

UFRRJ
INSTITUTO DE EDUCAÇÃO
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
PSICOLOGIA

DISSERTAÇÃO

A Dicotomia entre Corpo e Mente e a sua Influência no
Uso Crescente e Acentuado de Psicofármacos na
Atualidade

Tiago Cupolillo Mota

2021



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE EDUCAÇÃO
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

**A DICOTOMIA ENTRE CORPO E MENTE E A SUA INFLUÊNCIA NO
USO CRESCENTE E ACENTUADO DE PSICOFÁRMACOS NA
ATUALIDADE**

TIAGO CUPOLILLO MOTA

Sob a Orientação da Professora

Dra. Rosane Braga de Melo

e Coorientação do Professor

Dr. Fernando Bonadia de Oliveira

Dissertação submetida como requisito parcial para a obtenção do grau de **Mestre em Psicologia**, no Curso de Pós-Graduação em Psicologia, Área de Concentração em Ciências Humanas.

Seropédica, RJ

Janeiro de 2021

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo autor

M917d Mota, Tiago Cupolillo, 1991-
A dicotomia entre corpo e mente e a sua influência
no uso crescente e acentuado de psicofármacos na
atualidade / Tiago Cupolillo Mota. - Seropédica, 2021.
99 f.

Orientadora: Rosane Braga de Melo.
Coorientador: Fernando Bonadia de Oliveira.
Dissertação(Mestrado). -- Universidade Federal
Rural do Rio de Janeiro, Curso de Pós-graduação em
Psicologia, 2021.

1. psicofármacos . 2. sofrimento mental. 3.
capitalismo . 4. dualidade entre corpo e mente . 5.
práticas de si da modernidade. I. Melo, Rosane Braga
de, 1965-, orient. II. Oliveira, Fernando Bonadia de,
1980-, coorient. III Universidade Federal Rural do
Rio de Janeiro. Curso de Pós-graduação em Psicologia.
IV. Título.



TERMO Nº 890 / 2021 - CoordCGPsico (12.28.01.00.00.00.17)

Nº do Protocolo: 23083.059123/2021-12

Seropédica-RJ, 17 de agosto de 2021.

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA - PPGPSI

TIAGO CUPOLILLO MOTA

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Psicologia**, no Curso de Pós-Graduação em Psicologia.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 30 DE JANEIRO DE 2021.

Conforme deliberação número 001/2020 da PROPPG, de 30/06/2020.

MEMBROS DA BANCA:

Dra. ROSANE BRAGA DE MELO - UFRRJ - Orientadora

Dr. FERNANDO BONADIA DE OLIVEIRA - UFRRJ - Coorientador

Dra. DEBORAH UHR - UFRRJ -

Dr. LEANDRO PINHEIRO CHEVITARESE - UFRRJ -

Dr. ROGERIO LOPES AZIZE - UERJ -

(Assinado digitalmente em 18/08/2021 14:39)
DEBORAH UHR
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
DeptPO (12.28.01.00.00.00.23)
Matrícula: 1195374

(Assinado digitalmente em 20/08/2021 14:26)
FERNANDO BONADIA DE OLIVEIRA
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
DeptTPE (12.28.01.00.00.00.24)
Matrícula: 2357028

(Assinado digitalmente em 21/08/2021 19:21)
LEANDRO PINHEIRO CHEVITARESE
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
DeptES (12.28.01.00.00.86)
Matrícula: 1797577

(Assinado digitalmente em 18/08/2021 11:53)
ROSANE BRAGA DE MELO
COORDENADOR CURS/POS-GRADUACAO - TITULAR
CoordCGPsico (12.28.01.00.00.00.17)
Matrícula: 1737790

(Assinado digitalmente em 18/08/2021 13:37)
ROGERIO LOPES AZIZE
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 932.584.619-53

Para verificar a autenticidade deste documento entre em
<https://sipac.ufrj.br/public/documentos/index.jsp> informando seu número: **890**, ano:
2021, tipo: **TERMO**, data de emissão: **18/08/2021** e o código de verificação: **5a463a9559**

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Rosane, minha orientadora, por toda a liberdade a mim oferecida na realização dessa pesquisa.

Ao Fernando, meu coorientador, pela inesgotável paciência em me mostrar as múltiplas trilhas de entendimento da realidade pela filosofia.

Aos tios, Luiz Cláudio e Rosângela, pelo lar e carinho oferecidos.

À minha companheira, amiga e confidente, Isabel Brazil, pelas trocas de carinho e conhecimento tão necessárias para sustentar a elaboração desse trabalho.

À minha mãe, Elizabeth e ao meu pai Flávio.

Ao Renato e à Clara por confiarem em minha capacidade de realizar esse trabalho.

Ao Marcelo Bichara, grande amigo, cuja escuta paciente e interessada foi essencial para o esclarecimento de pontos antes obscuros para mim.

Aos meus tios Amparo, Roberto e ao meu primo Matheus, pela sempre afetuosa recepção.

Aos professores doutores, membros da banca, Deborah Uhr, Leandro Chevitarese e Rogério Azize, por terem aceitado o convite, pela disponibilidade e por todas as contribuições enriquecedoras.

Por fim, agradeço profundamente ter obtido o grau de mestre em psicologia, na pós-graduação, e de psicólogo, na graduação, em uma universidade pública gratuita e de qualidade. A liberdade intelectual característica desse tipo de instituição foi essencial para que me fosse possível dialogar com uma diversidade teórica tão grande, o que enriqueceu enormemente a pesquisa.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Finance Code 001.

[...] o homem contemporâneo [...] não consegue perceber que, apesar de toda a sua racionalização e toda a sua eficiência, continua possuído por "forças" fora do seu controle. Seus deuses e demônios absolutamente não desapareceram; têm, apenas, novos nomes. E os conservam em contato íntimo com a inquietude, com apreensões vagas, com complicações psicológicas, com uma insaciável necessidade de pílulas, álcool, fumo, alimento e, acima de tudo, com uma enorme coleção de neuroses.

Carl Gustav Jung, *O Homem e seus Símbolos*

Foram os meios de consolação que deram à vida esse caráter fundamentalmente miserável no qual agora se acredita: a mais grave doença da humanidade nasceu da luta contra as doenças e os remédios aparentes produziram com o tempo um mal pior daquele que deveriam eliminar. Por ignorância, os remédios eram considerados estupefacientes e entorpecentes que agiam imediatamente, o que se costumava chamar de “consolações”, como curativos propriamente ditos; não se notava até mesmo que se pagava muitas vezes esse alívio imediato por uma alteração da saúde, profunda e geral, que os doentes tinham de sofrer os efeitos da embriaguez, depois da ausência de embriaguez e finalmente de um sentimento de inquietude, de opressão, de perturbações nervosas e de mal-estar geral.

Friedrich Nietzsche, *Aurora* § 52 – *Onde estão os novos médicos da alma?*

RESUMO

MOTA, Tiago Cupolillo. **A dicotomia entre corpo e mente e a sua influência no uso crescente e acentuado de psicofármacos na atualidade.** 2021. 99p. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Instituto de Educação, Departamento de Psicologia, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2021.

O presente trabalho aborda o uso crescente e acentuado de psicofármacos, na atualidade, para o tratamento de sofrimentos psíquicos. Estes últimos, que outrora faziam parte do ato mesmo de viver, têm sido constantemente capturados pelo discurso da biomedicina, que os considera como resultado de desordens localizadas no corpo – no cérebro, mais especificamente –, reduzindo a amplitude possível das experiências humanas. Processo intenso de normatização da vida que está relacionado ao papel *fiscalista* e *normatizador* transferido à medicina, antes responsabilidade do poder religioso, que visa, sobretudo, regular as relações sociais por meio de uma *ética do trabalho* que serve aos interesses do modo de produção capitalista. Diante desse cenário, aproximamos o constante avanço da jurisdição médica sobre as diversas manifestações da vida às críticas que Nietzsche direciona à filosofia e ciência moderna como produtoras de valores de unidade sobre a realidade – sua normatização. Para o autor, a tendência à cristalização dos saberes sobre a vida, diferenciando as suas manifestações entre Verdade e ilusão, está relacionada à herança da tradição filosófica socrática-platônica e do cristianismo sobre o pensamento e instituições da modernidade. Do ponto de vista da prática científica, a natureza múltipla (e o corpo múltiplo) e os caracteres secundários da matéria, foram postos à parte. Por outro lado, os caracteres primários, dado a sua constância e imutabilidade, além de serem matematizáveis, passaram a definir a realidade como um todo, fundamentando o paradigma mecanicista na investigação científica. A produção de unidade a qual se refere Nietzsche se refletiu na engenharia social inaugurada pela modernidade, que se manifesta no fenômeno da *caça às bruxas*, na *monopolização* e *homogeneização* dos saberes técnicos e no *epistemicídio* de outros, bem como na correção da realidade por meio da ortopedia social efetivada pelas técnicas disciplinares, à serviço do modo de sujeição capitalista. Por fim, como resultado dessa investigação, é possível afirmar que a defesa da existência de valores verdadeiros e, por isso, transcendentais à realidade imanente, deve ser pensada como um meio de efetivação do domínio e controle sobre as forças da vida. O desenvolvimento de tecnologias médico-farmacológicas pode ser entendido, portanto, como um processo de aprimoramento do controle social exercido pelos médicos profissionais e pelo saber da biomedicina, na manutenção e aprimoramento da exploração das forças corporais, que se fundamentam nos ideais de *renúncia ao corpo* e suas satisfações. Com base na filosofia de Espinosa, foi possível propor que parte da solução para o uso acentuado de psicofármacos na atualidade se refira à revalorização da experiência múltipla com o corpo e seus afetos; um resgate da experiência erótica, a partir da leitura de Foucault sobre as *práticas de si* da modernidade. Além disso, ao nos depararmos com o poder da indústria farmacêutica na manutenção do paradigma mecânico do sofrimento mental, que sustenta a terapêutica farmacológica, defendemos que sua superação deva ser vista igualmente como uma luta contra interesses mercadológicos no direito à saúde.

Palavras-chave: corpo; sofrimento mental; psicofármacos; unidade; multiplicidade.

ABSTRACT

MOTA, Tiago Cupolillo. **The dichotomy between body and mind and its influence on the growing and accentuated use of psychotropic drugs today.** 2021. 99p. Dissertation (Master Science in Psychology). Instituto de Educação, Departamento de Psicologia, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2021.

The present work deals with the growing and accentuated use of psychotropic drugs, nowadays, for the treatment of psychic suffering. The latter, which were once part of the very act of living, have been constantly captured by the discourse of biomedicine, which considers them as the result of disorders located in the body – in the brain, more specifically –, reducing the possible range of human experiences. Intense process of standardization of life that is related to the *supervisory* and *normative* role transferred to medicine, previously the responsibility of religious power, which aims, above all, to regulate social relations through a *work ethic* that serves the interests of the capitalist mode of production. Faced with this scenario, we bring the constant advance of medical jurisdiction over the diverse manifestations of life to the criticisms that Nietzsche directs to modern philosophy and science as producing values of unity over reality – its standardization. For the author, the tendency to crystallize knowledge about life, differentiating its manifestations between Truth and illusion, is related to the inheritance of the Socratic-Platonic philosophical tradition and Christianity on the thought and institutions of modernity. From the point of view of scientific practice, the multiple nature (and the multiple body) and the secondary characters of matter have been set aside. On the other hand, the primary characters, given their constancy and immutability, in addition to being mathematizable, began to define reality as a whole, basing the mechanistic paradigm on scientific investigation. The production of unity to which Nietzsche refers was reflected in the social engineering inaugurated by modernity, which is manifested in the phenomenon of *witch hunts*, in the *monopolization* and *homogenization* of technical knowledge and in the *epistemicide* of others, as well as in the correction of reality through social orthopaedics forces carried out by disciplinary techniques, at the service of the mode of capitalist subjection. Finally, as a result of this investigation, it is possible to affirm that the defence of the existence of true values and, therefore, transcending the immanent reality, should be thought of as a means of realizing the domain and control over the forces of life. The development of medical-pharmacological technologies can therefore be understood as a process of improving social control exercised by professional doctors and the knowledge of biomedicine, in maintaining and improving the exploitation of body forces, which are based on the ideals of *renouncing the body* and its satisfactions. Based on Espinosa's philosophy, it was possible to propose that part of the solution for the accentuated use of psychotropic drugs today refers to the revaluation of the multiple experience with the body and its affections; a rescue of the erotic experience, based on Foucault's reading of the *practices of the self* of modernity. Furthermore, when faced with the power of the pharmaceutical industry to maintain the mechanical paradigm of mental suffering, which supports pharmacological therapy, we argue that overcoming it should also be seen as a fight against market interests in the right to health.

Keywords: body; mental suffering; psychotropic drugs; unity; multiplicity.

SUMÁRIO

<u>INTRODUÇÃO</u>	<u>1</u>
<u>CAPÍTULO I - A BUSCA PELA VERDADE COMO UNIDADE E O DESPREZO À MULTIPLICIDADE DA VIDA</u>	<u>6</u>
1.1 A BUSCA PELA VERDADE NA TRADIÇÃO SOCRÁTICO-PLATÔNICA.....	6
1.2 A BUSCA PELA VERDADE NO CRISTIANISMO	11
1.3 A BUSCA PELA VERDADE NA CIÊNCIA MODERNA.....	23
<u>CAPÍTULO II - CAPITALISMO E RACIONALISMO MODERNO</u>	<u>31</u>
2.1 A CAÇA ÀS BRUXAS	31
2.2 MISÉRIA E DESATINO.....	37
2.3 HOMEM-MÁQUINA, HOMEM DISCIPLINA	41
2.4 O BIOPODER, CRISE DO DETERMINISMO MECANICISTA, NORMA E ESTATÍSTICA.....	46
<u>CAPÍTULO III - UNIDADE VERSUS MULTIPLICIDADE.....</u>	<u>60</u>
3.1 CRISE DA RAZÃO OBJETIVA.....	61
3.2 SOCIEDADE DE MASSAS	63
3.3 A IMANÊNCIA DE ESPINOSA	67
3.4 SUPERAÇÃO DO MECANICISMO.....	71
3.5 SUPERAÇÃO DO MECANICISMO E AS INDÚSTRIAS FARMACÊUTICAS	74
3.6 A AGONIA DE EROS NO MECANICISMO	77
3.7 SUPERAÇÃO DO MECANICISMO PELA EMENDATIO MENTE-CORPO DE ESPINOSA	80
<u>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</u>	<u>83</u>
<u>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</u>	<u>89</u>

INTRODUÇÃO

No ano de 2015, com o objetivo de discutir o crescente domínio da jurisdição médica sobre os processos educacionais, e da sociedade de forma geral, bem como a difusão da terapêutica farmacológica, o Fórum sobre Medicalização da Educação e da Sociedade produziu um relatório contendo uma série de dados referentes à produção e consumo dos psicofármacos mais difundidos no Brasil e no mundo (HARAYAMA et al., 2015). Baseando-se nos dados divulgados em 2015, pela ONU, e pela ANVISA¹ (Agência Nacional de Vigilância Sanitária) –, compreendem o período de 2007 a 2014. Dentre eles o Metilfenidato², conhecido pela sua ação no tratamento de Transtorno do déficit de atenção com hiperatividade (TDHA) e o Clonazepam³, anticonvulsivante/ansiolítico indicado principalmente para transtornos de ansiedade, humor e epilepsia. Ainda que o Brasil não esteja entre os maiores produtores e consumidores, a importação de Metilfenidato passou de 578Kg em 2012, para 1820Kg em 2013, um aumento de 300%, enquanto os EUA foram responsáveis por 77% de todo o Metilfenidato produzido por todo o mundo, neste mesmo ano (ONU, 2015 apud HARAYAMA et al., 2015).

Segundo o relatório da ANVISA sobre os dados de consumo de Clonazepam, o Brasil encontra-se em primeiro lugar na lista dos países que mais produzem a substância, que foi de 3,2 toneladas, ficando à frente da Itália, Suíça, China e, inclusive, dos EUA. A partir de 2010, o consumo de Clonazepam, no Brasil, apresentou aumento significativo, variando de 755.567 UFD (Unidades Físicas distribuídas), em 2009, para 1,5 milhão, em 2010 – um aumento de 200%. Os dados levantados por Rose (2003) apontam que todas as regiões pesquisadas tiveram aumento da prescrição de psicotrópicos, quando considerada a última década do século XX: na América do Sul foram 200%; África do Sul, 50%; Paquistão, 130%; Japão, 50%; Europa, 125% e os Estados Unidos apresentando a maior porcentagem de aumento: 600%. Os E.U.A. vivem, segundo Whitaker (2017), uma epidemia de doenças mentais em franco crescimento, desde a última década do último século, tendo como consequência o acentuado uso de drogas psiquiátricas em todas as faixas etárias da população norte americana.

No endereço eletrônico da Associação da Indústria Farmacêutica de Pesquisa (INTERFARMA, 2019) consta um relatório⁴ em que é possível observar a tendência do Brasil, entre 2014 e 2018, de avançar como mercado produtor e consumidor desse tipo de produto. Somente em 2018, como é destacado, o mercado brasileiro cresceu 11%, movimentando cerca de 90 bilhões de reais. Além de seguir na dianteira como um dos maiores mercados mundiais de medicamentos, o Brasil é apontado como território de interesse para o investimento desse setor industrial.

No mesmo endereço eletrônico da INTERFARMA é possível ler a notícia, de 13 de janeiro de 2020, da pesquisa realizada pela Funcional Health Tech⁵, que aponta um aumento

¹ Vinculada ao Ministério da Saúde, é a agência responsável pelo controle sanitário de substâncias, medicamentosas ou não, que dão entrada no mercado brasileiro.

² Nome comercial: Ritalina®, vendida pela farmacêutica Novartis. Seu uso está comumente associado ao tratamento de crianças em fase escolar, mas tem se diversificado, atingindo outras faixas etárias e segmentos educacionais (ANDRADE et al., 2018)

³ Seu nome mais popular é o Rivotril®, fabricado pela farmacêutica Roche.

⁴ <https://www.interfarma.org.br/guia/guia-2019/>

⁵ Empresa especializada na análise de dados de saúde. Endereço eletrônico: <https://www.funcionalcorp.com.br/empresa/>

significativo no consumo de antidepressivos entre 2014 e 2018, sobretudo por mulheres na faixa etária dos 40 anos. Já o relatório realizado pela consultoria IQVIA⁶ também apontou para o crescimento do uso de medicamentos psiquiátricos, mas no período da pandemia de Covid-19, entre janeiro e julho de 2020.

Os dados apresentam um futuro cada vez mais dominado por intervenções de tecnologias médico-farmacológicas no tratamento de diversas doenças, sejam elas psiquiátricas ou não. Russo (2006) indica que o aumento dessas intervenções está relacionado tanto ao aumento significativo dos diagnósticos de transtornos mentais, quanto ao surgimento acentuado de novas categorias diagnósticas de entidades patológicas. Além disso, como aponta o relatório do Fórum sobre Medicalização da Educação e da Sociedade (HARAYAMA et al., 2015), outros fatores estão associados a esse aumento. No caso do metilfenidato, por exemplo, a ampliação da faixa etária para prescrição; maior consumo entre adultos; maior disponibilidade da substância no mercado.

A grande questão com a qual nos deparamos está no fato de que o crescente diagnóstico de transtornos mentais, e o consequente aumento no uso de psicofármacos, não têm resultado na diminuição dos transtornos no nível populacional, ou mesmo reduzido o sofrimento mental individual daqueles que fazem uso dessas substâncias.

Diversos trabalhos têm apontado para os problemas derivados da terapêutica restrita à ingestão de pílulas, que muitas vezes fazem despontar outros transtornos mentais e podem produzir sérios efeitos colaterais. De Gage et al (2014) aponta a correlação entre o uso continuado de certas classes de benzodiazepínicos e o surgimento do mal de Alzheimer. Além disso, a literatura médica é rica em evidências de que a maior parte dos medicamentos dessa classe causa intensa dependência, provoca fortes crises de abstinência, e seu uso continuado pode causar danos irreversíveis ao funcionamento cerebral (WHITAKER, 2017). Já as possíveis consequências do uso do metilfenidato também se referem à dependência severa (ANDRADE et al., 2018), além de estar relacionado à efeitos colaterais graves, como sintomas psicóticos diante do uso contínuo (CHERLAND, 1999 apud WHITAKER, 2017).

Além disso, estudos indicam a correlação entre o diagnóstico de transtorno bipolar e o uso de estimulantes/antidepressivos em pacientes que fizeram uso dessas substâncias (CICERO 2003, PAPOLOS, 1999 apud WHITAKER, 2017). Não bastassem seus riscos sob supervisão médica, o uso de metilfenidato sem indicação e supervisão médica têm se elevado, principalmente entre estudantes universitários (ANDRADE et al., 2018; ORTEGA et al., 2010; SILVA DE MELO & DE SOUZA, 2020).

O uso de psicofármacos relacionado às queixas escolares e problemas de aprendizado igualmente figura nesse campo problemático. No campo da educação, pesquisadores tem sugerido que o reducionismo da terapêutica farmacológica tem revelado a tendência de encobrir problemas próprios ao sistema educacional, tais como falta de estrutura física das instituições, falta de preparo profissional dos professores, descaso político e a até falta de recursos para as políticas de educação, responsabilizando somente o educando pelo seu fracasso escolar (GARRIDO, 2017; MOYSES & COLLARES, 1997, 2014; MEIRA, 2012).

A utilização dos saberes e tecnologias médicas não é problemática somente na área dos transtornos mentais. Um dos maiores campos de batalha contra o reducionismo biológico, que igualmente reduz e unifica as terapêuticas ao redor do conhecimento biomédico, é a medicina

⁶ O relatório foi realizado a pedido do Conselho Federal de Farmácia (CFF). Segundo o endereço eletrônico da empresa, “A IQVIA é líder global no uso de informação, tecnologia, análises avançadas e expertise humana para ajudar seus clientes a impulsionar a área da saúde” <https://www.iqvia.com/pt-br/locations/brazil>

obstetrícia. Inúmeros trabalhos relatam os casos de *violência obstetrícia* que impedem a gestante de tomar decisões sobre o próprio processo de gestação e parto, as quais reduziriam seus sofrimentos e aumentariam seu bem-estar (DINIZ, 2005).

Além do aspecto da funcionalidade das técnicas médicas, o trabalho de Whitaker (2017) relata a relação pouco científica entre profissionais médicos, indústrias farmacêuticas e órgãos reguladores, resultando em conclusões pouco confiáveis para sustentar a eficácia das substâncias, embora o uso tenha sido aprovado. Como relatado pelo autor, no caso da *fluxetina*⁷, a influência da fabricante na nosografia da depressão tornou possível a adição da ideação suicida no seu quadro sintomático. Contudo, o sintoma não era provocado pelo transtorno depressivo, mas pelo uso da substância mencionada para tratá-lo. Assim, a farmacêutica se viu desresponsabilizada do efeito colateral relatado por diversos usuários em todo o território dos E.U.A.

Os dados aqui levantados extrapolam as discussões científicas, justamente pelo fato de haver um número substancial de pesquisas que apontam a ineficiência ou mesmo prejuízos causados pela terapêutica farmacológica que se baseiam em teorias que reduzem o indivíduo humano a seus neurotransmissores. Como observa Foucault (2010b), o que percebemos atualmente é um fenômeno paradoxal em relação ao papel a que atribuímos à medicina. Enquanto o exercício da prática médica racional só há muito pouco tempo conseguiu de fato restaurar a saúde daqueles que se entregavam a sua arte curativa, o que temos observado, principalmente a partir do início do século XX, é

o que se poderia denominar não iatrogenia⁸, mas iatrogenia positiva, os efeitos medicamente nocivos devidos não a erros de diagnóstico nem à ingestão acidental de substâncias, mas à própria ação da intervenção médica no que ela tem de fundamento racional. (FOUCAULT, 2010b, p. 175)

Este fenômeno é bem discutido em Illich (1975). Ainda que seja alvo de críticas, como as de Foucault (2010b), é uma referência nos estudos sobre a função social da medicina e seu funcionamento muitas vezes contrários a essa função. Como relatado por Whitaker (2017), a epidemia de transtornos mentais no E.U.A. tem sido percebida como iatrogênica, isto é, uma epidemia provocada justamente pelo uso do saber racional que fundamenta as tecnologias médico-farmacológicas.

Diante do crescente consumo de psicofármacos apresentado pelos relatórios, e dos estudos que apontam suas limitações e prejuízos à saúde daqueles que os consomem, investigaremos de que modo o manejo do sofrimento psíquico tem sido transferido de forma constante e intensa para uma abordagem médica de orientação *fisicalista* (AZIZE, 2008, 2010; RUSSO, 2006), a qual entende que o núcleo do mal-estar psíquico pode ser localizado no corpo do indivíduo, mais especificamente em seu cérebro. Esta perspectiva individualiza o mal-estar psíquico e exclui qualquer exterioridade que possa produzi-lo ou intensificá-lo, reduzindo à parte – o cérebro – o funcionamento do todo. Para Henriques (2012), esse movimento desloca o entendimento de si como “indivíduos psicológicos – habitados por um espaço interno profundo formulado pela biografia e experiência, fonte da nossa individualidade e lócus de nosso descontentamento” (p.17), – para o que foi construído pela linguagem da biomedicina

⁷ Substância mais conhecida como Prozac®, inicialmente produzida pela farmacêutica Eli Lilly.

⁸ Segundo o dicionário online Michaelis, iatrogenia refere-se a “qualquer alteração patológica constatada num paciente decorrente de erro de conduta médica. Contudo, na diferenciação feita por Foucault (2010b), o termo iatrogenia positiva se refere à alteração patológica, efeito colateral, advindo não do erro médico, mas justamente da fundamentação racional da intervenção.

atual, transformando-nos indivíduos cerebrais, onde é possível localizar o mal-estar e sofrimento nesse órgão específico (ROSE, 2003).

Assumimos, portanto, a necessidade de investigar as origens históricas do contínuo avanço do discurso da biomedicina para o entendimento do ser humano, bem como a estrutura de poder sobre a qual está vinculado. Para nós, identificar essa origem (ou as origens), tanto quanto as estruturas de poder que se apropriam da noção *fisicalista*, é extremamente necessário para o entendimento do processo de medicalização exercido sobre as diversas ordens de sofrimento psíquico (CONRAD, 1992, 2007). Este processo pode ser entendido como uma tentativa de explicar, intervir e modificar os fenômenos da vida humana por atos e conceitos derivados das ciências biomédicas, de tal modo que as experiências dos indivíduos que vivem sob a influência do discurso biomédico na cultura ocidental moderna estejam sob a “extensão crescente da jurisdição médica”, concepção apresentada por I. Zola em 1972, segundo Henriques (2012, p. 798).

O crescente uso de psicofármacos, com a sua terapêutica reducionista, tem identificado patologias em diversos aspectos da vida cotidiana, antes considerados partes do existir. A *patologização* crescente da tristeza, sofrimento e angústia, tem diminuído a amplitude de experiências do homem sobre a vida, o que nos levou à aproximação desse fenômeno ao conceito de *desprezo ao corpo* (NIETZSCHE, 2003). Para o Nietzsche (2003), o conceito se refere ao desprezo à multiplicidade intrínseca à própria vida e à experiência corporal que leva, por sua vez, à produção de unidade sobre a realidade, à sua cristalização, se utilizando da razão como ferramenta para atingir tal estado de coisas. Segundo Nietzsche (2017), as origens históricas desse desprezo à vida, que se expressa por aquilo que ele chama de *vontade de verdade* (NIETZSCHE, 2005a), podem ser encontradas, principalmente, na influência da tradição socrático-platônica e do cristianismo na história do pensamento europeu, e que não foi abandonado pelo homem moderno.

Como apontado por Azize (2008, 2010) e Ortega (2002), a localização cerebral do *si mesmo* tem sido percebida como uma relação de controle e submissão do corpo pelo próprio corpo. Isto é, pelo controle cerebral sobre outras instâncias corporais, levando à intervenção farmacológica⁹ sobre si, tanto para alívio do sofrimento psíquico como para o que os autores chamam de uma cultura do (auto) aprimoramento – *self enhancement*.

Nessas peças, fisicalismo e subjetividade misturam-se em mensagens cujo conteúdo se concentra na moderna “linguagem da serotonina” ou “do cérebro”, mas deixam transparecer o caráter físico-moral das doenças ao fazerem uso de valores que estão no cerne da concepção moderna de indivíduo no Ocidente, como “autonomia”, “liberdade” e “natureza”. (AZIZE, 2008, p.8)

Devido à percepção desses valores, parece-nos possível, portanto, aproximar o *cerebralismo* presente nos discursos da neurociência, no que se refere à localização cerebral da identidade humana (AZIZE, 2010), à relação alma/corpo na moral religiosa cristã e da herança filosófica socrático-platônica.

Este trabalho propõe-se, por esse motivo, identificar, em uma breve história das ideias, os principais elementos das tradições mencionadas e a relação destes últimos com o paradigma

⁹ Assumindo a tendência, na atualidade, de reduzir o funcionamento do organismo humano ao seu cérebro - mais especificamente às suas funções neuroquímicas.

científico da modernidade, o qual fundamenta a construção dos saberes sobre os quais o *fiscalismo* moderno está assentado.

Para que tal se suceda da melhor maneira possível, tentaremos, no capítulo I, evidenciar os principais elementos que compõem a filosofia socrático-platônica e o pensamento cristão. Tais elementos tendem a designar a vida no mundo, pela sua inconstância e multiplicidade, como algo a ser renunciado, dado o seu caráter inferior, comparado aos elementos cujas características supõe unidade e constância. Tentaremos identificar, sob o ponto de vista de Burt (1991) e Koyrè (2011), a influência desses elementos na fundamentação do paradigma científico moderno.

Já no capítulo II, veremos de que modo a *vontade de verdade* que constituiu essa ciência fez com que esta última se tornasse uma ferramenta da primeira. Assim, a ciência que percebe na realidade somente os elementos que possuem em si os atributos da unidade produz, por seu turno, unidade pela sua aplicação na realidade. Esse direcionamento ao uno, por meio de uma razão que se percebe capaz de capturar a Verdade das coisas, é responsável por uma série de transformações dos mecanismos de controle social instituídos pela modernidade.

Veremos, igualmente, como foi transferido à medicina o poder fiscalista/normativo sobre os corpos individuais e coletivos, antes responsabilidade do poder religioso (FOUCAULT, 1999b, 2020b), além de entender como essa normatividade se insculpiu nos saberes racionais que ela propôs aplicar, influenciando na produção e uso de tecnologias médicas. Outro aspecto importante do nosso trabalho está na relação das questões citadas anteriormente com o fenômeno da caça às bruxas, na Europa (FEDERICI, 2017; WALKER, 2013). O ponto mais importante dessa análise está na defesa de Federici (2017) de que esse fenômeno, a partir da era moderna, se relaciona à construção de uma racionalidade como único modelo de cosmovisão capaz de sustentar o modelo de produção capitalista, e que se propõe a excluir a multiplicidade de saberes e de experiências corporais, dominando-os.

Por último, no capítulo III, discutiremos como a produção de unidade por meio da racionalização da realidade tem produzido o efeito contrário àquele que propunha produzir: a superação da corrupção dos corpos, a conquista da paz e o domínio das forças destrutivas tanto individuais quanto coletivas. Além disso, veremos como a supressão da multiplicidade da vida pela razão objetiva, em um processo constante de massificação das individualidades, potencializou o controle das massas pelo poder de grupos/indivíduos específicos, que é facilitado e concretizado pelo poder-saber da medicina e posteriormente por intervenções de tecnologias biomédicas, como o uso de psicofármacos, por exemplo. Diante disso, iremos contrapor a noção de supremacia da razão sobre o corpo, que é, em outras palavras, o tensionamento entre os valores da unidade e da multiplicidade, abordando autores, como Espinosa (2009a, 2015), que propõe um outro estatuto para a razão, em que ela pode ser vista menos como um elemento transcendente e universal e mais como uma ferramenta a serviço de desejos e afetos particulares. Por outro lado, como consequência, à medida que nos distanciamos dessa conclusão, mais podemos ser dominados pelas estruturas de poder que se sustentam por meio de saberes que se pretendem universais e verdadeiros.

CAPÍTULO I - A BUSCA PELA VERDADE COMO UNIDADE E O DESPREZO À MULTIPLICIDADE DA VIDA

1.1 A Busca pela Verdade na Tradição Socrático-Platônica

Uma das questões que são mais caras à filosofia, sobre a qual se debruça desde tempos antigos, é a investigação e a definição do que são o ser humano e a natureza. Múltiplas são as correntes filosóficas que a isto se propõem e múltiplas são as perspectivas levantadas por cada uma. Cada uma delas possui seu lugar na história do pensamento, bem como na história das relações sociais. Poderíamos tratar das noções de Homem e da Natureza do ponto de vista dos cínicos, dos epicuristas, dos estoicos e/ou dos cétricos. Mas, por questões metodológicas¹⁰, tivemos que fazer uma escolha para a realização dessa pesquisa, selecionando uma única tradição filosófica para a análise do fenômeno o qual tratamos. Não somente por isso fizemos essa escolha, mas por considerarmos, junto a diversos autores que surgirão no decorrer do texto, tendo Nietzsche (1998, 2005a, 2005b, 2017, 2020) como principal referência, que a tradição socrático-platônica se destaca, dentre todas as outras, no nível de influência sobre os valores da civilização ocidental, servindo de base para a formação do pensamento e instituições, tanto antigas, como a Igreja Católica (GILSON, 1995, 2006), como as da Modernidade.

Ainda que a sociedade moderna julgue ter se emancipado da maior parte dos dogmas da tradição cristã do período medieval, tendo restabelecido uma suposta centralidade do homem sobre a vida, o pensamento socrático-platônico-cristão permaneceu influenciando a maior parte das tradições filosóficas. Vários aspectos dessa tradição foram absorvidos pelo pensamento moderno e pela sua produção científica. Dentro dessa tradição, o homem percebe a si mesmo de maneira dualista. Esse homem identifica a si mesmo como alma, cuja característica intrínseca é a unidade. A alma, já que imutável e incorruptível é, portanto, a Verdade sobre a qual o homem deve se debruçar diante de toda a sua vida. Seu corpo, no entanto, por ser múltiplo e inconstante, é considerado uma ilusão, motivo de pecado, de engano, pensado como uma entidade à parte. Considera o existir do corpo nessa duplicidade uma ilusão, pois seu olhar está voltado para a unidade¹¹, para aquilo que é imóvel e permanente, como aponta Nietzsche (2017), em sua leitura do Sócrates platônico. É o que determina seu agir no mundo. A Verdade, para aqueles que se arvoram em tal concepção sobre o mundo, só pode ser entendida sob o ponto de vista da imobilidade e permanência, designando aquilo que existe de forma oposta, isto é, de forma múltipla e inconstante, como ilusão.

Nietzsche (2003, 2005a, 2017), por entender que há uma origem dessa filosofia, tece críticas profundas àqueles que perpetuam o pensamento que estabelece a divisão entre alma e corpo, que acaba por relegar a este último tudo aquilo que se despreza e à alma tudo aquilo que é de valor. Um espírito racional não se deixaria levar pela influência dos desejos e desequilíbrios

¹⁰ Seleção que está relacionada tanto ao tempo exíguo para investigar a influência de outras tradições filosóficas no pensamento e instituições modernas; aos limites de alcance teórico inscritos na minha formação como psicólogo, quanto ao tema dessa pesquisa, que não pretende verticalizar as discussões no campo da filosofia, porém realizar uma análise transdisciplinar do uso de psicofármacos na atualidade.

¹¹ Uma outra noção de unidade, que comporta o múltiplo e suas variações, é oferecida por Espinosa (2009a), em *Ética*, como solução ao problema sobre a qual nos debruçamos. Assim, o homem poderia perceber a si mesmo como unidade indivisível de alma/mente-corpo, somente se considerasse as variações dos sentidos e dos afetos não como ilusões, mas como um conjunto de verdades específicas que funcionam como um só sistema: uma unidade corpo/alma.

corporais, já que possuiria a ferramenta – a própria razão – para sua dominação, uma ferramenta que é tida como a verdadeira, pois imutável, detentora da capacidade de atingir a verdade absoluta e, por consequência, de alcançar a felicidade verdadeira, já que os prazeres e felicidades experienciados pelo corpo são efêmeros e mutáveis, tidos como irrealis, meras ilusões.

A busca pela unidade do ser pode ser entendida por aquilo que Nietzsche (2005a) define como *vontade de verdade*, que é oposta a um dos conceitos mais conhecidos do autor: o de *vontade de potência*, percebida como luta entre tendências opostas e desafiantes a qualquer imobilidade. Esta vontade seria o desejo da vida de superar a si mesma e aumentar seu poder de atuação, embasada em valores elevados, tais como coragem, amor de si, robustez. A natureza (e todas as transformações que lhe são peculiares) exige a todo ser orgânico que se transforme diante da multiplicidade de forças que o constitui. A *vontade de potência* não seria um fim em si a ser atingido, entretanto, senão um ímpeto em direção à transformação de si diante de todas as mudanças, de todo *vir-a-ser*, com o objetivo de aumentar a própria potência de si sobre a vida.

Já a *vontade de verdade* está embasada na negação da realidade que é a vida, baseada em valores decadentes, incapaz de se superar e aumentar a própria potência. Essa vontade que busca a verdade como imobilidade, cristalização, unidade, é aquela que se percebe incapaz de dialogar com a vida; em suma, é a aquela em que a vontade de potência não mais rege a vida do indivíduo, em que a fraqueza e a debilidade são encaradas como o valor a ser atingido (NIETZSCHE, 2003, 2012, 2005a). Para os indivíduos fracos e débeis, a verdade é boa porque não representa perigo e é previsível, assim como o homem visto como bom, já que apresenta essas mesmas características. A vontade de verdade é, para o autor, uma vontade de potência degenerada, que percebe a vida menos como superação e mais como sobrevivência, em que a imobilização das forças da vida pela verdade visa exercer seu domínio sobre estas. Na vontade de verdade ainda há o impulso na direção do poder, embora ocorra de forma mascarada.

Para Nietzsche (2017), essa tradição filosófica deve-se, sobretudo, a Sócrates, quando concebe a ideia de que a alma é a verdade a ser atingida, pois é indivisível e imutável, e a razão a forma pela qual se pode fazê-lo. Já o corpo seria o motivo de engano, de erro, que desvia a percepção da verdade, pois é onde se alojam os sentidos e tudo o que é efêmero, ilusório.

Nas considerações presentes no aforismo “O Problema de Sócrates”, de *O crepúsculo dos ídolos*, sobre qual seria o motivo “em si” da filosofia Socrática, Nietzsche afirma que a razão teria predominância sobre as outras instâncias da vida, mas esta não viria de uma superioridade autêntica, imutável, da razão mesma de existir. Esta viria, na verdade, da importância atribuída à instância racional já sob o efeito do valor que lhe foi atribuída por aqueles que assim o fizeram, na própria relação com a vida, pois que “juízos de valor, acerca da vida, contra ou a favor, nunca podem ser verdadeiros, afinal, eles têm valor apenas como sintomas, são considerados apenas como sintomas” (NIETZSCHE, 2017, p.14-15).

Isto evidencia, para Nietzsche, que esse sintoma é fruto da necessidade de se ter a razão como tirano a sua disposição, consequência do reconhecimento de que, caso não exercida a tirania por meio dela, outras coisas se tornariam tiranas: as paixões, os desejos, os instintos. Dentro dessa perspectiva, a partir de Platão, a razão tornou-se igual à virtude cujo prêmio é a felicidade; com isso a moral grega – diga-se pós-Socrática – se desenvolveu livremente, fazendo da razão a sua luz contra os desejos obscuros, contra os instintos, contra o inconsciente¹², pois

¹² Nietzsche (2017) nomeia de inconsciente tudo aquilo que opera de maneira independente a qualquer volição, e sem qualquer consciência do motivo do ato e do seu fim. Para este autor, os instintos corporais constituem parte

para baixo direcionam o homem, enquanto a razão os eleva. É uma luta entre a verdade e o erro, em que a unidade gera a primeira, e a multiplicidade, o segundo. Lutar contra eles é também lutar contra o corpo, pois a razão é propriedade da alma, mas os desejos, instintos e paixões são propriedades do corpo que também não tem consistência.

Se, por algum acaso, não conseguimos atingir a unidade, a verdade, conclui-se que deve haver, portanto, um meio pelo qual se é enganado: pelos sentidos, clamam *os desprezadores do corpo*. A sensualidade nos engana acerca do verdadeiro mundo e, sendo o corpo o objeto onde habitam esses sentidos, é também o que nos acomete “de todos os erros da lógica, refutado, até mesmo impossível, embora insolente o bastante para portar-se como se fosse real!...” (NIETZSCHE, 2017, p. 20).

Não obstante, para os platônicos¹³, a razão não seria o objetivo em si a ser atingido, mas sim a verdade das coisas, e estas, por sua vez, só podem ser assim consideradas pelo critério de imutabilidade, de eternidade. Assim, essa vertente filosófica defende a busca pelos prazeres e felicidades verdadeiros em contraposição aos prazeres e felicidade ilusórios, pois variáveis e inconstantes.

Segundo Jaeger¹⁴ (1994), por mais que não possamos enquadrar Sócrates e Platão em uma mesma categoria quando definimos a posição da alma e do corpo, devemos aceitar, no entanto, que a dicotomia entre corpo e alma presente na filosofia platônica se deve também a Sócrates, ainda que não da maneira que propõe Platão. Embora as bases histórico-documentais do pensamento socrático sejam insuficientes para dar um veredicto acerca de um suposto Sócrates real, isto é, aquele cuja imagem não tenha sido, pelo menos em parte, construída pelas fontes mais utilizadas, que são Platão e Xenofonte, aquilo que chegou até nós como atribuído a Sócrates deve possuir sua parcela de veracidade. Uma das questões mais discutidas é a aquela que trata da distinção entre alma e corpo e a superioridade da primeira sobre o segundo. É aceito que aquilo que se atribui a Sócrates, nas obras de Platão, está recheado do próprio desenvolvimento ulterior do pensamento deste último, apesar de se diferenciar em vários aspectos (JAEGER, 1994). É controverso, então, as atribuições de conceitos e pensamentos à própria pessoa de Sócrates. Jaeger (1994) destaca outros aspectos da trajetória de Sócrates que o distanciam de muitos dos constructos filosóficos de Platão. Dada a sua trajetória pela filosofia da natureza e o seu uso do conceito de *physis*, que engloba tanto o espiritual como o físico presente na unidade Humana, não é possível ter a certeza de que fora Sócrates, univocamente, quem defendera a alma como uma substância distinta do corpo. Segundo Jaeger (1994), quem construirá todo um arcabouço teórico que diferenciará claramente as características tanto do corpo quanto da alma é Platão.

Segundo Jaeger (1994), Platão sofreu forte influência do pensamento de Heráclito, o qual pensava a natureza como fluxo em constante transformação. Não foi menor, contudo, a influência de Sócrates em sua filosofia, quando este proclamava o cuidado com o ser real, denominado alma, diante do mundo dos fenômenos sensórios e, portanto, ilusórios. É na busca por esse Homem verdadeiro, detentor de suas próprias leis, que permanece para além das formas mutáveis, que se baseia toda a ética Socrática, presente na filosofia Platônica. Assim, para dar conta dessas duas correntes de pensamento, o cosmos de Platão é construído sob dois níveis

dessa força não passível de ser capturada pela razão. Em Schopenhauer (2005), Vontade, esta força cega e absurda que move a tudo e a todos, e que não pode se tornar objeto da razão condicionada pela “raiz quádrupla da razão suficiente”.

¹³ A partir de agora, o termo platonismo incluirá, inevitavelmente, a leitura platônica de Sócrates e a sua perspectiva dualista da realidade (alma-corpo; inteligível-sensível; verdade-ilusão e a importância das matemáticas em sua filosofia).

¹⁴ Werner Jaeger (1888-1961), filósofo, filólogo, estudioso Alemão do helenismo.

distintos: sensível e o inteligível sem, necessariamente, um anular ao outro. A existência do mundo das ideias de Platão percebe a vida de maneira dualista. Essa dualidade representada na dicotomia alma-corpo estabelece categoricamente a superioridade de uma instância sobre a outra. O mundo das ideias, por onde circula o pensamento, por ser o verdadeiro, dada sua imutabilidade, deve reger o mundo ilusório da matéria (JAEGER, 1994).

Voltando a Sócrates, não é óbvio o lugar que ele ocupa dentro da filosofia, se percebe a vida de maneira monista ou dualista. Nem parece que se detinha nesse tipo de elucubrações, dada a conhecida sobriedade deste homem que se preocupava com os fatos mais concretos da vida. Tanto Jaeger (1994) como Foucault (2010a)¹⁵ concordam que Sócrates não se referia às correntes de pensamento da época que estabeleciam a existência da alma como substância, nem como alma-sopro. A alma a que se refere é aquilo que chamamos de Homem verdadeiro. A missão concebida a ele por Deus era de fazer brotar esse homem, tão menosprezado pela cultura helênica da exterioridade daqueles dias.

Foucault (2010a), ao trabalhar as questões que envolvem aquilo que ele conceitua como *cuidado de si*, pontua formas distintas de se considerar essa questão. O cuidado para consigo é bem anterior ao dos filósofos anteriormente mencionados, presentes tanto na Grécia Arcaica como em diversas civilizações, tendo sido constituídas diversas técnicas desse cuidado, que têm por objetivo a modificação do sujeito, tornando-o capaz de acessar certo saber, tanto particular, como global. Para isso, uma variedade de procedimentos é estabelecida. Abordaremos outros aspectos do *cuidado de si* mais adiante.

Contudo, para Foucault (2010a), o *cuidado de si* sofre uma profunda revolução quando proposto por Sócrates, tendo como motivo uma distinta conceituação do que seria o *si mesmo*. Na análise realizada por ele do diálogo *Alcebiades*, de Platão, quando é apontada a necessidade do *cuidado de si* por Sócrates à Alcebiades, este é colocado como uma *prática de si* para a conquista do *conhecimento de si*, que se reverte em uma *prática de si* transformada pelo conhecimento da verdade. Esse movimento se faz necessário para que se torne possível o governo dos outros, caso se estivesse interessado na vida política da cidade – o governo da *pólis*. Era, portanto, uma prática necessária para que fosse possível governar os outros e *regere a cidade*, prática esta que não poderia ser concretizada com justiça se impossível fosse governar a *si mesmo*.

Seguindo essa proposta, a pergunta realizada por Foucault (2010a) é: o que é este *eu* com que se deve ocupar-se? Em diversos textos socráticos é colocada a proposição do filósofo para que os cidadãos de Atenas se ocupem com sua alma. Ocupar-se consigo mesmo é, então, ocupar-se da própria alma, e esta é a “verdade sobre a qual devemos nos ocupar”, necessitando “de zelo, de cuidado” (p. 50). Em sua filosofia operava-se, portanto, a busca pela unidade e incorruptibilidade da alma, possuidora da racionalidade que não promove outra coisa senão direcionar o indivíduo para o conhecimento da verdade sobre si (alma) e sobre o mundo. Para

¹⁵ Por honestidade intelectual, devemos evidenciar que, apesar de nos utilizarmos de Foucault como amplo referencial teórico, tomamos o partido de Nietzsche (1998, 2005a, 2005b, 2017, 2020), no que se refere à sua defesa de que é possível atribuir à tradição socrático-platônica parte dos elementos de *desprezo ao corpo* e à *multiplicidade*, característicos do cristianismo e da modernidade, ao contrário do que defende Foucault (2010a, 2018, 2020^a). Para isso, tentaremos, no decorrer do texto, apresentar os motivos que nos afastam de Foucault (2010a, 2018, 2020^a) – incluindo elementos presentes em sua própria obra – e nos aproximam de Nietzsche (1998, 2005a, 2005b, 2017, 2020). Apesar disso, concordamos com Foucault (2010a, 2018, 2020a), quando este defende que o rígido controle dos prazeres – desprezo ao corpo em Nietzsche (2017) –, nas *práticas de si filosóficas*, leva em consideração os saberes do próprio corpo, na busca pelo equilíbrio com as forças da razão, o que o diferencia profundamente do controle dos prazeres característicos das *práticas de si cristãs*, que tendem à *renúncia de si* e aos impulsos do corpo.

Foucault (2010a), no diálogo *Alcebiades*, de Platão, Sócrates concebe a alma somente como sujeito da ação, da vontade, diferente dos diálogos platônicos de *Fédon*, *Fedro* e *República*¹⁶, em que a alma se apresenta como uma instância distinta do corpo, o que apontaria, no primeiro diálogo – *Alcebiades* –, uma posição predominantemente *monista* de Sócrates. Para Foucault (2010a),

“ocupar-se consigo mesmo”, quer designar, na realidade, não certa relação instrumental da alma com todo o resto ou com o corpo, mas, principalmente, a posição, de certo modo singular, transcendente, do sujeito em relação ao que o rodeia, aos objetos de que dispõe, como também aos outros com os quais se relaciona. (FOUCAULT, 2010a, p.53)

Apesar de Foucault (2010a) discordar que Sócrates tenha sobrevalorizado as características da alma em detrimento das características do corpo, uma certa diferenciação substancial pode ser notada, sobretudo, quando Sócrates relata o interesse dos pretendentes de *Alcebiades* pelo seu corpo e sua beleza, e não por ele mesmo como sujeito, como alma. É justamente na busca pelo Homem verdadeiro¹⁷, onde se localiza a verdade do ser que, para nós, ao contrário de Foucault (2010a), a pista para a caracterização da alma socrática como uma entidade superior fica mais clara. Pois Sócrates, ao esperar o envelhecimento de *Alcebiades*, para que pudesse cuidar de sua alma, deixa claro que havia algo transcendente às mutações do corpo, permanecendo para além dos fenômenos físicos. Portanto, *Alcebiades* não é o seu corpo, mas o homem verdadeiro que se serve do seu corpo, pois “ocupar-se com sua alma, com sua alma enquanto ela é sujeito de ação e se serve mais ou menos bem de seu corpo, de suas aptidões, de suas capacidades etc.” (FOUCAULT, 2010a, p.54). Ainda assim, a posição hierárquica que a alma possui no pensamento de Sócrates não leva a qualquer descuido com o corpo, pois, apesar de distintos; são inseparáveis. A saúde da alma também depende da saúde do corpo, para que a primeira possa desenvolver totalmente suas virtudes inerentes (JAEGER, 1994).

Deste modo, mesmo que Foucault (2010a) tenha tentado desfazer a imagem de um Sócrates dualista, ou seja, aquele que atribuiu características distintas em relação ao cuidado da alma e do corpo, entendemos que ainda assim é possível defender que a lógica que foi proposta nessa relação contribuiu para o desenvolvimento da perspectiva dualista de Platão. Pois, a “nota nova trazida por Sócrates” (JAEGER, 1994, p.535) na experiência da *bios*¹⁸ Grega, em que se baseia a transformação do espírito Helênico na sua busca pela harmonia com cosmos, é contrária à “mera submissão exterior à lei, tal qual exigia o conceito tradicional de justiça” (p.548). Essa nova nota é a do total “domínio sobre si próprio” (p.535), em contraposição à expansão do ser. Era a de “manter o corpo são por meio do endurecimento”, “repelindo a abundância, por entender que era nociva ao cuidado da alma”. Sócrates, “por sua vez, levava uma vida de simplicidade espartana” (JAEGER, 1994, p.538).

Entendemos que as transformações das *práticas de si* instituídas por Sócrates, a partir da nossa leitura de Foucault (2010a) e Jaeger (1994), se relacionam com as transformações apontadas por Nietzsche (2020). Para o autor, na obra *O Nascimento da Tragédia*¹⁹, a partir de

¹⁶ Jaeger (1994) igualmente defende a posição dualista de Sócrates nestes diálogos.

¹⁷ Séculos mais tarde, IV-V, segundo a leitura de Agostinho de Hipona, Homem interior ou médico interior, que é o próprio Deus, cuja luz, sabedoria e poder de cura da alma só podem ser atingidas pelo uso da razão. (AGOSTINHO, 1993)

¹⁸ Conceito que conceitua a vida em sua totalidade.

¹⁹ De Paula (2010) defende que os valores culturais gregos, a partir de Sócrates, não foram tensionados em direção à polaridade Apolínia, já que, em sua leitura da obra de Nietzsche (2020), apolíneo e Dionisíaco não são forças

Sócrates – o de Platão –, o espírito trágico Grego pré-socrático, baseado na tensão entre expansão e contração, pensamento e sentidos, simbolizados no eixo Apolíneo-Dionisíaco, perdeu espaço para o estabelecimento de apenas um único aspecto da existência: o Apolíneo. Assim, o que o socratismo²⁰ instituiu de mudança na cultura grega está na maior valorização de uma lógica do *cuidado de si*²¹ focalizada em um *eu* permanente chamado de alma, na maior valorização da razão individual, que é o cuidado do “espírito pensante e razão moral, e estes são os bens supremos do mundo”, nas palavras de Jaeger (1994, p.532).

Assim, quando nos referimos à herança socrático-platônica no pensamento ocidental, referimo-nos, principalmente à percepção do valor da própria humanidade em termos da disciplina, de autodomínio e da constância, cuja consequência é a capacidade de buscar e produzir a unidade na própria existência. Isto é, ao pressupor que o valor da vida só pode ser entendido sob os critérios da incorruptibilidade e invulnerabilidade a quaisquer mudanças externas, tendemos a desconsiderar aquilo cuja existência se apresenta de forma múltipla e inconstante, cuja herança tende a dividir o mundo entre Verdade e ilusão, tendo o corpo como representante destas características. Diante disso, encaramos a influência dessa percepção da realidade como produtora da dicotomia entre alma e corpo. Em outras palavras, a alma platônica seria uma criação daqueles que não toleram a inconstância e o múltiplo. E desta projeção transcendente que o homem faz de si mesmo, outra consequência não há senão a de se dividir. O homem platônico é um homem dividido entre seu eu real (alma) e seu corpo (ilusão). Uma percepção distinta de unidade seria possível caso encarássemos o indivíduo humano como uma unidade corporal, ou à maneira aristotélica, em que o homem é “um animal racional mortal”, que possui características específicas e variáveis, ao contrário da individualidade humana localizada na alma que possuiu um corpo ou mesmo que nele está aprisionada/enterrada²² (ABBAGNANO, 2007).

1.2 A Busca pela Verdade no Cristianismo

Ainda que não seja possível afirmar uma continuidade linear dessa corrente filosófica até a instauração daquilo que chamamos de modernidade, a sua influência é inquestionável (KOYRÉ, 2011). A sobrevivência desta deve-se, sobretudo, à sua absorção aos cânones religiosos do cristianismo, cuja teologia foi construída por diversos elementos do platonismo, principalmente no que se refere ao estabelecimento da vida da alma como verdadeira, e a do

opostas, mas codependentes uma da outra. Conquanto a tendência apolínea instituída pelo socratismo é uma intensificação parcial do princípio clarificador de Apolo. Sócrates não instituiu um movimento em direção ao apolíneo, mas à *hybris* clarificadora e dominadora da razão, tal como na interpretação político-filosófica da modernidade de Grüner (2006).

²⁰ Para Nietzsche (2017), Sócrates não é o único responsável por instituir o que chama de valores da decadência, que em última instância são aqueles valores que projetam na vida elementos de unidade e cristalização. Sócrates é um sintoma da decadência dos valores aristocráticos gregos, mas que, ao oferecer o seu remédio contra esse estado de coisas, apenas as apresenta de outra forma e as intensifica.

²¹ Aqui nos apropriamos do termo utilizado por Foucault (2010a) para nos referirmos à transformação instituída por Sócrates, no que se refere à hierarquização das características do corpo e da alma.

²² Segundo o autor, em seu *Dicionário de Filosofia*, “a concepção mais antiga e difundida de corpo é a que o considera o instrumento da alma. É também pensado como um instrumento inferior, que não corresponde totalmente às necessidades da alma. No mito da queda do homem no corpo, para Platão em *Fédro*, o corpo nada mais é que um túmulo, uma prisão para a alma (GILSON, 1995). O Soma (em Grego) deriva do termo *sêma*, que significa túmulo.

corpo como ilusão, do qual devemos nos libertar após a morte (AGOSTINHO, 1993; BROWN, 1990; GILSON, 1995, 2006; KOYRÉ, 2011).

A partir desse momento, sempre que considerarmos a influência do platonismo no pensamento cristão, não podemos perder de vista que não nos referimos necessariamente ao pensamento do filósofo Platão, mas às interpretações que os filósofos ditos platônicos e neoplatônicos faziam de suas obras ou de parte de suas obras (GILSON, 1995, 2006; BROWN, 1990), como Agostinho (1993) o faz com as obras do platonismo místico de Plotino (205-270) e seu discípulo Porfírio (232-303). A filosofia de Platão é demasiado ampla, impossível de ser capturada em sua totalidade de um só tomo. Ainda que cada obra sua seja única, evidenciando um momento histórico-social específico de seu autor, elas não podem ser analisadas isoladamente, sob risco de perdermos contato com a evolução do seu pensamento. Por isso tomamos o cuidado de especificarmos que não conhecemos profusamente a filosofia desse pensador, mas que tão somente nos apropriamos de alguns aspectos de sua grande obra para análise. Aspectos que sem dúvida permeiam praticamente toda ela e que constantemente servem de base para as elucubrações intelectuais de pensadores que nele se inspiraram e inspiram, como é o conceito da unidade do seu Deus-criador, a separação entre mundo sensível e inteligível e o papel da matemática na sua filosofia. Ainda, para aumentarmos o abismo que separa o filósofo de seus intérpretes, devemos considerar a querela a que estavam submetidos diversos intelectuais em razão da autenticidade de escritos atribuídos a Platão, como o são as cartas sexta, sétima e oitavas, que Jaeger (1994) conclui como certas. Por todas as questões envolvidas no processo de leitura e interpretação, além das questões de autenticidade de obras de um dado pensador, expomos o quanto é complexo organizá-los em categorias que não foram criadas por eles, mas por aqueles que os analisam. Como a intenção desse trabalho não é de se aventurar por essas questões interpretativas, nos baseamos nas categorias previamente estabelecidas por importantes intérpretes.

Segundo Koyré (2011), a filosofia de Plotino é quase que exclusivamente baseada em uma obra de Platão, *Timeu*, descrição do mito de criação do universo e do mundo. Da mesma forma que para muitos padres da Igreja primitiva, tal qual Justino e Taciano, ambos do século II D.C., o entendimento do platonismo se dá pelas vias da mesma obra (GILSON, 1995). É assumido que o platonismo de Plotino, tido como o fundador do neoplatonismo, tenha senão provocado, mas facilitado a aceitação do cristianismo pelas elites intelectuais Greco-Romanas (WILDBERG, 2019), aprofundando o contato iniciado por figuras como Justino e Taciano (GILSON, 1995). A “*neoplatonização*” do cristianismo é um fenômeno crescente nos séculos III e IV, que terminará por criar as bases filosóficas para a ascensão de Agostinho de Hipona (334-430) como uma das figuras mais importantes no estabelecimento do cristianismo, tal como ele se constituiu na Igreja católica (WILDBERG, 2019).

Antes de falarmos de Agostinho, devemos considerar, igualmente, que o interesse particular pelo pensamento neoplatônico por parte dos cristãos primitivos vincula-se muito bem à tradição judaico-cristã, tanto na ideia comum da unidade de um deus criador e de seu bem intrínseco, quanto na percepção da existência corporal como motivo de sofrimento para a alma, como sua prisão, ainda que não possamos caracterizar a posição do corpo pelo judaísmo da mesma forma que na tradição platônica. O mito da criação platônica em *Timeu* se refere à queda da alma humana da esfera do inteligível, enquanto a queda do homem no judaísmo é a queda da vontade do homem, em desacordo com a de Deus, levando-o em direção ao corruptível. Essa familiaridade de pensamento chega ao ponto de Taciano, discípulo de Justino, afirmar que a filosofia grega só foi possível graças ao contato anterior de seus filósofos com a Bíblia (GILSON, 1995). Quanto a Justino, ao expor sua concepção teológica relativa à noção de Deus como trindade, insere o conceito de *verbo divino* para definir seu aspecto imanente. E desse

conceito de verbo como presença divina constante no mundo, defende a existência de cristãos mesmo antes da encarnação de Cristo, percebido como verbo feito carne. Para ele, todos seriam cristãos, mesmo dentre os pagãos, caso estivessem alinhados com a verdade do verbo, levando-o a considerar a figura de Sócrates como cristã. Por seu intermédio, a verdade do verbo esteve presente em sua filosofia e acessível à humanidade, o que revela a grande importância de sua filosofia para o cristianismo (GILSON, 1995). Todavia, para Justino, a importância do cristianismo estava na proporção daquilo que faltava à filosofia platônica, das perguntas não respondidas por ela, algo que só a fé possibilitaria. A verdade da revelação é como o cume mais alto da trajetória do platônico: é seu destino (GILSON, 1995).

Contudo, a influência mais importante para a análise que fazemos do cristianismo tem relação com o apóstolo Paulo, que viveu no século I d.C. Este é apresentado como o maior *desprezador do corpo*, dentre os expoentes do movimento cristão (NIETZSCHE, 2016), referindo-se a ele como algo desprezível e corrupto. Deve-se a Paulo toda a tradição de renúncia total ao corpo e às suas satisfações, apregoando o sofrimento auto infligido para a conquista da paz no reino de Deus, tal qual indica o trecho a seguir:

Porque eu sei que em mim, isto é, na minha carne, não habita bem algum; porque o querer está em mim, mas não consigo efetuar o bem..., mas vejo nos meus membros outra lei, que batalha contra a lei da minha mente, e me prende debaixo da lei do pecado que está nos meus membros... Miserável homem que eu sou! Quem me livrará do corpo desta morte? (ROMANOS, 7:18 23-24 apud BROWN, 1991, p.50)

A imagem de Cristo, para Paulo, estava fixada à cruz e não nas suas mais variadas manifestações de atividade em vida. Seu Cristo está pregado e morto. Ao defender essa imagem, não faz mais do que afirmar que a vida, tanto de Cristo quanto do restante da humanidade, seja a de crucificar e mortificar a si mesmo, para que possam, finalmente, se libertar de todos os sofrimentos (NIETZSCHE, 2016). A salvação, de acordo com Paulo, só pode ser conquistada após a própria morte do corpo. Não de forma literal, é certo. Paulo desejara a morte da carne; a morte de tudo que é inconstante e corrupto. Para isso, caso a voz da carne sobressaísse à da alma, melhor seria mortificar também o corpo sagrado, momentaneamente subjugado aos poderes da carne. Como afirmado por Paulo:

Porque as obras da carne são manifestas, as quais são: adultério, fornicção, imundice, dissolução, idolatria, feitiçarias, inimizades, porfias, ciúmes, iras, pelejas, dissensões, heresias, invejas, homicídios, bebedices, glotonarias, e coisas semelhantes a essas, acerca das quais vos declaro, como já dantes vos dizem que os que cometem tais coisas não herdarão o reino de Deus”[...]” Porém o que são de Cristo crucificaram a carne com as suas paixões e concupiscências”. (GÁLATAS, cap. 5, 19-21 e 24)

O cristianismo pregado por ele destoou significativamente das práticas espirituais comuns entre os judeus, intensificando-as de uma maneira pouco vista entre seus contemporâneos, de acordo com Brown (1990). Se para todo o mundo helênico era impossível se ver livre da injunção corporal e que, seguindo a tradição platônica do corpo-prisão, diferentes práticas de ascese seriam necessárias para aprimorar o acesso da alma à verdade das coisas, ainda que prisioneira do corpo, também para o mundo judaico não era possível reverter a natureza caída do homem antes do juízo final, mas diminuir a influência daquilo que causou a queda. Já para o cristão paulino, já era possível se libertar de todos os desejos corporais em vida, justamente no que se refere à prática da castidade perpétua. O que significou para ambos,

Judeus e pagãos Romanos, uma atrocidade do ponto de vista da vida, como na leitura de Brown (1990), já que ambos tinham consciência da necessidade da reprodução para sua sobrevivência como povo eleito ou como civilização. Para ilustrá-lo, Brown alude à acusação de um padre cristão do século V d.C.:

Esse homem introduziu um novo ensinamento, bizarro e disruptivo da raça humana. Ele denigre o casamento: sim, o casamento, que poderíeis afirmar ser o começo, a raiz e a fonte de nossa natureza. Dele vêm os pais, as mães, os filhos e as famílias. As cidades, as aldeias e a cultura surgiram por causa dele. A agricultura, a navegação dos mares e todas as habilidades deste Estado – as cortes, o exército, o Alto Comando, a filosofia, a retórica e todo o vigoroso enxame de oradores – dependem dele. E mais, do casamento provêm os templos e santuários de nossa terra, o sacrifício, os rituais, as iniciações, as orações e os dias solenes de intercessão. (DAGRON, 1970 p.190-192 apud BROWN, 1990, p.16)

A prática da castidade como forma de elevação a Deus, entre diversos grupamentos judeus, era uma via paralela e fazia parte da própria experiência cotidiana, que se lhe ajustava e a elevava, não passando de um certo período de realização, como são o jejum e o retiro no deserto, por exemplo. Nem mesmo entre os Romanos ela adquirira a mesma conotação, sendo, antes, uma prática fora do padrão para justamente reforçar a regra, que era a do casamento e procriação, sendo algo que dificilmente atingia toda a vida. Mulheres celibatárias, por exemplo, como algumas sacerdotisas, poderiam consumir o casamento depois de terem exercido sua função social.

Paulo rompeu com o tênue equilíbrio antigo em ambas tradições (BROWN, 1990). A espera pelo dia do juízo final não era mais necessária para entrar no reino de Deus. A castidade total em vida já trazia para si o reinado de outro mundo, libertando a alma mesmo em vida, longe de qualquer imundice e sujeira, ao esperar o retorno de Cristo. E se defendeu o casamento em certos momentos, foi para os espíritos fracos que não conseguiriam lidar com os perigos do anseio sexual e com as frustrações na experiência da abstinência perpétua, o que para ele, só era possível aos eleitos. Assim, ao contrário de seus contemporâneos judeus e pagãos, em que a expressão sexual era possível de socialização ordeira e por vezes afetiva, Paulo adotou uma outra perspectiva:

[...] com essa estratégia essencialmente negativa e até alarmista, legou uma herança fatal aos séculos futuros. Uma argumentação contrária ao abandono das relações sexuais dentro do casamento e favorável à permissão de que as novas gerações continuassem a ter filhos transformou-se imperceptivelmente numa atitude que encarava o próprio casamento como uma mera defesa contra o desejo. (BROWN, 1991, p.56)

O que temos visto no corpo como motivo de erro e ilusão no platonismo, em Paulo, somos guiados pelas sendas de “uma antítese entre espírito e a carne” (BETZ, 1979, p.6 apud BROWN, 1990, p.50) [...], “cumulando o conceito de carne de uma superabundância de noções superpostas, [...] rumo futuro do pensamento cristão sobre a pessoa humana” (BROWN, 1990, p. 50). Não devemos supor que Paulo tenha encarado o corpo como origem do mal humano, como judeu instruído que era, pois a guerra entre carne e espírito “foi uma imagem desesperada da resistência humana à vontade de Deus” (p.50).

Corpo e carne confluem em diversos momentos no pensamento de Paulo, sem se misturarem, sendo a carne tudo aquilo que representa a corruptibilidade; os instintos e a força na direção da morte, em uma batalha intensa contra os poderes do espírito que, na sua fraqueza, deixam o corpo ser dominado por esse poder. Ao vencer seus poderes, o cristão habitado pelo “Espírito daquele que dos mortos ressuscitou” teria seu corpo mortal também vivificado (ROMANOS, 8:11 apud BROWN, 1990, p.51) e restituída a harmonia entre corpo e alma. Jesus “transformará nosso corpo servil para que seja como seu corpo glorioso, pelo poder que lhe permite também subjugar a si todas as coisas (FILIPENSES, 3:21 apud BROWN, 1990, p.49).

Será possível, então, defender, tal como Nietzsche, que a tradição judaica contém em si mesma os valores de *desprezo ao corpo* que costumamos identificar no cristianismo, quando, por meio de Brown (1990), recolhemos diversas informações sobre a posição ontológica idêntica, e por isso sagrada, que compartilham corpo e alma no pensamento judaico? Sim, pois este corpo só apresenta o caráter de sacralidade quando está relacionado aos seus atributos pré-queda do paraíso. Para Brown (1990):

O cristianismo trouxe de seus antecedentes judaicos o toque característico de uma visão do ser humano que tendia a passar ao largo do corpo, aquele lembrete inquieto do parentesco permanente do homem com os animais, para ir espreitar o coração. As motivações sexuais e a força multiforme e perene da fantasia sexual atraíram a atenção dos pensadores ascéticos cristãos: sua própria privacidade e persistência vinham dizer, de maneira mais sonora do que outras formas da velhacaria e malevolência humanas, da sombra negra da voluntariosidade que se abrigava bem no fundo do coração. (p.355-356)

A partir do momento em que a vontade da alma se rebela contra a lei divina, rompendo o equilíbrio imposto por Deus, o corpo rebela-se contra ela, chamando-a a participar dos seus movimentos em direção a corruptibilidade, à concupiscência²³. Neste sentido, o corpo mortal e corrompível, que se move em direção aos prazeres mundanos e não à rígida disciplina sexual a que se submetiam, não é digno de respeito, só de depreciação. Assim, toda a prática corporal no judaísmo vai em direção à restauração da unidade e ao incorruptível, rumo à restauração da posição perdida no paraíso, mas somente após ao juízo final. Contudo, para o pensamento de Paulo, isso se reverteu na possibilidade de recuperação da unidade na própria vida, antes da morte, ao abdicar de todos os prazeres corruptos do corpo.

E dessa fonte paulina, bebida pelos padres da Igreja antiga, junto às influências platônicas, beberá também Santo Agostinho, alguns séculos adiante (BROWN, 1990; GILSON, 1995, 2006).

Agostinho de Hipona (334-430) conhecido como Santo Agostino, elaborou vasta obra filosófica que serviu de guia para grande parte das elaborações da teologia cristã, que foram restruturadas, em certos aspectos, pelas ideias de São Tomás de Aquino, no século XIII, em um movimento de introdução da filosofia aristotélica no seio do pensamento cristão.

Foi o contato com algumas obras platônicas que o fez se virar para as virtudes da alma e sua salvação, quando voltado estava apenas para os prazeres do mundo. As maiores influências para sua conversão ao cristianismo são as *Enéadas* de Plotino e em um diálogo perdido de Cícero, além das pregações de Ambrósio, em Milão (GILSON, 1995; BROWN, 1990). Mas foi “pelo platonismo ‘arreatado’ com o qual nos deparamos no pensamento místico

²³ Desejo pelos prazeres sensíveis; corporais (ABBAGNANO, 2007).

de Orígenes” que Agostinho de Hipona pode sentir a bem-aventurança do espírito comparada aos prazeres sensoriais que, agora, “pareciam sombrios e até repugnantes” aos seus olhos (BROWN, 1990, p.324).

É possível ver na construção do pensamento agostiniano o mesmo *desprezo* pelas coisas corporais presente na filosofia platônica. No entanto, esse desprezo não está estruturado da mesma forma. No primeiro, o homem pode e deve se afastar de todas as coisas corporais para contemplar a sabedoria e a beleza divina. Nas palavras de Agostinho:

Só posso ordenar-te uma coisa e nada além disso. Hás de fugir por completo, de todas essas coisas sensíveis. Enquanto trouxermos este corpo terrestre, cuidemos muito de que nossas asas permaneçam livres. [...]. Assim, pois, quando nada de terreno te atrair nem deleitar, então acredita-me, nesse mesmo momento, verás o que desejas. (AGOSTINHO, 1993)

Embora, para Agostinho (1993), a natureza do corpo não seja inferior à da alma pois a natureza de ambos formava um único composto humano, criado no mesmo instante, em diversos momentos sua análise vai na direção oposta, afirmando que “somos compostos de duas partes, a alma e o corpo. A melhor é a alma, e a menos boa, o corpo” (AGOSTINHO, 1993, p.53). Essa discordância frequente em seus tratados pode ser analisada da mesma forma que analisamos o pensamento de Paulo em relação ao corpo e, por Agostinho ter sido grandemente influenciado pela tradição paulina, carrega as mesmas estruturas conceituais. O corpo inferior de que fala Agostinho é o corpo corrompido pela carne, pelos desejos por tudo que é sensível e corruptível. Já o corpo que por vezes lhe parece sagrado, recipiente de toda a beatitude, é aquele preenchido pelo Santo Espírito, não mais submetido ao seu estado corrompido depois da queda. É o seu estado de união com Deus; revestido de sua incorruptibilidade; afastado da morte, da dor e de todo sofrimento. O que é motivo de erro, para ele, é a vontade da própria alma que não mais consegue restaurar a união devida com o corpo, desde a sua queda do paraíso (GILSON, 1995; BROWN, 1990). “Transgressão à lei divina, o pecado original teve por consequência a rebelião do corpo contra a alma, de onde vêm a concupiscência e a ignorância” (GILSON, 1995, p.154).

No entanto, da cisão ocorrida na alma, ao contrariar a vontade de Deus no paraíso, o corpo está em permanente estado de estímulo sobre a própria alma por esse erro cometido, impedindo que esta perceba a verdade das coisas. A busca do homem seria, então, de reeducar a vontade para as coisas de Deus ao invés de buscar as coisas do corpo, “consistindo no esforço de uma razão que trabalha para se voltar do sensível para o inteligível, isto é, da ciência para a sabedoria”, para a sua “razão superior” (GILSON, 1995, p.156). No entanto, o esforço da alma para se descolar do sensível para o inteligível não pode ter sucesso sem antes renunciar ao corpo, sem uma “mente purificada de toda mancha corporal [...]. Isso é, afastada e limpa de toda paixão das coisas perecíveis” (AGOSTINHO, 1993, p. 41). A razão, considerada os olhos da alma, não pode ver claramente se estiver contaminada pelas sensações corporais (AGOSTINHO, 1993).

O afastamento dos sentidos corporais do qual falamos tem igualmente o objetivo de regular a sexualidade. A conquista de uma sacralidade atingida já em vida, da mesma maneira que Paulo, diante de uma intensa e perseverante autodisciplina na sexualidade, reveste o sexo única e exclusivamente com o papel de reprodução. A recompensa estaria na ideia de salvação, no juízo final, recuperando a sacra união entre a alma atormentada pela vontade em desalinho, e pelo corpo que não mais lhe obedece desde o pecado original. Era um tema tão complexo e angustiante em Santo Agostinho, que permeou toda sua vida, tingindo-a de um ar sombrio e

penitente, num constante esforço de autodomínio sobre um corpo submisso aos poderes da carne. Sua visão em relação a castidade emergia com a mesma determinação da de Paulo, afirmando a sua importância para a própria salvação (BROWN, 1990). Sabia, no entanto, ser impossível determinar a perpetuidade da prática para todos os cristãos, pois defendia que somente os eleitos teriam essa firmeza de caráter, além de saber que as diferenças regionais não permitiam essa concretização, pondo em risco a disseminação do próprio cristianismo. O bispo de Hipona, por quase toda sua existência, permaneceu na angustiada consciência daquilo que era necessário à construção do reino divino, a sua *Cidade de Deus*, e da impossibilidade de concretizá-lo.

Já no platonismo – ascese filosófica –, as práticas da ascese²⁴ espiritual, como *práticas de si*, tomam vias distintas quando comparamos com a ascese cristã (FOUCAULT, 2010a). A primeira não pode ser pensada fora do *cuidado de si*, como uma prática de acesso à verdade de si mesmo que exige a transformação do sujeito enquanto a procura, para, em seguida, ser modificado pelo seu acesso. Já nas práticas cristãs a ascese leva inevitavelmente à *renúncia de si*, na objetificação de si pela enunciação da verdade na prática da confissão, uma verdade que divide o sujeito entre alma e corpo – razão x desejos –, cujo objetivo é a renúncia desse último. Na ascese filosófica “trata-se de encontrar a si mesmo como fim e objeto de uma técnica de vida, de uma arte de viver” (FOUCAULT, 2010a, p.296). Assim, a *ascese filosófica* permite a *transformação de si* pelo discurso da verdade, conquistada pelo *cuidado de si*, enquanto na *ascese cristã* o *si mesmo* se torna um objeto do discurso, incapaz de se transformar, eternamente subjugado pela Verdade. Para Foucault (2018), em *História da sexualidade III: O cuidado de si*, se referindo à prática médica fundamentada nas *práticas de si* filosóficas, principalmente nas figuras de Rufus e Galeno, nos primeiros séculos de nossa era:

Não se trata, portanto, nesse regime de instaurar uma luta da alma contra o corpo; nem mesmo de estabelecer meios pelos quais ela poderia se defender face a ele; trata-se, para a alma, antes de mais nada, de corrigir-se para poder conduzir o corpo segundo uma lei que é a do próprio corpo. (p.166)

Por outro lado, Jaeger (1994) aponta que, no pensamento platônico, o corpo, por sua própria natureza, é verdadeiramente uma prisão para a alma, invariavelmente e de modo atemporal, devendo, o homem, abdicar de suas satisfações intrínsecas, enquanto o pensamento e suas satisfações deverão ser colocados em primeiro lugar na atenção do sujeito. Em primeiro lugar sim, no único lugar não. Seu movimento era a de aprimorar as qualidades do corpo, para que sua conexão com a alma se fizesse o melhor possível e, assim, pudesse contemplar mais claramente a verdade, como nos diz Jaeger (1994). Sua meta era justamente a de estabelecer em vida os valores da verdade que não se possui, conquistando aquilo que lhe falta. Sobre isso, Foucault comenta:

Na ascese filosófica não se trata de reger a ordem dos sacrifícios, das renúncias que se deve fazer de uma ou outra parte, de um ou outro aspecto do nosso ser. Ao contrário, trata-se de dotar-se de algo que não se tem, de algo que não se possui por natureza. Trata-se de constituir para si mesmo um equipamento, equipamento de defesa contra os acontecimentos possíveis da vida. (FOUCAULT, 2010a, p. 296)

²⁴ “Esse termo designa propriamente qualquer tipo de exercício e, na origem, indicou o treinamento dos atletas e as suas regras de vida”. Aqui nos referimos propriamente à prática de exercícios (ascese) espirituais (ABBAGNANO, 2007, p.83).

Igualmente herdeira do platonismo é a importância das matemáticas para o ensino e para filosofia, o que pode ser percebido no pensamento platônico desde o diálogo socrático presente em *Ménon* (CORNELLI & COELHO, 2007; JAEGER, 1994; OLIVEIRA, 2018). Nesse diálogo, há um constante esforço de Sócrates e seu interlocutor em saber se as virtudes da alma podem ser ensinadas e se, por consequência, a *arete*²⁵ também o possa. Por ensino entenderemos um movimento que parte do exterior em direção ao interior do Homem, apresentando algo novo para aquele que não o possui. Questionando a natureza das virtudes e da *arete*, Sócrates quer saber se elas podem ser enquadradas na categoria dos saberes. Se sim, poderiam ser ensinadas, da mesma forma que podem as virtudes do corpo, o que não aconteceria em termos ordinários quando nos referimos à da alma.

O que parece ser uma questão sem solução se transforma numa das mais importantes reflexões para a fundamentação da filosofia platônica (OLIVEIRA, 2018; CORNELLI & COELHO, 2007; JAEGER, 1994). Em *Ménon*, na passagem em que Sócrates pretende mostrar a um escravo – um homem sem *cultura* –, que ele consegue por si mesmo acessar a verdade de uma forma geométrica toscamente desenhada, conclui a presença da essência do conhecimento dentro do próprio Homem (JAEGER, 1994). Por isso, a conquista do saber verdadeiro nada mais seria que um processo de rememoração, levando Jaeger (1994) considerar que a questão da preexistência da alma se constituiu como um item acessório da doutrina platônica, para que pudesse justificar em uma existência anterior a origem de todo o conhecimento, fundamentando as bases de todo o seu apriorismo.

Desta forma, o que se desdobra a partir de então, em todo o pensamento platônico, é que as virtudes e a *arete* não são passíveis de ensino, tendo-o em conta como um processo do exterior para o interior, tal como era praticado pelos sofistas. Ao contrário disso, o que defende Sócrates é o processo de despertar do verdadeiro saber que se encontra no interior de cada homem, impassível às variações do mundo (JAEGER, 1994). Desde então, segundo a tradição platônica, a defesa de que as matemáticas e suas certezas prescindem das informações sensoriais são a prova de que existe um saber que não pode ser aprendido pelo corpo, e por isso verdadeiro, pois que nenhuma dúvida advém dele.

Contudo, para falarmos do despertar do Homem verdadeiro, temos que falar de *Eros*, pois é essa deidade que provê o impulso em direção a esse despertar do conhecimento interior. Em *O Banquete*, múltiplas são as formas de encarar suas manifestações como força agregadora do cosmos. Parte principalmente de Sócrates a experiência do *Eros* que se nutrirá Platão (2018) em relação à sua importância para constituição do Estado ideal, em *A República*. É a sob a perspectiva do *Eros* “concebido como amor pelo *Bem*, é ao mesmo tempo o impulso para a verdadeira realização essencial da natureza, e, portanto, um impulso cultural no mais profundo sentido da palavra” (JAEGER, 1994, p.739). Impulso de extrema importância para a interpretação platônica da amizade, que fará com que essa força agregadora reúna aqueles homens que compartilham do mesmo ideal pelo *Bem*, capaz de sustentar a verdadeira governabilidade do Estado em direção à justiça suprema.

Quanto à exposição de Sócrates, a posição de intermediário entre a ignorância e sabedoria, entre o feio e o formoso, entre ter e não ter, *Eros* se interpõe na figura do filósofo como aquele que atua como intermediário entre pares opostos. *Eros* “É o *syndemos*²⁶ que mantém unido o universo” (JAEGER, 1994, p.736). A posição intermediária de *Eros*, na reestruturação de uma certa unidade perdida, como na proposta de Aristófanes, apesar de contrária à de Sócrates, só pode ser considerada em comunhão com a perspectiva socrática se

²⁵ Excelência, perfeição. Neste caso, seria a virtude perfeita (JAEGER, 1994).

²⁶ O princípio de união, de articulação.

entendermos que esse movimento leva ao amor do homem por si próprio, e que esse si próprio é, na realidade, a realização do ser real que ele é, apesar de todas as transformações da natureza transitória. É o movimento de reconciliação do *eu* que volta sua atenção dos objetos exteriores para si próprio, despertando a real natureza do Homem. Desse projeto de transformação do Homem que está embasada *A República*. É o Estado regido por filósofos intermediários entre o homem comum e o homem ideal, munidos e nutridos pelo amor a esse homem, unidos pela amizade que vem desse amor ao *Bem*, que é capaz de instaurar um Estado que promova o despertar, por meio de uma certa *pedagogia da verdade* – termo nosso –, do Homem ideal em cada indivíduo (JAEGER, 1994).

Deste modo, a *paideia*²⁷, a partir de Sócrates, sofre uma profunda transformação (JAEGER, 1994). Não parte mais da *pólis* para o homem individual, mas se faz emergir desse homem pelas instruções da verdadeira filosofia e do verdadeiro saber. *O Banquete* é uma obra que revela a importância de *Eros* para essa noção de *paideia*. Pois ele está revestido de sua função pedagógica e aglutinadora, que leva ao encontro de dois amantes, em que o filósofo, impulsionado por essa força, mobiliza seu discípulo a descolar seu amor da figura do amado, para si próprio, para a verdade e o bem que habita em si, no “amor entre dois seres humanos como meio de aprimoramento do próprio eu”.

No entanto, a verdade não pertence ao indivíduo de forma isolada. O caráter universalista dado ao princípio do conhecimento impõe-se ao indivíduo como possibilidade de ser devassado. O princípio do saber é acessível ao indivíduo, mas como saber, emerge com perspectivas universais e supremas. Se a dialética Socrática incide sobre alguém para fazer emergir seus próprios valores, isto se dá em um movimento também dialético que faz com que a alma haura seus valores de um princípio além dela própria, universal, portanto, recuperando sua unidade.

Há de se colocar que, embora toda essa digressão nos leve a considerar o destino dessa filosofia para uma existência destacada do concreto, a filosofia platônica como um todo não permite que incorramos nesse erro. A conquista do *Bem* pelo Homem socrático, que o leva a conquistar o *Belo*, como o grau último da beleza que a tudo rodeia, só é possível na própria contemplação individual e sensorial da beleza. Contudo, a partir do momento em que o homem se destaca das demandas exteriores e passa a se preocupar com a realização do seu eu interior, a beleza não mais se lhe afigura como algo particular e restrito, mas que está presente em todos os corpos, em todos os lugares. Degrau após degrau se destacando de uma percepção imediata até que, por um arrebatamento intuitivo, consiga perceber a beleza universal. Mas que, após essa experiência, nutrida pela contemplação da verdade, possa voltar pelos degraus de onde veio com um novo olhar sobre a experiência sensível, “lançando uma audaciosa ponte sobre o abismo que separa o apolíneo do dionisíaco” (JAEGER, 1994, p.724).

Destarte, o ímpeto de *Eros* em direção ao *Bem*, mediando a busca pela realização dos valores eternos no próprio homem e impulsionando o filósofo em sua torrente, que já não pode ser pensado fora do seu aspecto conciliador entre dois pares opostos, parece ser incapaz de ser concretizado sem o auxílio das matemáticas. São elas igualmente mediadoras entre dois planos. São os signos por onde escoam os sentidos em sua direção ao eterno. A matemática reveste-se de tão grande importância para Platão, que “se podia ler no portal de sua Academia a famosa

²⁷ O termo se refere tanto aos valores culturais gregos quanto à sua aplicação prática. Pode ser entendido igualmente como o processo de formação do homem individual, na busca por se conhecer o que ele é e o que deve ser.

advertência “Quem não é geômetra não entre!” (CORNELLI & COELHO, 2007). Seguiremos nessa análise:

lembrando que a palavra matemática vem do verbo *mantháno*, que significa aprender, compreender, e esse saber (*máthema*) pode ser relativo à ideia (suprema) de Bem (*República 505a*). *Hé mathematiké* é o que concerne à ciência da matemática; as *matemáticas* são os conhecimentos que se apreendem em um corpo de disciplinas que se constitui de aritmética, geometria em duas dimensões, geometria em três dimensões, a astronomia e a harmonia dos sons, que são fundamentais na formação do filósofo. (CORNELLI & COELHO, 2007, p.421)

Remete a Tales de Mileto, filósofo que viveu no século VI a.c., considerado por Platão um dos sete sábios, a utilização da matemática não só na investigação física, mas também na sua aplicação à política e ética, o que é compartilhado pelos pitagóricos pouco antes de Platão (CORNELLI & COELHO, 2007). A posição que as matemáticas ocupam para ele é fonte de uma das principais críticas a ele direcionada por Aristóteles, já que este acreditava que a matemática era uma ferramenta de interpretação da realidade física, não metafísica (pensamento). Pois, se para Platão as matemáticas eram hierarquicamente superiores a outros saberes, para Aristóteles sua importância era inferior à metafísica e física, sendo “inconcebível que o objeto da matemática seja algo “fora do sensível””: a *metafisicização* da matemática é o seu problema (CORNELLI & COELHO, 2007). O objeto de matemática (figura e número) está dentro da realidade, não fora dela, aproximando sob certos aspectos, sua posição àquela dos pitagóricos. (CORNELLI & COELHO, 2007, p.435)

Assim, a crise no platonismo estaria na não diferenciação da matemática entre metodologia e ontologia, do mesmo modo pelo qual o *platonismo* é descrito contemporaneamente, em que a matemática parece existir autonomamente e não como uma ferramenta interpretativa. Esta, de fato, não parece ter sido a proposta das *mathesis* para Platão (2018), em *A República*, onde ela “torna-se, epistemologicamente, uma ‘terra de meio’, lugar mediano, necessário de ser atravessado no caminho das Ideias, das verdades não hipotéticas” (CORNELLI & COELHO, 2007, p.434), mas que é uma via de mão dupla, uma escada tanto ascendente quanto descendente, que não reflete no abandono do corpo, como o é em Agostinho (1993, 1997).

A partir dessa influência, para Agostinho (1993, 1997), as matemáticas revestem-se de importância fundamental para o acesso ao plano divino. A partir daquilo que as figuras geométricas revelam de sua constituição é possível projetá-las para as ideias que se tem da alma e de Deus. A ideia de perfeição, por exemplo, tomada sob o critério da irreducibilidade, quando extraída da contemplação de um ponto, é transferida à própria alma. Dada a estrutura geométrica de um ponto, onde se apoia toda a *incorporalidade* do inteligível; da razão, impossível de ser identificada com o aspecto da extensão, o corpo, por esse motivo, perde qualquer relação com as características relativas ao pensamento, que pertencem exclusivamente à alma. Um corpo sem inteligência, sem *logos*, é um corpo que precisa ser dominado e manipulado.

Quando Agostinho (1993, 1997) discorre sobre o aspecto terapêutico das matemáticas, auxiliando na *ancoragem* da mente daquele que busca Deus na esfera do inteligível, refere-se a ela como semelhante ao conhecimento daquilo que procura, levando o objeto de busca a se igualar aos seus signos. No pensamento de Agostinho, em diversas passagens, podemos dizer que a matemática se funde à sabedoria e adquire sua forma (AGOSTINHO, 1993, 1997;

OLIVEIRA, 2018). Nisso, podemos dizer que Agostinho parece ter realizado aquilo que motivara a crítica de Aristóteles a Platão, atribuindo um estado de ontologia – à matemática – ao que deveria ser apenas *episteme* (método).

Sabemos que o platonismo, principalmente por meio dos neoplatônicos, permanece hegemônico no desenvolvimento e construção da teologia cristã até o século XIII, “com seu conceito universal de mundo” (JAEGER, 1994), quando São Tomás de Aquino pretendeu reformar as bases teológicas do Catolicismo sob influência da filosofia de Aristóteles na Igreja, antes restrita às universidades. Ainda que consideremos a instituição da *Summa Teológica* por Aquino, com elementos aristotélicos, sobretudo na perspectiva do acesso parcial ao conhecimento de Deus por meio dos sentidos corporais (GILSON, 1995, 2006; KOYRÉ, 2011), diversos autores consideram que essas mudanças não instituíram uma predominância desse pensamento, mas, de certa forma, *aristotelizaram* Platão (JAEGER, 1994; KOYRÉ, 2011). E se a filosofia medieval é dominada pelo platonismo, o filósofo medieval, como afirma Koyré:

está maravilhado por sua alma, pelo fato de ter uma alma ou, mais exatamente, pelo fato de ser uma alma. E quando, de acordo com o preceito socrático, o platônico medieval procura conhecer-se a si mesmo, é o conhecimento de sua alma que é objeto de sua procura, e é no conhecimento de sua alma que ele encontra a felicidade. (KOYRÉ, 2011, p.26)

A conquista de território da filosofia aristotélica no pensamento cristão só foi possível devido ao domínio Árabe da Europa desde o século VIII. Foram os árabes que preservaram a herança filosófica grega desde o ocaso do império Romano (KOYRÉ, 2011). Ainda que seja comum caracterizar a instituição da filosofia aristotélica na teologia cristã, por Aquino, de forma irrevogável, não podemos perder de vista que o aristotelismo que reinava no espírito da época era aquele transmitido e interpretado por filósofos árabes. Nem mesmo o aristotelismo de Aquino é o mesmo do seu fundador, muito menos de seus representantes árabes (GILSON, 1995, 2006; KOYRÉ, 2011). Assim, os aspectos que abordaremos da filosofia de Aristóteles são justamente aqueles que se relacionam aos aspectos da filosofia de Platão debatidos nessa pesquisa.

O mundo sensível, para Aristóteles, não é encarado como uma ilusão, como é para Platão e, apesar de se referir a este como algo inconstante e diverso, não conclui que, a partir disso, não seja uma realidade em si. Cada coisa no mundo possui uma natureza que lhe é própria e que se difere em certos aspectos daquilo que está ao seu redor. Isso significa que, para ele, o mundo não é secundário ou um subproduto da esfera do inteligível, tal como o é para os platônicos. Por isso a verdade das coisas, ainda que parcial, não está fora desse mundo, mas se encontra nele (ARISTÓTELES, 2002; GILSON, 2006). Apesar de perceber todo o *vir-a-ser* do mundo natural e, por consequência, a constante transformação a que tudo está submetido, não conclui que não haja algo constante naquela transformação. Isto é, apesar de toda a esfera do sensível se transformar, existe algo que lhe é próprio e resiste às forças de transformação. É essa *essência* do devir, tal como acontece em uma natureza particular, que é o objeto da ciência. Assim, o homem tal como se apresenta em vida não é uma alma cuja vida se acha aprisionada em um corpo, mas é um complexo singular que se expressa como um *animal racional mortal*, o que o leva a não se preocupar com uma suposta vida além da atual, em sua filosofia, nem a tentar conhecer a alma isoladamente do seu corpo (ARISTÓTELES, 2002; KOYRÉ, 2011). É justamente essa condição de alma/corpo que o aristotélico busca conhecer. Na sua cosmologia, o homem possui uma dignidade que não existe no cosmos platônico, sendo ele mesmo algo que não depende do seu criador para sua existência, definindo-se e existindo por suas próprias leis.

Seu cosmos é hierarquizado, em que cada uma de suas camadas é regida por uma lei particular que compõe uma lei universal (ARISTÓTELES, 2002; GILSON, 1995, 2006).

Deste modo, o conhecimento do mundo e do Homem não podem ser apreendidos senão no local de sua existência, e não em uma causa hipotética além daquilo que é imediatamente apreensível pelos sentidos. Isso não significa, para Aristóteles, que devamos nos contentar somente com o que nos apresenta por meio de informações sensuais. O que surge daí faz com que outras leis sejam percebidas e compreendidas. Só assim, e somente desta forma, se torna possível conhecer outras leis do cosmos, partindo do mais imediato para o mais distante, chegando, cada vez mais perto, da causa originária da natureza: o pensamento puro. Então, aquilo que é possível para o platônico, diga-se o conhecimento imediato de Deus, do absoluto, pelo pensamento, sem passar pela experiência sensível, não é possível ao aristotélico (ARISTÓTELES, 2002; GILSON, 2006). Ao colocar o aspecto sensorial como fonte de todo conhecimento possível ao homem, Aristóteles renega o inatismo de Platão, que faz do conhecimento nada mais que um processo de rememoração de uma outra realidade. A verdade absoluta se encontraria, portanto, no próprio mundo.

No entanto, o que Tomás de Aquino desdobra da filosofia de Aristóteles é uma forma de sensibilizar os conflitos existente no platonismo reinante no dogma católico da escola agostiniana (GILSON, 2006). Seu movimento é menos negar do que adicionar outros aspectos que não estavam presentes anteriormente. A grosso modo, a forma que a escola agostiniana tratava o sensível, como incapaz de revelar qualquer conhecimento verdadeiro, tinha que lidar com as questões trazidas na própria revelação cristã, como a de um mundo criado por Deus para o homem. E se Deus fez algo, este deve necessariamente existir de alguma forma, não podendo criar, Deus, algo ilusório. E como nada se faz sem um propósito específico, como é que o mundo sensível seria apenas um erro, uma ilusão? É daí que se desloca o cristianismo de Aquino em direção a uma maior valorização do mundo, mas somente como uma expressão da glória criadora de Deus (GILSON, 2006). O mundo, se revela, a partir disso, como uma esfera de uma causa *immanentemente* boa, que contém em si mesma algum grau de perfeição na hierarquia do cosmos. Diferentemente de Aristóteles, que defendia a existência de uma inteligibilidade independente em cada objeto do mundo natural, Aquino adaptou a inteligibilidade sensível à razão individual presente no dogma, diluindo o inatismo platônico, mas sem chegar ao ponto de considerar o homem como uma tábula rasa²⁸ (GILSON, 2006). Assim, é ainda a alma que possui a prevalência sobre os objetos de seu conhecimento, mesmo que essa alma seja uma derivação do intelecto divino, pois sem este, nenhum conhecimento seria possível.

Um outro aspecto que diferencia o pensamento de Aquino daquele no qual se inspira se deve ao fato de que o encontro com o puro pensamento de Aristóteles, após a jornada de degrau após degrau rumo a causa última, não está submetido à nenhuma certeza antes do movimento inicial dado nessa jornada (ARISTÓTELES, 2002; GILSON, 2006). Para Aquino, há um ponto de partida, anterior a qualquer movimento de ascensão do conhecimento científico (GILSON, 1995, 2006). Este é o dogma. A ciência deve se submeter àquilo que é revelado pelas escrituras. Se algo derivado das investigações científicas contrapõe o dogma, não seria possível supor o erro presente no dogma, mas no caminho tomado pela investigação científica e por isso deveria ser corrigido (GILSON, 1995, 2006). Para Tomás de Aquino, o papel da razão na apreensão

²⁸ Se para Aristóteles cada objeto do mundo sensível possui em si mesmo os atributos que conformam a sua existência, isto é, são reais *por e em* si mesmos, para Aquino os objetos sensíveis devem ser submetidos à avaliação da razão individual para terem a sua existência confirmada. Assim, o objeto só existe se puder ser avaliado pelos critérios que determinam a realidade estabelecidos pelo dogma cristão do conhecimento de Deus e da Alma.

dos fenômenos sensíveis e na sua interpretação é a de comprovar os preceitos da fé e fortalecê-la.

Este conhecimento submetido ao dogma religioso divide uma estrada que até então estava unida: o ser e o saber, a primeira se submetendo ao dogma e a segunda à ciência. Divisão que, para Foucault (2010a), marca uma trajetória na história do conhecimento que, até certo ponto, tem Descartes como consequência e afirmação categórica desse desenvolvimento, mas que declara ser em Aristóteles a principal marca dessa divisão.

1.3 A Busca pela Verdade na Ciência Moderna

Foucault (2010a) chama de *momento cartesiano* o ponto de inflexão onde se inscreve toda uma diferença na conquista do saber pelo sujeito que é deslocada das práticas espirituais, em que se torna possível, ao sujeito, atingir a verdade por ele mesmo, sem qualquer prática de *cuidado de si*. Ao que podemos caracterizar como o olhar cartesiano na filosofia moderna está marcada a reconfiguração do acesso à verdade, em que o *cuidado de si* é destituído de importância em relação ao *conhece-te a ti mesmo* socrático. Não seria mais necessário, na modernidade, qualquer tipo de modificação do sujeito que o torne merecedor da verdade, e que, ao mesmo tempo que se reconfigura para esse acesso, a verdade como que retorna sobre ele provendo-o de satisfação pelos sacrifícios realizados. Já o homem moderno, herdeiro de Descartes, conhece a si mesmo sem qualquer necessidade de modificação individual, sem qualquer sacrifício. Isto soa paradoxal, no entanto, já que percebemos como um ato de renúncia ao corpo e às sensações no processo de conquista pela verdade das coisas; é um ato de sacrifício. Porém, há grande diferença. No *momento cartesiano* o sacrifício é um ato de abandono de algo que o constitui, diga-se, o corpo. O processo de conhecimento não deslocado da espiritualidade exige não um abandono de algo de si, mas uma modificação de si mesmo, conquistando o saber desejado. É principalmente um sacrifício de um estado de ser atual, dentro de uma relação alma/corpo que precisa ser reconfigurada.

No entanto, o cartesianismo não se constituiu de uma relação direta da tradição escolástica, em que a ciência estava submetida ao dogma. É contra este que se volta a filosofia de Descartes, não de forma direta, obviamente, pois este já tinha visto o que custara a Copérnico e Galileu a tentativa de instituição de suas teorias pelo aparato repressivo da Inquisição. O espaço conquistado pela filosofia cartesiana só pode ser entendido se focarmos nossa atenção no renascimento da filosofia platônica, principalmente ao sul dos Alpes, hoje território Italiano. Sobretudo, devemos nos ater ao renovado interesse pelos estudos da geometria e matemática que advém da importância que estas possuem para o platonismo de forma geral.

Em “todo o período desde a Antiguidade e da Idade Média até a época de Galileu, a astronomia era considerada um ramo da matemática, isto é, da geometria” (BRUTT, 1991, p.35), entre os aristotélicos, e que no caso dos pitagóricos e dos platônicos, “a identidade entre ambos era uma doutrina importante” (BURTT, 1991, p.35). No entanto, a geometria ainda não compartilhava das mesmas leis da relatividade matemática. Em um terreno já arado por outros pensadores é plantada a semente que produz um renovado interesse pelos estudos da matemática na figura de Copérnico (1473-1543). Sua cosmologia e sua física se identificam com o espaço geométrico, relativizando a posição da Terra em relação a outros astros do sistema solar. Pois, se o cosmos é geométrico em toda sua extensão, de todo e qualquer ponto as mesmas leis poderão ser observadas, o que é um ponto essencial para a fundamentação da percepção heliocêntrica do sistema solar. Além disso, ao reduzir à matemática simples o espaço

geométrico complexo, assentando a identificação algébrica do espaço real, torna possível a análise numérica de uma representação geométrica. A sua incumbência autoimposta

de reler os livros de todos os filósofos que pude obter, com vistas a verificar se qualquer deles alguma vez conjecturara que os movimentos das esferas do universo eram diferentes dos supostos pelos que ensinavam a matemática nas escolas. E descobri, inicialmente, que, de acordo com Cícero, Nicetas acreditara que a Terra tivesse movimento. Posteriormente, verifiquei, de acordo com Plutarco²⁹, que outros haviam sustentado a mesma opinião... (BURTT, 1991, p.39)

Admitir que todo o universo, substituindo a ideia de cosmos, incluindo a Terra, “era fundamentalmente geométrico”, significava subverter toda a física e a cosmologia aristotélicas (BURTT, 1991, p.41). Pela confiança na matemática e nos matemáticos, e de ter estudado com Dominico Maria de Novara (1454- 1504), grande crítico da cosmologia aristotélica-ptolomaica, a partir de um sistema platônico-pitagórico, Copérnico estabelece a matemática universal da natureza, não com uma “dignidade intermediária entre metafísica e a física” presente no aristotelismo (BURTT, 1991, p.43), mas com valor paradigmático diante de toda a realidade existente.

Johannes Kepler (1571-1630), a partir das informações coletadas pela observação astronômica de Tycho Brahe, avançou na interpretação matemática exata dos movimentos planetários, aperfeiçoando sua mecânica dos movimentos, que será essencial para a construção do universo Newtoniano³⁰, “convencido de que o universo era fundamentalmente matemático e de que todo conhecimento genuíno tem de ser matemático” (BURTT, 1991, p.53). Mesmo assim, Kepler não conseguiu romper com a tradição em sua totalidade, ainda aceitando um cosmos hierarquizado em suas leis, limite que só será rompido por Galileu, anos e décadas depois.

É da revolução promovida por Copérnico, junto às contribuições matemáticas de Kepler, que Galileu (1564–1642) extrai suas principais considerações e às aprimora, reafirmando o modelo heliocêntrico, ainda que como hipótese, ao invés do geocêntrico defendido pela tradição Aristotélica/Ptolomaica (BURTT, 1991). A grande transformação iniciada por Galileu deve-se à aplicação da matemática no estudo dos movimentos dos corpos físicos, realizado contracorrente, ainda que continuasse a ensinar a astronomia ptolomaica na Universidade de Pisa, já que a filosofia escolástica era hegemônica nas universidades Europeias. Galileu era reconhecido por ser um excelente matemático e começou a dar aulas aos 25 anos.

Segundo a filosofia escolástica, seria impossível investigar o mundo físico identificando-o com leis geométrico matemáticas, já que no mundo físico não há formas geométricas e, portanto, a matemática não pode ser aplicada a um mundo de formas imperfeitas. O feito de Galileu, ao aplicar a matemática no estudo dos corpos físicos, é a concretização Platônica de uma ciência universal, que tanto se aplica ao inteligível quanto ao sensível, ao

²⁹ Filósofo platônico cuja principal inspiração provém da obra *Timeus*, Platão (KARAMANOLIS, 2020).

³⁰ É importante destacar que alguns autores, como Rosa (2005), Job (2013) e White (2000), diferenciam o pensamento integral de Newton dos seus intérpretes, ao apontarem que o seu universo não era simplesmente mecânico, visto que este defendia a existência de forças ocultas, como a gravidade, provando que esse pensador era muito mais do que um mero materialista. Diversos textos publicados após a sua morte evidenciam o seu interesse por magia e alquimia, hermetismo e cabala. Contudo, para que pudesse fazer parte da *The Royal Society of London for Improving Natural Knowledge*, Newton precisou se distanciar de parte de suas conclusões, adequando-se ao paradigma de sua época, o que o levou a reeditar o seu célebre *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (1687), excluindo os pontos que divergiam do paradigma mecanicista.

espaço astronômico quanto ao físico, e que entende a natureza por meio de uma linguagem matemática. Para Koyré:

Galileu anuncia que “vai promover uma ciência completamente nova sobre um problema muito antigo”, e que provará algo que ninguém provou até então, a saber, que o movimento de queda dos corpos é sujeito à lei dos números”. (KOYRÉ, 2011, p.192)

Assim, o argumento aristotélico de que a física não poderia se submeter aos princípios das matemáticas se achava, finalmente, refutado. (KOYRÉ, 2011, p.192) O que se deriva daí, a partir desse campo científico em franco desenvolvimento, diga-se o conhecimento exato da natureza matematicamente baseado, é de profunda influência para o homem e o estudo de sua psicologia³¹. Já esboçada na percepção sensorial imediata como ilusória, em Copérnico, que faz com que acreditemos diretamente e inequivocamente nos sentidos, percebendo a imobilidade da Terra em relação a outros planetas. Com Kepler essa posição evolui. Mas é, fundamentalmente, pelas vias da metafísica do Homem de Galileu (BURTT, 1991; KOYRÉ, 2011), que a clara separação entre o objetivo e subjetivo ocorrem. Interpretados como qualidades primárias (objetivas) e secundárias (subjetivas), estas últimas são excluídas da relação entre sujeito/saber, “colocando-se definitivamente em linha com a identificação platônica entre reino das opiniões cambiantes e o reino da experiência sensorial” (BURTT, 1991, p.67). Do ponto de vista platônico, as qualidades primárias são aquelas que, por serem verdadeiras e imutáveis, são o próprio objeto das matemáticas e da ciência. As qualidades secundárias, já que derivadas das primárias, por terem essa característica, não exerceriam qualquer influência sobre a realidade e, por isso, não deveriam mais ser objetos de investigação científica, como foram na tradição escolástica. O mesmo se daria pela percepção da qualidade primária dos movimentos planetários, no movimento real heliocêntrico dos planetas e secundária a nossa percepção geocêntrica.

Giovani Borelli, discípulo de Galileu, ao ampliar seus estudos no campo da fisiologia, prossegue com as hipóteses de seu mestre, aplicando as leis mecânicas sobre movimentos musculares e com Willian Harvey obtemos a explicação mecânica da circulação sanguínea sem a observação direta desses movimentos no corpo humano. Esses eminentes cientistas foram de fundamental importância para que Descartes obtenha os recursos necessários para o desenvolvimento de toda a sua filosofia mecanicista (CAPRA, 1993; FEDERICI, 2017).

Deste modo, apesar de muitos considerarem que a revolução científica que despontou na modernidade tenha sido a favor do empirismo escolástico contra o idealismo metafísico, principalmente no que se refere ao conhecimento das coisas pela observação sensorial, o fato é que Descartes constrói seu pensamento “sobre uma ontologia matemática inspirada em Platão” (KOIRÉ, 2011, p.79).

Ainda que Descartes (2004), em *Meditações sobre Filosofia Primeira*, na qual propõem “demonstrar a existência de deus e a distinção da alma e do corpo”³², tenha feito um movimento essencialmente estabelecido na tradição socrático-platônica-agostiniana, a permanência parcial da herança escolástica em sua filosofia é evidente (DESCARTES, 1996; TEIXEIRA, 1990). Conclui Descartes (2004): “é preciso confessar que as coisas corporais existem”, ainda que não

³¹ Apesar do anacronismo, decidimos pelo uso desse termo para indicar aquilo que compreendemos como um conjunto de disciplinas que formam o campo de saber heterogêneo chamado psicologia, que busca entender o que é o homem, o que pensa, como pensa, e o que é essa substância chamada pensamento.

³² Subtítulo de *Meditações sobre Filosofia Primeira*, Descartes (2004).

inteiramente “tais quais ele as compreende pelo sentido”, tornando-as muitas vezes “obscuras e confusas” (p.173).

Seu discurso, já de início, manifesta uma disposição para a dúvida, “principalmente das coisas materiais”, (DESCARTES, 2004, p.31) considerando os sentidos como motivo de erro para se chegar à verdade. O que é claramente uma retomada do ponto de vista de Agostinho (1993) acerca da necessidade de se desembaraçar dos sentidos para poder ter acesso à Verdade, ainda que esteja “a ele – ao corpo – ligado de modo muito estreito e como que misturado com ele, a ponto de com ele compor uma coisa só” (AGOSTINHO, 1993, p.175).

Para Descartes (2004), mesmo que deles seja possível receber impressões verdadeiras, pois, “não há dúvida de que todas as coisas que a natureza nos ensina têm algo de verdade” (DESCARTES, 2004, p.173), pelo fato de que possam nos levar ao erro, às vezes, deveríamos nos afastar de buscar a verdade nos utilizando unicamente dos sentidos como ferramenta. Assim, a sensação é considerada apenas como meio pelo qual “possa se servir quase sempre”, “para examinar uma mesma coisa”, conquanto o intelecto já tenha servido como meio de descoberta de “todas as causas de erro” (DESCARTES, 2004, p.191). A busca pela verdade estaria, portanto, no “aplainar um caminho em que a mente facilmente se desprenda dos sentidos e por chegar, enfim, que já não possamos duvidar das coisas que, em seguida, se descubram verdadeiras” (DESCARTES, 2004 p.19).

Assim, desse caminho sem obstáculos rumo ao conhecimento verdadeiro surgem aquelas coisas que entende “clara e distintamente”, “todas as coisas, genericamente consideradas, que estão compreendidas no objeto da Matemática pura” (DESCARTES, 2004, p.173). O papel que a matemática exerce em sua filosofia como ferramenta de investigação da Verdade não é nem um pouco *moderno*, pois ela já é essencial na tradição socrático-platônica-agostiniana e foi usada por Platão para justificar um mundo transcendente ao físico, de onde viria a exatidão do pensamento matemático (JAEGER, 1994). Descartes (2004) segue, então, na busca por uma ferramenta exata por natureza, capaz de conhecer a verdade incondicionalmente, não “desviando seu juízo da reta percepção das coisas, de um exato conhecimento das coisas” (p.31). E sobre a verdade declara:

[...] estou lembrado de que sempre [...] considere as verdades mais certas de todas as que conhecia evidentemente sobre as figuras, os números e outras coisas pertencentes à Aritmética ou à Geometria ou, em geral à Matemática pura e abstrata. (DESCARTES, 2004, p.137)

Afirma, por exemplo, que ordena suas ideias à maneira dos geômetras “a saber, antecipando todas as coisas de que depende a proposição buscada, antes de concluir algo a respeito dela” (DESCARTES, 2004, p.225), ou mesmo declarando a superioridade dos estudiosos da geometria no estudo da metafísica e na capacidade de eles atingirem o conhecimento das coisas verdadeiras. Assim, em termos bastante simples:

Se alguém reivindica para as matemáticas uma posição superior, se lhe atribui um real valor e uma posição decisiva na física, trata-se de um platônico. Pelo contrário, se alguém vê nas matemáticas uma ciência abstrata e, portanto, de menor valor do que aquelas – física e metafísica – que tratam do ser real; se, em particular, alguém sustenta que a física não precisa de nenhuma outra base senão a experiência e deve edificar-se diretamente sobre a percepção, que as matemáticas as devem contentar-se com o papel secundário e subsidiário de simples auxiliar, trata-se de um aristotélico. (KOYRÉ, 2011, p.189)

O movimento iniciado por Copérnico, desenvolvido por Kepler e finalizado por Galileu, provocou uma profunda revolução no pensamento europeu quanto à sua noção de Homem e de mundo. A hegemonia escolástica já não era uma realidade, embora a contrarreforma fizesse o possível para proteger o território da fé com a instituição de processos inquisitoriais contra Copérnico e Galileu. Descartes sabia dos riscos a que estaria submetido caso defendesse algum pensamento que fosse contrário ao dogma religioso. No entanto, suas dúvidas pareciam provocar-lhe sofrimentos superiores àqueles que poderiam ser decorrentes de seu movimento de liberdade de pensamento (DESCARTES, 1996, HATFIELD, 2018). Os estudos realizados na *La Fleche* não lhe foram suficientes e sua vontade o impulsionava além do que faziam-lhe crer que fosse possível (DESCARTES, 1996, TEIXEIRA, 1990). Foi levado a estudar pensadores diversos e a se aprofundar no conhecimento da matemática, o que lhe trouxe esperanças na constituição de um saber baseado em uma certeza unívoca. A genialidade presente em sua filosofia é a mesma com que se serviu para introduzir suas ideias sem ir de encontro ao aparato repressivo da Santa Inquisição. Isso fica claro no prefácio escrito por ele aos padres da Sorbonne, em *Meditações* (2004), e no *Discurso do Método* (1996).

Ao defender seu método como forma de levar aos homens sem fé, invadidos por dúvidas atrozes, um conhecimento capaz de confirmar com absoluta certeza a existência da alma e de Deus pelas vias da razão (DESCARTES, 1996), pôde, igualmente, aliviar as suas próprias dúvidas sem que fosse acusado de heresia. Quem sabe o seu movimento filosófico não o teria levado à mesma conclusão: a de um corpo sem alma como o fez Thomas Hobbes (1588–1679), caso não fosse obrigado a se submeter ao dogma? Não é o que defende Teixeira (1990), por exemplo, que interpreta o dualismo cartesiano não como uma submissão arbitrária ao dogma cristão, mas como um movimento necessário para que chegasse à sua noção de Homem e de moralidade. Teixeira (1990) afirma que Descartes manteve o vínculo com o cristianismo até o final de sua vida. Mas a um cristianismo principalmente tomista, diga-se de passagem, em que os objetos do mundo e suas sensações possuem uma existência própria e real na natureza (DESCARTES, 1996).

Um ponto importante que devemos considerar na análise que fazemos de Descartes parte daquela elaborada por Teixeira (1990) é a moral cartesiana. Apesar das análises críticas realizadas por diversos autores, no que tange à diferenciação entre alma e corpo e à suposta sobrevalorização da primeira, a filosofia cartesiana não se preocupa com uma existência ulterior da alma, ou seja, uma alma separada do corpo. Sua maior preocupação é com a vida do homem. Com a substância alma/corpo que é o homem, ao ponto de ser considerada como uma terceira substância além da *res extensa* e *res cogitans* (TEIXEIRA, 1990).

Um aspecto chave da concepção moral na metafísica cartesiana está no fato de que, em um reino de ideias confusas, isto é, na substância alma/corpo, não seria possível a ele e nem a homem algum, nem agora, nem em qualquer momento, obter algo claro dessa união, devendo permanecer a sua análise na esfera moral e não científica. Já que, para ele, a verdade só pode ser considerada sob o critério de verdade clara e constante (DESCARTES, 2004). Ideia que será defendida no *Discurso do Método* (DESCARTES, 1996; TEIXEIRA, 1990), mas que se transformará e assumirá a possibilidade de uma moral permanente, como apresentado em sua moral de correspondência (TEIXEIRA, 1990). Quer dizer que, por falta de algum critério mais claro para bem guiar o homem em vida, deveríamos fazer o melhor juízo possível das coisas, nos utilizando de nossa razão moral, que é a capaz de lidar com exigências morais, ao contrário da razão científica. Reinaugura, de forma limitada, a autonomia da razão individual do homem, presente em Sócrates (DESCARTES, 1996; TEIXEIRA, 1990), capaz de conquistar os valores morais necessários à própria vida. Mas a influência socrática sobre as conquistas dos valores morais termina por aí. Para Descartes, a virtude não se identifica com o conhecimento dos seus

valores, em um ato de compreensão, mas na vontade do sujeito de obter cada vez mais ideias claras sobre todas as coisas (TEIXEIRA, 1990).

Nesse sentido, devemos notar mais uma correspondência entre Agostinho e Descartes, no que se refere a sua doutrina da vontade e do mau uso do livre-arbítrio como motivo de erro para o homem, mesmo que em nenhuma de suas obras a vontade esteja caracterizada como um ato de rebeldia contra Deus (TEIXEIRA, 1990), como acontece em Agostinho. Sua virtude é a própria vontade, e é ela que se identifica com a divindade, não mais o intelecto limitado. Por ser indiferente a essa limitação, o Homem “desvia-se facilmente do verdadeiro e do bom, sendo assim que se erra e peca” (DESCARTES, 2004, p.121). E é “uso não-reto do livre-arbítrio que reside aquela privação que constitui a forma de erro (p.125).

Retomando as discussões de Nietzsche (2005a), em torno dos *preconceitos da razão* (2005b) e da *vontade de verdade*, percebemos as profundas consequências dessa definição da realidade das coisas por suas características imutáveis. Ainda que para Descartes as qualidades secundárias não sejam uma ilusão, como são para Galileu, seu critério investigativo matematicamente baseado – critério quantitativo – impede que essas qualidades da matéria sejam utilizadas na investigação científica (BURTT, 1991), sendo transferidas para a análise moral (TEIXEIRA, 1990), rompendo com a tradição aristotélica.³³ Desse critério determinou a irreduzibilidade da alma ao pensamento como uma única substância. Dela partiu para a análise do composto alma/corpo, deduzindo a existência deste último como algo singular e definido por leis mecânicas. Assim, Descartes seleciona as variáveis primárias do corpo em termos quantitativos para análise e define a totalidade corporal como se fossem apenas essas características selecionadas, transformando-o em uma entidade mecânica. Por fim, ao declarar que a substância alma/corpo não pode ser objeto da ciência, dadas suas características incertas e, ao deslocá-las para a análise moral apenas, relega ao futuro uma herança de negação do corpo múltiplo e variável como objeto de conhecimento. Ainda que não fosse a intenção de Descartes, pois em certo momento ele acredita que essa *terceira substância* poderia se tornar objeto de investigação científica pelo seu método (TEIXEIRA, 1990), o homem alma/corpo, ou aquilo que compõe esse homem múltiplo e incerto, tornam-se nada mais que uma ilusão, uma mentira.

Enquanto isso, em solo Inglês, Thomas Hobbes (1588 – 1679), grande crítico da filosofia de Descartes, principalmente no que se refere à diferenciação da realidade entre *res cogitans* e *res extensae*, tenciona essa polaridade até seu rompimento, destituindo o corpo de qualquer aspecto intelectual (BURTT, 1991). Para Descartes (1996), o intelecto, que é parte integrante da mente, é o meio pelo qual o Homem dialoga com outros seres e corpos ao redor, para que, desse modo, possa decidir de maneira contingente o que é melhor para sua sobrevivência e bem-estar. Há alguma liberdade para o *ser* nesse caso em questão, embora tenhamos visto que a única liberdade possível defendida por aqueles que defendem o livre-arbítrio seja a de dominar o próprio corpo. Contudo, para Hobbes, “a mente é simplesmente um nome dado à soma das atividades pensantes de um indivíduo, sendo, portanto, nada mais que uma série de movimento de órgãos corporais” (BURTT, 1991, p.102). Com isso, o Homem, para Hobbes, tornou-se apenas um corpo mecânico, sem qualquer qualidade volitiva, e a influência direta de Galileu, quanto às dimensões de quantidade, peso e movimentos, que podiam ser medidas (CAPRA, 1993), levam-no a considerar a mente nada mais do que um fenômeno de movimentos diversos que interagem com a resistência dos órgãos internos. As ideias e as sensações não passariam de fantasmas para Hobbes, destituindo tanto o objeto de

³³ São esses os critérios de investigação científica da tradição aristotélica: qualitativos, descritivos e classificatórios (DESCARTES, 1996).

uma inteligibilidade específica quanto o pensamento de qualquer capacidade de apreender a realidade total. Para ele o saber é sempre parcial e particular (BURTT, 1991).

Segundo Burt (1991), Isaac Newton (1643-1727), algumas décadas adiante, construirá seu sistema de mundo, influenciado por Robert Boyle (1627-1691), com sua ideia de uma alma aprisionada dentro do cérebro, além de uma visão “demócrito-cartésio-hobbesiana” de sua época, que dão conta do impedimento da experiência direta da visão com os objetos. Especialmente em *Opticks*, em que Newton trata mais diretamente da relação do homem com a natureza é possível perceber sua visão ortodoxa no campo da fisiologia e na sua noção de Homem, por consequência, reproduzindo, à sua maneira, o legado de desconfiança dos sentidos corporais na percepção da realidade.

Segundo Burt (1991), apesar da defesa de Newton a favor de um empirismo extremo³⁴, em sua obra *Principia*, a construção de seu sistema mecânico de universo extrapola – e muito – qualquer tipo de empirismo. A constante determinação presente em sua obra de que a matemática deveria se submeter à experiência empírica não é o que de fato acontece quando percebemos a magnitude do que propôs Newton a partir da experimentação. Ainda que negue qualquer tipo de metafísica em sua obra, é indubitável que seu universo presuma uma metafísica da qual ele quisesse se afastar ao se colocar dentro de um experimentalismo puro, levando Brewster (1855 apud BURTT, 1991, p.180) afirmar que Newton foi o primeiro grande positivista. Burt (1991) defende que a absorção acrítica da metafísica Galileica e Cartesiana fazem de seu sistema também uma metafísica: uma metafísica matemática. Em Newton, a ideia o livro da natureza escrito em linguagem matemática e a constituição de uma matemática universal ganham consubstancialidade e intensidade, influenciando todo o pensamento subsequente até os dias atuais.

A autoridade do grande Newton legitimava aquela visão do cosmo que considerava o homem um espectador inferior e irrelevante (até onde estar aprisionado num quarto escuro pode ser assim descrito) do vasto sistema matemático cujos movimentos regulares, de acordo com princípios mecânicos, constituía o mundo da natureza. [...] O mundo exterior realmente importante era um mundo duro, frio, sem cor, quieto e morto; um mundo de quantidade, um mundo de movimentos matemáticos computáveis, com regularidade mecânica. O mundo de qualidades, percebido imediatamente pelo homem, tornou-se só um efeito curioso e menor da máquina infinita e superior. (BURTT, 1991, p.188)

Com o legado newtoniano, a função da matemática como mediadora entre dois mundos, como proposto por Platão, tornou-se ela mesma objeto de admiração. A causa última, ou o Deus geométrico não são mais o objeto de interesse de contemplação pelo Homem, mas somente a sua grande obra mecânico-matemática. A matemática tornou-se o fim em si da própria realidade.

Deste modo, mesmo que Foucault (2010a) tenha defendido a tese de que Sócrates considerara a alma como sujeito da ação no *cuidado de si*, especialmente em sua leitura de *Alcebiades* e, portanto, não fora pensada em uma relação dicotômica com corpo, para nós, o seu argumento ainda permite a interpretação de que o corpo foi deslocado para o segundo plano, tornando-se um instrumento de um outro no comando. Além disso, a importância que as matemáticas, em especial a geometria, apresentam para os filósofos da tradição socrático-

³⁴ Lembramos ao leitor de que a leitura que Burt (1991) faz de Newton é, segundo Rosa (2005), Job (2013) e White (2000), aquela defendida pela *Royal Society of London* e que não comporta todo o pensamento do autor.

platônica é outro elemento que permite corroborar o ponto de vista de que essa tradição carrega em si mesma valores de hierarquização da realidade (BURTT, 1991; CORNELLI & COELHO, 2007; KOYRÉ, 2011). A definição do Homem em dois entes distintos, com qualidades opostas, apesar de conviver com outras definições, foi resgatada por diversas vezes e sob diversas roupagens na história do Ocidente, em uma sociedade que teme toda mudança, todo o *vir-a-ser*, envidando todos os esforços para perceber e construir uma realidade cristalizada e segura. Serviu de base para o surgimento e desenvolvimento da filosofia mecanicista, tendo como principais expoentes Descartes e Hobbes, cujas influências serão de grande importância para os modelos políticos que norteiam as sociedades ocidentais e daquelas que compartilham seus valores. Tanto a filosofia mecanicista de Descartes quanto a de Hobbes sustentaram a noção de Homem de Newton em seu universo máquina, cujos paradigmas – tanto no campo científico quanto filosófico – influenciaram e influenciam, até a atualidade, a forma como entendemos o mundo.

Embora defendamos que o sistema de ideias constituinte do platonismo teve uma grande parcela de responsabilidade nessa percepção da realidade, devemos considerar que a sua absorção pelo cristianismo foi uma *conditio sine qua non* para a sua perpetuação na história do pensamento ocidental, por pelo menos os últimos 2,000 anos. Como indicado por Gilson (1995, 2006), a filosofia praticada durante o período da idade média era essencialmente cristã e se consideramos que foi o *espírito dessa filosofia* que possibilitou o surgimento de um Galileu, um Copérnico, um Descartes, podemos afirmar que a origem filosófica da ciência moderna está assentada sobre base cristã, ainda que esse cristianismo não seja o mesmo daquele reeditado por São Tomás de Aquino. O rompimento epistemológico da ciência escolástica pelos modernos é também um renascimento do *agostinianismo*, do platonismo e do neoplatonismo, e de grande parte do que foi deixado para trás pelo sensualismo de Aristóteles no Tomismo. Renascimento que possibilitou o salto da ciência moderna é também um renascimento da *renúncia ao corpo* e da supremacia da razão sobre o mundo, ao definir o caminho cartesiano para o conhecimento exato das coisas pela mente. O *momento cartesiano* e o renovado afastamento dos sentidos por uma *ascese* científica, substituiu o ascetismo filosófico dos antigos, quando certo sacrifício pessoal se fazia necessário para o acesso à verdade, e que, por esse movimento, o *eu* seria modificado pelo conhecimento que antes não possuía. Um novo movimento parece despontar no horizonte e que direciona ao mundo exterior a transformação antes exigida ao *eu* individual. Por intermédio da ciência moderna, as técnicas de acesso à verdade seguiram por um tortuoso caminho em que a *renúncia ao corpo* não levava mais à *renúncia à vida*, mas à sua correção.

CAPÍTULO II - CAPITALISMO E RACIONALISMO MODERNO

2.1 A Caça às Bruxas

Antes de prosseguirmos com as discussões relativas às consequências do modelo mecânico-determinista do universo e da humanidade, devemos retroceder aproximadamente dois séculos para perceber de que forma esse modelo conseguiu se estabelecer como noção quase hegemônica de mundo durante três séculos, apesar das múltiplas críticas a ele direcionadas, tanto do ponto de vista científico quanto do ponto de vista da crítica social. Nos referimos a esse período como aquele em que podemos identificar diversas forças que sustentaram o surgimento do modelo econômico-social capitalista e as consequências deste para as relações sociais e individuais. Faz-se necessário evidenciar que a Europa, principalmente a ocidental e central, passava por grandes transformações no campo da religião, política, economia e do pensamento, e que só podem ser entendidas de forma conjunta e interdependente.

Nos aproximamos, então, da análise feita por Federici (2017) do fenômeno da caça às bruxas em território Europeu, entre a segunda metade do século XIV e a primeira metade do século XVII, como constituído de um conjunto de forças dos campos acima mencionados.

A caça às bruxas não foi um fenômeno isolado de outras práticas repressivas da Igreja Católica, senão uma continuidade da perseguição à heresia desde a Alta Idade Média. No entanto, a heresia adquire formas diversas no século XIV, segundo Federici (2017), revestindo-se cada vez mais dos traços femininos que culminarão na imagem da bruxa como novo alvo do aparato repressivo da Inquisição. A heresia, de forma geral, servia para caracterizar todos os grupos cristãos ou não cristãos – como o judaísmo e o islã – que se opusessem à norma religiosa instituída. Muitos cristãos negavam o caráter autoritário da Igreja sobre a vida e criticavam a corrupção do clero em relação ao acúmulo de bens materiais, por exemplo. Diversas seitas de cristãos não católicos pregavam uma vida de pobreza e de harmonia comunitária, inspirados em outras correntes da Igreja. Outros defendiam diferentes relações com o próprio corpo e com a sexualidade, principalmente na possibilidade da experiência da sexualidade apartada da necessidade de procriação. Contudo, o que é mais homogêneo dentro de quase todas as seitas, é a posição mais horizontalizada entre homens e mulheres, com pouca ou nenhuma divisão sexual do trabalho. A perseguição à heresia era, portanto, homogênea no que se refere às práticas de vida e religiosidade tanto de homens quanto de mulheres contrárias a autoridade religiosa e política da Igreja.

Para Federici (2017), uma profunda mudança nas estruturas sociais ocorreu como consequência da peste negra que assolou a Europa, no século XIV, dizimando de 30% a 40% da população. A drástica redução da população, incluindo camponeses, proletários e senhores, diminuiu a disponibilidade de mão-de-obra, encarecendo seus custos. Muitos trabalhadores podiam transitar livremente para escolher quem lhe pagasse mais, caso não concordasse com o valor estipulado. O aumento da quantidade de terra disponível, sem qualquer senhor – já que muitos morreram na epidemia –, permitiu sua ocupação por trabalhadores em busca de melhores condições, transformando para melhor suas condições de vida, tanto do campo quanto das cidades.

“De sua idade de ouro, como diz Thornton corretamente, a classe trabalhadora inglesa decaiu, sem qualquer fase de transição, à idade de ferro” (MARX, 2013, p.966). Parte desse

movimento relaciona-se ao crescente poder da classe burguesa, mas também à crise de acúmulo de capital por parte dos senhores feudais, devido, em parte, ao maior poder de barganha do trabalhador (FEDERICI, 2017), mas também às diversas crises econômicas, devidas, por exemplo, ao “florescimento da manufatura flamenga de lã e o conseqüente aumento dos preços da lã” (MARX, 2013, p.965). Um outro fator que incide nessa transição está a crescente noção de que a riqueza produzida e acumulada pelas cidades dependia da quantidade e disponibilidade individual de trabalho (FEDERICI, 2017). Quanto maior fosse sua quantidade, isto é, quanto maior fosse a população, mais meios haveria de explorar seu trabalho e diminuir seus direitos. Assim, a necessidade de controle político-social da mulher – mais especificamente, de seus úteros – foi se intensificando.

A segunda metade do século XV é um período de grande importância na perseguição às bruxas. Foi aí em que os primeiros tratados sobre bruxaria apareceram, revelando as características dos atos praticados e a forma de identificar seus praticantes. O que levaria, nas décadas posteriores, a um grande aumento das condenações à morte por bruxaria, o que ocorreu, não coincidentemente, como defende a autora, no mesmo período da transição do sistema feudalista para o capitalismo mercantilista. É forçoso atentar para o fato de que, antes disso, pouquíssimos processos e condenações contra o uso de magia eram instituídos contra seus praticantes, baseados no crime de *malleficium* que data do século XII e XIII. É somente no século XV em que “a feitiçaria foi declarada como uma forma de heresia e como o crime máximo contra Deus, contra a Natureza e contra o Estado” (MONTER, 1976, pp. 11-7 apud FEDERICI, 2017, p.296). Sobre a penalização com a morte:

Foi a *Constitutio Criminalis Carolina* — o Código Legal Imperial promulgado pelo rei católico Carlos V em 1532 — que estabeleceu que a bruxaria seria penalizada com a morte. Na Inglaterra protestante, a perseguição foi legalizada por meio de três Atos do Parlamento, aprovados, respectivamente, em 1542, em 1563 e em 1604, sendo que o último introduziu a pena de morte inclusive na ausência de dano a pessoas ou a coisas. Depois de 1550, na Escócia, na Suíça, na França e nos Países Baixos Espanhóis, também foram aprovadas leis e ordenanças que fizeram da bruxaria um crime capital e incitaram a população a denunciar as suspeitas de bruxaria”. (FEDERICI, 2017, p.297)

Federici (2017) defende que não é possível compreender a intensificação das condenações apenas pela análise dos movimentos do pensamento e da moralidade dentro das instituições clericais, mas no processo de desenvolvimento da racionalidade moderna em conjunto com o capitalismo mercantil, no período que se estende de 1580 a 1630.

Muitos julgamentos individuais e coletivos de bruxas tiveram como vítimas mulheres líderes de movimentos camponeses, que se revoltavam contra a crescente exploração a que eram submetidas e ao cercamento de terras que marcou a transição do feudalismo. A relação que muitas mulheres tinham com a terra era bastante profunda. Eram elas, junto aos homens, que trabalhavam o terreno e produziam o próprio alimento. Nessa relação de maior autonomia com a terra e, conseqüentemente, com a natureza, as mulheres tornaram-se grandes conhecedoras das ervas e plantas que as cercavam, o que as dotava de grande influência e poder nas comunidades. O que se revelava, inclusive, na autonomia sobre a concepção que o conhecimento da natureza e do próprio corpo promoviam.

Federici (2017) sugere, no entanto, que a intensificação da repressão está relacionada principalmente à nova divisão sexual do trabalho, em que à mulher cabe o papel de reprodução

da força de trabalho, em um período de crise de acúmulo de capital do feudalismo, e na produção de uma nova forma de exploração. Assim, o conhecimento, pelas mulheres, de técnicas contraceptivas, além da sua utilização, era inaceitável diante da sua nova função. Segundo esse argumento, os crimes reprodutivos surgem como resposta às altas taxas de mortalidade infantil da Europa do século XVI e XVII, devido à sombra do declínio populacional europeu, sendo necessário maior controle sobre as variáveis que pudessem impedir a marcha ascendente da população. Nesse sentido, ser capaz de controlar o ato da concepção, ou mesmo abortar, tornava-se cada vez mais uma questão de preocupação do Estado, que gravitava em torno da extensão da força de trabalho necessária à expansão do capitalismo (FEDERICI, 2017). No que se refere à necessidade de uma reprodução mais eficiente da força de trabalho,

O fato de que os séculos XVI e XVII marcaram o momento de apogeu do mercantilismo e testemunharam o começo dos registros demográficos (nascimentos, mortes e matrimônios), do recenseamento e da formalização da própria demografia como a primeira “ciência de estado”, é uma prova da importância estratégica que começava a adquirir o controle dos movimentos da população para os círculos políticos que instigavam a caça às bruxas. (CULLEN, 1975, p.6 e segs apud FEDERICI, 2017, p.327)

Embora os grandes expoentes do pensamento renascentista tenham recebido com ceticismo a existência de poderes sobrenaturais das bruxas, declarados pela Igreja, a constante propaganda contra a bruxaria produziu um posterior apoio popular e aristocrático, auxiliando os tribunais do Santo Ofício a realizar sua função de controle social na perseguição aos acusados de bruxaria. A posição de Thomas Hobbes, diante dessas acusações, é bastante significativa para a percepção do real propósito das perseguições. Este, apesar de não acreditar nos poderes mágicos atribuídos às bruxas, apoiava as acusações como método de controle social (FEDERICI, 2017).

No entanto, com a formação dos Estados absolutistas, séculos XIV-XVII, ao nos referirmos à Espanha, França e Inglaterra, os mecanismos de controle social baseados em uma moral religiosa e aplicados pela Igreja foram transferidos aos Estados. A transferência dos mecanismos de controle social para as mãos do estado é um processo lento, mas constante. A investigação sobre a transferência desses mecanismos – sua secularização – foi realizada predominantemente pelas obras de Foucault. O monopólio da justiça e da violência, que diminuirá os obstáculos e as brechas nas práticas punitivas à função educacional, pôde ser feito na obra *Vigiar e Punir* (1987); o monopólio e homogeneização dos saberes técnicos, *Em Defesa da Sociedade* (1999a); da filantropia e do cuidado da alma pela psiquiatria, *A História da Loucura* (2010c) e *Os Anormais* (2001), até o que podemos de chamar de monopólio sobre a saúde e doença, em *O nascimento da Clínica* (2020b).

O monopólio do ensino e das práticas de cura descritos por Foucault (1999a, 1999b, 2020b) só pode ser concretizado pelo processo sistemático e contínuo de destruição de saberes que se contrapunham ao projeto moderno de sociedade. Saberes que, em grande parte, não representavam o mundo de forma dualista ou, se representavam, estabeleciam diretrizes distintas para lidar com essa dualidade. Monopólio que estabelece quem tem direito a esse saber e quais são os saberes que possuem o direito de existir. E, principalmente, sobre o que e sobre quem esses saberes incidem. É só lembrarmos do eminente pensador Francis Bacon, considerado por muitos a figura mais importante na sistematização do *modo operandi* – defesa da experimentação científica – da ciência moderna. É dele a célebre descrição da prática científica como um interrogatório, sob forma de tortura, às mulheres acusadas de bruxaria. Para Federici (2017) e Capra (1993) sua visão foi inspirada pelos inúmeros julgamentos contra a

bruxaria que ocorriam em seu tempo, cuja visão foi projetada para a natureza, tradicionalmente percebida como uma entidade feminina. O cientista era aquele, portanto, que fazia a natureza falar, gritar a sua verdade aos ouvidos daquele que a investiga. Saber sobre a natureza que incide sobre ela própria. Violência investigativa que atua na confissão que, por sua vez, produz violência extrativa de seus recursos.

Devemos lembrar que as conquistas científicas realizadas por um Copérnico, Galileu, Descartes, Newton, se devem, principalmente, ao renascimento do pensamento platônico e da importância que este atribui às matemáticas. Mas também, devemos ressaltar que esse renascimento promoveu uma significativa mudança na forma como nos relacionamos com a natureza nas culturas ocidentais e no mundo afetado pelos costumes burgueses. Segundo Gilson (1995, 2006) e Koyré (2011), o espírito medieval – diga-se tomista-aristotélico – é predominantemente contemplativo, em que a investigação científica visa conhecer e admirar as obras da natureza realizadas por Deus. No entanto, quando falamos do pensamento moderno e do espírito da modernidade, nos referimos à reedição da herança platônica de controle e de (auto) dominação dos impulsos corporais e à hierarquização entre mundo sensível e inteligível. Este espírito refere-se também à transição político-econômica em direção à produção capitalista como um movimento de dominação da natureza, dos corpos individuais e coletivos.

O trabalho de Timothy D. Walker, por exemplo, em *Médicos, Medicina Popular e Inquisição - A Repressão das Curas Mágicas em Portugal durante o Iluminismo* (2013), faz um exame minucioso das práticas repressivas do Santo Ofício em território português, principalmente no período de surgimento e disseminação do pensamento Iluminista no continente europeu e sua consequente influência na cultura médica portuguesa.

As justificativas contidas nas instituições dos julgamentos era a de que os praticantes de curas mágicas enganavam aqueles que eram submetidos aos seus *poderes*, já que não se utilizavam de práticas construídas sobre o racionalismo iluminista. Apesar disso, nem mesmo os médicos profissionais formados pelas universidades portuguesas aplicavam as técnicas revolucionárias. Estes compartilhavam alguns dos métodos de cura com os curandeiros populares.

A maior parte do ensino de medicina estava baseada na medicina medieval, o que justifica grande parte do sentimento de atraso do ensino português em relação à outras universidades europeias que já haviam *racionalizado* seu ensino. Sensação de atraso provocada pelo controle da educação pelos Jesuítas, até 1759, que dificultava a propagação de novas ideias. No Portugal do início do século XVIII ainda persistia a ideia cristã de profanação do corpo para realização de necropsias, o que já era praticado desde a metade do século XVII em outras cidades europeias. Assim,

Até as reformas pombalinas de 1722 revitalizarem o ensino da medicina em Coimbra, quase não havia formação prática – as aulas de medicina eram teóricas, uma situação que se mantinha há séculos. Mesmo em meados do século XVIII, os docentes “rarissimamente” realizavam dissecações, devido ao tabu associado à profanação do cadáver de um cristão. (BRITO E GUIMARÃES, s/d apud WALKER, 2013, p.101)

Diferentemente de Federici (2017), no que tange à proeminência das acusações e condenações de praticantes de bruxaria sobre o sexo feminino, Walker (2013) constata a igualdade de tratamento dado pelo aparato inquisitorial a ambos os sexos, já que o foco das acusações, no caso português, não está no controle dos corpos femininos, sob os aspectos políticos e econômicos. Até porque a duração e crueldade dos assassinatos e torturas contra

mulheres acusadas de bruxaria já deveria ter realizado seu propósito, inibindo a competição feminina neste tipo de ofício. O que Walker (2013) defende é que a Inquisição em território português está relacionada não à suposta confiabilidade das técnicas do curandeirismo popular, mas à conquista da validação social e o conseqüente espaço de atuação – diga-se monopolização da prática –, dos médicos profissionais sobre outras praticantes de cura.

A inovação de sua linha investigativa baseia-se, principalmente, no fato de questionar quem eram os principais acusadores das curas “mágicas” que deveriam ser suprimidas. A análise feita dos julgamentos revela que, durante o século XVIII, aqueles que denunciavam os praticantes de magia eram, em sua maioria, médicos, e as principais acusações relacionavam-se às curas mágicas, ao contrário do que acontecera durante o período inicial do Santo Ofício, em que grande parte das acusações tinha relação com o uso de forças mágicas para outros fins – como provocar o mal.

É de se notar que os “processos inquisitoriais por feitiçaria e bruxaria em Portugal aumentaram dramaticamente no final do século XVII, atingindo um pico entre 1715 e 1760”, destoando grandemente da quantidade de processos levados a cabo no “século XVII e em grande parte do século XVI” (WALKER, 2013, p.19), ainda que as leis que serviam de base para as acusações fossem as mesmas. Dentre esses processos:

60% deles o acusado era efetivamente um curandeiro que fornecia remédios aos camponeses na província, [...] revelando intolerância crescente em relação aos curandeiros populares entre inquisidores e elites anteriormente indiferentes, o que [...] conduziu a uma política de opressão sistemática durante o século XVIII. (WALKER, 2013, p.19)

O que é ainda mais relevante nesse ponto da história da inquisição de Portugal é o fato de ser justamente o período “em que o inquisidor-geral D. Nuno da Cunha de Ataíde e Mello, sob influência do Iluminismo, foi em grande medida responsável pela definição das políticas da Inquisição.” (p.42), ou seja:

O período mais intenso de “caça às bruxas” em Portugal corresponde exatamente àquele em que os médicos e cirurgiões portugueses começaram a estar mais a par das técnicas da medicina científica racional desenvolvidas no estrangeiro. Esse período coincide também com uma época em que um número substancial de médicos licenciados se havia já firmemente introduzido nas fileiras do Santo Ofício – especialmente, médicos e cirurgiões influentes de Coimbra. (WALKER, 2013, p.42)

Torna-se, inevitável, portanto, correlacionar o período de maior perseguição à bruxaria, quando vinculada a práticas de cura, ao período de expansão das ideias iluministas nos círculos sociais portugueses e sua conseqüente racionalização da cosmovisão, substituindo a mágica pela naturalística. Por outro lado, em outros territórios, tal como Toledo, na Espanha, “a preocupação inquisitorial com a feitiçaria diminuiu acentuadamente com o início da Idade da Razão” (DEDIEU, 1989, quadro 54, p.322 apud WALKER, 2013, p.31), sugerindo que o profissional da Medicina nesse local não se “sentia ameaçado pelas curas supersticiosas praticadas entre o povo, ignorando-as” (p.31), levando a crer que a visão racionalista grandemente difundida nesses locais havia conseguido desconstruir a validação social das curas mágicas realizadas pelos populares.

Mesmo sabendo-se que a relação entre Santo Ofício e praticantes de Medicina em Coimbra foi bastante próxima, e por vezes as funções de seus integrantes confundiam-se umas

com as outras, “médicos e cirurgiões progressistas não haviam satisfeito seu desejo de uma reforma baseada nos princípios do iluminismo” (WALKER, 2013, p.39), o que os levou a direcionar suas atenções na repressão aos curadores mágicos, desacreditando-os, tanto na tentativa de limitar suas práticas, quanto na possibilidade de aproximar seu ensino ultrapassado daquele racional-científico praticado em outros lugares da Europa. Como pontua Walker:

Com base nas referidas circunstâncias, sugiro que a propensão da Inquisição portuguesa para perseguir curandeiros durante o século XVIII se deveu a uma política deliberada a favor dos profissionais de medicina integrados no Santo Ofício que, em conjunto com os seus colegas do clero, agiam em prol de interesses comuns específicos, compatíveis, no sentido de desacreditar a medicina popular e os que a praticavam, com os objetivos de eliminar o curandeirismo supersticioso do reino de Portugal. (WALKER, 2013, p.43)

Faz-se necessário, diante da defesa de Walker sobre o exemplo do Portugal setecentista e a influência dos ideais iluministas no saber médico, propor uma outra interpretação do progresso das luzes sobre o conhecimento no território europeu. A respeito disso se coloca Foucault (1999a), quando sugere que o Iluminismo está para além da dissipação das trevas da ignorância e instauração da luz do conhecimento. Toda a sua discussão sobre a lógica do poder e como ele flui por diversos atores em cada momento sócio histórico sustenta esta proposição, contrapondo a perspectiva da “emergência dos saberes técnicos”, no século XVIII, como homogênea (FOUCAULT, 1999a, p.214). Ao contrário, o que lhe fica evidente é que o progresso das luzes instaurou verdadeiros combates entre saberes, em um momento em que eles existiam de maneira “plural, polimorfa, múltipla, dispersa...que existiam com suas diferenças conforme regiões geográficas” (p.214), em uma lógica de poder que instaura igualmente uma disciplina entre eles, promovendo assimilação e hierarquização, determinando qual exerce maior domínio sobre outro, mas também descartando aqueles que não podiam ser absorvidos. É de se notar que, durante o século XVIII, ocorreu “um imenso e múltiplo combate dos saberes uns contra os outros – dos saberes que se opõem entre si por sua morfologia própria, por seus detentores inimigos uns dos outros e por seus efeitos de poder intrínsecos” (FOUCAULT, 1999a, p.214).

É evidente que o poder disciplinar instaurado sobre os saberes faz parte de uma luta econômico-política cuja intenção está ligada à possibilidade de “posse exclusiva de um saber, à sua disposição e ao seu segredo” (FOUCAULT, 1999a, p.215), diretamente relacionado a demandas cada vez maiores de desenvolvimento de tecnologias pelas forças produtivas. Na mesma disciplina a que estão subordinados os saberes tecnológicos está o saber médico, “que viu, em toda a segunda metade do século XVIII, desenvolver-se todo um trabalho de homogeneização, normalização, classificação e centralização” (p.216), tornando esse saber, assim como a figura do médico profissional, cada vez mais aceitável para a população. Dessa batalha de saberes, aquele que conquistou hegemonia e foi absorvido pouco a pouco pelas instituições estatais é o que tem como base a racionalidade mecânica. É o universo mecânico newtoniano com suas linhas geométricas, junto à metafísica do homem cartesio-hobbesiana, abrindo espaço para a higienização da sociedade; para uma ortopedia geométrica das cidades e da sociedade (FOUCAULT, 1987).

Assim, para Foucault (1999a), aquilo que foi visto, no século XVIII, como progresso da razão não torna possível compreender uma série de coisas, as quais, na sua leitura, podem ser entendidas igualmente pelo “disciplinamento de saberes polimorfos e heterogêneos” (p. 218). Adicionamos, baseados em Federici (2017), que nesse disciplinamento está igualmente embutido não só o combate entre saberes, mas uma batalha que objetiva e conquista a divisão

sexual das práticas de cura, do trabalho e da posse dos saberes. Portanto, a partir da leitura que realizamos de Federici (2017) e Walker (2013), entendemos que o disciplinamento de saberes polimorfos, apesar de pertencer, segundo Foucault (1999a), à uma lógica disciplinar, funciona igualmente como o poder do soberano³⁵, decidindo qual saber deve morrer e qual deve viver, ou mesmo qual gênero humano deve morrer condenado à fogueira caso possua o saber que deve morrer.

Deste modo, podemos afirmar que essa “espécie de epistemicídio, ou seja, a destruição de algumas formas de saber locais, a inferiorização de outros” (SANTOS, 2009), perpetrado contra aqueles que se opunham à moral religiosa, passou a ser realizada pelos estados para regular a ordem social, com o caráter posteriormente adquirido do combate entre a luz do racionalismo científico e as trevas da ignorância. O campo foi cercado, os camponeses expulsos de sua terra, assim como foram expulsos suas cosmologias e os saberes acumulados durante séculos. À medida que os saberes racionais emergem em perspectiva, são eles que passam a ocupar as terras esvaziadas dos sentidos obscuros e tradicionais. Estes passam a justificar as regulações das relações sociais, concentrando o saber-poder em instituições e indivíduos específicos, todos eles do sexo masculino.

Assim, a caça às bruxas, além de figurar-se como destruição de saberes polimorfos e não produtivos economicamente, pode, igualmente, ser encarada como um movimento meticuloso e duradouro de apropriação dos corpos femininos, mais especificamente seus úteros, servis a um modelo econômico que viria a depender cada vez mais da disponibilidade de mão-de-obra abundante para o acúmulo de capital. Todo tipo de conhecimento construído durante séculos de experimentação, acumulados por gerações, não poderia mais pertencer ao homem comum, muito menos à mulher.

Diante dessa discussão, percebemos que a perseguição à heresia religiosa, por meio da caça às bruxas e aos curandeiros populares, na era moderna, foi o antecedente necessário para a instauração de um outro tipo de perseguição à heresia, a qual foi transferida aos estados absolutistas. A mais nova roupagem da heresia é o estatuto do dogma da racionalidade científica. Da racionalidade técnica-econômica, instrumento do modelo produtivo capitalista. Contudo, em um modelo econômico que necessita da força de trabalho individual em quantidades crescentes, a perseguição aos hereges não exige mais a sua morte, senão a sua correção. O que estabelece, por fim, uma nova instituição para a codificação normativa da sociedade e, portanto, da heresia, na imagem do médico profissional, cada vez mais investido de sua função de controle social por meio da definição de saúde e doença, tanto das ditas orgânicas quanto das mentais.

2.2 Miséria e Desatino

³⁵ Ver, nesse sentido, os apontamentos de Foucault (1999a) no que se refere ao poder de morte do Estado no fenômeno do racismo, o qual é necessário à lógica do biopoder. “A função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo” (FOUCAULT, 1999a, p.306). Ainda que a sua emergência na dinâmica política – da forma como foi estruturada sobre o saber da biologia – seja posterior ao fenômeno da caça às bruxas, característico da transição do feudalismo para o capitalismo, como relatado por Federici (2017), acreditamos ser possível articular esse poder de morte com a eliminação sistemática de pessoas, principalmente mulheres, que impediam a concretização do novo modelo de sociedade baseado na ética do trabalho. Eram as bruxas, aqueles outros, posteriormente incluídos na dinâmica de raça, que impediam a expansão das forças produtivas da vida.

Não por acaso, durante todo o processo de acumulação primitiva³⁶, para Karl Marx, em *O Capital* (2013) –, que é descrito como o momento anterior ao capitalismo industrial –, uma série de transformações na estrutura social vigente possibilitou o acúmulo de riqueza necessário para a transição do capitalismo mercantil ao industrial (MARX, 2013). Federici (2017) traz a obra de Shakespeare, a *Tempestade* (1611) para ilustrar um tema bastante comum à época dentro das discussões políticas e filosóficas. Um novo homem e um novo corpo estavam em vias de surgir. Próspero, personagem da obra, encarna o grande conflito entre a razão vigilante contra os poderes do corpo - entre as “forças da razão” (prudência, autocontrole) e os “baixos instintos do corpo” (lascívia, ócio) –, dando um novo sentido aos clássicos temas judaico-cristãos para produzir um paradigma antropológico inovador”. (FEDERICI, 2017, p.240-241).

O que sucedeu a partir desse conflito foi a tentativa (bem-sucedida) da burguesia emergente de construir uma nova noção de homem e coletividade, de modo que pudessem servir às suas necessidades de exploração para o constante acúmulo de capital. Segundo Weber (2004), o “racionalismo econômico” é percebido como um processo de aumento da capacidade de trabalho individual, “a partir de pontos de vista *científicos*” que “eliminam a dependência dos limites ‘fisiológicos’ da pessoa humana impostos pela natureza”, em prol da aquisição como objetivo de vida e não mais para satisfazer necessidades consideradas básicas (p.67)

Federici (2017), baseando-se em Thompson (1964, apud FEDERICI, 2017), considera, no entanto, que somente no século XIX foi possível visualizar a imagem típica do trabalhador, também como classe homogênea, recipiente de características tais como “prudência, responsabilidade, orgulhoso de possuir um relógio” (p.244-245). Esse processo que fixou essas características no modo de ser da força de trabalho à época não veio facilmente. Só depois de muita luta e esforços sucessivos, que duraram séculos, foi possível homogeneizar as subjetividades – diante de uma força negativa, de exclusão³⁷ –, por meio de leis que penalizavam comportamentos que fugissem à ética do trabalho, assim como formas de sexualidade não reprodutivas, e pelo esforço de inscrever os novos códigos do pensamento mecanicista por meio da educação técnica – força positiva, de adição³⁸ –, de tal modo que se enxergasse as novas condições de trabalho no sistema capitalista de forma naturalizada. A escola ganha um lugar nesta engrenagem quando:

Uma fase desse processo de revolucionamento³⁹, constituída espontaneamente com base na grande indústria, é formada pelas escolas politécnicas e agrônômicas, e outra pelas *écoles d’enseignement professionnel* [escolas profissionalizantes], em que filhos de trabalhadores recebem alguma instrução sobre tecnologia e manuseio prático de diversos instrumentos de produção. (MARX, 2013, p.682)

O correlato, se assim podemos dizer, desse conflito que o período clássico estabelece contra os desejos do corpo, contra os instintos, encontra no desatino a sua expressão, que é ao

³⁶ Prévia à acumulação capitalista, uma acumulação que não é resultado do modo de produção capitalista, mas seu ponto de partida (MARX, 2013, p.959). Se assim apetercer ao leitor, a ideia de roubo é bastante apropriada para substituir o conceito de acumulação primitiva.

³⁷ Seguimos o pensamento de Foucault (1987), que será debatido mais adiante, na diferença de modos de subjetivação. A mortificação constituinte do poder soberano, para o autor, é uma força negativa, já que visa a anulação da totalidade do ser, e o poder disciplinar é positivo, pois ele produz comportamentos e movimentos corporais específicos no domínio sobre os impulsos corporais.

³⁸ Ver nota anterior.

³⁹ Marx refere-se, nesse ponto, ao momento que perpassa todo o século XIX, mais especificamente a segunda metade deste.

mesmo tempo simbólica e concreta, fazendo-o habitar, agora, nos recônditos esquecidos da mente racional e nos *cercamentos* humanos do movimento do grande internamento.

O desatino e a miséria, antes do período clássico, são encontrados em uma massa uniforme, onde a loucura também se esconde. Esta, vivenciada na Idade Média junto à razão, livre para circular pelos territórios do desatino, encontrava-se dentro de um campo de percepção mais fluido e intercambiável. Era possível a experiência na Renascença “de uma Razão irrazoável, de um razoável Desatino”, diz Foucault (2010c), citando *Montaigne*. A loucura só ganhou, aos poucos, seu caráter essencial – ontológico –, razão e filha do próprio mal com o auxílio da noção de sujeito cognoscente de Descartes (2004). Seu processo de entendimento das coisas está voltado para si mesmo como essência inequívoca do pensar e não para o que deseja conhecer. É na própria percepção de que se possa emitir algum juízo do verdadeiro e do falso, de que está em posse de sua razão avaliativa, buscando se distanciar do erro (corpo) e atingir a verdade (alma), que a loucura se exclui de vez da convivência da razão. A mente que não duvida de si, nem da realidade, que pode tomar o erro pela verdade, é incapaz de qualquer racionalidade e, portanto, do pensar. E se essa mente, que é o próprio *eu*, não duvida, isso significa que não há mais um senhor soberano daquele corpo alienado, sendo permitido, por esse motivo, a sua internação nas instituições asilares.

Quanto ao vínculo que possuía com o trabalho, no período clássico, a loucura formará a massa uniforme da miséria geral, vítima da *desrazão*, que será *judicializada* no movimento do grande internamento nos Hospitais Gerais (AMARANTE, 2011; FOUCAULT, 2010c), como forma de lidar com a grande massa de miseráveis nas ruas sem qualquer meio de subsistência, devido às constantes crises do capitalismo mercantil.

Dentre essas crises, a primeira delas foi consequência do próprio processo de “liberação da força de trabalho”. O campesinato, expulso de suas terras e práticas de produção, muito dificilmente aceitaria de bom grado um salário que mal dava para sua própria subsistência quando, até o século XV, os assalariados ainda podiam se utilizar de terras comunais para garantir tanto a porção de produção para o senhor feudal quanto para o uso próprio, passando, no século XVI, a ser um expropriado, recebendo somente um “salário complementar”, significando “descer até a base da pirâmide social” (FEDERICI, 2017, p. 245). Na análise de Marx:

[...] o movimento histórico que transforma os produtores em trabalhadores assalariados aparece, por um lado, como a libertação desses trabalhadores da servidão e da coação corporativa, e esse é único aspecto que existe para nossos historiadores burgueses. Por outro lado, no entanto, esses recém-libertados só se convertem em vendedores de si mesmos depois de lhes terem sido roubados todos os seus meios de produção, assim como todas as garantias de sua existência que as velhas instituições feudais lhes ofereciam. (MARX, 2013, p.962)

Na maior parte das vezes, artesãos e trabalhadores expropriados “se converteram em mendigos, vagabundos e em criminosos”, cujo “ódio ao trabalho contra o trabalho assalariado era tão intenso que muitos proletários preferiam arriscar-se a terminar na forca” (HILLS, 1975, pp. 2019-2020, apud FEDERICI, 2017, p. 245).

Em 1622, quando Jacob I pediu a Thomas Mun que investigasse as causas da crise econômica que havia golpeado a Inglaterra, este finalizou seu informe imputando a culpa dos problemas da nação à ociosidade dos trabalhadores ingleses. Referiu-se em particular “à lepra

generalizada do nosso tocar gaita, do nosso falar de qualquer jeito, de nossos festins, de nossas discussões, e o tempo que perdemos no ócio e no prazer”. (HILLS, 1975, p.125, FEDERICI, 2017, p.246)

Assim, a primeira forma de lidar com essa mão-de-obra ociosa foi a de instituir legislações cada vez mais rígidas contra aquilo que eles chamavam de vagabundagem, principalmente quando “os crimes eram contra a propriedade” (FEDERICI, 2017, p.246). “Só na Inglaterra, 72 mil pessoas foram enforcadas por Henrique VIII durante os 38 anos de seu reinado” (HOSKINS, 1977, p. 9 apud FEDERICI, 2017, p. 246).

Uma outra tática usada pelas classes dominantes para atingir essa “transformação radical da pessoa, pensada para erradicar no proletário qualquer comportamento que não conduzisse à imposição de uma disciplina mais estrita de trabalho”, foi a da condenação de práticas sexuais e de sociabilidade que não fossem úteis ao modelo de sociedade que se tentava estabelecer ou mesmo que distorcessem o “senso de responsabilidade” do indivíduo e a “ética do trabalho”. “França e Inglaterra, em meados do século XVI, produziram legislações sociais proibindo beber, praguejar e insultar, assim como a nudez. Fecharam-se tabernas e banhos públicos” (FEDERICI, 2017, p. 246).

A reforma protestante de Martin Lutero foi extremamente importante – se não essencial (FOUCAULT, 2010c) – no direcionamento dado à questão da miséria provocada pelos cercamentos e pelas crises do capitalismo. Durante grande parte da Idade Média, a miséria revestia-se de uma aura sagrada na vivência moral da sociedade, já que o seu signo transmitia a imediata presença de Deus e da sua misericórdia. Estava voltada não para si mesma, senão para aqueles que a encaravam. Era um signo da bondade do criador, possibilitando a oportunidade do exercício da caridade e da bondade com os mais necessitados. Um meio de salvação para aqueles que tinham a oportunidade de aliviá-la: a sagrada pobreza. Sagrada oportunidade de aliviar ao próprio Cristo despercebido entre os necessitados (FOUCAULT, 2010c). Eis que, na Reforma de Lutero, a miséria perde este signo e passa a revelar a ira de Deus e seu descontentamento com os imprevidentes. É a marca da miséria moral da humanidade, depois de sua queda do paraíso, e a única forma de diminuí-la não é por meio da graça ou do alívio ao próximo, mas por meio do trabalho. Por esse motivo, a miséria não pôde mais permanecer livre de quaisquer coerções, apesar da necessidade da aplicação das leis eternas de filantropia. A única filantropia possível, a partir desse movimento, é aquela que oferece – coage ao – trabalho.

O movimento que se inicia no seio mesmo da Reforma, transmitindo suas práticas moralizantes ao Estado, desperta dentro do próprio Catolicismo, no século seguinte. Seu curso foi se intensificando e generalizando, percebido em toda a Europa desde o final do século XVI, em instituições não secularizadas e às vezes particulares. No século XVII é transmitido ao Estado o poder assistencial e punitivo sobre a miséria, saindo de um campo de circulação aberto para um fechado, localizando-se no que Foucault (2010c) caracteriza como *o grande internamento* nos hospitais gerais. Tornou-se possível, então, por esse mesmo movimento que parte de uma instituição religiosa para uma política estatal, a realização “do sonho de uma cidade onde a obrigação moral se uniria à lei civil, sob as formas autoritárias da coação” (FOUCAULT, 2010c, p.225).

O espírito de correção da realidade que observamos na tradição platônica e cristã, refletido na nova engenharia social da cidade por meio da ética do trabalho, se apresenta, antes, como um mecanismo de cercamento e diferenciação das naturezas distintas, entre trabalho e ócio, alma e corpo, loucura e razão. É uma etapa necessária e anterior ao processo de

transformação dos impulsos naturais Humanos por meio das novas tecnologias ortopédicas morais e corporais que serão instituídas pelo poder disciplinar.

Desse modo, o grande internamento foi pensado como um meio tanto para o ocultamento social do desemprego causado pelas crises do sempre moribundo capitalismo, como para controlar os preços de produção, além de aplicar as eternas leis da caridade (filantropia), e lidava com toda a massa dos miseráveis e desempregados resultantes das diversas crises econômicas dos séculos XVI e XVII. A maneira de excluir essa marca de degradação social foi a de, ao invés de puni-los ou expulsá-los da cidade, construir um espaço onde tudo isso fosse conquistado, e que igualmente conseguisse produzir benefícios econômicos. Foram diversas as tentativas de implementação do trabalho produtivo dentro dos hospitais gerais, como meio de restaurar a dignidade de suas almas, mas todos sofriam de seguidos insucessos por causa dos seus objetivos por vezes irreconciliáveis.

“Em seu funcionamento, ou em seus propósitos, o Hospital Geral não se assemelha a nenhuma ideia médica”, coisa que só virá a acontecer nos fins do século XVIII. “É uma instância da ordem, da ordem monárquica e burguesa que se organiza na França nessa mesma época” (FOUCAULT, 2010c, p.50). Desemprego e miséria se justapõem. Porém, é neste mesmo espaço em que a miséria começa a se diferenciar, abrindo espaço, durante grande parte do século XVIII, para a percepção da miséria produzida pela loucura apartada da miséria comum, do desatino, e que permitirá incidir sobre si mesma o posterior olhar da psiquiatria “libertadora” de Pinel (FOUCAULT, 2010c). Diferenciação que marca uma mudança significativa na forma como lidamos com a loucura e suas nuances, cujo efeito pode ser identificado até a atualidade, seja na internação compulsória dos acometidos por esse mal, quanto na restituição de uma disciplina do trabalho como meio de atestar o restabelecimento da sanidade individual.

2.3 Homem-Máquina, Homem Disciplina

É nesse caldo cultural em que a filosofia mecanicista vai tomando forma e ganhando importância, explicando a vida por meio de relações de causa e efeito que, em última instância, se constituem como relações de dominação. Neste caso, a filosofia mecanicista, tendo como grandes expoentes Hobbes e Descartes, caracterizou o corpo como uma máquina, regido por leis deterministas, esvaziado de qualquer qualidade inteligível, sensível e volitiva, fazendo com que fosse preenchido por uma série de outros significados. Para Descartes, o corpo deveria ser submetido a uma força interna, que é a vontade da alma, e, para Hobbes, a submissão do corpo deveria ser ao poder do Estado. Uma nova engenharia social intensamente voltada para o corpo, em grande parte sustentada pelas noções mecânicas do homem e da natureza, emerge no horizonte político-social.

Segundo Foucault (1987), o ataque ao corpo durante a transição do capitalismo mercantil para o industrial é, contudo, diferente daquele desenvolvido pelo ascetismo medieval, cuja função é de renúncia total ao corpo. O ataque ao corpo construído pelas disciplinas sociais, dos séculos XVII e XVIII, degrada aquilo que seja contrário ao pensamento burguês e sua ética do trabalho, racionalizando parte dos seus atributos e negando outros; tornando-o facilmente manipulável e útil na lógica de acumulação capitalista.

Agora, caracterizado como ferramenta para o trabalho, está implicado em um modo de sujeição (FOUCAULT, 1987) que o transformou em mero servo de uma vontade ilimitada e autossuficiente, que se valoriza pela capacidade de (auto) dominação e de trabalho.

O corpo, destino e resultado de diversos mecanismos de poder sobre sua atividade, de diversos tipos de proibições e limitações, passa a ser objeto de uma outra modalidade de poder, nem por isso sob menor intensidade (FOUCAULT, 1987). O poder se intensifica não pela saturação do ponto sobre o qual incide, mas sobre a quantidade quase totalizante dos pontos sobre os quais atua. Multiplicam-se os pontos de atuação do poder. Os novos mecanismos de controle tendem menos a limitar e a impedir o movimento do que produzir uma nova série mais eficiente e produtiva. Melhor: uma nova qualidade de movimentos corporais. “A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidades) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência)” (FOUCAULT, 1987, p.165).

Trata-se, sobretudo, de envolver o corpo por todos os lados, todo o tempo, por todas as frestas, polindo e ajustando suas falhas, objetivando a eficácia dos movimentos e atividades. “É uma ‘anatomia política’, que é igualmente uma ‘mecânica do poder’, e define como se pode ter domínio sobre o corpo dos outros” (FOUCAULT, 1987, p.164). É uma ortopedia que corrige seus desvios e aumenta suas qualidades produtivas.

A modalidade enfim: implica numa coerção ininterrupta, constante, que vela sobre os processos da atividade mais que sobre seu resultado e se exerce de acordo com uma codificação que esquadrinha ao máximo o tempo, o espaço, os movimentos. Esses métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação docilidade-utilidade, são o que podemos de chamar de “disciplinas”. (FOUCAULT, 1987, p.164)

Segundo Foucault (1987), essa nova forma de manipulação corporal, que incide principalmente sobre seus movimentos, pode ser observada em dois registros diferentes, porém resultados de um mesmo princípio: a concepção de homem-máquina. No anátomo-metafísico, de Descartes, levados a termo por filósofos e médicos e outro, técnico-político, de *La Mettrie*, “constituído por um conjunto de regulamentos militares, escolares, hospitalares e por processos empíricos e refletidos para controlar ou corrigir as operações do corpo” (FOUCAULT, 1987, p.163).

À medida que as técnicas disciplinares são implementadas por diversas instituições, descontinuamente, mas sempre ampliada, desde o século XVII, presentes em uma gama cada vez maior de instituições, no XVIII, o sistema judicial, toma outra forma por influência dessas mesmas técnicas, embora tenha se modificado em aspectos outros. Ao avançar sobre as instituições de encarceramento, um novo ente passa a ser objeto do poder judiciário. O código penal humanista muda de objeto de investigação, e de objeto sobre o qual a penalidade incide, assim como a maneira de aplicá-la.

Dessa “arte de talhar pedras” haveria uma longa história a ser escrita — história da racionalização utilitária do detalhe na contabilidade moral e no controle político. A era clássica não a inaugurou; ela a acelerou, mudou sua escala, deu-lhe instrumentos precisos, e talvez tenha encontrado alguns ecos para ela no cálculo do infinitamente pequeno ou na descrição das características mais tênues dos seres naturais. (FOUCAULT, 1987, p.166)

O corpo ainda é alvo, mas não o principal. À alma – como representação – destina-se todo o novo aparato jurídico, cuja transformação iniciou-se desde antes da revolução francesa, mas aplicada sob sua justificativa (FOUCAULT, 1987, 2001). O homem, cuja realidade estava inserida naquele ser incorpóreo, era percebido na expressão dos atributos eternos da alma na racionalidade, finalizado, na filosofia de Descartes, como aquele cujas características definidoras são a liberdade e a vontade. Esses são seus maiores bens e onde a penalização incide. Se antes, o objetivo era constatar a execução do crime – o objeto era o crime – e a execução da relativa penalidade, os códigos penais humanistas pretendem analisar o que se esconde por trás dos atos perpetrados.

Lá era o crime, aqui é a alma e a sua vontade – não sua intenção, mas a qualidade – desta; se se deixou guiar pelos instintos, desejos, paixões; se decidiu se submeter ao domínio do corpo (FOUCAULT, 1987, 2001). Essa transformação dos códigos modernos deve ser entendida como uma consequência da mudança dos meios de produção para o industrial, seguindo a mesma linha das pesquisas de Rusche e Kirchheimer (FOUCAULT, 1987). Os códigos penais pré-revolução pouco mudaram, o que mudou de um para o outro foi a possibilidade de modificação humana individual.

Essa *sutilização* da punição possui toda uma mecânica muito bem calculada e sistematizada. Não é mais o poder de vingança do soberano que faz do espetáculo do suplício uma acusação pública de quem ousava romper os fios que o prendiam ao todo poderoso. É o espetáculo, assim descrito:

[...] de um poder que não precisa demonstrar por que aplica suas leis, mas quem são seus inimigos, e que forças descontroladas os ameaçam; de um poder que, na falta de uma vigilância ininterrupta, procura a renovação de seu efeito no brilho de suas manifestações singulares; de um poder que se retempera ostentando ritualmente sua realidade de superpoder. (FOUCAULT, 1987, p.74)

A mudança do objeto de punição, apesar de ser menos intensa, antes vista como descontrolada, fazia valer o poder soberano no próprio desequilíbrio de forças, na exibição do poder que excede em muito as consequências do delito perpetrado. Era sobre o direito soberano que o criminoso se revoltava na prática do ilícito. Já a punição “humanista” não é aquela que demonstra o seu poder de vingança sobre o corpo individual, mas registra sua eficiência na alma dos possíveis infratores, afirmando não para o que sofre, mas para os que observam, que a justiça indubitavelmente chegará aquele que ultrapassar os limites estabelecidos. É uma justiça que visa o futuro mais que o presente (FOUCAULT, 1987, 2001). Ela quer corrigir o homem: tanto sua alma, como seu corpo.

O nascimento tanto do sistema de justiça moderno, quando da medicina psiquiátrica estão enredados em um único fio: na possibilidade de transformação do homem. Não no mesmo momento, é verdade. Foi necessário, primeiro, que toda uma representação do desatino, que provocara o grande internamento, perdesse parte de seu território. A loucura, antes de Pinel, na França, ou mesmo de Tuke, na Alemanha, afastava-se cada vez mais da ociosidade e da miséria comuns, que faziam parte de todo um aparato tutelar desde o Renascimento. Assim, enquanto no decorrer do século XVIII, parte dos ociosos passaram a ser tratados no âmbito da economia, sendo reinseridos socioeconomicamente, parte da miséria provocada pelas doenças se deslocou para o espaço familiar, e às vezes institucional. Apesar disso, a loucura não consegue encontrar o espaço que não do internamento. Só após esse distanciamento do emaranhado de significações do desatino, percebida como uma *desrazão* à parte, é que a loucura passa a ser reconhecida por si mesma (FOUCAULT, 2010c).

Contudo, só depois dessa nova divisão da loucura, ainda tutelada e regida pelas leis do coração, da filantropia, é que se esboçou alguma possibilidade de reconhecimento das suas leis e da sua possível cura. Daí nasce a Psiquiatria, a nova tutora da alma. Inicialmente a nova guardiã da loucura, para que, após a construção de saberes racionais, pudesse finalmente reconduzir a loucura à normalidade (FOUCAULT, 2001, 2010c). Sistema judiciário e psiquiatria: Ambos trabalham simultaneamente na exclusão/correção de elementos indesejáveis à normatividade geral do homem moderno. Códigos normativos construídos antes do classicismo, que destinam lugares específicos àqueles que se afastam da normatividade. Em duas frentes esses códigos trabalham: na sujeição do corpo e da alma. Contudo, em relação às técnicas que estavam em vias de se tornarem hegemônicas, Foucault (1987) indica:

O homem de que nos falamos e que nos convidamos a liberar já é em si mesmo o efeito de uma sujeição bem mais profunda que ele. Uma “alma” o habita e o leva à existência, que é ela mesma uma peça no domínio exercido pelo poder sobre o corpo. A alma, efeito e instrumento de uma anatomia política; a alma, prisão do corpo. (FOUCAULT, 1987, p.33)

O nascimento da medicina psiquiátrica, no final do século XVIII e início do século XIX, se dá pela libertação dos loucos da situação degradante a que estavam submetidos. É equivocado crer que esse movimento tenha partido somente como contraponto à violência sofrida pelos loucos, nem mesmo como derivado da revolução de 1789 (FOUCAULT, 2010c). No movimento que se ensaiava desde o início do século XVIII, diversas figuras já haviam sugerido, alertado, declarado a necessidade de distanciamento da loucura dos espaços aos quais ela estava acostumada, desde a grande internação nos hospitais gerais, no século XVII. A loucura continuava a ser motivo de preocupação e seguidamente era demonstrada a necessidade de ser afastada da convivência geral. O século XVIII deu prosseguimento a esse distanciamento da loucura em relação à normalidade, até mesmo a da delinquência com a qual já esteve associada. Diversos espaços asilares, destinados aos casos menos graves, foram construídos na Alemanha, França e Inglaterra, evitando que estivessem presentes nos espaços de delinquência mais grave. O que acontece, a partir dessa diferenciação:

Portanto, cava-se um vazio no meio do internamento, um vazio que isola a loucura, denuncia-a naquilo que ela tem de irredutível, de insuportável para a razão; ela reaparece agora com aquilo que a distingue também de todas essas formas encerradas. A presença dos loucos representa aí o papel de uma injustiça, mas injustiça *para os outros*. Rompeu-se esse grande envolvimento no qual estava aprisionada a confusa unidade do desatino. A loucura se individualiza, gêmea estranha do crime, pelo menos ligada a ele, por uma vizinhança não posta em questão. Nesse internamento esvaziado de seu conteúdo, essas duas figuras subsistem sozinhas; as duas simbolizam o que pode haver de necessário no internamento: são elas que, doravante, se apresentam como as únicas que devem ser internadas. (FOUCAULT, 2010c, p.399)

A *libertação* dos loucos por Pinel foi como a consequência esperada daquilo que já acontecia em menor escala e como alternativa às práticas convencionais. Com Pinel essa prática passa a se tornar homogênea. Durante o século da revolução francesa, as casas de internamento e *workhouses* cresciam de forma exponencial por todo o canto nas zonas industriais europeias, grande parte devido às diversas crises econômicas que assolaram esses países. “Vagabundos”, “mendigos”, “mulheres de má vida detidas pelas tropas”, eram levados a esses espaços de

confinamento, promovendo uma sensação não menos de apaziguamento, mas de algo prestes a explodir (FOUCAULT, 2010c, p.403).

Um novo movimento cresce dentro da prática do internamento e se desenvolve dentro e fora dos locais destinados a tal. As guerras e necessidades coloniais requisitavam um contingente populacional cada vez maior da população, igualmente as retomadas do crescimento industrial manufatureiro e da atividade agrícola.

À medida que se observava os efeitos das crises econômicas sobre o índice de internamento, recorrentes durante todo o século XVIII, evidenciando sua flutuação relacionada aos postos de trabalhos disponíveis dentro do sistema mercantilista, a vagabundagem e a ociosidade perdem, aos poucos, seus lugares dentro dos códigos de internamento. A vagabundagem vinculada à pobreza destitui-se de seu caráter constante e uniforme, pois a quantidade de ociosos diminuía em oposição à quantidade de vagas de trabalho disponíveis. Isto é, os códigos morais clássicos que ligavam loucura, ociosidade e pobreza como valores incondicionais perdem o seu apelo. Tanto menos ociosos e, portanto, menos miseráveis existem quanto mais postos de trabalho há. O efeito disso foi de uma *nova* liberação da força de trabalho. A liberdade proclamada aos ociosos era aquela que os permitia circular livremente pelos territórios para venderem sua força de trabalho sem empecilhos (FOUCAULT, 2010c). Por outro lado, a loucura encontra-se “enfim isolada na grande figura flagrante e arruinada do desatino” (p.415). A doença e a miséria se distanciam do espaço social a que estavam reservados. A filantropia e o assistencialismo que uniam doença e a pobreza até o final do período clássico se veem forçados a perder um dos filhos, enquanto a miséria passa a circular por questões econômicas. Desse modo:

Libertada a loucura já está, no sentido de que está desprovida das velhas formas de experiência nas quais era considerada. Libertada não por uma intervenção da filantropia, não por um reconhecimento científico e finalmente positivo de sua “verdade”, mas por todo esse trabalho lento que se realizou nas estruturas mais subterrâneas da experiência: não onde a loucura é doença, mas onde está ligada à vida dos homens e à sua história, lá onde eles sentem concretamente sua miséria e onde vão assombrá-los os fantasmas do desatino. Nessas regiões obscuras, a moderna noção de loucura se formou lentamente. Não houve aquisição de novas noções, mas “descoberta”, se se preferir, na medida em que é, graças a um recuo, a uma distância tomada, que novamente se sentiu sua inquietante presença – na medida em que é todo um trabalho de “despojamento” que, poucos anos antes da reforma de Tuke e Pinel, permite que ela apareça enfim isolada na grande figura flagrante e arruinada do desatino. (FOUCAULT, 2010c, p.415)

Ao que era antes fenômeno relativamente isolado, desde o século XVII, a disciplina está em vias de tornar-se hegemônica como modelo de instituição até os finais do século XVIII. Primeiro em alguns liceus, depois para escolas secundárias até as prisões e hospitais. Essa prática de ortopedia política que incide sobre o corpo, facilita o trabalho da alma sobre as inclinações pouco favoráveis desse ente rebelde. Ortopedia que atua igualmente sobre a alma – ortopedia moral –, por meio de seus dedicados representantes da educação e da psiquiatria.

As técnicas disciplinares corrigem os corpos para torná-los mais submissos à vontade do seu senhor: a alma. A submissão de si mesmo torna mais fácil o poder que incide sobre o indivíduo, desde o soberano político, até o soberano de sua força de trabalho: a burguesia. As forças de correção atuam sobre a alma e corpo, facilitando o processo de domínio da primeira

sobre o segundo. É sobre esse aspecto de correção que nasce a psiquiatria, utilizando-se sobretudo de seu tratamento moral⁴⁰ para realizar a cura dos que lhe submetem. É um trabalho minucioso e incessante.

O poder disciplinar invade as frestas uma a uma, circundando o indivíduo por todos os lados, em todas as esferas sociais, por meio de quase todas as instituições, desejando chegar ao ponto em que não fosse mais possível observar um corpo que não funcione tão perfeitamente quanto um autômato⁴¹. Da mesma forma que o poder normalizador sobre as almas ganha cada vez mais espaço dentro da educação formal e do saber da psiquiatria, auxiliado pelo novo objeto das práticas punitivas, que incidem sobretudo à alma, gravando-lhe na memória a possibilidade quase incontestável de ser punida caso venha cometer algum delito. Do grande cercamento humano: corpo e alma foram cercados por todos os lados.

2.4 O Biopoder, Crise do Determinismo Mecanicista, Norma e Estatística

Enquanto o poder disciplinar se consolidou como prática extensiva sobre o corpo, um outro tipo de poder foi ganhando, aos poucos, nitidez e contorno diante do avanço do saber-poder da medicina. Esse saber não incide sobre o corpo individual, mas sobre o corpo coletivo, chamado de população. Não são movimentos distintos, independentes um do outro. O surgimento e a manutenção do biopoder só foi possível graças à sustentação do poder disciplinar. Ambos fazem parte do mesmo processo, seguindo por caminhos distintos, mas atuando de forma justaposta (FOUCAULT, 1999a). É nesse campo de atuação que a medicina rompeu a sua primeira barreira, conquistada quando ela se destacou da relação de médico-paciente; individual, e passou a ser verdadeiramente uma prática social, ao menos desde a primeira década do século XVIII. É o que Foucault (2010b) chama de “alavancagem da medicina”, tornando-se uma prática que incide sobretudo no corpo social. Foi quando se tornou um saber regido e organizado pelo Estado que ela conseguiu expandir o seu poder, tornando-se base para a função de manutenção da força de trabalho necessária aos meios de produção capitalistas.

O biopoder, chamado por Foucault (1999a) de “uma biopolítica da espécie-humana”, recairá sobre o conjunto humano designado população, cuja governabilidade atuará sobre índices de natalidade, longevidade, higiene, mortalidade, raças, no campo do saber recém-desenvolvido da demografia, no século XIX (p.289). Ainda que o poder disciplinar e biopoder não atuem rigorosamente da mesma forma, tal como caracterizado por Foucault (1999a), a racionalização da vida é o que articula seus respectivos modos de funcionamento. Em última instância, essa racionalização é o mesmo que a disciplinarização da vida, que se deslocou, mas não se destacou, dos corpos individuais, para atuar igualmente no corpo coletivo: a população.

⁴⁰ “O asilo, domínio religioso sem religião, domínio da moral pura, da uniformização ética”. [...] “O asilo deve figurar agora a grande continuidade da moral social. Os valores da família e do trabalho, todas as virtudes reconhecidas imperam no asilo. Mas com um duplo império. Antes de mais nada, elas imperam de fato, no âmago da própria loucura; sob as violências e a desordem da alienação, a natureza sólida das virtudes essenciais não se rompe. Uma moral existe, inteiramente primitiva, que normalmente não é ofendida, mesmo pela pior demência; é ela que ao mesmo tempo aparece e opera a cura” (FOUCAULT, 2010c, p.487). Portanto, o tratamento moral de Pinel assume o papel de fazer despertar essa virtude essencial, quem sabe aquele Homem interior de quem falávamos, seguro da sua própria racionalidade, por meio de uma disciplina ainda mais rígida daquela que era encontrada fora dos muros dos hospitais.

⁴¹ Apesar das investidas mortificantes do poder disciplinar, felizmente, ou infelizmente para uns, a rebeldia do corpo parece prevalecer até os dias atuais.

O biopoder é o poder disciplinar em nível coletivo, populacional. No poder disciplinar, cuja origem remonta à segunda metade do século XVII, estabeleceu-se a técnica da disciplina em diversas instituições (colégio, hospitais, exército), cujo objetivo era a criação de corpos dóceis e úteis para a produção industrial, mas o saber médico não lhe era necessariamente constituinte. Contudo, em alguns aspectos desse poder disciplinar, é possível distinguir o saber médico atuante na avaliação dos desvios de caráter sexual, por exemplo, como no caso da masturbação⁴² (FOUCAULT, 1999a, 2001; PRECIADO, 2014). Neste aspecto da vida recai todo o papel regulador da medicina, que tem efeitos tanto em nível individual como populacional. O que circula no meio desses dois poderes é a norma. A medicina surge aí claramente carregada de seu caráter regulador, usando de seu saber-poder para manter sobre certo equilíbrio normativo os indivíduos e a população, atuando sempre na produção de normas e técnicas de retorno ao estado dito normal.

Para compreendermos como a vida passou a se revestir com os valores normativos da medicina, no século XIX, com a estruturação do biopoder, junto ao poder disciplinar que lhe é anterior, devemos entender a influência do determinismo mecanicista como paradigma de cientificidade.

A aplicação bem-sucedida de cálculos matemáticos no estudo de corpos físicos, em Galileu, para além do estudo astronômico, como foi para Copérnico, influenciou sobremaneira o pensamento científico subsequente. A ideia de uma matemática universal no cartesianismo, e uma mecânica universal, no pensamento newtoniano, se tornaram paradigmáticos na investigação científica e na maneira como o homem percebe a si mesmo e o mundo (CAPRA, 1993; FEDERICI, 2017). O espírito filosófico contemplativo que predominava na idade média vai, aos poucos, sendo substituído pela noção de uma natureza dominada pelas forças da razão. Contudo, tal como foi expresso por Francis Bacon, isto só seria possível caso suas leis fossem desvendadas (CANGUILHEM, 2019; CAPRA, 1993).

No entanto, a busca por uma ciência universal que pudesse desvendar as leis que regem tanto os corpos não orgânicos quanto orgânicos começa a se tornar impraticável, à medida que as investigações avançavam no campo da vida. O século XVIII é bastante significativo no que tange à aplicação bem-sucedida do método científico moderno em todas as áreas de conhecimento. Diversos pensadores já haviam questionado a perspectiva de uma lei de causalidade linear e universal, principalmente aqueles que investigavam os sistemas complexos característicos dos fenômenos da vida.

Não foi somente no espaço de experimentação científica dos fenômenos físicos que a mecânica clássica fora questionada. A própria aplicação das técnicas disciplinares como um conjunto bem estabelecido de forças direcionadas por suas retas linhas geométricas obteve seu revés. Os movimentos corporais não poderiam ser uniformes e exatos como eram dos corpos

⁴² Paul Preciado (2014), em *Manifesto Contrassexual: Práticas subversivas de identidade sexual*, ao se referir a maior valorização da visão como sentido vinculado à ação racional, em oposição ao tato, que predomina entre os séculos XVIII e XIX, destaca uma grande variedade de técnicas que tinham por fim uma maior regulação da sexualidade em nível doméstico, que vão desde “luvas noturnas para evitar o tato genital, ferros de cama para evitar a fricção dos lençóis contra o corpo, grilhões de contenção que impedem a fricção das duas pernas da jovem masturbadora, assim como toda uma variedade de cintos desenhados para evitar o tato na jovem e a ereção no jovem masturbador. Recomenda-se para os rapazes, por exemplo, a circuncisão, a perfuração da pele do prepúcio com um anel e, em casos extremos, a castração parcial. No tratamento da jovem masturbadora se aconselha queimar a parte interna das nádegas próxima ao sexo e, inclusive, em casos severos, a clitorectomia” (p.106-107). Em 1760 foi publicado *O nanismo. Dissertação sobre as doenças produzidas pela masturbação*, em que Samuel Auguste Tissot relacionava o ato da masturbação com o surgimento de doenças como epilepsia e loucura, por exemplo (PRECIADO, 2014).

físicos newtonianos. Sistemas complexos, como a vida em geral e mais especificamente a vida humana, impediam tal uniformidade de leis.

Um movimento similar ao distanciamento da loucura de outras modalidades da *desrazão* provocou a irrupção do corpo humano em sua diferença. Ele não fazia mais parte do conjunto de corpos uniformes, submetidos à mesma lei do universo-máquina newtoniano. Ele possui suas próprias leis de funcionamento. Os saberes sobre o corpo não se constituem, portanto, de um olhar racional e positivo que desvela seus princípios de funcionamento. O saber se construiu após a diferenciação do olhar que se demora na sua observação, fazendo emergir uma nova série de discursos. A partir desse movimento, em que o corpo é submetido ao olhar dos novos mecanismos de saber-poder, Foucault (1987) comenta que

[...] através dessa técnica de sujeição, um novo objeto vai-se compondo e lentamente substituindo o corpo mecânico — o corpo composto de sólidos e comandado por movimentos, cuja imagem tanto povoara os sonhos dos que buscavam a perfeição disciplinar. Esse novo objeto é o corpo natural, portador de forças e sede de algo durável; é o corpo suscetível de operações especificadas, que têm sua ordem, seu tempo, suas condições internas, seus elementos constituintes. O corpo, tornando-se alvo dos novos mecanismos do poder, oferece-se a novas formas de saber. Corpo do exercício mais que da física especulativa; corpo manipulado pela autoridade mais que atravessado pelos espíritos animais; corpo do treinamento útil e não da mecânica racional, mas no qual por essa mesma razão se anunciará um certo número de exigências de natureza e de limitações funcionais. (FOUCAULT, 1987, p.180-181)

Após o corpo submetido à técnica disciplinar “se oferecer a um novo tipo de saber” (FOUCAULT, 1987), demonstrando suas particularidades de movimento que não podiam ser envolvidos pelas leis mecânicas clássicas, muitos investigadores dos fenômenos da vida permaneciam tentando aplicar o mesmo paradigma: de uma metodologia mecânico-matemática universal.

No entanto, o universo mecânico-determinista⁴³ perdeu sua força no decorrer da segunda metade do século XVIII, tanto no campo das ciências da vida, como nas ciências físicas e políticas. Mas o esvaziamento de sua importância como modelo de ciência universal só aconteceu de forma mais acentuada no século XIX, à medida que a estatística se fortalecia, tanto quanto uma ferramenta do poderio estatal no militarismo, na economia, educação e saúde quanto na possibilidade descritiva da realidade. “Una historia de la erosión del determinismo es también una historia del invento del concepto de normalidad” (HACKING, 1991, p.232).

Somente após uma imensa gama de informações ter sido coletada e organizada, foi possível a observação de uma suposta lei determinista que emergiria naturalmente da quantificação das qualidades nos dados estatísticos (HACKING, 1991). Além de descritiva de certas características, seja em qual campo for, ela ganhou outro estatuto ainda não consolidado: o que *deve ser*. A fluidez com que a ideia de *normal* passou a ser utilizada não deixava claro com qual significado a conexão estava sendo estabelecida. O conceito fluía livremente entre o estado presente e o estado que algo deveria apresentar (CANGUILHEM, 2019). Segundo

⁴³ Como pontua Capra (1993), a física só se desenvolveu depois de ter rompido com o paradigma mecânico. Apesar desse rompimento, diversas áreas do conhecimento permaneceram seguindo os axiomas gerais das leis mecânicas, como a biologia, por exemplo.

Hacking (1991), o surgimento do conceito de normalidade, nos mais variados campos, refere-se à um movimento crescente de abandono do determinismo mecânico da realidade, que terá influência, igualmente, na ideia de natureza humana. A ideia de que a natureza possui uma forma única, que a determine em todas as suas manifestações, perde sua força. Não mais como ela é, mas como deveria ser⁴⁴. O termo normal passaria a designar, igualmente, por esse motivo, o estado que certo corpo, tanto individual quando coletivo deveria atingir, a partir do seu estado atual. Assim, o normal, em se tratando de saúde e doença, por exemplo, é a designação do estado que um corpo deve atingir, de acordo com o saber médico, para ser declarado saudável.

Apesar de sua recente utilização, a origem da palavra normal é bastante antiga, remetendo a Aristóteles. Sabe-se que a inserção do termo de origem latina – norma – se deu nas línguas vernáculas europeias por meio da geometria grega, tendo o termo *orto* como origem e sinônimo. “Norma/orto tienen un gran poder expresivo. “Por un lado, las palabras son descriptivas de una línea”, [...] “pero también es un ángulo ‘correcto’, un buen ángulo” (HACKING, 1991, p.235).

Nas palavras de Hacking (1991):

este significado se tornou corrente depois de 1840 e o ano 1828 como aquele em que se produziu a primeira aparição de “normal ou típico”. Como sugere uma citação do OED (Oxford English Dictionary), foram os estudos de biologia que ofereceram seu sentido moderno. [...]. Quanto ao exemplo francês, a primeira Escola Normal foi fundada por um decreto de 7 de Brumário do ano III da Revolução. O neologismo foi explicado cinco dias antes em um discurso, dia 28 de outubro de 1794: essas escolas deveriam ser “o tipo e a regra de todos os outros”. [...] No entanto, não foi na esfera da educação que se deu o sentido moderno à palavra normal, foram os estudos biológicos como sugerem o OED. A biologia e a medicina levaram a cabo esse artifício induzidas pela radical extensão que Augusto Comte deu à ideia e à popularização que Balzac deu à palavra ao satirizar os médicos.⁴⁵ (HACKING, 1991, p.234)

A extensão dada ao termo por Augusto Comte (1798-1857) se uniu à sua auto incumbência de fazer com que o empirismo da ciência passasse a definir como era e como deveria ser a realidade, substituindo o papel atribuído à filosofia – designada por ele como metafísica. O normal para Comte, e para todo o uso subsequente desse termo, é aquilo que *deve ser* baseado na observação das características comuns/normais dos indivíduos e da população (CANGUILHEM, 2019; HACKING, 1991). Já que para Comte a observação pura é o único meio adequado para se encontrar as leis gerais da vida, é a própria vida do homem que expressa

⁴⁴ O renovado interesse pelo uso do termo está em estreita relação com o surgimento do pensamento desenvolvimentista e evolucionista que marcarão a mudança de paradigma newtoniano, o qual será tratado mais adiante nessa pesquisa.

⁴⁵ Tradução Livre de Hacking (1991): El OED dice que esta acepción se hizo corriente después de 1840 y de el año 1828 como aquel en que se produjo la primera aparición de “normal o típico”. Como sugiere una cita del OED, fueron los estudios biológicos que dio su sentido moderno. [...] la primera Ecole Normale se fundó por un decreto del 7 brumario del año III de la Revolución. El neologismo fue explicado en un discurso cinco días antes, el 28 de octubre de 1794: esas escuelas debían ser “le type et règle de toutes les autres”. [...] Sin embargo, no fue la esfera de la educación la que dio su sentido moderno a la palabra “normal”; fueron los estudios biológicos como lo sugiere una cita del OED. La biología y la medicina llevaron a cabo ese artificio inducidas por la radical extensión que dio a la idea Auguste Comte y por la popularización que dio a la palabra Balzac al satirizar a los médicos. (p.234).

as suas leis da saúde, da normalidade médica. As características presentes no homem médio – sua norma – são, portanto, aquelas que devem nortear as de todos os outros. Em suma, o que Comte propõe, a partir da observação pura, é um processo de correção da realidade, dos seus desvios pela lei expressa pela norma.

Obviamente a ideia daquilo que *deve ser*, indicando a mudança de um estado para o outro, rompe sobremaneira com a concepção ordinária do universo. Como vimos, a ideia de unidade e imutabilidade é uma característica basilar do cosmos clássico, sem espaço para mudanças de estado ou de direção. Este era composto por leis imutáveis construídas no momento de criação por Deus. Tudo é agora como sempre tem sido. Como disse Lineu, grande taxonomista do século XVIII, “Calculamos tantas espécies quantas as saídas aos pares das mãos do Criador” (CAPRA, 1993, p.66).

O desenvolvimento da linguagem médica moderna desponta de maneira semelhante a esse movimento geral, como foi delineado por Foucault (2020b), em *O Nascimento da Clínica*. A medicina só pôde adquirir seu estatuto de cientificidade apenas quando foi abandonado o esforço para fazer com que sua linguagem adquirisse características mecânico-matemáticas, na representação simbólica da doença. O esforço na representação aritmética determinista foi abandonado, mas foi substituída por uma representação aritmética estatística; probabilística (FOUCAULT, 2020b). Cabe defender que a “febre estatística” a que se refere Martin (2001), crescente no século XVIII e XIX, deve ser entendida, sob o ponto de vista aqui discutido, como uma tentativa de substituição do determinismo mecânico pelas leis probabilísticas, e que diversos teóricos esperavam que tal substituição ocorresse. As discussões sobre o que representam os dados estatísticos, como nos relata Hacking (1991), demonstram a expectativa de que a estatística revelasse leis de necessidade, que outrora se encontravam obscuras, em uma nova empreitada em direção à “dominação do acaso”. Não parece ser à toa, portanto, que o termo chave para a interpretação das leis probabilísticas seja derivado da geometria.

Vemos em *Os anormais* (2001), Foucault, tanto quanto em *História da Loucura* (2010c), como a psiquiatria não nasce de uma derivação da própria medicina, mas em razão da sua função de “higiene social”, montando guarda sobre a ameaça das *desrazões* presente na loucura contra os cidadãos ditos normais. Relacionamos essa função higienista, não só, mas também, com a febre estatística a que nos referimos, que “durante o século XIX” se tornou “uma verdadeira era de entusiasmo pela estatística social ou antes ‘moral’” (MARTIN, 2001, p.27). Para um estatístico do século XIX, Michelle Perrot, em *Premières mesures des faits sociaux: les débuts de la statistique criminelle en France*, a função do estatístico equivalia a do “novo geômetra, que se tornou com o médico, outra face da ciência ordenadora, o grande especialista social, capaz de tomar a medida de tudo” (MARTIN, 2001, p.27).

Por outro lado, temos a medicina como principal veículo de dissipação do termo, influenciada pela filosofia de Augusto Comte. Isto se deve, sobretudo, à influência do princípio de François-Joseph-Victor Broussais (1772-1838) em seu pensamento (CANGUILHEM, 2019; HACKING, 1991). A medicina, antes de Broussais, baseava-se em uma concepção de patologia em que a doença era ontologicamente distinta da saúde. Devido à crescente influência do paradigma científico moderno, a perspectiva quantitativa do estado patológico vai ganhando espaço. Canguilhem (2019) defende que o esforço de se defender o monismo fisiológico da patologia, em que esta não seria uma qualidade distinta da saúde, deve ser relacionada à influência do determinismo mecanicista de Newton e Laplace na mentalidade científica da época, em que a realidade é percebida pela identificação de leis regentes de toda a natureza e que deve ser analisada somente por seus elementos quantificáveis.

Assim, o princípio de Broussais, influenciado pelo método anátomo-clínico de Marie François Xavier Bichat (1771-1802) – além de John Brown (1735-1877) –, que por sua vez só pôde se desenvolver em razão da influência do método de observação clínica de Philippe Pinel (1745–1826) (CANGUILHEM, 2019; BRECHERIE, 1989), afirma que a doença não possui uma etiologia distinta da saúde, mas é apenas um desequilíbrio de um estado natural. Ao invés de seguir seu curso normal, ele se destaca em sua intensidade. Antes o normal era o desvio em direção ao patológico *per si* – leis distintas entre saúde e doença –, agora a patologia é o desvio do curso normal de um organismo. E a que isso se devia? Segundo Broussais, a “um tecido ou órgão irritado; inflamado” (CANGUILHEM, 2019).

Claude Bernard⁴⁶ (1813-1878) segue com essa perspectiva na sua análise experimental de patologias, defendendo o pressuposto das intensidades dos fenômenos que faria o organismo transitar do estado normal para o patológico. Por mais que o vitalismo de Bichat, que ressoa igualmente em Comte, tenha repellido a mensuração dos fenômenos da vida, a contradição em sua doutrina patológica tendia à uma perspectiva fisiológica quantitativa, equivalendo as funções tanto do estado de saúde quanto da doença. Vem de Bichat a falta de clareza com que Broussais e Comte tentaram estabelecer o princípio de continuidade dos processos fisiológicos – caracterização eminentemente quantitativa –, o que os levaram diversas vezes a cair na caracterização qualitativa de uma norma idealizada e definida arbitrariamente. Deste modo:

O pensamento dos médicos oscila, até hoje, entre essas duas (qualitativa e quantitativa)⁴⁷ representações da doença, entre essas duas formas de otimismo, encontrando, de cada vez, para uma ou outra atitude, alguma boa razão em uma patogenia recentemente elucidada. As doenças de carência e todas as doenças infecciosas ou parasitárias fazem a teoria ontológica marcar um ponto; as perturbações endócrinas e todas as doenças marcadas pelo prefixo *dis* reafirmam a teoria dinamista ou funcional. Essas duas concepções têm, no entanto, um ponto em comum: encaram a doença, ou melhor, a experiência de estar doente, como uma situação polêmica, seja uma luta do organismo contra um ser estranho, seja uma luta interna de forças que se afrontam. (CANGUILHEM, 2019, p.13)

A doutrina da etiologia específica, ou atomismo biológico, se assim podemos nos expressar, influencia até hoje a metodologia das investigações em medicina, na busca pelos entes cujas (*des*)ordens determinem o funcionamento de todo o sistema. Ainda que essa doutrina assuma a existência de entidades patológicas, o olhar sobre o fenômeno do adoecimento está na diferença quantitativa do funcionamento do organismo produzida pela afecção dessas entidades, e não por um fenômeno cujas leis sejam distintas das leis da vida. É desse polo referencial que parte a biologia, sobre a qual a medicina se apoiará, com a ajuda de Claude Bernard, na segunda metade do século XIX, para conseguir se alinhar aos pressupostos científicos de sua época. Sem essa referência, a prática médica não seria mais do que um conjunto de práticas obscuras (CANGUILHEM, 2019). Diante do suporte metodológico oferecido à medicina pela biologia, passamos a chamar o conjunto de saberes médicos sobre

⁴⁶ Claude Bernard é uma das figuras mais importantes – se não a mais – na utilização do método experimental na fisiologia humana, marcando profundamente a história da medicina como saber racional.

⁴⁷ Parênteses meus.

saúde e doença de biomedicina, apoiado sobre a visão atomista e mecanicista que forma o paradigma científico da modernidade⁴⁸.

Todavia, antes dessa virada metodológica da medicina, devemos lembrar que é do modelo anátomo-clínico que parte Pinel, ao tentar localizar organicamente as patologias mentais. Contudo, por mais que tenha considerado, em certo momento, a existência de patologias morais – da mente – sem causas orgânicas diretas, para Pinel, toda patologia mental tem algum efeito sobre o corpo fisiológico. Para ele, a causa moral provocaria a afecção irregular no corpo, e não o contrário (BERCHERIE, 1989). A sua posição, oposta ao que era defendido à época, defendia a possibilidade de cura de grande parte das espécies de loucura em razão do seu tratamento moral, fazendo desaparecer as conseqüentes afecções mórbidas do organismo. Foi por esse motivo que Pinel recebeu duras críticas dos adeptos do recente movimento inaugurado dentro da medicina por Bichat, no campo da anatomia patológica, além de ser motivo de constantes ataques realizados pelo contemporâneo Broussais, em relação à etiologia das patologias. Para Broussais, a base da patologia é sempre anatômica, ainda que muitas vezes não fosse possível observar quaisquer irritações teciduais nas dissecações (BERCHERIE, 1989).

A descoberta de Louis Pasteur (1822-1895), no século XIX, na área de microbiologia, confirmou, para muitos, a precisa localização de patologias, o que já era aceito sob o ponto de vista da teoria mecanicista, e que reforçará a ideia, segundo CAPRA (1993), de que as doenças mentais só podem ser entendidas por meio de descobertas de “infecções, deficiências alimentares, lesões cerebrais” (p.123). A descoberta foi tão bem aceita pelos médicos à época pois, dentre outras coisas:

A doutrina da causação específica de doenças ajustava-se perfeitamente à estrutura da biologia oitocentista” e “estava em perfeita concordância com a concepção cartesiana dos organismos vivos como sendo máquinas cujo desarranjo pode ser imputado ao mau funcionamento de um único mecanismo. (CAPRA, 1993, p.121)

Diante da perspectiva organicista no entendimento das patologias, presente no método anatomopatológico, de Broussais, devemos dizer que a psiquiatria nos tempos a que se refere Bercherie (1989) – segunda metade do século XIX e início do XX –, esteve sempre ligada à neurologia, mas que se distanciou por um breve período. Essa ligação responde, por exemplo, às concepções “frenológicas do córtex”, identificando funções com áreas específicas. Bercherie (1989) aponta o período que tem início na primeira década de 1910 como aquele em que novas ideias advindas da psicologia dinâmica e da fenomenologia provocaram uma crise na psiquiatria, afastando-a de sua base neurológica. Até esse momento, todo psiquiatra era, também, um neurologista. Isto é, todo entendimento sobre o sofrimento mental tinha como base o princípio de que toda doença se originava de um desarranjo dos mecanismos fisiológicos.

A disseminação da noção de uma dinâmica psíquica, que atuaria sobre o adoecimento mental, está diretamente ligada à importância do discurso psicanalítico sobre o adoecimento mental na psiquiatria da primeira metade do século passado (BERCHERIE, 1989), o que levou Foucault (2010b) a afirmar que a psicanálise tenha sido o primeiro movimento *antimedicina*. Não devemos perder de vista, contudo, o deslocamento de diversos seguidores da psicanálise para países anglófonos, devido à perseguição à dita ciência judaica pelo nazismo. Esses países para onde se deslocaram já apresentavam um viés *medicalizante* (fisiologista) das doenças

⁴⁸ Para Foucault (2010b), a medicina só conseguiu se estabelecer como saber científico, racional, portanto, no início do século XX.

mentais, o que influenciou a maneira pela qual a psicanálise foi conduzida. Isso é expressado pelo fato de que somente aqueles que tivessem diploma de medicina poderiam fazer formação nas sociedades psicanalíticas dos E.U.A. Por outro lado, o domínio da psicanálise anglo-saxã na teoria e prática psiquiatria era evidente (RUSSO & VENÂNCIO, 2006).

A influência da psicanálise junto à psiquiatria pôde ser sentida na construção dos primeiros manuais diagnósticos de transtornos mentais (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*), formulados nos E.U.A.. A partir do DSM III (1980), a pretensão de seus criadores foi a de que o manual se tornasse referência mundial para o entendimento das doenças psiquiátricas. As duas primeiras versões do manual diagnóstico, o DSM I – 1952 – e o DSM II – 1968 –, foram grandemente influenciadas pela teoria psicanalítica, utilizando-se de suas características diagnósticas para identificar categorias patológicas. No DSM II essa influência é ainda mais forte, demonstrando a hegemonia da psicanálise no entendimento dos sofrimentos mentais. Essa orientação também podia ser percebida na categorização das chamadas perversões sexuais que, sob o ponto de vista da psicanálise, eram pensadas como uma disfunção mais ampla da esfera do sujeito e na sua dinâmica de vida e, por isso, não poderiam ser analisadas isoladamente dele (RUSSO, 2013).

Contudo, o vínculo que unia psiquiatria e neurologia voltou a se aproximar pouco a pouco, culminando na transformação apresentada no DSM III, em 1980. Russo & Venâncio (2006), Russo (2013) e Whitaker (2017) apontam para a influência do surgimento de diversos psicofármacos e da indústria farmacêutica, no decorrer dos anos de 1950, até o início dos 60, para o restabelecimento da perspectiva *fisicalista* da doença mental, que passou a ser defendida no DSM III. O processo de desmobilização da visão psicanalista dos transtornos psiquiátricos não seria possível sem uma estranha aliança entre os psiquiatras progressistas, que criticavam a *psicologização* do sofrimento mental – que pode ser entendida como individualização de questões sociais –, e os organicistas (RUSSO & VENÂNCIO, 2006). Para Russo (2013), apesar de os idealizadores do DSM III terem proposto um manual cuja “nomenclatura estaria esvaziada de qualquer consideração etiológica”, além de “‘a-teórico’⁴⁹, baseado em princípios de visibilidade, mensurabilidade, e em critérios claros (porque objetivos e mensuráveis)”, é evidente que esses princípios se vinculam à noção de etiologia biológica dos sintomas⁵⁰ (p.179-180). Desse modo, a diferenciação entre transtornos orgânicos e não orgânicos começa a desaparecer, transitando novamente para aquilo que chamamos de etiologia específica da doença, defendendo que todo e qualquer transtorno teria base orgânica, inclusive aqueles de caráter sexual (RUSSO, 2013; RUSSO & VENÂNCIO, 2006), ajudando a reestabelecer uma noção estritamente fisiológica dos transtornos mentais e dos chamados *desvios sexuais*. No DSM IV (APA, 1995) a fronteira desaparece e quem domina ambos os territórios é a visão organicista, defendendo que todo e qualquer transtorno mental tem como base alguma disfunção orgânica. A categoria de transtornos não orgânicos novamente desaparece do

⁴⁹ Segundo Aguiar & Ortega (2017), o DSM III surgiu como um manual “a-teórico”, e não oferecia explicações etiológicas das doenças mentais. Apesar disso, Russo (2013) defende que a objetividade do manual se vincula à objetividade quantificável presente na abordagem fisicalista/organicista, deixando claro o seu vínculo teórico. Apesar de a psiquiatria biológica, que ascendeu graças ao DSM III, ter defendido que as pesquisas sobre a etiologia específica dos transtornos mentais seriam deixadas para o futuro, até a publicação da 5ª edição do manual – O DSM V – não foi possível encontrar os marcadores biológicos que sustentem a origem fisiológica dos transtornos mentais (AGUIAR & ORTEGA, 2017).

⁵⁰ De acordo com Russo (2013), a “objetividade da nova ciência psiquiátrica deve se apoiar no que é concreto, empiricamente observável, quantificável e reproduzível através de exames e aparelhos, isto é, no que é passível de tradução pela linguagem da fisiologia, da neuroquímica ou da genética. A objetividade do diagnóstico psiquiátrico é igual à objetividade do substrato fisiológico e orgânico. Neste sentido, o ‘a-teoricismo’ é de fato a adoção de uma teoria específica acerca das perturbações mentais” (p.180).

horizonte da psiquiatria, na breve história de uma abordagem não mecanicista constituinte do saber psiquiátrico.

O retorno ao organicismo – a partir de agora fiscalismo (AZIZE, 2008, 2010; RUSSO, 2006) –, não pode ser desvinculado do crescente poder de influência das indústrias farmacêuticas desde o desenvolvimento do primeiro remédio psiquiátrico – década de 1950 –, seja na criação de novas categorias diagnósticas, para se adaptarem à terapêutica das substâncias produzidas por essa indústria, seja por meio da prática de lobby exercida para que os médicos decidam pela terapêutica estritamente farmacológica. Apesar de as terapias psicofarmacológicas terem convivido com relativa harmonia com as abordagens não *fiscalistas* – psicológicas/psicanalistas – do sofrimento mental (RUSSO, 2013), entre as décadas de 60-70 do século XX, a prevalência desse modelo tem se intensificado até os dias atuais. A partir da nossa leitura de Russo (2013), Russo & Venâncio (2006) e Whitaker (2017), entendemos que a noção *fiscalista*⁵¹ do adoecimento mental, articulada com a crescente influência da indústria farmacêutica, é um dos fatores – senão o maior – responsáveis, na atualidade, pelo uso intenso e crescente de psicofármacos como técnica médica de retorno à norma dos pacientes que sofrem de transtornos mentais.

Aguiar (2015), citando Serpa Jr. (1998), aponta para outros fatores que sustentaram a guinada biológica em psiquiatria, dentre eles “a pressão exercida pelas seguradoras e sistemas de reembolso dos tratamentos médicos” (p.241-242), em busca de maior precisão nos diagnósticos, e a influência de familiares e amigos dos doentes psiquiátricos que se viam demasiadamente responsabilizados pelas abordagens psicológicas, as quais tendiam a identificar a origem dos transtornos mentais na dinâmica familiar. Aguiar (2015) também se refere à busca pela cientificidade do saber psiquiátrico como campo de disputa entre os profissionais de vertentes *fiscalistas* e não *fiscalistas*, na fundamentação de uma psiquiatria baseada em evidências, já que esta, até o início da segunda metade do século XX, ainda não tinha conseguido se alinhar ao rigor científico de outros campos da medicina. Por outro lado, Russo & Venâncio (2006), citando Healy (1997), evidenciam que a crescente influência do DSM III estava fortemente articulada com a semelhança entre a forma de descrever os sintomas ali encontrada e os critérios necessários para a realização dos ensaios clínicos randomizados, os quais servem de base para as pesquisas experimentais de novos medicamentos pela indústria farmacêutica. Ao levarem em conta esses elementos, diversos autores são unânimes em afirmar que a influência da indústria farmacêutica foi um fator *sine qua non* na guinada *fiscalista/organicista* em psiquiatria (AGUIAR, 2015; AGUIAR & ORTEGA, 2017; RUSSO, 2013; RUSSO & VENÂNCIO, 2006; WHITAKER, 2017). Para Aguiar & Ortega (2017):

[...] a união entre estes dois nichos terapêuticos – Psiquiatria Biológica e Psicofarmacologia – gerou um ciclo de “retroalimentação” que dificulta saber onde uma começa e onde a outra termina: a indústria de medicamentos psicotrópicos precisa dos diagnósticos bem demarcados que a Psiquiatria Biológica oferece para realizar suas pesquisas e para a aprovação dos seus medicamentos junto à FDA⁵², bem como precisa da prescrição dos medicamentos por parte dos psiquiatras para que continue se expandindo. (p.902-903)

⁵¹ Noção que está relacionada com o surgimento e expansão da influência da chamada “psiquiatria biológica”, nos anos 80. Ver Russo (2013).

⁵² Food and Drug Administration é a agência federal dos E.U.A. responsável pela averiguação e regulamentação da segurança e funcionalidade de alimentos e substâncias em todo o seu território.

Voltando à questão que trata do uso de psicofármacos como uma técnica de retorno à norma médica, devemos pontuar que esse entendimento, para alguns autores (AZIZE, 2008, 2010; CONRAD, 2007; JUENGST & MOSELEY, 2019; WILLIAMS et al., 2011), não é capaz de explicar todos os seus usos. Por isso, o termo *farmacologização* tem sido usado para abarcar aqueles que não visam necessariamente o retorno à norma, mas à sua intensificação. O termo, cunhado por Williams et al. (2011), aponta para o que ele chama da cultura de *self enhancement*, em que drogas ou substâncias específicas são usadas para aprimorar certas características desejáveis. Como pontuado pelos autores, a *farmacologização* não está destacada do fenômeno da medicalização, mas, de certa forma, a supera, muito embora o fenômeno esteja intimamente ligado ao saber médico e às suas práticas, de modo que o auto-melhoramento se dá por vias das técnicas que foram construídas e fundamentadas pelo saber da biomedicina. Contudo, não acreditamos que seja possível identificar a ideia de melhoramento com a normatividade específica das técnicas da sociedade disciplinar, nem do biopoder. Para Han (2017c), a sociedade do século XXI não pode mais ser caracterizada como uma sociedade disciplinar, marcada pelo “verbo modal negativo de não-ter-o-direito” determinada pela proibição, característica dos sujeitos da obediência (p.24). Nem mesmo o conceito de “sociedade de controle dá mais conta” das transformações sociais que ocorreram nesse século. Por isso, propomos a aproximação do conceito de *farmacologização* e do *enhancement* ao seu conceito de *sociedade do desempenho*.

Para Han (2017c), uma outra transformação ganha forma neste século, que foge à lógica do biopoder, presente no capitalismo liberal. Segundo ele, a partir da transfiguração do liberalismo para o neoliberalismo temos vivido sob a égide do desempenho. Um outro *imperativo categórico* surge diante de nós, antes, do *dever* para o do *poder* do “Yes, we can”.⁵³ No entanto, a construção de um sujeito do desempenho só é possível pela existência anterior do estágio disciplinar. Fala Han (2017c): “O sujeito de desempenho continua disciplinado. Ele tem atrás de si o estágio disciplinar” (p.25-26). Essa transformação se dá justamente quando a disciplina demonstra seus limites, negando uma outra negatividade, que é o não-poder crescer da produtividade. Por isso, é possível pensar que a positividade desarticula formas de controle social não mais funcionais para o aumento de desempenho. Quando uma forma não dá mais conta de sustentar a elevação da produtividade, que é uma positividade, transformando sujeito da *disciplina* em sujeito do *desempenho*, “não há qualquer ruptura; há apenas continuidade” (p.26). Logo, a *sociedade positiva* elimina cada vez mais os seus limites, desde a crescente desregulamentação econômica, até na transformação do sujeito limitado da disciplina e do dever no sujeito ilimitado do poder, tornando-se um *projeto* nunca finalizado, bastando apenas o querer da sua iniciativa, para se desenvolver infinitamente.

A *sociedade do cansaço* é fruto da *sociedade do desempenho*. Ao contrário do sujeito da disciplina, em que a relação de domínio é vertical, de submissão, vindo de um outro soberano, a sociedade do desempenho torna o *si mesmo* servo e soberano simultaneamente. Como consequência dessa relação, em que o próprio sujeito é aquele que determina a forma e o quanto pode dispensar de sua força de trabalho, surgem os transtornos psicopatológicos do século. Segundo Han (2017c) depressão e *burnout* são sintomas de um sujeito que tenta consumir a si mesmo, tornando-se vítima e agressor ao simultaneamente. Diz ele:

⁵³ Para Han (2017c) a estrutura semântica do imperativo categórico Kantiano está fundamentada na negatividade de sua moral, em que o agir no mundo se inscreve no e pelo dever, enquanto o sujeito da *sociedade de desempenho* está inundado de positividade por todos os lados, sendo regido pela positividade absoluta do poder (can). Segundo Han (2017c), para que o capital siga seu fluxo contínuo e livre, faz-se necessária a exclusão das negatividades da realidade tanto interna como externas ao homem e, para isso, a lógica do *dever* cede espaço à do *poder*.

A lamúria do indivíduo depressivo de que nada é possível só se torna possível numa sociedade que crê que nada é impossível. Não-mais-poder-poder leva a uma autoacusação destrutiva e a uma autoagressão. O sujeito de desempenho encontra-se em guerra consigo mesmo. O depressivo é o inválido dessa guerra internalizada. (HAN, 2017c, p.29)

A partir dessa leitura, torna-se possível assumir a existência de dinâmicas socioeconômicas que produzem sofrimentos/doenças mentais. Em outras palavras, uma etiologia socioeconômica da doença mental, em que o modo de subjetivação do modelo capitalista neoliberal, como debatido por Han (2017c, 2018), produz condições de adoecimento específicas. Essa perspectiva se contrapõe à noção de que o adoecimento mental se deriva de uma disfunção fisiológica. Individual, portanto, culpabilizando o corpo pelo próprio sofrimento.

O desempenho está intimamente ligado à transparência. Para Han (2017b), a busca pela positividade e a negação da negatividade da vida produz uma planificação das relações, eliminando as diferenças, as alteridades. Em nome da liberdade da fluidez do capital, agora travestido de informação e comunicação, qualquer barreira deve ser eliminada, “dando curso raso do capital”. “As ações se tornam transparentes quando se transformam em operacionais.” As coisas se tornam transparentes, isto é, positivas, sem negatividade, em nome da operacionalidade, do dever funcionar, e este dever de funcionar é aquilo que se “subordina a um processo passível de cálculo, governo e controle.” (p.9-10).

Desse modo, entendemos que a correção da realidade, a ortopedia social à qual nos referimos, que ocorre no corpo, de forma a torná-lo produtivo economicamente, tem incessantemente se transformado e aprimorado. Desde o classicismo, as técnicas de correção têm incessantemente aprimorado os movimentos corporais, para que este seja cada vez mais produtivo e submisso, até o ponto que nenhum limite exista entre a vontade – que é sempre uma vontade de produção em uma sociedade regida pela ética do trabalho, e mais recentemente a do consumo – e a realidade. Contudo, parece-nos que o aprimoramento dos movimentos corporais por meio de tecnologias que incidem predominantemente sobre o corpo não é mais suficiente para dar conta desse processo de planificação da vida, que não serve a outro móvel senão à necessidade da liberalização dos obstáculos ao fluxo livre do capital. Assim, para que essa transição fique mais clara, segue Han (2018):

O poder disciplinar é um poder normativo que submete o sujeito a um conjunto de regras, obrigações e proibições, eliminando desvios e anomalias. A *negatividade do adestramento* é constitutiva para o poder disciplinar e nisso se parece ao soberano, que tem como base a negatividade da *absorção*. Tanto o poder soberano quanto o poder disciplinar colocam em ato uma exploração que produz o sujeito da obediência. [...] Contudo, a *psique* não está no foco do poder disciplinar. A técnica *ortopédica* do poder disciplinar é muito grosseira para penetrar nas camadas mais profundas da psique – com seus desejos ocultos, suas necessidades e seus anseios – e apoderar-se deles. [...] A biopolítica, que usa as estatísticas demográficas, não possui acesso ao psíquico. Ela não fornece um *psicograma* da população. A demografia não é uma psicografia; não explora a psique. Aí reside a diferença entre a estatística e o *big data*. A partir do *big data* é possível extrair não apenas o psicograma individual, mas o *psicograma coletivo*, e quem sabe até o *psicograma do inconsciente*. Isso permitiria expor e explorar a psique até o inconsciente. (HAN, 2018, p.35-36)

E, apesar de Han não citar o uso dos psicofármacos, em *Psicopolítica – O neoliberalismo e as novas técnicas de poder* (2018), o autor faz menção a este uso em *Sociedade do cansaço* (2017c), se referindo ao fenômeno do “neuro-enhancement” farmacêutico, que se articula à lógica da maximização do desempenho. Por isso, concordamos com a sua defesa de que transitamos para uma sociedade em que as tecnologias de transformação do *eu* não têm mais o corpo como foco, como ocorre no *poder disciplinar*. A sutileza das práticas de sujeição é tamanha, que elas agem agora na própria mente, no que Han (2018) chama de *psicopolítica*. As funções cerebrais – memória, raciocínio e até as emoções – são o novo foco dos recentes modos de dominação, e os psicofármacos, seguindo esse raciocínio, seus agentes.

Assim, essa espécie de *transcendentalização da realidade*, a sua geometrização, que se caracteriza pela sua uniformização, por uma força ortopédica fundamentada nos valores e leis transcendentais⁵⁴, vem superando cada vez mais os limites da realidade, as quais representam limites para o desenvolvimento econômico constante que promovem, por sua vez, uma auto exploração constante e sempre acentuada pelas técnicas de (auto) melhoramento (*enhancement*), farmacológicas ou não.

Como pontua Han, em *Psicopolítica – O neoliberalismo e as novas técnicas de poder* (2018), a suposição de Marx, de que a contradição entre o proletariado e a burguesia inevitavelmente seria superada pelo próprio desenvolvimento das forças produtivas, entrando em contradição com a relação de propriedade, é equivocada. De acordo com esse ponto de vista:

Os modos de produção contemporâneos não são constituídos pela multitude colaborativa que Antônio Negri eleva à sucessora pós-marxista do proletariado, e sim pela solitude do empreendedor que luta consigo mesmo, enquanto explorador voluntário de si. (HAN, 2018, p. 15)

Entendemos essa *solitude* da forma como Ortega (2002) entende a *incivilidade*, ao citar Sennett (1992). Isto é, a *cultura somática* – fiscalista – que se inscreve na atualidade, a qual se expande pelos discursos das tecnologias de *bio-ascetismo*, levam ao isolamento do *eu* da política. “A incivilidade teria como consequências os comportamentos egoístas e narcisistas e o esquecimento do outro, bem como o desinteresse na vida pública que caracterizam nossa sociedade” (ORTEGA, 2002, p.26).

Desse modo, a superação das contradições presentes no modo de produção capitalista, no que se refere aos meios de subjetivação da força de trabalho, ocorreu pelo aprimoramento de suas práticas de dominação. O discurso que atribui maior liberdade e autonomia ao *empreendedor de si*, que é, em outras palavras, o *sujeito do desempenho*, em uma sociedade onde predomina o jogo de forças do modelo neoliberal, não fez mais do que deslocar a instância da dominação que se encontrava no exterior – na figura do chefe, gestor, empregador – a uma instância interior. Esse movimento reforça ainda mais a desarticulação do *eu* com a coletividade, retroalimentando a sua necessidade de auto exploração. As instâncias que lutavam entre si agora fazem parte da própria subjetividade individual. Do ponto de vista econômico, Federici (2017) também se refere à superação da contradição dos meios de produção e à consequente diminuição da exploração do proletariado nos países desenvolvidos. Todavia, a superação dessas contradições, que resulta na diminuição da exploração da mão de obra individual e no aumento do padrão de vida nesses países leva ao retorno do estágio de

⁵⁴ Pois a noção de falta de limites para o exercício da liberdade se relaciona com o ato de pensar. É o mundo do pensamento, cuja vontade sem limites deve se tornar soberana sobre tudo o que é imanente.

acumulação primitiva do capital⁵⁵ nos países subdesenvolvidos, refletindo na maior exploração da força de trabalho e na diminuição do padrão de vida. Tanto de um lado, como de outro, o capitalismo reestruturou suas técnicas de exploração, sem promover, no entanto, a tão desejada revolução dos meios de produção e a liberdade humana.

O movimento de correção da realidade por meio da conquista dos valores ditos objetivos e transcendentais, nas *práticas de si* presentes na tradição platônica, ainda que não levasse à anulação ou menosprezo da experiência do corpo e da vida imanente, está fundamentado, como vimos no capítulo I, em uma lógica de auto(domínio) intensa e constante, na firme regulação dos desejos e vontades do corpo individual e político. Essa firme disciplina filosófica, que está presente igualmente em outras vertentes da filosofia, como no *estoicismo*, por exemplo, será absorvida e transformada pelos cânones cristãos, ganhando tonalidades ainda mais rígidas quanto à supressão das forças corporais, agora inscritos sob a lógica da *renúncia de si* presente no *ascetismo cristão*.

Sabemos, por meio de Weber (2004), da importância do *ascetismo cristão*, presente em diversas vertentes do protestantismo, na *ética do trabalho* necessária ao funcionamento do modo de produção capitalista. Para Grüner (2006), no entanto, seguindo o pensamento Rozitchner (1997),

não é só que o cristianismo da época da Reforma foi um simples mas decisivo fator que favoreceu a conformação de um clima cultural propício para o desenvolvimento do capitalismo, mas também que esse cristianismo se transformou ele mesmo em capitalismo. O corolário dessa transformação do cristianismo em capitalismo é que o capitalismo tornou-se religião (“a religião da mercadoria”, chamava-a Marx), uma religião que, pela primeira vez na história, supõe “um culto que não expia a Culpa, mas a promove”. (GRÜNER, 2006, p.155)

A partir dessa perspectiva, é possível defender que as *práticas de si* características do cristianismo – especialmente do protestantismo – foram fatores decisivos para a conformação de um corpo submetido à lógica produtiva do capitalismo industrial. Mas essa influência não foi o suficiente para tamanha exploração. Para isso, uma grande engenharia social, que se estende pelo fenômeno da caça às bruxas, à homogeneização dos saberes técnicos – o *epistemicídio* de outros – e, por fim (mas não finalmente), na racionalização técnica dos corpos – sua docilização – necessária à produção capitalista sistemática e constante. Aí se inscreve igualmente o grande poder normativo do saber-poder médico – e também do sistema judiciário (FOUCAULT, 1987) –, aliado às forças produtivas na restauração da normatividade de um *eu* regido pela *ética do trabalho*, cada vez mais totalizante, excluindo qualquer exterioridade⁵⁶ a esse poder. Com a sua *capilarização*, esse poder se engendra cada vez mais nas relações sociais e do *eu* consigo mesmo, como nos fala Foucault (1979) em *Microfísica do poder*.

Portanto, o que seria, então, um movimento de descontinuidade na história do pensamento e da ciência, defendemos, nesse trabalho, a linearidade, recheada de

⁵⁵ Para Federici (2017), o “amadurecimento” dos meios de produção nas sociedades industriais europeias, que permite maior liberdade do ser humano em relação ao trabalho, se segue uma fase de acumulação primitiva do capital nos países subdesenvolvidos, tal como ocorreu na transição do capitalismo mercantil para o industrial, entre os séculos XVI e XVII em território europeu, apontando para o vínculo estreito entre capitalismo e colonialismo/imperialismo.

⁵⁶ Ver a expansão do saber-poder médico em Foucault (2010b).

descontinuidades, de uma história do aprimoramento das técnicas de controle sobre a natureza e sobre corpo rebelde.

CAPÍTULO III - UNIDADE VERSUS MULTIPLICIDADE

Como vimos, a influência da filosofia mecanicista que impera na percepção da realidade total, e por isso na noção de Humanidade, é fruto da busca pela unidade em uma realidade que está em constante mutação. A ciência que dela deriva, em sua busca pela constância e incorruptibilidade, define os caracteres primários da matéria como aqueles que apresentam tais propriedades, identificando neles a verdade última que daria conta de explicar a totalidade da realidade. Essa tendência à unidade indivisível e perfeita é expressa pelo atomismo moderno baconiano⁵⁷, bem como pela *recente* revalorização das ciências matemáticas como critério de validação da investigação da realidade. Nesse ínterim, a descoberta (produção)⁵⁸ de tais leis mecânicas nos ofereceu ferramentas de correção sobre a realidade.

Como filosofia e ciência do movimento dos corpos, entendemos, a partir do pensamento de Foucault (1987), articulado com o de Federici (2017), que os modos de subjetivação – que são modos de dominação – inscritos no pensamento moderno, e naquilo que chama de sociedade disciplinar, exercem seus poderes sobre os corpos de forma a aprimorar seus movimentos, tornando-os mais produtivos e controláveis pela vontade, tanto dos donos dos meios de produção quanto da própria alma/mente individual⁵⁹. O autocontrole individual permite o controle do outro sobre si mesmo. A *ortopedia social* a que se refere Foucault (1987) é, em outras palavras, a correção da realidade, tanto da cidade, em termos arquitetônicos e planejamento urbano – higienização –, bem como dos seus cidadãos. Ortopedia do corpo corrompido (FOUCAULT, 2020b), que é transferida para a medicina, e ortopedia da alma iludida pelo corpo, posteriormente transferida à psiquiatria (FOUCAULT, 2001, 2010c). Nas práticas corretivas, fruto da transformação dos mecanismos punitivos, os valores ortopédicos sociais circulam tanto pela representação da punição – efeito sobre a alma e suas representações – como pela geometrização das instituições prisionais e asilares – efeito sobre o corpo (FOUCAULT, 1987).

Devido ao desenvolvimento do sistema produtivo, bem como das mutações do seu modo de dominação e das tecnologias que ajudaram a realizá-las, a sociedade transitou, segundo Deleuze (1992), para aquilo que chama de *Sociedade do Controle*, em que os mecanismos de punição não são tanto diretos e concretos como são produtores de uma forma de vigilância indireta e imaterial. Han (2017c), décadas depois, em meio à ampliação das mutações do modo de produção, em direção ao capitalismo neoliberal, sugere a emergência de uma forma de dominação inscrita naquilo que denomina de *sociedade do desempenho*. Esse modelo, segundo o autor, supera a contradição dos meios de produção, na oposição burguês-proletário, referenciados na contradição do senhor-escravo, culminando na internalização psíquica dessas instâncias. Se no modelo liberal a lógica de exploração da força de trabalho partia de um *outro* externo ao *eu*, na *sociedade do desempenho* e na sua lógica da constante autoprodução, o

⁵⁷ Aqui nos referimos igualmente ao *atomismo psíquico*, o qual entende que alma/mente e seus pensamentos devem ser pensados e direcionados à unidade, à cristalização (NIETZSCHE, 2005a).

⁵⁸ Em *Além do bem e do Mal*, Nietzsche (2005a) questiona se aquilo a que chamamos de descoberta da Verdade não seria, ao invés disso, uma produção da verdade devida a preconceitos morais. Para nós, a descoberta da Verdade, na sociedade moderna, se refere não só aos preconceitos morais, mas também à Verdade sobre o mundo necessária ao modo de produção capitalista.

⁵⁹ É necessário destacar que Federici (2017) se contrapõe a Foucault (1987), ao defender que os modos de dominação característicos da modernidade estão fundamentados no modo de produção capitalista – perspectiva marxista – e não em uma mecânica do poder que está em constante transformação, permitindo mútuos deslocamentos dentro das relações.

indivíduo é explorador e explorado, senhor e escravo de *si mesmo*.⁶⁰ Assumimos, conforme Han (2017c), que a transição dos mecanismos de dominação é menos de substituição que de convivência com outras formas.

Devido a essas múltiplas transformações, entendemos que a expansão da jurisdição médica sobre a vida, presente no fenômeno da *medicalização*, quanto à prática de autoprodução/auto melhoramento de si (*self enhancement*), na *farmacologização* (CAMARGO JR, 2013; GALINDO et al., 2014), no que se refere ao crescente uso de psicofármacos, sejam complementares e mesmo coexistentes na sociedade atual. Os psicofármacos podem atuar como um mecanismo de dominação de afetos não produtivos, restituindo o sujeito à norma médica (norma religiosa secularizada), e que também podem funcionar por mecanismos distintos, mas que se sustentam pelo primeiro, no ensejo da superação da norma em direção à outra ainda superior. Essa suposta descontinuidade dos fenômenos se inscreve, a partir de nossa leitura de Foucault (1979), em uma *microfísica* do saber biomédico, em que o aprimoramento da tecnologia *farmoquímica* deve ser pensado igualmente como o aprimoramento dos mecanismos de controle – a sua *capilarização*.

Como vimos na introdução a este trabalho, o uso de psicofármacos tem sido posto em questão por uma grande variedade de pesquisadores que apontam para o surgimento de transtornos mentais advindos desse uso, produzindo uma série de outros sofrimentos, e muitas vezes mais intensos (WHITAKER, 2017). Além disso, estudos têm sugerido que o uso de psicofármacos no tratamento de transtornos mentais, como em contexto escolar, por exemplo, leva a relação de culpabilização (atomização) do sofrimento psíquico, responsabilizando unicamente o indivíduo por dinâmicas que são predominantemente coletivas/institucionais (GARRIDO, 2017; MOYSES & COLLARES, 1997, 2014; MEIRA, 2012). O uso de psicofármacos está inserido, portanto, na lógica de produção de unidade dentro dos processos referentes ao adoecimento mental, individualizando/culpabilizando (processo de atomização do sofrimento psíquico) a responsabilidade sobre esses adoecimentos, bem como na uniformização, diga-se a sua monopolização, das técnicas de cura, cujo efeito é o aprimoramento dos mecanismos de controle social.

3.1 Crise da Razão Objetiva

O caminho que foi trilhado até aqui demonstra as consequências de uma ciência que identificara nos valores atômicos – forma, densidade e massa – o valor absoluto da realidade, produzindo unidade e cristalização. Mas quando retrocedemos o nosso olhar, principalmente para a segunda metade do século XVIII, é possível perceber a inevitável rota de colisão que ocorreu entre as verdades científicas e a realidade, transformando a história das ideias no continente europeu. Immanuel Kant (1724 - 1804), e a sua *Crítica à razão pura* (2015), fornece parte dessa transformação intelectual europeia, afirmando que esta ferramenta – a razão pura; razão objetiva ou razão incondicionada –, ao contrário do que se afirmava até então, está condicionada por categorias do entendimento que determinam a forma como percebemos o mundo em sua integralidade: a *coisa-em-si* Kantiana. Arthur Schopenhauer (1788 - 1860)

⁶⁰ A liberdade na exploração da própria força de trabalho, que predomina no discurso neoliberal, não significa, para Han (2017c), menos violência ou submissão. O discurso do desempenho, da liberdade e da autonomia, traveste a sutileza dos mecanismos de exploração do proletariado. Ao se perceber como empreendedor de si, cujas conquistas dependem única e exclusivamente de sua vontade e perseverança, o indivíduo está, na verdade, se submetendo a uma lógica ainda mais perversa, ao internalizar o *outro* explorador de sua força.

(2005), cuja base filosófica se estrutura principalmente no pensamento de Kant, bem como em textos de filosofia indiana⁶¹, igualmente afirma que a razão está determinada por categorias condicionantes para o entendimento da realidade, a sua *raiz quádrupla da razão suficiente*⁶². A luz divina do homem – a sua razão – para Schopenhauer, passa a não ser mais do que uma ferramenta para a realização de uma força irracional (a Vontade) no mundo, fazendo com que o seu conhecimento objetivo e absoluto seja visto, por esse motivo, como incapaz de se realizar pelo intelecto. Para o psiquiatra Carl Gustav Jung (1875 - 1961) (1990) foi “no decorrer do século XIX, quando o espírito começou a degenerar em intelecto, (que) surgiu uma reação contra o predomínio insuportável do intelectualismo” na cultura ocidental (p.26).

É interessante notar a relação entre o avanço das técnicas disciplinares, sobre as quais nos fala Foucault (1987, 1999a, 1999b), com a crise da razão objetiva. Ao assumirmos que esta razão é aquela que tradicionalmente pode penetrar no exato conhecimento da realidade e decidir de forma absolutamente livre qual caminho seguir, devemos concordar que a sua ruína é também a do *livre-arbítrio*. Parece claro que o processo de docilização dos corpos, junto às técnicas de dominação, tenha substituído o papel de controle dos impulsos não permitidos pelos mecanismos de controle social – diga-se não produtivos –, antes responsabilidade individual. A necessidade do *livre-arbítrio*, que só existe como tal para que possamos escolher entre o certo e errado, dentro de uma lógica do controle social religioso, regulando as relações sob as noções de pecado e salvação, é enfraquecida e/ou anulada quando a necessidade desse controle introyetado também se enfraquece. Com o avanço das técnicas disciplinares, sobre os impulsos individuais, e coletivos, no biopoder, agindo com muito mais efetividade sobre aquilo que foge à norma, o domínio da alma sobre o corpo deixa de ser uma necessidade. Com os corpos docilizados, a alma pode, enfim, descansar em paz. *O crepúsculo da alma*⁶³ (ALBERTI, 2003), que também é *O eclipse da razão* objetiva (HORKHEIMER, 2007), levou o que restava da liberdade do homem. Nenhuma alma é necessária para dominar o corpo-máquina quando suas leis específicas foram desvendadas e dominadas.

À medida que os estudos no campo da fisiologia se desenvolveram, as leis que regem a vida humana ficavam mais claras para os pensadores, para a sociedade e para aqueles que as fiscalizavam. Leis que determinam a existência humana e o seu psiquismo, mas que,

⁶¹ Para nós, no que se refere à análise que nos propomos, os elementos chave do pensamento indiano na estruturação da filosofia de Schopenhauer (2005) se referem, em termos bastante simplórios, mas não pouco importantes, na incapacidade do homem de conhecer racionalmente a realidade absoluta.

⁶² Schopenhauer (2005), em *O Mundo como Vontade e como Representação*, restringe as diversas categorias *a priori* do conhecimento em Kant (2015) em apenas 4, que são tempo, espaço, causalidade e conceituação abstrata.

⁶³ *O crepúsculo da alma*, Sonia Alberti (2003), expõe de maneira bastante detalhada como as teorias psicológicas – os *psicologismos* – circularam entre as camadas intelectuais brasileiras, conjuntamente com as ideologias liberais – e com muita resistência –, no século XIX, ocorrendo de maneira distinta daquela em território europeu. Como descrito, grande parte da sustentação às doutrinas filosóficas da liberdade racional individual ocorreu pela necessidade econômica da classe burguesa, a qual não tinha se desenvolvido em território brasileiro, quando a família real portuguesa aqui desembarcou, em 1808. Assim, a construção dos conhecimentos *psicologistas* no Brasil correu de maneira multiforme e complexa. Se as doutrinas da liberdade encontraram resistência nas classes intelectuais brasileiras, no século XIX, é porque essa mesma classe privilegiada – que era aristocrática – não queria perder seus privilégios de exploração e domínio sobre outras, ao aceitar a noção de liberdade racional individual, em contraposição ao modelo tutelar da sociedade à época. Portanto, o que se viu em todo o período de circulação das doutrinas liberais, no século XIX, em território brasileiro, foi a tentativa de adaptar as necessidades da razão individual às demandas de domínio e controle social que seria transferida aos médicos: uma classe também privilegiada e ocupada por indivíduos da aristocracia brasileira. A adaptação bem-sucedida desse “ecletismo obscuro”, ao dar conta de tendências opostas, assentou-se em um monismo fisiológico derivado de uma percepção mecânica do corpo desarticulado de qualquer característica inteligente, reafirmando a necessidade de tutela das classes econômicas marginalizadas.

descobertas, sofrem o efeito de seus próprios mecanismos. Quem conhece as leis, pode agir sobre elas e sobre o resultado de suas forças.

O que nos leva a crer que essa é a tendência geral do legado dualista de Descartes, na sua oposição entre inteligência e sensação, entre pensamento e corpo. Seu corpo mecânico iguala-se ao corpo desalmado de Hobbes, com leis estritamente mecânicas, sem qualquer qualidade inteligente, destinado a apresentar, no caso deste último, eternamente suas características antissociais. Ambas veem o corpo como algo previamente definido e determinado por leis próprias de um mecanismo fechado, que não interage de forma dialética com seu ambiente. Deste ponto de vista, não faz sentido diferenciá-las quanto ao seu objetivo em comum. Ou esse corpo determinado, incapaz de entender, deve ser dominado pela razão localizada na alma, ou deve ser dominado pelo poder soberano do Estado absolutista hobbesiano. *O crepúsculo da alma*, como relata Alberti (2003), é também o crepúsculo do livre-arbítrio, cuja única liberdade a que tinha direito era a de dominar o seu próprio corpo. Nada espantoso nesse fato: o livre-arbítrio desaparece quando sua função não é mais necessária.

O eclipse da razão (HORKHEIMER, 2007) cedeu lugar à razão subjetiva, com a sua visão pragmática e individual, muito embora esta última deva sua existência à primeira, determinando o que é a realidade para a qual devemos olhar, já que ambas são *técnicas* de dominação da realidade. Contudo, os valores humanos supostamente universais que norteavam o pensamento se perderam com essa transformação. De acordo com Horkheimer (2007), a razão subjetiva (razão formal) considera que “o despotismo, a crueldade e a opressão não são maus em si mesmos; nenhuma operação racional endossaria um veredicto contra a ditadura se os responsáveis por tal operação pudessem dela tirar algum proveito (p.36). Assim, a crise do objetivismo da razão justificou e acentuou a noção de que a ciência nada mais é do que uma ferramenta à serviço da satisfação de um indivíduo ou grupo particular, que esse é seu único papel, reafirmando e fortalecendo o tecnicismo da vida e das relações humanas.

3.2 Sociedade de Massas⁶⁴

A crítica da razão objetiva, de Schopenhauer (2005), influenciou o pensamento dos teóricos críticos de Frankfurt⁶⁵, como Theodor W. Adorno (1903-1969) e Max Horkheimer (1895-1973). Estes se debruçaram, em seus ensaios filosóficos, no efeito tirânico e bárbaro do mito de uma razão emancipadora, ao defender que ela contém em si mesma as forças totalitárias e massificadoras, as quais não comportam a pluralidade de significados da existência. Baseados

⁶⁴ Nesse subitem adotamos o conceito de massa tal qual nos foi apresentado pela tradução de *A Dialética do Esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer (1985), quanto aquele trazido por Reich (2001), em *Psicologia de Massas do Fascismo*. A partir disso, cabe-nos colocar que o nosso entendimento das massas se difere daquele instituído por Freud (1921), em *Psicologia Das Massas e Análise Do Eu*, tendo Gustave Le Bon (1895) e seu *Psicologia de Massas* como inspiração. Na obra de Freud (1921) é defendida a tese de que a dissolução do eu no movimento das massas estaria relacionado a uma herança inconsciente de um estado primitivo em que não haveria vontade ou ato individual suficientemente fortes para fazer frente ao pai primordial. Segundo Freud (1921) “O líder da massa continua a ser o temido pai primordial, a massa quer ainda ser dominada com força irrestrita, tem ânsia extrema de autoridade, ou, nas palavras de Le Bon, sede de submissão” (p.71). Do ponto de vista de Reich (2001), Adorno & Horkheimer (2007) e de Horkheimer (2007), e também do autor dessa pesquisa, essa sede de submissão, essa ânsia pela autoridade, não são necessariamente primários na instituição da civilização, mas seu produto; retroalimentada por ela.

⁶⁵ Cabe ressaltar que os teóricos críticos de Frankfurt, particularmente Theodor W. Adorno e Max Horkheimer, ao analisarem criticamente a cultura do esclarecimento e da razão objetiva, dialogam incessantemente com as noções de civilização/cultura produzidas por Freud.

na ideia cíclica de história de Schopenhauer (2005), e na sua crítica ao desenvolvimento linear da razão, tal como proposto pelos iluministas e pela concepção histórica de Hegel, Adorno & Horkheimer (1985), em *Dialética do Esclarecimento – Aufklärung*⁶⁶ –, defenderam o desenvolvimento linear da razão como um inevitável retorno à barbárie, só que melhor servida de recursos tecnológicos para reencená-la.

A história do declínio da razão objetiva é a história da ascensão da razão subjetiva/formal. Sua existência se exprime pela maior tecnificação da ciência, a serviço do bem-estar e das normas já instituídas, redundando em pragmatismo. A razão instrumental, irmã da razão objetiva, ainda que não se fundamente na universalidade do conhecimento, é facilmente cooptada pelos meios de dominação, tendendo à universalização de suas técnicas. Portanto, entendemos, a partir da leitura de Adorno & Horkheimer (1985), que o processo de racionalização da vida por uma razão que se percebeu dominadora e totalizadora, permitiu a massificação dos indivíduos. Auxiliado por aquilo que intitulam de *indústria cultural*, a supressão da própria singularidade em nome da universalidade da razão, permitiu a transformação da multidão⁶⁷ em povo⁶⁸, da existência plural à unificada, possibilitando uma maior efetivação da tirania.

Transcrevendo Gustave Le Bon (1895, p.13) e seu *Psicologia de Massas*, Freud (1921) pontua:

O fato mais singular, numa massa psicológica, é o seguinte: quaisquer que sejam os indivíduos que a compõem, sejam semelhantes ou dessemelhantes o seu tipo de vida, suas ocupações, seu caráter ou sua inteligência, o simples fato de se terem transformado em massa os torna possuidores de uma espécie de alma coletiva. Esta alma os faz sentir, pensar e agir de uma forma bem diferente da que cada um sentiria, pensaria e agiria isoladamente. Certas ideias, certos sentimentos aparecem ou se transformam em atos apenas nos indivíduos em massa. A massa psicológica é um ser provisório, composto de elementos heterogêneos que por um instante se soldaram, exatamente como as células de um organismo formam, com a sua reunião, um ser novo que manifesta características bem diferentes daquelas possuídas por cada uma das células”. (p. 13)

Muito embora nós tenhamos a consciência de que o funcionamento massificado dos indivíduos possa ocorrer de forma provisória, do modo como entende Le Bon e também Freud (1921), nós defendemos a noção de que esse funcionamento, na sociedade industrial moderna, é potencializado pelo processo de homogeneização cultural, que se dá tanto por meio da

⁶⁶ Termo alemão usado para designar tanto o movimento iluminista, como definido por Kant, bem como o “processo de ‘desencantamento do mundo’, pelo qual as pessoas se libertam do medo de uma natureza desconhecida” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p.7).

⁶⁷ Aqui nos referimos ao conceito, expresso por Espinosa (2009b), que se define pela multiplicidade de forças que o constituem. A multidão (*multitudo* para Espinosa) se fundamentaria, portanto, pelas potências individuais – *conatus* – na experiência do *conatus* comum, que é, em outras palavras, o direito comum. Ao contrário da tradição política a que se opõe Espinosa (2009b), em que a vivência coletiva só é possível pela anulação do eu individual – *conatus* –, a experiência política, expressa pelo direito comum, de Espinosa não sustenta a sua exclusão, mas a sua adição.

⁶⁸ Essa escolha conceitual, ao substituir o termo massa por povo, refere-se à filosofia política de Thomas Hobbes (1998), em *O Leviatã*, e ao processo de abandono das próprias satisfações, da própria potência, em nome de valores universais absolutos que pode ser entendido, a partir das conclusões dessa pesquisa, como um processo de massificação, da transformação da multidão e sua diferença, na igualdade característica do povo.

ortopedia moral quanto corporal, da forma como entende Foucault (1987). Isto é, essa “espécie de alma coletiva” tem sido a regra de funcionamento da sociedade, e não a sua exceção.

Assumimos, portanto, o pensamento de Espinosa (2009b), em *Tratado Político*, quando afirma que a anulação das diferenças individuais é a possibilidade de efetivação política da tirania, das paixões de *um* governarem as paixões de *todos*.

A multidão que abdicou de todo o seu poder, ao ser transmutada em povo, transferiu o próprio poder ao soberano, sob a justificativa de que a Lei era necessária para o estabelecimento da ordem social e para o fim da guerra de todos contra todos. A ideologia de uma Lei universal, por esse motivo justa para todos, foi utilizada para satisfazer as paixões bárbaras e instituir novos estados de guerra daqueles que se escondem por trás dos discursos da razão objetiva. De acordo com Grüner (2006):

[...] as modernas filosofias contratualistas (ainda, ou de novo, dominantes tanto na academia quanto no senso comum político de hoje), que se distraem com empenho e esmero perante a verdade histórica evidente de que toda “ordem justa” instaurada por um “contrato” é, não só, mas também, o resultado da vitória de uma das partes de uma relação de forças; que a “universalidade” do consenso é o reconhecimento (não necessariamente consciente) da hegemonia de um partido que tem o poder suficiente para impor a sua imagem da ordem e da justiça [...]. (GRÜNER, 2006, p.148)

Reich (2001), em *Psicologia de Massas do Fascismo*, defende que o estado nazista alemão, por exemplo, e sua prática dominadora e destrutiva, não pode ser entendido se não pela incapacidade das massas experienciarem seu corpo e sua sexualidade de forma prazerosa e natural, fruto de uma moralidade religiosa castradora que não foi abandonada pelas instituições modernas. Para Horkheimer (2007, p.126) “os impulsos naturais reprimidos foram utilizados para as necessidades do racionalismo nazista”. Assim, ao contrário do que considera Hobbes (1998), o pacto social, ou o pacto social moderno e sua moral sexual, da forma como entende Reich (2001), é justamente aquilo que produz e multiplica a violência dentre os indivíduos de uma mesma cidade, bem como entre cidades distintas, projetando sempre no outro o motivo da própria incapacidade para o prazer. Para Humberto Eco (2019), pensador que se debruçava sobre os elementos simbólicos e afetivos constituintes do fascismo: “na raiz da psicologia Ur-Fascista⁶⁹ está a *obsessão da conspiração* [...] Os adeptos devem sentir-se humilhados pela riqueza ostensiva e pela força do inimigo” (p.51), fazendo da violência uma força aglutinadora de seus membros. Na leitura de Eduardo Grüner (2006)

a –certamente operativa– ficção contratualista pode ser tomada por seu reverso lógico, para dizer que, mesmo quando admitíssemos a discutível premissa de que a política é o contrário da violência, os cadáveres são a condição de possibilidade da política: no dispositivo teórico contratualista (vide Hobbes) o Soberano necessita dos cadáveres para justificar a sua imposição da Lei; de maneira um pouco esquematicamente foucaultiana, poderíamos dizer: a política produz os seus próprios cadáveres, a Lei produz a sua própria ilegalidade, para naturalizar o seu (como se diz) “império”; mas imediatamente requer

⁶⁹ Humberto Eco, nesse pequeno volume, busca definir quais são os valores que para ele constituem o que ele define como Fascismo Eterno (UR-Fascismo), na tentativa de deixar um alerta permanente para a sempre possível reencenação desse movimento totalitário.

que esta origem seja esquecida: do contrário, não poderia exigir obediência universal [...]. (GRÜNER, 2006, p.148-149)

Diante da percepção de que a objetividade e universalidade do conhecimento – pelo menos da forma como defendem os racionalistas que dissociam razão/afeto – não passa de uma ficção bem estruturada, e que esta permite a efetividade dos diversos mecanismos de dominação, outro caminho não há senão admitir a falta de objetividade racional⁷⁰ inscrita na prática médica e no saber biomédico. Obviamente já havíamos chegado a essa conclusão ao discutirmos o papel fiscalista e normatizador da medicina, diante do avanço dos estados liberais, em Europa, e da sua aliança com as forças produtivas capitalistas, antes mesmo da sua estruturação racional naquilo que viria a se chamar biomedicina, como aponta Foucault (1999b), em *História da Sexualidade I: Vontade de Saber*. Além disso, a aliança dos médicos profissionais com o tribunal da Santa Inquisição, em território Português, visando garantir o monopólio da prática de cura, evidencia a violência e o dogmatismo inscritos no avanço da jurisdição médica sobre as práticas de cura (WALKER, 2013). O processo ortopédico moral efetivado pelo olhar da psiquiatria (FOUCAULT, 2010c), na suposta libertação do louco, também demonstra as funções sociais de regulação e fiscalização que lhe foram transferidas pela secularização da filantropia.

A moralidade da medicina, e a racionalidade posterior presente na biomedicina (FOUCAULT, 2020b), foram, de maneira inegável, instrumentos de dominação necessários à implantação de uma sociedade regulada pela *ética de trabalho* e pelo processo constante de acúmulo de capital. Sua racionalidade satisfaz os desejos e afetos daqueles que exploram a mão de obra do proletariado. Constatar a instrumentalidade da prática da medicina e do saber biomédico é assumir que suas técnicas de intervenção são, inevitavelmente, uma força a serviço da satisfação particular de indivíduos/grupos específicos. Como consequência, não é possível supor uma objetividade metafísica da terapêutica farmacológica para o tratamento dos sofrimentos mentais, bem como na construção do conhecimento sobre o qual essas terapêuticas se fundamentam. Isto é, o fato de o seu desenvolvimento estar baseado no método científico não significa que esta técnica esteja livre de interesses subjetivos, particulares. Além disso, quando percebemos a falta de efetividade dessa terapêutica em diversos transtornos para os quais é indicada, além dos prejuízos causados pelo seu uso, é possível defender, novamente, a sua falta de objetividade. Tentaremos, algumas páginas adiante, evidenciar quem são, de fato, os beneficiários desse modelo de intervenção, quando não são os pacientes.

Contudo, a efetivação de tais conclusões só foi possível graças à percepção de que essa mecânica de poder está intimamente vinculada àqueles que percebem o mundo como algo a ser remendado, corrigido, e que isto só poderia ser efetivado através de valores que lhe são estranhos e muitas vezes considerados incompatíveis. Esse espírito de correção da realidade pode ser localizado na figura de Sócrates, segundo Nietzsche (2020), embora este não tenha sido responsável pela sua continuidade. A correção das falhas do mundo sensível junto as suas características de transitoriedade, deu-se de forma extremamente violenta e tirânica. A história do conhecimento no ocidente é uma história de tirania e dominação. A Verdade – e os valores contratualistas universais que nela se baseiam – foi sempre um método a serviço da auto preservação – individual, da família e do Estado – e da servidão alheia. Vide os colonialismos e imperialismos, os primitivismos e escravagismos. A pena que deu início à história que se concretizaria por mais de dois mil anos pertencia àqueles que acreditavam (ou desejavam) que existiriam seres incapazes por natureza de se autogovernar em sua plenitude. Sua democracia

⁷⁰ Objetividade que marca a universalidade e efetividade da Lei. Com isso, não queremos dizer que o saber biomédico seja desprovido de sentido. Pelo contrário. Há um sentido na Lei que se propõe universal, embora ela não possua existência por si mesma.

pressupõe a escravidão e a servidão⁷¹. A dominação desses incapazes – escravos, mulheres e crianças – e de uma natureza corporal a qual se julgam superiores é o modelo de sociedade com a qual temos dialogado e tentado concretizar durante todos estes anos.

No que se refere ao cristianismo primitivo, seus seguidores propuseram algo que nunca havia ocorrido na antiguidade, na tentativa de instaurar uma nova era – à imagem e semelhança das Lei de seu Deus totalitário e vingativo – para a humanidade. A vida eterna, obtida na transcendência, pôde ser conquistada já nesta vida e na própria carne. Pela primeira vez um grupo de excêntricos se propôs a se libertar da injunção do corpo e de seus desejos sem que a morte fosse necessária (BROWN, 1990). Foi esse espírito de superação (negação) da vida na própria vida que o cristianismo fecundou a Antiguidade e deixou de herança como possibilidade de realização. Parece que, na Modernidade, esse espírito como que brotou mais uma vez e mais forte na vontade europeia, mas com a diferença de que essa superação da corrupção da vida se daria pela ciência e externamente à alma Humana, e não pelo ascetismo individual filosófico ou cristão.

Como defendemos que as mazelas sociais, econômicas e de saúde as quais nos referimos estão relacionadas à necessidade de *correção* da realidade e a todo *assim deve ser*, apresentaremos possíveis soluções para esse estado de coisas: em que a natureza *externa* e *interna* ao corpo individual devem ser corrigidos por não se adequarem às Ideias daqueles que dizem o que o ser humano é verdadeiramente, acreditando que o seu estado atual não passa de uma ilusão.

Diante da análise que aqui fizemos, entendemos que parte das soluções possíveis para o que Whitaker (2017) chama de *epidemia de saúde mental e uso de psicofármacos*, que se aplica tanto aos E.U.A., como para a realidade brasileira, está no movimento de oposição à necessidade de correção da realidade pela ciência tecnocrata, e que isso só pode ser realizado a partir da apresentação de outra perspectiva científico-epistemológica que se contrapõe aquela que, para nós, sustenta o reducionismo orgânico no *fisicalismo/cerebralismo* presente no discurso neurocientífico (AZIZE, 2010a, 2010b). Por isso, traremos à discussão alguém que pensa a realidade a partir dela própria, e não daquilo que ela deveria ser. Logo, nos permitiremos uma longa citação a quem nos referimos, pois acreditamos que serão melhor expressas em sua literalidade.

3.3 A Imanência de Espinosa

Os filósofos concebem os afetos com que nos debatemos como vícios em que os homens incorrem por culpa própria. Por esse motivo, costumam rir-se deles, chorá-los, censurá-los ou (os que querem parecer os mais santos) detestá-los. Creem, assim, fazer uma coisa divina e atingir o cume da sabedoria quando aprendem a louvar de múltiplos modos uma natureza humana que não existe em parte alguma e a fustigar com sentenças aquela que realmente existe. Com efeito,

⁷¹ Referência à *Política*, Aristóteles e *A República*, Platão. Alves-Jesus (2015) faz uma análise bastante interessante das funções sociais exercida pelas mulheres na República de Platão, o que promove um deslocamento da imagem desse filósofo da misoginia encontrada na figura de Aristóteles, Eurípides, Aristófanes, por exemplo. Para a autora, ainda que haja diferenças claras na formação física entre homens e mulheres, Platão, em *A República*, considera que diversas funções poderiam ser compartilhadas por ambos os sexos, o que os faria partilhar de relativa igualdade nesse modelo de sociedade ideal.

concebem os homens não como são, mas como gostariam que eles fossem. De onde resulta que, as mais das vezes, tenham escrito sátira em vez de ética e que nunca tenham concebido política que possa ser posta em aplicação, mas sim política que é tida por quimera ou que só poderia instituir-se na utopia ou naquele século de ouro dos poetas, onde sem dúvida não seria minimamente necessária. Como, por conseguinte, se crê que em todas as ciências que tem aplicação, mormente a política, a teoria é discrepante da prática, considera-se que não há ninguém menos idôneo para governar uma república do que os teóricos ou filósofos. (ESPINOSA, 2009b, p.6)

Como um homem de seu tempo, Baruch de Espinosa tem sido considerado, frequentemente, um racionalista e provavelmente o mais audaz já que seguia seu caminho sem se filiar inteiramente a quaisquer modelos de pensamento hegemônico, seguindo solidamente e solitariamente em sua busca pela verdade (CHAUÍ, 2006).

Contudo, a maior diferença da epistemologia proposta por Espinosa (2009a, 2009b, 2015) para o conhecimento da realidade, em comparação com o racionalismo cartesiano, está na sua indiferenciação entre os atributos corporais e mentais, como se tivessem uma natureza absolutamente distinta⁷² uma da outra. Sua filosofia pressupõe uma natureza unificada em todos os seus aspectos, sem qualquer falha ou incongruência no seu modo de funcionamento. Aquilo que para outras teorias de conhecimento seria um aspecto incompreensível da realidade, e que em Descartes faria parte de uma moral provisória e não do método científico (TEIXEIRA, 1990), em Espinosa (2009a, 2015) essa incompreensão se daria pela utilização de um método equivocado para o entendimento da realidade. “tudo aquilo que na natureza nos parece ridículo, absurdo ou mau, é assim porque só parcialmente conhecemos as coisas e ignoramos na maior parte a ordem e coerência de toda a natureza” (ESPINOSA, 2009b, p.16). Assim, o ponto de partida de Espinosa para o conhecimento de verdades claras e evidentes não ocorre a partir da negação de algum aspecto da realidade, seja ele qual for. Não há *renúncia de si* e do mundo, mas a total e incondicional aceitação da própria condição humana e mundana.

Espinosa (2009a, 2015) defende, em sua filosofia, que a natureza porta em si mesma os atributos capazes de sustentar a vida e que por esse motivo não é uma consequência de um ato de vontade de um criador isolado de sua criação. A sua ideia de natureza é, portanto, de imanência, e não de transcendência, de onde concebe a sua mais célebre fórmula: *Deus sive natura*⁷³. Deste modo, inteligência e instinto, razão e paixão são expressões da mesma natureza, mas por atributos e modos específicos. Isto é, são expressões dos dois únicos atributos, de infinitos atributos infinitos, possíveis de serem conhecidos pelo homem: *pensamento* e *extensão*. No homem são expressos no modo ideia, o atributo pensamento, e no modo corpo, o atributo extensão. Em razão disso, não há qualquer hierarquia de valor entre estes dois atributos da natureza, como se um fosse divino e outro diabólico. Em outras palavras, mente e corpo são expressões de uma mesma unidade funcional.

Sendo cada ser uma expressão singular dos modos finitos de infinitos atributos infinitos, que são ao mesmo tempo potência e existência, é necessário considerar que essas unidades – singularidade, em Espinosa – são absolutamente distintas da unidade humana defendida na tradição platônica. As unidades humanas, em Espinosa, são sistemas passionais-afetivos sendo,

⁷² Para Espinosa (2009a), mente e o corpo não possuem naturezas distintas. Transcendente e imanente, respectivamente. Para o autor, tais elementos fazem parte de uma natureza indissociável, mas que se apresenta por diversos atributos. Portanto, a mente e as ideias nela contida são sempre ideias dos afetos do corpo.

⁷³ Deus, ou natureza.

por esse motivo, múltiplos em si mesmos. Além de múltiplos, não são indivisíveis e nem constantes, pois estão interagindo todo o tempo consigo mesmos como sistema e também com os sistemas ao redor. Nessa interação, a qual Espinosa chama de afecções – encontros, na leitura Deleuziana de Espinosa (DELEUZE, 2002) – os corpos afetados não são mais os mesmos, mudando a própria configuração pela transformação dos seus afetos. Todavia, essa mutação não se dá de maneira livre e incondicionada, mas sob a força de leis invioláveis e específicas. Isto quer dizer que a única liberdade para Espinosa só é possível dentro daquilo que se é, embora este determinismo se diferencie do determinismo mecânico. Enquanto o primeiro é um sistema aberto, o que significa que suas leis determinam a constante transformação de sua configuração, o determinismo mecânico, que é um sistema fechado, impede qualquer reconfiguração dos corpos.

Portanto, o corpo de Espinosa se apresenta sob a força de leis deterministas e, por isso, excludentes da possibilidade de livre-arbítrio. Este está, contudo, submetido à constante transformação provocada pela interação com outros corpos (leis deterministas que regem um sistema aberto). O corpo de Espinosa pode ser, então, um corpo que produz prazer, alegria, bem-estar, tanto quanto tristeza, dor, ódio, mas que não apresenta essas características como se elas fossem entidades metafísicas, senão como fruto de interações múltiplas e incessantes. O corpo da tradição socrático-platônico-cristã é necessariamente um sistema fechado regido por leis que determinam a sua impossibilidade de transformação, não importando que tipos de afecções ele tenha. Este corpo deve, por isso, ser somente dominado por uma vontade livre, mais forte que ele, e localizada no seu eu-alma. Ele é um sistema corrompido, e que leva dor e erro a si próprio. Já para Espinosa (2009a) ninguém conhece completamente o corpo e ninguém sabe do que o corpo é capaz.

Cada uma das singularidades presentes na natureza, como é o ser humano, é e se expressa por sua potência de vida, que do ponto de vista de Espinosa é um esforço da singularidade na manutenção da própria existência, e é designada pelo termo *conatus*. Cada ser singular apresenta um *conatus* que lhe é próprio no seu estado de natureza. Contudo, como pontua Chauí (2006), o *conatus* ou a potência singular humana, no esforço pela própria vida, só pode ser vista como uma abstração, isto é, um conceito desvinculado da realidade sobre a qual atua. Pois, como é possível observar na natureza, o *conatus* humano é por demais impotente para se manter sozinho, necessitando sempre de uma outra singularidade para poder perseverar na própria vida. Apesar de considerar, à maneira de Hobbes (1998), que cada individualidade/singularidade esteja sempre voltada a si mesma e aos próprios interesses, Espinosa defende que a vivência coletiva dos *conatus* individuais é a única forma deste perseverar no mundo, embora, não declare, como os aristotélicos, que o ser humano é um ser político por natureza (ESPINOSA, 2009b). O que importa saber, de fato, é que o indivíduo humano isoladamente está tão à mercê das ameaças externas que sua possibilidade de sobrevivência nessas condições é praticamente nula. Nesse sentido, a vida coletiva, a vida na *pólis*, é um meio pelo qual o *conatus* individual pode aumentar a sua potência, a depender da forma como o poder está distribuído, evidentemente. Para isso, ainda que em um sistema monárquico ou aristocrático, e não em uma democracia, as potências individuais podem ser preservadas, caso a Lei, que em suma é a própria potência coletiva, tenha sido estabelecida de forma coletiva, visando o aumento de potência de toda a coletividade. Esta é a definição de soberania para Espinosa (2009b). Quando a cidade é potente e exerce sua própria potência para aumentá-la, ela é soberana, pois é *senhora de si*. Por outro lado, se algum indivíduo ou grupo busca aumentar a própria potência diminuindo a de outros, esta cidade não é mais senhora de si e, portanto, soberana, porém vive sob a égide de uma tirania individual, perdendo seu caráter plural.

Pelo contrário, estamos perante graus de potência, intensidades oscilando ao sabor do sinal positivo ou negativo dos vários afetos, mas configurando um direito comum, quer dizer, um domínio efetivo sobre cada um dos indivíduos. Pensar o estado como configuração é ter em conta a sua natureza intrinsecamente múltipla, sem cristalizar na rigidez das estruturas as singularidades que o integram, nem anular em definitivo o imponderável que resulta de variáveis tão oscilantes como são a qualidade de quem protagoniza a soberania e o movimento das “massas”. (ESPINOSA, 2009b, p.55)

Percebemos que a *pólis* de Espinosa comporta a ideia de transformação e multiplicidade, fruto da interação constante entre seus elementos, da mesma forma que considera seus componentes individuais humanos. Esta cidade não é e nem será a mesma, e todo o tempo suas regras e instituições devem ser revistas, dando lugar aos novos corpos singulares e políticos. Sua política é de constante transformação.

Novamente, opomos essa teoria política aquela encontrada na tradição platônica, principalmente a elaborada em *A República*, em que sua estrutura deve ser aquela que apresenta características imutáveis e universais, na total identificação dos indivíduos com seu *eu* verdadeiro, com as Ideias – formas fundamentais –, não havendo espaço para a constante transformação de seus membros. O *Ideal*, o absoluto, é o fim em si dessa cidade regida por filósofos que amam a unidade. Para isso, Hobbes (1998), herdeiro de Platão (2018) na filosofia política moderna (GRÜNER, 2006), supõe uma sociedade em que seus membros devem direcionar suas razões individuais para o domínio dos próprios afetos, para que, assim, a harmonia e a paz entre os seus membros pudessem ser enfim conquistadas. Já em Espinosa, a razão é sempre aquela regida pelos afetos, ou melhor, é sempre uma razão afetiva. Deve ser guiada para o que se é como multiplicidade, abrindo espaço para a produção e transformação de um outro que ainda está por vir, e não por teóricos e filósofos que já têm em si a resposta daquilo que a cidade deve ser. Esta cidade será sempre fruto das infinitas afecções possíveis entre seus membros e não da transformação do imanente pelos valores julgados transcendentais. A política de Espinosa se constitui, então, da seguinte forma:

Quando, por conseguinte, apliquei o ânimo à política, não pretendi demonstrar com razões certas e indubitáveis, ou deduzir da própria condição da natureza humana, algo que seja novo ou jamais ouvido, mas só aquilo que mais acordo está com a prática. E, para investigar aquilo que respeita a esta ciência com a mesma liberdade de animo que é costume nas coisas matemáticas, procurei escrupulosamente não rir, não chorar, nem detestar as ações humanas, mas entende-las. Assim, não encarei os afetos humanos, como são o amor, o ódio, a ira, a inveja, a glória, a misericórdia e as restantes comoções do animo, como vícios da natureza humana, mas como propriedades que lhe pertencem, tanto como o calor, o frio, a tempestade, o trovão e outros fenômenos do mesmo gênero pertencem à natureza do ar, os quais, embora incômodos, são, contudo, necessários e têm causas certas, mediante as quais tentamos entender a sua natureza. (ESPINOSA, 2009b, p.8)

A *pólis* de Espinosa é aquela que estabelece a organização geral de seus membros de acordo com o conhecimento dos princípios que a regem, organizando seu tecido social de forma a aumentar a potência de vida com os valores da própria vida. Diferente daqueles que buscam ordená-la de acordo com valores que lhes são estranhos, cuja possibilidade de conhecê-los está alojada no afastamento dos sentidos. Assim, a função da geometria na ordem do intelecto, bem

como na da *polis*, que visualizamos tanto em Platão, quanto nas figuras que nele se inspiraram, é a de afastar o ser das ilusões do corpo, do reino das opiniões cambiantes, restabelecendo a união com a essência transcendente que ele é. Já em Espinosa, a geometria tem como função o ordenamento do intelecto, que em última instância é o ordenamento dos afetos, e da *polis* em valores que lhe são intrínsecos, auxiliando na *remediação*, na *purificação* do ser que nada mais é do que a sua reconexão com a ordem natural presente na própria vida (OLIVEIRA, 2018).

3.4 Superação⁷⁴ do Mecanicismo

A percepção de que a realidade material está em constante movimento e transformação devido às interações com outros corpos, que nada existe de forma absoluta, como defende Espinosa, apesar de não ser hegemônica, está presente em diversos saberes. Está na geologia, na constatação de que o planeta Terra, tal como hoje se apresenta, é fruto de uma transformação constante e permanente na interação com outros corpos no espaço; na teoria da evolução, tanto de Lamarck como de Darwin, como nas suas derivações recentes; na astronomia, em na defesa de que o universo é um sistema em constante transformação.

A descoberta das leis da termodinâmica, como do eletromagnetismo, e da física quântica, são igualmente rompimentos epistemológicos da mecânica clássica que influenciaram diversos outros saberes, inclusive nas ciências humanas, já que é a física que costumava oferecer a base epistemológica para outras ciências (CAPRA, 1993). Mesmo na biologia há modelos explicativos da realidade que tentam dar conta, de forma muito bem estruturada, da multiplicidade de interações a que são submetidos os corpos orgânicos, como o conceito de *autopoiese*, de Humberto Maturana (2006), por exemplo, no campo da biologia e que é estendido também à psicologia.

Enquanto o eletromagnetismo destronava a mecânica newtoniana como teoria fundamental dos fenômenos naturais, surgiu uma nova tendência do pensamento que suplantou a imagem da máquina do mundo newtoniana e iria dominar não só o século XIX, mas todo o pensamento científico futuro. Ela envolvia a idéia de evolução — de mudança, crescimento e desenvolvimento. A noção de evolução surgira na geologia, onde os estudos meticulosos de fósseis levaram os cientistas à conclusão de que o estado atual da Terra era o resultado de um desenvolvimento contínuo causado pela ação de forças naturais durante imensos períodos de tempo. Mas os geólogos não foram os únicos a pensar nesses termos. A teoria do sistema solar, proposta por Immanuel Kant e Pierre Laplace, baseava-se no pensamento evolucionista ou desenvolvimentista; os conceitos evolucionistas foram fundamentais para a filosofia política de Hegel e Engels; poetas e filósofos, indistintamente, durante todo o século XIX, preocuparam-se profundamente com o problema do devir. (CAPRA, 1993, 65-66)

Quando falamos do campo da saúde mental, vemos diversas abordagens que rompem com a epistemologia mecânica *fisicalista*. Seja nas abordagens dinâmicas, como a psicanálise e suas derivações, quanto das abordagens fenomenológicas (BERCHERIE, 1989). No pós

⁷⁴ A superação a que nos referimos é menos de negação do mecanicismo, dada a sua efetividade em diversos aspectos da realidade, do que a superação de sua hegemonia em campos nos quais percebemos a sua limitação.

segunda guerra, surgem outras correntes que divergem da abordagem mecânica, inclusive como um contraponto à abordagem clínica individual em psicanálise⁷⁵ (RUSSO, 2006). Movimentos como a psiquiatria democrática, de Franco Basaglia – que é a principal influência teórica para a reforma psiquiátrica brasileira, entre os anos 1978-1991 –, na Itália, a antipsiquiatria, na Inglaterra, até a psiquiatria institucional, na Inglaterra e na França, propõem uma abordagem que não se limita à intervenção individual e/ou individualizante (AMARANTE, 2007). Essas abordagens críticas têm em comum a impossibilidade de dissociar aspectos do adoecimento psíquico individual do modo de funcionamento da coletividade ou das instituições nas quais ele se insere, e que, somente por meio da reestruturação das práticas institucionais – instituição vista do ponto de vista tanto concreto quanto simbólico – o sofrimento psíquico tem a possibilidade de ser minorado. Conquanto, nas abordagens que chamamos de individualizantes, como no modelo hospitalocêntrico⁷⁶, por exemplo, o princípio que rege o processo terapêutico tende a não levar em conta os fatores externos que influenciam no adoecimento mental, reduzindo a intervenção ao nível individual, como no uso de psicofármacos, por exemplo. Para Franco Basaglia (2005, p.246-247 apud AMARANTE, 2007) “o hospital psiquiátrico, ainda que modificado e transformado, permanece – enquanto tal – causa da doença.

No que tange à psicoterapia, ainda que parte das abordagens não esteja submetida ao fisicalismo mecânico, como a psicanálise, sua práxis pode desaguar em um atomismo acrítico, em que o *mal-estar da civilização* pode ser totalmente individualizado (atomizado). Algumas vertentes de psicoterapia, inclusive as de base psicanalítica, têm tentado superar as limitações da intervenção individual, tanto no que se refere ao seu efeito sobre a coletividade, como na sua prática que visa lidar com o sofrimento mental de maneira individualizante. Citamos os exemplos da análise institucional (Psicologia Institucional, de Bleger e Pichon-Rivière)⁷⁷; a sócio-análise, de Lourau e Lapassade, que une elementos da psicanálise, das ciências sociais, análise corporal e pedagogia; e da esquizoanálise, de Deleuze e Guattari, unindo crítica social capitalista, reinterpretação de conceitos-chave caros à psicanálise, além de considerações micro e macro políticas (CÂMARA, 2009).

Um certo *espinosismo*⁷⁸, contrário à noção atomística moderna, cujo funcionamento seria independente do ambiente ao seu redor, pode ser observado em diversos movimentos

⁷⁵ Cabe ressaltar, no entanto, que para a psicanálise é impossível demarcar uma fronteira rígida entre os fenômenos individuais e os coletivos. Para Freud (2011), em *Psicologia de Massas e análise do Eu*, a psicologia individual é, de uma perspectiva ampliada, necessariamente uma psicologia social, e vice e versa. Assim, dentro dessa perspectiva, a clínica individual sempre terá efeitos sociais. Todavia, há, de forma geral, tal como demarcado por Amarante (2007), Câmara (2009) e Russo (2006), um movimento de construção de intervenções supra individuais – políticas, econômicas, institucionais – sobre o sofrimento mental. Como demonstrado por Câmara (2009), a demanda por ações coletivas sobre a realidade resultou em diversas intervenções grupais, ainda que sob o olhar clínico da psicanálise.

⁷⁶ É importante salientar que não menosprezamos a importância do hospital e das intervenções nele realizadas. O que defendemos, de fato, tal como Amarante (2007) é que a instituição hospitalar faça parte de uma rede de assistência à saúde que não tenha como foco a intervenção biomédica, por exemplo, apesar de incluí-la. Essa rede se articularia a outros dispositivos públicos – educação, assistência social, emprego –, e também aos membros da comunidade onde o indivíduo está inserido, para que se possa lidar com o sofrimento mental individual de forma coletiva.

⁷⁷ A Análise Institucional nasceu como uma abordagem psicanalítica crítica à prática individualizante da terapia no âmbito da ditadura militar na Argentina, que se restringia à interpretação edipiana do sofrimento mental dos pacientes vítimas do aparato institucional repressivo.

⁷⁸ Esse “certo espinosismo” a que nos referimos pressupõe o entendimento de que os corpos que constituem a realidade estão em constante transformação, pelas interações com outros corpos ao redor. Assim, nada teria um estatuto ontológico na natureza. Isto é, nada apresenta a mesma forma independentemente do tempo e do espaço. Assim, as coisas só existem pelas interações a que estão submetidas, e não por uma suposta essência transcendente à realidade. Ver Grüner (2006).

clínicos/psicoterápicos e psiquiátricos contra hegemônicos, que são, em outras palavras, não mecanicistas. Também é possível notá-lo em diversos saberes, como na biologia, física, química e até em alguns campos da medicina. No entanto, apesar dessa superação, em muitos campos ela permanece como modelo explicativo de intervenção no campo da saúde.

Fora o potencial destrutivo da ciência tecnocrata, é indubitável que as conquistas tecnológicas desenvolvidas pela ciência mecanicista produziram grandes conquistas para o bem-estar de alguns seres humanos e para a resolução de diversos problemas existenciais. Contudo, são notáveis as suas limitações no estudo da vida em sua totalidade. Os processos vitais sempre foram problemáticos para a ciência moderna. Uma gama enorme de transtornos mentais nunca pôde ser “curada” sob esse ponto de vista. Muitos patógenos já foram identificados e relacionados com tipos específicos de doenças, mas os cientistas ainda não sabem o porquê de alguns indivíduos apresentarem sintomas ou não. São pouco considerados, tanto medicamente quanto socialmente, os estudos sobre o “terreno” sobre o qual as doenças se instalam, como se interessou Pasteur (CAPRA, 1993). Pesquisas sob a perspectiva mecanicista já identificaram a unidade fundamental da vida com as células, que por sua vez, na perspectiva de Claude Bernard (CANGUILHEM, 2019), no século XIX, deu espaço para a identificação molecular – físico-química –, até o ponto, no final do último século, que foi transferida para o DNA e, por fim, aos genes. Os cientistas, ainda que se esforcem em reduzir a vida à essas descobertas, falham no momento de explicar todo o sistema, o organismo como um todo. Como pontua George Canguilhem (2019), ao discorrer sobre as noções de saúde e doença, em sua tese de doutorado sobre *O normal e o patológico*, a normalidade nunca pode ser determinada somente de uma perspectiva individualizante, que parte do indivíduo para ele mesmo. O normal está sempre em relação ao meio que o circunda, na própria interação do organismo com outras normas exteriores a ele. A análise do normal e anormal só pode ser realizada, portanto, na relação.

Referenciando-se em McKeown (1972), Capra (1993) defende que os fatores relacionados à grande diminuição das taxas de mortalidade populacionais, no século XIX, não se deve à intervenção médica individual, encarando-a como um fator menor⁷⁹. Dentre as principais causas para significativa redução estão a nutrição de populações vulneráveis e, principalmente, o reordenamento urbano comum em território europeu no decorrer deste século. Modelo de intervenção baseado na saúde pública, ou naquilo que Foucault (2010b) chama de medicina social, os expoentes do higienismo⁸⁰ acreditavam que a má saúde tinha origem na pobreza, na desnutrição e na sujeira, e organizaram vigorosas campanhas de saúde pública para combater a situação (CAPRA, 1993, p.130). Para Capra,

⁷⁹ Ao denominar as intervenções médicas individuais como fator menor não queremos, contudo, diminuir a sua importância. Esta designação deve ser entendida de uma maneira *perspectivista* e não absoluta. Em comparação com os índices globais de adoecimento e mortalidade as intervenções coletivas são muito mais efetivas do que as individuais, ainda que as primeiras se constituam a partir do saber biomédico. No atual contexto da pandemia de COVID 19, por exemplo, é possível perceber que as intervenções com foco coletivo, ainda que ocorram individualmente, têm muito mais eficácia que as de foco individual: uso de máscaras, higienização das mãos, afastamento social, assistência social/econômica para os mais vulneráveis, vacinação. Todas elas, ainda que ocorram individualmente, fazem parte de uma intervenção coletiva. Mesmo a vacinação, que é uma intervenção médica individual, não é individualizante, já que produz efeitos coletivos efetivos sobre os índices de adoecimento da sociedade. É nesse exemplo que a perspectiva hospitalocêntrica se mostra limitada, já que as intervenções aí realizadas não são suficientes para diminuir os níveis globais de adoecimento e óbito. Pelo contrário, aqueles que aí chegam têm mais chance de adoecerem e chegar a óbito.

⁸⁰ Não defendemos, de forma alguma, o *higienismo* como modelo coletivo de intervenção médica, dada a violência, autoritarismo e o ideal eugênico com que foi efetivado, como no caso brasileiro relatado por Barbiani et al. (2014). Afirmamos, apenas, que há inúmeros exemplos de que as intervenções supra individuais são aquelas que causam significativas mudanças para melhor nos índices de adoecimento e óbito, no nível populacional. É o princípio da biopolítica.

A conclusão a ser extraída desses estudos da relação entre medicina e saúde parece ser que as intervenções biomédicas, embora extremamente úteis em emergências individuais, têm muito pouco efeito sobre a saúde de populações inteiras. A saúde dos seres humanos é predominantemente determinada, não por intervenção médica, mas pelo comportamento, pela alimentação, e pela natureza de seu meio ambiente. [...] Assim, as doenças infecciosas agudas que afligiram a Europa e a América do Norte no século XIX, e que ainda hoje são as maiores responsáveis pela morte no Terceiro Mundo, foram substituídas nos países industrializados por doenças que já não estão associadas à pobreza e a precárias condições de vida, mas, pelo contrário, à prosperidade e à complexidade tecnológica. (CAPRA, 1993, p.131)

3.5 Superação do Mecanicismo e as Indústrias Farmacêuticas

Ainda que haja inúmeros exemplos de abordagens teóricas e práticas, tanto no campo dos fenômenos orgânicos quanto inorgânicos, que rompem com o reducionismo mecânico-determinista da realidade, a prevalência de abordagens que seguem esse modelo é um fato inegável nas práticas médicas ocidentais, como apontado por Capra (1993). Apesar de todas as evidências científicas há uma cegueira geral para a aceitação de novos paradigmas no campo da saúde.

Seria possível, então, afirmar que essa *vontade de verdade*, da maneira como entende Nietzsche (2005a), é um fenômeno individual, específico de espíritos fracos, incapazes de lidar como a multiplicidade? Sim e não. Aceitamos essa afirmação em nível individual, mas igualmente afirmamos existirem forças supra individuais que reforçam essa vontade, que a satisfazem e que obtêm lucros sobre ela. A *vontade de verdade*, que se refere à busca pela unidade, pela cristalização da vida e de suas representações, produz uma ciência que percebe o mundo da mesma maneira. Podemos afirmar, ainda, que esta mesma ciência produz tais cristalizações. Ela deseja produzi-las. Suas técnicas caminham em direção à homogeneização da vida como uma só coisa, normatizando tudo e todos. Homogeneização, que se expressa naquilo que Han (2017b) denomina de *sociedade da transparência*, em que toda diferença e negatividade tende a ser destruída para a livre circulação do capital. Quanto mais igualdade, mais liberdade existe para a livre circulação da força de trabalho, dos produtos e do desejo. Na perspectiva de Capra (1993) e Canguilhem (2019):

O modelo biomédico é muito mais do que um modelo. Na profissão médica, adquiriu o status de um dogma, e para o grande público está inextricavelmente vinculado ao sistema comum de crenças culturais. Para suplantá-lo será necessário nada menos que uma profunda revolução cultural. [...]. A abordagem biomédica da saúde ainda será extremamente útil, tal como a estrutura cartesiana-newtoniana continua sendo útil em muitas áreas da ciência clássica, desde que suas limitações sejam reconhecidas. (CAPRA, 1993, p.154)

A história das ideias não pode ser necessariamente superposta à história das ciências. Porém, já que os cientistas, como homens, vivem sua vida em um ambiente e em um meio que não são exclusivamente científicos,

a história das ciências não pode negligenciar a história das ideias. Aplicando a uma tese sua própria conclusão, seria possível dizer que as deformações por ela sofridas no meio de cultura podem revelar sua significação essencial. (CANGUILHEM, 2019, p.15)

O cientista não tem como se desfazer dessa roupagem cultural ao entrar no laboratório. Todo novo achado científico levará, inevitavelmente, ao questionamento dos valores individuais e coletivos. Em outras palavras, toda teoria científica terá consequências sociopolíticas e econômicas, que serão facilmente aceitas caso estejam conformadas ao modelo vigente ou sofrerão resistência caso se imponham contra ele. Basta lembrarmos da violência da inquisição.

Contudo, a revolução cultural a que se refere Capra nos parece algo bastante amplo e pouco preciso. Se com este termo ele pressupõe uma transformação dos meios de produção, concordamos com ele. Mas não parece que Capra tenha se debruçado sobre a influência econômica na superação do paradigma mecanicista. Por vezes, em seu texto, ocorrem menções à preocupação exacerbada com o ganho financeiro, que põe em risco a saúde humana e a do meio ambiente, mas não chega a se aprofundar nesse aspecto.

Ao investigarmos, ainda que superficialmente, a rentabilidade da indústria farmacêutica, nos damos conta do seu enorme poder econômico, sendo um dos setores econômicos mais lucrativos do planeta. Segundo o estudo da IQVIA (2019), as projeções globais de movimentação financeira do mercado farmacêutico global estimam que o valor ultrapasse o 1,5 trilhão de dólares, até 2023. São indústrias extremamente influentes, com uma intensa prática de lobby na recomendação do uso das substâncias por ela produzidas pelos médicos profissionais. Diversos trabalhos (SOARES & DEPRA, 2012; OLIVEIRA E MORENO, 2007; WHITAKER, 2017) apontam para uma significativa influência dos lobistas dessas indústrias dentro das políticas de Estado, principalmente para a elaboração de políticas públicas de saúde que privilegiem seus produtos. Por outro lado, baseado em Schweitzer (2007), Rodrigues et al. (2018) pontua: “Cabe ressaltar que a produção de medicamentos ocupa um lugar central no processo de acumulação de capital internacional” (p.3), a qual envolve processos de subordinação industrial de países estruturados em um “modelo liberal periférico” por aqueles que ocupam a posição central no processo de acúmulo de capital com a fabricação de produtos farmacêuticos básicos para a fabricação de medicamentos. Essa subordinação deixa países, como o Brasil, em uma situação ambígua: o país é um grande mercado consumidor de medicamentos, mas extremamente dependente de insumos externos (RODRIGUES et al., 2018). O que nos leva à interpretação de que o reducionismo da terapêutica farmacológica igualmente deva ser um processo que envolva discussões acerca do imperialismo/colonialismo econômico e cultural dos países *desenvolvidos* sobre sociedades *subdesenvolvidas* – diga-se não totalmente industrializadas –, na trilha sugerida por Federici (2017), em que a racionalização da vida e dos corpos é essencialmente um processo de dominação cultural e econômica⁸¹, presente tanto nos fenômenos do colonialismo quanto no imperialismo.

Nesse sentido, é evidente o constante aumento dos gastos públicos em tecnologias médicas no planejamento de políticas e práticas de saúde estatais, principalmente na de medicamentos. Como descrito no relatório do IPEA⁸²(VIEIRA, 2017), que abrange o período entre 2011- 2016, foram gastos, em medicamentos, 64% do orçamento total da Diretoria de Logística do Ministério da Saúde. Um aumento de 41,3 % em comparação com o ano anterior.

⁸¹ Infelizmente, como esse não é o propósito desse trabalho, não será possível aprofundar a investigação desse ramo interpretativo.

⁸² Instituto de pesquisas e estatística aplicada. Órgão público brasileiro subordinado ao Ministério da Economia.

Foucault (2010b) aponta que o crescente gasto da previdência social com tecnologias médicas, em inúmeros países, não aumentou significativamente os indicadores de saúde. “Com o Plano Beveridge⁸³, a saúde entra no campo da macroeconomia” (p. 169), tornando-se uma das maiores fontes de gastos estatais. As investigações de Whitaker (2017) também evidenciam os gigantescos e crescentes gastos previdenciários dos E.U.A. com psicofármacos, para o tratamento de pacientes de transtornos mentais incapacitantes, mas que não tem reduzido os índices de adoecimento e aumentado os de cura.

Segundo Foucault (2010b), “a saúde, a doença e o corpo começam a ter suas bases de socialização, e por sua vez, se convertem em um instrumento de socialização dos indivíduos” (p.170), absorvendo o papel de redistribuição econômica antes exercido pela equiparação dos rendimentos. Para Foucault (2010b), essa virada substitui “o conceito de indivíduo em boa saúde para o Estado pelo de Estado para o indivíduo em boa saúde” (p.168). Embora não haja dúvidas da importância desse tipo de política pública, devemos assumir que o princípio de redistribuição econômica por meio de serviços de saúde tem sido apropriado pela indústria farmacêutica como uma nova fonte de acúmulo de capital. A redistribuição econômica por meio do oferecimento de serviços de saúde se transformou em uma redistribuição de rendimento para os grandes acumuladores de capital.

Aguiar (2015), Aguiar & Ortega (2017), Russo (2013), Russo & Venâncio (2006) e Whitaker (2017) demonstraram a influência da indústria farmacêutica na sustentação da noção de etiologia *fisiológica/organicista* dos transtornos mentais, sendo justamente aquela que suporta a terapêutica farmacológica. O complexo econômico-industrial farmacêutico é um dos mais lucrativos do planeta e seus lucros só podem ser sustentados caso as recomendações para o tratamento de diversos transtornos e doenças sejam predominantemente farmacológicas e individualizantes.

Além disso, falsificação de conclusões de pesquisas, utilização de médicos renomados para a validação de estudos não conclusivos e ocultamento de resultados desfavoráveis são fenômenos comuns no campo de pesquisa da indústria dos psicofármacos (WHITAKER, 2017), o que exclui qualquer racionalidade metodológica de seus resultados, evidenciando o fracasso da psiquiatria em se alinhar ao rigor científico de outros campos do saber médico (AGUIAR & ORTEGA, 2017).

Causalidade específica, direito específico sobre a cura. Nesse sentido, o reducionismo biológico não poderia ser discutido somente pela problematização de sua *episteme* e seu estatuto científico, em uma luta entre as teorias mais adequadas para explicar certos fenômenos que outra, como é possível observar na obra de Capra (1993), mas por meio de uma abordagem sobretudo político-econômica. Como propõe Foucault (1999a), ao falar sobre o combate entre saberes e a homogeneização de outros e sua relação com a tecnificação do conhecimento necessária para o desenvolvimento do capitalismo.

O caminho para a superação do mecanicismo deve começar pela conscientização da política de dominação que ele institui, no aprimoramento dos movimentos corporais e psíquicos para exploração de suas forças para a acúmulo de capital. Sua superação – que para nós é a perda de sua hegemonia – só poderá ocorrer caso tomemos consciência de que os meios de dominação por ele instituídos foram e são extremamente violentos, e que além de produzirem sofrimento nesse processo, os intensificam e criam outros na suposta tentativa de sua resolução. As possíveis soluções que encontramos nesse trabalho se referem, portanto, a um nível macroestrutural, na luta pela transformação do modo de produção capitalista, pelo menos no

⁸³ Plano do Estado de bem-estar social Inglês, criado no ano de 1942.

que se refere à capitalização do direito à saúde⁸⁴, e a um nível microestrutural, em que os processos de subjetivação que sustentam a macroestrutura possam ser questionados e transformados, abrindo espaço, então, para a instituição de uma nova ordem político-econômica e para epistemologias/ontologias já existentes, como a de Espinosa, ou para o estabelecimento de outras.

3.6 A Agonia de Eros no Mecanicismo

No entanto, para propor uma nova política é necessário, primeiro, saber de que forma aquela que desejamos que seja superada se instituiu. Ao retrocedermos, tanto ao capítulo 1 quanto ao capítulo 2, concluímos que o modelo político ao qual nos referimos vincula-se à tradição de uma política estática, fixada em valores eternos e transcendentais. A fundação desse modelo político está na pressuposição de uma existência supranatural da razão e na sua superioridade sobre os elementos do plano imanente. A razão é o ponto no qual os elementos dessa política devem se fixar, ignorando aquilo que faz desviar sua atenção da eternidade. O corpo percebido como multiplicidade, deve ser ignorado e dominado. O elemento político fundador dessa cidade está na necessidade de supressão dos afetos corporais pela razão individual, que ora deve abdicar de qualquer autogoverno, transferindo-o ao soberano, ora deve governar a si própria, mas sob o mesmo pressuposto de que a multiplicidade do corpo deve ser dominada. Firmado naquilo que o homem e a vida deveriam ser, o plano ideal se sobrepôs à realidade física, na esperança de corrigi-la. A correção dessa realidade, por sua vez, produziu, como consequência direta, processos de violência e estados de guerra que ela pressupunha desconstruir.

Essa sociedade, que é a *sociedade da transparência*, em última instância, agride pelo seu excesso de luz, de positividade. Ao excluir toda negatividade, torna tudo transparente, plano, produzindo fluidez com a eliminação de barreiras; concluímos que o diferente, o desconhecido tornou-se um inimigo a ser combatido. Na busca pela transparência, homogeneiza-se a tudo e a todos. O igual é ao mesmo tempo plano e conhecido, possível de ser abarcado, dominado, capturado. A transparência só pode existir quando todos se tornam iguais (HAN, 2017a). No *inferno do igual*, a experiência erótica se dissolve, desaparece, O “*Eros* aplica-se em sentido enfático ao outro que não pode ser abarcado pelo regime do eu”. (p.6).

Viveríamos hoje, portanto, distanciados da experiência do *Eros*, pois não mais (nos) encontramos com um outro desconhecido nas relações, mas sempre com um outro que é o nosso próprio espelho, quando homogeneizados pela sociedade em que tudo é nivelado e consumível. O outro nivelado pelas forças de homogeneização do capital é igual a todos os outros, e a sua diferença é uma igualdade consumível. Já o *outro*, firmado em sua alteridade não transparente, não pode ser consumido pela lógica capitalista.

Sócrates enquanto amante, chama-a – a experiência erótica – de *atopos*.
O outro que eu desejo (*begehre*) e me fascina é sem- lugar.” [...] Assim,

⁸⁴ Um exemplo desse tipo de estratégia pode ser visto na denúncia que alguns psiquiatras fizeram contra a Associação Brasileira de Psiquiatria e sua influência na revogação de portarias que formam a Política Nacional de Saúde Mental. O manifesto assinado por psiquiatras defensores da Política Nacional de Saúde mental denuncia o que chamam de “interesses corporativistas e mercadológicos”. Leia a matéria sobre o manifesto em: https://www.cartacapital.com.br/saude/psiquiatras-denunciam-lobby-da-associacao-brasileira-de-psiquiatria-para-desmonte-de-politicas-de-saude-mental/amp/?fbclid=IwAR26yBDV8fM-E2h9k-yj1hP1ELT6Dz5_CNp0IXL4j-SYI4RGDrWHxNJO5Ds

a tendência da sociedade de consumo é eliminar a alteridade atópica em prol de diferenças consumíveis, sim, heterotópicas. (HAN, 2017a, p.6)

Para Han (2017a), o narcisismo é característico dos indivíduos da nossa sociedade atual, em que a “libido é investida primordialmente na própria subjetividade” (p.7), pensando em si mesmo como um projeto possível de ser construído infinitamente, na ordem do crescimento do desempenho que é sempre infinito, substituindo a transformação do *imperativo categórico* do *dever* para o *poder*. Deste modo, a sua atenção está sempre voltada para si na busca por falhas (negatividades) que possam ser eliminadas na maximização do desempenho. Como a lógica do desempenho pressupõe uma curva ascendente e infinita, o investimento da libido em si é sempre constante, bem como o sentimento de culpa pelos próprios fracassos. É uma luta infinita consigo mesmo, livre para explorar a sua própria força de trabalho como quiser. A experiência erótica se vê, por um movimento duplo,⁸⁵ impedida, pois a necessidade de se estar incessantemente voltado para si mesmo impede a experiência erótica que se dá pelo contato do *outro*.

A leitura que pode ser feita, a partir da discussão de Han (2017c), em *Agonia do Eros*, é a de que a sociedade, na busca por eliminar todas as negatividades da vida, produz ou mesmo sustenta, em última instância, sujeitos narcísicos que sempre buscam *poder* mais e de forma ilimitada. A *agonia do Eros* é também a *agonia* de uma *sociedade transparente*, em que o vínculo coletivo se dissolve, pois, a única relação possível é com o espírito incorpóreo do capital. Segundo Abbagnano (2007)

“os gregos viram no Amor sobretudo uma força unificadora e harmonizadora, que entenderam baseada no Amor sexual, na concórdia política e na amizade. Segundo Aristóteles (*Met.*, I, 4, 984b 25 ss.), Hesíodo e Parmênides foram os primeiros a sugerir que o Amor é a força que move as coisas, que as une e as mantém juntas. Empédocles reconheceu no Amor a força que mantém unidos os quatro elementos e, na discórdia, a força que os separa: o reino do Amor é o *esfero*, a fase culminante do ciclo cósmico, na qual todos os elementos estão ligados na mais completa harmonia. Nessa fase, não há nem sol nem terra nem mar, porque não há nada além de um todo uniforme, uma divindade que frui a sua solidão (*Fr.* 27, Diels). Platão nos deu o primeiro tratado filosófico do Amor: nele foram apresentados e conservados os caracteres do Amor sexual; ao mesmo tempo, tais caracteres são generalizados e sublimados”. (ABBAGNANO, 2007, p.39)

Apesar de termos localizado – capítulo 1 – na tradição socrático-platônica a origem filosófica do menosprezo às forças corporais (desejos, paixões e afetos), é certo que para essa tradição *Eros* possui uma posição elementar. O tratado filosófico sobre *Eros* ao qual se refere Abbagnano (2007), presente em *O Banquete*, nos dá alguma dimensão da importância de *Eros* para a filosofia de Platão. *Eros* é, junto às *mathesis*, um elemento fundamental para a concretização de sua República (PLATÃO, 2018). Segundo Foucault (2020a)⁸⁶, a *Erótica*, junto à *Dietética* e à *Econômica*, faz parte de uma rede de *práticas de si*, inscritas naquilo que conceitua de uma *estética da existência*, que permite a regulação dos próprios prazeres e daqueles a quem se propõe governar. Ainda que essa prática esteja envolvida por uma rígida disciplina dos prazeres, o seu funcionamento não pode, sob nenhuma hipótese, ser interpretado

⁸⁵ Movimento que se refere tanto à planificação das singularidades, excluindo o outro (atopos) da existência, como do investimento incessante da libido em si mesmo e não no outro.

⁸⁶ *História da Sexualidade 2: O uso dos prazeres*.

como as *práticas de si* de renúncia aos impulsos do corpo, como ocorre no cristianismo e nas *práticas de si* homogeneizantes próprias do capitalismo.

Tanto para Freud (2010, 2011), quanto para o seu intérprete marxista, Marcuse (1981), o elemento que funda a política é *Eros*. Sem *Eros*, não há política, não há civilização, pois somente a experiência coletiva possibilita ao *eu* obter aquilo que não possui para perseverar no mundo. *Eros* é, portanto, sob a nossa leitura de Espinosa (2009b), a força que torna possível que cada *conatus* possa perseverar na própria existência. Por outro lado, uma sociedade onde cada um abdica das próprias satisfações, do próprio corpo, à espera de uma gratificação que nunca virá, unida apenas pela sua *razão instrumental*, não é uma sociedade capaz de produzir em si mesma afetos de bem-estar e que tragam potência ao *eu*. Pelo contrário. Se uma sociedade não se articula pela esperança ou alegria, um outro afeto deve necessariamente reger este princípio. Ao ser guiada pelo medo, por exemplo, ainda que por trás dele *Eros* esteja mascarado, essa sociedade será sempre guiada pelo princípio da guerra de todos contra todos, como acontece no Estado hobbesiano. A instituição do medo como princípio articulador político, pela nossa leitura do fascismo eterno de Humberto Eco (2019), e do uso de desejos reprimidos – *Eros*, na nossa leitura – como força propulsora da barbárie nazista, de acordo com Horkheimer (2007) e Reich (2001), são meios de impedir que a força de *Eros* articule o *eu* individual ao restante da sociedade, fazendo com que a destruição do inimigo seja a única forma de se libertar dos impedimentos para a própria satisfação. Por esse movimento, o poder de *Eros* é deslocado para satisfazer as paixões e desejos tirânicos de outros senhores. Apesar de discordamos de Freud (2010), quanto ao estatuto ontológico atribuído aos impulsos agressivos – *thánatos* –, concordamos que, quando a balança rompe o tênue equilíbrio entre prazer e desprazer, pendendo para este último, as forças agressivas tendem a se expandir. Isto é, quanto menos satisfação e mais sofrimento uma sociedade permita aos seus integrantes, mais afetos destrutivos surgem em sua dinâmica. Por outro lado, quanto maior a possibilidade de satisfação e manutenção das potências individuais uma determinada sociedade permita, menos afetos destrutivos surgirão em sua dinâmica.

Uma sociedade sem *Eros* é também uma sociedade depressiva. A depressão, vista como a doença do século é, segundo Han (2017c), sob a sua leitura da psicanálise, *uma enfermidade narcísica*. Em uma sociedade em que o outro como multiplicidade *atópica* não mais existe, também a possibilidade de sair de si mesmo esvai-se, já que “o *Eros* arranca o sujeito de si mesmo e direciona-o para o outro” (p.7). O investimento erótico sobre si mesmo, no narcisismo, se figura, para nós, a partir da leitura de Han (2017c), como um poderoso mecanismo de controle social, em que a perda do contato com outras alteridades, reforça o próprio processo homogeneização, na busca por falhas não produtivas, bem como fortalece a própria *solitude* no mundo, enfraquecendo a capacidade de articulação coletiva.

A massificação permite o controle das paixões da multidão pelas paixões de outros grupos ou indivíduos, seja por questões políticas, sociais e/ou econômicas. A razão, que nada mais é do que um instrumento das nossas paixões e dos nossos desejos, ao se afirmar como universal e objetiva, não faz por outro móvel senão o de mascarar os interesses individuais e/ou de grupos particulares. Contudo, se defendemos que as forças de homogeneização político-econômicas se instituem não por uma razão capaz de perceber objetivamente o mundo, mas por uma razão subjetiva e, portanto, instrumental, que em última instância é apenas um epifenômeno, razão de ser e de fazer perseverar as próprias paixões, não acreditamos, por outro lado, que seja impossível conhecer objetivamente a realidade desse mundo; que seja impossível a reinstituição de uma universalidade da razão.

No entanto, qualquer retorno à uma maior objetividade de uma razão destacada dos afetos do corpo nos parece sempre uma outra espécie de mito. Como nos aponta Horkheimer

(2007), tanto a razão objetiva quanto a subjetiva estão estabelecidas no mesmo princípio: de que a natureza deve ser dominada e de que a realidade deve ser corrigida em sua forma originária.

3.7 Superação do Mecanicismo pela Emendatio Mente-Corpo de Espinosa

Depois de discorrer acerca da superação do modelo mecanicista no nível epistemológico, passando pelo econômico, ao nos referirmos ao poder das indústrias farmacêuticas, buscaremos evidenciar, nesse item, uma outra forma de superação desse modelo. Obviamente as fronteiras dos 3 caminhos são porosas e intercambiáveis, podendo funcionar, na maior parte das vezes de maneira não dissociada. Ao realizarmos tal separação, fizemos com o intuito de clarear, na medida do possível, os pontos obscuros que se relacionam com o nosso tema.

Dentre esses pontos, verdadeiros nós, a influência da indústria farmacêutica na sustentação do mecanicismo nos parece o mais desatado. Por outro lado, a solução que vem a seguir parece ser a mais complexa e que mais nos demanda atenção, pois nela se inscrevem diversos mecanismos de poder que confluem para um mesmo fim. Por ele passa a questão do acesso à *Verdade*, e ao *ser*, e também interesses econômicos, como já citamos, mas também mecanismos de controle social que se fundamentam, em essência, na possibilidade de regular o prazer do outro.

Contudo, foi-nos possível defender, até esse momento, que um único fio perpassa todas essas forças que funcionam de maneiras bastante diversas. Esse fio é a diferenciação da realidade, a sua dicotomização e a valoração distinta dada aos seus elementos em separado. O fio da história, que se expressa pela tentativa de correção da vida, tende à exclusão dos aspectos considerados inferiores, desarticulando-os dos superiores. O que institui um movimento de domínio de uma instância sobre a outra, além de favorecer mecânicas de poder específicas que servem a interesses particulares, e que se utilizam de tecnologias cada vez mais sofisticadas para manter essa desarticulação.

Para nós, o outro caminho possível para reverter a desarticulação que sustenta o uso de psicofármacos na atualidade é, portanto, o resgate da experiência de *Eros*, junto a sua capacidade de reunir os elementos da realidade, que se expressa pela percepção da vida tal como ela é, e não como deveria ser. Percebe-a e a aceita em sua totalidade, em todos os seus aspectos. E se há algo a ser corrigido, que seja uma mudança que dialogue com os elementos que lhe são próprios e não exteriores a ela. Se alguém é acometido de algum sofrimento psíquico, por exemplo, este não seria visto como algo isolado e autônomo no indivíduo, mas como efeito das relações que o *eu* estabelece com os elementos ao seu redor e que, ao modificá-las, permite a dissolução daquilo que o incomodava.

Dessa epistemologia imanente parte também uma política imanente que, inequivocamente, percebe a todo o tempo a multiplicidade dos entes que serão governados e não objetiva extirpar a natureza que lhes pertencem. Para nós, portanto, o único retorno possível ao objetivismo da razão, à universalidade do conhecimento, só pode partir de uma razão não dissociada dos afetos, do corpo.

A *emendatio*⁸⁷ que buscamos para a realidade desarticulada é a mesma que Espinosa (2015) estabelece para a investigação da realidade, na “via pela qual ele se dirige da melhor maneira ao verdadeiro conhecimento das coisas” (p.27), em que a correção se dá na forma como entendemos o mundo e não no mundo para que nós o entendamos. Este parece ser, por outro lado, o único caminho para o reordenamento de um universo dividido em dois e para a superação das contradições entre mente/corpo, natureza/cultura, indivíduo/sociedade, liberdade/coerção e trabalho/trabalhador.

Conhecer a realidade do corpo, o experienciar e encontrar a melhor forma de satisfazê-lo, parece ser o principal caminho para a superação do *ideal ascético* (NIETZSCHE, 1998), que busca em outro lugar, em outra vida, a possível recompensa pelo próprio esforço, o qual, igualmente, serve de fundamento para o sistema produtivo capitalista⁸⁸. Portanto:

[...] quanto mais um corpo é capaz, em comparação com outros, de agir simultaneamente sobre um número maior de coisas, ou de padecer simultaneamente de um número maior de coisas, tanto mais sua mente é capaz, em comparação com outras, de perceber, simultaneamente um número maior de coisas. (ESPINOSA, 2009a, p.62)

E se, para Espinosa (2009a), o conhecimento também é um *afeto*, e como tal, participa da ordem dos remédios necessários para a cura de possíveis afetos que diminuem a potência do *eu* individual, apontamos que o conhecimento da realidade, que se dá pelas múltiplas afecções dos corpos singulares, na experiência da *polis*, é também um remédio para esses afetos que diminuem a potência do Homem sobre a vida.

Por isso, a solução para a cura dos afetos que produzem as mais variadas formas de sofrimentos psíquicos não pode passar sem o esforço de refundação⁸⁹ de uma *polis* baseada na necessidade de que todas as *singularidades* devam ser cada vez mais livres para afetar e serem afetadas pelas demais, de tal maneira que suas mentes sejam igualmente mais capazes de perceber a realidade, redundando em maior potência sobre a vida, na maior capacidade de organizá-la, e na maior capacidade de produção de afetos positivos. Para Nietzsche (2005a), a alma⁹⁰ humana adquire profundidade e grandeza pela “escola da dor”, “da grande dor”, pela capacidade adquirida de suportar o tensionamento de forças e as contradições da vida. Para este autor, reduzir a vida à experiência da felicidade, do bem-estar, é uma forma de diminuir sua grandeza e potência. Ainda que discorde da filosofia de Espinosa, principalmente no que se refere ao valor que este atribui à felicidade, Nietzsche (2005a) segue pela mesma trilha de valorização das múltiplas formas da vida se expressar e da necessidade do Homem a experienciar na sua integralidade.

Defendemos, por isso, tal qual Espinosa (2009a, 2015), uma pedagogia do múltiplo (OLIVEIRA, 2018), em que os cidadãos em formação possam aprender a conviver com a

⁸⁷ Ibid. ref. 36. É necessário destacar que Espinosa (2009a, 2015) subverte a medicina de sua época – e também a atual – ao afirmar que a cura para os afetos corporais estaria na mente e não no corpo. O que rompe categoricamente com a tradição que tende a considerar a expressão do pensamento, pela alma, como algo perfeito em si mesmo, e o corpo como origem de todo o mal. No entanto, não devemos perder de vista que a mente de Espinosa não é a mesma que para toda a tradição metafísica contra a qual se opõe. Sua mente é a própria ideia do corpo, e sua capacidade de conhecer e agir no mundo só pode ser pensada a partir da capacidade do corpo do qual se deriva. Deste modo, a cura não ocorreria por meio de alguma intervenção corporal direta sobre o indivíduo, mas na reordenação dos afetos corporais, que compõem a mente, e que, por estarem desorganizados, diminuem a potência do *eu* sobre a vida, produzindo afetos como medo e tristeza.

⁸⁸ Ver Max Weber (2004).

⁸⁹ Ver Grüner (2006).

⁹⁰ Alma como eu, e este último como multiplicidade.

multiplicidade de afetos que lhes são próprios, bem como com a diversidade de corpos que o constituem como *ser* e dele com outros que formam a sociedade no qual vive, fazendo disso o melhor remédio para lidar com os afetos que diminuem sua *potência*, para que deixem de ser coagidos a:

[...] buscar um remédio, ainda que incerto, com máximas forças, tal qual um doente sofrente de doença letal, que quando prevê morte certa caso não seja administrado um remédio, é coagido a busca-lo, ainda que incerto, com máximas forças, já que nele situa-se toda sua esperança. Todas as coisas, porém, que o vulgo segue não somente não conferem remédio algum para a conservação de nosso ser, mas também a impedem e frequentemente são causa da morte daqueles que as possuem. (ESPINOSA, 2015, p.122)

O uso de *pílulas mágicas* – remédios incertos – tem-nos afastado das origens coletivas⁹¹ do sofrimento psíquico, o qual acaba por ser retroalimentado por esse uso. Quanto mais nos afastamos dessas origens – remédios certos –, menos capazes somos de agir sobre essa realidade, seja na reordenação dos próprios afetos, ou mesmo na reordenação dos corpos com os quais o *eu* se relaciona em sociedade e, por consequência, nos tornamos cada vez mais dependentes desses remédios incertos. O uso de psicofármacos, e sua relação com o que Ortega (2002) chama de *bio-ascetismo*, é uma das evidências de uma sociedade cujas *práticas de si* buscam transformar o *eu* na exclusão do *outro*, reforçando o atomismo e o narcisismo tão presentes em nossa cultura.

Assim, o *ideal ascético* ao qual nos referimos, tanto limita as satisfações corporais, na esperança da recompensa em uma realidade transcendente, reforçando incessantemente os próprios afetos negativos, quanto sustenta um modelo econômico que só tem condições de funcionar por uma relação alienada do próprio corpo e da coletividade. Pontuava Lacan (1992), no seminário 17: o capitalismo não cria laços sociais. Do nosso ponto de vista, ele os destrói. O capitalismo se fundamenta na alienação do *eu* do próprio corpo e desejos e deste com outros corpos. Seu funcionamento se sustenta por variadas doses de ascetismo.

Os *sacerdotes ascéticos*⁹² afirmam que a única salvação possível é o trabalho pelo trabalho, ou o trabalho pelo acúmulo de capital, na esperança de conquistar a beatitude eterna (na transcendência do capital), todavia mortal, por meio de objetos fetichizados e *pílulas mágicas*. Enquanto isso, o corpo submetido a esse discurso, distante das próprias satisfações, sempre à espera da salvação, trabalha para satisfazer os desejos dos donos dos meios de produção. Portanto, a *emendatio* da realidade que propomos nesse trabalho é também o retorno de *Eros* à civilização (MARCUSE, 1981) e de todo o seu poder de articulação coletiva e de conhecimento da realidade múltipla. É a reapropriação de *Eros* às *práticas de si*⁹³. Essa cura é também um movimento de prevenção à produção de afetos que diminuem a potência do *eu*, aos

⁹¹ Não queremos, com isso, defender uma etiologia puramente social dos transtornos mentais. Pelo contrário, concordamos com a existência de transtornos mentais de origem orgânica, mas que, pela análise que aqui fazemos, não é a sua maioria.

⁹² Nietzsche (1998), em *A genealogia da moral*, se refere ao *sacerdote ascético* como o médico/sacerdote responsável por remediar o sofrimento de seu paciente/seguidor com valores de desprezo e ressentimento para com a vida. Seus remédios entorpecem o caráter e levam à resignação do ser diante dos sofrimentos, ao invés de sua superação. Por isso, tomamos a liberdade de expandir o uso do termo, identificando tais sacerdotes com todos aqueles que desprezam as satisfações do próprio corpo em nome do trabalho pelo trabalho ou o trabalho pelo acúmulo de capital. Sacerdotes ascéticos e burguesia seriam, para nós, portanto, sinônimos, a partir do entendimento de Weber (2004) acerca da influência do ascetismo protestante no espírito do capitalismo.

⁹³ Tal como as *práticas e tecnologias de si* estudadas por Foucault (2010a, 2018, 2020a).

*mal-estares da civilização*⁹⁴, em que a capacidade de agir sobre a realidade individual e coletiva é sempre aumentada, no constante esforço em direção ao contato com diferentes corpos e na ordenação dos afetos que daí derivam. A sociedade que suprime os próprios afetos, por meio de tecnologia farmacológica, ao invés de conhecê-los e reordená-los, atomiza os problemas e afasta de vez a possibilidade de transformação da realidade política, na esperança de uma *polis* em que persiste a alegria e não a tristeza, a esperança e não o medo.

Esse retorno não é o *Eros* de Platão, obviamente, cuja experiência está fixada em valores absolutos e imutáveis, transportando os homens às alturas dos deuses. Não o *Eros* amante da *alma*, mas do *soma*, dos afetos múltiplos e inconstantes, que faz o homem descer das frias altitudes da razão em direção ao *sentido da Terra*⁹⁵. *Eros*, o remédio para o *mal-estar da civilização*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Entender um fenômeno tão complexo e multiforme como é a atual hegemonia da terapêutica farmacológica, no tratamento de transtornos mentais, não foi uma tarefa fácil. A quantidade de atravessamentos é enorme, que se referem aos saberes que vão desde a economia, passando pela biomedicina, até a filosofia. Diante de um tema tão complexo, o elemento que mais nos saltou aos olhos foi a constatação do caráter normatizador e totalizante que essas terapias têm adquirido, assumindo um verdadeiro monopólio sobre as discussões relativas à saúde/doença; normal/patológico; ao existir humano em sua totalidade. Diante desse caráter cristalizador da realidade, a reduzindo às explicações de mecanismos cerebrais específicos, decidimos seguir os passos de Nietzsche (2015a), um autor cujas críticas severas se referem justamente à tendência cristalizadora e unificadora presentes nos valores da sociedade moderna e suas instituições, representada naquilo que nomeou *vontade de verdade*. Nietzsche (2003, 2005a, 2017) defendia que os valores ditos modernos são tributários da filosofia socrático-platônica e do cristianismo, e que estes se baseiam na diferenciação dicotômica da realidade, em busca dos valores verdadeiros como fim último da vida. A busca pela Verdade, vista sob os critérios da incorruptibilidade e constância, é o elemento chave para o entendimento dessa tradição filosófica, que terá como postura ética a diferenciação da realidade entre Verdade e ilusão que se refletem na diferenciação entre alma e corpo, razão e instintos, pensamento e afeto. Além disso, para Nietzsche (2016), os valores absorvidos do pensamento judaico pelo cristianismo, principalmente pela influência de Paulo de Tarso, que o levaram a adquirir as características contra as quais o autor se contrapõe. Valores que menosprezam a expressão múltipla da natureza e, por consequência, do corpo, junto a seus desejos e afetos, e privilegiam a razão, dadas suas características de unidade e constância.

⁹⁴ Quando nos referirmos ao conceito psicanalítico formulado por Freud (2010), em *O mal-estar da civilização*, para explicar o reordenamento social a que nos propomos, fazemos no intuito de contrapor a ideia de que o sofrimento psíquico advindo da renúncia pulsional é uma necessidade incondicional à vida em sociedade. Assim, quando falamos de “cura” aos *mal-estares da civilização*, queremos afirmar que é possível reordenar a estrutura da sociedade de tal forma que a renúncia das próprias satisfações não seja interpretada de forma universal e rígida, senão como uma prática dinâmica de regulação dos desejos necessária a vida na polis.

⁹⁵ Termo constantemente usado por Nietzsche (2003), em *Assim falou Zaratustra*, ao se referir aos valores da imanência.

Devemos assumir que tomamos o partido de Nietzsche (1998, 2003, 2005a, 2017), quando este defende que a *vontade de verdade* (NIETZSCHE, 2005a) e o consequente desprezo à multiplicidade, que leva ao *desprezo ao corpo* (NIETZSCHE, 2003), está presente na tradição socrático-platônica, ainda que de forma bastante distinta quando comparada ao *desprezo ao corpo* da tradição cristã, a partir da leitura que fizemos de Foucault (2010a, 2018). Essa percepção se deve, principalmente, pela influência da tradição platônica na epistemologia da ciência moderna e a consequente valorização superior dos caracteres primários da realidade e da condição paradigmática das matemáticas em relação aos outros saberes (BURTT, 1991; CORNELLI & COELHO, 2007; KOYRÉ, 2011). No ascetismo característico da tradição socrático-platônica, naquilo que Foucault (2010a) denominou de *ascese filosófica*, as *práticas de si*, necessárias ao conhecimento da verdade, envolviam um complexo jogo de forças entre os elementos constituintes de corpo e alma, que não envolvia exclusão do primeiro, menos ainda os isolava da experiência coletiva na *pólis*. A *ascese filosófica* tinha como consequência dupla o melhor domínio sobre si e os próprios apetites, quanto o domínio do outro no exercício do governo. Apesar de já ser possível localizar o aprofundamento da disciplina racional presente nas práticas de manejo das forças corporais, já no século II dessa era (FOUCAULT, 2018), a *ascese cristã* tensionou esse campo de força, fazendo com que o acesso à Verdade só pudesse se realizar diante de um total afastamento dos impulsos corporais não racionais e também da renúncia da experiência com o outro característica das práticas de reclusão.

Esse conjunto de influências predominou na história do pensamento ocidental, ainda que tenha sofrido uma guinada empirista/sensualista por meio da influência da filosofia de Aristóteles no pensamento de São Tomás de Aquino (GILSON, 1995, 2006). Desde a antiguidade tardia até a transição da idade média para a idade moderna, as *práticas de si* disseminadas pelo poder religioso deixaram uma forte herança de *desprezo ao corpo*, na *renúncia* ao corpo, e que foram reeditadas e revalorizadas pelo renascimento da filosofia platônica e neoplatônica, principalmente no decorrer dos séculos XV e XVI. A herança dos valores de *renúncia* ao corpo, atualizada pela modernidade é, para nós, a *Agonia do Eros* (HAN, 2017a). Uma agonia que não se instaurou na modernidade, mas que nela foi aperfeiçoada.

O efeito disso, do ponto de vista epistemológico (e também erótico), foi a produção de um mundo, onde os desejos, odores, ruídos e cores não tinham mais lugar no campo do conhecimento científico (CAPRA, 1993). Os caracteres primários da matéria, vistos como reais, dada a sua constância e imutabilidade, além do fato de serem matematizáveis, passaram a reger a forma como nos relacionamos conosco mesmos e com outrem (BURTT, 1991). Portanto, do ponto de vista da Verdade, da prática científica, a natureza múltipla (e o corpo múltiplo) e seus caracteres secundários, junto a seus sentidos, afetos e sexualidade multiforme foram deixados de lado.

A herança de *renúncia ao corpo* e suas satisfações também teve efeito sobre as práticas sociais que são reestruturadas na modernidade. Ao considerarmos *Eros* como uma força aglutinadora do cosmos como um todo, a sua dissolução nas relações sociais – na política –, é parte de um movimento de intensificação dos mecanismos de dominação, que visa dissolver a resistência coletiva contra interesses tirânicos particulares, alienando o eu individual do coletivo, ao transformá-los em átomos independentes e produtivos. O desmembramento das comunidades medievais com maior nível de autonomia, como demonstrou Federici (2017), com a perseguição sistemática contra aqueles – principalmente mulheres – que se contrapunham à moral religiosa Católica, no fenômeno da caça às bruxas – na Idade Média – e contra a ética do trabalho burguesa e Protestante – na modernidade –, foram os primeiros passos para a instauração de uma nova sociedade, cuja realização ocorreu de forma absolutamente violenta e

dogmática. Junto à perseguição sistemática à heresia tanto religiosa quanto racional (FEDERICI, 2017), os saberes polimorfos e heterogêneos (FOUCAULT, 1999a), diga-se saberes não formatados pela lógica de saber-poder religioso e também pela lógica da produtividade para acúmulo de capital, cederam lugar à hegemonia da cosmovisão racionalista – *epistemicídio*, segundo Santos (2009).

Para tanto, o cercamento de terras na transição do feudalismo para o capitalismo foi um dos marcos para o estabelecimento dessa hegemonia. Cercamento que ocorreu igualmente sobre os corpos Humanos e sobre os saberes produzidos de forma autônoma. Os corpos femininos – seus úteros, mais especificamente – sofreram um processo ainda maior de diferenciação (cercamento) pelos interesses mercadológicos para a reprodução da força de trabalho (FEDERICI, 2017). Quanto à alma e o corpo, estes sofreram um processo sistemático de diferenciação e domínio, que tem no classicismo o seu ponto de inflexão, no grande cercamento da loucura nos hospitais gerais a sua intensificação, e na libertação (?) racional de Pinel a sua saturação (FOUCAULT, 2010c). Forças de diferenciação e de correção que se instauram a partir da racionalização dos corpos (sua docilização) – ortopedia corporal –, com a sua mecânica da disciplinarização, e da alma – ortopedia moral –, onde é possível localizar a instituição da psiquiatria e da educação formal como aglomerados de forças corretivas (FOUCAULT, 1999a, 1999b). Desde então, a efetivação de um poder absoluto passaria a se tornar mais tangível do que o absolutismo monárquico fora um dia. Os Estados liberais europeus instauram uma mecânica de poder tão mais sutil quanto poderosa, inscrita tanto na materialidade dos corpos quanto nas frestas ao seu redor, por onde circulam as representações da alma.

De forma simultânea à desarticulação do eu individual da coletividade, um novo corpo foi ganhando forma, à medida que o racionalismo científico se disseminava pelo território europeu (FEDERICI, 2017; FOUCAULT, 1987, 1999b). A ascensão das leis da mecânica racional como modelo explicativo da realidade possibilitou o seu domínio e sua exploração. Da mecânica corporal foi possível deslocar as forças renunciadas do corpo para o exercício digno do trabalho. A moral cristã e sua ética de *renúncia ao corpo* cedeu o lugar ao aperfeiçoamento dos movimentos corporais para a submissão à nova *ética do trabalho*, na nossa leitura de Weber (2004).

Junto à utilização e aprimoramento dos mecanismos de controle social pelos Estados liberais, a responsabilidade de fiscalizar e corrigir tanto os corpos quanto as almas foi transferida do poder religioso aos médicos profissionais (FOUCAULT, 1999b, 2020b). Seu caráter *normalizador* e *fiscalista* tem estado intimamente vinculado à normatividade – que circula pelo poder disciplinar sobre os corpos individuais, e sobre os coletivos, no exercício do biopoder – necessária à instituição de uma *ética do trabalho* cada vez mais generalizada, que é sintoma da expansão das forças de produção capitalista (FOUCAULT, 1999b).

Contudo, diante da crise da razão que, segundo Jung (1990), ocorre de maneira mais acentuada no decorrer do século XIX, a Verdade, enfim, deixou o seu pedestal. Presente no pensamento Kantiano (2015), aquilo que chamávamos de Verdade passou a ser vista como o reflexo de uma realidade absoluta; seu fenômeno. Schopenhauer (2005), tributário da filosofia Kantiana, de Espinosa e das filosofias orientais, denuncia como ilusão a capacidade atribuída à razão individual de conhecer a verdade incondicionada e universal. Para ele, bem como para Espinosa (2009a), a razão é sempre afeto, desejo, mas ao contrário deste último, a crê como uma força irracional e absurda. A partir dessa percepção foi possível declarar a razão que fundamenta a ciência e seus subprodutos, nada mais que uma ferramenta a serviço do bem-estar e satisfação dos próprios desejos. A razão objetiva, que se percebeu subjetiva e pragmática, ao deixar de lado os valores universais que supunha existir, também acentuou o processo de dominação da realidade em direção à satisfação de interesses particulares (ADORNO &

HORKHEIMER, 1985; HORKHEIMER, 2007). O movimento Iluminista foi percebido, por esse motivo, ao contrário do que tem sido descrito, não como um movimento de emancipação da Humanidade, da conquista da liberdade e de seus direitos supostamente universais, mas como um movimento violento e dogmático sobre outras formas de existir e perceber o mundo, corroborando a perspectiva de Foucault (1999a), ao se referir ao Iluminismo como um processo de monopolização e homogeneização de saberes técnicos pelos Estados absolutistas liberais, com o propósito de fortalecer as forças produtivas do capital.

Ao assumirmos que o objetivismo da razão não passa de uma miragem e que a ciência que nele se fundamenta é apenas uma técnica que serve a interesses particulares e a estruturas de poder específicas, nos é lícito admitir que o progresso da ciência e de suas técnicas é igualmente um processo de intensificação de controle e domínio sobre a realidade. Assim, se em um sistema político governado pelas forças do capital, um corpo vivo e saudável *mais-vale* que um corpo sem vida ou mortificado – biopolítica –, há de se desenvolver um conjunto de técnicas de manutenção e potencialização da vida que, em última instância, são técnicas de manutenção e potencialização dos mecanismos de acúmulo de capital (FOUCAULT, 1999a, 1999b).

Todavia, a transformação do sistema produtivo se deslocou para uma maior liberalização das forças produtivas do capital, no neoliberalismo. A partir disso, Han (2017c, 2018) defende que não é mais possível supor a hegemonia do mecanismo de controle disciplinar, o qual é característico de sociedades regidas pelo modo de produção liberal. Segundo Han (2017c), a maior liberalização das forças produtivas tem levado à instauração daquilo que intitula de *sociedade do desempenho*.

Como o saber-poder médico se relaciona, tanto no poder disciplinar quanto no biopoder, segundo Foucault (1999a), à manutenção de uma normatividade específica, não seria mais possível, para nós, encarar as intervenções médicas somente dentro do conceito de *medicalização da existência* (HENRIQUES, 2012). A partir da leitura dos mecanismos de controle realizados por Han (2017b, 2017c, 2018), aproximamos a sua noção de *sociedade do desempenho* com o conceito de *self enhancement* (AZIZE, 2008, 2010; CONRAD, 2007; JUENGST & MOSELEY, 2019; WILLIAMS et al., 2011). Do mesmo modo que Han (2017b), assumimos que a positividade específica da *sociedade do desempenho* é um processo de intensificação dos valores necessários ao fluxo livre do capital. Assim, as *práticas de si* da modernidade têm se deslocado de uma posição restauradora da norma – *medicalização* – para a sua intensificação – *enhancement*. Desse modo, o uso de psicofármacos serve tanto aos mecanismos de restauração da normatividade psíquica, quanto ao melhoramento dessas normas, inscritas no conceito de *farmacologização*. Isso nos possibilitou defender que tanto a transição do sistema produtivo, no neoliberalismo, quanto a transição do uso de psicofármacos para o que denominamos de *farmacologização* é menos de rompimento do que continuidade.

Assim, o desenvolvimento de tecnologias médico-farmacológicas está inscrito, segundo a nossa leitura da *microfísica* de Foucault (1979), em uma *capilarização* farmacológica do poder, em uma lógica de aprimoramento dos mecanismos de controle, que tem no saber biomédico a sua sustentação. É uma microfísica do poder que parece estar em vias de se tornar uma *nanofísica* do poder, descolando-se para mecanismos cada vez mais sutis, como a *psicopolítica* de Han (2018).

A planificação do poder (HAN, 2017b) se instaura pela alienação cada vez mais acentuada do *eu* com a multiplicidade de forças que regem seu corpo, a natureza e a sociedade. Relação de poder que pode ser identificada desde a antiguidade pagã, mas que se intensifica nas práticas *ascéticas cristãs* e tendem à totalização nas sociedades modernas dominadas pela

ciência tecnocrata. Este poder, ou o (auto)domínio sobre as forças da natureza está intrinsecamente vinculado à *dicotomização* do mundo, onde é possível observar um progressivo processo de desarticulação, em que a vida é categorizada em setores estanques e não intercambiáveis. Nesse mundo, as fronteiras tendem a se tornar cada vez mais rígidas, não sendo possível experimentar, por exemplo, uma loucura razoável ou uma razoável loucura, uma masculinidade feminina ou feminina masculinidade, uma santidade mundana ou uma mundana santidade. Essas fronteiras são responsáveis, por exemplo, pela diferenciação cada vez mais acentuada daquilo que se poderia chamar de saúde psíquica. A cada edição do DSM⁹⁶, mais comportamentos, pensamentos e afetos são *patologizados*, excluídos de um convívio harmônico na realidade, intensificando o uso de psicofármacos. Para nós, esse processo progressivo de desarticulação do mundo, da perda do seu *syndemos*, é a contínua e progressiva *Agonia de Eros*. Por outro lado, acreditamos que o caminho possível para reverter esse processo de desarticulação é o resgate da experiência erótica de uma forma múltipla, cujas normas não sejam cristalizadas, e que possa ocorrer tanto individualmente quanto coletivamente.

Não defendemos, entretanto, que a terapêutica farmacológica deva ser descartada, dada a emergência e a inevitabilidade com que suas demandas são solicitadas. É, ainda, o meio encontrado pela maior parte dos indivíduos para dar conta dos próprios sofrimentos psíquicos em momentos de desespero, dada o processo acentuado de alienação do eu com o próprio corpo e com experiências coletivas. A retomada da experiência erótica deve ser, por esse motivo, paralela ao uso de psicofármacos. À medida que a experiência de *Eros* seja retomada e a sua potência aglutinadora passe a reger novamente os membros da sociedade, mais esta será capaz de encontrar caminhos outros para o próprio sofrimento psíquico, e não um que perpetue as relações de poder existentes.

Por outro lado, sabendo que as tecnologias médico-farmacológicas inevitavelmente beneficiam algum grupo e/ou indivíduo específico, ainda que não seja o próprio usuário, uma outra maneira possível para dialogar com esse jogo de forças é tensionar o poder para as mãos dos usuários de psicofármacos⁹⁷. Seu empoderamento possibilitaria, com base na própria experiência, junto aos médicos, decidir, se devem, quando devem se submeter ao tratamento e qual a dosagem deveriam receber, aumentando a própria satisfação e diminuindo o prejuízo que possam advir dos efeitos colaterais, como nos exemplos trazidos por Whitaker (2017)⁹⁸.

⁹⁶ Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders.

⁹⁷ Esse tensionamento pode ser percebido, por exemplo, no campo da luta pelos direitos homossexuais, como evidencia Russo & Venâncio (2008), em que o uso da terminologia médica foi apropriado pelas pessoas com essa orientação sexual no sentido de organizar um campo de intervenção política em direção à conquista de direitos civis e não pela correção dessa orientação por meio de práticas médicas, farmacológicas ou não.

⁹⁸ Whitaker (2017) relata a experiência ocorrida na Lapônia Ocidental, Finlândia, lugar que já teve um dos maiores índices de esquizofrenia da Europa. Atualmente, a partir da mudança de orientação no tratamento, desde o final da década de 1960, introduzida por Yrjö Alanen, um psiquiatra finlandês com formação psicanalítica, o país aumentou significativamente os índices de recuperação de pacientes acometidos pelo transtorno. De acordo com uma pesquisa, realizada entre 2002 e 2006, dentre os pacientes que tiveram o primeiro surto, 84% já haviam retornado às suas atividades normais sem terem utilizado terapia medicamentosa, e 20% continuavam o tratamento com antipsicóticos. Além disso, outras mudanças nas intervenções de saúde reduziram o surgimento de casos de esquizofrenia em 90% desde os primeiros anos da década de 1980, o que chamou a atenção de diversos prestadores de saúde mental em outros países europeus. A introdução da chamada “terapia do diálogo aberto”, que envolve outros profissionais da saúde, como psicólogos e enfermeiros, incluindo a família e o paciente, na tomada de decisões, escolhendo se a terapia medicamentosa deve ser utilizada já no primeiro surto, e qual a dosagem escolhida, caso fosse indicada, fornecem grande parte da explicação do sucesso de tal abordagem, a qual não entende que todos os casos de esquizofrenia sejam iguais entre si e que, por isso, devem ser analisados individualmente. Além disso, o entendimento de que as interações sociais fazem parte do processo de adoecimento e cura, as intervenções e o tratamento ocorrem, igualmente, em nível familiar e comunitário.

Apesar de não ter sido possível o desenvolvimento do tema, acreditamos que a experiência artística possui uma capacidade de articulação inesgotável e que é possível, por meio dela, fazer o caminho contrário que nós, os modernos, temos feito, segundo Nietzsche (2020), desde Sócrates. Para nós, esse movimento em direção a *Eros* se relaciona com a defesa que Nietzsche (2020) faz do elemento trágico, na sua obra *A origem da tragédia*. É possível, igualmente, recorrer às concepções sobre a arte trágica de Schopenhauer (2005) a qual ele atribui um princípio unificador e tranquilizador da Vontade objetificada (vontade individual no mundo fenomênico). Além disso, temos na figura de Freud (2010), um papel não menos importante designado às artes. Para ele, a sublimação de impulsos agressivos por meio da produção artística é essencial para o processo civilizatório, atuando como um verdadeiro calmante para os desejos antissociais individuais. Por último, indicamos os apontamentos que Jung (1987) faz do processo artístico, principalmente no campo da produção imagética, como uma técnica que permite ao eu entrar em contato com elementos inconscientes excluídos pelo processo civilizatório, e que poderiam trazer bem-estar e potência à vida do eu.

Outro aspecto que não foi possível abordar nessa pesquisa, e que nos parece essencial no aprofundamento da compreensão do processo de domínio do ser humano sobre a natureza, está na identificação desta última com o gênero feminino, como apontado na obra *Calibã e a bruxa*, de Federici (2017). Entendemos ser necessário articular a noção de incompletude, dos antigos, com a moderna diferenciação entre masculino e feminino e a sua divisão sexual de trabalho, bem como a constante representação da natureza como entidade feminina que deve ser dominada pela razão, predominantemente masculina. Análises que levam em conta essas representações podem ser encontradas na obra de Fritjof Capra (1993), *O Ponto de Mutação*, Mircea Eliade (1979), em *Ferreiros e Alquimistas* e também em grande parte das obras de Carl Gustav Jung (1987, 1990), como em *O Segredo da Flor de Ouro* e *O Homem e seus Símbolos*.

Por último, acreditamos que um dos pontos mais frágeis dessa pesquisa está na nossa impossibilidade de analisar as possíveis articulações entre as *práticas de si* das sociedades liberais e neoliberais com aquilo que Jean Baudrillard caracteriza como *sociedade de consumo*. Segundo Han (2017a, 2017b, 2017c), a experiência de consumo inscreve uma nova série de *práticas de si* para o controle dos próprios impulsos e desejos, se distinguindo do controle presente nas práticas de produção liberais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. 5 Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ADORNO, T.W. & HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

AGOSTINHO, S. **Sobre a potencialidade da alma**. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. **Solilóquios**. São Paulo: Edições Paulinas, 1993.

AGUIAR, M.P. Ascensão e consolidação da psiquiatria biológica norte-americana: uma análise histórica. **Mnemosine**. Rio de Janeiro: UERJ, v. 11, nº 1, p. 227-257, 2015. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/mnemosine/article/view/41616>. Acesso em: 20 de jan. 2021.

AGUIAR, M. P. & ORTEGA, F. J. G. Psiquiatria Biológica e Psicofarmacologia: a formação de uma rede tecnocientífica. **Physis: Revista de Saúde Coletiva [online]**. 2017, v. 27, n. 04 [Acessado 20 Janeiro 2021] , pp. 889-910. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0103-73312017000400003>>. ISSN 1809-4481.

ALBERTI, S. **Crepúsculo da Alma: a psicologia no Brasil no século XIX**. Contra Capa Livraria Ltda, Rio de Janeiro, 2003.

ALVES-JESUS, Susana Mourato - O papel das mulheres em A República de Platão (livro V): utopia no feminino ou tópicos para uma reflexão propedêutica sobre Direitos Humanos. **Brotéria** vol. 180, n.º 3 (2015). ISSN 0870-7618. pp. 237-250 Acesso em 21 de março de 2021.

AMARANTE, P. **Saúde mental e atenção psicossocial**. 3ª Edição. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2007.

ANDRADE, L.S., Gomes, A.P., Nunes, A.B., Rodrigues, N.S., Lemos, O., Rigueiras, P.O. (2018). Ritalina uma droga que ameaça a inteligência. **Revista de Medicina e Saúde de Brasília**. Disponível em <https://portalrevistas.ucb.br/index.php/rmsbr/article/view/8810> Acesso em 30 de setembro de 2020.

ARISTÓTELES. A Política. In **Coleção Folha: livros que mudaram o mundo**; v.11. São Paulo: Folha de São Paulo, 2010.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

AZIZE, Rogerio Lopes. O cérebro como órgão pessoal: uma antropologia de discursos neurocientíficos. **Trab. educ. saúde (Online)**, Rio de Janeiro , v. 8, n. 3, p. 563-574, Nov. 2010 . Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1981-77462010000300014&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 24 out. 2020. <https://doi.org/10.1590/S1981-77462010000300014>.

AZIZE, Rogerio Lopes. Uma neuro-weltanschauung? Fisicalismo e subjetividade na divulgação de doenças e medicamentos do cérebro. *Mana*, Rio de Janeiro , v. 14, n. 1, p. 7-30, Apr. 2008 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132008000100001&lng=en&nrm=iso>. access on 17 Dec. 2020. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132008000100001>.

BARBIANI, Rosangela et al . Metamorfoses da medicalização e seus impactos na família brasileira. **Physis**, Rio de Janeiro , v. 24, n. 2, p. 567-587, 2014 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-73312014000200567&lng=en&nrm=iso>. access on 20 Mar. 2021. <https://doi.org/10.1590/S0103-73312014000200013>.

BERCHERIE, P. **Os Fundamentos da Clínica: História e Estrutura do Saber Psiquiátrico**. Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro, 1989.

BROWN, P. **Corpo e Sociedade**. 1ª Edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 1990.

BURTT, E. **As bases metafísicas da ciência moderna**. 1ª Edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1991.

CÂMARA, M. **Reich, grupos e sociedade**. São Paulo: Annablume, 2009.

CAMARGO JR., Kenneth Rochel de. Medicalização, farmacologização e imperialismo sanitário. **Cad. Saúde Pública**, Rio de Janeiro , v. 29, n. 5, p. 844-846, May 2013 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-311X2013000500002&lng=en&nrm=iso>. access on 11 Dec. 2020. <https://doi.org/10.1590/S0102-311X2013000500002>.

CANGUILHEM, G. **O Normal e o Patológico**. Editora Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2019.

CAPRA, F. **O ponto de mutação**. 9ª Edição. São Paulo: Editora Cultrix Ltda, 1993.

CHAUÍ, M. Espinosa: poder e liberdade. En publicacion: **Filosofia política moderna. De Hobbes a Marx**. E-book. Boron, Atilio A. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; DCP-FFLCH, Departamento de Ciências Políticas, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, USP, Universidade de São Paulo. 2006. ISBN: 978-987-1183-47-0.

CONRAD, P. Medicalization and social control. *Annual Review of Sociology*, 18, 209-232 (1992) Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/234838406> Medicalization and Social Control Acesso em 25 de out. de 2020.

_____. **The medicalization of society: on the transformation of human conditions into treatable disorders**. E-book. Maryland: The Johns Hopkins University Press, 2007.

CORNELLI, Gabriele; COELHO, Maria Cecília de Miranda N. "Quem não é geômetra não entre!" Geometria, Filosofia e Platonismo. **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 48, n. 116, p. 417-435, Dec. 2007. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2007000200009&lng=en&nrm=iso>. access on 18 Aug. 2020. <https://doi.org/10.1590/S0100-512X2007000200009>.

DE GAGE, SB. Moride Y, Ducruet T, Kurth T, Verdoux H, Tournier M, Pariente A, Bégau B (2014) Benzodiazepine use and risk of Alzheimer's disease: case-control study. **BMJ** 349:g5205 Disponível em <https://www.bmj.com/content/bmj/349/bmj.g5205.full.pdf> Acesso em 30 de set. de 2020.

DELEUZE, G. Post-scriptum sobre as sociedades do controle. In. **Conversações 1972-1990**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

DE PAULA, W. Nietzsche, Apolo e Sócrates: sobre a noção de Principium Individuationis. In: **Revista Hypnos**, São Paulo, número 25, 2010. Disponível em: <https://www.hypnos.org.br/index.php/hypnos/article/view/239> Acesso em: 7 dez. 2020.

DESCARTES, R. **Discurso do método**. 2ª Edição. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____, R. **Meditações sobre filosofia primeira**. São Paulo: Editora da Unicamp, 2004.

DINIZ, Carmen Simone Grilo. Humanização da assistência ao parto no Brasil: os muitos sentidos de um movimento. **Ciênc. saúde coletiva**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 3, p. 627-637, Sept. 2005. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-81232005000300019&lng=en&nrm=iso>. access on 18 Dec. 2020. <http://dx.doi.org/10.1590/S1413-81232005000300019>.

ECO, H. **O fascismo eterno**. 3ª Edição. Rio de Janeiro: Editora Record, 2019.

ELIADE, M. **Ferreiros e alquimistas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

ESPINOSA, B. **Ética**. Tradução: Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009a.

_____. **Tratado político**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009b.

_____. **Tratado da emenda do intelecto**. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.

FEDERICI, S. **Calibã e a Bruxa**. Editora Elefante, São Paulo, 2017.

FOUCAULT, M. **A Hermenêutica do Sujeito**. 3ª Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2010a.

_____. Crise da Medicina ou Crise da Antimedicina. **Verve**, São Paulo, n. 18, p. 167-194, ago./dez. 2010b. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/verve/article/view/8646/6432>>. Acesso em: 17 abr. 2020.

_____. **Em Defesa da Sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 1999a.

_____. **História da Loucura: na Idade clássica.** 9ª Edição. São Paulo: Editora Perspectiva S/A, 2010c.

_____. **História da Sexualidade I: a vontade de saber.** Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999b.

_____. **História da Sexualidade II: O uso dos prazeres.** 8ª Edição. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2020a.

_____. **História da Sexualidade III: O cuidado de si.** 5ª Edição. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018.

_____. **Microfísica do poder.** Rio de Janeiro, Edições Graal, 1979.

_____. **O Nascimento da Clínica.** 7ª Edição. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2020b.

_____. **Os Anormais: curso Collège de France (1974-1975).** São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **Vigiar e Punir.** 8ª Edição digital. São Paulo: Vozes 1987.

FREUD, S. O mal-estar na civilização. **In: Obras Completas Vol. 18.** São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. Psicologia de massas e análise do eu. In Psicologia de massas e análise do eu e outros textos (**Coleção Obras completas**, P. C. Souza, trad., Vol. 15, pp. 13-113). São Paulo: Companhia das Letras, 2011. (Trabalho original publicado em 1920)

GALINDO, Dolores et al . Vidas Medicalizadas: por uma Genealogia das Resistências à Farmacologização. **Psicol. cienc. prof.**, Brasília , v. 34, n. 4, p. 821-834, Dec. 2014 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-98932014000400821&lng=en&nrm=iso>. access on 11 Dec. 2020.

GILSON, G. **A Filosofia na Idade Média.** São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. **O espírito da filosofia medieval.** São Paulo: Marins Fontes, 2006.

GRÜNER, E. O Estado: paixão de multidões Espinosa versus Hobbes, entre Hamlet e Édipo. En publicacion: **Filosofia política moderna. De Hobbes a Marx.** E-book. Boron, Atilio A. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; DCP-FFLCH, Departamento de Ciências Políticas, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, USP, Universidade de São Paulo. 2006. ISBN: 978-987-1183-47-0.

HACKING, I. **La Domesticación del Acaso.** Editorial Gedisa, S.A., Barcelona, 1991.

HAN, Byung-Chul. **Agonia do Eros.** Edição digital. Petrópolis: Vozes, 2017a.

_____. **Sociedade da Transparência.** Petrópolis: Vozes, 2017b.

_____. **Sociedade do Cansaço.** 2ª Edição ampliada. Petrópolis: Vozes, 2017c.

_____. **Psicopolítica - O Neoliberalismo a as Novas Técnicas de Poder.** Belo Horizonte: Âyiné, 2018.

HATFIELD, Gary, "René Descartes", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/descartes/> Acesso: 29 de agosto de 2020.

HARAYAMA, Rui et al. **Nota Técnica: o consumo de psicofármacos no Brasil, dados do Sistema Nacional de Gerenciamento de Produtos Controlados Anvisa.** Fórum sobre medicalização da educação e da sociedade. Junho de 2015. Disponível em: <http://medicalizacao.org.br/nota-tecnica/> Acesso em 25 de out. 2020.

HENRIQUES, Rogério Paes. A medicalização da existência e o descentramento do sujeito na atualidade. **Rev.Mal-Estar Subj**, Fortaleza, v. 12, n. 3-4, p. 793-816, dez. 2012. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1518-61482012000200013&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 27 abr. 2018.

HOBBS, T. **Leviathan.** 2nd Edition. New York: Oxford University Press Inc, 1998.

HORKHEIMER, M. **Eclipse da Razão.** São Paulo: Centauro, 2007.

ILLICH, I. **A expropriação da saúde: nêmesis da Medicina**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975.

JAEGER, W. **Paidéia: a formação do homem grego**. 3ª Edição. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

JUENGST, Eric and Daniel MOSELEY, "Human Enhancement", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/enhancement/>>. Acesso 19 Dec. 2020.

JUNG, C. **O homem e seus símbolos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987.

_____. **O Segredo da Flor de Ouro: Um Livro de Vida Chinês**. 6ª Edição. Petrópolis: Editora Vozes Ltda, 1990.

JOB, N. **Confluência entre magia, filosofia, ciência e arte: a Ontologia Onírica**. Rio de Janeiro: Cassará Editora, 2013.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. 4ª Edição. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015.

KOYRÉ, A. **Estudos de história do pensamento científico**. 3ª Edição. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2011.

MARCUSE, H. **Eros e civilização**. 8ª Edição. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

MARTIN, Olivier. Da estatística política à sociologia estatística. Desenvolvimento e transformações da análise estatística da sociedade (séculos XVII-XIX). **Revista Brasileira de História [online]**. 2001, v. 21, n. 41 [Acessado 1 Julho 2020] , pp. 13-34. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0102-01882001000200002>>.

MATURANA, H. **Desde la biología a la psicología**. 4ª Edición. Santiago de Chile: Editorial Universitária, 2006.

MEIRA, Marisa Eugênia Melillo. Para uma crítica da medicalização na educação. **Psicol. Esc. Educ.**, Maringá , v. 16, n. 1, p. 136-142, June 2012 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-

85572012000100014&lng=en&nrm=iso>.

access

on 17 Dec. 2020. <https://doi.org/10.1590/S1413-85572012000100014>.

MOYSES, Maria Aparecida Affonso; COLLARES, Cecília Azevedo Lima. Inteligência Abstraída, Crianças Silenciadas: as Avaliações de Inteligência. **Psicol. USP**, São Paulo , v. 8, n. 1, p. 63-89, 1997. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65641997000100005&lng=en&nrm=iso>.

access

on 17 Dec. 2020. <https://doi.org/10.1590/S0103-65641997000100005>.

MOYSÉS, M. A. A.; COLLARES, C. A. L. (2014). Mais de um século de patologização da educação. **Diálogos em Psicologia**,1(1), 50- 64. Recuperado: 2 ago. 2016. Disponível: <http://www.fio.edu.br/revistapsi/arquivos/moyses.pdf> Acessado dia 17 Dez. 2020.

NIETZSCHE, F. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005a.

_____. **A Gaia Ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. **Assim Falou Zaratustra**. 12ª Edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. **Crepúsculo dos Ídolos**. 1ª Edição. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.

_____. **Genealogia da moral: uma polêmica**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. **Humano, demasiado humano**. 5ª Edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2005b.

_____. **O Nascimento da Tragédia, ou, Os gregos e o pessimismo**. Tradução e notas: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

_____. **O anticristo**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

OLIVEIRA, F. O recurso didático à geometria em Agostinho e Espinosa. **Filosofia e Educação**, Campinas, v.10, n.2, p.452-487, maio/ago. 2018.

OLIVEIRA, Marcelo Fernandes de; MORENO, Fernanda Venceslau. Negociações comerciais internacionais e democracia: o contencioso Brasil x EUA das patentes farmacêuticas na OMC. **Dados**, Rio de Janeiro , v. 50, n. 1, p. 189-220, 2007 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0011-52582007000100007&lng=en&nrm=iso>. access on 24 Mar. 2020. <https://doi.org/10.1590/S0011-52582007000100007>.

ORTEGA, Francisco et al . A ritalina no Brasil: produções, discursos e práticas. **Interface (Botucatu)**, Botucatu , v. 14, n. 34, p. 499-512, Sept. 2010 . Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-32832010000300003&lng=en&nrm=iso>. Acessado em 25 Oct. 2020. Epub Sep 17, 2010. <https://doi.org/10.1590/S1414-32832010005000003>.

_____. "Da ascese à bio-ascese: ou do corpo submetido à submissão do corpo". In: RAGO, Margareth et al. **Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. p. 139-174. Disponível em https://www.researchgate.net/publication/323322201_Da_Ascese_a_Bio-Ascese_ou_do_Corpo_Submetido_a_Submissao_ao_Corpo Acesso em 25 de out. 2020.

PLATÃO. **A República**. 2ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2018.

REICH, W. **Psicologia de massas do fascismo**. 3ª Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

RODRIGUES, Paulo Henrique Almeida; COSTA, Roberta Dorneles Ferreira da; KISS, Catalina. A evolução recente da indústria farmacêutica brasileira nos limites da subordinação econômica. **Physis**, Rio de Janeiro , v. 28, n. 1, e280104, mar. 2018 . Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-73312018000100401&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 25 jan. 2021. Epub 24-Maio-2018. <http://dx.doi.org/10.1590/s0103-73312018280104>.

ROSA, L. **Tecnociências e humanidades: novos paradigmas**. São Paulo: Paz e Terra, 2005.

ROSE, N. Neurochemical Selves. **Society**, 41(1), 46-59 (2003). Disponível em https://www.researchgate.net/publication/248141981_Neurochemical_Selves Acesso em 25 de outubro de 2020.

RUSSO, Jane A.. A terceira onda sexológica: medicina sexual e farmacologização da sexualidade. **Sex., Salud Soc. (Rio J.)**, Rio de Janeiro , n. 14, p. 172-194, Aug. 2013 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1984-64872013000200009&lng=en&nrm=iso>. access on 16 Sept. 2020. <http://dx.doi.org/10.1590/S1984-64872013000200009>.

RUSSO, Jane; VENANCIO, Ana Teresa A.. Classificando as pessoas e suas perturbações: a “revolução terminológica” do DSM III. **Rev. latinoam. psicopatol. fundam.**, São Paulo , v. 9, n. 3, p. 460-483, Sept. 2006 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-47142006000300007&lng=en&nrm=iso>. access on 16 Sept. 2020. <https://doi.org/10.1590/1415-47142006003007>.

SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e como representação, 1º tomo**. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

SILVA DE MELO, T.; DE SOUZA, R. S. B. “Pílula do estudo”: uso do metilfenidato para aprimoramento cognitivo entre estudantes de psicologia da Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG). **REVISTA CIÊNCIAS EM SAÚDE**, v. 10, n. 2, p. 56-62, 19 maio 2020.

SOARES, Jussara Calmon Reis de Souza; DEPRA, Aline Scaramussa. Ligações perigosas: indústria farmacêutica, associações de pacientes e as batalhas judiciais por acesso a medicamentos. **Physis**, Rio de Janeiro , v. 22, n. 1, p. 311-329, 2012 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-73312012000100017&lng=en&nrm=iso>. access on 24 Mar. 2020. <https://doi.org/10.1590/S0103-73312012000100017>.

TEIXEIRA, L. **Ensaio Sobre a Moral em Descartes**. 2ª Edição. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

IQVIA, Institute For Human Data Science. **The Global Use of Medicine in 2019 and Outlook to 2023: Forecasts and Areas to Watch**. New Jersey: Institute Report, 2019 Disponível em: <https://www.iqvia.com/insights/the-iqvia-institute/reports/the-global-use-of-medicine-in-2019-and-outlook-to-2023> Acessado em 24 de dezembro de 2020.

VIEIRA FS. Evolução do gasto com medicamentos do Sistema Único de Saúde do período 2010 a 2016. Brasília (DF): **IPEA**; 2017. (Texto para Discussão, 2356) fonte: https://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=32195 acessado em 30 de setembro de 2020.

WEBER, M. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WILDBERG, C. "Neoplatonism", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/neoplatonism/>>. Acessado em: 07 de agosto de 2020.

WILLIAMS SJ, MARTIN P, GABE J. The pharmaceuticalisation of society? A framework for analysis. **Sociol Health Illn** 2011; 33:710-25. Acessado em: 15 de março de 2020.

WHITAKER, R. **Anatomia de uma Epidemia: pílula mágica, drogas psiquiátricas e o aumento assombroso da doença mental**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2017.

WHITE, M. **Isaac Newton: O último feiticeiro**. Rio de Janeiro: Record, 2000.