

## DA COMÉDIA DE ENGANOS À GENEALOGIA: UMA PROPOSTA METODOLÓGICA

*From comedy of errors to genealogy: a methodological proposal*

Fábio de Godoy Del Picchia Zanoni<sup>1</sup>

**Resumo:** Parece-me que a peça Anfitrião de Plauto, bem como o conceito nietzschiano de genealogia, tal como operacionalizado por Michel Foucault, fornecem a nós, hoje, a possibilidade de investigação de uma modalidade de experiência de si que é fundamental para o questionamento de nossos posicionamentos cognitivos, éticos e políticos.

**Palavras-chaves:** Plauto; Nietzsche; Foucault; Experiência de si; Genealogia.

**Abstract:** It seems to me that the play of Host from Plauto, as well as Nietzsche's concept of genealogy, as operationalized by Michel Foucault, provide us today, the possibility of investigating a form of experience of the self that is fundamental to the questioning of our cognitive, ethical and political positions.

**Keywords:** Plauto; Nietzsche; Foucault; Experience of the self; Genealogy.

### Considerações Iniciais

A proposta de aprofundamento nas discussões à volta dos instrumentos metodológicos de que os pesquisadores se valem para confecção de seus itinerários de investigação, sobretudo em searas políticas, é indissociável da expectativa de que se irá folhear o esmiuçamento das dinâmicas das grandes estruturas comumente reconhecidas como princípio explicativo dos fenômenos sociais – instâncias econômicas, órgãos formais de poder, forças psíquicas elaboradas pelas expertises da subjetividade. Em todo caso, raramente se imagina a hipótese de tomar o teatro, bem como outros ambientes estéticos, como ponto de partida para o esforço de inteligibilização das pesquisas em curso, habituados que estamos a considerar o universo estético a título de simples efeito, reflexo, epifenômeno de outras estruturas sociais.

Dois autores bastante diferentes, Foucault e Lacan, em duas breves passagens, chamam a atenção do leitor para a hipótese contrária de que talvez as

---

<sup>1</sup> Doutorando da Universidade de Lisboa. E-mail: [zanonifabio83@gmail.com](mailto:zanonifabio83@gmail.com)

artes, mais do que um eco de outras práticas sociais, transportem no seu interior uma dimensão produtiva de realidade irreduzível a esferas sociais outras. *O que são as Luzes*, um dos últimos escritos de Foucault, traz à baila o problema da dívida de «um tipo de interrogação filosófica que problematiza simultaneamente a relação com o presente, o modo de ser histórico e a constituição de si próprio como sujeito autônomo»<sup>2</sup> em relação a Baudelaire e o seu gesto de implementação de um novo *êthos* que inaugura aquilo que nós, hoje, entendemos por modernidade. Muitos anos antes, em 1954, o psicanalista Jacques Lacan, num tom de galhofa, ao discutir o problema do descentramento constitutivo do eu, diz o seguinte a respeito de Rimbaud: «Os poetas, que não sabem o que dizem, como é bem sabido, sempre dizem, no entanto, as coisas antes do outros - [Eu] é um outro»<sup>3</sup>.

O que me interessa vincar não é tanto a anterioridade dos poetas ou artistas em relação ao comum dos mortais. O importante aqui é menos o «antes do outros» e mais a expressão irônica, mas não menos incrustada no nosso regime cognitivo, «como é bem sabido». Claro, não se tratará de trocar os sinais, afirmando que as outras esferas sociais derivariam das práticas estéticas. Na esteira de Michel Foucault, trata-se de desrespeitar a *autonomia das esferas sociais*, evidenciando de que modo o problema da construção de ferramentas metodológicas talvez ganhe em acuidade se tomarmos como ponto de apoio uma narrativa cuja proveniência é à primeira vista estranha às preocupações de feição metodológica. Portanto, não se trata de enveredar numa leitura de cunho hermenêutico que se desunharia para atestar a secreta filiação entre o conceito de genealogia, de Nietzsche, e o enredo da peça *Anfitrião*, de Plauto. O meu objetivo consiste apenas em fornecer, a partir do encontro entre fontes heterogêneas, uma imagem elucidativa do modo pelo qual Michel Foucault se apropriou e operacionalizou o conceito nietzschiano de genealogia.

### 1. A emergência da noção de crise de identidade

Em 194 a.C., a peça *Anfitrião*, obra de maturidade do dramaturgo romano, apresenta um enredo cuja simplicidade é inversamente proporcional à enormidade

---

<sup>2</sup> FOUCAULT, 2008, p.344.

<sup>3</sup> LACAN, 1985, p.14.

da longevidade e repercussão que teve sobre os séculos vindouros. Ei-la, a sinopse: apesar do laço matrimonial que o prende a Juno, Júpiter – Deus supremo que vive permanentemente em estado de ebulição amorosa – decide aproveitar a guerra na qual se encontra Anfitrião para se passar pelo próprio e, assim, gozar dos benefícios da companhia da esposa leal do marido ausente, Alcmena. Ao fim e ao cabo, Júpiter confessará a responsabilidade pelo adultério e restituirá a ordem habitual das coisas. Contudo, antes da reposição da normalidade, há o momento fundamental – e é esse o passo da peça que me importa reter – em que o marido e o escravo enganados retornam à pátria e se vêem acometidos de uma *crise de identidade*. Lembremo-nos do espanto de Sósia ao encontrar a si, tal e qual, fora de si.

Sósia: [...] nada há mais semelhante a mim mesmo. O chapéu e o vestuário são iguais aos meus, sem tirar nem pôr. A perna, o pé, a estatura, o corte de cabelo, os olhos, o nariz, os lábios, as faces, o queixo, a barba, o pescoço: sou eu chapado. Que mais dizer? Se ele tiver cicatrizes nas costas, não haverá semelhança mais semelhante<sup>4</sup>.

Filho de Júpiter, e cúmplice da infidelidade paterna, Mercúrio tem também o poder divino de mimetizar a totalidade das determinações do escravo Sósia, mesmo as mais singulares e rebeldes à repetição. O que está em jogo, portanto, no fenômeno da crise de identidade descrito na peça de Plauto? As determinações que o escravo Sósia imaginava monopolizar, como se fossem características exclusivas do seu patrimônio íntimo de determinações, acabam por se mostrar partes de um universo exterior e repetível. O poder do duplo – Júpiter ou Mercúrio – advém, pois, da potência para a promoção de orgias de determinações, que põem em circulação, tornando socialmente partilháveis, características que viviam sob regime monogâmico com esta ou aquela personagem – a perna, o pé, a estatura, o corte de cabelo, e afins. É por participar, mesmo que de maneira involuntária, nessa promiscuidade de determinações ensejada por Júpiter e seu filho Mercúrio que Anfitrião e seu escravo Sósia se verão tomados pela tal crise de identidade, visto que o cancelamento da partição da individualidade é o saldo inevitável a que se chega uma vez iniciado o troca-troca de determinações.

---

<sup>4</sup> PLAUTO, 1993, p.52.

Por intermédio da figura do duplo, Plauto apresenta uma figura da interrupção do curso normal do modelo de reconhecimento de si que tem o condão de explicitar como a singularidade nunca é uma propriedade plasmada no objeto, mas é intrinsecamente relacional, pondo em xeque a absolutização de toda e qualquer forma identitária. Mas, há mais: o encontro com o duplo escancara a *ausência de nexó analítico* entre a apresentação de certa imagem de si e a capacidade de interrogá-la. Isto é, o que propicia a ocorrência de perguntas relativas à identidade de si nada tem a ver com o desenvolvimento natural de alguma faculdade cognitiva inata que subitamente despertasse do seu indiferentismo, mas depende do encontro com uma exterioridade capaz de exercer pressão interrogativa sobre o que aparecia até então de maneira aproblemática, pois a certeza acerca do que se é não despontava sob a forma de pergunta enquanto o duplo permanecia ocluso: ao embaçar a eficácia do farol prático que se apoiava na certeza da posse da verdadeira identidade de si, o duplo põe novos requisitos de saber, ou, se quisermos, uma nova vontade de verdade.

Isso significa que o pensamento deixa de se remeter a um sujeito do conhecimento, a um intelecto dotado de estruturas ou faculdades inatas a partir das quais o conhecimento se instalaria. A idéia mesma do amor ao verdadeiro concebido como um princípio espontâneo inscrito na *physis* humana nunca ganha as luzes da ribalta. Na dramaturgia plautiana, não há algo como um órgão epistemologicamente privilegiado nos conduzindo sempre e cada vez mais em direção à essência do verdadeiro. Em vez de postular, como quer Aristóteles, que «todos os homens desejam naturalmente saber», o que seria demonstrado pelo «prazer causado pelas sensações», já que, «independentemente de sua utilidade, elas nos agradam por si mesmas»<sup>5</sup>, o dramaturgo romano nos leva em direção aos conflitos de interesse no seio dos quais o problema da descoberta da verdade, no sentido de diagnóstico da situação em que se encontram as personagens, ganha espessura dramática, à semelhança do enredo nietzschiano utilizado para dar caução à explicação do advento da memória:

---

<sup>5</sup> ARISTOTE, 1961, p.61

Jamais deixou de haver sangue, martírio e sacrifício, quando o homem sentiu a necessidade de criar em si uma memória; os mais horrendos sacrifícios e penhores (entre eles o sacrifício dos primogênitos), as mais repugnantes mutilações (as castrações, por exemplo), os mais cruéis rituais de todos os cultos religiosos (todas as religiões são, no seu nível mais profundo, sistema de crueldades) – tudo isso tem origem naquele instinto que divisou na dor o mais poderoso auxiliar da mnemônica<sup>6</sup>.

Em ambos os autores, a noção unitária de intelecto, que amiúde serve de apoio à concepção do sujeito de conhecimento, passa a ser tomada como resultado de uma construção histórica que deve sua forma às condições da época em que foi elaborada, e não mais a uma estrutura humana essencial e atemporal que pertenceria de direito ao ser do homem em geral. Tal é a diferença basal entre as análises críticas tradicionais e o que veremos a respeito das análises de cunho foucaultiano: lá, as investigações contentam-se em denunciar as condições políticas, econômicas e sociais que funcionariam como obstáculo ao sujeito de conhecimento; aqui, ao contrário, buscam-se as condições políticas, econômicas e sociais que tornaram possíveis a formação de um determinado tipo de sujeito de conhecimento. Palavras de Foucault:

Só pode haver certos tipos de sujeito de conhecimento, certas ordens de verdade, certos domínios de saber a partir de condições políticas que são o solo em que se formam o sujeito, os domínios de saber e as relações com a verdade. Só se desembaraçando desses grandes temas do sujeito de conhecimento, ao mesmo tempo originário e absoluto [...] poderemos fazer uma história da verdade<sup>7</sup>.

Tampouco a verdade poderia estar nas coisas. Ao renunciarem à transparência da consciência, Nietzsche e Plauto não apelam à estruturas que teriam valor universal e que forneceriam a chave explicativa para o modo de vinculação à verdade que os sujeitos se vêem submetidos, pois a cristalização de uma imagem que repousava sobre o sujeito, quando deslocado para estruturas exteriores inamovíveis, continuaria a supor uma mesma concepção de verdade. As duas mundividências continuariam a opor história e verdade, a supor a latência da verdade – seja no viés do objeto, seja no do sujeito – sob a dispersão histórica dos discursos que aspiram à positividade. Para salvaguardar a verdade:

Para que ela não seja comprometida pela história, é necessário que a verdade não se constitua na história, mas apenas que ela se revele nela;

---

<sup>6</sup> NIETZSCHE, 1988, p.61-62.

<sup>7</sup> FOUCAULT, 1996, p.25.

escondida aos olhos dos homens, provisoriamente inacessível, encolhida na sombra, ela esperará a ser desvelada. A história da verdade seria essencialmente seu atraso, sua queda ou o desaparecimento dos obstáculos que a impediram até agora de vir à luz. A dimensão histórica do conhecimento é sempre negativa em relação à verdade<sup>8</sup>.

## 2. A genealogia

Dito de outro modo, os dois modos de pensamento bloqueiam a historicização da verdade. Nesse sentido, o denominador comum entre Plauto, Nietzsche e Foucault seria a recusa de subscrever a presença de figuras que atravessariam a história idênticas a si mesmas. Por isso, a conjugação entre crise de identidade e vontade de verdade se torna tão importante para a compreensão do modo de operacionalização do conceito de genealogia levada a cabo pelo pensador francês. Em larga medida, o gesto genealógico foucaultiano pode muito bem ser entendido como o esforço de mapeamento dos momentos históricos em que a identidade dos sujeitos, tal como ocorria com o escravo Sósia, foi posta em crise, isto é, problematizada, com a diferença de que Foucault, ao contrário de Sósia, não espera a chegada de algum deus maligno para repensar o seu si. Antes, entretecido com as determinações que compõe a sua identidade, embarca numa viagem ao passado com o fito de rastrear a existência histórica de sucessivas crises de identidade nas quais o seu ser foi posto em questão. Abreviando: na perspectiva foucaultiana, o encontro com o duplo figura a título de ocasião para a auscultação dos momentos em que algo que se apresenta hoje no presente como dado natural estava em vias de ser, privilegiando justamente os focos de experiência em que as marcas das problematizações relativas à formação do modo de ser do si atual eram expressivas e controversas (etimologicamente, a palavra controverso significa precisamente aquilo que é objeto de disputa). Nas palavras de Foucault:

Parece-me que a aposta, o desafio que toda história do pensamento deve suscitar, está precisamente em 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 sujeito moderno<sup>9</sup>.

A genealogia não pretende, pois, reconstituir exaustivamente a totalidade de uma época passada, como se buscasse retratar na sua totalidade aquilo que de fato

---

<sup>8</sup> FOUCAULT, 2006, p.97.

<sup>9</sup> FOUCAULT, 2006, p.13.

teria ocorrido num determinado período histórico; antes, empenha-se em localizar os modos pelos quais determinadas experiências da atualidade foram, num momento e num espaço específicos, inventadas em função de determinados objetivos políticos específicos que continuam a operar no presente. Ora, a palavra experiência vem de *ekpeiraomai*, junção entre o verbo *peiro*, que é tentar, experimentar, e o prefixo *ek*, que indica movimento para fora. Experiência poderia ser entendida, pois, como a tentativa ou a experimentação que sai para fora. Justamente o alvo do gesto genealógico: acontecimentos, ou focos de experiências, que transbordaram o perímetro espacial e temporal de sua ocorrência e que se tornaram condição de possibilidade para experiências subseqüentes.

O que Foucault parece estar a nos dizer é que não há nenhuma essência ou invariante a-histórico – seja ao lado do sujeito, seja ao lado do objeto – mas produções historicamente inventadas. E o que ele entende por produções? Em *A verdade e as formas jurídicas*, Foucault nos propõe uma imagem a reboque de Nietzsche. Na raiz do conhecimento, o que se encontra são «centelhas» que resultam do encontro entre duas espadas. O que importa notar, diz o autor francês, é que essas «centelhas» produzidas não têm a mesma natureza que as duas espadas. As «centelhas» não nos reenviam nem a um intelecto que de direito teria acesso ao verdadeiro, nem à solidez das coisas em si, mas em direção a uma batalha e a um conjunto de relações estratégicas que, quando encerradas, produzem determinados efeitos de verdade. O conhecimento é o efeito de superfície de uma luta em que uma das forças triunfa e se impõe sobre a outra ao final.

Na esteira de Nietzsche, a história foucaultiana é menos a narrativa do progresso do saber e da consciência, e mais a história das batalhas, dos combatentes em litígio e das armas utilizadas durante os enfrentamentos que antecederam e possibilitaram a solidificação de uma determinada relação com a verdade. Isto é, Foucault tenta problematizar as maneiras pelas quais os procedimentos de produção da verdade foram historicamente inventados:

Se quisermos realmente conhecer o conhecimento, saber o que ele é, aprende-lo em sua raiz, em sua fabricação, devemos nos aproximar, não dos filósofos, mas dos políticos, devemos compreender quais são as relações de

luta e poder. E é somente nessas relações de luta e de poder – na maneira como as coisas entre si, os homens entre si se odeiam, lutam, procuram dominar uns aos outros, querem exercer, uns sobre os outros, relações de poder – que compreendemos em que consiste o conhecimento<sup>10</sup>.

Sob a presidência do gesto genealógico, a verdade deixa de ser considerada como fonte de libertação, esclarecimento ou autonomia, tornando-se indissociável dos processos históricos que a instituíram, a legitimaram e a utilizaram em vista de determinados fins. Assim, a investigação em torno da verdade dá lugar à pergunta pelos critérios dos enunciados que aspiram à validade. Em suma, a análise histórica volta-se agora à análise dos modos de um dizer que se almeja o dizer da verdade. Nas palavras de Foucault,

A história das ciências não é a história do verdadeiro, de sua lenta epifania, ela não saberia pretender contar a descoberta progressiva de uma verdade sempre inscrita nas coisas ou no intelecto, salvo a imaginar que o saber atual possui enfim tal verdade de maneira tão completa e definitiva que ele pode medir o passado a partir dela<sup>11</sup>.

Portanto, em vez de compreender o processo histórico da formação dos saberes a partir de termos como desenvolvimento, crescimento e acumulação, a partir de processos contínuos, evolutivos e totalizadores, o autor francês pede que pensemos as mudanças históricas em termos de transformação, descontinuidade, e diferença. Sobre o tempo da latência e da maturação impõe-se o tempo dos acontecimentos e das modificações. Se aquilo que tomamos como verdadeiro não é nem o resultado do progresso da consciência dos indivíduos, nem a evolução no plano do saber, mas o resultado de lutas históricas, Foucault poderá propor um princípio metodológico que é, ao mesmo tempo, um princípio ético. Enfim, poderá propor uma outra atitude em relação à verdade, eco da filosofia da suspeita nietzschiana:

Eu gostaria de fazer a genealogia dos problemas, das problematizações. Minha opinião é que nem tudo é ruim, mas tudo é perigoso, o que não significa exatamente o mesmo que ruim. Se tudo é perigoso, então temos sempre algo a fazer<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> FOUCAULT, 1996, p.23.

<sup>11</sup> FOUCAULT, 2008, p.359.

<sup>12</sup> FOUCAULT, 1995, p. 256.

Genealogia e problematização, as duas palavras-chave que dão lugar a um outro modo de perspectivização da verdade. A operacionalização do conceito nietzschiano de genealogia lhe permite pôr em marcha uma modalidade de endereçamento ao passado que dispensa os desdobramentos teleológicos da história:

A genealogia não se opõe à história como a visão ativa e profunda do filósofo ao olhar de toupeira do cientista; ela se opõe, pelo contrário, aos desdobramentos metaistóricos das significações ideais e das indefinidas teleologias. Opõe-se à da “origem”<sup>13</sup>.

Tudo se passa como se a tópica da origem que atravessa toda a filosofia ocidental cumprisse a tarefa de reabsorver a singularidade do acontecimento na figura calma e monótona do mesmo, visto que ela só pode tomar o acontecimento como ruptura de um equilíbrio ideal entre forças. Evitar a tópica da origem é, portanto, uma maneira de não pensar a igualdade nem de saída, nem como meta a ser realizada. O vir-a-ser heraclitiano, do qual Nietzsche e Foucault são tributários, não é orientado por nenhum *telos*, nenhuma destinação predeterminada. Em última instância, o problema em sacralizar a origem como método de análise histórica está relacionado com o tipo de relação que tal investigação nos induz a estabelecer com o presente. Nessa forma de análise, ficamos condenados a girar em torno da seguinte questão: que erro, desvio ou falha fez com que o presente se constituísse de determinada forma? Aqui, o presente só pode ser pensado entre a idade de ouro (o que ele foi) e a terra prometida (o que será), ou seja, só pode ser pensado em termos negativos. Por isso, a tarefa de se libertar da paixão do negativo passa pela necessidade de pensar o presente menos em termos de origem e negatividade, e mais em termos relacionais e positivos.

Afirmar o caráter relacional dos fenômenos em detrimento de sua suposta substancialidade é chamar a atenção para a polivalência de utilizações possíveis das diferentes formas socialmente criadas para a regulação dos indivíduos. Por isso, quando Foucault debruça-se sobre as instituições prisionais, ele recusa-se a repetir o discurso que se estrutura em torno da idéia de falta, fracasso ou falha. Ao contrário, tenta expor como a prisão serve a uma miríade de finalidades positivas bem precisas: garantir tráficos diversos, fornecer informantes para a polícia, produzir

---

<sup>13</sup> FOUCAULT, 2008, p.261.

furadores de greve, servir de contra-exemplo moral para aqueles que não foram ainda confinados no seu interior, etc. Trata-se, portanto, de sublinhar que, uma vez produzida determinada forma social, ela encontra-se daí em diante submetida a vetores sociais que se apropriam e se utilizam dela para fins muito distintos, longe de qualquer cristalização teleológica. Foucault, ao discorrer acerca da genealogia nietzschiana, afirmava ditirambicamente:

A humanidade não progride lentamente, de combate em combate, até uma reciprocidade universal, na qual as regras substituiriam, para sempre a guerra; ela instala cada uma dessas violências em um sistema de regras, e prossegue assim de dominação em dominação<sup>14</sup>.

Por isso, boa parte do trabalho que Foucault realiza em *A verdade e as formas jurídicas* e em *História da sexualidade I* tem em vista a desmontagem de nossa vinculação com a hipótese repressiva do poder, a qual considera a verdade como algo que se opõe ao poder, o que nos conduziria sempre a colocar aquela ao lado da liberação e este ao lado da sujeição:

Com Platão, se inicia um grande mito ocidental: o de que há antinomia entre saber e poder. Se há o saber, é preciso que ele renuncie ao poder. Onde se encontra saber e ciência em sua verdade pura, não pode mais haver poder político<sup>15</sup>.

Ou, em termos nietzschianos, urgiria afastar-se da ideia de uma vontade separada do saber e de um saber destituído de vontade. Se tanto se fala a respeito do poder em Foucault, é precisamente porque o remanejamento e o alargamento das suas significações habituais permitem-no problematizar o que pensamos, dizemos e fazemos, sem apelar ao Estruturalismo ou à Hermenêutica, isto é, sem recorrer a qualquer tipo de invariante a-histórico. Nas palavras de Márcio Alves da Fonseca,

Como haveria o surgimento da questão do indivíduo moderno, como uma produção do poder, se não houvesse a elaboração de uma idéia de poder que permitisse entender, a partir dela, estratégias e mecanismos que incitariam, suscitariam e produziram discursos, idéias e ações, características de um certo tipo de determinação da subjetividade<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> FOUCAULT, 2008, p.270.

<sup>15</sup> FOUCAULT, 1996, p.51.

<sup>16</sup> FONSECA, 2007, p.55.

Repensar o conceito de poder é particularmente importante às análises foucaultianas, na medida em que permite colocar em xeque uma certa noção de vida interior. Se o sujeito reaparecerá no palco foucaultiano, ele não terá nenhum parentesco com aquele postulado pelas teorias da consciência. Muito ao contrário. Foucault argumenta que existe um momento bem preciso em que nasce um sujeito com características psicológicas. O que está em jogo é o seguinte: a subjetividade não deve ser entendida como um dado permanente, nem o pensamento como o exercício natural de uma faculdade humana. Ambos devem ser lidos sob a ótica da governamentalidade:

Nossa relação com nós mesmos tem a forma que tem porque tem sido objeto de toda uma variedade de esquemas mais ou menos racionalizados, os quais têm moldado nossas formas de compreender e viver nossa existência como seres humanos em de certos objetivos – masculinidade, feminilidade, honra, reserva, boa conduta, civilidade, disciplina, distinção, eficiência, harmonia, virtude, prazer<sup>17</sup>.

Ora, por meio da noção de governamentalidade, o autor francês inscreve a figura do homem psicologizado e dotado de uma interioridade que lhe seria própria numa rede de poderes e de saberes que o fabricam de determinada forma sempre breve e histórica, opondo-se a qualquer tipo de tentativa de fixá-lo numa substância, seja ela perdida pelos males do tempo transcorrido, seja ela prometida pelo futuro reconciliador que restauraria o que a história alienou. Em outras palavras, quando o homem psicologizado é submetido «à vida, ao trabalho e a linguagem», o imperativo «conheça a ti mesmo», que supostamente nos revelaria a verdadeira natureza humana, só se torna viável mediante saberes que não dependem da transparência de sua consciência e que, portanto, abalam seu estatuto de sujeito universal. Isso significa, esquematicamente, que os saberes que engendram a imagem do ser humano são o resultado de uma variedade de projetos históricos que almejam conhecer e governar os humanos de determinada maneira a partir de uma imagem hipostasiada do si.

Falar de práticas de objetivação e de práticas de subjetivação é um modo de trazer à tona o caráter sempre mutável, precário e contingente da nossa atual imagem do homem. Por isso, na batalha contra as disciplinas psi, Foucault

---

<sup>17</sup> ROSE, 1996, p.35.

encontra nos gregos um contra-exemplo ou, se quisermos, uma alternativa aos modos de subjetivação atuais. Aqueles não concebiam o sujeito como o lugar onde uma suposta verdade de si mesmo poderia ter lugar. A hermenêutica do sujeito, que busca transformar a alma em um objeto de discurso verdadeiro, era totalmente estranha a eles. Se no mundo grego existiram técnicas para vincular o sujeito à verdade, elas tinham por objetivo armá-lo de verdades que ainda não conheciam e que, portanto, não diziam respeito à sua interioridade, àquilo que supostamente eram/seriam. Não se buscava decifrar, sob a aparência da representação e do pensamento, uma verdade escondida que seria própria do sujeito. As verdades eram princípios aprendidos, rememorados e necessários como coordenadas para o governo de si mesmo e para o governo do outro.

Gilles Deleuze compreendeu muito bem a distância entre a imagem do sujeito proclamada pelas filosofias da consciência e a concepção do sujeito a reaparecer no cenário foucaultiano. Ressaltou de maneira precisa que entre elas, se houvesse alguma relação, seria apenas de homologia. Assim, o que Deleuze nos diz é que Foucault de modo algum retoma as investigações a respeito de estruturas e procedimentos invariantes que habitariam o ser do homem e que lhe dariam de direito acesso à essência do verdadeiro: «A obsessão constante de Foucault é o tema do duplo. Mas, o duplo nunca é uma projeção do interior, é, ao contrário, uma interiorização do lado de fora».<sup>18</sup> E, se acredito na relevância do projeto metodológico foucaultiano, isto é, na sua obsessão pelos duplos, mesmo frente às acusações de me enredar no pântano do relativismo, é porque partilho do diagnóstico proferido por Bento Prado Junior: «A crítica deixou de ser esforço de delimitação com o alvo da fundamentação, para se tornar instrumento de diagnóstico de uma forma de vida»<sup>19</sup>.

### **Considerações Finais**

O congelamento de modelos de reconhecimento de si é companheiro inseparável do apagamento da emergência de experiências de crise de identidade.

---

<sup>18</sup> DELEUZE, 1991, p. 105.

<sup>19</sup> JUNIOR, 2004, p.248.

Ora, há inúmeras maneiras de eclipsar essa crise; sobretudo em tempos de liberalismo. Explico-me. Ao espriar no tempo e no espaço determinações comuns que estão na base da constituição histórica do sujeito, os regimes liberais construíram um *modus operandi* político singular e eficaz de banimento da experiência *direta* da massificação, dificultando enormemente o aparecimento do cancelamento da fixação das identidades, na medida em que, ao contrário de Sósia e Anfitrião, raras vezes o sujeito na contemporaneidade depara-se com uma exterioridade que espelhe globalmente a totalidade das determinações que o constitui, posto que tais determinações dificilmente se acham, hoje, condensadas *simultaneamente* num domínio qualquer da realidade social: as cidades deixaram de levantar edifícios inteiramente iguais, cada vez menos as escolas exigem uniforme do alunado, em suma, na arquitetura, no vestuário, ou ainda em outros terrenos sociais, há uma margem de diferença que afasta o fantasma da massificação.

Mas isso ainda não é tudo. Marcada a distância em relação às políticas de submissão em bloco, o liberalismo faz com que os sujeitos creditem os vetores de força que governam a sua conduta na conta da pessoalidade, como se a obrigação a que eles se vêem submetidos de continuar a se referirem às identidades que o par poder/saber agenciou em torno de si encontrasse sua razão de ser tão somente numa escolha íntima. Assim, todos e cada um se vêem livres para se comprometerem com projetos de construção de identidades entendidas e formuladas como o resultado de suas próprias escolhas individuais. Vêm-se livres para se governarem a si mesmos de modo único e singular, contanto que afinados com o diapasão dos mecanismos de introspecção e reflexão ofertados pelos especialistas, os únicos habilitados ao fornecimento da chave aos que anseiam descobrir quem realmente são. Seguir a própria opinião é certamente melhor do que abandonar-se à autoridade alheia, desde que não nos esqueçamos de que «com a mudança do crer na autoridade para o acreditar na própria convicção, não fica necessariamente mudado o conteúdo mesmo»<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> HEGEL, 1992. p.67

Não surpreende que, independente do espectro político em que nos foquemos, se pode constatar, sem grandes dificuldades, a presença do consenso insofismável de que a pluralidade das categorias identitárias socialmente disponibilizadas expressam o caráter democrático e libertário da sociedade em que vivemos, sendo a superioridade do liberalismo ocidental diante dos regimes socialistas atribuída à coexistência de uma diversidade de categorias de ser: negro, mulher, gay, diferente etc. Parece-nos, contudo, que tal análise parte do princípio segundo o qual os mecanismos de poder seriam sempre da ordem da repressão, bastando eliminá-los para que a nossa verdadeira natureza tivesse livre curso, quando, na verdade, o essencial na política é a marcação dos lugares e a manutenção das diferenças. Todo o problema reside no fato de que nos acostumamos a pensar a diferença e a homogeneização como termos opostos, sem levar em conta que é justamente a «harmonia da diversidade que constitui a força do idêntico»<sup>21</sup>. De modo que, na contramão dos discursos que justificam e legitimam o funcionamento da sociedade atual, cumpre, pois, propor contributos às reflexões metodológicas que possam servir de plataforma para o advento de pesquisas nas quais seja possível focar não apenas investigações acerca dos mecanismos, procedimentos e práticas constitutivas a partir das quais as condutas dos sujeitos são informadas, mas também, e sobretudo, as formas produtivas de problematização de si que permitem e convocam os sujeitos, num determinado período histórico, a se elaborarem e se transformarem em vista de se tornarem um determinado tipo de ser.

Arrematando: por intermédio da justaposição entre Plauto, Nietzsche e Foucault, busquei salientar a construção de procedimentos metodológicos que possam alimentar a vontade de verdade daqueles que almejam dar continuidade ao gesto genealógico nietzschiano, cuja alvo maior é, no meu entender, a problematização dos enunciados que se caracterizam por não consentirem a possibilidade de serem diferentes do que são, o que nos conduziria a entendermos aquilo que sentimos, fazemos e somos como mera compulsão do nosso suposto modo natural de ser.

---

<sup>21</sup> KOSSOVITCH, 2004, p.32.

## Referências

- ARISTOTE, **Éthique de Nicomaque**. Tradução. J. Voilquin. Paris: Garnier, 1961, p.61
- DELEUZE, Gilles. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense 1991, p.105.
- FONSECA, Márcio Alves. **Michel Foucault e a constituição do sujeito**. São Paulo: Educ, 2007, p.55.
- FOUCAULT, Michel. **Ditos & Escritos II: Arqueologia das Ciência e História dos Sistemas de Pensamento**. São Paulo: Forense Universitária, 2008, p.344.
- \_\_\_\_\_. **Ditos & Escritos II: Arqueologia das Ciência e História dos Sistemas de Pensamento**. São Paulo: Forense Universitária, 2008, p.359.
- \_\_\_\_\_. **Ditos & Escritos II: Arqueologia das Ciência e História dos Sistemas de Pensamento**. São Paulo: Forense Universitária, 2008, p.261.
- \_\_\_\_\_. **Ditos & Escritos II: Arqueologia das Ciência e História dos Sistemas de Pensamento**. São Paulo: Forense Universitária, 2008, p.270.
- \_\_\_\_\_. **Ditos & Escritos IV: Estratégia-Poder-Saber**. São Paulo: Forense Universitária, 2006, p.97.
- \_\_\_\_\_. **A verdade e as formas jurídicas**. Rio de Janeiro: Nau, 1996, p.25.
- \_\_\_\_\_. **A verdade e as formas jurídicas**. Rio de Janeiro: Nau, 1996, p.51.
- \_\_\_\_\_. **A verdade e as formas jurídicas**. Rio de Janeiro: Nau, 1996, p.23.
- \_\_\_\_\_. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p.13.
- \_\_\_\_\_. FOUCAULT, M. Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho. In: **RABINOW, P.; RABINOW, H. Michel Foucault: uma trajetória filosófica** (para além do estruturalismo e da hermenêutica). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 256.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução: Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992, p.67.
- JUNIOR, Bento Prado. **Erro, Ilusão, Loucura: ensaios**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2004, p.248.
- LACAN, Jacques. **O seminário II: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985, p.14
- NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral: uma polêmica**. São Paulo: companhia das letras, 1988, p.61-62.
- PLAUTO. **Anfitrião**. Lisboa: Edições 70, 1993, p.52
- ROSE, Nikolas. **Inventing our selves**. New York: Cambridge University Press, 1996, p.35.

Recebido em: 15/04/2014

Aceito em: 29/09/2014