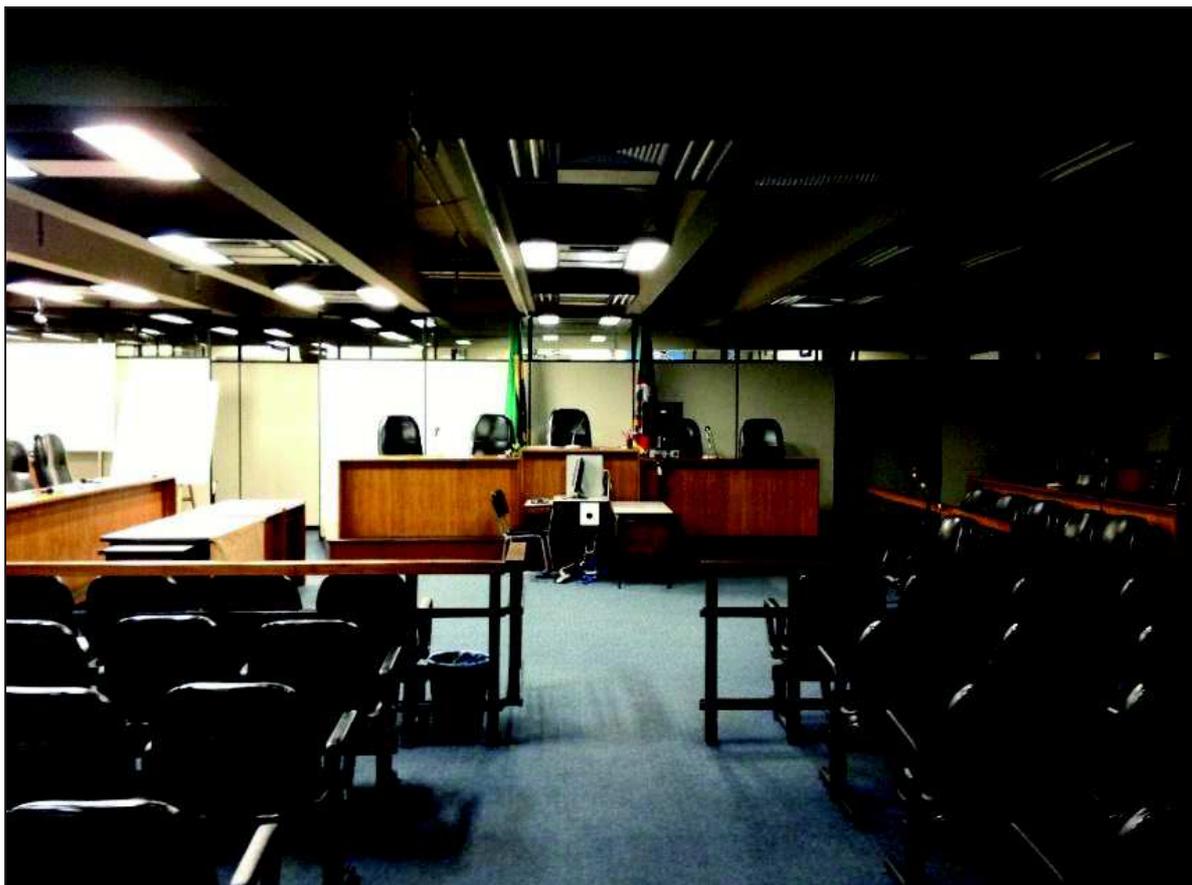


Figura 15. Espaço físico do plenário da 1ª Vara do Júri de Porto Alegre- RS. Percebe-se o formato em “U” referido no texto e a posição do magistrado em relação aos demais atuantes do julgamento: Ministério Público, jurados e réu (Fonte: acervo da autora, em 18/10/2012, às 10h17).

Na esfera do direito brasileiro, o magistrado tem sempre posição mais elevada, proporcionada pelo projeto do piso e do mobiliário, que também merece destaque. A mesa e a cadeira dos juízes possuem *design* imponente, enfatizando a relevância da sua posição espacial na cena judiciária. No Tribunal do Júri, esta posição é ainda mais destacada, pois a cadeira destinada ao representante do Ministério Público está posicionada em um nível mais elevado que o piso do ambiente e o magistrado se coloca em nível ainda mais alto comparativamente com aquele onde está colocado o representante ministerial.

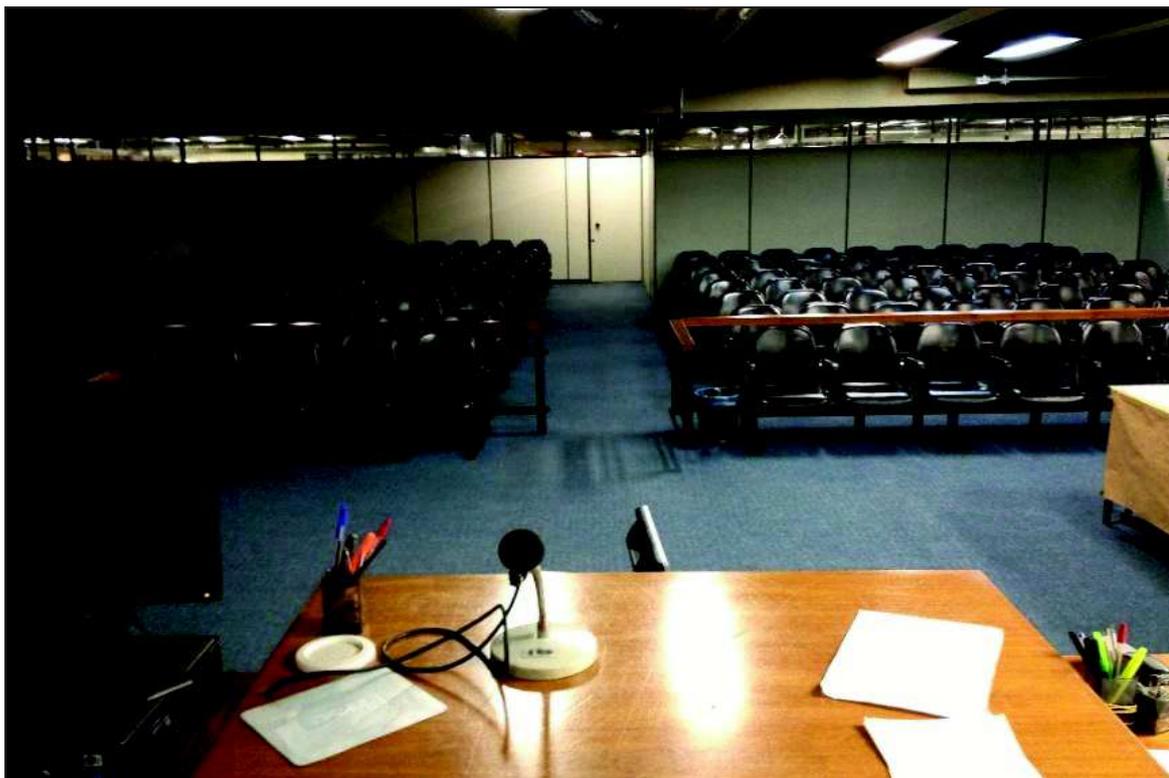


Figura 16. Posição do magistrado em relação à Assistência, pois o julgamento pelo Tribunal do Júri, além de soleníssimo, também é público (Fonte: acervo da autora, em 18/10/2012, às 10h20).



Figura 17. Posição destinada à Defesa e, em especial, a cadeira reservada ao acusado. (Fonte: acervo da autora, em 18/10/2012, às 10h22).

Percebe-se aqui que esta é a morfologia espacial onde desfila a ideia do justo, indicando hierarquização por meio do desnível de piso, que posiciona o juiz acima dos demais. A disposição espacial dos atores que participam do julgamento repete-se em todos os graus de jurisdição: Tribunais de Justiça dos Estados, Tribunais Regionais Federais, Superior Tribunal de Justiça e Supremo Tribunal Federal, seja em turmas ou em seções plenárias. A única exceção, embora o formato seja assemelhado, é o Tribunal do Júri, onde a disposição dos agentes é a mesma, com uma diferença: os jurados, rotineiramente, sentam-se defronte à tribuna da defesa.



Figura 18. Posição do imputado no espaço da Justiça. O figurante ilustra a diferença de altura entre o acusado e os demais atuantes na cena judiciária. (Fonte: acervo da autora, 18/10/2012, 10h22).

Há muito tempo que este é o registro espacial da cena judiciária¹⁰¹ no Brasil, embora não seja pacífica, pois alguns juízes, sentindo-se desconfortáveis com a presença do

¹⁰¹ As informações supracontidas, relacionadas à cena judiciária brasileira, são derivadas de um levantamento realizado pessoalmente na 1ª Vara do Júri da Comarca de Porto Alegre, de uma Sala de Audiência no Foro Criminal também de Porto Alegre e, por fim, da visita à Sala de Sessões do Tribunal de Justiça e a Sala de Sessões do Órgão Especial do Tribunal de Justiça que se equivaleria às demais salas de sessões dos Tribunais pelo Brasil. Outro aspecto que também precisa ser noticiado é o fato de ter assistido, do início ao fim, uma

Ministério Público ao seu lado, à direita, decidiram mudar a disposição da Sala de Audiência, colocando, frente a frente e no mesmo plano, acusação e defesa. Tais atitudes foram impugnadas pelo Ministério Público, que considera prerrogativa sua sentar-se ao lado do juiz. A defesa, por sua vez, muitas vezes sente-se prejudicada em face de tal proximidade, acreditando numa incomprovada influência ministerial nas decisões judiciais. Não é demais referir já ter havido inconformidades com o fato de o magistrado, não possuindo nenhuma hierarquia justificada em relação às outras partes, estar colocado em um estrado em plano superior aos demais atores vinculados ao julgamento.

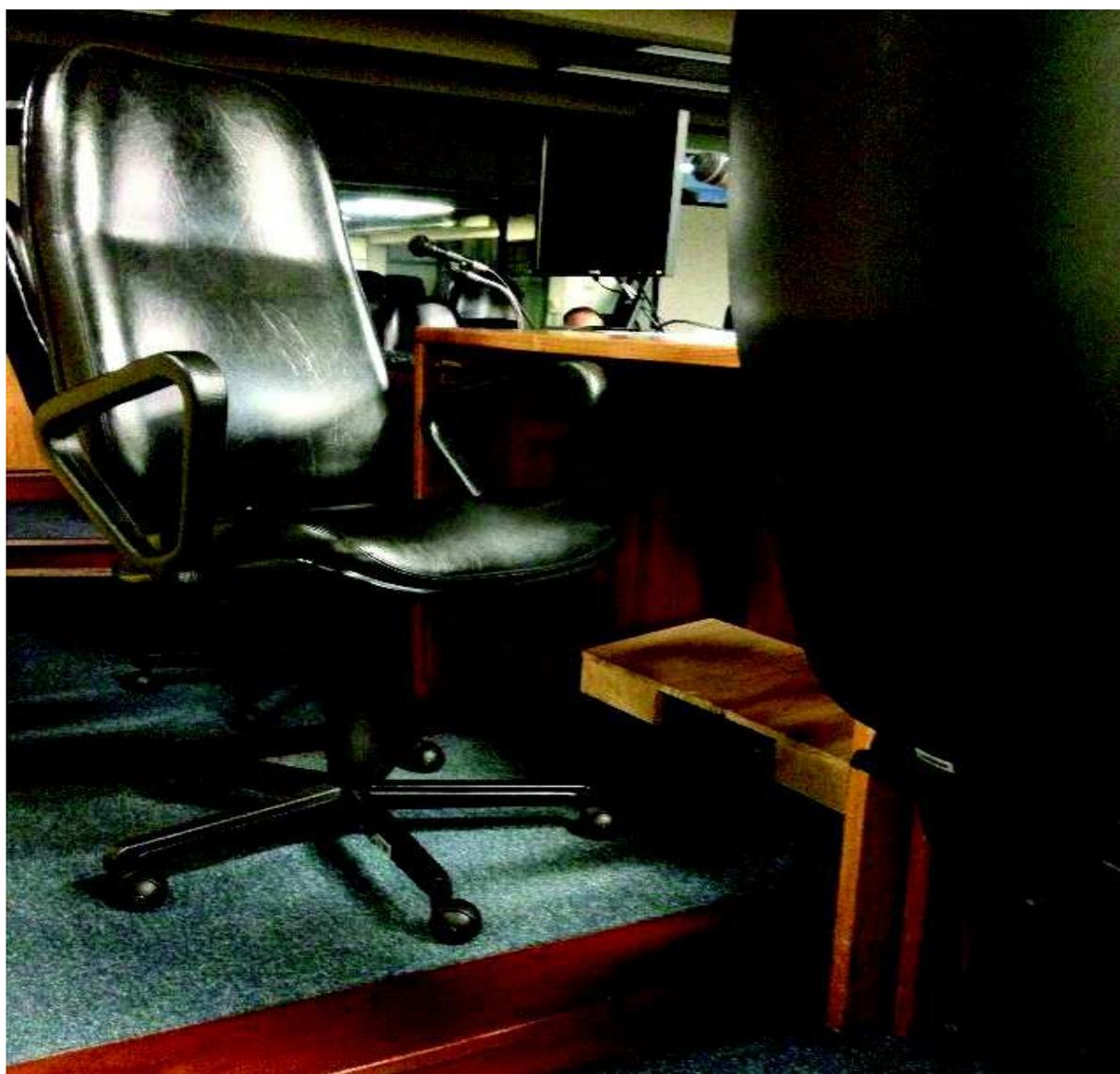


Figura 19. Desnível do piso que demarca a posição e o espaço do Juiz e do Ministério Público.
(Fonte: acervo da autora, em 18/10/2012, às 10h19).

audiência realizada na sala de sessões da 1ª Vara do Júri da capital quando constatei, *in loco*, as características pertinentes a este espaço da justiça, inclusive, os modos de subjetivação dele derivados.



Figura 20. Diferença de altura entre a posição espacial destinada ao Juiz e ao Ministério Público. (Fonte: acervo da autora, em 18/10/2012, às 10h23).

É sintomática, nessa discussão, a decisão do Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul (TJ/RS) a respeito da disposição dos lugares na Sala de Audiências do Foro Regional da Restinga, na cidade de Porto Alegre-RS. A Defensoria Pública, que na ocasião atuava na Vara Criminal, apresentou pedido administrativo ao juiz para que o Ministério Público tomasse assento no mesmo plano, ou seja, no mesmo nível do piso onde se acomoda a defesa, à direita, e não ao lado direito do juiz, em posição destacada pela elevação do piso. O pedido foi atendido e o mobiliário da Sala de Audiências modificado.

Ato contínuo, o agente ministerial que então atuava na Restinga, impetrou um mandado de segurança, afirmando ser assegurado em lei complementar o direito de assento imediatamente ao lado direito do juiz, em posição destacada, obtendo deferimento liminar com a reversão da decisão administrativa que modificara a Sala de Audiências.

Diante disso, a Defensora Pública fez novo pedido administrativo para tomar assento imediatamente à esquerda do juiz, o que foi deferido pelo juiz substituto. Essa questão foi

resolvida pelo TJ/RS, que determinou a volta ao modo anterior, com o Ministério Público imediatamente à direita do juiz e a defesa à esquerda, junto do acusado¹⁰².

A legislação, portanto, determina a ausência de distanciamento espacial entre aqueles a quem são incumbidas as atividades de acusar e julgar, razão pela qual considera-se evidente a importância de evocar os conceitos de espaço e justiça na cena jurídica a partir dos seguintes questionamentos: a disposição espacial pode ser um elemento relevante que agrega maior ou menor importância na cena jurídica.

Com maior significado há um movimento nacional contra a existência de crucifixo afixado no alto da parede atrás do magistrado, apesar da natureza laica do Estado brasileiro¹⁰³. Esta é questão de grande atualidade, pois a luta pela laicização do espaço judicial foi assumida por parcela relevante dos movimentos sociais, e enfrenta diversos tipos de resistência, inclusive de dentro do Poder Judiciário. Apesar do total vazio de argumentos legítimos, a defesa da presença dos crucifixos é animada pela força da tradição, em que se acomodam magistrados igualmente movidos por preferências confessionais. Há uma dimensão muito forte de saber poder a ser escrutinada nessas relações, e um grau de atualidade necessária na forma do Estado.

A partir de tais observações percebe-se não ser pacífica a disposição dos equipamentos e atores no espaço da Sala de Julgamento, nem a posição de cada um dos profissionais que deverão atuar em um julgamento, exercendo a justiça. Percebe-se aí um aspecto relevante do

¹⁰² Esta a decisão: PROCESSUAL CIVIL. MANDADO DE SEGURANÇA INDIVIDUAL. ASSISTÊNCIA SIMPLES. ASSOCIAÇÃO DE CLASSE. ART. 50, CPC. INEXISTÊNCIA DE INTERESSE JURÍDICO. A assistência simples reclama o interesse jurídico, na forma do art. 50, CPC, incompatível com pleito de associação de classe em face de mandado de segurança individual, ausente eficácia reflexa quanto à situação jurídica daquela. AMICUS CURIAE. PROCESSO SUBJETIVO. DESCABIMENTO. A figura do *amicus curiae* é imprópria ao processo subjetivo, tendo espaço no processo objetivo e o sabido alcance de sua eficácia além das suas partes formais, já que alcança a própria norma jurídica e não apenas o direito individual dos litigantes. CONSTITUCIONAL. ADMINISTRATIVO. POSIÇÃO DO MINISTÉRIO PÚBLICO NA SALA DE AUDIÊNCIAS DE VARA CRIMINAL DE FORO REGIONAL. INEXISTÊNCIA DE QUEBRA AO PRINCÍPIO DA ISONOMIA. LEIS COMPLEMENTARES Nº 75/93 E Nº 80/94. LEI Nº 8.625/93/. LEI ESTADUAL Nº 6.536/73. Nenhuma inconstitucionalidade há nos artigos 18, I, “a”, Lei Complementar nº 75/93, e 41, inciso XI, Lei nº 8.625/93, que dispõe quanto a prerrogativas institucionais do Ministério Público, aplicável a primeira também ao Parquet Estadual, inaceitável duas classes de agentes ministeriais. Ao se falar em tomar assento à direita do Juiz, supõe-se inexistência de distanciamento espacial, o que mais se confirma com o advérbio “imediatamente” constante da Lei Complementar nº 75/93 que, em realidade, formalizou em discurso o que se há de compreender em termos de lógica.

¹⁰³ Decisão administrativa proferida pelo Conselho da Magistratura do Estado do Rio Grande do Sul em 06/03/2012 determinou a retirada dos crucifixos de todas as salas de audiência e de julgamento do Poder Judiciário do RGS. Do acórdão: “[...] a demonstrar a relevância do tema para as sociedades mais avançadas e com consolidado estágio democrático, basta referir recentes decisões da Corte Constitucional da Alemanha, da Suprema Corte Americana e do Tribunal Europeu de Direitos Humanos [...]. [...] deve o Estado adotar postura que se afaste de qualquer atividade, prática religiosa ou exposição de símbolos religiosos em instituições públicas como forma de garantir sua neutralidade em face de valores religiosos ou mesmo da falta de tais valores. A nação brasileira, a exemplo do que ocorre no mundo ocidental em geral desde o final do Império e através de todas as Constituições republicanas, afirmou tratar-se o Brasil de um Estado laico (Processo nº 0139-11/000348-0, Conselho da Magistratura, Relator Des. Cláudio Baldino Maciel, 06/03/2012).

complexo significado do conceito de justiça a partir de um mero debate a seu respeito e seus respectivos espaços, embora deva ser reconhecido que o Ministério Público tem o direito consagrado na legislação para estar posicionado ao lado do magistrado¹⁰⁴.

A situação espacial anteriormente noticiada parece comprometer os ideais de justiça socialmente desejados, em especial após o desmonte ou contenção da violência e assimetria do Estado Moderno. Por isso, há muito a se debater sobre o sistema judiciário que mais se aproxima desse ideal, ou mesmo do modo de justiça concebido por Michel Foucault. Nesta discussão deve-se considerar, também, a morfologia da cena judiciária, como parte expressiva do saber-poder judicial, sua corporeidade imediatamente tangível e o continente de valores e ideologias.

Durante muito tempo a arquitetura desenvolveu-se em torno dessas exigências platônicas¹⁰⁵; no entanto, no final do século XVIII surgiram novas demandas vinculadas ao arranjo do espaço para fins econômicos e políticos. O espaço, então, deixou de ser indiferenciado e pouco a pouco se tornou funcional.

Tais indagações demonstram que o espaço da justiça tem significado relevante em relação à própria ideia de justiça, suas funções e finalidades, e envolve, na sua essência, algo muito maior do que o mero mobiliário, bandeiras ou símbolos fixados na parede, relacionado com o Estado, o poder e a justiça. Deste modo, também a mudança das relações sociais e das formas do Estado deve ser ampliada nos arranjos espaciais significativos, entre os quais, a cena judiciária.

Reverberando Foucault, pergunta-se se o que se desenvolve neste espaço tradicional de justiça poderia ser uma realização de justiça popular, ou uma forma adequada e atualizada de realização social da ideia e da prática de justiça? Ademais, na distribuição espacial da esfera criminal não haveria uma forma de opressão às pessoas menos favorecidas que, via de regra, são os clientes do Direito Penal?

¹⁰⁴ Art. 18, inciso I, letra “a”, da Lei Complementar n. 75/93 (Lei Orgânica do Ministério Público).

¹⁰⁵ Invoca-se, então, Platão, para quem o significado de justiça emergiu do contexto da vida em comum dos indivíduos e em suas diferentes necessidades e aspirações que precisavam encontrar solução na *polis*. A partir do problema original do desejo de possuir, tido como inerente à condição humana – principal fator de discórdia e injustiça na cidade – Platão indicou como solução a educação dos guardiões (PLATÃO, 2000). A arte própria dos guardiões consiste em trabalhar de forma exclusiva e totalmente dedicada à independência da cidade. Entre as principais virtudes a serem adquiridas está o respeito pelos mais velhos, o amor à verdade e a temperança. Na educação do guardião, a alma é alimentada pela boa música e o corpo pela boa ginástica, própria ao gênero de vida que devem levar os defensores da cidade. Trata-se, pois, de um plano de disciplina e assepsia destinado a garantir a eficiência do Estado no controle dos corpos e na supressão da violência inata na sociedade.

Talvez seja isso, mas de forma moderada, ou seja, do ponto de vista social ocorre exatamente o contrário do que é constatado em relação a Pierre Rivière¹⁰⁶, porque hoje o estrato social dominante deseja, de alguma forma, que criminosos sejam exilados nas masmorras do terceiro milênio, sejam eles quem forem – ricos, pobres ou remediados. Por isso, como Pierre Rivière e seus pares, àqueles que viviam no campo foi sugerido que fugissem, pois a polícia estaria em seu encalço. Pode-se notar, então, que:

É como se ele se tornasse invisível. Ele chega com seu assassinato e seu relato ao passo que ninguém o vê. O curioso nessa invisibilidade do personagem é o fato de ele ser invisível para as pessoas da cidade, mas, em compensação, ser reconhecido pelas pessoas do campo que, no entanto, não veem o crime. Elas lhe dizem: “cai fora, a polícia está atrás de você” (FOUCAULT, 2011f, p. 77).

Havia, outrora, uma espécie de solidariedade atualmente inexistente, pois a ideia predominante no século XXI é que a paz social surja com o desaparecimento do criminoso, seja ele abastado ou menos favorecido. Não se cogita, contudo, a existência de um sistema que promova igualdade no acesso à educação, à saúde e às oportunidades sociais, que seriam na verdade um antídoto preventivo ao caminho do crime, ou como possibilidade de reeducação do apenado.

A ideia tão decantada na academia a partir dos textos de Foucault da década de 1960, que evidenciavam uma rejeição do poder punitivo, com índole abolicionista, não faz justiça às demais e igualmente importantes obras, nem ao que por ele foi dito nos anos 1980:

[...] o direito penal faz parte do jogo social em uma sociedade como a nossa [...]. Isso quer dizer que os indivíduos que fazem parte dessa sociedade têm de se reconhecer como sujeitos de direito e que, como tais, são suscetíveis de ser punidos e castigados, se infringirem tal ou tal regra. Não há nisso, creio, nada de escandaloso (MOTTA, 2010, p. XVIII).

Elaborada por Foucault, esta afirmação traz consigo algumas lembranças metodológicas: o indivíduo não se dirige à aceitação pura e simples de um sistema penal com toda a sua perversidade, mas sim e necessariamente, a um questionamento de porquê e como punir, sancionar o infrator de forma que a pena jamais ultrapasse a condição humana do apenado. No desrespeito e mesmo ultraje à dignidade humana reside, inegavelmente, a

¹⁰⁶ “Pierre Rivière: assassino pouco conhecido do século XIX; aos 20 anos, degolou a mãe, o irmão e a irmã; depois de haver sido preso, redigiu um memorando explicativo, submetido então aos juizes e médicos encarregados da perícia psiquiátrica. Esse memorando, publicado parcialmente em 1836 numa revista médica, foi encontrado, em seu texto integral, por J.-P. Perer, com a maioria dos documentos constituintes do dossiê. É a partir desse conjunto que se preparou a publicação intitulada *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão*, que conta com a participação de R. Castel, G. Deleuze, A. Fontana, J.-P. Peter, P. Riot e Mlle Saison (FOUCAULT, 2007, p. 23).

herança negativa dos séculos passados: superlotação carcerária e condições precárias das penitenciárias; disseminação de doenças praticamente erradicadas, como a tuberculose e a lepra (esta controlada com o banimento); doenças venéreas; a promiscuidade; o tráfico e uso de entorpecentes dentro e fora dos estabelecimentos penais; espaço onde há pseudocontrole e nenhum resultado significativo do ponto de vista social. Percebe-se aí o peso negativo da biopolítica e a força do saber-poder do Estado se manifestando nos espaços judiciais, embebido em história patética. Vê-se, também, a ausência de uma biopolítica positiva e a crise dos recursos aplicados ao sistema judiciário.

Tal assertiva encontra respaldo nas palavras de Foucault quando sufragou a hipótese de que a prisão, ao contrário da realidade no mundo contemporâneo, sempre foi direcionada, desde sua origem, a um projeto (nobre) de transformação dos indivíduos. Existe, contudo, o entendimento de que o cárcere sempre fora “um esgoto de criminosos, esgotos cujos inconvenientes seriam verificados com o uso, de tal modo que se diria ser necessário reformar as prisões, fazer delas um instrumento de transformação dos indivíduos”, ou ainda, em suas exatas palavras, “a prisão devia ser um instrumento tão aperfeiçoado quanto a escola ou a caserna ou o hospital, e agir com precisão sobre os indivíduos” (FOUCAULT, 2012c, p. 159).

Para Foucault, o fracasso foi evidente e imediato, pois a prisão, desde seu nascimento (1820), longe de transformar os criminosos em pessoas honestas, “serve para fabricar novos criminosos, ou enterrar mais os criminosos na criminalidade” (FOUCAULT, 2012c, p. 160).

No Brasil, sempre como mera exemplificação, descobrem-se cemitérios clandestinos no espaço do cárcere; os detentos convivem com esgoto a céu aberto, povoado por ratos; grupos de extermínio se proliferam; quadrilhas são comandadas de dentro das penitenciárias; penas são cumpridas dentro de *containers*. Os fatos demonstram, sem qualquer sombra de dúvida, a atualidade do debate proposto por Michel Foucault em *Vigiar e Punir*, evidenciando a pertinência da indagação: quem, por quê, como e onde punir? É necessária a compreensão das condições do corpo contemporâneo e das responsabilidades do Estado diante dele¹⁰⁷.

Paradoxalmente, no Brasil, o pensamento de Foucault a respeito do significante e significado do espaço do cárcere poderia ser a profilaxia para aperfeiçoar o Estado. É imperioso reconhecer, porém, que no espaço de tempo entre a Idade Média e a Contemporaneidade pouco foi produzido para alterar a realidade lamentável dos sistemas de execução de penal. Nesse contexto, a linearidade se vislumbra apenas no abandono literal ao

¹⁰⁷ Para Foucault, a falência do sistema prisional não inibiu a utilização estratégica do que qualificou de um inconveniente, pois embora a prisão fabrique delinquentes, estes são, “finalmente úteis, tanto no domínio econômico como no domínio político” (FOUCAULT, 2012b, p. 160).

respeito à condição humana do apenado, no espaço do cárcere e no espaço social. As Teorias da Pena¹⁰⁸ sustentam a aplicação da pena como um mal necessário, prevenindo o cometimento de outra infração. O fato é que diante do elevado índice de reincidência percebe-se a tese da ressocialização do apenado tangenciando a utopia.

De qualquer forma, no século XVIII a prisão constituiu-se num significativo recurso para o recrutamento não propriamente de delinquentes, mas também pobres e nômades que percorriam os campos, com o objetivo de utilizá-los na busca de dividendos políticos e econômicos. A partir do momento em que alguém ingressava na prisão “ajustava-se a um mecanismo que o tornava infame; e quando ele saía não podia fazer nada diferente do que voltar a ser delinquente” (FOUCAULT, 2012c, p. 161).

Assim, as penitenciárias, como espaços da reclusão, originalmente destinadas à tentativa de reeducação do delinquente, nada mais são, na Contemporaneidade, do que depósitos de criaturas humanas onde a docilidade inexistente. Há, sim, o direito à diferença, imposta onde o ato de delinquir nada mais representa do que a vontade derivada de um aprendizado e de uma subjetivação, não do Estado com a execução da pena, mas sim de um recluso submetido a outro ou a uma facção, onde as alternativas para se manter vivo e aos seus (do lado de fora do espaço do cárcere) estão condicionadas à perpetuação da delinquência.

¹⁰⁸ As Teorias da Pena são: Retributiva (a pena é um imperativo categórico, justificando-se em si mesma); Preventiva (a execução penal tem a finalidade de prevenir o cometimento de novos delitos como também inibir a sociedade de vir a praticá-los); e Unificadora (também conhecida como eclética, pois além de buscar a justificação legal e social para a imposição da pena teria direcionamento para a ressocialização do apenado) (SHECAIRA; CORRÊA JUNIOR, 2002, p. 144).

3 O ESPAÇO E A BIOPOLÍTICA: ESPAÇO FLUIDO

Neste capítulo são apresentadas as variáveis acerca da relação entre o espaço e a biopolítica, onde o espaço se apresenta menos delimitado, mais fluido e circulante. Encaminha-se, também, o debate relacionado ao espaço urbano, vinculado ao dispositivo de segurança, o espaço das mercadorias e o espaço desterritorializado, aspectos que serão examinados a partir das obras *Em defesa da Sociedade* (1975-1976); *Segurança, Território e População* (1977-1978); e *Nascimento da Biopolítica* (1978-1979), todas decorrentes de cursos ministrados por Foucault no *Collège de France*.

O texto também trata das noções de dispositivo e procura analisar o seu funcionamento e articulação, mencionando os elementos que, para Foucault, diferenciam dispositivo da disciplina e dispositivo da segurança, destacando as características por eles retrabalhadas. Por fim, retoma-se o tema do Panóptico, agora como forma de controle, de normalização, ou seja, a partir da genealogia do Panóptico e da análise das suas implicações procura-se identificar quando e como ele se constitui num aparato biopolítico.

3.1 Biopolítica e espaço do território, da segurança e da população

Biopolítica é um conceito complexo, com significados vinculados, em sua maioria, à inversão dos fins e dos meios, onde a vida humana é um meio e a eficiência social um fim. O espaço, por sua vez, é percebido por Foucault como recipiente e destinatário de ações de poder e disciplinamento. Interessa a este estudo apresentar a noção de biopolítica e seus desdobramentos, e como se dá a relação da biopolítica com e no espaço, no universo conceitual de Michel Foucault.

A biopolítica revela-se no espaço especialmente como circulação, coordenando o fluxo dos corpos no território disciplinado. A compreensão da biopolítica do espaço é parte importante de sua interpretação da sociedade, fonte relevante para diversas áreas do conhecimento. Nesse contexto surge a necessidade de explicar o significado de biopolítica, seus desdobramentos e como se dão as relações da biopolítica com o (e no) espaço.

O espaço, conforme já registrado anteriormente, pode ser considerado campo de verificação dos dispositivos saber-poder e, de outro lado, o espaço que subtrai, adentra e disciplina, inclui, exclui, inclui excluindo e exclui incluindo, representado, no contexto da obra, também pelo encarceramento inerente aos asilos, hospitais, prisões.

Por biopolítica deve-se entender a arte de governar a vida humana, maneira pela qual, em meados do século XVIII, se procurou racionalizar os problemas que surgiram na prática governamental, envolvendo fenômenos próprios de um conjunto de indivíduos: saúde, higiene, natalidade, longevidade, raça, ocupando-se esta nova forma de poder, da demografia, do urbanismo e da tecnologia, ou seja, de todos os índices com os quais se demonstra a existência de um estado soberano. Na biopolítica há uma relação da vida com o poder, em que se encontram o cuidado com a vida humana e uma positividade produtiva. Entre os fins desses cuidados está o controle da circulação, que deve ser propiciada dentro dos espaços previstos. A eficácia política da soberania encontra-se ligada à qualidade e à intensidade das circulações: das ideias, das vontades e das ordens.

Na biopolítica o cuidado com a vida passa a ser objetivo do Estado, que considera produtiva uma população bem cuidada. O inverso não é verdadeiro, pois o Estado não esgota as possibilidades de preservação da vida humana improdutiva. A vida também é conduzida pela norma, que adentra e governa, normalizando-se diante de um direito diferenciado da lei clássica, que oprime e prescreve. A análise dos mecanismos de poder possibilita entender os efeitos de saber que são produzidos pelas lutas, choques e combates que se desenrolam na sociedade, e pelas táticas de poder que são elementos dessa luta.

A partir das noções de Foucault sobre a biopolítica e o espaço examinam-se as questões relacionadas ao espaço das cidades, espaço das circulações e outros espaços, onde se verifica o exercício do poder, concluindo, desde logo, que o espaço se justifica como a matriz tridimensional de soberania, disciplina e segurança.

Para Foucault os problemas de espaço são igualmente comuns à soberania, à disciplina e à segurança. A soberania é algo que se exerce no interior de um território, enquanto a disciplina e a segurança implicam em uma repartição espacial. Ou ainda, “a soberania se exerce nos limites de um território, a disciplina se exerce sobre o corpo dos indivíduos e, por fim, a segurança se exerce sobre o conjunto de uma população”, constituindo-se a lógica da ocupação do espaço na perspectiva da soberania (FOUCAULT, 2008b, p. 15-16). A disciplina, da forma como foi apresentada no segundo capítulo deste estudo, trabalha num espaço vazio, artificial, que vai ser inteiramente construído, enquanto a segurança se apoia em certo número de dados materiais, ou seja, ela vai trabalhar com a disposição do espaço.

Vale sublinhar que, enquanto a soberania capitaliza um território e a disciplina arquiteta um espaço para o exercício do poder disciplinar, a segurança procura criar um ambiente em função de acontecimentos determinados. Isso porque a soberania é algo que se exerce dentro de determinado território: o espaço, meio em que o soberano é o arquiteto,

sendo-lhe possível intervir sobre o ambiente. Ao longo do tempo, entretanto, a tecnologia do poder, ou a física do poder, passou a ser compreendida para além da soberania como regulação apoiada, fundamentalmente, na liberdade de cada um, constituindo-se em poder regulador (FOUCAULT, 2008b, p. 16).

Foucault menciona que embora se possa admitir “[...] o exercício da soberania em seu desenrolar efetivo, real, cotidiano, indica sempre, é claro, urna certa multiplicidade, mas que vai ser tratada justamente seja como a multiplicidade de sujeitos, seja [como] a multiplicidade de um povo” (FOUCAULT, 2008b, p. 16).

Foi no século XVIII que a população deixou de ser vista como uma coleção de súditos de direitos ou de vontades submetidas ao soberano por intermédio de regulamentos, leis e decretos, para ser compreendida como um conjunto de processos administrado a partir do que há de natural. A relação entre a população e o soberano deixou de se basear tão somente na obediência ou na revolta, e passou a ser vista como um fenômeno da natureza, no campo do direito natural, sendo representada na figura do homem, enquanto a população é o correlato das técnicas de poder e objeto de saber. Se na soberania prevalecia a noção jurídica de sujeito de direito, no governo a população elevou a figura humana. A população é, portanto, de um lado, a espécie humana e, de outro, o que se chama de público (FOUCAULT, 2008b, p. 98).

No século XVIII o público era considerado a população do ponto de vista das suas opiniões, das suas maneiras de fazer, dos seus comportamentos, dos seus hábitos, dos seus temores, dos seus preconceitos, das suas exigências. Era aquilo sobre o que se age por meio da educação, das campanhas, dos convencimentos, ou seja, “[...] tudo o que vai se estender do arraigamento biológico pela espécie à superfície de contato oferecida pelo público” (FOUCAULT, 2008b, p. 98-99). Os tipos de governo que prevaleciam no século XVIII seguiam a teoria jurídica do soberano: de um lado o território e, de outro, as pessoas que vivem nesse território. A soberania no direito público não se exercia sobre as coisas, mas sobre um território e, por conseguinte, sobre os súditos que habitavam este território. O território, então, era o próprio fundamento do principado ou da soberania, que deve se encarregar, segundo Foucault,

[...] dos homens, em suas relações, em seus vínculos, em suas imbricações com essas coisas que são as riquezas, os recursos, os meios de subsistência, o território, é claro, em suas fronteiras, com suas qualidades, seu clima, sua sequeidão, sua fecundidade. São os homens em suas relações com estas outras coisas que são os costumes, os hábitos, as maneiras de fazer ou de pensar. E, enfim, são os homens em suas relações com estas outras coisas que podem ser os acidentes ou as calamidades, como a fome, as epidemias, a morte (FOUCAULT, 2008b, p. 128-129).

A passagem de um regime dominado pelas estruturas de soberania a outro controlado pelas técnicas do governo ocorreu no século XVIII e, por conseguinte, em torno do nascimento da economia política. As cidades passaram a ser consideradas espaços de circulação, que necessitavam de ordenamento, eliminando o que era perigoso, separando a boa circulação da má, maximizando a boa circulação e diminuindo a má.

Naquele contexto, as cidades possuíam quatro funções: a primeira, a higiene, o arejamento; a segunda, a garantia do comércio interior; a terceira, a articulação das ruas com estradas externas de modo que as mercadorias pudessem chegar ou ser enviadas; e a quarta, a vigilância rigorosa das idas e vindas dos sujeitos, garantindo a segurança da população contra mendigos, vagabundos, delinquentes, criminosos, ladrões, assassinos, etc.

Tratava-se, portanto, de planejar o acesso ao exterior, no tocante ao consumo da cidade e a seu comércio com o mundo exterior. O soberano do território, ao mesmo tempo em que tinha se tornado arquiteto do espaço disciplinado passou a regular, possibilitar, garantir e assegurar as circulações de pessoas e de mercadorias (FOUCAULT, 2008b, p. 24-25).

Tais aspectos não devem, entretanto, ser compreendidos como a substituição de uma sociedade de soberania por outra de disciplina, e mais tarde desta por uma sociedade de governo. Há, de fato, um triângulo – soberania, disciplina e governo – cuja destinatária é a população e os mecanismos essenciais são os dispositivos de segurança.

O que caracteriza fundamentalmente a questão da segurança, segundo Foucault, é o dinamismo da circulação em série dos elementos que se deslocam: “a circulação, número x de carroças, de passantes, de ladrões, de miasmas, etc. Série indefinida dos elementos que se produzem [...] e série igualmente indefinida das unidades que se acumulam [...]” (FOUCAULT, 2008b, p. 26-27). É a gestão dessas séries somente possíveis de serem controladas por uma estimativa de probabilidades que caracteriza o mecanismo de segurança.

O espaço próprio da segurança remete a uma sequência de acontecimentos temporais e aleatórios, chamados por Foucault de meio, suporte e elemento de circulação de uma ação, ou seja, aquilo em que se faz a circulação. O meio é, portanto, um conjunto de dados naturais e artificiais onde se incluem a aglomeração de indivíduos, de casas – considerado elemento fundamental da segurança (FOUCAULT, 2008b, p. 27-30). Foucault registra que:

Um dispositivo de segurança só pode funcionar bem [...] se lhe for dada liberdade no sentido moderno [que essa palavra] adquire no século XVIII: [...] a possibilidade de movimento, de deslocamento, processo de circulação tanto de pessoas como das coisas. E é essa liberdade de circulação [...] que devemos entender, penso eu, pela palavra liberdade, [...] uma das dimensões da implantação dos dispositivos de segurança (FOUCAULT, 2008b, p. 63-64).

A partir da segunda metade do século XVIII, o desenvolvimento humano e social foi inscrito na biopolítica, que se refere à gestão estatal da vida. Desde então passou-se a tratar a população como um conjunto de seres vivos e coexistentes, que apresentam características biológicas e patológicas específicas, carentes de regulação.

Segundo Foucault, a população passou a ser considerada peça essencial da força dos Estados. Para administrá-la foi imprescindível, entre outras, uma política de saúde capaz de diminuir a mortalidade infantil, de prevenir as epidemias e de baixar a taxa de endemia, de forma a intervir nas condições de vida, de modificá-la e impor normas que tratassem da alimentação, do habitat e da urbanização das cidades¹⁰⁹.

3.2 Técnicas disciplinares no espaço – biopolítico

O sistema legal, no qual se integram os mecanismos disciplinares e os dispositivos de segurança, legitima a investigação a respeito dos problemas que motivaram as cidades a alongar seus limites, diversificando seus processos de controle, inclusive disciplinando seus cidadãos. Acreditava-se na possibilidade de o ser humano ser treinado, adestrado e escrito pelas circunstâncias como se fosse uma folha em branco a ser preenchida de acordo com os critérios previamente determinados pelo sistema.

Para explicar a questão da técnica disciplinar, Foucault recorre a três exemplos: de um lado, o recolhimento celular (técnica celular); de outro, a exclusão; e, por fim, o esquadramento (FOUCAULT, 2008b, p. 12-13).

Na primeira hipótese, referindo-se ao recolhimento celular, Foucault afirma que a questão se coloca essencialmente sob o prisma da segurança, tendo como pano de fundo a economia, considerando fundamental a relação econômica entre o custo da repressão e o da delinquência. Em suas palavras, o autor revela que a técnica celular é empregada no sistema penal comum, onde suscita conflitos e se torna denegridor da condição humana:

[...] técnica celular, a detenção em celas, é uma técnica disciplinar. Vocês podem perfeitamente fazer a história dela, que remonta a bem longe. Vocês já a encontram muito empregada na era do jurídico-legal. Encontram-na empregada nos casos de pessoas que têm dívidas, encontram-na empregada, sobretudo, na ordem religiosa (FOUCAULT, 2008b, p. 12).

¹⁰⁹ Percebem-se semelhanças entre as preocupações que pautavam o século XVIII com aquelas que são metas perseguidas pelo governo do século XXI: a mortalidade infantil, a prevenção de epidemias como aquela trazida pelo mosquito da dengue são metas continuamente perseguidas por todos os governos, algumas delas, como a questão da dengue, em que se recorre à população como elemento fundamental para o controle da epidemia.

O controle ou o confinamento celular possibilitam máxima racionalidade e concentração de poder; todavia, apesar de se justificar como busca da segurança do indivíduo, os mecanismos de confinamento transformam-se, frequentemente, em mecanismos de abuso de poder ou em cenários degradados, que evidenciam a incapacidade do Estado em realizar sua função reeducadora.

O segundo exemplo disciplinar citado por Foucault é a exclusão, dimensionada pelas tecnologias positivas de poder, pelas leis, regulamentos ou conjunto religioso, em que faz menção ao controle ou eliminação dos pobres, dos leprosos, dos pestilentos e daqueles que não podem trabalhar. O sistema de exclusão constitui condição geral para que a vida na sociedade fosse efetivamente conservada segundo os prescritos eugênicos e higienistas da época (FOUCAULT, 2008b, p. 528).

A Idade Clássica, portanto, elaborou o que podemos chamar de uma “arte de governar, precisamente no sentido em que se entendia, nessa época, o “governo” das crianças, o “governo” dos loucos, o “governo” dos pobres E, logo depois, o “governo” dos operários (FOUCAULT, 2010b, p. 42).

A exclusão dos leprosos na Idade Média ocorria mediante um conjunto jurídico que fazia uma divisão entre os que eram leprosos daqueles que não o eram. Já no caso da peste, agia-se de maneira diferente: caracterizada pela disciplina, quadrilhava-se as regiões e as cidades nos interiores das quais ela ocorria, mediante aplicação da quarentena. A varíola exigia a rigorosidade das estatísticas, diferenciando-se das anteriores.

Foucault acrescenta que os governos modernos passaram a atuar a partir de três diretivas: a nova ideia de um poder baseado na transferência, na alienação ou na representação da vontade dos indivíduos; o aparelho de Estado instaurado no século XVIII; e, enfim, uma “técnica geral de governo dos homens”, que constituía o “o reverso das estruturas jurídicas e políticas da representação, e a condição de funcionamento e de eficácia desses aparelhos, cuja eficiência consistia na organização disciplinar” (FOUCAULT, 2008b, p. 528-529).

Confrontando com a atualidade, constata-se que para ser considerado normal, o indivíduo deve se enquadrar voluntariamente nos “critérios de normalização exigidos pelas diversas instituições. Caso contrário, a alternativa que lhes resta é a exclusão”, analisa Ruiz (2012c).

A normalização que está relacionada diretamente com a biopolítica e concretamente com o dispositivo de segurança surge com o propósito de delimitar os padrões oficiais de comportamento em que os sujeitos devem se enquadrar. Ela é definida por critérios externos

aos sujeitos e afins aos interesses das estruturas, constituindo-se numa técnica biopolítica de governo, expressa pela dita adesão “voluntária”. Assim, os sujeitos que quiserem ser “normais” na sociedade terão que se enquadrar nos critérios de normalização exigidos pelas instituições, cujo dilema (“inclusão normalizadora ou exclusão social”) perpassa a nova relação dos sujeitos com as instituições modernas. Em seu bojo, entretanto, latejam novas formas de autoritarismo que excluem e discriminam.

Dessa forma, ao que parece, a biopolítica normaliza as condutas. Isso porque a norma ocupa os espaços deixados pela lei. A lei impõe, a norma delimita. A lei prescreve, a norma possibilita. A lei não consegue penetrar capilarmente nos espaços da vida. A insuficiência da lei é substituída pela eficiência da norma. A norma opera nas instituições modernas, regulamentando ao mínimo e de forma máxima todas as atividades dos indivíduos, os quais não são obrigados a participar de uma instituição, mas se não quiserem ser excluídos terão que se submeter às normas previamente estabelecidas. A inclusão exige normalização. A normalização se tornou a técnica de governo eficiente que regula o comportamento dos indivíduos e das populações.

O Estado, portanto, possui o poder de definir um critério a respeito do que é excluído e incluído e de aplicar este critério no disciplinamento dos corpos no espaço, fazendo do poder de exclusão uma forma ambivalente de expressão ou exercício da biopolítica. A ambivalência está no fato de que este poder pode incluir (loucos, doentes ou apenados) ou excluir da sociedade.

O terceiro item disciplinar, que se implica, de outra forma, nos dispositivos de segurança, indicado por Foucault, é o esquadramento, que também perpassa o sentido da segurança. O conjunto de punições é enquadrado (monitorado), por um lado, por intermédio de uma série de vigilâncias, controles e olhares que permitem visualizar a intenção do sujeito.

[...] a mesma lei penal, ainda “não matarás”, acompanhada de certo número de punições se for infringida, mas desta vez o conjunto é enquadrado, de um lado, por toda uma série de vigilâncias, controles, olhares, esquadramentos diversos que permitem descobrir, antes mesmo de o ladrão roubar, se ele vai roubar, etc. [...] (FOUCAULT, 2008b, p. 6-7).

Por outro lado, a punição não se refere apenas ao ato de encarceramento, de enforcamento ou castigo, mas representa a instituição da culpa e da prática de uma série de exercícios, de trabalhos obrigatórios, de moralização e de correção. Em outras palavras, “esquadramento é a vigilância de um lado e a correção de outro”. Do ponto de vista da

biopolítica pode-se acrescentar que o esquadramento confere o corpo no espaço ou inscreve o corpo no espaço da fragmentação e aí exerce seu poder disciplinador.

Não se pode olvidar que o próprio desenho dos espaços institucionais, no caso as prisões, contribui para que o sujeito que nele se encontra aja de maneira $(x \text{ e } y)$; $(x \text{ ou } y)$ e, $(x \text{ e não } y)$, entre outras tantas variáveis do comportamento humano. O espaço tem o poder de modificar condutas, estimular comportamentos bons ou maus e, inclusive, pode ser elemento utilizado para justificar porque sujeitos agem de forma x ou y em um espaço prisional. Atento aos elementos que constituem este espaço institucional, que não é livre de consequências para os usuários, encontram-se os elementos relacionados à parte administrativa das instituições e, com igual importância, do desenho do espaço físico, a arquitetura das edificações destinadas a armazenar sujeitos afastados da norma de boa conduta.

Todos esses espaços se caracterizam pelas inovadoras técnicas de governo e também por ser espaços produtores de verdades. Cada espaço produziu verdades e discursos sobre os sujeitos e a vida a ponto de produzir os sujeitos desses espaços e o seu modo de vida. O manicômio produziu discursos sobre a loucura, mas também construiu o louco: o padrão de normalidade e a loucura que levou a definir os sujeitos. A prisão criou verdades sobre o criminoso, seu controle e vigilância, ao ponto de induzir um modo de subjetivação pela disciplina do panoptismo. As técnicas de governo se tornaram, também, modos de subjetivação e espaços criadores de verdades.

3.2.1 O espaço biopolítico

Neste item são analisadas, isoladamente, as teorizações foucaultianas sobre biopolítica, entendendo-se de antemão que ela demarca e conjuga o papel que a vida humana vem adquirindo como recurso útil na lógica do governo instrumental das populações, onde encontra espaço e transforma os meios (eficiência e lucratividade) em fins (vida humana). Em outras palavras, como já examinado neste estudo, a biopolítica opera cuidando da vida humana quando útil e a abandonando quando inútil.

O desdobramento da vida humana pelos dispositivos de poder a investiu de uma potência até então desconhecida, que lhe permitiu insurgir-se contra os próprios dispositivos que tentavam controlá-la. Nesse sentido, a política se torna cada vez mais uma biopolítica, tanto da vida como para a vida e, enquanto a política da vida administra a vida humana, em que a vida é um meio e a política um fim, a política para a vida traz consigo uma bandeira reivindicativa, tornando-se um fim em si mesma, e a política, um meio para alcançá-la.

O espaço biopolítico trata do controle da circulação do homem enquanto espécie, dos fluxos na relação poder-espço, visando ao controle da população em suas múltiplas modalidades, cuja técnica é inerente ao governo moderno da vida humana. O foco da biopolítica, portanto, é gerenciar a liberdade dos espaços, administrando-os para propiciar que as pessoas e mercadorias possam atingir eficiência. Seu ponto alto foi atingido na economia política dos fisiocratas e mercantilistas, porém foi no discurso médico em relação à saúde urbana que se criaram os princípios para administrar e governar a vida humana.

O lado obscuro da biopolítica desemboca na tanatopolítica¹¹⁰: a destruição das vidas inúteis em prol do crescimento de vidas melhores¹¹¹, quando o objetivo da biopolítica passa a ser o de defender a sociedade de vidas indignas de serem vividas. O nazismo, o fascismo e vários regimes racistas levaram às últimas consequências os princípios da biopolítica organicista (RUIZ, 2012a).

Em seu lado produtivo, conforme referido anteriormente, a biopolítica não se preocupa apenas em destruir a vida inútil, mas tornar produtiva a vida útil. Este é o pensamento de Michel Foucault, que defende a versatilidade da biopolítica, que não se esgota na tanatopolítica. Foucault vai além ao afirmar que a política tem se voltado cada vez mais para o cuidado da vida humana, tornando-a produtiva ao máximo. O filósofo alerta para as contradições da biopolítica moderna, pois se cuida da vida enquanto ela é útil, associada à produtividade e eficiência, e se abandona a vida quando ela se torna inútil (RUIZ, 2012a).

Mais que isso, a teoria extrapola a lógica individual do corpo para a dinâmica biológica da espécie – a sociedade –, uma vez que o comportamento social é um prolongamento do instinto natural. Ao se referir às teses naturalistas, Foucault exprime que a vida é o resultado de um jogo de tensões, criações e forças, não se reduzindo a meras pulsões biológicas. Para ele, história e natureza, vida e política, subjetividade e *bios*, se entrelaçam e interagem, implicando-se de forma a constituir a singularidade da *bios* humana, em geral, e cada sujeito histórico em particular.

Estudioso das teorias foucaultianas, Ruiz (2012d) revela que para Foucault:

¹¹⁰ O termo “tanatopolítica” foi criado por Kjellen em 1916, e esteve vinculado a uma leitura organicista da sociedade. Essa prática se justificava porque a sociedade era lida em chave biopolítica como um corpo que deve prevenir-se contra os potenciais inimigos que ameaçam a sua existência. A tanatopolítica defende a necessidade da eliminação seletiva das vidas perigosas, dos indivíduos ameaçadores para conservar a segurança do resto dos cidadãos (RUIZ, 2012d).

¹¹¹ O tema merece atenção considerando recentes recomendações da ONU aos países atingidos pelo Zika Vírus no sentido da necessária flexibilização da lei do aborto, descriminalizando sua prática neste caso específico (ZERO HORA, 2016).

[...] o biológico emerge de dentro da história, assim como a história está condicionada pela bios [...] a categoria histórica afasta a vida do achatamento naturalista impetrado pelas lógicas biopolíticas contemporâneas. A vida coloca a história como um exterior que a constitui por dentro no seu modo de ser humano. Por sua vez, a historicidade humaniza a bios, tornando-a historicamente constituída.

A vida humana, como verdade e valor, está submetida a um processo indefinido de ressignificação histórica. O conceito da vida humana perpassa séculos de reflexões e considerações com multiplicidade de sentidos e valorações. A cada sentido uma nova perspectiva se abre e um novo significado se lhe acrescenta. Na Modernidade, “o conceito de vida humana foi submetido a uma ruptura ou desvio epistêmico, cujas consequências políticas e éticas ainda estamos por compreender” (RUIZ, 2012c).

3.3 Dispositivo

Considera-se importante refletir a respeito do significado de dispositivo para melhor compreender o funcionamento do dispositivo de segurança, caracterizado como biopolítico.

Nos escritos de Foucault, especialmente, a partir de 1970, percebe-se que o uso do termo “dispositivo” aparece com mais frequência e de modo generalizado. Para Foucault, interessa investigar a forma como os dispositivos funcionam nessa rede de relações e nos jogos de poder. Para conhecer a origem e o significado do termo “dispositivo” para Foucault, invocam-se as reflexões de Giorgio Agamben, principalmente no que concerne ao texto *O que é um dispositivo* (2005), e ao texto de Sandro Chignola, intitulado *Sobre o dispositivo. Foucault, Agamben, Deleuze* (2014), que sinaliza, logo no resumo, que muitos críticos, incluindo Agamben, “notaram que este uso do termo por Foucault nunca teve uma definição completa. O que entra em questão é uma espacialização drástica da história” (CHIGNOLA, 2014).

O significado de dispositivo, usado comumente por Foucault, seria “a disposição de uma série de práticas e de mecanismos (ao mesmo tempo linguísticos e não linguísticos, jurídicos, técnicos e militares) com o objetivo de fazer frente a uma urgência e de obter um efeito” (AGAMBEN, 2005, p. 11).

Em *Arqueologia do Saber* (FOUCAULT, 2008a), por exemplo, não consta o termo “dispositivo”, mas Foucault utiliza o termo “positividade”, que aparece em Hegel como a oposição entre a “religião natural” e a “religião positiva”. A primeira representa a relação da razão (pura) humana com o divino e a segunda aquela que compreende os credos, os ritos e o conjunto de regras de uma sociedade em um dado momento histórico e que são impostas aos

indivíduos por meio de elementos externos. Esta oposição entre natureza e positividade é aquilo que representa a dialética entre liberdade (razão pura) e coerção (história).

O termo “positividade” se tornou mais tarde, “dispositivo” para Foucault, sendo esta a sua origem (CHIGNOLA, 2014, p. 4). Agamben apresenta um registro sobre a origem do termo “dispositivo” usado por Foucault: “teria escolhido o termo como um *Ersatz* do conceito de ‘positividade’ que ele havia utilizado anteriormente e tomado de Jean Hyppolite”¹¹² (AGAMBEN, 2005, p. 11).

Como refere Judith Revel (2011, p. 44) em seu *Dicionário Foucault*, a definição de dispositivo constitui o objeto de uma teorização completa após a *Vontade de saber* (1976), referindo-se ao dispositivo de sexualidade. A autora registra que, segundo Foucault, dispositivo é:

Um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos (FOUCAULT, 2011f, p.244).

Em 1977, falando *Sobre a História da Sexualidade*, Foucault, a respeito do termo “dispositivo” reconheceu estar diante de um problema ainda não resolvido, mas sugere a seguinte definição: “estratégias de relações de força sustentando tipos de saber e sendo sustentadas por eles” (FOUCAULT, 2011f, p. 246) e assevera que o dispositivo está sempre “inscrito em um jogo de poder, estando sempre, no entanto, ligado a uma ou a configurações de saber que dele nascem, mas que igualmente o condicionam” (FOUCAULT, 2011f, p. 246)

Chignola, a seu turno, registra, a partir do entendimento de Foucault a respeito do dispositivo:

Um dispositivo é, portanto, em primeiro lugar, o ponto de ligação de elementos heterogêneos: discursos, sim, mas também os regulamentos, soluções arquitetônicas, decisões administrativas, proposições filosóficas e morais, tecnologias. Isto se faz necessário, em um dado momento e em um campo específico, como resposta a um objetivo estratégico (CHIGNOLA, 2014, p. 7).

O entendimento de Foucault sobre o dispositivo leva a pensar que não se trata de um elemento estático, único e inseparável, mas sim a relação que se estabelece entre o linguístico e o não linguístico, os discursos, as instituições, os edifícios, as leis e as medidas de

¹¹² Jean Hyppolite (*Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, 1948).

segurança. Pode-se inferir, então, que o dispositivo não é o edifício como elemento arquitetônico – espaço edificado, rígido e imutável – e sim os discursos que circulam silenciosamente entre os espaços do edifício e seus efeitos de poder e governo dos homens. Destarte, o dispositivo é essa relação que se estabelece entre estes elementos, sempre inscrita numa relação estratégica de poder.

Assim, no presente estudo relaciona-se o dispositivo ao espaço e à circulação. Claro está que seu alcance é mais amplo e compreende o conjunto de fenômenos elencados por Foucault no parágrafo anterior, e que podem aparentemente interferir na hermenêutica do espaço e de suas questões correlatas.

3.3.1 Dispositivo de segurança

O curso *Segurança, Território, População* (1977-1978) trata do saber político relativo às preocupações da noção de população e de seus mecanismos de regulamentação, ou seja, como se passa de mero estado territorial para um estado de população. Segundo Foucault, não se passa de um para o outro, não é possível essa substituição, uma vez que se trata de outro mecanismo ou a “aparição de novos objetivos, portanto, de novos problemas e de novas técnicas” (FOUCAULT, 2008b, p. 489).

Após esta breve introdução sobre o curso supracitado, cabe a análise do conceito e, afinal, o que se pode compreender por segurança. Foucault se utiliza de uma série de exemplos para clarificar o conceito de segurança, entre eles, as questões de estatística a respeito da criminalidade, a quantidade de roubos em uma determinada sociedade, onde se realizou o crime – espaço da cidade ou espaço do campo. Questiona-se, também, se punições brandas ou severas seriam capazes de modificar o número apresentado nesse registro de ocorrências criminalísticas e a viabilidade econômica dessas implementações repressivas. Ademais, o ponto nevrálgico está em identificar e manter sob controle “um tipo de criminalidade, ou seja, o roubo, dentro dos limites aceitáveis e em torno de uma média considerada [...] ótima para um funcionamento social dado” (FOUCAULT, 2008b, p. 8).

Desta forma, a noção de dispositivo de segurança aparece como a terceira modalidade possível para alcançar esse bom funcionamento da sociedade, estando o mecanismo disciplinar em segundo lugar e em primeiro a punição aplicada pelo sistema do código legal. Cabe salientar que os mecanismos disciplinares não são biopolíticos: a segurança seria um dispositivo biopolítico. O dispositivo de segurança, portanto, é aquele que vai inserir o roubo ou outros fenômenos em questão dentro de um leque de probabilidades e o cálculo de custo

desses acontecimentos prováveis, contribuindo para, de um lado, eleger e “fixar uma média considerada ótima e, depois, estabelecer os limites do aceitável, além dos quais a coisa não deve ir. É, portanto, toda uma outra distribuição das coisas e dos mecanismos que assim se esboçam” (FOUCAULT, 2008b, p. 9).

No curso intitulado *Em defesa da sociedade* (1975-1976), proferido no *Collège de France*, Foucault aponta as características dos mecanismos reguladores que operam diferentemente dos mecanismos disciplinares:

Pois aí não se trata, diferentemente das disciplinas, de um treinamento individual realizado por um trabalho no próprio corpo. Não se trata absolutamente de ficar ligado a um corpo individual, como faz a disciplina, não se trata, por conseguinte, em absoluto, de considerar o indivíduo no nível do detalhe, mas, pelo contrário, mediante mecanismos globais, de agir de tal maneira que se obtenham estados globais de equilíbrio, de regularidade; em resumo, de levar em conta a vida, os processos biológicos do homem – espécie e de assegurar sobre eles não uma disciplina, mas uma regulamentação (FOUCAULT, 2010c, p. 207).

Dentre outros conceitos, Foucault apresenta na obra *Segurança, Território e População* as características gerais dos dispositivos de segurança modernos, grifando a necessidade de compará-los com os mecanismos disciplinares para, assim, compreendê-los. Neste contexto, Foucault alcança os elementos que integram as três significativas diferenças entre os mecanismos disciplinares e os dispositivos de segurança (FOUCAULT, 2008b, p. 58). A primeira diferença apontada por Foucault é

A disciplina é essencialmente centrípeta. Quero dizer que a disciplina funciona na medida em que isola um espaço, determina um segmento. A disciplina concentra, centra, encerra. O primeiro gesto da disciplina é, de fato, circunscrever um espaço no qual seu poder e os mecanismos do seu poder funcionarão plenamente e sem limites. [...] Em vez disso, vocês veem que os dispositivos de segurança, tais como procurei reconstituí-los, são o contrário, tendem perpetuamente a ampliar, são centrífugos (FOUCAULT, 2008b, p. 60).

A segunda grande diferença é a preocupação com o detalhe e o controle das coisas mais ínfimas, ou seja, a disciplina não deixa escapar nada, funcionamento diverso da segurança, que

tem por função apoiar-se nos detalhes que não vão ser valorizados como bons ou ruins em si, que vão ser tomados como processos necessários, inevitáveis, como naturais no sentido lato, e vai se apoiar nesses detalhes que são o que são, mas que não vão ser considerados pertinentes, para obter algo que, em si, será considerado pertinente por se situar no nível da população (FOUCAULT, 2008b, p. 60).

Por fim, a terceira diferença é que o mecanismo disciplinar determina, a cada instante, as coisas a fazer e não fazer, codificando perpetuamente o obrigatório e o proibido. Todavia, o

dispositivo de segurança não adota nem o ponto de vista que é impedido, nem do que é obrigatório, mas verifica se o resultado é desejável ou não, aos olhos da política e da economia.

Diante disso, é possível dizer que a lei proíbe, a disciplina prescreve e a segurança responde a uma “realidade de maneira que essa resposta anule essa realidade a que ela responda (anule), ou limite, ou freie, ou regule. Essa regulação no elemento da realidade é que é, creio eu, fundamental nos dispositivos de segurança” (FOUCAULT, 2008b, p. 61).

O que caracteriza fundamentalmente a questão da segurança, segundo Foucault, é o dinamismo da circulação em série dos elementos que se deslocam: “a circulação, número x de carroças, de passantes, de ladrões, de miasmas, etc. Série indefinida dos elementos que se produzem [...] e série igualmente indefinida das unidades que se acumulam [...]” (2008b, p. 28). É a gestão dessas séries que só podem ser controladas por uma estimativa de probabilidades que caracteriza essencialmente o mecanismo de segurança. Além disso, acrescenta Foucault: “Os dispositivos de segurança trabalham, criam, organizam, planejam um meio antes mesmo da noção ter sido formada e isolada” (FOUCAULT, 2008b, p. 28).

O espaço próprio da segurança remete a uma sequência de acontecimentos temporais e aleatórios, chamada por Foucault de meio – suporte e elemento de circulação de uma ação, ou seja, aquilo em que se faz a circulação. O meio é, portanto, um conjunto de dados naturais e artificiais – aglomeração de indivíduos, de casas, considerado elemento fundamental da segurança. E complementa:

[...] um dispositivo de segurança só pode funcionar bem se lhe for dada liberdade no sentido moderno que a palavra adquire no século XVIII [...] a possibilidade de movimento, de deslocamento, processo de circulação tanto de pessoas como das coisas. Essa liberdade de circulação [...] é uma das dimensões da implantação dos dispositivos de segurança (FOUCAULT, 2008b, p. 63).

A partir da segunda metade do século XVIII o desenvolvimento humano e social foi inscrito na biopolítica, fazendo referência à gestão estatal da vida. Desde então passou-se a tratar a população como um conjunto de seres vivos e coexistentes, que apresentam características biológicas e patológicas específicas, carentes de regulação. Como afirmado anteriormente, a população passou a ser considerada peça essencial da força dos Estados, sendo imprescindível, para administrá-la, a existência de uma política de saúde capaz de diminuir a mortalidade infantil, de prevenir as epidemias e de baixar a taxa de endemia, interferindo nas condições de vida.

3.3.2 O espaço urbano

A noção de espaço no século XVII está relacionada diretamente às práticas, por meio das quais constituíram-se os dispositivos de segurança. Para Foucault (2011f, p. 80), a noção de espaço é caracterizada por interpretações diversas e os debates que se sucederam relacionados com o espaço estão, na quase totalidade, vinculados à ideia de poder, de estratégia, da *bios* (vida) relacionada e, por que não, administrada pela política, a partir do disciplinamento dos corpos. Isso tudo foi efetivado pelo capitalismo no século XVIII e no início do século XIX, quando o corpo humano figurou como primeiro objeto, enquanto força de produção e de trabalho e com a Medicina sendo utilizada como estratégia biopolítica.

Na obra *Segurança, Território, População*, o espaço a que se refere Foucault (2008b, p. 422) é, em sua maior parte, o espaço habitado com todas as suas peculiaridades relacionadas com a coexistência e circulação dos homens. Tal espaço determinou uma certa necessidade de controle, considerado como elemento constitutivo da força do Estado, o qual está ao encargo de uma força denominada de “polícia”, expressão de sentido diverso daquele utilizado correntemente. Polícia significava, para Foucault, a arte do esplendor do Estado como ordem visível e força brilhante.

Diversamente das características das cidades contemporâneas, sem obstáculos aparentes e limitadores do direito de ir e vir, as cidades dos séculos XVIII e XIX eram caracterizadas por uma “especificidade jurídica e administrativa que as isolava ou as marcava de uma maneira bastante singular em relação às outras extensões e espaços do território” (FOUCAULT, 2008b, p. 17). Ademais, aquelas cidades estavam inseridas dentro de um espaço murado e denso, possuindo, ainda, heterogeneidade econômica e social diversa das áreas não urbanizadas.

A presença de tais características na cidade do século XVIII e início do século XIX produzia entraves relacionados à necessidade de intercâmbio econômico permanente entre as cidades e sua subsistência, seu distanciamento dos demais centros, agravado pelo encerramento, pelo encravamento da cidade. Essa série de problemas foi a motivação para a promoção do desencravamento espacial, jurídico, administrativo e econômico da cidade do século XVIII, originando a metrópole moderna, onde se reduziu o problema da restrição à circulação, inclusive de riquezas. Esta circulação é algo evidente na Contemporaneidade, mas impensável no século XVIII, pelas restrições jurídicas e políticas, determinadas pelos muros e ruas estreitas, onde o deslocamento interno era caótico, bem como pelas demais formas de controle e cerceamento do movimento (FOUCAULT, 2008b, p. 17).

Em outro aspecto, ao tratar do nascimento da Medicina social, Foucault sustenta que a Medicina na França, no final do século XVIII, tinha relação direta com a urbanização, com o desenvolvimento das estruturas urbanas, ao invés de ser relacionada com a chamada Medicina de Estado, vinculada ao corpo dos indivíduos que constituem globalmente o Estado, como na Alemanha. Aliás, entre 1750 e 1780 Paris não possuía unidade territorial, mas multiplicidades emaranhadas de territórios heterogêneos e poderes rivais, onde se incluíam a Igreja, as comunidades religiosas, dentre outras corporações, detentores de certa autonomia e jurisdição próprias, sem falar do poder estatal vinculado ao representante do rei, o intendente de polícia e os representantes do parlamento (FOUCAULT, 2011f, p. 85).

Tais circunstâncias foram os fatores preponderantes para o desafio de solucionar o problema da unificação do poder urbano, derivada da necessidade, ao menos nas grandes metrópoles, de constituir a cidade como unidade, de organizar o corpo urbano de modo coerente, homogêneo, dependendo de um poder único e bem regulamentado (FOUCAULT, 2011f, p. 86).

Não é demais recordar da quarentena, qualificada por Foucault (2011f, p. 87) como “um sonho político-médico de boa organização sanitária das cidades, no século XVIII”, do exílio dos leprosos, dos cuidados com a peste, algo a motivar uma série de providências que produziam severa alteração na utilização do espaço urbano. Todas as famílias deveriam permanecer em casa para serem localizadas num único lugar, com cada pessoa em seu compartimento, sem sequer se movimentar. Ou, ainda, a situação criada pelos corpos de indigentes que não podiam pagar um enterro decente, e que eram depositados uns sobre os outros no “Cemitério de Inocentes”, no centro de Paris. Esses corpos caíam para o lado de fora, promovendo o desmoronamento de casas construídas ao entorno do claustro, infecções, talhando o leite, apodrecendo a água, gerando pânico urbano, causando a inquietude sanitária na medida em que se desenvolvia o tecido urbano.

Tais fatores foram determinantes para o surgimento da Medicina Urbana que possuía três grandes objetivos relacionados, fundamentalmente: a) com o exame dos lugares, no espaço urbano, de acúmulo e amontoamento de tudo, capaz de provocar doenças; a) lugares de formação e difusão de fenômenos epidêmicos e endêmicos – os cemitérios –, que promoveram em torno dos anos 1740-1750, numerosos protestos contra o amontoamento dos cemitérios, sendo a gênese por volta de 1780; b) das grandes emigrações de necrópoles na periferia das cidades, aparecendo o caixão individual, os jazigos e sepulturas reservadas para as famílias, onde era escrito o nome de cada um.

De outro lado, a Medicina urbana passou a desfrutar de um novo objeto: o controle da circulação, não dos indivíduos, mas do ar e da água, por acreditarem, naquela época, que o ar tinha influência direta sob o organismo, sendo um grande fator patógeno, daí o surgimento das grandes avenidas por onde o ar transitava livremente não mais bloqueado entre as casas, os muros, os recintos. As casas construídas sobre as pontes foram destruídas por acreditarem que impediam a circulação do ar em cima dos rios e retinham o ar úmido entre as margens. Corredores de água e de ar foram idealizados. Foi nessa geração que se desenvolveu a obra do bacteriologista Louis Pasteur, ou seja, no período compreendido entre 1822-1895 (FOUCAULT, 2011f, p. 90).

O livro *Em Defesa da Sociedade* apresenta questões fundamentais à compreensão da forma sistemática utilizada por Foucault para estabelecer as diferenças e articulações entre mecanismos disciplinares de poder e mecanismos regulamentadores de poder. O presente estudo revela mais adiante que ambos os mecanismos não se excluem e são articuláveis entre si. Prosseguindo na análise do espaço urbano e sua relação com a disposição espacial da cidade moderna Foucault exemplifica:

Examinem algo como a cidade operária. A cidade operária, tal como existe no século XIX, o que é? Vê-se muito bem como ela articula, de certo modo, perpendicularmente, mecanismos disciplinares de controle sobre o corpo, sobre os corpos, por sua quadricula, pelo recorte mesmo da cidade, pela localização das famílias (cada uma numa casa) e dos indivíduos (cada um num cômodo). Recorte, por indivíduos em visibilidade, normalização dos comportamentos, espécie de controle policial espontâneo que se exerce assim pela própria disposição espacial da cidade: toda uma série de mecanismos disciplinares que é fácil encontrar na cidade operária (FOUCAULT, 2010c, p. 29).

Tais exemplos citados por Foucault objetivam tornar expressiva a distinção entre os mecanismos disciplinares e os regulamentadores e sobre quem e/ou onde incidem. E, diante de uma série de “mecanismos regulamentadores incidem sobre a população enquanto tal e permitem, induzem comportamentos de poupança, por exemplo, e são vinculados ao habitat, à localização do habitat e, eventualmente, à sua compra” (FOUCAULT, 2010c, p. 299).

Cabe ainda ressaltar, ainda, que Foucault pensa as relações de poder em sua historicidade concreta, no espaço da cidade, sem desconsiderar o Estado mas também sem fazer deste o objeto central da reflexão, como o faz a filosofia política clássica. A cidade, portanto, não é apenas fato urbanístico, mas é sintoma de transformações culturais e políticas muito maiores, com as quais se engendram as concepções contemporâneas.

3.3.3 Espaço de circulação

Torna-se necessário compreender o conceito de território para, posteriormente, acompanhar a noção de circulação no século XVIII, cuja característica de governo é derivada do modelo da teoria jurídica do soberano: de um lado o território e, de outro, as pessoas que vivem nesse território. A soberania no direito público não se exercia sobre as coisas, mas sobre um território e, por conseguinte, sobre os súditos que habitavam este território. O território, então, é o próprio fundamento do principado ou da soberania, que deve se encarregar, segundo Foucault,

dos homens, em suas relações, em seus vínculos, em suas imbricações com essas coisas que são as riquezas, os recursos, os meios de subsistência, o território, é claro, em suas fronteiras, com suas qualidades, seu clima, sua sequidão, sua fecundidade. São os homens em suas relações com estas outras coisas que são os costumes, os hábitos, as maneiras de fazer ou de pensar. E, enfim, são os homens em suas relações com estas outras coisas que podem ser os acidentes ou as calamidades, como a fome, as epidemias, a morte (FOUCAULT, 2011f, p. 282).

No século XVIII, a passagem de um regime dominado pelas estruturas de soberania a um regime dominado pelas técnicas do governo se faz em torno da população e, por conseguinte, em torno do nascimento da economia política. As cidades passam a ser consideradas espaços de circulação que necessitavam de ordenamento, eliminando o que era perigoso, separando a boa circulação da má, maximizando a boa e diminuindo a má circulação. Naquele contexto, as cidades possuíam quatro funções: a primeira, a higiene, o arejamento; a segunda, a garantia do comércio interior; a terceira, a articulação das ruas com estradas externas de modo que as mercadorias pudessem chegar ou ser enviadas; e a quarta, a vigilância rigorosa das idas e vindas dos sujeitos, garantindo a segurança da população contra mendigos, vagabundos, delinquentes, criminosos, ladrões, assassinos, etc. Tratava-se, portanto, de planejar o acesso ao exterior, essencialmente no tocante ao consumo da cidade e a seu comércio com o mundo exterior. O soberano do território, ao mesmo tempo em que tinha se tornado arquiteto do espaço disciplinado passou a regular, possibilitar, garantir e assegurar circulações – de pessoas e de mercadorias (FOUCAULT, 2008b, p. 39).

Segundo Ruiz, o significado de Polícia surge alicerçado pelo discurso médico, que formulou o conceito de polícia-médica. No século XVIII, a polícia era uma instituição que deveria garantir o cuidado da vida humana em todas as suas esferas. Assim:

Policar é cuidar em detalhe da vida, controlá-la ao extremo porque é um bem útil para o Estado. Essa equação utilitarista retirou a vida humana do campo da ética e a capturou sob o prisma da produtividade. O empenho público moderno em cuidar da vida humana é correlativo ao descobrimento da sua utilidade para a sociedade. Esse paradoxo atravessa a lógica biopolítica até os tempos presentes, fazendo que o cuidado da vida humana, longe de ser um princípio ético normativo, se torna um critério administrativo para decidir quando merece a pena cuidá-la ou quando deve ser abandonada (RUIZ, 2012c).

Entre as esferas assistidas pela polícia está o espaço da circulação que envolve, entre outros, a circulação de mercadorias e dos produtos advindos das atividades laborais dos homens. Por essa razão, Foucault destaca a necessidade de zelar pelas estradas e rios, mencionando que se deve entender por circulação não apenas a rede material que possibilita a “circulação das mercadorias e dos homens, mas a própria circulação, isto é, o conjunto dos regulamentos, imposições, limites ou, ao contrário, facilidades e incentivos que possibilitam a circulação dos homens e das coisas [...]” (FOUCAULT, 2008c, p. 39).

Foucault, tomando como exemplo a cidade de Richelieu, na França, a define como ideal, com simetrias e assimetrias, embora acredite que o problema de circulação se deve ao maior número de estabelecimentos comerciais que determinam, em seu entender, o problema da circulação. Acredita que “quanto mais estabelecimentos houver, mais deve haver superfície da rua e possibilidades de percorrer a rua”, bairro este margeado, de um lado, “pela igreja, do outro pelo mercado coberto” (FOUCAULT, 2008b, p. 22).

Para Foucault, as moradias são caracterizadas e separadas em duas categorias, e faz referência às suas características: as que dão acesso à rua principal ou para as ruas paralelas à principal, que seriam, em seu entender, casas de certo número de andares (dois), com mansarda; e casas menores nas ruas perpendiculares, de um só andar, sugerindo a diferença de *status* social, de fortuna, etc.

Tais cidades, como Richelieu, datadas do século XVI, aproximadamente, não possuíam aparentemente um módulo arquitetônico, senão pelos aspectos anteriormente relatados. Em sua maior parte estavam vinculados ao comércio e às características geométricas das cidades construídas com base na figura do acampamento – quadrado ou retângulo, subdivididos por cruces, em outros quadrados ou retângulos, acarretando severos problemas de circulação (FOUCAULT, 2008b, p. 21).

A situação se alterou quando, no século XVIII, os aspectos geométricos das cidades Nantes, Boulèe, Ledoux, por exemplo, já apresentavam conformações diversas com eixos que atravessavam as cidades, e ruas largas para assegurar distintas funções: a higiene; o arejamento; a eliminação de todas as espécies de bolsões em que se acumulavam os miasmas

mórbidos dos bairros demasiadamente apertados, em que as moradias eram apinhadas; a garantia do comércio da cidade; a articulação dessa rede de ruas de modo a permitir o transitar de mercadorias, mas com controle aduaneiro; e a possibilidade da vigilância, necessária a partir da supressão das muralhas, que era algo imperioso, como já referido, para alavancar o desenvolvimento econômico (FOUCAULT, 2008b, p. 23).

Com o incremento do desenvolvimento econômico, e com a referida supressão das muralhas que protegiam as cidades, tornou-se impossível fechá-la à noite ou, ainda, vigiar as idas e vindas durante o dia, potencializando a insegurança derivada do afluxo de todas as populações flutuantes, mendigos, vagabundos, delinquentes, criminosos, ladrões, assassinos, dentre outros que poderiam derivar do êxodo rural. Por isso, foi fundamental organizar “a circulação, de eliminar o que era perigoso nela, de separar a boa circulação da má, [de] maximizar a boa circulação, diminuindo a má” (FOUCAULT, 2008b, p. 24).

Tratava-se, segundo Foucault, também de planejar os acessos ao exterior da cidade, essencialmente no concernente ao consumo da população ou, em suas palavras: “Tratava-se simplesmente de maximizar os elementos positivos, de poder circular da melhor maneira possível, e de minimizar, ao contrário, o que é risco e inconvenientes, como o roubo, as doenças, sabendo perfeitamente que nunca serão suprimidos” (FOUCAULT, 2008b, p. 26).

Seguramente, como sustenta Foucault, a circulação de pessoas ou coisas, o intercâmbio comercial e cultural não evitará os aspectos negativos, nem se poderá definir, por exemplo, quantos barcos poderão atracar, quantas carroças irão transitar, algo que sugere o fenômeno das séries abertas somente possíveis de serem controladas por uma estimativa de probabilidades “que caracteriza essencialmente o mecanismo de segurança” (FOUCAULT, 2008b, p. 27).

3.3.4 Dispositivo de controle: panóptico (aparato biopolítico)

O objetivo desta sessão é analisar sob outro viés o elemento arquitetônico Panóptico, examinando aspectos peculiares desse dispositivo de controle, a fim de compreender como se constituiu em um aparato com potência Biopolítica. Nesse contexto retoma-se, brevemente, o significado de poder disciplinar, espaço e apresentação da noção de biopolítica e seus desdobramentos nos escritos de Foucault. Desta forma, examina-se como se imbricam as relações de poder e biopolítica com o (e no) espaço por meio da arquitetura biodisciplinar.

O processo de modernização das nações ocidentais, algo que afetou de maneira considerável as estruturas sociais, teve como ponto de partida dois movimentos bem definidos: a Revolução Francesa e a Revolução Industrial.

Com o advento da Modernidade, sem a possibilidade de retorno ao passado, além da maior mobilidade social entre as classes, os hábitos padronizados pelas instituições do medievo – a igreja e a nobreza – foram, paulatinamente, substituídos por novas estruturas de pensamento e de práticas sociais. Como consequência da Revolução Industrial tornou-se necessária a classificação racional da população, segundo as suas capacidades, e transformada em força produtiva útil ao Estado. As soluções para este ordenamento se deram em vários níveis de prestação de serviço social, público ou privado.

Nesse contexto fez-se necessária a investigação e conseqüente busca por alternativas de ordenamento e governo dos indivíduos, seja por meio dos dispositivos de disciplina ou por meio dos dispositivos de segurança. Desta forma, tendo a disciplina como pano de fundo da Modernidade, modelos de dispositivos de controle passaram a ser cogitados, objetivando por meio das práticas de poder disciplinar, os efeitos de verdade sobre a conduta dos indivíduos que o Estado buscava, pois as estruturas até então existentes não mais atendiam às expectativas sociais e, muito menos, as do próprio Estado. Por conseguinte, o objeto de adestramento de condutas passou a ser a população, tendo o dispositivo de segurança o objetivo primordial de viabilizar o governo das populações, isto é, tornar a população um objeto de governo, evidenciando-se o caráter biopolítico do dispositivo de segurança.

A vigilância constante e sua inverificabilidade caracterizam o princípio do Panóptico, concepção arquitetônica do final do século XVIII, ainda presente na Contemporaneidade. O vigilante que habita a torre central tudo vê, mas não é visto; a sua ausência é tão eficaz quanto a sua presença. Os reclusos respondem adestradamente ao poder disciplinar que lhes foi imposto, permitindo que entre em cena a arquitetura disciplinar, que opera sem o elemento humano (vigia) e passa ela mesma a ser o vigilante do espaço, obtendo por meio do discurso silencioso da edificação a mesma disciplina dos corpos obtida com a atenção do vigia humano.

O poder, a disciplina, a verdade e a subjetividade são conceitos que circulam orgânica e sistematicamente, que se imbricam e perpassam essa engenharia de controle, de visibilidade constante e vigilância permanente, arquitetada para governar, de forma utilitarista, a vida humana, permitindo ilustrar a razão primeira da biopolítica: administrar, governar, cuidar da vida humana enquanto produtiva e útil, conferindo-lhe uma potência política para a eficiência institucional, gerindo a vida para fins de governo e mercado – o aparato biopolítico.

No rastro da perspectiva genealógica sobre o Panóptico, portanto, assinalam-se os desdobramentos biopolíticos inerentes às relações de poder e às formas de subjetivação derivadas das especificidades do espaço arquitetônico que o configura. Este dispositivo de controle é conhecido e aplicado em diferentes contextos, da Psicanálise às operações policiais, na ficção de 1984, de George Orwell, às câmeras disseminadas pelos espaços urbanos, comerciais e corporativos, arquitetadas para governar a vida humana de forma utilitarista; da lógica do modelo à correspondência da realidade, num encontro da memória histórica com a Filosofia e a Literatura com a vida.

Neste contexto não se considera demais registrar que, de fato, na Contemporaneidade, o Panóptico de Bentham se percebe presente e diluído no espaço, confirmando a tese da subjetivação pela vigilância do território e da população.

4 O ESPAÇO E A CONSTITUIÇÃO ÉTICA DO SUJEITO

Neste capítulo direciona-se a investigação à relação existente entre o espaço e a constituição ética do sujeito, tendo como referência as obras de Foucault, intituladas: *Do governo dos vivos* (1979-1980); *Subjetividade e verdade* (1980-1981); *A hermenêutica do sujeito* (1981-1982); *Agir mal, dizer a verdade* (1981); *O governo de si e dos outros* (1982-1983), *A coragem da verdade* (1983-1984). Também, os últimos textos presentes na coleção *Ditos e Escritos*, especialmente os escritos no período de 1979-1984, os quais compõem a última fase do filósofo, que faleceu em 25 de junho de 1984, em Paris.

Ao comparar tais obras com aquelas analisadas nos capítulos anteriores, percebe-se que Foucault passou a tratar de modo diverso a temática do espaço, pois anteriormente ele era representado nas problematizações acerca da loucura, disciplina, soberania e biopolítica e, agora, aparece como espaço da verdade na constituição ética do sujeito.

Foucault, em seus últimos escritos¹¹³, conduziu suas investigações a aspectos relacionados com o indivíduo e com a constituição do seu ser de sujeito, no sentido da sua transformação em sujeito ético a partir da prática do cuidado de si, no espaço da verdade.

As reflexões acerca da tríade verdade, poder e subjetivação, problematizadas no primeiro capítulo deste estudo, aparecem imbricadas com as temáticas investigadas nas partes seguintes e, de modo distinto, mas com igual importância, nesta última seção, onde a problemática do espaço e da verdade relacionam-se aos modos de constituição ética do sujeito ético. Neste momento da pesquisa, analisa-se o espaço da verdade na constituição ética do sujeito e os efeitos desse direcionamento no espaço da vida em sociedade representada pelo governo de si e dos outros, além da prática do cuidado de si e do dizer verdadeiro, considerando a noção da verdade elemento fundamental para a compreensão do atual curso de investigações.

No curso ministrado entre 1979 e 1980, intitulado *Do governo dos vivos* (2014b), Foucault retoma a problematização pretérita sobre a noção de governo e inicia as análises a respeito das técnicas e procedimentos empreendidos para governar e conduzir condutas. Tratou, ainda, da noção de regime de verdade, do exame de consciência, do exame das almas e da confissão no Cristianismo primitivo, tendo os dois últimos assuntos ocupado maior parte das teorizações deste curso. Além disso, tratou da relação entre manifestação da verdade e

¹¹³ Consideram-se “últimos escritos” as obras de Foucault escritas entre 1979 e 1984, as quais são aqui utilizadas como material de pesquisa. Cabe registrar que nas obras em análise, escritas entre 1979 e 1984, é diferente o tratamento dado a tais noções, sobretudo a noção de espaço, da qual o autor segue deduzindo consequências formais que alcançam todo arco de sua reflexão.

exercício de poder, direcionando suas reflexões a questões predominantemente políticas e, em especial, ao campo das práticas e das técnicas de si, como o domínio da ética, algo que predominou em sua obra até seu desaparecimento.

Pode-se, inicialmente, encontrar relação entre a temática do espaço, ora investigada, com a Sala de Justiça do imperador Sétimo Severo¹¹⁴, que serviu de abertura da aula ministrada por Foucault em 9 de janeiro de 1980. Na ocasião foi relatada a peculiaridade do referido espaço, consubstanciada na construção de uma grande sala, onde Sétimo Severo presidia as audiências, proferia sentenças e onde supostamente se distribuía a justiça sob a representação de um céu estrelado que corresponderia ao céu na data do nascimento do imperador. Havia, entretanto, um pequeno pedaço de céu escondido, com muito cuidado, somente visualizado nos seus aposentos, onde acreditava que pudesse ver a hora da sua morte, informação a que ninguém teria acesso (FOUCAULT, 2014b, p. 3-4).

Pelas mesmas razões acreditava Sétimo Severo que seu reino havia sido fundado com base nos astros, algo que descaracterizaria os atos de violência por ele perpetrados para tomar o poder. Além disso, justificava seus feitos dizendo ter sido requerido a exercer o cargo que ocupava em função das necessidades do mundo.

A questão do poder bem representada na história de Sétimo Severo é o ponto de partida para que Foucault pudesse estabelecer a concepção coimplicante entre poder e verdade. Isso decorre do fato de que o exercício do poder, embora implique conhecimentos específicos, é acompanhado por uma significativa manifestação de verdade (FOUCAULT, 2014b, p. 4), neste caso, verdade cósmica representada nos astros e em relação com o destino de Roma.

Ao fazer uso do exemplo de Sétimo Severo, e a respeito da relação entre o exercício do poder e a manifestação da verdade, Foucault destaca que não é apenas a necessidade econômica “de conhecer o que se governa e como governar, não é simplesmente essa necessidade utilitária que pode permitir que se meça esse fenômeno que eu procurava indicar, a saber, a relação entre o exercício do poder e a manifestação da verdade” (FOUCAULT, 2014b, p. 6).

A racional utilidade das estrelas que Sétimo Severo mandou ilustrar no teto, posicionadas acima da sua cabeça e daqueles que ministravam a justiça, foram questionadas por Foucault. Neste contexto, Foucault sublinha a questão histórica que insere o reinado de Sétimo Severo na mesma época dos grandes juristas, como Ulpiano, ou seja, as reflexões

¹¹⁴ O imperador Sétimo Severo reinou na virada dos séculos II e III, entre os anos 193 e 211.

jurídicas estavam presentes na política de Sétimo Severo e “além mesmo do conhecimento, do saber de juristas como Ulpiano, ele necessitava dessa manifestação suplementar, excessiva, eu ia dizendo não-econômica (sic) da verdade” (FOUCAULT, 2014b, p. 6-7).

Foucault reconhece na representação do céu estrelado no espaço do palácio construído por Sétimo Severo uma forma de manifestação pura do verdadeiro. Salienta tratar-se da “manifestação pura da ordem do mundo em sua verdade, manifestação pura do destino do imperador e da necessidade que preside a ele, manifestação pura da verdade em que se fundamentam, em última instância, as sentenças do príncipe” (FOUCAULT, 2014b, p. 7), ou seja, configura-se em um “ritual de manifestação da verdade”¹¹⁵.

Da reflexão sobre o sentido desse espaço de Severo em relação com a verdade, vale destacar que ambos são ocultos. Um espaço ocultado, proibido a todos, porque esconde uma verdade que só o imperador pode saber. A verdade ocultada nos espaços proibidos é um tipo de verdade que vai cedendo para outra aparição da transparência e do dizer verdadeiro, onde os espaços da verdade se tornam mais públicos, abertos e, por isso, transparentes, quase invisibilizados enquanto espaços em que a verdade é proferida. Nas palavras de Foucault: “Tratava-se de fazer surgir o próprio verdadeiro contra o fundo do desconhecido, contra o fundo do oculto, contra o fundo do invisível, contra o fundo do imprevisível” (FOUCAULT, 2014b, p. 7).

A preocupação inicial de Foucault, após apresentar suas reflexões acerca do regime de verdade, direcionou-se preponderantemente aos procedimentos do exame das almas e do reconhecimento das faltas no Cristianismo primitivo. Neste interregno, dois conceitos foram por ele desenvolvidos: a *exomologese*¹¹⁶ e a *exagoreusis*¹¹⁷.

As práticas religiosas cristãs ocidentais foram objeto da pesquisa genealógica de Foucault, especialmente em *Vigiar e Punir* e nos três volumes que integram a obra *História da Sexualidade*. Nestas obras, segundo Candiotti, “a mais expressiva religião ocidental é frequentemente mencionada a propósito da genealogia das técnicas punitivas, das técnicas confessionais e das técnicas de subjetivação” (CANDIOTTO, 2012a, p. 17). Na obra *Vigiar e*

¹¹⁵ “Trata-se de um ritual de manifestação da verdade, que mantinha com o exercício do poder certo número de relações que não podem certamente se reduzir à utilidade pura e simples, mesmo que o cálculo não esteja ausente dele, e o que eu queria tentar apreender um pouco é a natureza das relações entre esse ritual de manifestação da verdade” (FOUCAULT, 2014b, p. 7).

¹¹⁶ A *exomologese* designa um ato destinado a manifestar ao mesmo tempo uma verdade e a adesão do sujeito a esta verdade, que significa, dentre outros aspectos, a afirmação desta verdade diante de si e dos outros, afirmando positivamente, autenticando sua crença. É o “ato de fé” indispensável ao cristão (FOUCAULT, 2014b, p. 291). Ou ainda, “é uma afirmação enfática, cuja ênfase diz respeito, antes de tudo, ao fato de que o sujeito se liga ele próprio a essa afirmação e aceita suas consequências” (FOUCAULT, 2014a, p. 114).

¹¹⁷ A *exagoreusis* seria a formulação exaustiva que compreenderia o dever de dizer tudo dos movimentos do pensamento (FOUCAULT, 2014b, p. 293).

Punir, segundo CandiOTTO, a constituição do indivíduo moderno é problematizada por Foucault, onde “as práticas cristãs de normalização do comportamento e docilização da alma”, verificáveis nos espaços disciplinares como escolas, seminários e aliados às práticas institucionais seculares formavam o “canteiro histórico moderno da sociedade disciplinar” (CANDIOTTO, 2012a, p. 17). No concernente à relação entre as práticas de si e as práticas cristãs, CandiOTTO registra:

É o caso da problematização das práticas confessionais, pelas quais as modalidades modernas de enunciação do eu (*aveu*) das ciências do homem são genealogicamente referidas às antigas práticas cristãs da *exagoreusis*, encontradas nos padres da Igreja dos primeiros séculos e, mais tarde, na obrigatoriedade da confissão auricular (*confession*) (CANDIOTTO, 2012a, p. 17).

Foucault, retomando Édipo, propôs uma releitura “aletúrgica”¹¹⁸, com o objetivo de demonstrar a impossibilidade de “dirigir os homens sem fazer operações na ordem do verdadeiro, operações sempre excedentárias em relação ao que é útil e necessário para governar de uma maneira eficaz” (FOUCAULT, 2014b, p. 17). Depreende-se daí que a par da finalidade de governar e dos instrumentos necessários para seu êxito seria indispensável a manifestação da verdade requerida, implicada ou vinculada ao exercício do poder.

O significado de *aleturgia* envolve o “conjunto dos procedimentos possíveis, verbais ou não, pelos quais se revelam o que é dado como verdadeiro em oposição ao falso, o oculto ao indizível, ao imprevisível, ao esquecimento” (FOUCAULT, 2014b, p. 8), asseverando não haver exercício de poder sem algo como uma *aleturgia*. Daí a relevância do estudo do Cristianismo com os três elementos fundamentais por ele trazidos: sujeito, manifestação de verdade e governo. A partir dessa inflexão, Foucault, provocou os cursistas com uma assertiva eivada de anarquismo, ao expressar:

Digamos que se o grande procedimento filosófico consiste em estabelecer uma dúvida metódica que suspende todas as certezas, o pequeno procedimento lateral e na contramão que proponho a vocês consiste em tentar fazer intervir sistematicamente, não a suspensão de todas as certezas, portanto, mas a não-necessidade (sic) de todo o poder, qualquer que seja (FOUCAULT, 2014b, p. 72).

Este questionamento produziu a expressão *anarqueologia*, atitude que se distingue do ceticismo pelo fato de não suspender todas as certezas, ou ainda, nas palavras de Foucault, “Trata-se, ao contrário, de pôr o não-poder (sic) ou a não-aceitabilidade (sic) do poder, não no

¹¹⁸ *Aletúrgica*, referente ao trabalho da verdade.

fim do empreendimento, mas no início do trabalho, na forma de questionamento de todos os modos segundo os quais se aceita efetivamente o poder” (FOUCAULT, 2014b, p. 72).

Foucault aponta a existência de um paradoxo no concernente à aleturgia de mim, pois a necessidade de produzir a verdade daquilo que sou, isto é, esta necessidade da aleturgia estaria diretamente ligada à renúncia de si mesmo em prol da vontade de outro. Assim sendo, a produção da verdade não está “indexada à vontade de enfim estabelecer no ser o que sou, mas ao contrário se quero saber o que sou” (FOUCAULT, 2014b, p. 280).

As questões acerca da noção de subjetividade aparecem relacionadas às análises sobre vínculo existente entre produção de verdade e renúncia a si. Segundo Foucault, este vínculo entre produção de verdade e renúncia de si constitui uma forma de “subjetivação cristã”, isto é, pode-se chamar de esquema da subjetividade cristã, ou ainda, de “um procedimento de subjetivação que se formou e se desenvolveu historicamente no cristianismo e que se caracteriza de uma maneira paradoxal pelo vínculo obrigatório entre mortificação de si e produção de verdade de si mesmo” (FOUCAULT, 2014b, p. 280). Neste contexto, Foucault chama atenção para o fato de que a subjetivação cristã, ou seja, a veridicção de si para a renúncia de si tenha ocorrido para opor-se ao tema da perfeição¹¹⁹.

A partir das obras publicadas, dos áudios e dos manuscritos recolhidos e analisados, percebe-se que a temática das religiões e suas práticas interessavam a Foucault. E, segundo Candiottto, ocupam “um espaço significativo nas pesquisas de Foucault, principalmente nas décadas de 1970 e 1980” (2012a, p. 17), de modo que complementa:

quando se trata da relação Foucault- religião, são os processos de individualização, subjetivação ou dessubjetivação o principal foco de seu interesse. A partir desse foco é que o cristianismo pode ser adequadamente compreendido em sua investigação como prática de si mesmo e como dispositivo de saber-poder (CANDIOTTO, 2012a, p. 17).

Sob o prisma da questão do poder e da verdade, o Cristianismo, segundo Senellart¹²⁰, é examinado a partir dos atos de confissão da verdade que o caracterizam, mais precisamente

¹¹⁹ O tema da perfeição aparece vinculado ao da salvação, conforme registra Foucault: “Tratava -se portanto, em suma, de introduzir a ascese e as regras da ascese no interior do sistema da própria igreja”. O que se tratava no fundo de conjurar era a velha figura conhecida dos gregos como o homem divino, perfeito e com tantos poderes que o fariam capaz de “produzir certo número de efeitos sobre si e sobre os outros, decorrentes de uma presença divina nele. Como vocês estão vendo, é sempre esse problema da perfeição e da necessidade ou, em todo caso, do objetivo que a Igreja cristã se deu contra certo número de suas tendências internas ou contra certo número de suas proximidades, esse esforço que ela fez para distinguir a economia da salvação da exigência da perfeição” (FOUCAULT, 2014b, p. 265).

¹²⁰ “Michel Senellart é professor de filosofia política na *École Normale Supérieure* de Lyon. Editou os cursos de Foucault no *Collège de France: Sécurité, Territoire, Population e Naissance de la biopolitique*, Paris, Gallimard- Seuil (col. ‘Hautes Études’), 2004” (FOUCAULT, 2010e, p. 295).

pelos “atos de reconhecimento das faltas e não os atos de fé aos quais geralmente se daria mais atenção”¹²¹ (FOUCAULT, 2014b, 303). O confessionário, inexistente antes do século XVI, é um espaço com ampla significação e representação no Cristianismo e na direção de consciências, representando um lugar anônimo e protegido. Ao mesmo tempo, trata-se de um espaço público e acessível a todos, onde os fiéis compareceriam e encontrariam neste espaço público o espaço privado da confissão, onde se confessariam os pecados ao padre e, por conseguinte, se obteria o esperado perdão.

No início do volume 1, intitulado *A vontade de saber*, na obra *História da Sexualidade I*, Foucault observa o encerramento da sexualidade no espaço reservado da casa que silenciosamente exerce a séria e secreta função de reproduzir: “espaço social, como no coração de cada moradia, um único lugar de sexualidade reconhecida, mas utilitário e fecundo: o quarto dos pais. Ao que sobra só resta encobrir-se; o decoro dos corpos limpa os discursos” (FOUCAULT, 1988, p. 9). Cabe remontar às pesquisas sobre as heterotopias realizadas no presente estudo a fim de analisar esses espaços, como neste caso, o referido espaço do quarto, que não foi completamente profanado, e ainda apresenta certa sacralidade.

De outra banda, Foucault faz um questionamento acerca da relação entre poder, saber e sexualidade:

Porém, com que circunspeção, com que prudência médica, com que garantia científica de inocuidade, e com quanta precaução, para tudo manter sem receio de ‘transbordamento’, no mais seguro e discreto espaço entre divã e discurso: ainda no murmúrio lucrativo em cima de um leito (FOUCAULT, 1988, p. 11).

Foucault compara o confessionário com o espaço do divã, um espaço de privacidade garantida, ocupado apenas pelo paciente e o psicanalista, existente nos consultórios dos psicanalistas e terapeutas. Este espaço é arquitetado para produzir no sujeito a vontade de revelar, relatar, confessar (pecados) seus anseios, suas dores, seus medos e problemas para receber em troca deste possível dizer verdadeiro, um conforto moral (perdão) e as diretrizes para exercer as práticas que levam ao cuidado de si no espaço de si e no espaço social. Neste sentido, Candiotto sublinha que

Foucault provocou os psicanalistas de sua época ao afirmar que o divã era um prolongamento do confessionário cristão. Não somente isso: a confissão inaugurada pelo cristianismo se desdobrou na modernidade em uma pluralidade de formas jurídicas, psicológicas, psiquiátricas e psicanalíticas (CANDIOTTO, 2012a, p. 17).

¹²¹ O regime do reconhecimento das faltas se organizou nos primeiros séculos em torno de três grandes práticas: o batismo, a penitência eclesial e, em outro plano, a direção da consciência.

O confessionário, como espaço de confissão e verdade, foi substituído, na Contemporaneidade, pelo divã do psicanalista e o consultório do terapeuta. Esses espaços priorizam a privacidade da confissão, retirando a dimensão pública do acesso ao espaço que ainda restava no confessionário. De outra banda, o espaço no júri moderno conserva de forma total a dimensão pública da confissão, anulando qualquer privacidade ao ato de confessar a verdade.

Assim, como se percebe, o espaço não mais aparece relacionado ao espaço físico, mas representa um espaço da verdade, de veridicção e de poder, onde a subjetivação pela verdade é condição para o exercício de poder. Ao se manifestar sobre sujeito e verdade, Candiottto registra que:

ele deixa de ser constituído somente na imanência das práticas que o sujeitam; ao mesmo tempo torna-se sujeito e objeto para si próprio, denotando uma subjetivação ética irreduzível aos mecanismos disciplinares e às regulações do biopoder das modernas sociedades ocidentais (CANDIOTTO, 2008, p. 89).

Foucault, em sua obra *A hermenêutica do sujeito* (2011a), aborda, fundamentalmente, o conceito do “cuidado de si”¹²², como sendo um atributo essencial para justificar o exercício do poder. O autor divide seu trabalho em três aspectos distintos: o primeiro, por ele denominado socrático-platônico, em que o objeto de investigação envolve o *Alcibiades I*, de Platão; o segundo é identificado como helenístico, e tem como suporte os escritos de Sêneca, Marco Aurélio e outros estóicos, epicuristas e cínicos; e um derradeiro aspecto que envolve um recorte entre a passagem do ascetismo pagão para o ascetismo cristão.

O significado e significante do conceito de *Cuidado de si* foi intensamente debatido nas obras *A hermenêutica do sujeito* (1981-1982), *O governo de si e dos outros* (1982-1983) e na *História da sexualidade*, volumes 1, 2 e 3. O cuidado de si pode ser considerado um conjunto de práticas segundo as quais o sujeito vai se constituindo sujeito de suas ações, sem a necessidade de imposição de códigos, leis ou pressões sociais e morais. Ou seja, o indivíduo, com seu aprendizado da vida, constitui o seu próprio código moral, que funcionaria como seu *alter ego*. É a conquista da autonomia em que o sujeito pode ser reconhecido como produto e produtor de si mesmo.

O dizer a verdade no aspecto político que, igualmente aparece problematizado na obra *A coragem da verdade*, deriva de outro curso ministrado por Michel Foucault no Collège de France, iniciado em 1º de fevereiro de 1984 e finalizado em 28 de março do mesmo ano, onde

¹²² Cuidado de si: *epimelēia heautoû*, em grego; *cura sui*, em latim.

se percebe uma aparente radicalização de suas análises. Esse curso teve como pressuposto investigar e questionar a função do dizer a verdade, especialmente na política, com a finalidade de alcançar à democracia um número significativo de condições éticas para que possa atingir sua finalidade. Em suas primeiras aulas, Foucault mostra os três eixos de sua obra crítica:

um estudo dos modos de veridicção (muito mais que uma epistemologia da verdade); uma análise das formas de governamentalidade (muito mais que uma teoria do poder); uma descrição das técnicas de subjetivação (muito mais que uma dedução do sujeito) – consistindo a aposta em tomar como objeto de estudo um núcleo cultural determinado (a confissão, o cuidado de si etc.) que adquire justamente seu volume no cruzamento dessas três dimensões (FOUCAULT, 2011d, p. 304).

O ponto de partida para que Foucault desenvolvesse seu pensamento a respeito da noção de *parrhesía*, segundo Gros, ocorreu justamente no início da década de 80, encontrando seu lugar “no interior do que Foucault havia chamado em 1983 de uma ‘ontologia dos discursos verdadeiros’”. Em outras palavras, isso significa “um estudo que não coloca para os discursos verdadeiros a questão das formas intrínsecas que as valida, mas a dos modos de ser que implicam para o sujeito que deles faz uso” (FOUCAULT, 2011d, p. 304)¹²³.

Para Foucault, ao examinar a noção de *parrhesía*, foi facultada a possibilidade de ver se ligarem entre si a análise dos modos de veridicção, o estudo das técnicas de governamentalidade e a identificação das formas de prática de si. Em suas próprias palavras, foi a “articulação entre os modos de veridicção, as técnicas de governamentalidade e as práticas de si, no fundo, o que sempre procurei fazer” (FOUCAULT, 2011d, p. 9), percebendo-se um deslocamento da verdade sobre os espaços para o espaço da verdade no próprio sujeito.

Do ponto de vista histórico, o estudo da *parrhesía* e do *parrhesiastés*¹²⁴ na cultura ao longo da Antiguidade seria, sem dúvida, “uma espécie de pré-história dessas práticas que se organizaram e se desenvolveram em torno de alguns pares célebres: o penitente e seu confessor, o dirigido e o diretor de consciência, o doente e o psiquiatra, o paciente e o psicanalista” (FOUCAULT, 2011d, p. 9).

A presença desta dicotomia constitui o jogo parresiástico que, para sua existência e configuração, necessita de uma prática com o outro, pois a partir deste outro a fala franca, a coragem da verdade se compõe. O falar franco, a coragem da verdade, a prática da *parresia*,

¹²³ Esta síntese é de Frédéric Gros, inserida após o curso ministrado por Foucault (2011e, p. 304).

¹²⁴ *Parresiastés*, para Foucault, seria o personagem capaz de usar de *parrhesía* (FOUCAULT, 2011e).

no entanto, não deve ser uma prática profissional, derivada de formação técnica, filosófica ou mesmo profética, mas deve ser, sobretudo, “uma atitude, uma maneira de ser que se aparenta à virtude, uma maneira de fazer” (FOUCAULT, 2011d, p. 15).

Numa síntese autêntica, a *parrhesía* seria, para Foucault, “em duas palavras, a coragem da verdade naquele que fala e assume o risco de dizer, a despeito de tudo, toda a verdade que pensa, mas é também a coragem do interlocutor que aceita receber como verdadeira a verdade ferina que ouve” (FOUCAULT, 2011d, p. 13).

Conforme se depreende do mencionado anterior, os últimos escritos de Foucault, entre 1979 e 1984, possuem relação direta com as noções de verdade e de sujeito. Nota-se, nestes escritos, uma variável da noção de espaço que aparece relacionada com o espaço de si, o qual deve ser cuidado e conhecido e, conhecido para ser cuidado. Mantendo a consistência com a trajetória histórica de seu pensamento, neste âmbito da subjetivado da verdade, vê-se um espaço conectado à esfera pública, seja do poder ou do contato com a divindade. Subjetivada, a verdade remete o sujeito não apenas ao exame da consciência, mas também aos ambientes (político e teológico) em que se constitui e se convalida este princípio de verdade.

A partir dos últimos escritos de Foucault, portanto, percebe-se o espaço como fluido e operante na constituição ética do sujeito e diluído nos espaços da verdade, revelando assim, a partir da historicidade da verdade, do sujeito e do espaço, um possível deslocamento da verdade sobre o espaço para o espaço da verdade no próprio sujeito.

4.1 O espaço da verdade no cuidado de si na época socrática

Ao iniciar a primeira aula do curso intitulado *A hermenêutica do sujeito*, Foucault manifestou a vontade de investigar o espaço da verdade no cuidado de si e sua vinculação direta com a ideia de subjetividade, além da forma como suas interseções foram tramadas na história do Ocidente. A partir daí tomou como ponto de partida a problematização da noção “cuidado de si”, derivada do termo grego *epiméleia heautoû*, que expressa a relação do sujeito com a prática do cuidado de si, preocupando-se e ocupando-se consigo. Tal noção foi eleita por Foucault para analisar as relações entre sujeito e verdade.

Segundo Foucault, na história do pensamento Ocidental a relação entre sujeito e verdade teria sido estudada, inicialmente, a partir do preceito délfico *gnôthi seautón*, isto é, “conhece-te a ti mesmo”, que apresentava interpretações diversas e distantes da atribuição concedida ao *gnôthi seautón* no sentido de nomeá-lo como um princípio de conhecimento de si (FOUCAULT, 2011a, p. 5). Cabe sublinhar que foi a partir da figura de Sócrates que o

preceito délfico *gnôthi seautón* integrou-se ao pensamento filosófico, conforme atesta Xenofonte, no *Memoráveis*, e também Platão em textos como, por exemplo, *A apologia de Sócrates*.

No contexto dessa obra, Sócrates tinha por função incentivar, incitar, promover nos outros a vontade e a atitude de se ocuparem consigo mesmos, havendo três passagens que comprovam esta assertiva. A noção de verdade aparece, conforme destaca Foucault, quando Sócrates direciona a sua fala aos atenienses, dizendo:

Meu caro, tu, um ateniense, da cidade mais importante e mais reputada por sua cultura e poderio, não te envergonhas de cuidares (*epimeleisthai*) de adquirir o máximo de riquezas, fama e honrarias, e não te importares nem cogitares (*epimelê, phrontízeis*) da razão, da verdade e de melhorar quanto mais a tua alma? (FOUCAULT, 2011a, p. 7).

Deste modo, interpelar os cidadãos alertando sobre a importância de se ocupar consigo mesmo foi a tarefa de Sócrates que, na segunda passagem da *Apologia*, afirma que se o condenassem à morte perderiam muito, pois deixariam de ter aquele que os incitava a se ocuparem consigo e com as suas virtudes. Na terceira passagem, referindo-se às formas jurídicas tradicionais, Sócrates assevera ser o bom tratamento a única forma de puni-lo justamente, considerando que seu feito foi apenas incitá-los (os outros) a ocuparem-se consigo mesmos.

Foucault destaca alguns elementos por ele considerados nas passagens em que Sócrates se apresenta como aquele que incita e provoca os outros a se ocuparem consigo mesmos. O primeiro elemento lembra que Sócrates estaria cumprindo uma função a ele atribuída pelos deuses; o segundo refere que Sócrates dedicou-se apenas a incitar os outros a se ocuparem consigo mesmos, a cuidar da sua própria vida, da sua fortuna ao invés de dedicar atenção aos outros; em terceiro lugar Sócrates afirma ter a sua função o papel de primeiro despertar, abrir dos olhos para a luz; e, por fim, a comparação entre Sócrates e tãvão – inseto que ao picar os animais os fazia agitar-se. A partir daí o cuidado de si seria entendido como uma “espécie de agulhão que deve ser implantado na carne dos homens, cravado na sua existência” (FOUCAULT, 2011a, p. 9).

A partir do texto do diálogo *Alcibiades* – importante material teórico utilizado como suporte para as problematizações durante as aulas do curso em questão – Foucault destaca o vínculo relacional entre *epiméleia heautoû* e *gnôthi seautón*, considerando ser o primeiro (o cuidado de si) o fundamento e justificativa para o segundo (conhece-te a ti mesmo). Nesse contexto, e a partir do personagem de Sócrates, Foucault destaca a importância do cuidado de

si que, segundo ele, sempre será reconhecido como o homem do cuidado de si¹²⁵, aquele que parava os jovens na rua para reforçar que é preciso cuidar de si.

A respeito da noção de *epiméleia heautoû* e sua vinculação com a noção de *ghôthi seautón*, Foucault registra o seu entendimento sobre a importância e o percurso histórico da *epiméleia heautoû*, sublinhando que tal percepção fundou “a necessidade de conhecer-se a si mesmo não apenas no momento de seu surgimento, no pensamento, na existência, no personagem de Sócrates”, mas também na constituição de um “princípio fundamental para caracterizar a atitude filosófica ao longo de quase toda a cultura grega, helenística e romana” (FOUCAULT, 2011a, p. 10). Foucault complementa mencionando a importância da noção de *epiméleia heautoû* para Platão, para os Epicuristas, sendo que em Sêneca a noção é central, enquanto em Epicteto, nos Diálogos, ela é protagonista.

Da mesma forma, a noção *epiméleia heautoû* também figura com importância entre os cínicos e os do pensamento helenístico e romano, constituindo-se num fenômeno cultural de conjunto, característico da elite helenística e romana (FOUCAULT, 2011a, p. 11).

Foucault sublinha, contudo, não ser a noção de *epiméleia heautoû* mera condição de acesso à vida filosófica, ou seja, não é somente entre os filósofos que a prática de se ocupar consigo mesmo se torna elemento central. Segundo o autor, esse princípio “de precisar ocupar-se consigo mesmo tornou-se, de modo geral, o princípio de toda a conduta racional, em toda forma de vida ativa que pretendesse, efetivamente, obedecer ao princípio da racionalidade moral” (FOUCAULT, 2011a, p. 10).

No mesmo diapasão atenta-se para o registro de Foucault que indica a relação entre *epiméleia heautoû* e o sujeito, ou seja, os efeitos do cuidado de si incidindo sobre o modo de ser do sujeito. Segundo Foucault, o desafio da história do pensamento é entender e apreender o momento em que “um fenômeno cultural, de dimensão determinada, pode efetivamente constituir, na história do pensamento, um momento decisivo no qual se acha comprometido até mesmo nosso modo de ser de sujeito moderno” (FOUCAULT, 2011a, p. 11).

O percurso histórico da noção de *epiméleia heautoû* (cuidado de si) parece ter iniciado com as práticas de Sócrates, seguindo presente até o ascetismo cristão. Vale registrar que a noção de *epiméleia heautoû*, ao longo da sua história, sofreu variações consideráveis desde a sua primeira configuração e significação histórica. A partir daí destacam-se as variáveis do cuidado de si, elementos constituintes da história das práticas da subjetividade.

¹²⁵ “Sócrates é o homem do cuidado de si e assim permanecerá. E, como veremos, em uma série de textos tardios (nos estoicos, nos cínicos, em Epicteto, principalmente) Sócrates é sempre, essencial e fundamentalmente, aquele que interpelava os jovens na rua e lhes dizia: ‘É preciso que cuideis de vós mesmos’” (FOUCAULT, 2011a, p. 9).

A primeira variável da noção de *epiméleia heautoû*, destacada por Foucault, diz respeito a uma atitude geral, um modo comprometido de encarar o mundo e de se relacionar com o outro. Em segundo lugar, a *epiméleia heautoû* relaciona-se com o olhar, com a atitude de olhar para si atento ao que se pensa e o que se passa no pensamento. Por fim, denomina-se atenção especial a esta variável, pois interfere no modo de ser do sujeito que a pratica. Neste caso, a *epiméleia heautoû* não é apenas atitude geral nem forma de olhar para si, mas sim ações que “são exercidas de si para consigo, ações pelas quais nos assumimos, nos modificamos, nos purificamos, nos transformamos e nos transfiguramos” (FOUCAULT, 2011a, p. 11).

Deste modo, a *epiméleia heautoû* e suas variações constituem, segundo Foucault, uma espécie de fenômeno de extrema importância “não somente na história das representações, nem somente na história das noções e das teorias, mas na própria história da subjetividade ou, se quisermos, na história das práticas da subjetividade” (FOUCAULT, 2011a, p. 12).

Ao longo da história evidenciou-se o privilégio concedido ao princípio “conhece-te a ti mesmo” em relação ao “cuidado de si”, por muito tempo esquecido pelos historiadores. Tal circunstância motivou Foucault a formular hipóteses, buscando compreender o porquê do esquecimento da noção de *epiméleia heautoû* que, por mais de mil anos, foi o fio condutor das primeiras atitudes filosóficas até as primeiras formas de ascetismo cristão.

De todo modo, Foucault buscou compreender este desequilíbrio entre a importância conferida, em menor proporção, à noção *epiméleia heautoû* do que à noção *ghôthi seautón*, notadamente privilegiada pelos historiadores da época, e indicou paradoxos acerca desta problematização. Um desses paradoxos seria a aproximação entre o ocupar-se consigo, voltar-se a si, cuidar de si mesmo e uma forma egoísta de viver em sociedade. Nesse contexto, outro paradoxo indicado por Foucault seria aquele que diz respeito à vinculação existente entre o cuidado de si e a moral, ou seja, o “paradoxo de um cuidado de si e que, para nós, mais significa egoísmo ou volta sobre si e que, durante tantos séculos, foi, ao contrário, um princípio positivo matricial relativamente a morais extremamente rigorosas” (FOUCAULT, 2011a, p. 14).

Tais paradoxos – acredita Foucault – constituíram algumas das razões que motivaram a desvalorização do tema do cuidado de si pelos historiadores, embora acredite haver outro significativo motivo que aproxime à temática ora investigada: o espaço da verdade. Foucault considera haver uma “razão bem mais essencial que esses paradoxos da história da moral, e que concerne ao problema da verdade e da história da verdade” (FOUCAULT, 2011a, p. 14).

A partir do exposto sublinha-se que a análise da historicidade da verdade se encontra inserida na intenção desta pesquisa e está relacionada à investigação histórica acerca da noção de espaço em Foucault, especificamente, no derradeiro capítulo deste estudo – o espaço da verdade na constituição do sujeito ético.

Ao “momento cartesiano” Foucault atribui a responsabilidade por requalificar filosoficamente o *ghôthi seautón* e, de outro lado, desqualificar a *epiméleia heautoû*. Em face de tal argumento, o autor apresenta na mesma reflexão, a partir do procedimento cartesiano, a relação entre o sujeito e a verdade, registrando:

Além disso, colocando a evidência da existência própria do sujeito no princípio do acesso ao ser, era esse conhecimento de si mesmo (não mais sob a forma da prova da evidência, mas sob a forma da indubitabilidade de minha existência como sujeito) que fazia do ‘conhece-te a ti mesmo’ um acesso fundamental à verdade (FOUCAULT, 2011a, p. 15).

Foucault assinala, assim, ser imensa a distância entre *ghôthi seautón* e o procedimento cartesiano, embora tenha sido o procedimento cartesiano responsável pela aceitação do *ghôthi seautón* como princípio e fundador, desde o século XVIII, de práticas e procedimentos filosóficos (FOUCAULT, 2011a, p. 15).

A compreensão sobre o modo como o sujeito pode acessar a verdade, ou chegar até aquilo que é verdadeiro, ou ainda, a forma de pensamento que “tenta determinar as condições e os limites do acesso do sujeito à verdade” (FOUCAULT, 2011a, p. 15) é nomeada por Foucault de “filosofia”. Sendo assim, Foucault sugere chamar de “espiritualidade” o conjunto de práticas e experiências como as purificações, as ascetes, as renúncias, entre outras. Tal conjunto de modificações da existência “constituem, não para o conhecimento, mas para o sujeito, para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade” (FOUCAULT, 2011a, p. 15).

A verdade, segundo os elementos que constituem a espiritualidade, não é alcançada ao sujeito sem que ele se modifique e se transforme para ter direito ao acesso à verdade. De certa forma, entende-se que há um preço a pagar para se ter acesso ao espaço da verdade e às suas implicações no próprio ser do sujeito. A partir daí, Foucault destaca outros elementos vinculados à espiritualidade, os quais são fundamentais para ter acesso à verdade, entre eles, a conversão e a necessária transformação do sujeito e, ainda, as duas formas ou modalidades possíveis para se tornar sujeito capaz de verdade: *Éros*¹²⁶ e *áskesis*¹²⁷. Assim sendo, para a

¹²⁶ “[...] que essa conversão pode ser feita sob forma de um movimento que arranca o sujeito do seu *status* e de sua condição atual (movimento de ascensão do próprio sujeito; movimento pelo qual, ao contrário, a verdade

espiritualidade não há acesso à verdade sem uma “transformação do sujeito, não do indivíduo, mas do próprio sujeito no seu ser de sujeito” (FOUCAULT, 2011a, p. 17).

As práticas filosóficas como formas de espiritualidade seriam um espaço em que a verdade se realiza no sujeito sob a forma de veridicção. Nas práticas ascéticas a verdade do sujeito encontra seu espaço e se concretiza como espaço de verdade, constituindo o modo de ser desse sujeito. A verdade desloca-se para o espaço das práticas em que se efetiva como veridicção, e esta se desdobra em novos espaços de verdade que aparecem nas práticas ascéticas em que os sujeitos se autoconstituem.

Durante toda a Antiguidade a questão do acesso à verdade esteve vinculada à espiritualidade. Nas palavras de Foucault, a “questão filosófica do ‘como ter acesso à verdade’ e a prática da espiritualidade (as transformações necessárias no ser mesmo do sujeito que permitirão o acesso à verdade)” (FOUCAULT, 2011a, p. 17) jamais estiveram separados, nem para os Pitagóricos, nem para Sócrates e Platão. A *epiméleia heautoû*, assim, representa o conjunto das condições de espiritualidade, ou seja, “o conjunto das transformações de si que constituem a condição necessária para que se possa ter acesso à verdade” (FOUCAULT, 2011a, p. 17).

Para Candiotto, o solo da *epiméleia heautoû*, traduzido pelos latinos como *cura sui* e para o português como *cuidado de si*, diz respeito à atitude diferente consigo, com os outros e com o mundo, pois

indica a conversão do olhar do exterior para o próprio interior como modo de exercer a vigilância contínua que acontece nos pensamentos; sugere ações exercidas de si para consigo mediante as quais alguém tenta modificar-se; designa maneiras de ser, formas de reflexão e de práticas que conformam o núcleo da relação entre subjetividade e verdade (CANDIOTTO, 2008, p. 91).

No rastro histórico da verdade chega-se à Idade Moderna, ou como indica Foucault, “a história da verdade entrou no seu período moderno”. Neste sentido, Foucault aponta a relação direta entre o conhecimento e o acesso à verdade, asseverando que “no dia em que admitirmos que o que dá acesso à verdade, as condições segundo as quais o sujeito pode ter acesso à verdade, é o conhecimento e tão somente o conhecimento” (FOUCAULT, 2011a, p. 17-18), afirmando que, neste particular, o momento cartesiano encontraria seu lugar e sentido.

vem até ele e o ilumina). Chamemos esse movimento, também muito convencionalmente, em qualquer que seja seu sentido, de movimento de *éros* (amor)” (FOUCAULT, 2011a, p. 16).

¹²⁷ “Trabalho de si para consigo, elaboração de si para consigo, transformação progressiva de si para consigo em que se é responsável por um longo labor que é o da ascese (*áskesis*)” (FOUCAULT, 2011a, p. 16).

O sábio, o filósofo e/ou aquele que busca a verdade sem se modificar, sem se alterar como sujeito, ou melhor, sem alterar o seu ser do sujeito seria competente para, por intermédio dos seus atos de conhecimento, identificar, reconhecer e acessar a verdade. Neste momento o sujeito depara-se com um distanciamento da espiritualidade, pois as condições que possibilitam o seu acesso à verdade são de outra ordem, isto é, em primeiro lugar de ordem intrínseca (sujeito), ou seja, parte do interior do conhecimento; em segundo lugar, de ordem extrínseca (indivíduo), são as condições culturais – ter uma formação, estudar – e as morais, que exigem que o indivíduo se esforce e não engane seus pares (FOUCAULT, 2011a, p. 18). São as novas configurações dos espaços da verdade em que ela se apresenta, representando-se como práticas de vida que se implicam na constituição do sujeito. Em Foucault, especialmente nas últimas obras, a verdade se configura como o espaço em que o sujeito se constitui. As práticas de veridicção representam os espaços de visibilização da própria verdade do sujeito. Se a intenção for alcançar a verdade do sujeito é preciso recorrer às suas práticas de veridicção e nelas apreender os espaços em que a verdade é vivenciada pelo sujeito e o modo como ele se apropria dessa verdade para si.

A consequência do acesso à verdade é tão somente o conhecimento, não havendo outra recompensa que não seja unicamente a transfiguração do sujeito pelo “efeito retorno” da verdade. A respeito do sujeito e da verdade Foucault destaca: “a idade moderna das relações entre sujeito e verdade começa no dia em que postulamos que o sujeito, tal como ele é, é capaz de verdade, mas que a verdade, tal como ela é, não é capaz de salvar o sujeito” (FOUCAULT, 2011a, p. 18).

O espaço da verdade na constituição do sujeito foi problematizado tanto no Marxismo quanto na Psicanálise, ou seja, foram questionadas as questões concernentes à possível transformação que sofre o sujeito que acessa a verdade e como deve ser o sujeito para que ele tenha acesso a ela. Nesse contexto, segundo Foucault, Lacan foi o único depois de Freud a trazer para o centro das atenções da Psicanálise a questão das relações entre sujeito e verdade, refletindo sobre a questão propriamente espiritual: “a questão do preço que o sujeito tem a pagar para dizer o verdadeiro e a questão do efeito que tem sobre o sujeito o fato de que ele disse, de que pode dizer e disse, a verdade sobre si próprio” (FOUCAULT, 2011a, p. 29).

Embora não pretendesse traçar todo o percurso histórico da *epiméleia heautoû*, Foucault destacou três importantes momentos acerca desta noção: o momento socrático-platônico, que representa o surgimento da *epiméleia heautoû* no pensamento filosófico; o segundo momento, situado nos dois primeiros séculos da nossa era, caracterizado pelo

período da idade de ouro do cuidado de si mesmo; por fim, a passagem aos séculos IV-V, da ascese filosófica pagã para o cristianismo cristão (FOUCAULT, 2011a, p. 30).

No primeiro momento Foucault retoma o diálogo em que Platão descreve o encontro, após um longo período de silêncio e de afastamento, entre Sócrates¹²⁸ e o jovem aristocrata Alcibiades que, em sua ignorância, acreditava estar pronto para assumir a função política em Atenas. Sócrates, então, o fez ver que os cuidados que Alcibiades tivera com seu corpo nenhum proveito lhe alcançariam na busca de seu objetivo, pois seus poucos conhecimentos eram insuficientes para lhe garantir sucesso na vida política. Da mesma forma também não lhe serviriam as riquezas até então acumuladas, pelo simples fato de os demais líderes serem pessoas mais bem informadas e abastadas do que Alcibiades. Para chegar ao objetivo político seria necessário, fundamentalmente, cuidar de si.

Para Foucault, ocupar-se consigo mesmo evidencia um “princípio sem dúvida bastante corriqueiro, de algum modo filosófico ligado, entretanto – e esta será uma questão que reencontraremos constantemente ao longo da história da *epiméleia heautoû* – a um privilégio político, econômico e social” (FOUCAULT, 2011a, p. 31). Além dos aspectos éticos inerentes ao processo de aquisição do conhecimento, o princípio evidencia a busca de condições pessoais para o exercício da nobre e decisiva função de antever o destino de uma sociedade econômica, bem como a necessidade de um conhecimento (prévio) de si mesmo para, de modo adequado, buscar o que lhe é fundamental e decisivo.

Este conhecimento é adquirido por alguém capaz de leituras e interpretações do mundo, da natureza e do outro, sem deixar de ser, ao seu turno, também interpretado. Enquanto se coloca na condição de intérprete é também o objeto a ser interpretado, voltando a sua atenção para si próprio. Neste processo contínuo nada impediria que este alguém, senhor de suas próprias interpretações, pudesse vir a tomar parte do processo de sua própria constituição.

Sócrates, segundo Foucault, faz referência a Esparta no *Alcibiades*, indicando a existência do cuidado de si, do ocupar-se consigo mesmo desde então. De outro lado, Sócrates, interessa-se pelo modo de ser de *Alcibiades* que, embora possuindo riquezas, desejava voltar para o povo e governá-lo. Foucault registra, ainda, que Sócrates, ao ouvir o deus que lhe conduz, dirige a palavra a *Alcibiades* e acredita que sua tarefa seria “transformar

¹²⁸ Segundo Foucault, “a questão proposta por Sócrates, muito mais precisa, muito mais difícil, muito mais interessante, é a seguinte: deves ocupar-te contigo; mas o que é este si mesmo (*autò tò autò*), pois é contigo mesmo que deves ocupar-te. Questão que não incide na natureza do homem, mas sobre o que nós hoje – pois a palavra não está no texto grego – chamaríamos de questão do sujeito. O que é esse sujeito, que ponto é este em cuja direção deve orientar-se a atividade reflexiva, a atividade refletida, esta atividade que retorna do indivíduo para ele mesmo? O que é este eu? Esta a primeira questão” (FOUCAULT, 2011a, p. 50).

o privilégio de *status*, a primazia estatutária em governo dos outros. Fica claro no texto que é neste momento que nasce a questão do cuidado de si” (FOUCAULT, 2011a, p. 32).

No conselho de prudência de Sócrates a *Alcibiades* sobre a importância de comparar-se com seus rivais para identificar suas fragilidades antes de enfrentá-los, galgando o ingresso na vida política, surge o retorno do princípio délfico *ghôthi seautón*, mesmo que de forma breve, sugerindo que *Alcibiades* olhe para si, que reflita sobre si e conheça a si mesmo. Tais fragilidades, se comparadas aos rivais, seriam a educação, a riqueza, um saber e a *tékne* que compensaria as fragilidades detectadas inicialmente, permitindo, assim, competir com os rivais na mesma categoria e governar a cidade. Foucault atesta que “a necessidade de cuidar de si está vinculada ao exercício do poder” (FOUCAULT, 2011a, p. 34).

Num segundo momento, a noção de cuidado de si aparece vinculada à insuficiência da educação de *Alcibiades*, de modo que, segundo Foucault, “a necessidade do cuidado de si inscreve-se pois, não somente no interior do projeto político, como no interior do déficit pedagógico” (FOUCAULT, 2011a, p. 35). O terceiro momento do cuidado de si é problematizado, questionando a idade de *Alcibiades* e comparando-a com a idade ideal¹²⁹ para se cuidar de si mesmo e ingressar na vida política. Considera-se importante destacar o registro de Foucault acerca da importante característica do cuidado de si no período socrático-platônico: “o cuidado de si é antes uma atividade, uma necessidade de jovens numa relação entre eles e seu mestre, ou entre eles e seu amante, ou entre eles e seu mestre e amante” (FOUCAULT, 2011a, p. 36).

Por fim, a quarta característica do cuidado de si aparece como uma urgência quando *Alcibiades* apresenta segurança para governar a cidade, mas “ignora o objeto, a natureza do objeto com que tem que ocupar-se com a cidade. [...] Não sabe qual é o objeto do bom governo e é por isso que deve ocupar-se consigo mesmo”. A partir daí surgem duas interessantes questões, sendo a primeira: “qual é pois o eu de que é preciso cuidar quando se diz que é preciso cuidar de si?” E a segunda questão: “qual o eu que devo ocupar-me a fim de poder, como convém, ocupar-me com os outros a quem devo governar?” (FOUCAULT, 2011a, p. 36). Vinculada a estas questões, na filosofia antiga, destaca-se a questão do cuidado de si mesmo.

No contexto do imperativo socrático do cuidado de si, Foucault atenta para a suposta capacidade política dos jovens de boa família, para as questões da crítica, da educação e, nesta

¹²⁹ “É preciso aprender a ocupar-se consigo quando se está naquela idade crítica, quando se sai das mãos dos pedagogos e se está para entrar no período da atividade política”, embora Foucault reconhecesse contradição em relação ao argumento de Sócrates que, na frente dos juízes, disse que seu papel era interpelar, jovens e velhos sugerindo que se ocupassem consigo (FOUCAULT, 2011a, p. 36).

última, inclui as falhas pedagógica, escolar e amorosa. A partir daí Foucault apresenta nova relação com a questão do “ocupar-se consigo” que não estaria mais vinculada unicamente com “governar os outros”, mas “ser governado”. Por outro lado, uma questão importante e presente nos diálogos socráticos é a ignorância, ao que destaca Foucault: “exercício do poder político, pedagogia, ignorância que se ignora” constituem essas conhecidas relações nos diálogos socráticos (FOUCAULT, 2011a, p. 42). Ademais, sobre as questões vinculadas à Pedagogia, registra-se a diferenciação entre a Pedagogia entendida como modo e forma de aprender relacionada a outra forma de cultura, uma cultura de si, formação de si, chamada de *paideia* (FOUCAULT, 2011a, p. 43).

Na Grécia clássica, helenística e em todo o mundo romano, ritos como a purificação e o retiro eram o caminho delimitado pelos deuses para relacionar-se com a verdade, ou seja, sem purificação não havia acesso à verdade (FOUCAULT, 2011a, p. 44). Além dessas técnicas e tecnologias de si, os pitagóricos também colocavam em prática técnicas que representavam formas de cuidado de si. Foucault sinaliza que tais técnicas difundidas no interior do pensamento platônico foram apenas “o primeiro passo de todo um conjunto de deslocamentos, de reativações, de organização e reorganização dessas técnicas naquilo que viria a ser a grande cultura de si na época helenística e romana” (FOUCAULT, 2011a, p. 47). No mesmo sentido encontra-se este gênero de técnicas de si, em apresentações distintas, nos neoplatônicos, neopitagóricos, epicuristas e nos estoicos.

Na exposição de Foucault sobre a leitura por ele realizada, na segunda parte de *Alcíbiades*, durante sua aula no dia 13 de janeiro de 1982, surge a questão relacionada com o cuidado de si como autoconhecimento, formulando-se três questionamentos: o primeiro, a partir da indagação “o que é o eu com o qual é preciso ocupar-se?”; o segundo questionamento envolve duas indagações: “em que deve consistir este cuidado?” e “O que é cuidar?”; por fim, “em que deve consistir ‘ocupar-se consigo?’” (FOUCAULT, 2011a, p. 62). As três questões indagam os espaços da verdade no sujeito ou, dito de outra forma, qual o espaço do eu na verdade, do eu verdadeiro, para se ocupar dele? Não se pergunta mais a respeito do espaço físico e da constituição do sujeito, mas do espaço da verdade do sujeito sobre si mesmo. Este é um deslocamento epistêmico muito mais que espacial que sem contradizer as pesquisas anteriores de Foucault, incidem de forma mais explícita sobre o que sempre foi o objeto principal de sua filosofia – o sujeito.

Na elaboração das respostas, Foucault refere que se ocupar consigo mesmo consiste em conhecer-se a si próprio. A partir do conceito de *gnôthi seautón* e dos modos, por meio dos quais se poderia exercitar o conhecer-se a si mesmo, inclui-se também o desligar-se das

sensações que iludem, isolando a alma de todos os acontecimentos exteriores. Assim sendo, Foucault reconhece que há outras técnicas que não foram sublinhadas, ou seja, uma vez aberto o espaço do cuidado de si e “uma vez definido o eu como sendo a alma, todo espaço assim aberto é coberto pelo princípio do ‘conhece-te a ti mesmo’. Há, pode-se dizer, um golpe de força do *gnôthi seautón* no espaço aberto pelo cuidado de si” (FOUCAULT, 2011a, p.63).

Evidencia-se, neste sentido, a sobreposição dinâmica entre o conhecimento de si e o cuidado de si, destacando Foucault o aparecimento, pela terceira vez, do conceito *gnôthi seautón* na leitura que segue realizando durante sua aula: “ocupar-se consigo é conhecer-se” (FOUCAULT, 2011a, p. 63).

Poder-se-ia lançar a hipótese de que o espaço, assim cogitado, seria o do corpo do indivíduo, mas não o do corpo como verificado nos capítulos anteriores deste estudo, onde se analisava o espaço do corpo do cadáver, o espaço do corpo enquanto espaço da doença, ou ainda, o espaço do corpo enquanto instrumento do poder disciplinar. Seria, sim, o espaço do corpo enquanto espaço da alma, onde o sujeito se dobra sobre si mesmo afim de compreender o seu espaço dentro de si, e para se conhecer, se disciplinar, para cuidar de si mesmo a partir do acesso à verdade. Nesta hipótese, o sujeito pelos efeitos da verdade no seu ser de sujeito seria soberano de si mesmo na busca do cuidado de si, a verdade do seu espaço de si, individual e individualizante. Tal verdade espacial cede ante o significado da verdade como espaço em que o sujeito há de aprender a se confrontar consigo mesmo, suas práticas e modos de existência.

4.2 O espaço da verdade no cuidado de si na época helenística

Foucault busca apoio no texto de Weil¹³⁰ para refletir, por outro viés, a questão da noção da *epiméleia heautoû*, analisando outros elementos distintos da questão platônica da *epiméleia heautoû*. Neste sentido investigou sua historicidade, suas práticas e “sua elaboração filosófica no pensamento grego, helenístico e romano” (FOUCAULT, 2011a, p. 69).

Por período helenístico deve-se entender aquele imediatamente anterior à difusão do Cristianismo e do aparecimento dos grandes pensadores cristãos, dentre eles Tertuliano e

¹³⁰ “Raymond Weil, em *L’Information littéraire*, faz um balanço, um posicionamento bem completo, creio, das questões desse texto e de sua datação. Com certeza, os elementos do texto parecem indicar uma redação precoce: os elementos socráticos dos primeiros diálogos estão bastante presentes no tipo de problemas colocados. Evoquei-os há pouco: a questão do jovem aristocrata que quer governar, da insuficiência da pedagogia, do papel a ser atribuído ao amor pelos rapazes, etc. [...] tudo isso indica, ao mesmo tempo, uma paisagem sociopolítica que era a dos diálogos socráticos e um método que era o dos diálogos aporéticos que não se concluíam” (FOUCAULT, 2011a, p. 67-68).

Clemente de Alexandria. O período se constitui para Foucault, “uma verdadeira idade de ouro na história do cuidado de si, entendido esse tanto como noção quanto como prática e como instituição” (FOUCAULT, 2011a, p. 75).

O ponto de partida para a caracterização desta “idade de ouro” do cuidado de si está centrado, fundamentalmente, a partir do episódio *Alcibiades*, sendo característica daquele período histórico o cuidado de si inerente apenas a determinadas pessoas (os aristocratas), as quais teriam de cuidar de si para bem exercer o poder, em que o ocupar-se consigo mesmo equivaleria a conhecer-se.

Após longa evolução, em que as diferentes condições do cuidado de si evidenciadas em *Alcibiades*, em Platão e em toda a época helenística teriam desaparecido, Foucault passa a ter como elemento informador, “e em grande parte como seu efeito, as filosofias cínica, epicurista, estoica, que se apresentaram como artes de viver” (FOUCAULT, 2011a, p. 76).

Na época helenística, o ocupar-se de si “tornou-se princípio geral e incondicional, um imperativo que se impõe a todos, durante todo o tempo e sem condição de *status*”, deixando de ser atividade particular para o governo dos outros. Ademais, não teve como objeto final o governo da cidade, e passou a ser finalidade e direcionado a si mesmo na busca de um comportamento ético adequado, em que o cuidado de si encontra como destino o próprio indivíduo, sujeitado pela necessidade de evolução pessoal, do conhecimento de si próprio, como que devendo realizar uma série de exercícios, denominados *Melétai*, todos direcionados àquela finalidade. Ou, ainda, evidenciando bem mais do que uma atitude do espírito, denominada *epimélesthai*, que se consubstancia numa forma de atividade, vigilante, contínua, aplicada e regrada (FOUCAULT, 2011a, p. 76)¹³¹.

Em outras palavras, significa dizer que o cuidado de si tal como se apresentou no período socrático-platônico sofreu alterações, deixando de ser privilégio para aqueles que possuíam riqueza, possibilitando a formação ética e a atuação na política, alterando-se para uma prática que abrange os cidadãos de modo geral, acessível a todos os indivíduos. Poder-se-ia dizer que a prática do cuidado de si posta em funcionamento no seletivo e restrito espaço da elite passa a funcionar no amplo espaço social. Conforme atenta Candiotto, seria inapropriado afirmar que “a partir do helenismo o princípio do cuidado de si converte-se em ética universal, porquanto sempre toma forma no interior de práticas, instituições, tais como escolas, fraternidades e seitas tão diferentes que, em alguns casos, até mesmo se excluem” (CANDIOTTO, 2008, p. 94).

¹³¹*Melétai* são exercícios de ginástica, militares ou treinamento militar (FOUCAULT, 2011e, p. 77).

Vale reforçar, contudo, que o cuidado de si apresentou-se como uma prática de si para si, cabendo apenas ao indivíduo a escolha por uma vida ética, independente de condicionamentos sociais. Neste período helenístico, o cuidado de si passou a ser responsabilidade de todos os cidadãos, mediante voluntária conduta ética, que deixou de ter caráter estatutário e passou a conferir a todos o poder de realizar a prática do cuidado de si. Desse modo, conforme registra Candiotta, o cuidado de si na cultura greco-romana é “universalizado como princípio e posto em prática como modo particularizado” (CANDIOTTO, 2008, p. 94).

Foucault sublinha que o cuidado de si é uma prática que deve prevalecer por toda a vida e assemelha-se à atividade de “filosofar” e “ter cuidados com a própria alma”, permitindo o alcance da felicidade. Tratar-se-ia, segundo a concepção da época helenística, de uma obrigação permanente, desde jovem até a velhice, sinalizando a ambos as necessidades e vantagens¹³² da prática do cuidado de si (FOUCAULT, 2011a, p. 80).

Uma das consequências preponderantes desta nova proposta constitui-se no deslocar do foco – do jovem para o indivíduo maduro, idoso – numa separação do aspecto ético do político, com o cuidado de si voltando-se, preocupando-se, com o seu eu interior, revelando-se uma “ocupação de toda uma vida, de toda a vida” (FOUCAULT, 2011a, p. 81).

A função formadora da escola de Epicteto se insere nas reflexões de Foucault sobre o caso de Sêneca que, entre suas práticas individuais e outras de responsabilidade política, não dispunha de tempo, nem de disposição para dirigir-se a todos os jovens e ensinar-lhes as lições da vida. Assim, a escola Epicteto era procurada por jovens – frágeis – que buscavam brilhar e destacar-se em postos importantes. Eles eram conduzidos e controlados com firmeza neste espaço da escola que parecia “uma espécie de pensionato muito bem disciplinado. Portanto, é inteiramente verdade que Epicteto se dirigia a esses jovens” (FOUCAULT, 2011a, p. 82), inclusive impondo regras de como deveriam circular no espaço da cidade enquanto faziam compras. Além disto, podem-se citar as atividades dos oradores cínicos que nas praças públicas, dirigindo-se ao público de adultos e jovens, discursavam sobre os problemas da ascese e do retiro em si mesmo.

¹³² “Essa atividade de ter cuidados com a própria alma deve ser praticada em todos os momentos da vida, quando se é jovem e quando se é velho. Entretanto, com duas funções diferentes: quando se é jovem trata-se de preparar-se – é a famosa *paraskheúe* de que lhes falarei mais tarde, tão importante nos epicuristas quanto nos estoicos – para a vida, armar-se, equipar-se para a existência; e no caso da velhice, filosofar é rejuvenescer, isto é, voltar no tempo ou, pelo menos, desprender-se dele, e isso graças a uma atividade de memorização que, para os epicuristas, é a rememoração dos momentos passados. Tudo isso nos coloca, de fato, no cerne dessa atividade, da prática do cuidado de si; [...]. Assim, para Epicuro, como vemos, deve-se filosofar todo tempo, deve-se incessantemente ocupar-se consigo” (FOUCAULT, 2011a, p. 81).

Outro elemento importante neste contexto da problemática relacionada com a inserção do adulto no interior da prática de si, é o grupo dos Terapeutas¹³³, atuante nas proximidades de Alexandria, cujo objetivo era a *epiméleia tês psykhês*, isto é, os “cuidados com a alma”. Assim como os médicos cuidavam do corpo, o ofício dos Terapeutas era o cuidado da alma e, para isto, criaram um espaço comunitário composto por pequenos jardins suburbanos, que dispunham de celas ou quartos para morarem, sendo um dispensário da alma, um lugar para onde se vai quando e porque se quer.

O cuidado de si que se desenvolveu no período helenístico e romano possui caráter formador, de preparação do indivíduo não para uma profissão ou atividades sociais, mas contrário ao desenvolvimento das práticas de si, presente em *Alcibiades*, por exemplo, que foi determinante para que o indivíduo fosse preparado para suportar os possíveis imprevistos e os infortúnios na estrada da vida. Uma espécie de proteção¹³⁴ que constituiu, nos séculos I-II, o viés formador da prática de si.

Cabe destacar que a prática de si, neste contexto, efetiva-se numa atividade crítica em relação a si mesma, diretamente ligada a aspectos corretivos, em que se impõe não mais pela matriz da ignorância, como em *Alcibiades*, mas sobre um “fundo de erros, de maus hábitos, de deformação e de dependência estabelecidas e incrustadas, o que se trata de abalar. Correção-liberação, bem mais que formação-saber”, consubstanciando-se em matriz fundamental na constituição da prática de si neste período (FOUCAULT, 2011a, p. 86). Assim, segundo Foucault, “tornarmo-nos o que nunca fomos, esse é, penso eu, um dos mais fundamentais elementos ou temas dessa prática de si” (FOUCAULT, 2011a, p. 87).

Dever-se-ia frequentar tais espaços por algum tempo para cuidar dos males e das paixões que fazem sofrer, de modo similar à escola de Epicteto: “um hospital da alma, um dispensário da alma” (FOUCAULT, 2011a, p. 90). Tais espaços relacionam-se de forma externa com a verdade do sujeito, neles o espaço autêntico é ocupado pela própria verdade que o submete. Na escola, nas praças, nas terapias grupais, nas diversas escolas filosóficas o espaço físico é relativo (secundário) a respeito do espaço que a verdade veio ocupar para definir o modo de ser do sujeito.

Depreende-se do exposto e no referente às práticas de si que a elite grega se configurou como a mais sofisticada no âmbito da prática de constituição do ser do sujeito.

¹³³ “Refiro-me a um grupo importante, embora enigmático e pouco conhecido, pois dele só sabemos através de um texto de Filon de Alexandria: o famoso grupo dos Terapeutas” (FOUCAULT, 2011a, p. 81).

¹³⁴ Uma espécie de “armadura protetora em relação ao resto do mundo, a todos os acidentes que possam produzir-se, é o que os gregos chamavam de *paraskheué*, aproximadamente traduzido por Sêneca como *instructio*. A *instructio* é essa armadura do indivíduo em face [dos] acontecimentos e não a formação em função de um fim profissional determinado” (FOUCAULT, 2010a, p. 86).

Cabe destacar, também, que a prática do cuidado de si, tal como ela se constitui, é uma questão ética e para os clássicos ética é prática, ou seja, sem prática não há ética. Assim sendo, entende-se que são as práticas éticas que constituem o sujeito no seu modo de ser, e é no seu modo de ser que o sujeito se constitui. A verdade que se pratica na forma de vida adotada possui uma historicidade e, a partir disto, adquire-se uma consciência crítica sobre a verdade praticada ao longo da vida.

Na cultura grega e romana, todavia, o cuidado de si não foi apreendido e/ou firmado como lei universal, válido para todo indivíduo, independentemente do modo de vida adotado. Foucault chama a atenção para a relação entre o cuidado de si e o modo de vida ao destacar que “o cuidado de si implica sempre uma escolha de modo de vida, isto é, uma separação entre aqueles que escolheram esse modo de vida e os outros” (FOUCAULT, 2011a, p. 102).

Na prática de si, segundo Foucault, a figura do outro é indispensável para que encontre o eu em si mesmo, ou o objeto do cuidado de si. A relação da prática de si e o outro foi necessária, apresentando-se de modo distinto desde os clássicos, durante o período Helenístico Romano até o Império. Nesse contexto, em relação ao sujeito e à figura do outro, assevera Foucault: “Há que constituir-se como sujeito e é nisso que o outro deve intervir. Creio que aí se encontra um tema muito importante em toda a história da prática de si e, de modo mais geral, da subjetividade no mundo ocidental” (FOUCAULT, 2011a, p. 117).

A constituição do sujeito deriva da intervenção do mestre que opera como elemento fundamental e com potência de formar o indivíduo e constituí-lo como sujeito, ou seja, o mestre “é um operador na reforma do indivíduo e na formação do indivíduo como sujeito” (FOUCAULT, 2011a, p. 117). Assim, o mestre se torna indispensável nesse processo de transformação do indivíduo em sujeito. Neste contexto, o “filósofo” aparece como representante desse “outro”, capaz de fazer o indivíduo exercer a soberania sobre si (FOUCAULT, 2011a, p. 121), constituindo-se no único elemento com capacidade para exercer o governo de si, o governo daqueles que querem governar a si mesmo, o governo dos homens e o governo dos homens que governam os outros.

Foucault aponta as divergências existentes entre a Filosofia e a retórica, sendo a retórica um meio para agir sobre o outro por intermédio do discurso. Já a Filosofia é o conjunto de práticas e princípios que se coloca à disposição de si e dos outros para tomar cuidados, instruir, aconselhar a si mesmo e aos outros. Tal atividade envolve a indagação a respeito das práticas da Filosofia e, especialmente, o modo como o filósofo poderia, na sua prática e com seus discursos e conselhos, alcançar o objetivo de fazer com que os indivíduos

praticuem o cuidado de si, sendo a escola uma forma institucional do tipo helênica (FOUCAULT, 2011a, p. 122).

Foucault assevera ser a *parrhesía* elemento fundamental na ética da relação verbal com o outro na direção de consciência. Ao iniciar a aula de 3 de fevereiro de 1982, Foucault esclareceu o seu entendimento sobre a noção de *parrhesía*, identificando-a como “franqueza, abertura do coração, abertura do pensamento” (FOUCAULT, 2011a, p. 153).

A *parrhesía* torna-se o espaço em que o sujeito se diz a si mesmo a verdade sobre si. Ao retomar *Alcíbiades*, Foucault protela a reflexão sobre a *parrhesía*¹³⁵, e comenta uma passagem da *Republica*, de Platão, acerca do espaço da cidade, ou seja, da relação direta existente entre o cuidado de si e o cuidado da cidade, ou ainda, o vínculo que os neoplatônicos nomeiam de catártico e político: “vínculo de *tékhne* política”. Sendo assim, compreende-se este “vínculo de reciprocidade sob a forma de cidade, pois, salvando-me, salvo a cidade e, salvando a cidade, me salvo”. Dessa forma se estabeleceu em Platão o vínculo entre o cuidado de si e o cuidado dos outros (FOUCAULT, 2011a, p. 159), no qual os espaços físicos da verdade deslizam para a verdade como espaço em que o sujeito se constitui a si mesmo. Cabe sublinhar, assim, que não é tão importante a verdade do espaço para o sujeito quanto o espaço que a verdade ocupa no modo de ser sujeito.

Na época helenística e romana compreendeu-se “a filosofia como pensamento da verdade, pela espiritualidade, como transformação do modo de ser do sujeito por ele mesmo” (FOUCAULT, 2011a, p. 159).

Durante a sua aula do dia 3 de fevereiro de 1982, Foucault registrou que apenas outros dois importantes nomes abordaram, no século XX, tanto quanto ele, a questão referente ao sujeito e à verdade: Heidegger e Lacan. Respondendo aos questionamentos dos seus alunos, Foucault asseverou que não foram tantos pensadores que se preocuparam com as perguntas que integram as suas problematizações, como, por exemplo: “o que se passa com o sujeito e com a verdade? E: qual é a relação do sujeito com a verdade? O que é o sujeito da verdade, o que é o sujeito que diz a verdade?” (FOUCAULT, 2011a, p. 170).

Em prosseguimento, Foucault explanou sobre os regimes de verdade e expôs os elementos que inserem o tema da verdade nos diversos contextos. Em primeiro lugar, aquela verdade vinculada à “condição de espiritualidade para o acesso à verdade”; em segundo lugar,

¹³⁵ Em outra passagem, Foucault refere ser a *parresia* “uma virtude, dever e técnica que devemos encontrar naquele que dirige a consciência dos outros e os ajuda a constituir sua relação consigo” ou, em outras palavras, não se pode cuidar de si mesmo, se preocupar consigo mesmo sem ter relação com o outro, cujo papel seria “precisamente dizer a verdade, dizer toda a verdade, ou em todo o caso dizer toda a verdade necessária, e dizê-la de uma certa forma que é precisamente a *parresia*, que mais uma vez é traduzida pela fala franca” (FOUCAULT, 2010e, p. 43).

a “própria noção de acesso à verdade que toma forma de conhecimento”; e, por fim, em terceiro lugar, a “própria noção de verdade” (FOUCAULT, 2011a, p. 172). Nesse contexto Foucault salienta que ter acesso à verdade é ter acesso, ao mesmo tempo, ao próprio ser, sendo que tais condições revelam o círculo platônico e neoplatônico que acredita que conhecendo-se a si mesmo “acedo a um ser que é verdade, e cuja verdade transforma o ser que eu sou, assimilando-me a Deus” (FOUCAULT, 2011a, p. 173). Para o autor, este foi o modo como se organizou a noção de salvação no pensamento helenístico e romano.

Para apresentar a noção de salvação, Foucault cita como exemplo a história de Marco Aurélio, e mostra que ele encontrou a lei e o princípio de sua soberania na relação de si para consigo, isto é, uma espécie de cuidado de si para si, chamado também de “autofinalização”, a qual funda a noção de salvação (FOUCAULT, 2011a, p. 186).

O tema da “conversão”¹³⁶ é considerado por Foucault como o cerne da cultura helenística e romana de si, e se distingue totalmente da *epistrophé* platônica¹³⁷. Na cultura helenística e romana a conversão não se move no “eixo de oposição entre este mundo e o outro”, como a *epistrophé* platônica (FOUCAULT, 2011a, p. 189).

Ademais, percebe-se na obra de Foucault que o sujeito é objeto em muitas das suas investigações, relacionando-se com os temas da verdade e da subjetivação, conforme destaca Candiotti: “Foucault aponta que é possível na história da cultura ocidental delinear processos de subjetivação, entre os quais o sujeito jamais é constituinte, mas sempre constituído para si e para os demais” (CANDIOTTO, 2008, p. 94).

De outro lado, os regimes de verdade e a prática da verdade, isto é, o espaço da verdade e suas variáveis políticas, econômicas, sociais e individuais operam desde o disciplinamento dos corpos até o controle das condutas e, assim, os constituem como sujeitos. De modo que, segundo Candiotti, “a constituição do indivíduo obediente na prática da direção da consciência cristã é indissociável da produção de uma relação peculiar com a verdade. Foucault torna indissociáveis os atos de obediência e os atos de verdade” (CANDIOTTO, 2012b, p.104).

Investiga-se, também, a verdade e sua relação com a confissão, isto é, a confissão no espaço da verdade e a verdade no espaço da confissão, além das implicações na constituição do sujeito, daí derivadas. Tais temáticas foram problematizadas por Foucault nas aulas que

¹³⁶ Foucault destaca que o tema da “conversão” não deve ser entendido como uma noção construída e fechada em si mesma (FOUCAULT, 2011a, p. 188).

¹³⁷ A *epistrophé* platônica consiste “primeiramente, em se desviar das aparências”; em segundo lugar, “em fazer um retorno a si constatando sua própria pátria, a das essências, da verdade e do Ser. ‘Desviar-se de’, ‘virar-se’, ‘fazer ato de reminiscência’, ‘retornar à própria pátria (a pátria ontológica) – são os quatro elementos desse esquema muito tosco da *epistrophé* platônica (FOUCAULT, 2011a, p. 188-189).

compõem o curso intitulado *Agir mal, dizer a verdade* (1981) na *Université Catholique de Louvain*, na Bélgica, percorrendo o rastro histórico da confissão e da sua relação com a verdade e o sujeito. Para a publicação, a obra foi organizada em quatro partes, sendo a primeira a conferência inaugural; a segunda traz o conteúdo de seis aulas ministradas entre 22 de abril e 20 de maio de 1981; a terceira conta com duas entrevistas a Foucault; e, por fim, como verificado nas demais publicações dos cursos proferidos no *Collège de France*, a situação do curso.

Entende-se importante registrar o momento em que Foucault faz referência ao espaço e seus modos de subjetivação antes de iniciar sua aula do dia 22 de abril de 1981. Na oportunidade, Foucault revela-se incomodado com a disposição do espaço físico oferecido para a realização das suas aulas, deixando evidente a sua preocupação com o espaço, especialmente com o modo como estaria comprometendo seu rendimento, e assevera:

Então, me sinto um pouco incomodado por ter que falar para uma plateia tão numerosa; porque, como sabem, os efeitos do espaço são importantes para a voz que você busca obter e existem coisas um pouco meticulosas que é difícil de falar em pé, com microfones, com *spotlight* e um auditório tão solene. Não sei bem, então, como vamos fazer, talvez se quiserem, em algum momento mudaremos a disposição e tentaremos falar de uma maneira menos relaxada, enfim, eu tentarei falar de uma maneira menos relaxada¹³⁸ (FOUCAULT, 2014c, p. 37, tradução própria).

Poder-se-ia, a partir do exposto, aproximar as reflexões pretéritas acerca da arquitetura biodisciplinar e do espaço enquanto elemento capaz de modificar e conduzir condutas, problematizadas neste estudo. A partir daí, torna-se aparente a significativa relação entre o espaço e o sujeito, especialmente no que diz respeito aos seus efeitos, isto é, ao modo como a verdade do espaço conduz o comportamento dos sujeitos.

Na época helenística essa verdade se abre a novos espaços físicos, políticos e demográficos. Não serão só os homens, cidadãos livres, que poderão aceder à verdade (do cuidado de si). Na época helenística o espaço da verdade se amplia para novas geografias humanas, pois até os escravos poderão aceder à verdade do cuidado de si. O espaço da verdade se amplia também na idade, pois não só os jovens se formam, mas todas as pessoas durante toda a vida têm a possibilidade de viver a prática da verdade como novo espaço de constituição de sua subjetividade.

¹³⁸ “Entonces, me siento un poco incómodo por tener que hablar frente a un público tan numeroso; porque, como saben, los efectos espaciales son importantes para la voz que uno trata de conseguir y hay cosas un poco meticulosas que es difícil decir de pie, con micrófonos, con un *spotlight* y un auditorio tan solemne. No sé muy bien, entonces, cómo vamos a hacer, tal vez si quieren, en algún momento cambiaré la disposición e intentaremos hablar de una manera menos relajada, en fin, yo intentaré hablar de una manera menos relajada” (FOUCAULT, 2014c, p. 37, transcrito do original).

Poder-se-ia dizer, inclusive, que a época helenística amplia os espaços da verdade para torná-los acessíveis a um maior número de indivíduos. De igual forma, poder-se-ia dizer que na época helenística é a verdade que se amplia como espaço praticável para incluir escravos, estrangeiros, trabalhadores, jovens, adultos e anciãos nesse novo espaço de veridicção. Até onde consta, só as mulheres ainda estão fora desse espaço da verdade. Ainda que o estoicismo fale de universalidade do homem, essa acepção ainda restringe seu significado ao *ander* ou *vir-viris* (varão). O espaço da verdade, em tese, se abre, mas não se universaliza de forma total.

4.3 O espaço público da verdade cínica

A relação entre o dizer-verdadeiro e a prática do sujeito, especialmente como se articulam, e a vinculação entre o dizer-verdadeiro e o governar a si mesmo e aos outros são problematizados por Foucault na segunda hora da aula ministrada no dia 10 de fevereiro de 1982. Os socráticos manifestavam claramente que interessava mais conhecer o próprio homem do que a natureza e o mundo, pensamento que também é verificado nas grandes escolas filosóficas cínicas, epicuristas e estoicas. Segundo Foucault, a posição do “movimento cínico ou dos cínicos para com a questão da relação conhecimento da natureza/conhecimento de si (retorno a si, conversão a si) é certamente muito mais complicado do que parece” (FOUCAULT, 2011a, p. 206). O autor inicia suas reflexões destacando a importância de Demetrius¹³⁹, um conhecido filósofo cínico.

Demetrius, segundo Foucault, trata de modo diferente questões relacionadas consigo mesmo e sobre o mundo de uma maneira geral, isto é, sua preocupação não é direcionada para o próprio indivíduo e sim para os outros, para os deuses, para as questões que o cercam (FOUCAULT, 2011a, p. 210).

A primeira característica do conhecimento validado por Demetrius é o saber relacional, circunscrito no espaço de “relação entre todas as coisas do mundo e nós mesmos” (FOUCAULT, 2011a, p. 210). Segundo Foucault, Demetrius refere algumas prescrições e entre elas que o homem tem “pouco a temer dos homens, nada a temer dos deuses, que deve desprezar os ornamentos, as frivolidades – tanto tormento quanto ornamento da vida – [...]”

¹³⁹ “Trata-se do famoso Demetrius, confidente de Thræsea Paetus, de cujo suicídio ele foi a testemunha e como que o organizador filosófico: quando Thræsea Paetus suicidou-se, chamou Demetrius junto a si, nos seus derradeiros momentos. Afastou todas as pessoas e entabulou com ele um diálogo sobre a imortalidade da alma. E foi dialogando dessa maneira socrática com Demetrius que veio a morrer. Portanto, Demetrius era um cínico, mas um cínico bem instruído, aclimatado. Sêneca o cita frequentemente e sempre com muitos elogios e deferência” (FOUCAULT, 2011a, p. 206).

(FOUCAULT, 2011a, p. 210). Tais prescrições formularam-se como princípios de verdade nos dois sentidos do termo, ou seja, no sentido de que se “trata dos enunciados de verdade fundamental dos quais os outros podem ser deduzidos; e de que também se trata do enunciado de preceitos de condutas aos quais, em qualquer situação, há que submeter-se. O que aqui está em causa são as verdades prescritivas” (FOUCAULT, 2011a, p. 211).

Neste sentido, o que é necessário conhecer são as relações do sujeito com aquilo que o cerca e “a maneira como se há de conhecer, é tal que o que é dado como verdade seja lido, de saída e imediatamente, como preceito” (FOUCAULT, 2011a, p. 211). Segundo Demetrius, ao se adquirir os conhecimentos de que o modo de ser se apresenta transformado, encontra-se uma “calmaria inalterável¹⁴⁰”, que é o oposto do “ornamento da cultura”. O significado de ornamento mostra-se interessante nesta investigação, uma vez que relaciona verdade (conhecimento) e sujeito, especialmente a verdade que opera no modo de ser sujeito. Segundo Foucault, a expressão ornamento da cultura “consiste precisamente em alguma coisa que pode perfeitamente ser verdadeira, mas em nada modifica o modo de ser sujeito” (FOUCAULT, 2011a, p. 211).

A partir do exposto sobre o conhecimento, a verdade e o modo de ser sujeito, Foucault registra serem estas as características mais nítidas do “traço geral de toda a ética do saber e da verdade que encontraremos nas outras escolas filosóficas” (FOUCAULT, 2011a, p. 211). Neste sentido, o ponto de diferenciação, isto é, a fronteira que se estabelece, segundo Foucault, não concerne à “distinção entre coisas do mundo e coisas da natureza humana: a distinção está no modo de ser e na maneira como aquilo que conhecemos sobre os deuses, os homens, o mundo, poderá ter efeito na natureza do sujeito, ou melhor dizendo, na sua maneira de agir, no seu *êthos*”¹⁴¹ (FOUCAULT, 2011a, p. 212).

O saber/conhecimento é útil quando funciona de modo a produzir o *êthos*, isto é, o conhecimento útil é um “modo de conhecimento relacional, a um tempo assertivo e prescritivo, e capaz de produzir uma mudança no modo de ser do sujeito” (FOUCAULT, 2011a, p. 212). Vale destacar que foi neste sentido de mudança no modo de ser do sujeito que,

¹⁴⁰ “[...] respeitando-nos mais que aos outros, tendo escapado às tempestades, fixamo-nos em uma calmaria inalterável. *In solido et sereno stare*: podemos nos manter no elemento sólido e sereno. Esses conhecimentos nos tornam *beati* (bem-aventurados) e é justamente nisso que se opõe ao ‘ornamento da cultura’” (FOUCAULT, 2011a, p. 211).

¹⁴¹ “Trata-se da expressão ou da série de expressões ou palavras: *ethopoieîn, ethopoia, ethopoiós*. *Ethopoieîn* significa: fazer o *êthos*, modificar, transformar o *êthos*, a maneira de ser, o modo de existência do indivíduo. É *ethopoiós* aquilo que tem a qualidade de transformar o modo de ser de um indivíduo [...]. Retenhamos o sentido encontrado em Plutarco, isto é, fazer o *êthos* (*ethopoieîn*); capaz de formar o *êthos* (*ethopoiós*); formação do *êthos* (*ethopoia*)” (FOUCAULT, 2011a, p. 212).

nos capítulos anteriores deste estudo, se imputou ao espaço e à verdade tal potência transformadora.

O modo de funcionamento do saber “*etopético*” destaca-se entre os epicuristas pela sua capacidade de constituir o *êthos*. A partir daí surge a noção de *physiología*¹⁴² que, para Foucault, opõe-se à *paideia*¹⁴³, e significa “a modalidade do saber da natureza enquanto filosoficamente pertinente para a prática de si” (FOUCAULT, 2011a, p. 213). A *paraskeuê* relaciona-se, também com a *physiología* e significa a “preparação do sujeito e da alma pela qual o sujeito e a alma estarão armados como convém, de maneira necessária e suficiente, para todas as circunstâncias possíveis da vida com que viermos a deparar” (FOUCAULT, 2011a, p. 214). De modo que a *physiología* para Epicuro não é um mero setor do saber, mas sim o conhecimento da natureza, conhecimento que pode servir de “princípio para a conduta humana e critério para fazer atuar nossa liberdade; enquanto é também suscetível de transformar o sujeito” (FOUCAULT, 2011a, p. 215).

Foucault retoma parte de uma frase de Epicuro para tratar sobre a *parrhesía*, termo presente nas análises anteriores, ou seja: “de minha parte, usando da liberdade de palavra”. Neste contexto, Foucault refere a *parrhesía* como um termo técnico utilizado pelo mestre para promover a transformação do seu discípulo, e destaca o seu significado:

A *parrhesía* é uma qualidade, ou melhor, uma técnica utilizada na relação médico e doente, entre mestre e discípulo: é aquela liberdade de jogo, se quisermos, que faz com que, no campo dos conhecimentos verdadeiros possamos utilizar aquele que é pertinente para a transformação, a modificação, a melhoria do sujeito (FOUCAULT, 2011a, p. 216).

É característica da prática cínica a imposição de uma forma de vida extremamente marcante onde se vislumbram regras, condições ou modos fortemente articulados no “princípio de dizer-a-verdade ilimitado e corajoso, do dizer-a-verdade que leva sua coragem e ousadia até se transformar [em] intolerável insolência” (FOUCAULT, 2011d, p. 144).

Outra importante característica pode ser encontrada na conhecida atividade dos oradores cínicos que, nas praças públicas, nas esquinas e por ocasião de festas solenes, “se

¹⁴² Foucault encontrou nas Sentenças Vaticanas, parágrafo 45, um texto que fornece precisamente a definição de *physiología*. Neste texto há a seguinte afirmação: “O estudo da natureza (*physiología*) não forma fanfarrões nem artistas do verbo, nem pessoas que ostentam uma cultura julgada inviável para as massas, mas homens ativos e independentes, que se orgulham de seus próprios bens, não dos que advêm das circunstâncias” (FOUCAULT, 2011a, p. 213).

¹⁴³ “*Paideia* era uma espécie de cultura geral necessária ao homem livre. Pois bem, Epicuro rejeita essa *paidéia* como sendo uma cultura de fanfarrões, elaborada meramente por fabricantes de verbo, cuja única meta é fazer-se admirar pelas massas. [...] A *physiología* é diferente da *paidéia*. E no que se distingue? Primeiro, no lugar de fabricar pessoas que não passam de pomposos e inconsistentes fanfarrões, o que faz a *physiología*? Ela *paraskeuázei*, isto é, ela prepara (FOUCAULT, 2011a, p. 213).

dirigiam ao público em geral, composto, evidentemente, de adultos como de jovens” (FOUCAULT, 2011d, p. 83). Deste modo, poder-se-ia referir tais espaços como sendo o espaço público da verdade cínica.

Embora considerasse o marco do cinismo infinitamente de menor relevância, por ser menos importante, menos desenvolvido, menos essencial, se cotejado com o platonismo, estoicismo e o epicurismo, Foucault o considera um marco teórico importante. Identifica ali “uma forma de filosofia na qual o modo de vida e dizer-a-verdade estão, direta, imediatamente, ligados um ao outro”. O cínico é “caracterizado como o homem da *parrhesía*, o homem do dizer-a-verdade” (FOUCAULT, 2011d, p. 144-145).

A palavra *parrhesía*, entretanto, não poderia ser considerada privilégio exclusivo dos cínicos, mas com seu significado polivalente, “a ambiguidade do seu valor (fala franca, mas também insolência), a palavra *parrhesía* é constantemente aplicada aos cínicos” (FOUCAULT, 2011d, p. 145).

Outra característica possível de ser imputada aos cínicos tem suporte na metáfora do batedor, do espia, segundo Epicteto, *katástopos*¹⁴⁴, funcionando com o cínico estando “além do *front* da humanidade, para determinar o que nas coisas do mundo pode ser favorável ao homem ou pode lhe ser hostil” (FOUCAULT, 2011d, p. 146).

Esta metáfora produz outra característica do cínico, evidenciada pelo ato de dizer-a-verdade, anunciar a verdade, como se estivesse consumando sua tarefa de *katástopos*, sem nunca se deixar impressionar (ou pressionar) pelo medo, pelo receio de dizer-a-verdade, seja ela qual for (FOUCAULT, 2011d, p. 146).

Este comportamento dos cínicos, vinculados à *parrhesía*, apresentou outra característica significativa por estar atrelada a um certo modo de vida, de uma maneira particular, pois o cínico “é o homem do cajado, é o homem da mochila, é o homem do manto, é o homem das sandálias e dos pés descalços, é o homem da barba hirsuta, é o homem sujo” (FOUCAULT, 2011d, p. 148).

Este modo de vida, onde se vincula a *parrhesía* ao cajado, onde há o voluntário abandono das melhores condições de vida, a pobreza e a mendicância, a condição de errante (o metafórico batedor), estando livre de tudo aquilo possível de distraí-lo, livre de qualquer

¹⁴⁴ *Katástopos*: o significado desta palavra tem relação direta com as pessoas enviadas à frente do exército para espionar o mais discretamente possível o que o inimigo estaria fazendo.

vínculo, até mesmo a satisfação pública de necessidades pessoais¹⁴⁵ passa a ser condição indispensável para o exercício dessa *parrhesía* (FOUCAULT, 2011d, p. 149).

Para Foucault, esse modo de vida próprio dos cínicos teria em relação à verdade, “o que poderíamos chamar de um papel de prova. Ele permite mostrar, em sua nudez irreduzível, as únicas coisas indispensáveis à vida humana, ou o que constitui sua essência mais elementar, mais rudimentar”, ou apenas, em singelas palavras, o que deveria ser a vida (FOUCAULT, 2011d, p. 150).

De outro lado, o cínico, um combatente cuja luta pelos outros e contra os inimigos toma a forma da resistência, do despojamento, da provação perpétua de si e sobre si mesmo, envolve, da mesma forma, a luta da humanidade em relação a ela própria (humanidade), pela humanidade inteira. Nas palavras de Foucault, o cínico é “um rei de miséria, um rei de resistência, um rei de dedicação. Mas é um rei que combate ao mesmo tempo por si mesmo e pelos outros (FOUCAULT, 2011d, p. 247)¹⁴⁶.

A par de tais características, no referente à veridicção, o dizer a verdade, a manifestação da verdade “em e pela vida cínica tomam diversos caminhos simultâneos. Há várias maneiras de dizer a verdade na vida cínica” (FOUCAULT, 2011d, p. 273).

O espaço de veridicção, ao menos num primeiro momento, encontra-se no próprio corpo, pois, como afirma Foucault, o cínico é como a estátua visível da verdade, onde não se vislumbram ornamentos desnecessários para o próprio corpo, “o equivalente da retórica, mas ao mesmo tempo florescente, em plena saúde; o próprio ser verdadeiro, tornado visível através do corpo” (FOUCAULT, 2011d, p. 274).

Esta vinculação da vida e da verdade, esse apego em manifestar o verdadeiro no corpo visível da existência seria, segundo Gros, a caracterização essencial do cinismo, cuja posteridade deveria ser buscada na religião (as ordens mendicantes do cristianismo), na política (o revolucionário do século XIX) ou ainda na arte moderna e contemporânea (FOUCAULT, 2011d, p. 312).

De outro lado, esta veridicção não prescindiria de um exato conhecimento de si próprio nem de uma vigilância perpétua sobre si mesmo, “como se fosse um zelador de seu próprio pensamento” (FOUCAULT, 2011d, p. 274).

¹⁴⁵ Esta assertiva tem como exemplo o famoso gesto de Diógenes, numa “anedota repetida tantas vezes na Antiguidade, se masturbando em praça pública e dizendo: por que vocês se escandalizam, se se trata, na masturbação, da satisfação de uma necessidade que é da mesma ordem que a da alimentação” (FOUCAULT, 2011e, p. 149).

¹⁴⁶ O cínico seria, ainda, “como a estátua visível da verdade. Despojado de todos estes vãos ornamentos, de tudo o que seria de certo modo, para o corpo, o equivalente da retórica, mas ao mesmo tempo florescente, em plena saúde: o próprio ser do verdadeiro, tornado visível através do corpo. Eis as primeiras vias, um dos primeiros caminhos pelo qual a vida cínica deve ser uma manifestação de verdade” (FOUCAULT, 2011e, p. 274).

De qualquer forma, essa prática da verdade com a qual se identifica a vida cínica não está direcionada simplesmente a dizer e mostrar o que significa o mundo em sua verdade. Segundo Foucault, ela tem como objetivo final

mostrar que o mundo só poderá alcançar sua verdade, só poderá se transfigurar e se tornar outro para alcançar o que ele é em sua verdade à custa de uma mudança, uma alteração completa, a mudança e alteração completa na relação que temos conosco. E é nesse retorno de si a si, é nesse cuidado de si que se encontra o princípio da passagem para esse mundo outro prometido pelo cinismo (FOUCAULT, 2011d, p. 278).

Do exposto percebe-se a absoluta falta de convergência entre o dizer-a-verdade dos cínicos, amparado neste cuidado de si, vinculado ao elemento mais natural dirigido à existência, onde valores e bens materiais não possuem significação. Nas palavras de Foucault,

Enquanto todo o procedimento socrático que encontrávamos em *Alcibiades* consistia em poder definir em sua separação radical, a partir desse cuidado de si mesmo, o que é o ser da alma, temos aqui uma operação reversa de redução da própria vida a si mesma, redução da vida ao que ela é na verdade e que se faz aparecer assim no próprio gesto da vida cínica (FOUCAULT, 2011d, p. 150).

Parece evidente, assim, ter Foucault, especialmente nos últimos anos da sua vida, direcionado sua pesquisa para analisar o sujeito e a verdade e, especialmente, a forma como se imbricam na constituição do sujeito ético. Nesta investigação percorre-se a verdade do espaço para encontrar, nos últimos escritos de Foucault, o modo como o espaço da verdade constitui o sujeito.

Ademais, percebe-se nos cínicos a relação direta entre o modo de vida do sujeito e a verdade. O modo de vida do cínico legitimava a sua verdade, isto é, “ele faz da forma da existência uma condição essencial para o dizer-a-verdade. Ele faz da forma da existência a prática redutora que vai abrir espaço para o dizer a verdade” (FOUCAULT, 2011d, p. 150). A forma de vida dos cínicos, seus gestos, suas vestimentas e seu modo de viver constituem o espaço da verdade, ou seja, a administração e condução da sua existência é o reflexo da sua verdade e a forma de manifestação da verdade. Foucault, ao comentar a expressão *martýron tês aletheías* (ser a testemunha da verdade), destaca a relação entre o sujeito e a verdade:

testemunho da verdade dado por e no corpo, na roupa, no modo de comportamento, na maneira de agir, de reagir, de se portar. O próprio corpo da verdade é tornado visível, e risível, em certo estilo de vida. A vida como presença imediata, brilhante e selvagem da verdade, é isso que é manifestado no cinismo (FOUCAULT, 2011d, p. 152).

Para Foucault, o cerne do cinismo consiste em “exercer em e por sua vida o escândalo da verdade”, e assevera que as características que constituem o cinismo devem ser consideradas caso se pretenda fazer “a história da verdade e a história das relações da verdade com o sujeito” (FOUCAULT, 2011d, p. 152).

O cinismo se manifesta como certa forma de *parrhesía*, isto é, há um dizer-a-verdade que se pronuncia apoiado na forma de existência do sujeito que diz a verdade e tem na sua vida, na sua forma de vida, o espaço da verdade. De modo que, em suas características gerais os elementos que “permitem compreender como [e] por que o dizer-a-verdade do cínico adquire, de forma privilegiada, a forma de vida como testemunho da verdade” (FOUCAULT, 2011d, p. 191).

Em outras palavras pode-se sustentar que o modo despojado do cínico, com seu cajado, suas vestes rotas, o falar-a-verdade para si próprio ou em público, somente possui efeito de verdade quando exteriorizado publicamente e associado à manifestação de sua verdadeira existência, independentemente das consequências que esta modalidade de dizer a verdade possa acarretar. O cínico não tinha receio de falar em praças públicas ou em qualquer outro espaço, independentemente de quem o ouvia, tinha como objetivo falar a verdade, legitimada e sustentada pela sua forma de vida.

Segundo Foucault, os cínicos teriam a capacidade de inverter e reverter o tema da vida soberana, ou seja, a vida tranquila e benéfica: tranquila para si mesmo, gozando dela mesma, e benéfica para os outros, “dramatizando-a na forma do que poderíamos chamar de vida militante, vida de combate e de luta de si por si, contra os outros e pelos outros” (FOUCAULT, 2011d, p. 250). Neste sentido, Foucault registra:

É uma militância em meio aberto no sentido que pretende atacar não somente este ou aquele vício, defeito ou opinião que este ou aquele indivíduo poderia ter, mas igualmente as convenções, as leis, as instituições que, por sua vez, repousam nos vícios, defeitos e fraquezas, opiniões que o gênero humano compartilha em geral (FOUCAULT, 2011d, p. 251).

Segundo Foucault, esta militância teria a intenção declarada de mudar o mundo, e não somente buscar simpatizantes com interesse na busca de uma vida feliz, evidenciando um militantismo singular, “um militantismo aberto, universal, agressivo, um militantismo no mundo, contra o mundo” (FOUCAULT, 2011d, p. 251).

De outro lado, para Foucault, esboçou-se por meio do cinismo “a matriz do que foi uma forma considerável de vida devotada à verdade, devotada ao mesmo tempo à

manifestação de fato da verdade (*érgo*) e à veridicção, ao dizer-a-verdade, à manifestação pelo discurso (*lógo*) da verdade” (FOUCAULT, 2011d, p. 278).

E essa prática da verdade, característica da vida cínica, não teria por objetivo simplesmente dizer e mostrar o mundo em sua verdade senão mostrar, como objetivo final:

que o mundo só poderá alcançar sua verdade, só poderá se transfigurar e se tornar outro para alcançar o que ele é em sua verdade à custa de uma mudança, de uma alteração completa, a mudança e a alteração completa na relação que temos conosco. E é nesse retorno de si a si, é nesse cuidado de si que se encontra o princípio da passagem para esse mundo prometido pelo cinismo (FOUCAULT, 2011d, p. 278).

Neste mundo prometido pelo cinismo, a publicidade, o espaço público e o público são regras, em que o dizer-a-verdade sujeita o *katástopos* interna e externamente, se configurando como verdadeira quando publicamente manifestada. O cinismo não se constitui numa filosofia de vida, cuja adesão se dá apenas a partir dos estereótipos bem representados pelo cajado ou pelo manto pesado e sujo, ou, ainda, pelo comer e fazer suas necessidades básicas em público. O cinismo é um modo peculiar de vida em que a verdade/a veridicção se constituem a arma (mais) poderosa, independentemente da simpatia (ou antipatia) que possa acarretar ou das consequências possíveis de derivar deste dizer-a-verdade publicamente, configurando um espaço único, público, por onde desfila o franco-falar do cínico.

A partir do exposto verifica-se a especificidade da verdade cínica como espaço diferenciado da verdade. A verdade cínica transita entre o espaço do sujeito que diz e o espaço público em que é dita. O dizer cínico implica o sujeito num duplo espaço interno e externo, privado e público, em que a verdade só pode ser verdadeira quando exposta publicamente. A publicidade da verdade cínica é concomitante à sua internalização no sujeito que a pratica, isto é, dois espaços em que a verdade se articula como verdade inerente ao sujeito que a assume e verdade pública que deve ser exposta para que seja verdadeira.

A verdade cínica tem um componente espacial público que a caracteriza. Ela mantém a dimensão subjetiva, torna-se verdade quando o sujeito é capaz de expô-la publicamente sem se importar com as consequências dessa verdade. Os deslocamentos da verdade cínica a tornam circulante em espaços imbricados que não se excluem, tampouco se contradizem, mas se coimplicam. O dizer cínico exige o espaço da verdade subjetiva internalizada pelo sujeito que a assume para si como verdade, cujo espaço, por si só, não seria suficiente para um cínico. A verdade cínica tem que aparecer no espaço exterior, por isso é uma verdade política no sentido estrito do termo. O espaço por excelência em que se testa a verdade cínica é a política. O espaço público coloca à prova a coragem da verdade cínica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise das obras de Michel Foucault em seu itinerário cronológico permite que se perceba o movimento das noções de verdade, poder, espaço e seus modos de subjetivação. Além disto, tal pesquisa cronológica possibilita compreender as vinculações das obras de Foucault com a análise de quadros históricos representativos de longa mutação cultural e política desses conceitos, acompanhadas de variações cognitivas e epistemológicas, representadas em diferentes ontologias históricas.

O pensamento de Foucault, inquisitivo, rigoroso e sistemático, oferece um roteiro original consistente para se vislumbrar a condição humana e a história da sociedade, sobretudo a partir das relações de poder, verdade e sujeito. Tais noções vertebrais dos estudos de Foucault foram interpeladas nesta pesquisa, a partir da noção de espaço, sua imbricação e repercussão em cada uma delas. O resultado do percurso investigativo permite distinguir o desenvolvimento de tais noções em suas relações com o espaço, respondendo o problema e a hipótese apresentados no início do estudo.

O problema apresentado inicialmente consistia em quatro questionamentos, sendo o primeiro: cada tipo de poder tem uma relação específica com o espaço? E se (e como) as diversas implicações do espaço e o poder produzem diferentes modos de subjetivação? O segundo: a noção de espaço sofreu modificações significativas ao longo da obra de Foucault? O terceiro questionamento: é verdadeira a hipótese de que a noção de espaço modificou a validade que havia na fase inicial de suas produções teóricas? Quais são os motivos dessa alteração e em que momento da sua obra isto se revela? E, por fim, a seguinte questão: pode-se conjecturar que Foucault tenha dado menos crédito, ainda que de modo processual, ao valor explicativo da noção de espaço ou produzido um deslocamento no próprio sentido do espaço como deslocado para as *práxis* éticas? Assim sendo, registra-se que se encontraram as respostas para as inquietações fomentadas nesta investigação e, desta forma, conclui-se que cada tipo de poder possui uma relação específica com o espaço, produzindo dessa relação modos de subjetivação específicos. Ademais, a noção de espaço sofreu alterações significativas, verificadas nos rastros históricos desta noção, perseguidos e apresentados nesta pesquisa, na obra de Foucault. A partir disto, pode-se dizer que a noção de espaço, nas últimas obras, efetivamente, se desloca para as *práxis* éticas e aparece de modo distinto de como é apresentado nas primeiras obras de Foucault.

A hipótese central, lançada no início desta pesquisa, sugeriu que o tema do espaço adquiriria, ao longo da produção teórica de Foucault, significados diversos. Nesse contexto,

sustentou-se que o tema do espaço apareceria de forma sólida no poder disciplinar; desterritorializado e fluido no espaço biopolítico; e, por fim, diluído na forma de um deslocamento permanente no espaço ético. Por outro lado, sustentou-se, ainda, que esta trílice formulação do espaço corresponderia à trílice versão das práticas do poder analisadas por Foucault: poder soberano, poder disciplinar e biopoder. Ademais, a formulação proposta corresponderia ao próprio deslocamento temático operado nas últimas obras de Foucault para as práticas éticas. Após o percurso proposto nesta pesquisa, pode-se concluir que, de fato, a hipótese central apresentada no início deste estudo se comprovou em seus aspectos principais.

A tríade verdade, poder e espaço perpassa toda a obra de Foucault. A noção de espaço, especificamente, ora visível, ora invisível, sempre opera instrumentais históricos (culturais e políticos) e filosóficos (conceituais, analíticos, epistemológicos), certas vezes o corpo, em outras, o território; por vezes tocando o indivíduo e/ou a população, e assim determinando o funcionamento do poder, ora soberano, ora disciplinar, ora biopoder. O vínculo direto entre a trílice formulação das práticas do poder – poder soberano, poder disciplinar e biopoder – e o espaço, como evidenciado, produz efeitos de verdade e formas de subjetivação. Estes elementos são essenciais na obra de Foucault, e sua compreensão permite que sejam esclarecidos outros aspectos relevantes, como a análise documentada de suas obras. Constatou-se que estes temas se inserem no itinerário da noção de espaço nas obras de Michel Foucault, mostrando como as formas da verdade e as práticas do poder incidem na constituição das subjetividades, mediados, também, pela noção de espaço ou pelos modos como os espaços são imbricados nas verdades e práticas que constituem o modo de ser dos sujeitos. Os modos de subjetivação diferenciam-se pelas relações do sujeito com os tipos de verdade e formas de poder em que essas verdades são assumidas como práticas de vida. Nesses vínculos da verdade, porém, entre o poder e seus modos de subjetivação há uma mediação, aparentemente mais modesta, dos tipos de espaços. A modesta aparência do espaço face à contundência da verdade e o poder não pode ser menosprezada na hora de se compreender a sua influência nos modos de subjetivação.

Nos três primeiros capítulos deste estudo, foi objeto de investigação o espaço físico dos hospitais, asilos, prisões, escolas e fábricas, além do espaço da disciplina – que age no corpo do indivíduo, sendo instrumento de exercício do poder disciplinar – o espaço do território e, também o espaço biopolítico. No quarto capítulo, dedicado à última fase da obra de Foucault, nota-se uma variação importante desta noção de espaço, na qual se analisa não apenas o espaço do corpo do cadáver, o espaço do corpo enquanto espaço da doença, ou ainda, o espaço do corpo enquanto instrumento do poder disciplinar, senão o espaço do corpo

enquanto espaço da alma, onde o sujeito se dobra sobre si mesmo afim de conhecer o seu espaço dentro de si, para conhecer-se, disciplinar-se, para cuidar de si mesmo a partir da prática da verdade, revelando a importância do espaço da verdade na constituição do sujeito. Nesta hipótese, o sujeito é soberano de si, neste espaço da verdade em que ele mesmo se torna espaço prático de sua ação, espaço individual e individualizante. A prática ética desloca o espaço físico da exterioridade para o espaço do sujeito como elemento operador e operativo das práticas de si. O sujeito, no seu corpo e alma, torna-se o espaço singular e essencial da ação. Neste sentido, observa-se que as práticas éticas também são uma forma de poder e de verdade, um poder do sujeito sobre si mesmo, o poder de constituir sua própria forma de vida. É, portanto, um poder de autonomia.

O tema da verdade é recorrente e central em todas as pesquisas de Foucault, algo que atesta sua importância no contexto das demais temáticas (poder, espaço, sujeito) que participaram das investigações do autor. A verdade aparece ora nas análises dos discursos e dos enunciados verdadeiros, ora nas reflexões sobre as formas jurídicas e de políticas. De outro lado, verifica-se, também, a verdade presente nas reflexões acerca da ascese cristã e da Psicanálise e no espaço da loucura e das instituições sociais – a verdade do incluído e do excluído.

Neste contexto, a verdade aparece como eixo central na problemática da *parrhesía*, vinculada à constituição do sujeito ético a partir do dizer verdadeiro, além do cuidado de si para conhecer-se e um conhecer-se para cuidar-se e governar a si mesmo e aos outros. A verdade no contexto da disciplina dos corpos nas instituições de sequestro e relacionada aos espaços privados e públicos, sagrados e profanos, utópicos e heterotópicos, ou seja, a noção de verdade está presente de forma transversal e articuladora na obra de Foucault, assim como também em relação às noções de poder e sujeito. Todas estas categorias passam por modificações próprias em sua relação com o espaço, sofrendo os correspondentes movimentos, deslocamentos e desdobramentos ao longo dos escritos de Foucault. De modo que se entende a verdade, os regimes de verdade e as práticas de verdade relacionando-se diretamente com o tema do espaço ora investigado, pois se identifica um deslocamento da noção do espaço e da verdade no percurso histórico da obra de Foucault, inclusive sob o ponto de vista cronológico.

Aprecia-se, por fim, a configurada variação da noção de espaço, verdade e subjetividade existente nas obras de Michel Foucault, consistente com as formulações precedentes, de toda a sua extensa obra de escritor e professor, mas dotado de propriedade que o distingue com uma intensificação na ideia de sujeito, verdade, poder.

O movimento dinâmico de tais noções, localizadas na obra de Foucault, permitem perceber que a noção do espaço aparece de forma sólida e bem delimitada no contexto da disciplina e em seus espaços físicos. Ademais, se desterritorializa no espaço biopolítico, alcançando dimensões territoriais ilimitadas e quase se dilui em um deslocamento indefinido, individual e individualizante, no espaço ético da constituição do sujeito.

Embora todas as noções estejam sujeitas a análises tópicas e desdobramentos, é impróprio dissociar a tríade verdade, poder e subjetivação do tema investigado – o espaço, pois tais noções dão segurança e consistência à documentação histórica e à análise da noção de espaço.

A presente investigação percorreu caminhos incertos e complexos em busca da invisibilidade do espaço de circulação da linguagem e, sem atalhos, seguiu em busca do espaço desinformado da doença mental onde se encontra a visibilidade da invisibilidade do louco; rastreou-se o espaço do excluído do território, retirado do espaço social e depositado no espaço que inclui o excluído, o leprosário; encontrou-se neste caminho o espaço do asilo que assume espaço de hospital, de manicômio até o nascer da clínica; e no cruzamento da verdade, poder e subjetivação deparou-se com o espaço arquitetado para disciplinar e, logo adiante, com o espaço onde o arquiteto é o soberano, ao se aproximar do termo da análise, tornou-se evidente que o percurso não acabou e o caminho mais longo e desafiador é este que se oferece por último: o espaço de si mesmo e a constituição do ser de sujeito por meio da verdade de si; o espaço da verdade no espaço infinito do sujeito, acessível apenas ao sujeito de si que se dobra sobre si mesmo neste vasto espaço sem limites, invisível e inacessível aos outros.

Neste espaço inquietante de investigações, portanto, procurou-se mostrar como a dimensão do espaço sofreu um deslocamento significativo nas pesquisas de Foucault. Rastreou-se a historicidade da verdade do espaço, a verdade sobre os espaços e suas implicações nas constituições do sujeito no poder disciplinar, de modo mais sutil no biopoder para um espaço da verdade na constituição ética do sujeito presente nas últimas pesquisas de Foucault. A verdade ganha um espaço próprio nas práticas de veridicção em que o sujeito encontra, na verdade, o espaço de subjetivação configurando esse deslocamento num espaço da verdade. Uma espacialidade que dilui a dimensão física dos espaços abrindo espaço para a verdade como prática em que o sujeito se autoconstitui. Desse modo, e a partir das investigações deste estudo, intentou-se apresentar o itinerário da verdade do espaço e seu deslocamento para o espaço da verdade na constituição do sujeito.

BIBLIOGRAFIA

Obras do Michel Foucault

FOUCAULT, Michel. **Folie et déraison: histoire de la folie à l'Âge Classique**. Paris: Plon, 1961.

_____. **Maladie mentale et psychologie**. Paris: Presses Univertaires de France, 1962.

_____. **Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical**. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.

_____. **Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines**. Paris: Gallimard, 1966.

_____. **L'archéologie du savoir**. Paris: Gallimard, 1969.

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

_____. **História da sexualidade 2: O uso dos prazeres**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Revisão Técnica de José Augusto Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

_____. **História da sexualidade 3: O cuidado de si**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Revisão Técnica de José Augusto Guilhon Albuquerque. 11. Reimpressão. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

_____. **História da sexualidade 1: A vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. 21. reimpressão. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. **Dits et Écrits (1954-1969)**. Paris: Gallimard, v. 1, 1994a.

_____. **Dits et Écrits (1970-1975)**. Paris: Gallimard, v. 2, 1994b.

_____. **Dits et Écrits (1976-1979)**. Paris: Gallimard, v. 3, 1994c.

_____. **Dits et Écrits (1980-1988)**. Paris: Gallimard, v. 4, 1994d.

_____. **Il faut défendre la société (1975-1976)**. *Cours au Collège de France*. Paris: Seuil, 1997.

_____. **Doença mental e psicologia**. Tradução de Lilian Rose Shalders. 6. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000.

_____. **L'hermeneutique du sujet (1981-1982)**. *Cours au Collège de France*. Paris: Gallimard, 2001a.

_____. **Les Anormaux (1974-1975)**. *Cours au Collège de France*. Paris: Gallimard, 2001b.

_____. **Le pouvoir psychiatrique** (1973-1974). *Cours au Collège de France*. Paris: Gallimard, 2003.

_____. **Securité, territoire, population** (1977-1978). *Cours au Collège de France*. Paris: Gallimard, 2004.

_____. **De outros espaços** (1975). Virose. Tradução de Pedro Moura. Disponível em: http://www.virose.pt/vector/periferia/foucault_pt.html. Acesso em: 15 jul. 2014.

_____. **O poder psiquiátrico** (1973-1974). *Cours au Collège de France*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

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

_____. **A arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008a.

_____. **Segurança, território, população** (1977-1978). *Cours au Collège de France*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

_____. **O nascimento da biopolítica** (1978-1979). *Cours au Collège de France*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008c.

_____. **Le gouvernement de soi et des autres** (1982-1983). *Cours au Collège de France*. Paris: Seuil, v. 1, 2008d.

_____. Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento. **Ditos e Escritos**. Tradução de Elisa Monteiro. Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008e, v. II.

_____. **História da loucura na Idade Clássica**. Tradução de José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2009a.

_____. Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema. **Ditos e escritos**. Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009b, v. III.

_____. **La courage de la vérité**. (1983-1984). *Cours au Collège de France*. Paris: Gallimard, 2009c.

_____. Repensar a política. **Ditos e escritos**. Tradução de Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a, v. VI.

_____. **Os anormais**. (1974-1975). *Cours au Collège de France*. Tradução de Educaro Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010b.

_____. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2010c.

_____. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010d, p. 273-295.

_____. **O governo de si e dos outros**. (1982-1983). *Cours au Collège de France*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010e.

_____. **El coraje de la verdad**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010f.

_____. **A hermenêutica do sujeito** (1981-1982). *Cours au Collège de France*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011a.

_____. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. 39. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011b.

_____. Arte, epistemologia, filosofia e história da Medicina. **Ditos e escritos**. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Organização, seleção de textos e revisão técnica de Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011c, v. VII.

_____. **A coragem da verdade**. (1983-1984). O governo de si e dos outros II. *Cours au Collège de France*. São Paulo: Martins Fontes, 2011d.

_____. **O nascimento da clínica**. 7. ed. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011e.

_____. **Microfísica do poder**. Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. 29. reimpressão. Rio de Janeiro: Graal, 2011f.

_____. Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise. **Ditos e Escritos**. Tradução de Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011g, v. I.

_____. **A ordem do discurso**. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 22. ed. São Paulo: Loyola, 2012a.

_____. Segurança, penalidade e prisão. **Ditos e escritos**. Tradução de Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Organização, seleção de textos e revisão técnica de Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012b, v. VIII.

_____. Estratégia, poder-saber. **Ditos e escritos**. Trad. Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Organização, seleção de textos e revisão técnica de Manoel Barros da Motta. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012c, v. IV.

_____. Ética, Sexualidade, Política. **Ditos e escritos**. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Organização, seleção de textos e revisão técnica de Manoel Barros da Motta. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012d, v. V.

_____. **Du gouvernement des vivants** (1979-1980). *Cours au Collège de France*. Paris: Gallimard, 2012e.

_____. **Subjectivité et vérité** (1980-1981). *Cours au Collège de France*. Paris: Paris: Gallimard, 2012f.

_____. **A verdade e as formas jurídicas**. Tradução de Eduardo Jardim e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Nau, 2013a.

_____. **O corpo utópico**. As heterotopias. Posfácio de Daniel Defert. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: n-1 Edições, 2013b.

_____. Genealogia da Ética, Subjetividade e Sexualidade. **Ditos e escritos**. Tradução de Abner Chiquieri. Organização, seleção de textos e revisão técnica de Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014a, v. IX.

_____. **Do governo dos vivos (1979-1980)**. *Cours au Collège de France*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014b.

_____. **Obrar mal, decir la verdad: función de la confesión em la justicia**. Curso de Louvânia, 1981. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2014c.

_____. Filosofia, diagnóstico do presente e verdade. **Ditos e Escritos**. Tradução de Abner Chiquieri. Organização, seleção de textos e revisão técnica de Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014d, v. X.

Bibliografia geral

AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo. **Revista Outra Travessia**. Florianópolis, 2005, v. 5.

_____. **Profanações**. Tradução e apresentação de Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

ARTIÈRES, Philippe; BERT, Jean-François; GROS, Frédéric; REVEL, Judith. **Michel Foucault**. Organização e revisão técnica de Manoel Barros da Motta. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

BENITES, Flávio R. G. Sobre verdade e interpretação em Nietzsche e Foucault. IX Encontro CELSUL. **Anais...** Palhoça, SC: Universidade do Sul de Santa Catarina, out. 2010, p. 1-8.

BENTHAM, Jeremy. **Tratados de Legislación Civil y Penal**. Buenos Aires: Valetta, 2005.

_____; MILLER, Jacques-Alain; PERROT, Michelle; WERRET, Simon. **O panóptico**. Organizado por Tomaz Tadeu. Tradução de Guacira Lopes Louro; M.D. Magno e Tomas Tadeu. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

_____. **Panóptico**. Tradução da David Cruz Azevedo. Introdução de César Renduelles. Madri: Círculo de Belas Artes, 2011.

BRANCO, Guilherme Castelo; VEIGA-NETO, Alfredo (Orgs.). **Foucault: filosofia e política**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013 (Coleção Estudos Foucaultianos).

CANAL, M. I. G. **Espacio y poder: el espacio en la reflexión de Michel Foucault**. México, DF: Universidad Autónoma Metropolitana, 2006.

CANDIOTTO, Cesar. Foucault: uma história crítica da verdade. **Trans/Form/Ação**. São Paulo, v. 29, n. 2, 2006, p. 65-78.

_____. Subjetividade e verdade no último Foucault. **Trans/Form/Ação**. São Paulo, v. 31, n. 1, 2008, p. 87-103.

_____. Notas sobre a arqueologia de Foucault em *As palavras e as coisas*. **Revista Filosofia**. Curitiba: Aurora, v. 21, n. 28, jan./jun. 2009, p. 13-28.

_____. *Parrhesia* filosófica e ação política: Platão e a leitura de Foucault. **Revista Filosofia**. Curitiba: Aurora, v. 23, n. 32, jan./jun. 2011, p. 31-52.

_____. As religiões e o cristianismo na investigação de Foucault: elementos de contexto. In: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de (Orgs.). **Foucault e o cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012a. p. 15-22 (Coleção Estudos Foucaultianos, 10).

_____. A prática da direção de consciência em Foucault: da vida filosófica à vida monástica cristã. In: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de (Orgs.). **Foucault e o cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012b. p. 93-110 (Coleção Estudos Foucaultianos, 10).

CHIGNOLA, Sandro. Sobre o dispositivo. Foucault, Aganbem, Deleuze. Tradução de Sandra Dall Onder. **Cadernos IHU Ideias**. São Leopoldo, RS: Unisinos, ano 12, v. 12, n. 214, 2014.

CHOMSKY, Noam; FOUCAULT, Michel. **Natureza humana: justiça vs. poder**. O debate entre Chomsky e Foucault. Tradução de Fernando Santos. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

COLLIER, S. J. Topologias de poder: a análise de Foucault sobre o governo político para além da “governamentalidade”. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 5, 2011, p. 245-284.

CONSEJO GENERAL DE COLÉGIOS MÉDICOS DE ESPAÑA. Laboratório Clínico del Hospital Provincial de Nuestra Señora de Gracia de La Beneficencia de Zaragoza, v. 32, jul. 1949. Disponível em: <http://www.bancodeimagenesmedicina.es/banco-de-imagenes/categorias/instituciones-sanitarias/instituciones-sanitarias/hospital-provincial-de-la-beneficencia-de-zaragoza-3744.html>. Acesso em: 9 mar. 2016.

DEAN, M. **Critical end effective histories: Foucault's methods and historical sociology**. London: Routledge, 2003.

DÍAZ, Esther. **A filosofia de Michel Foucault**. Tradução de Cesar Candiottto. São Paulo: Ed. Unesp, 2012.

DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica**. Para além do estruturalismo e da hermenêutica. Tradução de Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro. 2. ed. revisada. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

DUPARC; SAVARD. **Vue de la Salpêtrière, prise du Boulevard**. Paris, 1790. 1 gravura, monocromática. Disponível em: http://ihm.nlm.nih.gov/luna/servlet/detail/NLMNLM~1~1~101395982~164990:Vue-de-la-Salpetriere,-prise-du-Bou?sort=Title%2CSubject_MeSH_Term%2CCreator_Person%2CCreator_Organization&qvq=q:salpetriere;sort:Title%2CSubjec

t_MeSH_Term%2CCreator_Person%2CCreator_Organization;lc:NLMNLM~1~1&mi=9&trs=11#. Acesso em: 01 ago. 2014.

FARIA, F. Felipe A. Georges Cuvier: história natural em tempos pré-darwinianos. **História, Ciência, Saúde**. Manguinhos, Rio de Janeiro, v. 17, n. 4, out./dez. 2010, p. 1031-1034.

FLYNN, T. Foucault's mapping of history. In: GUTTING, G. **The cambridge companion to Foucault**. New York: Cambridge University Press, 2005. p. 29-48.

GARAPON, A.; GROS, F.; PECH, T. **Punir em democracia**. Tradução Jorge Pinheiro. Instituto Piaget, 2001.

GROS, Frédéric. Michel Foucault, une philosophie de la vérité. **Michel Foucault: Philosophie. Anthologie**, 2004.

HEGEL, G.W.F. **Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte**. Hamburg: Felix Meiner, 1980.

LAGASNERIE, Geoffrey de. **A última lição de Michel Foucault**. Sobre o neoliberalismo, a teoria e a política. Tradução de André Telles. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

MACHADO, Roberto. **Foucault, a ciência e o saber**. 4. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

McHUGH, T. Establishing Medical Men at the Paris Hôtel-Dieu, 1500-1715. **Social History of Medicine**, v. 19, n. 2, 2006, p. 209-224.

MILLER, Jacques-Alain. A máquina panóptica de Jeremy Bentham. In: BENTHAM, Jeremy; MILLER, Jacques-Alain; PERROT, Michelle; WERRET, Simon. **O panóptico**. Organizado por Tomaz Tadeu. Tradução de Guacira Lopes Louro; M.D. Magno e Tomas Tadeu. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

MOTTA, M. B. D. Repensar a política. Apresentação da edição brasileira. In: FOUCAULT, M. **Ditos e Escritos**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, v. VI. p. VII-LIII.

NASH, T.; BYRNE, Letitia. **Hospice de Bicêtre**. Paris, 1829. 1 gravura, monocromática, 15 cm x 21 cm. Disponível em: <http://ihm.nlm.nih.gov/luna/servlet/detail/NLMNLM~1~1~101461770~212930:Hospice-de-Bice%CC%82tre-T--Nash-del,-M#>. Acesso em: 31 jul. 2014.

NEUTZLING, Inácio; RUIZ, Castor M.M. Bartolomé (Orgs.). **O (des)governo biopolítico da vida humana**. São Leopoldo, RS: Casa Leiria, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. Verdade e mentira no sentido extramoral. **Revista Comum**. Rio de Janeiro, v. 6, n. 17, jul./dez. 2001, p. 5-23. Extraído de Oeuvre Philosophiques Completes, I, 2, *Écrits Posthumes: 1870-1873*; Paris: Ed. Gallimard, 1975, p. 275-290. Tradução, apresentação e notas por Noéli Correia de Melo Sobrinho.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2000.

PRISON Saint-Lazare, façade, main building. Paris, 1900. Disponível em: <https://vincentiancollections.depaul.edu/saintlazare/saintlazareimages/Pages/ExteriorShots.aspx>. Acesso em: 3 ago. 2014.

RENDUELLES, C. Jeremy Bentham: sociofobia y utopía. In: BENTHAM, J. **Panóptico**. Madri: Círculo de Belas Artes, 2011.

REVEL, J. **Dicionário Foucault**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

RIO GRANDE DO SUL. Tribunal de Justiça. **Mandado de segurança nº 70044110856**, Impetrante: Ministério Público. Coator: Juiz Substituto da 1ª Vara Criminal do Foro Regional da Restinga. Interessado: Estado do Rio Grande do Sul. Interessada: Associação dos Defensores Públicos do Estado do RS. Porto Alegre, 28 Setembro, 2011i. Disponível em: http://www.paginasdeprocessopenal.com.br/index.php?option=com_phocadownload&view=category&download=70:assento-do-ministrio-pblico&id=5:jurisprudncia-nacional&Itemid=12. Acesso em: 27 mar. 2014.

RITTER, V. F. O espaço e a biopolítica. In: GUEDES, W. **Ensaio Filosófico: Sociedade, ciência e metafísica**. São Paulo: Dialógica Editora, 2013. p. 185-206.

RUIZ, C. M. M. B. **As encruzilhadas do humanismo**. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. **O (des)governo biopolítico da vida humana**. São Leopoldo, RS: Casa Leiria, 2011.

_____. Genealogia da biopolítica. Legitimações naturalistas e filosofia crítica. **IHU Online**. São Leopoldo, 19 mar. 2012a. Disponível em: http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4308&secao=386. Acesso em: 10 Jun 2014.

_____. O advento do social: leituras biopolíticas em Hannah Arendt. **IHU Online**. São Leopoldo, 14 maio 2012b. Disponível em: http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4432&secao=392. Acesso em: 15 mar. 2014.

_____. Objetivação e governo da vida humana. Rupturas arqueo-genealógicas e filosofia crítica. **IHU Online**. São Leopoldo, 23 abr. 2012c. Disponível em: http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4374&secao=389. Acesso em: 21 Jun 2014.

_____. A bios humana: paradoxos éticos e políticos da biopolítica. **IHU Online**, São Leopoldo, 9 abr. 2012d. Disponível em: http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4353&secao=388. Acesso em: 21 jun. 2014.

_____. A verdade das práticas e a verdade como prática. **IHU Online**. São Leopoldo, 18 nov. 2013. Disponível em: http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5279&secao=432. Acesso em: 23 jan. 2016.

SAID, E. W. Foucault and the Imagination of Power. In: HOY, D. **Foucault: a critical reader**. Oxford: Basil Blackwell, 1992. p. 149-155.

SHECAIRA, Sérgio Salomão; CORRÊA JÚNIOR, Alceu. **Teoria da Pena**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2002.

TENON, Jacques-René. **Mémoires sur les hôpitaux**. Paris, 1788.

VEIGA-NETO, A. Foucault e Educação: Outros estudos foucaultianos. In: SILVA, T. T. D. **O sujeito da educação**. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994, p. 225-246.

_____. Espaços, tempos e disciplinas: as crianças ainda devem ir à escola? In: ALVES-MAZZOTTI, A., et al. **Linguagens, espaços e tempos no ensinar e aprender**. Rio de Janeiro: DP&A, 2000a. p. 9-20.

_____. Michel Foucault e os Estudos Culturais. In: COSTA, Marisa Vorraber (Org.). **Estudos culturais em educação**. Porto Alegre: UFRGS, 2000b.

_____. Pensar a escola como uma instituição que pelo menos garanta a manutenção das conquistas fundamentais da Modernidade. In: COSTA, Marisa Vorraber (Org.). **A escola tem futuro?** Rio de Janeiro: DP&A, 2003, p. 103-126.

_____; LOPES, Maura Corcini. Os meninos. **Educação e Realidade**, v. 29, n. 1, jan./jun. 2004, p. 229-239.

_____. **Foucault & a educação**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

ZERO HORA. **ONU defende direito ao aborto em países atingidos pelo zika vírus**. Disponível em: <http://zh.clicrbs.com.br/rs/vida-e-estilo/vida/noticia/2016/02/onu-defende-direito-ao-aborto-em-paises-atingidos-pelo-zika-virus-4968520.html>. Acesso em: 7 fev. 2016.