



Revista Brasileira de Ciências Sociais

ISSN: 0102-6909

anpocs@anpocs.org.br

Associação Nacional de Pós-Graduação
e Pesquisa em Ciências Sociais
Brasil

Avelino, Nildo

CONFISSÃO E NORMATIVIDADE POLÍTICA. Controle da subjetividade e produção do
sujeito

Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 32, núm. 93, febrero, 2017, pp. 1-22

Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais

São Paulo, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10749805004>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

CONFISSÃO E NORMATIVIDADE POLÍTICA

Controle da subjetividade e produção do sujeito*

Nildo Avelino

Universidade Federal da Paraíba (UFPB), João Pessoa – PB, Brasil. E-mail: nildoavelino@cchla.ufpb.br

DOI: <http://dx.doi.org/10.17666/329304/2017>

Introdução

O homem que faz um juramento não é mais um homem, é um altar; Deus nele se manifesta. O homem, essa inconsistência, essa sombra, esse átomo, esse grão de areia, essa gota d'água, essa lágrima caída dos olhos do destino; o homem tão pequeno, tão débil, tão incerto, tão ignorante, tão inquieto; [...] sente que há nele algo de maior que o abismo [...]; e, sozinho, fraco e nu, diz a todo esse formidável mistério que o detém e o envolve: faz de mim o que quiseres, mas eu farei isso e não aquilo; e, orgulhoso, sereno, tranquilo, criando com uma palavra um ponto fixo nessa sombria

instabilidade que preenche o horizonte, como um marinheiro que joga uma âncora no oceano, ele joga no futuro seu juramento. Oh, juramento! Confiança admirável do justo em si mesmo! Sublime permissão de afirmar dada por Deus ao homem!
Victor Hugo, *Napoléon le Petit*, 1910

* Uma versão preliminar deste artigo foi apresentada no IX Encontro da Associação Brasileira de Ciência Política em agosto de 2014. Durante a elaboração da versão final o autor contou com bolsa Capes de Estágio Pós-Doutoral na Columbia University em Nova York (Proc. n. 6739/14-8).

Em 1979 o cientista político americano John Gunnell definiu a disciplina acadêmica da teoria política como um “apelo a uma nova fundação necessária para a ação política quando ela não é mais eficiente na manutenção da ordem. O que se requer é um novo começo” (Gunnell, 1981, p. 110). O problema é que, segundo Gunnell, essa função *fundacionista* da teoria política não pode ser realizada sem o sacrifício da ação política refletida.

Tanto governantes como governados, e, às vezes, até os fundadores, devem ser contidos

Artigo recebido em 27/07/2015

Aprovado em 04/07/2016

dentro do mito de ordenação e da ordem institucional de maneira tal que o caráter imprevisível e marginal da ação individual seja anulado. Desde *As leis* de Platão (através de Políbio, Maquiavel, Harrington, Montesquieu, Hume) até os *Federalist Papers*, o sonho tem sido ultrapassar por *algum artifício* o caráter incerto e singular do comportamento humano, que é a própria substância da história e da política, pela sabedoria de instituições imbuídas do conhecimento do teórico quando da sua fundação” (*Idem*, grifos meus).

Definida dessa forma, a função da teoria política consistiria em anular aquilo que constitui a própria realidade histórica do *político*, isto é, o caráter imprevisível, marginal e incerto do comportamento humano. Consequentemente, para o politólogo americano, aquilo que tem sido celebrado por alguns estudiosos como simbolizando o *revival post-mortem* da teoria política – ou seja, a teoria da justiça de John Rawls, a teoria comunicativa de Jürgen Habermas, a teoria interpretativista de Charles Taylor etc. – pode ser percebido como exatamente o contrário: o fim da teoria política ou, nas palavras de Gunnell (1986), sua alienação em relação ao *político*.

No âmago da alienação da teoria política está a tendência, produzida pela busca por identidade e autoridade intelectual, para inscrever-se e tornar-se refém de várias doutrinas filosóficas – especialmente as que envolvem a fundação de julgamentos científicos e normativos. Isso tem estimulado a construção de imagens abstratas, tanto da atividade e do objeto de investigação quanto da relação entre eles (Gunnell, 1998, p. xii).

Se aceitarmos a proposição de Gunnell de que é preciso considerar a teoria política uma espécie de “metaprática” a partir da qual o mundo é definido, implicando, consequentemente, pressupostos ontológicos por meio dos quais o universo dos fenômenos e uma visão da realidade serão definidos e será criado um domínio de facticidade, a seguinte questão poderia ser colocada: como, de

que maneira, utilizando quais *artifícios*, a teoria política constitui seu domínio de facticidade, do qual seria preciso banir a ação incerta e irregular dos indivíduos? Como a teoria política estabelece suas fundações e os atores destinados a atuá-las? De que maneira a teoria política *age politicamente*, produz efeitos políticos?

Não se trata de responder a essas questões, mas de colocá-las como problema inicial de pesquisa com o propósito de perceber o desenvolvimento da teoria política por meio de uma história das transformações do sujeito da prática política. Para tanto, busca-se neste artigo apresentar uma abordagem do tema da confissão na reflexão de Michel Foucault acerca da governamentalidade procurando apreender a função política a ela atribuída, a saber, a de *polícia da subjetividade*. A partir das análises de Foucault, é possível discernir a confissão como um dos principais meios pelos quais se instaurou, nas sociedades ocidentais, um policiamento subjetivo de grande envergadura, comparável àquele enorme *processo civilizador* que Elias (1993) apresentou como o responsável pelo estabelecimento do autocontrole dos indivíduos.

O artigo aborda inicialmente o deslocamento na análise de Foucault acerca da confissão, procurando mostrar como na abordagem foucaultiana o foco da análise passa das formas imperativas de linguagem para formas reflexivas e voluntárias. Esse aspecto é particularmente óbvio quando se apreende a confissão tanto como dispositivo de segurança quanto como uma prática de governo que se exerce pela verdade de si mesmo: no primeiro caso trata-se de estabelecer um autocontrole dos indivíduos a partir de processos sociais e, no segundo, uma modalidade reflexiva de obediência que Foucault chamou veridicção de si.

Em seguida, o artigo aborda uma possível articulação entre confissão e governamentalidade para pensar a produção do Sujeito político, procurando mostrar o quanto uma prática política de tipo liberal não é capaz de prescindir do tipo de obediência reflexiva produzida pelo poder pastoral. A partir das reflexões de Giorgio Agamben, acerca do *officium* e do dispositivo ontológico, e de Roberto Esposito, sobre a máquina da *teologia-política* e o dispositivo da pessoa, busca-se apreender a procedência teórica

e o *modus operandi* da obediência na prática política liberal. Os últimos trabalhos dos filósofos italianos permitem desenvolver a abordagem foucaultiana da confissão, relevante especialmente no domínio da teoria política.

Se aceitarmos o argumento de Andrew Vincent (2004, p. 1) segundo o qual a teoria política é uma disciplina “ativa e engajada” cuja tarefa consiste “na aplicação de formas de análises de valores coercitivos, rigorosos e estritos com resultados políticos que produzam recomendações políticas substantivas e formas de desenhos institucionais”. A hipótese que gostaríamos de levantar é que, retomando a dialética sujeito-assujeitamento delineada nas análises de Foucault, Agamben e Esposito, o sujeito político não seria o agente pensante, mas o objeto pensado pela política e que, além disso, o próprio fundamento da teoria política moderna é constituído por essa realidade que ela mesma produz. Talvez uma genealogia possa revelar o modo pelo qual a teoria política retira da própria realidade que produz a força teórica sem qual ela não teria sido possível. Com esse propósito, o artigo tece algumas considerações finais acerca de Hobbes e Rawls retomando de maneira breve as reflexões de Philip Pettit e de William Connolly sobre esses autores.

A confissão nos estudos de Michel Foucault¹

A confissão ocupa as reflexões de Michel Foucault desde o início dos anos de 1960, quando o filósofo ainda dedicava seus estudos ao tema da loucura. A reflexão tornou-se amplamente conhecida. A partir de seus estudos sobre a loucura, Foucault mostra o nascimento da instituição asilar inaugurando o que foi considerado na modernidade a era feliz em que a loucura seria por fim reconhecida e tratada em sua verdade. Antes do asilo moderno, quando o louco se encontrava acorrentado no interior do hospital, a loucura figurava no fundo de seu internamento apenas como objeto de fascínio ou de medo; porém, o louco não era manifestado em seu ser. Na era clássica, não havia no internamento um ser da loucura e, por isso, os modos de tratamento eram exclusivamente corporais. Somente a partir do internamento moderno

na instituição asilar a loucura passa a ganhar um estatuto psicológico e moral. As velhas técnicas corporais da era clássica perduraram, certamente, na era moderna; porém, elas não têm mais um objetivo terapêutico, mas um objetivo estritamente punitivo. Na era moderna, a cura da loucura é o resultado quase que exclusivo de procedimentos psicológicos e tratamentos morais; procedimentos que também foram responsáveis por introduzir a loucura no jogo da culpabilidade.

Portanto, é a partir da era moderna que, segundo Foucault, a problemática da loucura se desloca de uma terapêutica corporal e física para uma interrogação moral sobre o sujeito; interrogação a partir da qual é inaugurada uma “interioridade psicológica” (Foucault, 1999a, p. 325). Em um artigo publicado em 1963, pouco depois de *História da loucura*, Foucault afirma que “a água [que na era clássica tinha função terapêutica corporal], no mundo moral do asilo, terá por função [punitiva] conduzir à verdade [...]; ela obriga [o louco] a reconhecer-se naquilo que ele é. Ela força a loucura a confessar” (Foucault, 2001a, p. 207). No tratamento moderno da loucura a confissão é uma prática para conduzir o louco a “reconhecer-se naquilo que ele é”, a reconhecer-se na verdade de seu ser de louco. A confissão é o que possibilita a constituição do ser da loucura. Por conseguinte, se a loucura no internamento clássico só existia do lado de fora, isto é, apenas para aqueles que a internavam, na modernidade a confissão será responsável por retirar o que a loucura possuía de exterioridade para interiorizá-la na própria alienação. Dito de outro modo, se no internamento clássico a loucura vivia num estado de exclusão, tratava-se, no entanto, de uma exclusão que ainda lhe deixava a possibilidade de uma existência subjetiva livre; claro que livre não de coerções físicas, mas “de uma sujeição bem mais constrangedora, talvez mais decisiva”: a sua constituição objetiva pelos saberes da psiquiatria (Foucault, 1999a, p. 417).

Na sua análise da loucura, Foucault inverte a tradicional imagem da modernidade como triunfo da liberdade. O gesto de Pinel libertando os loucos de suas correntes é ao mesmo tempo o gesto no qual a modernidade aprisionou a loucura não mais entre correntes, mas na ordem do discurso psiquiátrico.

“Tirar as correntes dos alienados presos nas celas foi abrir-lhes o domínio de uma liberdade que será ao mesmo tempo o de uma verificação; [foi] permitir que apareçam numa objetividade que não será mais ocultada nem nas perseguições, nem nos furores que lhes correspondem; [foi] constituir um campo asilar puro” (*Idem*, p. 466).

Ao libertar o louco de suas correntes, a modernidade abriu para a loucura não um domínio de liberdade, mas a ordem de uma objetividade, a ordem de um sentido no qual o louco deveria conformar a existência do seu ser.

Assim, o gesto que liberta é ao mesmo tempo uma operação que aprisiona num novo tipo de prisão: a prisão identitária. Com isso, a modernidade constituiu um domínio no qual a loucura passou a existir em termos de verdade e, ao fazê-lo, redefiniu o papel do internamento como sendo o de reduzir a loucura à sua verdade. O papel do asilo consistirá, doravante, em organizar a loucura sob a forma de uma consciência de si dentro de um jogo de culpabilidade: para poder recuperar a razão, o louco deverá reconhecer sua condição de louco tomando consciência da sua própria culpa. Trata-se de um movimento no qual o louco deve ser objetivado sob o olhar da razão psiquiátrica. E disso decorre a necessidade de forçá-lo a confessar. “O que se pede [...] é que confesse. É preciso não perceber, mas dizer; mesmo se for dito sob a coação da ducha. Apenas o fato de dizer algo que seja a verdade tem por si mesmo uma função; uma confissão, mesmo forçada, é mais operatória no tratamento que uma ideia justa ou exata, mas que permanece calada. Portanto, caráter performativo deste enunciado da verdade no jogo da cura” (Foucault, 2003, p. 158).

Forçar a confessar, pois a confissão, mesmo forçada pela ducha de água fria, possui no asilo moderno uma função performativa em relação à verdade da loucura: a confissão opera o reconhecimento do louco nessa identidade que foi constituída pelo internamento asilar. A confissão terá por função fixar o louco à norma de sua própria identidade social e vinculá-lo a uma atribuição específica da loucura produzida no ambiente asilar. Mas de que modo isso se dá? Por meio da inscrição da loucura no domínio de uma linguagem na qual o sujeito é forçado a falar na primeira pessoa. Feita

na primeira pessoa, a confissão torna possível que o indivíduo possa constituir a si mesmo como sujeito louco: o *enunciado confessional faz o ser* da loucura ou, para retomar o título do livro de John Austin (1990), o dizer confessional é ao mesmo tempo o fazer do sujeito, sua inscrição na realidade por uma objetivação. Segundo Foucault, a confissão torna o louco “aprisionado de um modo mais real do que o poderia ser na cela ou pelas correntes, prisioneiro de nada além de si mesmo”. Uma vez “libertado, o louco [...] não poderá mais escapar à sua própria verdade; será nela encerrado” (Foucault, 1999a, pp. 490, 508).

Percebe-se que a confissão, nas primeiras pesquisas de Foucault acerca da loucura, aparece sob a forma do interrogatório e do *uso imperativo da linguagem*: trata-se de uma verdade imposta de forma canônica, sob a forma do decreto. Pela confissão impõe-se uma identidade, um nome próprio, um passado, uma biografia. A confissão assume, portanto, a forma disciplinar para a submissão do corpo. E, nesse sentido, ela está inscrita no interior disso que Foucault chamou poder psiquiátrico para o assujeitamento dos corpos a partir de uma relação física do poder na constituição dos indivíduos. Análise semelhante encontra-se em *Vigiar e punir*, em que a confissão é tomada em uma “dupla ambiguidade” como efeito de coação e transação semivoluntária: de um lado, é extraída pelo juramento feito sob a ameaça de perjuro e ofensa a Deus; de outro lado, ela é arrancada pela violência física nas torturas durante o interrogatório. Em ambos os casos ela é abordada apenas como suplício que tem por função fazer brilhar a verdade (Foucault, 2000, p. 35 e ss.), sendo em seguida substituída pela análise do exame como cerimônia de objetivação do poder disciplinar.

Entretanto, a preocupação de Foucault com o tema da confissão seguiu também a mesma direção das suas pesquisas realizadas a partir do final dos anos de 1970, quando passam a concernir à problemática do governo (Avelino, 2010). Nesse novo domínio do governo ou da governamentalidade, a confissão é retomada como *reconhecimento* do indivíduo sobre a verdade de si mesmo, porém em termos profundamente diversos. A partir dos estudos da governamentalidade, a confissão não é mais percebida como prática de objetivação da ver-

dade da loucura no indivíduo, mas como prática de subjetivação por meio da qual o sujeito autentica em si mesmo, e por si mesmo, as verdades de seu próprio discurso. Nesse novo âmbito de estudos, a linguagem da confissão não tem mais um uso imperativo, mas *reflexivo*. Não é mais apreendida na forma do interrogatório como método disciplinar para a submissão do corpo, mas como técnica de condução das condutas; ou seja, é tomada nessas práticas de governo que os indivíduos exercem uns sobre os outros e que encontram na subjetividade, não propriamente no corpo, seu alvo principal.

Esse acoplamento da confissão com os estudos da governamentalidade ampliou consideravelmente as análises de Foucault sobre o tema. Quando relacionada com a genealogia do poder psiquiátrico, a confissão aparecia sob a forma da imposição de identidade. Concernida agora à problemática mais ampla do poder governamental, os estudos da confissão abrem-se para um extenso campo de pesquisas acerca dos procedimentos de individualização pelo poder político de modo geral.

Um indicador dessa mudança, que levou a ampliar o tema da confissão para outras práticas não disciplinares, encontra-se naquela célebre passagem escrita em 1976 na qual Foucault sustenta que a confissão passou a

[...] ser, no Ocidente, uma das técnicas mais altamente valorizada para produzir a verdade. Desde então nos tornamos uma sociedade singularmente confessanda. A confissão difundiu amplamente seus efeitos: na justiça, na medicina, na pedagogia, nas relações familiares, nas relações amorosas, na esfera mais cotidiana e nos ritos mais solenes; confessam-se os crimes, os pecados, os pensamentos e os desejos, confessam-se passado e sonhos, confessa-se a infância; confessam-se as próprias doenças e misérias; emprega-se a maior exatidão para dizer o mais difícil de ser dito; confessa-se em público, em particular, aos pais, aos educadores, ao médico, àqueles a quem se ama; fazem-se a si próprios, no prazer e na dor, confissões impossíveis de confiar a outrem, com o que se produzem livros. Confessa-se (Foucault, 1993, p. 59).

Foucault desloca o olhar das práticas do interrogatório psiquiátrico para outros domínios nos quais, notadamente, a confissão não é mais suportada como um peso, mas praticada como prazer. A análise desloca-se do domínio do poder psiquiátrico no qual a confissão figurava fundamentalmente como técnica de extorsão, para outros domínios em que a confissão passa a figurar como prática voluntária e na esfera do desejo. Essa exigência foi colocada, sem dúvida, pela necessidade de retirar a análise da sexualidade das imagens de um “poder-lei” e de um “poder-soberania”, traçadas pelo jusnaturalismo, para poder apreender o “poder nos meandros concretos e históricos de seus procedimentos” e pensar “o sexo sem a lei e o poder sem o rei” (*Idem*, p. 87). A isso veio responder a história da governamentalidade descrita por Foucault dois anos mais tarde, em 1978.

Todavia, mesmo antes de publicar o primeiro volume da sua *História da sexualidade*, já no curso de 1975, Foucault dirigiu sua atenção para o cristianismo, procurando destacar a prática confessional sob uma forma deliberada e voluntária: mesmo regulamentada a partir de 1215, pelo Concílio de Latrão, como obrigação anual, a confissão, embora obrigatória, não se tornou autoritária. Em vez disso, como mostram igualmente historiadores como Jean Delumeau, com a obrigatoriedade da confissão veio também “a necessidade, para os especialistas da penitência, de inclinar o clero a uma acolhida caridosa, paciente e benevolente de todos os pecadores, de modo a ajudá-los a superar a temível desvantagem da confissão” (Delumeau, 1991, p. 19). E o próprio Foucault observa que a obrigatoriedade anual da confissão incitou, pelo contrário, a produção de uma vastíssima literatura que, por sua vez, instigará o padre a “possuir, além do poder, o zelo, isto é, certo ‘amor’ ou ‘desejo’ [...] não um ‘amor de concupiscência’, mas ‘amor de benevolência’ [...]. É portanto esse amor, é portanto esse desejo, que deve estar efetivamente presente, em ação, na confissão” (Foucault, 2002b, pp. 225-226).

Em todo caso, se é verdade que a obrigatoriedade anual da confissão não a configurou como prática autoritária, mas antes como um *colloquium fraternum*, entretanto, sua regulamentação constituiu o fato decisivo que transformou profunda-

mente a vida psicológica de homens e mulheres no Ocidente ao provocar a extensa disseminação da prática confessional. E um dos aspectos mais significativos é que a ampla disseminação da confissão trouxe com ela toda uma didática da penitência sob a forma do investimento geral na verbalização da vida inteira dos indivíduos e em seus mínimos detalhes. Uma didática que estabeleceu a confissão não simplesmente como exame do pensamento, mas dos *tipos* de pensamento, isto é, das *qualidades* do pensamento; em outras palavras, dos desejos. Foi o que Foucault chamou de “cartografia pecaminosa do corpo” (*Idem*, p. 237).

Nela, o confessor deveria examinar quais as qualidades dos pensamentos estabelecidos pelo indivíduo em suas ações. Se o indivíduo tocou seu próprio corpo, a questão seria a de saber se tais toques foram desonestos: tocou-se apenas por curiosidade ou, ao contrário, por sensualidade? Tocou-se para excitar em si mesmo movimentos indecentes? Tais movimentos chegaram à efusão de sêmen ou foram interrompidos antes? Em suma, diz Foucault, “o problema essencial não vai ser mais a distinção que já preocupava os escolásticos: ato real e pensamento. Vai ser o problema: desejo e prazer” (*Idem*, p. 239). Não se trata de examinar o quanto de pecado existe no ato, mas o quanto de intenção, vontade e desejo existe no pensamento; o que está em questão não é o ato pecaminoso, e sim a forma da subjetividade do sujeito pecador. Segundo Foucault, esse exame dos desejos levou “do velho tema de que o corpo estava na origem de todos os pecados para a ideia de que há concupiscência em todas as faltas” e colocou a exigência de uma técnica confessional na qual o corpo será identificado com a carne, isto é, com o desejo. Foi a partir da determinação do desejo no cerne da prática da penitência que surgiu, ao lado de uma *anatomia política do corpo* para produção de indivíduos úteis, uma *fisiologia moral dos desejos*, concernida não à produção de corpos úteis, mas ao estabelecimento de uma polícia – no sentido positivo que essa palavra possui – da subjetividade para a constituição de um sujeito obediente às regras da decência cristã e da moral religiosa (*Idem*, pp. 243 e 245).

Confissão como dispositivo de segurança

Uma das razões pelas quais a confissão anual obrigatória não se configurou como prática autoritária está no fato de ter sido organizada fundamentalmente em torno de uma lógica que hoje chamaríamos *securitária*. Se a confissão conforta, é porque está indexada na lógica da salvação: ela é alívio para as consciências atormentadas, as quais jamais cansou de perdoar; é flagelo do demônio que barra as portas do inferno e franqueia as do paraíso. A confissão proporciona segurança ao confitente, ela tranquiliza seu espírito. Delumeau descreveu o inesgotável elogio da confissão nos discursos eclesásticos preponderantemente tranquilizadores: “Que calma, que suavidade interior não sentimos às vezes após uma boa confissão? [...] Que santa liberdade! [...] Que paz, que consolação após uma boa confissão!” (Delumeau, p. 38). Essas eram afirmações não simplesmente teóricas, mas fundadas na própria experiência vivida.

Ao mesmo tempo, o cristianismo deu à confissão uma tarefa infinita, ao estabelecer o tema do pecado original contra a crença milenarista: se todos nascem pecadores ninguém está imune à queda, ninguém jamais está a salvo do pecado nem mesmo por um só dia, pois o demônio que habita a carne dos homens os ameaça a cada instante (Gros, 2012, p. 55 e ss.). O tema da queda e do pecado original faz do cristianismo uma religião de salvação sem perfeição, aspecto que, segundo Foucault, constitui a singularidade histórica do cristianismo e uma das razões de sua duração (Foucault, 2012a, p. 253; Weber, 1999, p. 362 e ss.). Entretanto, ao dissociar salvação de perfeição, o cristianismo conferiu a certo número de práticas efeitos de salvação, entre as quais a confissão. Nesse sentido, a confissão foi pensada para produzir efeitos de salvação em um mundo de vida imperfeita e indefinidamente sujeita ao pecado. O perigo indefinido do pecado, a constante ameaça da queda, a presença permanente do demônio, por sua vez, deveriam alimentar indefinidamente o recurso à confissão, dando-lhe uma tarefa ilimitada. Confissão tranquilizante e perigo indefinido de queda no pecado se retroalimentam, permitindo que a primeira se organizasse sob a forma de serviço público.

Pensada como serviço público, a confissão foi destinada a mitigar a agitação dos espíritos e a normalizar as paixões do maior número possível de indivíduos. A um só tempo mecanismo de controle e instrumento de salvação, a confissão adquire função normativa e de estabilização da subjetividade em escala social. Wietse de Boer descreveu os esforços de Carlos Borromeo, autor das famosas *Instruções aos confessores*, como um efetivo experimento social de grandes proporções com o claro propósito de “transformar a ordem social pela intervenção nas consciências de seus súditos” utilizando-se de “um sistema de disciplina abrangente, consistente e inabalável” (Boer, 2001, p. ix). Segundo Boer, apesar dos esforços de Carlos Borromeo em difundir o uso do confessorário, seu objetivo não era a privatização da penitência, mas a utilização mais eficaz da confissão como um instrumento de política pública. Com essa finalidade, emitiu enorme quantidade de decretos, instruções e conselhos, em uma ação que se configurou como “uma abrangente e ofensiva pastoral que objetivava conquistar as almas, mudando a conduta pública e, em última análise, transformando toda a ordem social” (*Idem*, p. 45).

Quais teriam sido as consequências históricas desse amplo processo sacramental da sociedade que fez passar todos os domínios da vida humana pelo discurso confessional? Talvez a consequência mais importante tenha sido o estabelecimento, até então inédito, de uma forma social de controle da subjetividade. Sem possibilidade de aprofundar esse aspecto aqui, é preciso mencionar, no entanto, os importantes estudos sobre o tema realizados por Alois Hahn (1986) e Peter Von Moos (1995, 1996). Em vista da natureza pecaminosa dos homens, a confissão não salva, mas produz efeitos de salvação. Todavia, são efeitos produzidos, sobretudo, a partir da subjetivação do pecado: trata-se de fazer o pecador arrepender-se de seu ato levando-o a efetuar a introspecção de todo horror e deformidade nele contido; de incutir uma detestação eficaz do pecado e com isso estabelecer o firme propósito de não pecar. Era o que estava em jogo nas acirradas disputas entre atricionistas e contricionistas (Delumeau, p. 42 e ss.). E foi esse aspecto que Hahn retomou para afirmar que a subjetivação do pecado não torna a confissão dispensável; ao contrário:

[...] ela se torna uma instância em que, por princípio, comparecem não apenas os atos exteriores, mas também as próprias intenções. O resultado é, ao mesmo tempo, uma socialização dos movimentos da alma e um controle social da consciência [...]. A confissão se torna uma instância onipresente diante da qual o indivíduo deve assumir sua responsabilidade (Hahn, 1986, p. 55).

Em outras palavras, o instituto da confissão se tornou o grande vetor social responsável por difundir e “socializar” amplamente aqueles modos de existência antes restritos apenas aos monastérios. Se é verdade, como assinalou Weber (1999, p. 375), que o monge, como *homem religioso* por excelência, foi também “o primeiro homem ‘profissional’, com uma vida especificamente ‘metódica’, com o ‘tempo dividido’ e autocontrole constante”, e que, por essa razão, estava “predestinado a servir de instrumento à centralização e racionalização burocrática da estrutura de dominação da Igreja e a propagar [...] a convicção correspondente entre os leigos”, seria igualmente possível afirmar que a principal técnica colocada nas mãos desse propagador da convicção cristã tenha sido a confissão. Foi a partir dela que modos de subjetivação para a constituição de uma subjetividade fixa, estável e duradoura, foram retirados da dimensão privada, antes limitada aos monastérios, para tornarem-se um empreendimento social. Com a confissão, “a subjetividade alça-se a partir de processos sociais de controle”, e é nesse sentido que Hahn propõe apreendê-la, na mesma direção dada por Norbert Elias ao seu “processo civilizador”.

Como se sabe, Elias atribuiu às cortes a produção de um longo processo por meio do qual foi estabelecido o autocontrole dos indivíduos, indispensável às sociedades modernas. As cortes, e seu consequente monopólio dos meios de violência, foram responsáveis por “produzir uma transformação de toda a economia das paixões e afetos rumo a uma regulação mais contínua, estável e uniforme dos mesmos, em todas as áreas de conduta, em todos os setores de sua vida” (Elias, 1993, p. 202). Dizer que um indivíduo possui autocontrole de si mesmo significa dizer que ele é previsível, que se comportará previsivelmente segundo modelos de conduta social-

mente reconhecidos. Mas se trata de uma previsibilidade cada vez mais ocultada sob a forma de hábitos semiautomáticos. Ora, diz Hahn,

[...] existe no contexto religioso precisamente uma técnica que combina sistematicamente – em uma tensão estabilizada – o desvendamento de si e o segredo: a confissão. Na confissão coincidem, portanto, as técnicas de autodomesticação que são decisivas no processo de civilização: ocultamento e revelação. Isso é particularmente claro ali onde a confissão não é apenas a prestação de contas de atos isolados, mas a exploração rigorosa dos motivos e dos pecados (Hahn, 1986, p. 66).

Retomando a argumentação de Hahn, Von Moos (1995, p. 134) afirma que não foi preciso esperar pela modernidade para o estabelecimento de agências de autocontrole do indivíduo: ele já se encontrava significativamente desenvolvido muito antes no contexto pré-moderno da tradição milenarista e cristã.

[...] um dos principais objetivos da [confissão] era a busca de uma humilhação específica. O homem medieval [...] era, sobretudo, habituado a manter as aparências, a apoiar-se na honra de uma linhagem e a jogar na sociedade um papel ativo que o obrigava ao domínio da língua, à dissimulação e ao “segredo do coração” [...]. Ora, na confissão esse homem encontrava-se obrigado a inverter seu código moral: ele devia, sem reservas, se colocar nu verbalizando o indizível social (Von Moos, 1996, p. 120).

A confissão foi, portanto, uma concessão à fraqueza humana.

Confissão como governo pela verdade

A confissão é um instrumento para o conhecimento de si mesmo. Confessar é expor, explorar, explicitar o que é da ordem da subjetividade. Mas se trata de um conhecimento de natureza instituinte, realizado sob a forma de um *speech act*: confessar a inocência, quando as condições da confissão

são aceitáveis, é tornar-se inocente para si mesmo e para os outros. Implica, portanto, um tipo de experiência permanente e decisiva de fundação do Sujeito (Foucault, 2012b, p. 4).

Foucault mostrou que na direção cristã de consciência encontravam-se ligados três elementos fundamentais: obediência infinita, exame incessante e confissão exaustiva com o objetivo de estabelecer uma *veridicção de si mesmo*:

Trata-se de fazer aparecer em mim qualquer coisa que eu não podia conhecer e que se torna conhecido apenas por esse trabalho de aprofundamento de mim sobre mim. Trata-se de produzir uma verdade que era desconhecida. Agora, e aqui está o paradoxo, [...] se eu quero saber isso que sou, se devo produzir a verdade disso que sou, é por que eu devo renunciar a isso que sou. E esse laço entre produção de verdade e renúncia de si parece ser o que se poderia chamar o esquema da subjetividade cristã, dizendo mais precisamente, o esquema da subjetivação cristã (Foucault, 2012a, p. 303).

A expressão veridicção aparece aqui um tanto enigmática. Em todo caso, já havia sido empregada um ano antes, em 1979, na análise de Foucault sobre o liberalismo. Nessa ocasião, o mercado assumiu, na análise, a função “veridicional” (*véridictionnelle*): função de dizer o verdadeiro em relação à prática governamental. Investido com a função de dizer o verdadeiro, o mercado pôde “comandar, ditar, prescrever os mecanismos jurisdicionais ou reclamar sua ausência [...] fenômeno absolutamente fundamental, creio, na história da governamentalidade ocidental, foi essa irrupção do mercado como princípio de veridicção”. A veridicção indica, portanto, uma situação de poder, a “constituição de certo direito da verdade a partir de uma situação de direito” (Foucault, 2004b, pp. 34-35, 37). Trata-se de uma matriz de normatividade que conheceu diversas modalidades na história: a psiquiatria, a medicina, a criminologia. Todos esses campos comportaram modalidades de dizer o verdadeiro, formas de veridicção sobre o louco, o doente, o delinquente. Mas em relação à prática de confissão, a veridicção assume uma forma bastante significativa.

Entendida como veridicção de si mesmo, a confissão implica certo número de características, assim enumeradas por Foucault: (1) um custo, um esforço na sua enunciação: a confissão é passagem do não dito para o dito, do segredo para a revelação. Confessar é revelar o que antes estava em sigilo, em segredo, e que por isso era valorizado; é importante para o indivíduo não dizer, não falar, não revelar. Portanto, quando vier a falar, a revelar seu segredo, sua fala será sempre custosa; a verbalização sempre lhe acarretará um esforço; o segredo será dito com vergonha, medo, humilhação, nervosismo, timidez etc. (2) É necessariamente um ato livre: não se trata de produzir uma constatação ou de extorquir uma informação, mas de provocar um engajamento; de provocar no indivíduo um ato de engajamento capaz de obrigá-lo a fazer aquilo que ele diz. Na confissão, o confitente se engaja em fazer aquilo que ele afirma e pronuncia. (3) Porque a confissão exige sempre e necessariamente a presença de um outro, ela implica uma renúncia, uma perda de resistência, um relaxamento. O confitente sempre cede diante do confessor: ele renuncia à sua posição de segredo, de sigilo, e, ao fazer isso, ocorre um reforço do poder que o confessor exercer sobre ele. A confissão é um ato que reforça uma relação de poder. (4) Porque a confissão é um engajamento e não simples informação, ela efetua um vínculo entre o sujeito que confessa e aquilo que ele diz. E, nesse momento, a confissão produz outra qualificação do sujeito: quando o criminoso confessa seu crime, esse gesto o qualifica diante do júri ou do juiz como alguém propenso ao arrependimento (Foucault, 2012b, pp. 5-7).

Desse modo, existem quatro características na *performance* confessional: um sacrifício, um custo ou uma renúncia para o sujeito; porém, é uma renúncia voluntária e desejada que produz um engajamento de si; uma intensificação das relações de poder pela dependência do confitente em relação ao confessor; e uma requalificação do sujeito. Foucault se empenhou em estudar essas características:

[...] não mais em um discurso no qual seria possível dizer a verdade sobre o sujeito, mas no discurso de verdade que o sujeito é suscetível e capaz de dizer sobre ele mesmo, [sob] um certo número de formas culturalmente

reconhecidas e tipificadas, por exemplo, revelação, confissão, exame de consciência. [...] discursos de verdade que o sujeito elabora sobre si mesmo e do qual é facilmente possível ver a importância na prática penal ou ainda, nesse domínio que eu estudei, na experiência da sexualidade (Foucault, 2009, p. 5).

O fato de Foucault ter escolhido o domínio da sexualidade para a descrição do que chamou fisiologia moral dos desejos estabelecida pela confissão não foi acidental. Por meio da experiência sexual, Foucault percebeu claramente a eficácia da veridicção confessional na constituição do sujeito. Seria possível dizer que em relação à sexualidade e ao desejo existe essa exigência do indivíduo em assumir para si mesmo o que Vincent Descombes (2009) chamou de “atos de autoposição *sem* actante”, isto é, atos a partir dos quais se imputa ao indivíduo uma posição de verdade na qual, ao mesmo tempo, ele objetiva-se e renuncia a si mesmo. São distintos, portanto, dos atos de autoposição como capacidade de agir, destinados a fazer o indivíduo *tornar-se si mesmo*. Nessa perspectiva, e com relação à sexualidade, o indivíduo precisa ser conduzido a se reconhecer na verdade sobre seu sexo, e é apenas por meio desse reconhecimento que ele pode ser constituído como um sujeito de desejo sexual. A repressão, a violência, o autoritarismo, são incapazes de constituírem o indivíduo como sujeito sexual, visto que na experiência sexual os efeitos de poder da verdade dependerão, quase exclusivamente, do sujeito: da sua adesão, da sua aprovação e do seu reconhecimento. Desse modo, o discurso sobre a sexualidade pode muito bem assumir uma forma autoritária quando pronunciado por um médico do alto de seu saber científico. Mas ele jamais poderá assumir a forma de uma proibição maciça, total, perfeita, sem a participação do sujeito.

Foucault percebeu que a experiência da sexualidade comporta duas formas possíveis de veridicção, de relação entre sujeito e verdade. De um lado, os discursos de verdade pronunciados pelo médico instauram uma matriz de normatividade na qual a verdade estabelece com o sujeito uma relação exterior, de imposição mais ou menos autoritária, mais

ou menos violenta, mais ou menos repressiva, e que é da ordem da objetivação do sujeito. De outro, os discursos de verdade pronunciados não pelo médico, mas sustentados, afirmados, aprovados, reconhecidos pelo próprio sujeito, instauram por sua vez não exatamente uma matriz de normatividade, mas um estado e uma condição do ser por meio de um processo de subjetivação que implica a renúncia de si, ou, para usar a expressão de Descombes, um processo de *transsubjetivação* pelo qual o indivíduo se torna um outro de si mesmo.² No primeiro modo de verificação, trata-se de objetivar o sujeito em um discurso de verdade. No segundo, é o próprio sujeito que é conduzido a se objetivar por si mesmo em um discurso de verdade através de práticas de introspecção. No primeiro modo se tem uma relação de dominação sobre o si; no segundo, se tem o governo de si pela verdade de si mesmo.

A confissão postula, portanto, o governo do indivíduo por sua própria verdade, pela verdade de seu ser, verdade daquilo que se é, um governo por meio da identidade. Segundo Foucault, deve-se ao cristianismo essa maneira específica de governar os homens: “o cristianismo encontrou um modo de instaurar um tipo de poder que controla os indivíduos por sua sexualidade concebida como algo a se desconfiar e que sempre introduz nos indivíduos possibilidades de tentação e de queda” (Foucault, 2001b, p. 565). Esse tipo de poder, que governa o indivíduo por sua identidade sexual ou pela verdade de seu ser, foi possível pela técnica confessional, através da qual o cristianismo instaurou a polícia da subjetividade. Todavia, dia virá em que a invenção cristã encontrará acolhida tanto na filosofia quanto na política moderna – e que Descartes e Hobbes, separados pelo *método*, se encontrarão na *reflexibilidade do Sujeito*.

Confissão e governamentalidade: a produção do sujeito político

Que lugar ocuparia a *fisiologia moral dos desejos* em uma genealogia do liberalismo? Meu argumento é que seria preciso colocá-la entre aqueles dois polos do biopoder que Foucault chamou de anátomo-política do corpo humano e biopolítica

da população (Foucault, 1993, p. 131). Entre esses dois polos se colocaria a fisiologia moral dos desejos, estabelecida pela tecnologia confessional do poder pastoral.

Mais ainda: mesmo que o poder biopolítico possa ser considerado, a partir das análises de Foucault, o que existe de mais específico na racionalidade do liberalismo, sua invenção mais original, um regime liberal *só pode ser liberal* pelo poder pastoral. Significa dizer que em um regime liberal o biopoder só é capaz de produzir efeitos eficazes quando associado e justaposto ao poder pastoral. O que implica admitir que o êxito político do liberalismo repousa, em grade medida, no fato de ele ter dado aos sujeitos políticos os conhecimentos e os instrumentos por meio dos quais produzem, por si mesmos, sua própria obediência. Uma obediência cuja produção não reclamaria nenhuma violência ou ameaça exteriores e que dispensaria qualquer gesto de repressão: obediência que o indivíduo exerce por si mesmo e sobre si mesmo. Mas se trata também de uma obediência cuja ineficácia projeta sobre o liberalismo a sombra de seu próprio fracasso político como regime; e, por outro lado, torna o liberalismo constantemente permeável aos totalitarismos. Em outras palavras, o liberalismo é um tipo de regime que exige a produção de uma obediência específica em nível ótimo, do contrário não será capaz de extrair riquezas da população sem produzir sobre ela efeitos catastróficos, sem incorrer no totalitarismo. Esse é o argumento que gostaria de desenvolver retomando os estudos da governamentalidade.

Uma genealogia das práticas políticas não consistiria em compreender o poder como uma instituição, coisa ou substância. Não seria estudar o Estado ou a dominação política: a monarquia, a república, a democracia. Não se trata de estudar a soberania, tampouco as classes sociais ou os grupos dominantes. Uma genealogia da política consiste em compreender o poder em termos de relações de força, para perceber nelas o momento em que uma força se impôs e imprimiu uma forma dominante. Por essa razão, a chave de compreensão do poder não está no Estado, que é apenas um efeito terminal das relações de poder. No Estado, as relações de poder encontram-se finalizadas; nele, o poder se encontra fixado, imobilizado numa forma dominante que é precisamente a

forma-Estado. No âmbito do Estado, o poder perde seu caráter relacional para ganhar a forma cristalizada de uma dominação – encontra-se “coisificado”. Nesse sentido, deve-se buscar a inteligibilidade das relações de poder em um âmbito anterior ao Estado: esse âmbito é o das práticas de governo, entendidas não como exercício da soberania, mas como condução das condutas. Governar é conduzir condutas. Entendidas desse modo, as práticas de governo podem revelar a maneira efetiva pela qual são exercidas as relações de poder, uma vez que são elas que possibilitam seu exercício como relação.

Ao enfatizar a problemática do governo, os estudos da governamentalidade produziram uma grande reelaboração das teorias do poder, até então fortemente concernidas ao Estado como problema central de análise. Os estudos da governamentalidade propuseram uma inversão do problema: em vez de partir do Estado, partir do governo. Além disso, como dito anteriormente, visto ser o Estado apenas um efeito terminal, são as práticas de governo que constituíram suas condições de possibilidade. Em outras palavras, no fundo, o Estado liberal só foi possível porque se produziu neste âmbito das práticas de governo, um âmbito que é imediatamente anterior ao Estado, a condução das condutas dos indivíduos. Foi preciso haver condução das condutas, ou práticas de governo, para que o Estado liberal tivesse sido possível. Dito de outro modo, para o estabelecimento do liberalismo foi preciso produzir o Sujeito da sua prática política: sujeitos governáveis ou indivíduos tornados sujeitos à política liberal por meio da produção de obediência.

Seria possível dizer, no entanto, que é preciso haver obediência em relação a qualquer Estado, governo ou regime político, não somente o liberal. Que, no fundo, a obediência é o fato primário da política, e que todo o pensamento político se resume no problema: como fazer os homens obedecerem? O liberalismo seria apenas mais um episódio.

Mas o tipo de obediência reclamado pelo liberalismo é, historicamente falando, muito especial. Na sua análise, Foucault descreveu o liberalismo como um regime político que se deu como tarefa não apenas governar os homens individualmente, mas governá-los a partir de um conjunto que não é nem o Estado nem o território, mas a população.

A tarefa do liberalismo é governar o indivíduo não como simples indivíduo, mas como indivíduo ligado a uma população por seu nascimento, morte, saúde, sua atividade produtiva e reprodução.

Além disso, esse indivíduo, cuja existência é indissociável da vida da população, foi chamado pelos economistas de *Homo economicus*: um sujeito portador de interesses econômicos e que se comporta de maneira consciente e refletida tendo sempre em vista a maior probabilidade de ganho. Trata-se de um ator que não apenas age racionalmente, mas que calcula sua ação adequando meios e fins para a obtenção do maior ganho possível (Demeulenaere, 2003). Foi para garantir e proteger a liberdade de ação e de movimento desse *Homo economicus* que o liberalismo assumiu inicialmente a versão do *laissez faire, laissez passer*: é preciso deixar fazer, deixar ir e vir, deixar agir, deixar se movimentar. É preciso que os indivíduos, compreendidos como homens econômicos, possuam a liberdade necessária para perseguir seus interesses. Mas também e sobretudo é preciso fazer com que os indivíduos persigam seus interesses; é necessário torná-los interessados, excitar neles o “interesse pelo interesse”; estimulá-los a interessarem-se. É preciso, especialmente, banir do mundo o desinteresse.

Segundo Foucault, o liberalismo surge inicialmente como um jogo complexo e perpétuo entre interesse e liberdade: coube ao liberalismo garantir que “os diferentes interesses, individuais nisso que possuem de divergente uns dos outros, eventualmente opostos uns aos outros, não constituam um perigo ao interesse de todos”, ao interesse da população. O liberalismo estabeleceu-se como uma arte de manipulação dos interesses individuais e coletivos, que só podem realizar-se a partir de um espaço de liberdade de ação e de movimento, isto é, de *laissez faire, laissez passer* (Foucault, 2004b, p. 67).

Portanto, desafio bastante complexo e difícil o do liberalismo: como manipular, ou melhor, como conduzir a conduta desses sujeitos vivendo nesse espaço de liberdade de ação e de movimento? Como governar esse homem econômico sem destruir nele a liberdade de ação e de movimento? Melhor dizendo, como fazer com que o sujeito liberal seja ao mesmo tempo livre e obediente? E a resposta do liberalismo para conciliar essa dupla exigência de

liberdade e obediência foi, *grosso modo*, a seguinte: em vez de organizar a obediência em torno da violência, é preciso indexá-la na própria conduta dos governados. O liberalismo retirou da obediência tudo o que ela possuía de exterioridade para interiorizá-la no indivíduo; em outras palavras, retirou a obediência do corpo para inseri-la preferencialmente na subjetividade.

Esse é um aspecto bastante evidente na formação do Estado moderno e, para tanto, bastaria pensar no que ocorreu historicamente na passagem entre Maquiavel e Hobbes. Como se sabe, para Maquiavel, fundar o poder político e conservá-lo exige do Príncipe os mesmos procedimentos: o uso da força, especialmente da força bélica. Das boas armas resultam as boas leis, dizia Maquiavel (1973, p. 55). Assim, existe uma solução de continuidade em Maquiavel: o Príncipe não apenas funda seu poder pela força, mas também defende e conserva pela força o poder conquistado. Na sua reflexão existe continuidade entre ato de conquista e exercício do poder político: o poder político torna-se o prolongamento da conquista. Prolongamento, porém, realizado sobre inimigos desarmados. Uma vez conquistado o reino, no instante em que os inimigos baixaram suas armas, no momento de suspensão das hostilidades, então começará o tempo em que o Príncipe deverá reinar, fazendo-o através dos mesmos meios utilizados na conquista: pela força. A paz do Príncipe é uma paz armada.

Essa sobrevalorização da força foi considerada o aspecto antimoderno do pensamento de Maquiavel, e foi precisamente o aspecto rejeitado por Hobbes. A modernidade política de Hobbes consiste em grande medida na distinção entre conquista e vitória. No fundo, diz Hobbes à Maquiavel em diálogo imaginário, confundiram-se duas coisas bem diferentes entre si:

[...] aquele que é morto é vencido, porém não conquistado; aquele que é aprisionado e levado para o cárcere, ou acorrentado, não é conquistado, muito embora seja vencido, pois é ainda um inimigo e pode fugir, se conseguir. Mas aquele que com promessa de obediência recebeu a vida e a liberdade está nesse momento conquistado e é súdito, porém não an-

tes. [...] De tal maneira que a *conquista* (para a definirmos) é a aquisição do direito de soberania por vitória. Esse direito é adquirido com a submissão do povo, pela qual este faz um contrato com o vencedor, prometendo obediência em troca da vida e liberdade (Hobbes, 2003, pp. 585-586).

Em Hobbes, a força das armas é capaz somente de vencer o inimigo; mas a conquista política propriamente – a aquisição do direito de soberania – não é obra da força. Para transformar o inimigo vencido em súdito ou, para usar o exemplo de Hobbes, para fazer com que prisioneiros de guerra possam gozar novamente de sua liberdade de ação e de movimento sem que corram em debandada ou que recomecem a antiga batalha, é preciso fazê-los prometer obediência. Na reflexão de Hobbes, a força garante apenas a vitória, sendo a promessa de obediência que garante a conquista política dos vencidos. Esse é o elemento propriamente moderno que Hobbes introduziu no pensamento político: a entrada em cena da razão, substituindo a força. A partir de Hobbes, a obediência cessa de ser simplesmente corporal para ganhar a forma da vontade, da deliberação – torna-se uma racionalidade. E, ao mesmo tempo e conseqüentemente, a política se torna uma atividade primordialmente *reflexiva*.

Como se sabe, esse movimento de modernização, pelo qual o poder político se desarma para instalar-se cada vez mais na ordem desarmada da razão, jamais cessou de ser percorrido até os dias de hoje. E o que em Hobbes era “pacto de obediência”, em Locke se torna “pacto de consentimento” até chegar ao famoso paradoxo rousseauiano, no qual a liberdade mais absoluta coincide com a mais completa conformidade. Em Rousseau existe a ideia de que liberdade e autoridade não se opõem, mas se confundem. E isso ocorre toda vez que as regras que um homem obedece não lhe são impostas do exterior; como dirá Berlin, quando é “*ele próprio* [que] as impõe *a si mesmo*; ele obedece porque acredita nelas, porque as descobriu em seu próprio coração” (Berlin, 2009, p. 179). Assim como para Hobbes e Locke, para Rousseau o contrato social é um ato *reflexivo*; é, em primeiro lugar e fundamen-

talmente, um contrato que cada indivíduo faz consigo mesmo. E a relação de si da qual Rousseau extraiu os atos normativos encontra-se na sua teoria das “duas pessoas”: o indivíduo, para tornar-se Sujeito contratante, deve ser conduzido a se reconhecer como possuindo uma pessoa particular e outra pública; aceitando subordinar, na prática política, a primeira à segunda como condição para sua liberdade (Rousseau, 1973).

Em suma, o desenvolvimento da dimensão reflexiva na política jamais cessou até nossos dias. Charles Taylor (2011a) analisou essa “virada subjetivista” na cultura ocidental, especialmente a partir dos marcos da modernidade; a recorrência a Platão e Santo Agostinho viria apenas para confirmar os limites de sua análise. Mas, em Taylor, tais limites revelam uma posição valorativa. Segundo ele, existe na modernidade “um ideal poderoso [...]. O ideal moral por trás da autorrealização é o de ser fiel a si mesmo, em um entendimento especificamente moderno do termo”. Taylor definiu esse ideal propriamente moderno com o termo “autenticidade”.

Ao adotar o ideal, as pessoas na cultura da autenticidade, como quero denominar isso, dão apoio a certo tipo de liberalismo, que tem sido abraçado por muitos outros também. Trata-se do liberalismo da neutralidade. Um de seus princípios básicos é de que uma sociedade liberal precisa ser neutra a respeito de questões sobre o que constitui uma vida boa. A vida boa é o que cada indivíduo busca, à sua própria maneira [...] (*Idem*, p. 27).

O problema na genealogia se coloca de um modo completamente distinto. Não se trata de partir de uma posição ética dada, mas de perguntar sobre suas condições de possibilidade. Trata-se de questionar como isso foi possível – tendo em conta esse gesto singular e historicamente dado que consiste em dizer “eu prometo obedecer” como exigência tornada inevitável da prática política. Afinal, quais foram as condições de possibilidade dessa passagem que levou o Sujeito da política de uma posição *objetiva* em Maquiavel para uma posição *reflexiva* em Hobbes? Em outras palavras, a questão colocada por Foucault é: como

se formou um tipo de governo dos homens em que não se exige mais simplesmente obedecer, mas manifestar, enunciando-o, aquilo que se é? Por que e como, em determinado momento da história do Ocidente, a prática política passou a exigir dos indivíduos não apenas o gesto da sua obediência, mas também uma declaração acerca do seu *status* e da sua condição de Sujeito?

Agamben e Esposito sobre ontologia e política

O problema assim colocado rompe necessariamente com os marcos da modernidade, possibilitando perceber que o tipo de reflexibilidade encontrada no pensamento político moderno é bem mais antigo. E com isso permite perceber de que maneira existe, na promessa hobbesiana, muito mais do que uma simples afirmação, uma veridicção na qual o Sujeito, reconhecendo-se súdito, obriga-se a viver como súdito. Se desde Hobbes, passando por Pufendorf, Locke, Rousseau e todo pensamento político moderno e contemporâneo até a atualidade – basta pensar no inesgotável e intenso debate travado hoje em torno do papel da confiança na política³ – atribuiu-se tanta importância a esse pequeno ritual de verdade que consiste no reconhecimento do que se é e do que se faz, isso se deve, sem dúvida, ao fato de que, como argumentou Agamben a propósito de Foucault,

[...] na veridicção o sujeito se constitui e se põe em jogo como tal, vinculando-se performativamente à verdade da própria afirmação. Por isso, a verdade e a consistência do juramento coincidem com a sua prestação; por isso, a chamada para ser testemunha do Deus não implica um testemunho efetivo, mas é realizada performativamente pela própria pronúncia do nome. O que chamamos hoje de performativo em sentido restrito (os *speech acts* “eu juro”, “eu prometo”, “eu declaro”, etc., que devem, significativamente, ser proferidos sempre em primeira pessoa) é, na linguagem, a relíquia dessa experiência constitutiva da palavra – a veridicção – que se esgota com a sua pronún-

cia, porque o sujeito locutor não preexiste nem se vincula sucessivamente a ela, mas coincide integralmente com o ato de palavra (Agamben, 2011, p. 68).

Segundo Agamben, o primeiro registro histórico dessa experiência constitutiva, por meio da qual o sujeito locutor coincide com o ato de fala, encontra-se na prática do *officium*. A expressão é de origem latina e teria sido utilizada até aproximadamente o século XVII como equivalente do termo grego *leitourgia* utilizado na Grécia clássica para significar a “prestação pública” obrigatória que a cidade estabelecia para os cidadãos conforme sua renda. Contudo, em seu trabalho acerca da genealogia do *officium*, Agamben mostra o termo latino compreendido como instância para a produção do comportamento consequente; tomado nessa direção, o termo provocou o surgimento de um novo paradigma ontológico na história do Ocidente e uma ruptura em relação às técnicas de subjetivação da antiguidade.

Se [...] Platão ensinava ao político não o que ele devia fazer, mas o que ele devia ser para, eventualmente, agir bem [...]; trata-se agora [no cristianismo] de mostrar como se deve agir para poder ser – ou melhor, trata-se de alcançar um ponto de indiferença no qual o sacerdote é o que ele deve fazer e deve fazer o que ele é (Agamben, 2012, p.78).

A mudança consiste na passagem de um “dever de situação” para um “dever de efetuação” performativa. No primeiro caso, o indivíduo sustenta uma ação racionalmente plausível e conveniente a partir de uma relação de adequação refletida entre o comportamento a ser adotado e o estatuto do sujeito. Já no segundo, o sujeito é inseparável dos efeitos do agir em uma relação de coincidência entre o comportamento prescrito e o agente. No dever de situação, *officium* não indica nem obrigação jurídica, nem dever moral; trata-se de um paradigma governamental para a condução das condutas por meio do qual se produz o comportamento esperado entre pessoas vinculadas por relações socialmente codificadas. É uma maneira pela qual os indivíduos

os dão forma ao uso de suas vidas, adotando como único critério o da coerência e da plausibilidade: comportar-se como prostituta quando se é prostituta; agir como vilão quando se é vilão; ou como cônsul, bispo etc. (*Idem*, p. 87). Segundo Agamben, foi a partir do cristianismo, especialmente com Ambrósio, que *officium* passa a instituir entre ser e agir uma relação circular na qual o ser define o agir e o agir determina o ser, resultando em um “princípio ético absoluto”. Desse modo, se no sentido pagão faltava ao termo *officium* o sentido de uma obrigação incondicional, aquilo que caracterizará o sentido cristão do termo é precisamente sua proximidade com um tipo de “ontologia do comando”:

Tanto aquele que segue uma ordem quanto aquele que realiza um ato litúrgico não são simplesmente nem simplesmente *agem*, mas são determinados em seu ser pelo agir e vice-versa. O oficial – bem como o oficiante – é isso que deve e deve isso que é: ou seja, é um ser de comando. A transformação do ser em dever-ser, que define tanto a ética quanto a ontologia e a política modernas, encontra aqui seu paradigma (*Idem*, p. 100).

Novo sentido, portanto, de obrigação: não a simples obrigação de agir, mas a obrigação de ser aquilo que comanda e prescreve o agir. Em outra passagem Agamben enfatiza o novo tipo de subjetividade que implicou a transformação do *officium*:

Refleta-se sobre a singular circularidade que vimos definir o *officium*. O sacerdote deve cumprir seu ofício enquanto é sacerdote e é sacerdote enquanto cumpre seu ofício. O ser prescreve a ação, mas a ação define integralmente o ser: isso, e não outra coisa, significa “dever-ser”. O sacerdote é aquele ente cujo ser é imediatamente uma tarefa e um serviço – isto é, uma liturgia (*Idem*, p. 102).

O ato litúrgico é caracterizado pelo amálgama entre ontologia e práxis, entre ser e dever-ser; agir liturgicamente é, nesse sentido, fazer o que se é e ser o que se faz. Essa transformação do *ser* em *dever-ser* foi o legado herdado pela modernidade; nele

se encontra, segundo Agamben, o paradigma não somente da ética e da ontologia, mas também da política. No livro que encerra seu projeto de estudos acerca do *Homo sacer*, Agamben (2015) retoma a discussão desenvolvendo-a nos termos de uma arqueologia do “dispositivo ontológico”. Seu propósito é apreender a declinação linguística em jogo na ontologia por meio da qual o ser, identificando-se com a linguagem, estabelece com ela uma relação de efetualidade ou de pressuposição. Na subjetivação existe sempre a pressuposição de um “subjacente” (*giacente sotto*), isto é, um *sub-iectum* – ou seu equivalente grego *kypokeimenon* – inseparável da predicação linguística. A pressuposição é, portanto, uma potência específica da linguagem, potência performativa. “O ser é isso que é pressuposto à linguagem que o manifesta, é isso cuja pressuposição diz o que se diz”⁴ (Agamben, 2015, p. 160).

Segundo Agamben, a potência de subjetivação da linguagem, isto é, a pressuposição de um subjacente, encontra em Kant a sua mais extrema formulação, que o autor descreve como o verdadeiro sentido da sua revolução copernicana. Em *Metafísica dos costumes*, Kant teria retomado a coincidência entre ética e dever presente no *officium* para refutar “a ideia aberrante de uma ação executada unicamente por dever (isto é, unicamente por obediência a um comando, e não por uma inclinação natural)” (Agamben, 2012, p. 129). A ideia de um “dever ético” indicaria, ao contrário, um tipo de constrição que “nos impomos por nós mesmos”; se de um lado exige da ação uma conformidade objetiva com a lei, de outro reclama um respeito subjetivo em relação a ela. Aqui estaria a procedência do paradoxo kantiano segundo o qual é preciso que o indivíduo seja capaz de *poder* fazer aquilo que a lei comanda *dever* fazer (*Idem*, p. 132; Kant, 2003, p. 238). É quando o simples dever de obedecer à lei se torna dever ético que apenas pode ser cumprido por respeito à lei, isto é, por uma ação ética.

A descrição de Agamben da procedência teórica do “dispositivo ontológico” pode ser articulada à descrição do *modus operandi* do “dispositivo da pessoa” proposto por Roberto Esposito (2013) em seu recente estudo sobre o debate em torno da teologia política. Segundo Esposito, a dificuldade

nesse debate é que seus participantes falam, “há pelo menos dois mil anos, um léxico constitutivamente teológico-político. Portanto, não possuímos nem esquemas mentais, nem modelos linguísticos liberados da sua sintaxe” (Esposito, 2013, p. 3). O próprio paradigma da secularização estaria inteiramente perpassado pela trama linguística teológico-política, enredado em uma cadeia de pressuposições que neutralizaria previamente tudo o que pudesse alterar seu sentido. Sob esse aspecto, embora secularização tenha se tornado uma categoria fundamental para pensar a teologia política, não é capaz de fazê-lo em uma perspectiva crítica. Ao contrário, diz Esposito, o termo tem impedido a apreensão do seu real funcionamento.

Por essa razão, Esposito posicionou sua abordagem no exterior do campo discursivo, recorrendo a autores e conceitos estranhos ao debate: Heidegger e o conceito de maquinação, Foucault e o conceito de dispositivo. O primeiro serve para Esposito indicar a função de inclusão excludente da “máquina teológico-política”; o segundo ele utiliza para revelar a dialética subjetivação-assujeitamento por meio do dispositivo da pessoa. Na sua reflexão acerca da tecnologia, Heidegger utilizou o termo *Gestell* (em inglês *enframing*) para indicar o enquadramento ou a posicionalidade do ser como essência da tecnologia moderna. Segundo Heidegger, as peças disponíveis em uma reserva permanente (*standing reserve*) de tecnologia não são compostas apenas por maquinários; na tecnologia de radiodifusão, por exemplo, as peças incluem

[...] não apenas os empregados dessa indústria, como também o Diretor de transmissão pública. Esse último é *posicionado* pela reserva permanente chamada rádio, isto é, convocado pelo ordenamento dessa indústria. Como peça do inventário dessa reserva permanente, o Diretor permanece nela confinado. Deixe-me dar um exemplo improvável em que o Diretor recomende a abolição da rádio. Ele seria demitido no mesmo ato, pois ele só é o que é por que foi posicionado como algo da reserva permanente na *posicionalidade* [*positionality*] do ordenamento da esfera pública (Heidegger, 2012, p. 36, grifos meus).

Em outras palavras, o próprio campo de possibilidades do diretor da rádio é determinado por sua posicionalidade no interior da tecnologia radiodifusora que o enquadra e determina. Com isso, acrescenta Esposito (2013, p. 22), “a máquina sequer pode ser desligada, pois mesmo a operação de desligamento é função do mecanismo que a coloca em operação. Como o homem já está no interior da máquina que acredita produzir, então ela deriva da essência da técnica que desde o início orienta a produção”.

Heidegger descreveu o aparato técnico condicionando o comportamento dos indivíduos de forma inescapável por meio de um modo de assujeitamento da existência cujos processos de subjetivação são também destinados a produzi-la. Trata-se de um aspecto que pode ser apreendido não apenas no seu conceito de maquinação, mas igualmente na ideia de dispositivo de Foucault: ambos descrevem, como afirma Esposito, “a produção de algo destinado a assujeitar a existência separando-a de si mesma. Precisamente aqui se encontra o domínio técnico que situa os sujeitos na trama de uma ordem da qual não podem escapar, pois é precisamente ela que os constitui” (*Idem*, p. 30).

Para Esposito, esse mesmo mecanismo opera na máquina da teologia-política. Consequentemente, se é verdade que a própria existência resulta do interior da máquina e que o “fora” nada mais é que uma das modalidades do “dentro”, então, seria preciso recusar o processo linear e consecutivo que, segundo o paradigma da secularização, teria conduzido do encanto ao desencanto, do teológico ao político. Em vez disso, seria preciso perceber que “o pretensão desencanto não somente não libera do encanto da maquinação, mas figura no seu interior como uma reação de superfície que reforça aquilo que propõe contrapor” (*Idem*, p. 28). Desse modo, argumenta Esposito, o procedimento específico da maquinação teológico-política é o de “potencializar um fenômeno por meio do seu aparente oposto. Mais do que outro aspecto, o que a caracteriza particularmente é o efeito de fortalecer uma entidade por meio da produção do seu contrário” (*Idem*, p. 29).

Foi nesse ponto que Esposito situou o “dispositivo da pessoa”, termo por meio do qual o autor usou para descrever a relação semântica existente entre o direito romano e a teologia cristã, a impli-

cação recíproca de seus léxicos e seus efeitos performativos (*Idem*, p. 91). Esposito mostra como no direito romano a noção de pessoa era estreitamente articulada com seu contrário, isto é, com a condição de objeto ou de “coisa corporal” (*res corporalis*). E muito embora a escravidão constituísse seu ponto extremo, tratava-se de uma condição que não se reduzia apenas aos escravos.

Qualquer um que se encontre em um estado de dependência jurídica [...] dela participa como *subiectus*, ou seja, objeto de domínio alheio. Se existiam em Roma seres humanos reduzidos ao simples estatuto de coisa, como os *servos*, existiam outros, *alieni iuris*, cuja dimensão subjetiva tendia continuamente para uma dimensão objetiva. Trata-se de *personae* que, no interior da *summa divisio*, são catalogadas no âmbito dos *livres*, mas com limitações de tal modo pesadas a ponto de aproximá-las dos *servos*. *Uxores in matrimonio, filii in potestate, milieres in manu, liberi in mancipio, addicti, nexi, auctortati, ducti* são grupos de seres humanos caracterizados por capacidades jurídicas decrescentes, chegando a alcançar, de fato, um estado muito próximo do servil (*Idem*, pp. 100-101).

No antigo direito romano, “pessoa” funcionava como dispositivo formal para distinguir a existência física de um indivíduo da sua existência jurídica. Nesse contexto, o dispositivo opera uma divisão funcional entre pessoa e homem que, embora excluindo a *res servile* da categoria de pessoa, incluía uma grande variedade de formas de existência na condição de sujeitos portadores de direitos subjetivos. Contudo, o termo ainda não possuía o sentido próprio da modernidade. “*Subiectum*, ao contrário de um agente, é o destinatário de uma norma a ela pressuposta” (*Idem*, p. 111). Apenas a partir de Agostinho o termo sofreu um desdobramento ontológico que assinala a sobreposição entre as lógicas romana e cristã. No cristianismo não se trata mais de dividir funcionalmente uma variedade de formas de existência segundo uma norma jurídica objetiva, mas de incorporar a pessoa em cada homem como valor inalienável à imagem e semelhança do Criador. O cristianismo abole a divisão exterior em

relação à norma operada pelo direito romano entre indivíduo vivo (*res corporalis*) e sujeito de direito (*subiectum iuris*). Doravante a divisão passará a ser interior, entre alma e corpo. É nesse sentido que, afirma Esposito, passa-se “de uma divisão de tipo funcional entre pessoa e homem para uma divisão de caráter ontológico, no interior do composto homem-pessoa, entre suas diferenças substantivas” (*Idem*, p. 110) No primeiro caso tem-se um tipo de subordinação por exclusão (da *res servilis*, por exemplo), enquanto no segundo, uma subordinação inclusiva. Assim, de objeto da norma jurídica, o indivíduo passa a incorporar uma pessoa portadora de experiências subjetivas. De simples elemento submetido à norma, o indivíduo torna-se sujeito à sua própria pessoa.

Talvez possamos encontrar aqui a origem daquele poder específico, do qual fala Foucault, que tem por tarefa transformar indivíduos em sujeitos e cuja submissão é estabelecida por uma espécie de *double bind*. “Há dois significados para a palavra ‘sujeito’: sujeito submetido a um outro por controle e dependência, e sujeito preso à sua própria identidade pela consciência ou conhecimento de si. Nos dois casos, a palavra sugere uma forma de poder que subjuga e torna sujeito a” (Foucault, 1994, p. 227). Em todo caso, o desdobramento ontológico provocado pelo cristianismo no dispositivo da pessoa terá consequências decisivas não apenas para a filosofia moderna, mas especialmente para a teoria política. Foi a partir disso que a noção de pessoa passou a ter como função central, de Hobbes a Hegel, estabelecer um nexo entre sujeito e sujeição na prática política moderna. Segundo Esposito, somente após o século XVII, isto é, com o advento do liberalismo, a locução *subiectum iuris* cessa de designar o objeto de uma normativa jurídica para designar o sujeito de determinados direitos. Desde então, a noção de sujeito se torna o centro motor da prática política; sendo “cada homem considerado portador de direitos subjetivos”, ao sistema normativo restará apenas “função de tutelar direitos preexistentes e, enquanto tais, inerentes à natureza humana” (Esposito, 2013, p. 111).

A ideia de um sujeito agente como senhor voluntário e consciente dos próprios atos paradoxalmente constitui, na modernidade, o núcleo teológico-político entre *subjetividade-assujeitamento*.

Para constituir-se “sujeito” é preciso ser *subiectus*, assujeitado a outros ou a si mesmo. [...] É então que, pela primeira vez, se determina a transformação do *subiectus* em *subditus* – primeiro na forma servil imposta a todos os habitantes do Império e depois na forma da sujeição ao Soberano no Estado absoluto. Mais ainda, exatamente nesta última que a relação antinômica entre sujeito e súdito alcança sua perfeição por meio da categoria hobbesiana de autorização – a partir da qual o poder dos homens é transferido àqueles que os tornará todos sujeitos do próprio assujeitamento. A figura emblemática de fundo dessa dinâmica é aquela denominada por La Boétie de “servidão voluntária”. [...] é a Foucault que se deve a mais completa análise do nexo entre produção de subjetividade e assujeitamento. Que ele a tenha vinculado ao instituto da confissão, confirma o seu caráter intrinsecamente teológico-político (*Idem*, pp. 114-115).

Compreende-se a enorme importância que essa articulação legada pelo dispositivo romano-cristão de pessoa assume na instauração de um regime político de tipo liberal. É possível encontrá-la *tout court* na justaposição entre poder pastoral e razão de Estado por meio da qual a prática política no liberalismo jamais cessou de conjugar ao mesmo tempo processos de objetivação e de subjetivação dos indivíduos.⁵

Considerações finais

Em um amplo estudo sobre a sacralidade do poder, o historiador italiano Paolo Prodi (1992) descreveu de maneira abrangente o que chamou de metamorfose do juramento confessional eclesástico na prática política moderna, especialmente a partir das teorias contratualistas, consideradas pelo autor como a última fase do ciclo de confessionalização no Ocidente. A partir do contratualismo, a confissão se transforma em voto secularizado por meio do qual o indivíduo se consagra ao Estado para confirmar sua nova identidade política de cidadão. O vínculo será agora estabelecido por um tipo de “adesão-voto [...]

como empenho a respeitar determinadas regras ou deveres, leis ou constituições” (*Idem*, p. 441). Nesse aspecto, Hobbes constitui momento se não inaugural, certamente crucial para o desenrolar desse processo. Graças ao pensador inglês foi definitivamente superada a antiga teoria do dualismo entre poder espiritual e poder temporal por meio do qual a Igreja buscava subordinar a espada do Príncipe. Com Hobbes, o poder político ganha uma origem única, a soberania, e o dualismo será deslocado para a dupla relação encontrada no interior do próprio indivíduo: de um lado, o estado de natureza dominado pelas paixões; do outro, o estado civil ordenado pela razão. O que explica esse deslocamento é o fato de a soberania não ser mais percebida como resultado de um ritual de sagração estabelecido no vértice do Estado, mas produzida na própria base da sociedade entre os súditos que formarão o corpo político. Como assinalou Foucault (1999b, p. 34), a partir de Hobbes o problema da soberania se torna o de saber como é possível, a partir de uma multiplicidade de corpos, formar um corpo só.

Nesse sentido, a promessa de obediência, esse gesto pelo qual cada indivíduo se engaja diante do outro, desempenha o papel de operador subjetivo para a produção de um tipo de dever que Samuel Pufendorf, em diálogo direto com Hobbes, definiu como uma obrigação que “não coincide com a coação externa, mas penetra na própria vontade do agente, como um tipo de sentido moral intrínseco” (*apud* Agamben, 2012, p. 126). A força dessa obrigação, diz Pufendorf, é evidente em particular no juramento, cujo intuito é o de “acrescentar grande quantidade de força aos discursos e a todos os atos nos quais a palavra intervém. [...] O juramento pode ser empregado, e ele é usado efetivamente [...] para engajar alguma coisa de modo particular e mais inviolável” (Pufendorf, 1706, p. 433).

Em um trabalho recente dedicado a Hobbes, o politólogo Philip Pettit (2008) elucidou alguns aspectos importantes da questão. Pettit considera Hobbes o “inventor da ideia segundo a qual a linguagem é uma tecnologia transformadora que tem conformado nossa espécie” (*Idem*, p. 2). Segundo o autor, Hobbes percebeu claramente a linguagem conferindo ao indivíduo, além da capacidade de pensar e raciocinar, também a habilidade de

contrair compromissos e de estabelecer contratos. Uma habilidade que caracterizaria os indivíduos não simplesmente como agentes racionais, mas como *peessoas*: mais do que apenas procedimento de racionalização, a linguagem possui, segundo Hobbes, um núcleo de *personificação* [*personation*] que transforma indivíduos em pessoas promitentes e contratantes (*Idem*, p. 55). Ao contrário do que ocorre com os animais, o poder de personificação da linguagem possibilita ao indivíduo tanto empenhar sua palavra quanto vê-la aceita pelos outros, ou seja, a personificação implica um duplo compromisso: de um lado, o compromisso de que o indivíduo será fiel à autorrepresentação que faz de si mesmo e, de outro, de que ele não retrocederá nessa autorrepresentação de si.

Contudo, uma questão se coloca: por que uma pessoa cumpriria com a palavra? A resposta de Hobbes, segundo Pettit, é que as pessoas cumprem sua palavra para evitar sofrer a penalidade de se autocontradizer ou de incorrer em absurdo publicamente.

A exigência de ser consequente com seus próprios pensamentos e intenções, julgamentos e vontade, é uma exigência de racionalidade. Ela revela o que está em jogo em ser um sujeito psicológico que se comporta adequadamente e raciocina com êxito [...], calculando corretamente com base nas definições de suas próprias palavras. Estar em autocontradição é falhar em ser um sujeito desse tipo. E representar a si mesmo com uma imagem de malogro é atrair a rejeição dos outros [...]. Hobbes dá por certo, acredito, que tal absurdidade ou autocontradição, especialmente quando pública, é sua própria penalidade (*Idem*, p. 62).

Que o pensador inglês evoque em seguida a necessidade de um poder coercitivo como garantia última para o cumprimento da palavra empenhada não retira a importância do dispositivo ontológico claramente delineado em sua teoria, mas evidencia, mais uma vez, a necessidade de seu duplo funcionamento por objetivação e subjetivação dos indivíduos. Em todo caso, a teoria daquele que foi consagrado fundador da filosofia política do Estado revela a importância de um dispositivo cujos efei-

tos de poder a modernidade política, que ainda é a nossa, não é capaz de prescindir.

Como assinalou Judith Butler, trata-se de um poder que possui uma ação psíquica insidiosa sobre o sujeito, fazendo com que a vontade se volte sobre si para assumir uma forma reflexiva. Para Butler (1997, p. 6), esse procedimento faz do sujeito uma “modalidade do poder que gira sobre si mesmo; o sujeito é o efeito do poder em refluxo”. Foi ainda nesse sentido que William Connolly apreendeu o sujeito implícito na teoria da justiça como equidade de John Rawls. Para Connolly, Rawls é, ao lado de Habermas, um dos mais influentes representantes do “secularismo liberal” contemporâneo. Na sua teoria encontra-se pressuposta a ideia de pessoa que seria adequada a uma concepção de justiça como prática interna regulada por uma externa razoabilidade cultural. Segundo Connolly, trata-se de uma concepção que obscurece as fortes diferenças culturais e hierarquias identitárias que precedem e modelam a prática da justiça (Connolly, 1999, p. 66). Assim, o autor argumenta que a concepção rawlsiana serviria também para defensores da escravidão que percebem os escravos não totalmente como pessoas, e que o próprio Rawls teria tratado “o deficiente mental como uma pessoa incompleta por não participar plenamente da prática da ‘cooperação justa’ sobre a qual repousa seu esquema de justiça” (*Idem*, p. 67).

Em suma, tudo indica que o dispositivo ontológico jamais teria cessado de produzir efeitos na prática política ocidental. Inicialmente como instrumento, mais ou menos centralizado, nas mãos do soberano para objetivação dos indivíduos; em seguida, com o advento das democracias liberais, como prática social amplamente disseminada para a flexão do sujeito na sua própria verdade. Ao longo desse desenvolvimento, a verbalização de si mesmo tem acompanhado constantemente o exercício do poder político, até tornar-se uma das formas fundamentais e primeiras de produção da obediência na modernidade. Talvez uma arqueologia da teoria política moderna pudesse mostrar que o sujeito que habita esse espaço de saber seja algo diferente do célebre agente autônomo e pensante do discurso político. Talvez ele seja ao mesmo tempo o objeto fundamental e indispensável a ser pensado politicamente. E, a partir disso, talvez esse sujeito não tivesse sido apenas o resultado de um processo de

emancipação e superação de velhos fardos políticos. É provável que ele tenha se constituído também como o solo histórico para o desenvolvimento da própria política moderna: um indivíduo que tem sua existência ligada e determinada por um discurso político no interior do qual ele é ao mesmo tempo objeto pensado e sujeito pensante; e que embora acreditando extrair desses discursos sua emancipação, reafirmaria as formas da sua sujeição.

Em todo caso, meu propósito neste artigo foi tentar mostrar como, revestida pelo que Foucault chamou de formas *aleutúrgicas*, a sujeição dos indivíduos na modernidade se ocultou sob as aparências de pequenos gestos verbais e ritos jurídicos: juramentos de ofício, proclamações suntuosas, cerimônias e atos solenes destinados a conduzir os indivíduos a reconhecerem a verdade de si mesmo. Mas todos esses pequenos gestos rituais com que o indivíduo diz a verdade sobre si mesmo, manifestando o estado do seu ser, tiveram na história uma função política muito precisa: tornar a obediência uma modalidade do ser, um estado e uma condição da subjetividade, uma forma da vontade. A racionalidade política moderna tem se dedicado há séculos a transformar radicalmente a obediência, que por longo tempo foi uma prática apenas instrumental, em uma forma de existência. Durante muito tempo os homens obedeceram por medo do pior ou pela esperança do melhor. Mas chegou o dia em que, de laço instrumental, a obediência se tornou uma maneira de ser e de existir no mundo, um estado de espírito, uma maneira de se conduzir. Essa transformação da obediência foi um processo político extremamente importante. Para tentar apreender a história desse processo Foucault propôs a descrição genealógica de algumas das características do poder pastoral, entre as quais essa que o liberalismo transformou na sua mais importante técnica de individualização para o controle da subjetividade: a confissão.

Notas

- 1 Retomo nesse e no tópico seguinte algumas elaborações desenvolvidas em Avelino (2014).
- 2 Retomo o termo que Descombes (2009, p. 242) utilizou para caracterizar, em relação a Foucault, a opera-

ção confessional de renúncia a si pela objetivação de si em um discurso de verdade; a transubjetivação cristã seria, nesse sentido, distinta da autossubjetivação pagã que consiste no movimento contrário de tornar própria uma verdade, e não de se objetivar nela renunciando aquilo que se é.

- 3 A esse propósito, seria preciso uma indagação histórica mais ampla sobre o estatuto do sujeito exigido pela construção da confiança política. O livro organizado por Paolo Prodi (2007) apresenta estudos importantes a esse respeito; a contribuição de Simona Cerutti mostra, por exemplo, que a instituição da confiança no *ancien régime* estava fortemente concernida com uma ideia de cidadania como capacidade de “subscrição do contrato social”. Consequentemente, eram objeto de desconfiança os sujeitos imperfeitamente inseridos na cidade: viúvas, soldados, menores, peregrinos, mercadores etc. (Cerutti, 2007, p. 259).
- 4 No original em italiano: “L’essere è ciò che è presupposto al linguaggio che lo manifesta, ciò sulla cui presupposizione si dice ciò che si dice”.
- 5 Discuto esse aspecto em artigo intitulado “Foucault e a racionalidade (neo)liberal”, a ser publicado na *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 21, set./dez. 2016.

BIBLIOGRAFIA

- AGAMBEN, GIORGIO. (2011), *O sacramento da linguagem: arqueologia do juramento*. Trad. Selvinio J. Assmann. Belo Horizonte, Editora UFMG.
- _____. (2012), *Opus Dei. Archeologia dell’Ufficio (Homo Sacer, II, 5)*. Turim, Bollati Boringhieri.
- _____. (2015), *L’uso dei corpi (Homo Sacer, IV, 2)*. 3 ed. Vicenza, Neri Pozza.
- AUSTIN, John. (1990), *Quando dizer é fazer: palavras e ação*. Trad. Danilo M. de S. Filho. Porto Alegre, Artes Médicas.
- AVELINO, Nildo. (2010), “Governamentalidade e arqueologia em Michel Foucault”. *RBCS*, 25 (74): 139-157.
- _____. (2014), “Sujeito a política: tecnologia confessional e controle da subjetividade”, in Nildo Avelino e Salvo Vaccaro (orgs.), *Governamentalidade / Segurança*, São Paulo, Intermeios, pp. 309-342.
- _____. (2016), “Foucault e a racionalidade (neo)liberal”. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 21 (no prelo).
- BERLIN, Isaiah. (2009), *Ideias políticas na era romântica: ascensão e influência no pensamento moderno*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo, Companhia das Letras.
- BOER, Wietse de. (2001), *The conquest of the soul: confession, discipline, and public order in counter-reformation Milan*. Leida, Brill.
- BUTLER, Judith. (1997), *The psychic life of power: theories in subjection*. Stanford, Stanford University Press.
- CERUTTI, Simona. (2007), “La cittadinanza in Età Moderna: istituzione e costruzione della fiducia”, in Paolo Prodi (org.), *La fiducia secondo i linguaggi del potere*, Bolonha, Il Mulino, pp. 255-273.
- CONNOLLY, William E. (1999), *Why I am not a secularist*. Minneapolis (MN), University of Minnesota Press.
- DELUMEAU, Jean. (1991), *A confissão e o perdão: as dificuldades da confissão nos séculos XIII a XVIII*. Trad. Paulo Neves. São Paulo, Companhia das Letras.
- DEMEULENAERE, Pierre. (2003), *Homo oeconomicus: enquête sur la constitution d’un paradigme*. Paris, PUF/Quadrige.
- DESCOMBES, Vincent. (2009), *O complemento do sujeito: investigação sobre o fato de agir por si mesmo*. Trad. Angelina C. Renard, Cecília Lopes e Georges Kormikiaris. São Paulo, Radical Livros.
- ELIAS, Norbert. (1993), *O processo civilizador*. Vol. 2: *Formação do Estado e civilização*. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro, Zahar.
- ESPOSITO, Roberto. (2013), *Due: la macchina della teologia politica e il posto del pensiero*. Turim, Einaudi Editore, 2013.
- FOUCAULT, Michel. (1993), *História da sexualidade*. Vol. 1: *A vontade de saber*. Trad. Maria T. da C. Albuquerque e J. A. Guilhaon Albuquerque. 11 ed. Rio de Janeiro, Graal.
- _____. (1994), *Dits et écrits*. Vol. IV: 1980-1988. Paris, Gallimard.
- _____. (1999a), *História da loucura na Idade Clássica*. Trad. José T. C. Neto. 6 ed. São Paulo, Perspectiva.
- _____. (1999b), *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France, 1975-1976*. Trad. Maria E. Galvão. São Paulo, Martins Fontes.

- _____. (2000), *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramalheite. 22 ed. Petrópolis, Vozes.
- _____. (2001a), *Dits et écrits*. Vol. I: 1954-1975. Paris, Gallimard.
- _____. (2002b), *Os anormais: curso no Collège de France (1974-1975)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo, Martins Fontes.
- _____. (2003), *Le pouvoir psychiatrique: cours au Collège de France (1973-1974)*. Paris, Gallimard/Seuil.
- _____. (2004b), *Naissance de la biopolitique: cours au Collège de France (1978-1979)*. Paris, Gallimard/Seuil.
- _____. (2012a), *Du gouvernement des vivants: cours au Collège de France (1979-1980)*. Paris, Gallimard/Seuil.
- _____. (2012b), *Mal faire, dire vrai: fonction de l'aveu en justice*. Louvain, UCL.
- GROS, Frédéric. (2012), *Le principe sécurité*. Paris, Gallimard.
- GUNNELL, John. (1981), *Teoria política*. Trad. Maria I. C. de Moura. Brasília, Editora da UnB.
- _____. (1986), *Between philosophy and politics: the alienation of political theory*. Cambridge, MA, The University of Massachusetts Press.
- _____. (1998), *The orders of discourse: philosophy, social science, and politics*. Boston, Rowman & Littlefield Publishers.
- HAHN, Alois. (1986), "Contribution à la sociologie de la confession et autres formes institutionnalisées d'aveu". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 62-63: 54-68.
- HEIDEGGER, Martin. (2012), *Bremen and Freiburg lectures: insight into that which is and basic principles of thinking*. Trad. A. J. Mitchell. Bloomington, IN, Indiana University Press.
- HOBBS, Thomas. (2003), *Leviatã ou matéria, forma e poder de uma República eclesiástica e civil*. Trad. João Monteiro e Maria B. N. da Silva. São Paulo, Martins Fontes.
- KANT, Immanuel. (2003), *A metafísica dos costumes*. Trad. Edson Bini. Bauru, SP, Edipro.
- MAQUIAVEL, Nicolau. (1973), *O príncipe: escritos políticos*. Trad. Lívio Xavier. São Paulo, Abril Cultural (col. Os Pensadores).
- PETTIT, Philip. (2008), *Made with words: Hobbes on language, mind and politics*. Princeton, NJ, Princeton University Press.
- PRODI, Paolo. (1992), *Sacramento del potere: il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*. Bolonha, Il Mulino.
- _____. (org.). (2007), *La fiducia secondo i linguaggi del potere*. Bolonha, Il Mulino.
- PUFENDORF, Baron de. (1706), *Le droit de la nature et des gens ou Système général des principes les plus importants de la morale, de la jurisprudence et de la politique*. Trad. Jean Barbetrac. Amsterdã, Henri Schelte.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. (1973), *Do contrato social ou princípios do direito político*. Trad. Lourdes S. Machado. São Paulo, Abril Cultural (col. Os Pensadores).
- TAYLOR, Charles. (2011a), *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. Trad. Adail U. Sobral e Dinah de A. Azevedo. 3 ed. São Paulo, Loyola.
- _____. (2011b), *A ética da autenticidade*. Trad. Talyta Carvalho. São Paulo, É Realizações, p. 27.
- VINCENT, Andrew. (2004), *The nature of political theory*. Oxford, Oxford University Press.
- VON MOOS, Peter. (1995), "Occulta cordis: contrôle de soi et confession au Moyen Âge, I: formes du silence". *Médiévales*, 29: 131-140.
- _____. (1996), "Occulta cordis: contrôle de soi et confession au Moyen Âge, II". *Médiévales*, 30: 117-137.
- WEBER, Max. (1999), *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Trad. Regis e Karen Barbosa. Brasília, Editora da UnB.

CONFISSÃO E NORMATIVIDADE POLÍTICA: CONTROLE DA SUBJETIVIDADE E PRODUÇÃO DO SUJEITO

Nildo Avelino

Palavras-chave: Confissão; Juramento; Subjetividade; Verificação; Teoria Política.

Este artigo aborda os deslocamentos na análise de Foucault acerca da confissão, procurando mostrar como o foco da análise passa das formas imperativas de linguagem para as formas reflexivas e voluntárias. Propõe em seguida uma possível articulação entre confissão e governamentalidade para pensar a produção do Sujeito político. A partir das reflexões de Agamben, acerca do *officium* e do dispositivo ontológico, e de Esposito, sobre a máquina da teologia-política e o dispositivo da pessoa, busca-se apreender a procedência teórica e o *modus operandi* da obediência na prática política liberal. Retomando a dialética sujeito-assujeitamento delineada nas análises de Foucault, Agamben e Esposito, assim como as reflexões de Philip Pettit e de William Connolly a respeito de Hobbes e Rawls, o artigo apresenta o sujeito político não como agente pensante, mas como objeto pensado e como condição de possibilidade da Teoria Política.

CONFESSION AND POLITICAL NORMATIVITY: CONTROL OF SUBJECTIVITY AND THE PRODUCTION OF THE SUBJECT

Nildo Avelino

Keywords: Confession; Oath; Subjectivity; Verification; Political Theory.

This article discusses the displacement in Foucault's analysis of confession, trying to demonstrate how the focus of analysis goes from mandatory language forms to reflexive and voluntary forms. A possible link between confession and governmentality is proposed in order to think about the production of the political subject. From the reflections of Agamben, on the *officium* and the ontological device, and Esposito, on the machine of theology-politics and the person's device, the goal here is to understand the theoretical origin and the *modus operandi* of obedience in liberal political practice. Retaking the subject-subjection dialectic outlined in the Foucault, Agamben and Esposito's analysis, as well as the reflections of Philip Pettit and William Connolly on Hobbes and Rawls, this article presents the political subject not as a thinking agent, but as thought object and as the condition of possibility of the Political Theory.

CONFESSION ET NORMATIVITÉ POLITIQUE : CONTRÔLE DE LA SUBJECTIVITÉ ET PRODUCTION DU SUJET

Nildo Avelino

Mots clés: Confession; Serment; Subjectivité; Théorie politique; Véridicité.

Le sujet de la confession, présent dans la réflexion de Michel Foucault, depuis le début des années 1960, a suivi la même direction de ses recherches de la fin des années 1970 sur le problème du gouvernement et des études de gouvernabilité. Ce travail explore l'analyse de Foucault sur les pratiques confessionnelles et ses développements récents sur les réflexions de Giorgio Agamben sur l'*officium* et le dispositif ontologique et celles de Roberto Esposito, sur la machine de la théologie politique. Les analyses de Foucault, Agamben et Esposito permettent de saisir l'origine théorique et le *modus operandi* de l'obéissance dans la pratique politico-libérale. À partir de cela, nous suggérons l'hypothèse selon laquelle le politicien sujet, au lieu de d'agent pensant, aurait été en même temps l'objet pensé et le solo du développement de la propre politique moderne.