

Entrevista

Vera Maria Portocarrero é professora Titular de Filosofia na Universidade do Estado do Rio de Janeiro e pesquisadora do Prociência / Faperj. Uma das mais influentes estudiosas do pensamento de Michel Foucault e Georges Canguilhem no Brasil, dedica-se à investigação de temas como epistemologia, psiquiatria, sujeito, verdade, loucura, cuidado de si, entre outros. Autora dos livros *As ciências da vida: de Canguilhem a Foucault* (FIOCRUZ, 2009) e de *Arquivos da loucura: Juliano Moreira e a descontinuidade histórica da psiquiatria* (FIOCRUZ, 2002), é ainda organizadora de diversas publicações, como *Retratos de Foucault* (NAU, 2000) e *Filosofia, História e Sociologia das Ciências 1: Abordagens Contemporâneas* (FIOCRUZ, 1994).

Ensaio Filosófico: Professora Vera, é possível perceber certo deslocamento de interesse em seu pensamento ao longo do percurso acadêmico que a senhora vem traçando. No início, seus estudos se direcionavam mais explicitamente para as questões referentes à Filosofia das Ciências e para a Epistemologia. Hoje notamos que suas pesquisas estão mais voltadas para questões ético-políticas. A senhora poderia contar-nos como se deu esse “deslocamento” e como isso influenciou sua trajetória acadêmica?

Vera Portocarrero: Nos anos de 1970, a investigação no campo da Filosofia das Ciências e da Epistemologia me interessou – e, até hoje, me interessa - devido a seu profundo potencial de reflexão sobre questões que ainda rondam nossa sociedade no quadro político e da saúde mental no Brasil. Diante dos complexos sistemas metafísicos, éticos e políticos aqui estudados, as propostas inovadoras da arqueologia e da genealogia de Foucault me pareceram uma alternativa filosófica fundamental, apesar – e por isso mesmo - de tantas controvérsias que as cercavam. Já com *História da Loucura* e *O Nascimento da Clínica* foi possível perceber que sua perspectiva de história do pensamento, aliada à sua erudição, formaria um excelente caminho para aprender a pensar criticamente. Sua relação com a genealogia de Nietzsche, a psicanálise de Freud, a economia política de Marx e com a epistemologia francesa, particularmente com os trabalhos rigorosos de Canguilhem sobre as ciências biomédicas, foram dando corpo à minha inclinação para investigar o problema da loucura em nosso país.

O problema a que me refiro funda-se na busca de continuidades e descontinuidades na psiquiatria brasileira. Acredito que podemos apontar, com base em análises de documentos, importantes inflexões na historicidade da psiquiatria correspondentes a reorganizações dos saberes e das práticas, que terminam por operar transformações de conjunto. Como, por exemplo, aquelas que aconteceram dando forma a uma importante metamorfose, no final do século XIX e início do século XX, com Juliano Moreira no Rio de Janeiro, e com Franco da Rocha em São Paulo e outros, quando se estabelecem rupturas com a psiquiatria vigente no Brasil. Até então, a psiquiatria brasileira se baseava nas teorias de Esquirol, como mostram Roberto Machado, Katia Muricy e outros em *Danação da Norma*. Outro exemplo é o caso da psiquiatria brasileira da década de 60 do século passado, quando o projeto de medicalização da sociedade passa a ser sistematicamente problematizado no interior mesmo do discurso psiquiátrico brasileiro.

É quando a psiquiatria começa a ser percebida como um risco de reproduzir, em novos moldes, os esquemas de sujeição dos indivíduos, com um corpo conceitual mais científico e com práticas assistenciais menos restritas ao internamento. O que vemos é o surgimento de críticas contundentes à ineficácia do sistema psiquiátrico, cuja base ainda é o isolamento intra ou extramuros, apesar de sua intenção declarada de constituir um novo modelo teórico e assistencial. Vemos, ainda, o aparecimento de uma multiplicidade de novos saberes e de novas práticas, que foram produzidos, na França, Itália, Inglaterra, nos EUA e aqui, na tentativa de solucionar problemas como a iatrogenia e a cronificação próprias do internamento e das estratégias institucionais comprometidas em função da má gestão da vida da população estigmatizada como doente ou virtualmente doente do ponto de vista mental.

As contribuições de Foucault para a análise crítica destas modificações são muito importantes e permitem ver que se trata de modificações de conjunto que se passam no âmbito das políticas públicas, das estratégias do Estado, da esfera legislativa, dos mecanismos de segurança, mas também no âmbito das ciências e de outros saberes envolvidos. Aliás, é somente com base nestas considerações que podemos dizer que as contribuições de Foucault se deveram à influência que *A História da Loucura* exerceu, não só no Brasil como em alguns países da Europa. Este livro, acrescido de suas hipóteses sobre as formas como o poder – o disciplinar e o biopoder – se exerce em

nossa sociedade, sobre a relação de imanência entre estas formas e os saberes, hipóteses desenvolvidas em *Vigiar e Punir*, em *A História da Sexualidade I: A vontade de saber*, em suas conferências sobre a medicina social, proferidas no Instituto de Medicina Social da UERJ, e naquelas reunidas em *A Verdade e as Formas Jurídicas* proferidas na PUC-Rio. Tudo isso impressionou muito um grupo de estudiosos - que era evidentemente um grupo muito pequeno - que introduziu estas e outras de suas ideias num novo debate a respeito da psiquiatria que havia se iniciado aqui nos anos de 1960. Era um debate que começava a ser aprofundado não apenas por médicos, psiquiatras e o Estado, mas por filósofos, psicólogos, psicanalistas, cientistas sociais, técnicos, trabalhadores da saúde mental em geral, bem como por pacientes psiquiátricos que nele tiveram uma parcela de participação, como foi o caso, por exemplo, das propostas de reforma da Colônia Juliano Moreira nos anos de 1980.

Em seguida, foi inspirada em trabalhos filosóficos que reuniam estudos epistemológicos, arqueológicos, genealógicos para lidar com o nível teórico em sua relação com o nível das práticas políticas, sociais e econômicas, foi neste quadro de inteligibilidade que me dirigi às pesquisas sobre as ciências da vida, a partir de uma preocupação com uma história filosófica das ciências biomédicas, cujo objetivo não era nem definir uma verdade ontológica essencial da vida, nem a verdadeira lógica científica, mas a historicidade das ciências da vida. Tratava-se, então, de analisar diferentes formas de problematizá-las em nossa sociedade.

Isto porque há um leque de compreensões possíveis – desde a de sistema teórico e neutro, comprovado por experimentação, até a de prática política. Este leque diz respeito às várias formas de analisar a biologia, a fisiologia, a anatomia patológica, integrantes do quadro geral das ciências da vida. Neste sentido, achei importante estudar as concepções históricas da epistemologia de Canguilhem e seu vitalismo (incontornável no momento de formação de uma ciência irreduzível à física e à química), da arqueologia e da genealogia de Foucault que as concebe como saberes constituídos numa relação de imanência com os poderes, correlacionando-as com os conceitos de vida, morte, norma, relações de forças, governo e biopolítica. Também as de Bruno Latour, como a da microbiologia como relações de forças múltiplas, simétricas, humanas e não-humanas (exemplo: Pasteur e os micróbios). Nestas perspectivas, as ciências são concebidas como processo de produção de conhecimento

sempre inacabado, não como verdade universal nem como adequação a objetos “naturais”. A epistemologia e a arqueologia as compreendem como ciências empíricas que só se constituíram com o surgimento do conceito de vida, no início do século XIX, ao se formar a noção de objeto concreto, com existência própria e externa ao conhecimento. A arqueologia as define – no nível de sua positividade que é o das condições de possibilidade de sua existência – como saber co-extensivo à filosofia, às outras ciências empíricas (economia e filologia) e às ciências humanas, só constituídas na modernidade; dentre estas condições de possibilidade, situam-se condições políticas, o que permite a Foucault considerá-las como produção a ser investigada em termos dos efeitos operados sobre os indivíduos e as populações.

Foi preciso me demorar nestas análises para perceber que, restringindo a questão do surgimento das ciências da vida ao contexto epistemológico para relacioná-lo com o político, podemos dizer, com Foucault, que se trata de um contexto de ruptura nos níveis do saber e do poder. Ruptura entre o poder soberano e o da modernidade; entre o saber da época clássica (história natural, estudo dos seres vivos, e medicina das espécies ideais) e o da modernidade (biologia, estudo da vida, e medicina clínica). É no contexto do surgimento das ciências empíricas, possível somente no início do século XIX, a partir de uma mudança radical no modo de conhecer o vivo; a partir do afastamento do cartesianismo, fundamento da filosofia e das ciências clássicas, inclusive a história natural, destes conhecimentos analíticos que se passam no nível da representação, cujos objetos são representações a serem ordenadas, nomeadas, classificadas. A história natural não pode se constituir, progressivamente, como biologia. Pois, até o final do século XVIII, não existem nem a noção de vida como objeto empírico, nem a própria noção de objeto empírico. Existem apenas as representações: os seres vivos são representações, espécies ideais. Na modernidade, seu primado é contornado; com Kant, a uniformidade do saber clássico é fraturada em dois níveis: o empírico, das ciências empíricas, e o transcendental, da filosofia. É no contexto desta fratura que surge o objeto das ciências da vida que é empírico, pesquisado como mecanismo e como função dos organismos, com leis próprias e um espaço interno próprio que é exterior à representação. A função é invisível e será definida a partir do efeito produzido pelos órgãos. Esta mudança é coetânea de uma mudança no olhar médico e científico: do olhar voltado para diferenças justapostas às identidades visíveis dos seres vivos, passa-

se para o olhar moderno dirigido a elementos sem identidade visível, ligados por uma unidade funcional que sustenta o organismo em segredo – a vida. Segundo Foucault, as ciências da vida ligam-se cada vez mais ao contexto político do capitalismo, da normalização e da medicalização da sociedade, situando-se como peças de relações de poder, de agenciamentos concretos, de dispositivos de segurança, cujo alvo é a gestão da vida dos indivíduos e da população tomados como entidades biológicas, por meio da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e de um ajustamento dos fenômenos de população ao exercício do poder.

Justamente tal quadro de pensamento envolvendo questões da formação e do aparecimento de novas formas de saber e de mecanismos políticos no campo da saúde em nossa sociedade é atravessado por formas éticas de constituição de sujeitos e de modos de vida individuais e coletivos.

A pesquisa foucaultiana voltada para uma “genealogia da ética”, como ele mesmo denomina o trabalho dos últimos anos de sua vida, e que remonta ao pensamento greco-romano, modificando inteiramente o eixo cronológico de suas investigações, foi uma grata surpresa. Além do evidente comprometimento ético-político dos estudos que eu vinha realizando, fui puxada para este campo de pensamento devido ao meu interesse pela obra de Foucault, intensificado pela maneira como ele pensou conceitos como sujeito, vida, morte, liberdade, prazer e discurso de verdade que lhes conferiam um caráter inusitado e uma atualidade impressionante. Foi necessário, então, o esforço para aprofundar o tema do cuidado de si e da *Parrhesía* (dizer-verdadeiro), em sua obra, com sua abordagem dirigida para a relação entre aquele que fala a verdade e o outro necessário ao dizer-verdadeiro (confessor, médico, psiquiatra, psicanalista, juiz, educador, pai), que é o problema do governo de si e dos outros e da coragem da verdade. É o problema, que me interessa agora, o da filosofia como terapêutica, como modo de vida e como virtualidade de um espaço matricial de contrapoderes possíveis.

Ensaio Filosóficos: Qual a importância dos estudos foucaultianos sobre biopolítica no cenário contemporâneo?

Vera Portocarrero: A definição de biopolítica na investigação foucaultiana que só adquiriu as proporções hoje conhecidas a partir de seus cursos *Em defesa da Sociedade, Segurança, Território e População* e *Nascimento da Biopolítica* é bastante complexa. Mas, simplificando muito, podemos dizer que a partir do século XVIII, cada vez mais, os mecanismos de poder se dirigem ao corpo, à vida, para reforçar a espécie, a saúde e a vitalidade do corpo social, do homem espécie; os novos procedimentos de poder atuam sobre a vida dos indivíduos e das populações através da norma e das regulamentações, de uma série de intervenções e controles reguladores, cuja principal função é garantir, reforçar, multiplicar e ordenar a vida. É quando os governos percebem que não têm que lidar apenas com sujeitos ou povos, mas com um conjunto de variáveis específicas – natalidade, alimentação, etc. Trata-se da gestão calculista da vida, por meio de práticas políticas e observações econômicas, cujas tecnologias giram em torno dos processos vitais que incidem sobre a multiplicidade dos homens – massa global afetada por processos de conjunto próprios da vida. São tecnologias de governo cuja intervenção visa à majoração da vida, ao controle dos acidentes, do aleatório, das deficiências que, em seu conjunto, surgem no marco da racionalidade política do liberalismo, indispensável para o desenvolvimento do capitalismo.

Nos últimos anos, a questão da biopolítica se amplia, como, aliás se ampliam os estudos sobre toda a sua obra, tomando diferentes rumos que conduzem a investigações que vão desde a noção de normalização, passando pelas noções de governamentalidade, democracia, liberalismo, dispositivos de segurança, racismos e terrorismo. Encontramos, hoje, importantes debates em torno da noção de biopoder ou biopolítica. Filósofos como Giorgio Agamben e Antonio Negri, por exemplo, desenvolvem de forma própria o campo aberto por Foucault.

Negri aponta uma diferença não estabelecida por Foucault entre biopolítica, poder da própria vida, da “vida mesma”, potência da vida face aos poderes como política da resistência e biopoder entendido como um conjunto de poderes locais que se aplicam à vida. Para ele, já em *Vigiar e Punir*, encontrava-se a intuição fundamental deste duplo valor da noção de biopolítica: por um lado, novas tipologias ou práticas de poder vinculadas ao capitalismo e ao liberalismo; por outro, a potência da vida como resistência. Daí, a hipótese bastante atual apresentada por pensadores contemporâneos de que é precisamente esta concepção de biopolítica como política da potência da vida

o elemento essencial de uma redefinição do militantismo, ou daquilo que Michael Hardt chama de uma política das multidões (*multitudes*).

Na trajetória das minhas pesquisas, um dos aspectos mais importantes da concepção foucaultiana de biopolítica diz respeito à relação, por ele estabelecida, do campo biomédico com o político, a partir da qual questiona a medicalização e a normalização efetuadas em nossa sociedade por intermédio de práticas divisoras permanentes e de constituição sutil de identidades homogêneas; são as práticas que estendem indefinidamente os limites de intervenção das práticas e dos saberes médicos, a partir do surgimento do problema da saúde e da prevenção em diferentes pontos da sociedade.

As análises da biopolítica fornecem uma fundamentação (arqueológica e genealógica) para uma crítica tanto do pensamento da modernidade, centrado no conceito moderno de homem, quanto do agenciamento biomédico-jurídico das formas contemporâneas de governamentalidade. Esta relação é estabelecida, principalmente, a partir de algumas hipóteses: que as ciências do homem são um prolongamento das ciências da vida, porque se fundam biologicamente; que os conceitos biológicos não são pensados apenas por meio da estrutura interna do ser vivo organizado, mas se articulam com dispositivos de poder diretamente ligados a processos fisiológicos; que o nível biológico e o histórico se ligam, de acordo com uma complexidade crescente, à medida que se desenvolveram tecnologias modernas de poder, cujo alvo é a gestão da vida dos indivíduos e da população, e que se ampliaram, paradoxalmente, em práticas patológicas de poder de morte (holocaustos, racismos).

Considero esta questão importante e atual para a realização de um diagnóstico do presente e de uma crítica da atualidade cuja meta é constituir pontos de resistência possível para práticas políticas inovadoras.

Ensaio Filosóficos: Como pensar na atualidade as práticas do cuidado de si como resistência à sujeição da subjetividade?

Vera Portocarrero: Talvez uma boa maneira de fazê-lo, apesar de bastante abstratamente, é através de uma análise crítica e conceitual da noção ética de cuidado de si – nome por mim utilizado para designar um conjunto nocional, que liga a concepção de sujeito ético ativo ao problema subjetivação/liberdade/verdade – em sua relação com a noção de *parrhesía* ou dizer verdadeiro, por meio de um estudo das obras de Michel Foucault e de Martha Nussbaum. Ou melhor, através do estabelecimento de relações entre diversas noções como: tecnologias de si, práticas de si, filosofia como modo de vida (Foucault), artes de vida, filosofia como arte de vida essencialmente fundada nas práticas da argumentação com vistas ao uso da verdade numa terapêutica da vida e do desejo (Nussbaum). Talvez seja interessante investigar, na dispersão das práticas discursivas refletidas que o termo cuidado de si comporta, a configuração da forma histórico-filosófica de problematização da vida do indivíduo e em grupo, que envolve, por um lado, o conceito político de contra-poder como resistência e governo de si e dos outros e, por outro, o conceito analítico de argumento terapêutico. Acredito que vale a pena partir da hipótese foucaultiana do enraizamento de duas tradições da filosofia ocidental na problematização da verdade na Antiguidade grega. Aquela da grande tradição, a “analítica da verdade” – na qual se insere o trabalho de Nussbaum. É o estudo da questão de como assegurar que o processo do raciocínio esteja correto, ao determinar se uma proposição é verdadeira, concernente à nossa habilidade intelectual, da consciência, de ter acesso à verdade. A outra tradição, na qual Foucault se insere, é a da ‘crítica’. Sua questão é a importância de dizer a verdade, de saber quem é considerado capaz, e por que se deve dizer a verdade como uma atividade específica, como um papel a desempenhar, e não como proposição verdadeira ou falsa, objeto da análise do critério interno ou externo para reconhecimento de seu caráter de verdade, nem como um papel social a ser tratado através de uma descrição sociológica de suas diferenças nas diferentes sociedades. A minha hipótese é que, na medida em que estas duas formas de pensamento se opõem em termos de método e metas, e, ao mesmo tempo, se tangenciam, em função da questão ética da auto-formação e da permanente auto-transformação do indivíduo, permitem traçar um importante problema filosófico de nossa atualidade. Pois, ao examiná-los pode-se estabelecer um eixo temático que o delimita.

Atualmente, o cuidado de si como valor ético fundamental encontra-se disseminado e concebido por um lado, positivamente, como constitutivo de sujeitos éticos ativos, por outro lado, negativamente, como causa da subordinação dos atores a um sistema de poder que quebra as estruturas sociais para deixar o indivíduo flexível ou submetê-lo a uma ideologia. As referências a grandes valores éticos e morais desapareceram e foram substituídas por um individualismo da autenticidade ou da abertura para os outros – responsabilidade pessoal ou coletiva. Isto começa nas condutas mais próximas como o cuidado do corpo e a estética de si.

Foucault investiga as formas históricas de problematização segundo as quais as estruturas de subjetivação ligam-se a discursos de verdade, como a *parrhesía*. Sua relevância deve-se à possibilidade de desenvolver uma análise crítica da investigação foucaultiana que rejeita a busca do ser de um sujeito originário, previamente dado, de modo a estabelecer um conhecimento verdadeiro, para descrever historicamente os procedimentos através dos quais, na história, discursos de verdade transformam, alienam e informam os sujeitos e através dos quais as subjetividades se constroem e fazem um trabalho de modificação de si.

O tema foucaultiano da relação do indivíduo consigo mesmo, da conversão a si, sempre numa relação com o outro, no meu entender, é um importante debate em aberto. Este debate tem se aprofundado cada vez mais, sobretudo, a partir da publicação, em 2008 e 2009, dos dois últimos cursos de Foucault proferidos no Collège de France, gerando grande quantidade de artigos e livros sobre sua obra. Com razão, vários dentre eles, ressaltam o papel, atribuído por Foucault, à liberdade dos indivíduos nas práticas das lutas políticas e que conduz Foucault à análise das estratégias que sustentam a lógica destas práticas bem como a maneira pela qual os indivíduos se constituem, livremente, em seus afrontamentos, como sujeitos de suas próprias práticas ou recusam as práticas que lhes são propostas. Daí a importância de saber até que ponto é possível que a relação dos indivíduos consigo mesmos, que, é claro, envolve a relação com os outros, seja efetivamente um espaço de resistência na constituição de nossas subjetividades como identidades normalizadas e medicalizadas.

Cada vez mais, a preocupação com o cuidado de si e com o dizer verdadeiro perpassa o pensamento filosófico ético e político, exigindo novas elaborações sobre os conceitos de liberdade, moral, subjetividade, individualismo, verdade, prazer, desejo,

poder, ‘agonismo’, governo, conferindo-lhes relevância renovada para a constituição de estratégias de crítica à sociedade contemporânea.

Minha atual preocupação é estudar formas contemporâneas de pensamento filosófico ético-político que problematizam a noção de cuidado de si ligando a concepção ética de sujeito individual ou coletivo ao conceito de verdade, enfocando o problema da permanente auto-transformação do indivíduo de acordo com um princípio de liberdade segundo o qual a liberdade é definida não como um direito de ser, mas como uma capacidade de fazer.

Ensaio Filosófico: Que diagnóstico é possível fazer sobre o presente cenário do pensamento filosófico brasileiro?

Vera Portocarrero: Não tenho elementos suficientes que possibilitem este diagnóstico. Mas se for verdade que não há relações de forças sem resistências e que as resistências são necessariamente criativas, justamente por se tratar de forças, talvez possamos ser otimistas e apostar num cenário positivo.