

Autonomia, liberdade e sujeição: uma análise do dispositivo panóptico

Pablo Severiano Benevides¹

Resumo

Este trabalho tematiza a relação entre a noção de autonomia, tal como pensada pela filosofia moral kantiana, e a função de autovigilância requerida pelo poder disciplinar e agenciada por aquilo que Foucault chamou de dispositivo panóptico. Procuo fazer uma análise acerca das funções deste dispositivo a partir da obra “Vigiar e Punir”, apresentando como uma microfísica do poder é também uma genealogia da alma humana. Esta alma humana será uma instância atravessada pelo campo da veridicação (psicologia, psiquiatria, criminologia, pedagogia) na construção de uma identidade, uma responsabilidade e uma vontade – peças chaves para um novo poder de julgar e punir administrar a periculosidade do sujeito infrator. Assim, a questão da verdade do crime (modo de atuação da vontade do criminoso) nos dará pistas acerca de como nesta alma, neste si mesmo, neste sujeito aparecem inscritas, na forma de autonomia, tanto a relação vigia-vigilante como a representação de sua própria liberdade.

Palavras-chave: autonomia, sujeição, liberdade, dispositivo panóptico, verdade.

Autonomy, freedom and subjection: an analysis of the panopticon device

Abstract

This article is about the relation between the notion of autonomy as conceived by Kantian moral philosophy, and self-monitoring function required by the disciplinary authority and coined by what Foucault called the panopticon device. This work proposes a review about the functions of this device from the book “Discipline and Punish”, presenting as a microphysics of power is also a genealogy of the human soul. The human soul is instance crossed by a knowledge field (psychology, psychiatry, criminology, pedagogy) to build an identity, a responsibility and a willingness – keys pieces to a new power to judge and punish the dangerousness of the transgressor. Therefore, the question of the truth of the crime (mode of action of transgressor’s will) will give us clues about how in this soul is involved, the care taker-subject relation, as well as, the representation of their own freedom, both in the form of autonomy.

Keywords: autonomy, subjection, freedom, panopticon device, truth

¹ Doutor em Educação pela UFC. Professor no Curso de Psicologia da UFC.

UMA MICROFÍSICA DO PODER COMO GENEALOGIA DA ALMA HUMANA: O DISPOSITIVO PANÓPTICO

Vigiar e Punir é um livro sobre as pequenas coisas. Um pouco mais: um livro sobre a força das pequenas coisas. Sendo ainda mais preciso, trata-se de uma obra que imerge no modo de articulação, de ligação e de relação entre as pequenas coisas uma vez que disto resulta aquilo que conhecemos como as Grandes Coisas. Por ser um livro sobre as pequenas coisas, aí reside toda uma sensibilidade ao que existe no registro do microfísico e do microscópico, do singular e do sutil, das minúcias e das malícias. Por ser um livro sobre a força dessas pequenas coisas, remete o tempo inteiro ao que é da ordem do poder e da política. E, naquilo que talvez constitua sua originalidade ímpar, por ser uma obra sobre o modo como as grandes coisas são gestadas a partir da inconfessável relação entre as pequenas coisas, *Vigiar e Punir* é uma anti-epistemologia, uma anti-teoria do conhecimento e, no limite, algo bastante distinto de uma Filosofia. Levando-nos a adentrar no reino secreto das coisas minúsculas, impelindo-nos a seguir a trilha das relações de poder que estrategicamente atuam em suas fabricações, conexões e engrenagens, Foucault (1997a) nos arrasta para uma floresta dentro da qual não mais funcionam as bússolas ofertadas pela Epistemologia, pela Teoria do Conhecimento, pela Ontologia ou pela Metafísica. Lá não parece mais existir o Norte para onde elas frequentemente apontam.

O objetivo deste livro é anunciado pelo autor sem muitas cerimônias: “uma história correlativa da alma moderna e de um novo poder de julgar” (Foucault, 1997a, p.23). Esta análise histórica é feita obedecendo a quatro regras gerais: a) pensar os mecanismos punitivos acionados pelo poder de julgar não somente pelo que eles reprimem, sancionam ou retiram, mas também e principalmente a partir da positividade daquilo que eles produzem; b) não interpretar essas novas formas de julgamento do ponto de vista jurídico, das opções éticas fundamentais, do aumento de sensibilidade, conscientização ou humanização das estruturas sociais, mas abordá-los nas especificidades das relações estratégicas e na singularidade das táticas políticas em que operam; c) perspectivar a história do direito penal e a história das ciências humanas a partir de uma matriz comum, de um mesmo processo de formação epistemológico-jurídico, ao invés de entender que aí existem duas histórias exteriores uma à outra; d) verificar se a emergência da alma humana no palco da justiça penal, por meio de saberes como a psicologia, a psiquiatria, a criminologia, etc., não constitui uma mudança no modo como o corpo é investido por estas relações de poder.

Temos, portanto, uma *microfísica do poder* que é também e ao mesmo tempo uma *genealogia da alma humana*. Entre as duas, um acontecimento histórico cuja relevância Foucault (2011) não hesita em sublinhar: “a reforma, a reorganização do sistema judiciário e penal nos diferentes países da Europa e do mundo” (p.79). Seu mapa histórico: “Rússia, 1769; Prússia, 1780; Pensilvânia e Toscana, 1786; Áustria, 1788; França, 1791, Ano IV, 1808 e 1810. Para a justiça penal, uma nova era” (Foucault, 1997a, p.11). Esta mudança refere-se ao desaparecimento do corpo como alvo da ação penal, bem como ao caráter progressivamente constrangedor que as práticas de punição vão assumindo. Assim, se algo deve ser objeto da ação penal, não é mais o corpo, mas sim a alma; e, concomitantemente, se a ação penal pune, esta punição será cada vez mais traduzida em termos de correção, cura, reeducação, ressocialização, restauração. A “vergonha de punir” (idem, p.71) foi, portanto, co-incidente ao surgimento de todo um campo recém desbravado com o engajamento alegre e feroz do “pequeno funcionário da ortopedia moral” (idem): o psiquiatra, o psicólogo, o educador, o capelão etc.

Há, contudo, algo que subjaz, uma matriz comum, ou um subsolo compartilhado entre esses dois grandes acontecimentos: a mudança nas práticas penais e a emergência desses campos das ciências humanas. Este elemento comum se refere ao que Deleuze (2005) entendeu como uma causa imanente, bem como ao seu funcionamento aos modos de uma máquina abstrata ou um diagrama:

A máquina abstrata é como a causa dos agenciamentos concretos que efetuam suas relações; e essas relações de força passam, “não por cima”, mas pelo próprio tecido dos agenciamentos que produzem. (...). [A causa imanente] é uma causa que se atualiza em seu efeito, que se integra em seu efeito, que se diferencia em seu efeito (p. 46).

Será precisamente no registro dessa máquina abstrata que gostaria de situar o modo de funcionamento do que Foucault chamou de *poder disciplinar*. Trata-se de um poder que é mesmo a antítese do que comumente imaginamos ou associamos ao que seja poder: o brilho, a manifestação reluzente, a força bruta, o grito pungente, o rasgo furioso, o fausto destemido. Nada disto. O poder disciplinar é “modesto e desconfiado” (Foucault, 1997a, p.143) e suas “humildes modalidades” (idem) de exercício funcionam por meio de “instrumentos simples” (idem): a sanção normalizadora, a vigilância hierárquica e o exame. Uma analítica do poder disciplinar coincide com uma microfísica do poder tanto em termos econômicos, como políticos e

científicos: trata-se de um poder que tem seu êxito precisamente no pouco custo de sua manifestação, que estabelece uma relação diretamente proporcional entre majoração de forças e sujeição política, e, enfim, que permanece preso e perpetuamente endereçado às tecnologias do exame, às validações científicas e às instâncias de saber. Assim, é possível falar de um poder disciplinar como causa imanente que se atualiza, se integra e se diferencia tanto na formação dos saberes tateantes da psicologia, da psiquiatria e da pedagogia, como na edificação dos sistemas.

Para melhor compreendermos o seu funcionamento diagramático sob a forma de uma máquina abstrata, circunscrevamos suas modalidades de exercício naquilo que Foucault (1997a) nomeou ora de dispositivo, ora de esquema, ora mesmo de utopia política: o Panóptico de Bentham.

O Pan-óptico, termo que por si mesmo designa um olho onipresente, consiste num modelo arquitetônico generalizável idealizado pelo filósofo e jurista inglês Jeremy Bentham. O modelo: uma construção circular, contendo diferentes compartimentos cuidadosamente conectados entre si, margeando uma alta torre central. O funcionamento: mediante um jogo de luzes e sombras, armadilhas da visibilidade, aqueles que se encontram nos compartimentos não conseguem ver o (possível) indivíduo que se encontra exercendo as funções de vigilância no alto da torre, ao passo em que este (se existir) consegue visualizar todos aqueles que se encontram nestes compartimentos. Os efeitos: mediante a incerteza da presença do vigilante, fazer com que aqueles que se encontrem nos compartimentos internalizem a função de vigilância (vigiem a si mesmos), de modo que sejam os próprios agentes de sua sujeição e inscrevam em si mesmos a relação de poder *vigilante-vigiado*. O caráter generalizável: o Panóptico de Bentham pode modular-se para funcionar tanto nas prisões como nas escolas, nos hospitais ou nos quartéis, sempre atualizando a fictícia presença de um olho que tudo vê e nunca é visto pelos presidiários, pelos estudantes, pelos doentes, pelos soldados. A utopia política: uma sociedade disciplinar que faz funcionar uma vigilância ao mesmo tempo permanente, automática, anônima, onipresente e econômica. O paradoxo: majorar tanto quanto possível as forças produtivas mediante um poder cujo aparecimento, cuja manifestação, cuja atualização constitui signo de seu fracasso (já que o sucesso do poder disciplinar deve-se ao seu silêncio, à sua discrição, à sua invisibilidade, ao seu caráter fictício). Por fim, seu caráter diagramático: o Panóptico organiza uma multiplicidade qualquer, sua função é qualquer uma e seu campo de atuação é qualquer espaço. Trata-se de uma “tecnologia política que se pode e se deve destacar de

qualquer uso específico” (Foucault, 1997a, p.170, grifos meus). Este ponto será bastante explorado por Deleuze (2005).

As categorias de poder são então as determinações características de ações consideradas “quaisquer”, de suporte quaisquer. Assim, Vigiar e Punir define o Panóptico pela pura função de impor uma tarefa ou um comportamento qualquer a uma multiplicidade qualquer de indivíduos, sob a única condição de que a multiplicidade seja pouco numerosa e o espaço limitado, pouco extenso (p.80).

Portanto, as relações de poder agenciadas pelo dispositivo panóptico serão múltiplas, embora sempre determinadas; anônimas, embora sempre endereçadas; quaisquer, embora sempre algumas; gerais, embora sempre singulares; difusas, embora sempre articuladas para majoração de forças; automáticas, embora sempre em exercícios de atualização; e, por fim, locais, embora nunca localizáveis.

A VERDADE DO CRIME: ALMA, IDENTIDADE, VONTADE E RESPONSABILIDADE

Mas qual é a grande coisa tecida e fabricada na trama inconfessável destas pequenas relações de poder? Qual o ponto de encontro entre os efeitos dessa máquina abstrata que produz, em co-incidência, uma nova era na justiça penal e o início de uma era para as ciências humanas? Eis a grande coisa minúscula, a maior e mais invisível de todas elas, aquilo que tem feito a Filosofia e a Psicologia digladiarem-se para obter o definitivo selo de autenticidade quanto ao seu objeto e domínio legítimos: a *alma humana*. Isto no seguinte sentido: a alma humana será o duplê do crime, a instância de realidade na qual o crime acontece e, portanto, o agente da infração. Ela será desdobrada a partir dos atos cometidos pelo indivíduo infrator ou delinqüente, será suposta como pano de fundo e causa latente. Em uma palavra: para estabelecer a verdade de um crime, há que saltar do registro dos atos cometidos para o registro da identidade do indivíduo. Assim nos esclarece Foucault (2008):

(...) a questão veridicional que está no cerne do problema da penalidade moderna, a ponto até de embarcar sua jurisdição, era a questão da verdade formulada ao criminoso: quem é você? A partir do momento em que a prática penal substitui a questão: o que você fez? pela questão: quem é você?, a partir desse momento, vocês vêem que a função jurisdicional do penal está se transformando ou é secundada pela questão da veridificação, ou eventualmente minada por ela (p.48).

Este ponto é de fundamental importância: uma progressiva reinscrição das práticas jurídicas no campo da verificação; um movimento de perpétua referência do jurídico ao extrajurídico; um conjunto de práticas nas quais aquilo que está em jogo é menos enunciar e cumprir a lei do que dizer a verdade. Neste movimento reativa-se, portanto, algo como um poder de verdade. Mas como esse poder de verdade será agenciado no contexto da construção de uma identidade do sujeito criminoso?

Será mediante a suposição da existência de algo como uma alma, uma identidade ou uma personalidade que a história deste indivíduo terá uma inteligibilidade retrospectiva, de modo que será sempre sua alma que explicará a atualização do crime, já presente nela em germe. Esta alma inventada pelas disciplinas médico-psi torna o sujeito já bem semelhante ao seu crime, mesmo antes do ato que o fez acontecer. Trata-se de uma “reconstrução antecipadora” (Foucault, 2002, p.25) na qual o ato criminoso torna-se, enfim, inteligível. Será ela quem fará aparecer as pequenas maldades do início, as mesquinhas submersas na infância e as crueldades inconfessáveis de um tempo anterior como *já* residentes na alma do criminoso.

Trata-se, num exame como esse [psiquiátrico] de (...) mostrar como o indivíduo já se parecia com seu próprio crime antes de o ter cometido (...). Ora, nessa série das ambigüidades [do exame psiquiátrico] infraliminares, parapatológicas, sublegais, etc., a presença do sujeito é inscrita na forma do desejo. Todos esses detalhes, todas essas minúcias, todas essas pequenas maldades, todas essas coisas não muito corretas: o exame mostra como o sujeito está efetivamente presente aí na forma do desejo do crime (Foucault, 2002, p.24-25).

O crime, portanto, tem que fazer *sentido*: não pode ser um ato inesperado, um acontecimento inédito e imprevisto. Contudo, ao ter sentido, o crime sai da esfera propriamente jurídica e adentra em outro campo de realidade. Os elementos inscritos nesse campo gravitarão em torno da seguinte questão: “até que ponto a vontade do réu estava envolvida no crime” (Foucault, 1997a). Quanto menos a vontade do criminoso estiver movendo o ato delinqüente, e, então, quanto mais este móvel estiver relacionado aos seus delírios, às suas paixões incontroláveis, à sua loucura inevitável, à sua desrazão da qual não tem responsabilidade nem controle, tanto menos aí teremos a ocorrência de algo como um crime. A vontade do réu constitui, por essa via, todo um estranho complexo jurídico-científico da culpabilidade (do qual deriva a noção de responsabilidade). Assim, Foucault (1997a) irá dizer

que o estabelecimento da *verdade do crime* constitui um processo completamente distinto das práticas medievais (conhecer a infração, o responsável e a lei), uma vez que agora a verdade do crime será a verdade acerca da vontade do criminoso. A invenção da identidade é, portanto, uma estratégia fundamental para discernir desta, nesta e por esta identidade, qualquer coisa como uma *vontade*.

Eis, porém, que durante o julgamento penal encontramos inserida agora uma questão bem diferente de verdade. Não mais simplesmente: “O fato está comprovado, é delituoso?” Mas também: “O que é realmente esse fato, o que significa essa violência ou esse crime?” Em que nível ou em que campo da realidade deve ser colocado? Fantasma, reação psicótica, episódio de delírio, perversidade? Não mais simplesmente: “Quem é o autor?” Mas: “Como citar o processo causal que o produziu? Onde estará, no próprio autor, a origem do crime? Instinto, inconsciente, meio ambiente, hereditariedade?” (Foucault, 1997a, p. 20).

Mas não nos ludibriemos com qualquer vestígio teórico-especulativo que os questionamentos acima por ventura possam sugerir. Em uma série de ocasiões, Foucault (1997a, 2002, 2008) fala que, se aparece aí a noção jurídico-cientificada da *culpabilidade*, esta nada mais é do que uma estratégia para inserir o campo das práticas penais no registro econômico-administrativo da *periculosidade*. A responsabilidade moral só é aqui evocada na medida em que os saberes que a circundam tentam estabelecer previsões acerca do risco de uma repetição da infração cometida. É o cálculo dos efeitos que administra a especulação das causas. Citando as três perguntas que, após a circular de 1958, os psiquiatras franceses deveriam responder acerca dos criminosos, Foucault (1997a) esclarece o sentido econômico-gestor deste dilema científico-moral:

O acusado representa alguma periculosidade? É acessível à sanção penal? É curável ou adaptável? Estas perguntas não têm relação com o artigo 64, nem com a loucura eventual do acusado no momento do ato. Não são perguntas em termos de “responsabilidade”. Só dizem respeito à administração da pena, sua necessidade, sua utilidade, sua eficácia possível (p.22).

Nesse registro ocorre o que Foucault (2002) entendeu como uma certa zona de indiscernibilidade jurídica, que reporta sempre o campo jurídico à esfera extra-jurídica da correção, da cura, da socialização, da reeducação, etc. É precisamente aí que opera toda uma ambigüidade, uma dubiedade e um jogo

de perpétua remissão do campo psicológico ao jurídico e do campo jurídico ao psicológico.

Em suma, o exame psiquiátrico permite construir um duplo psicológico-ético do delito. Isto é, deslegalizar a infração tal como é formulada pelo código, para fazer aparecer por trás dela seu duplo, que com ela se parece como um irmão ou uma irmã, não sei, e que faz dela não mais, justamente, uma infração no sentido legal do termo, mas uma irregularidade em relação a certos números de regras que podem ser fisiológicas, psicológicas, morais, etc. (Foucault, 2002, p.21).

A AUTONOMIA COMO REPRESENTAÇÃO JURÍDICO-FILOSÓFICA DA LIBERDADE: O CASO DA FILOSOFIA MORAL DE KANT

Mas qual categoria representa esse movimento de relacionar-se consigo mesmo, de modo que esta relação constitua não só uma afecção de si para consigo, mas uma sujeição, uma dominação e uma obediência que tem o *si mesmo* como simultâneo executor das funções de legislar e obedecer? Que nome é dado pela tradição filosófica ocidental (cuja força se propaga nos diversos campos das ciências humanas e se infiltra mesmo na linguagem cotidiana e não acadêmica) para este processo de autodomínio, autogoverno e autoconsciência? Como chamamos essa relação que existe quando o sujeito consegue exercer um poder sobre si mesmo, dobrar a si mesmo, tomar as rédeas de si, e assenhorar-se de si e que, ao mesmo tempo, aparece como a instauração de sua própria lei e sua própria liberdade? Pois bem, *a essa representação jurídico-filosófica da liberdade, chamarei autonomia.*

Aqui deveremos, então, tanto situar a autonomia em sua imagem de pensamento jurídico-filosófica, como também perspectivá-la em termos microfísicos, mediante a trama microscópica de sua fabricação pelo poder disciplinar. Se entendermos que há um primado do poder sobre o sujeito, entenderemos que o *poder de si* como *poder sobre si* é um *poder* antes do que um *si*. Assim, poderemos ver em uma obra que pretende estabelecer uma genealogia da alma humana alguns elementos de grande valia para pensarmos os acontecimentos subterrâneos, a farsa das pequenas coisas, a fúria borbulhante e silenciosa, as corrupções que pulsam no subsolo ou a mesquinhez inconfessável das forças que atuam na produção desta coisa tão grande, tão alta, tão magna e tão altiva que é a autonomia. Em um movimento que é ao mesmo tempo duplo e único, procurarei agora apresentar a noção

kantiana de autonomia e(m) suas estreitas filiações com o processo panóptico de internalização da vigilância como a finalidade maior do poder disciplinar.

A representação jurídico-filosófica da liberdade como *autonomia* tem sua formulação mais bem acabada na *Crítica da Razão Prática* e na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, escritas por Kant respectivamente em 1788 e 1785. Nenhuma outra perspectiva filosófica parece ter concebido maior valia, maior ênfase e nem tamanha grandeza à autonomia quanto a filosofia moral de Kant. É aí que encontraremos a atitude fundamental do Esclarecimento que tanto influenciou o campo filosófico, político e educativo.

Mas antes de qualquer movimento, há que fazer um registro em relação ao nível em que Kant inscreve o problema da autonomia, nível este que, a princípio, seria dissonante com nosso entendimento usual, mas que logo veremos estar em perfeito acordo com ele. De uma forma bastante sintética: autonomia não significa *fazer aquilo que quer*, mas sim *querer aquilo que deve*. Portanto, a autonomia não diz respeito ao campo das ações realizadas, dos atos executados e da direção efetivamente dada e percorrida em um caminho. A autonomia não é da ordem do fazer, mas é da ordem do querer. O que está em jogo na autonomia é menos a capacidade de execução do que a determinação de uma vontade. Mas não é tão somente uma determinação qualquer da vontade, e nem da vontade de qualquer coisa. Caso assim o fosse, tratar-se-ia de uma noção demasiado vaga e ampla para portar qualquer significação, para designar qualquer processo, para referir-se a qualquer movimento. O sujeito autônomo não é tanto aquele que faz qualquer coisa que quer quanto aquele que consegue querer o que deve. Assim, para Kant o princípio de uma ética do dever é idêntico ao princípio da possibilidade da liberdade. Como nos esclarece Rohden (2011):

(...) a ética kantiana é uma ética do dever, que como tal implica uma autocoerção da razão, mas que torna também dever e liberdade internamente compatíveis. Sem a admissão desta compatibilidade, cairíamos na heteronomia ou na presunção de um espontaneísmo moral. A compatibilidade entre dever e liberdade culmina numa compreensão autônoma e não teleológica (heterônoma) do próprio princípio cristão da moral. (p.XVI-XVII).

Esse princípio cristão da moral implica numa retirada de qualquer mandato externo, heterônomo ou divino como móvel da ação moral. Mas também de qualquer idéia de que a moral constitui uma inclinação natural do

sujeito. Este princípio é anunciado, assumido e aclamado por Kant (2011) mediante as seguintes palavras:

(...) o princípio cristão da própria moral não é de modo algum teleológico (por conseguinte heteronomia), mas autonomia da razão prática pura por si mesma, porque ela não torna o conhecimento de Deus e de sua vontade fundamento dessas leis, mas somente do acesso ao sumo bem sob a condição do cumprimento das mesmas, e ela não põe sequer o motivo propriamente dito do cumprimento das primeiras nas suas desejadas conseqüências mas unicamente na representação do dever, em cuja fiel observância unicamente consiste a dignidade do alcance das últimas. (p. 207-208).

É, portanto, a observância ao dever que está em jogo na autonomia da razão prática. Mas o que exatamente é autônomo nesta observância ao dever? Na *Análitica dos Princípios da Crítica da Razão Prática*, o próprio Kant (2011) no esclarece: “A autonomia da vontade é o princípio único de todas as leis morais e dos deveres conforme com elas” (p. 191). Por meio desta autonomia da vontade e mediante a codificação do poder pela lei, Kant (2011) também situa o próprio conceito de liberdade como “a independência da vontade em relação a toda outra lei que não seja a lei moral” (idem). Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant (1964) já enfatizara a autonomia como princípio da moralidade e da dignidade humanas: “autonomia é, pois, o princípio da dignidade da natureza humana, bem como de toda natureza racional” (p.99).

Atenhamo-nos, por ora, a dois aspectos: a) o que é autônomo na autonomia é a *vontade*; b) a autonomia assume um caráter jurídico-filosófico na medida em que aparece como *lei* moral. Sobre este segundo ponto, sejamos mais claros: só existe propriamente algo como uma autonomia quando a máxima de uma ação, o seu móvel, ou o princípio subjetivo da vontade não entrarem em contradição consigo mesmos quando transformados em lei universal. *Na autonomia, a vontade há que se fazer lei*. E, para Kant (1964, 2011), isto ainda não seria o suficiente: há que se fazer não qualquer lei, mas uma lei moral universal.

A vontade, com efeito, é a faculdade de agir segundo certas regras. Estas regras constituem máximas, se são subjetivas ou válidas para a vontade de um sujeito; constituem leis se são objetivas, ou válidas para a vontade de todo ser racional (Pascal, 1990, p. 119).

Qual é, contudo, o conteúdo desta lei? Que ela diz? Que ela enuncia? Que ela prescreve? A lei moral, na medida em que sua obediência constitui ao mesmo tempo o fundamento da autonomia e da liberdade, deve ser inteiramente vazia de conteúdo e possuir somente uma forma, a saber, a forma da universalidade. Será, portanto, a forma da universalidade a única enunciação da lei moral. Esta enunciação, como veremos mais adiante, assumirá a força de um imperativo. Este imperativo, por não depender de disposições e circunstâncias particulares, mas sim exprimir regras necessárias, não será um imperativo hipotético, mas sim um *imperativo categórico*. Eis, portanto, a forma da universalidade da lei moral mediante o imperativo categórico: “age de tal modo como se a máxima de tua vontade possa valer sempre ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal” (Kant, 2011, p.75). Esse caráter puramente formal da lei moral indica seu caráter diagramático. A lei moral é uma máquina abstrata, e na medida em que a autonomia decorre da obediência a esta lei, trata-se de uma obediência que não especifica, não discerne e não distingue o valor moral dos atos enquanto *atos*. Daí a significação um tanto flutuante, genérica, difusa, ao mesmo tempo plástica e tendente ao esvaziamento do termo autonomia. A autonomia, como obediência puramente formal à lei moral, é o correlato jurídico-filosófico da máquina abstrata Panóptico em sua função diagramática.

Contudo, uma máxima não se fará lei de uma forma espontânea, por qualquer tipo de inclinação natural do sujeito à moral. Se a moral, o dever e a lei – estas pesadas rochas que a filosofia kantiana coloca como os caminhos para a liberdade – dão o significado desta relação reflexiva do sujeito consigo mesmo a que chamamos autonomia, ela jamais ocorrerá na coincidência imediata do sujeito consigo mesmo. Dizer que a moral, o dever e a lei são *a priori* não significa, de modo algum, dizer que são espontâneos ou naturais, mas significa dizer que eles não são exteriores ao sujeito e nem dependentes da experiência. Temos aqui, então, as duas principais posições subjetivas em oposição à autonomia: a *espontaneidade* e a *heteronomia*.

A autonomia não pode ser espontânea: ela implica num domínio de si, numa força exercida sobre si mesmo e, indo mais além, em uma luta contra as próprias inclinações. E é precisamente aí que reside o valor da autonomia: agir moralmente *apesar* das inclinações, dos desejos, das paixões, dos interesses. Autonomia aparece, assim, como uma boa vontade que tem um valor em si mesmo, em seu próprio querer, independentemente das conseqüências que consigam ser produzidas dessa vontade. A autonomia, por um lado, é dada sob a forma de um imperativo e, por outro, indica tudo aquilo que possui um valor

em si mesmo. A máxima que determina a vontade deve ser obediente à lei moral, e essa obediência será um valor em si mesmo. Como bem aponta Pascal (1990): “A vontade não obedece à razão salvo se for constrangida por ela, e não naturalmente, como o faria se fosse pura. É por esse motivo que as leis da razão não se apresentam à vontade como mandamentos, mas como imperativos” (p. 120). As funções deste constrangimento, deste imperativo, deste dever na determinação da vontade não são de modo algum vistas por Kant como tirânicas, maldosas ou aprisionadoras. Ao contrário, indicam a única coisa que faz com que algo de bom exista no mundo. Mesmo que disto não resulte qualquer efeito empírico no mundo, o valor dessa boa vontade não seria sequer diminuído ou subestimado.

Não é possível conceber coisa alguma no mundo, ou mesmo fora do mundo, que sem restrição possa ser considerada boa, a não ser uma só: a boa vontade (...). Mesmo quando, por singular adversidade do destino ou por avara dotação de uma natureza madrastra, essa vontade fosse completamente desprovida de poder de levar a bom termo seus propósitos; admitindo até que seus esforços mais tenazes permanecessem estéreis; na hipótese mesmo de que nada mais restasse do que a só boa vontade (entendendo por esta não um mero desejo, mas o apelo a todos os meios que estão ao nosso alcance), ela nem por isso deixaria de refulgir como pedra preciosa dotada de brilho próprio, como alguma coisa que em si possui valor (Kant, 1964, p. 53-54).

Assim, a moral kantiana da autonomia é racional e intencional, posto que seu móvel deverá ser a razão encarnada na lei moral (e não as inclinações) e seu valor reside na vontade (e não nas conseqüências da vontade). Rohden (2011) fará também referência às tentativas de Kant de livrar a moral autônoma de qualquer interpretação de que aí se trata de uma moral privada, individualista, voltada para si mesmo. A autonomia deve opor-se, segundo Rohden (2011), ao solipsismo, esse “sistema das inclinações guiadas pelo princípio do amor de si ou da felicidade própria” (p.XXI). Todavia, a moral autônoma deverá igualmente opor-se à heteronomia. Esta oposição nos permitirá esclarecer um outro aspecto fundamental da moralidade autônoma de Kant: o critério para definir a autonomia de uma ação não será a constatação de que ela está *em conformidade com o dever*, mas sim se esta ação ocorre *por dever*. Assim, se eu sou comerciante e ajo de forma sorridente, honesta e hospitaleira com os meus clientes porque percebo que isto faz com que os clientes retornem e eu ganhe mais dinheiro, minha conduta de forma alguma pode ser qualificada como moral ou autônoma. Caso pratique “boas ações” porque sei que serei recompensado, ao término de minha vida, por um ser

divino e supremo que avaliará de forma justa minhas prestações aos outros, também de forma alguma estarei sendo moral ou autônomo. A ação moral e autônoma deve ser desinteressada em relação a todas as suas conseqüências: qualquer ação que ocorra por interesse, por inclinação, por força, por pressões externas (culturais, sociais, familiares, etc.) à razão será considerada *heterônoma*.

Mas aqui pode muito bem ser colocada uma questão fundamental: por que uma ação guiada pela razão é considerada autônoma, enquanto uma ação guiada pelas inclinações é considerada heterônoma? Não seriam tanto a razão como as inclinações parte do “si mesmo”? Não seriam ambas constitutivas do humano? Aqui Rohden (2011) e Bittner (1983) lançarão a seguinte argumentação: para que uma ação seja considerada autônoma, é necessário que o sujeito não somente *tenha* uma razão, mas que ele *seja* essa razão, muito embora não seja de imediato. Nas palavras de Rohden (2011):

“Todavia, para que isso [leis que emergem de uma legislação própria e tivessem a capacidade de obrigar] valesse, seria necessário (...) que os sujeitos agentes não apenas tivessem uma razão, mas fossem exatamente essa razão. É certamente verdade que o homem não apenas possui razão mas também a é. Só que ele não se identifica imediatamente com ela, por ter também corpo e inclinações, as quais possuem como característica dominante sua insaciabilidade e constituem como tais um constante desafio ao domínio da razão (p.XVI).”

Somente qualquer coisa como um *sujeito* pode ser autônomo. Por outro lado, autonomia será a realização suprema desse sujeito, na medida em que “sujeito” não designa aí o homem de carne e osso, de pele e nervos, de cabelos e unhas, mas uma função capaz de dobrar-se, uma incógnita vazia definida pela pura reflexão, uma *máquina abstrata qualquer = x-se*. Assim, Benevides e Severiano (2012) problematizam o estatuto da autonomia para o campo das Filosofias da Diferença, uma vez que esta representa a ação soberana de um sujeito como precisamente aquilo que se opõe ou se abstrai à multiplicidade e à diferença.

E se, ainda, atentarmos para o processo antagônico à autonomia e por ela desqualificado – a saber: heteronomia – perceberemos naquela o movimento de submissão da diferença à unidade do si mesmo. Na autonomia, o que se opõe ao si mesmo é a diferença. Com isso, estaríamos muito distantes de um pensamento que pensa a ação sob o signo das multiplicidades irreduzíveis ao uno, dos fluxos assignificantes intraduzíveis à significação, dos processos esquizos insubordináveis à totalidade

e à unidade do sujeito. Pensar com Foucault e com Deleuze a autonomia consistirá em um ato que tende, portanto, a subvertê-la no sentido de uma esquizonomia (p. 234).

AUTONOMIA, SUJEIÇÃO E DISPOSITIVO PANÓPTICO

Retomemos aqui algumas noções fundamentais do conceito de autonomia na filosofia moral de Kant para que, a partir delas, possamos perceber uma articulação com os mecanismos acionados pelo dispositivo panóptico mediante o poder disciplinar. A autonomia não é da ordem das ações realizadas, mas da vontade, e ela deve fazer coincidir a vontade com o dever. A autonomia constitui um princípio segundo o qual o sujeito é ao mesmo tempo aquele que ordena e aquele que obedece. A autonomia assume uma forma jurídico-filosófica na medida em que remete a liberdade humana àquilo que assume a representação de uma *lei* moral, universal e a priori.

Centremos foco agora naquilo que diz respeito aos efeitos esperados pela instauração de algo como um dispositivo panóptico. Como menciona Larrosa (2002), o Panóptico faz com que as escolas, quartéis, hospitais e prisões se transformem em máquinas de ver. De modo mais específico, sua ação consiste em organizar toda uma distribuição da visibilidade, em instaurar um regime de visibilidade e agenciar um jogo de luzes e sombras com características bem específicas que gostaria agora de aprofundar.

O Panóptico é uma máquina de dissociar o par ver – ser visto: no anel periférico se é totalmente visto, sem nunca ver; na torre central, vê-se tudo, sem nunca ser visto. (...) [Assim,] uma sujeição real nasce mecanicamente de uma relação fictícia (Foucault, 1997a, p.167).

Dessa rachadura da reciprocidade visual à sujeição, temos aqui também um deslocamento da *visibilidade* para a *vigilância*. Em uma arquitetura política, um ver que é ao mesmo tempo um vigiar, mas um vigiar que é a incerteza de ser visto. A vigilância assume, portanto, o caráter de uma ameaça contínua e velada: não ver os olhos que podem estar vendo constitui uma simples razão para sentir-se visto sob a forma da vigilância. Não ver se há alguém na torre e não saber se e em que momento receberá a punição, o castigo, a advertência, o constrangimento. Zizek (2011) já chamou atenção sobre como a frase: “você vai ver o que eu vou fazer com você... espere...” constitui a ameaça mais vazia e, ao mesmo tempo, mais angustiante. Eis aí a ativação da fantasia, da relação fictícia, da internalização; eis a invenção de um eu. O que pode ser feito comigo? Estão me vendo? O que eu fiz? Poder ser

visto a qualquer momento: aí reside uma boa razão para ver-se em todos os momentos. Antecipar-se àquele que pode ver, adiantar-se no movimento de vigilância, precipitar o olhar sobre si antes que o outro o faça; temos, em síntese, alguns movimentos gerados em função desta dissociação da reciprocidade da visão no dispositivo panóptico.

Há, contudo, que remeter esses esquemas de internalização aos dispositivos concretos. Deleuze (2005) bem percebeu a relação entre a *internalização* e a *internação* (seja na escola, na prisão, no hospital ou na prisão). Elas ocorrem somente no registro e em uma relação com uma exterioridade, com um fora.

(...) o internamento remete a um lado de fora, e o que está fechado é “o lado de fora”. É “no” lado de fora, ou por exclusão, que os agenciamentos internam, tanto em relação à interioridade psíquica quanto ao internamento físico. (...) É uma questão geral de método: em vez de ir de uma exterioridade aparente para um “núcleo de interioridade” que seria essencial, é preciso conjurar a ilusória interioridade para levar as palavras e as coisas à sua exterioridade constitutiva (p.52).

A prisão é tanto a internação quanto a internalização. Mas a internação no fora e a internalização do fora. A alma, como vimos no início do tópico, bem poderia ser uma peça, uma estratégia, uma astúcia para um domínio sobre o corpo. A prisão prende o fora: é toda uma estrutura social que se organiza e confere obediência às normas jurídicas mediante a possibilidade da prisão. A alma prende o corpo: o “si mesmo” regula e administra as manifestações que aparecem ou não a um sujeito, modula suas condutas, suas inclinações, seus tremores, suas fúrias, suas paixões, suas inércias e seus espasmos. A autonomia prende a liberdade: a identidade se destaca da multiplicidade e a vontade é discernida desta identidade e assume seu comando; a partir disso, espera-se da vontade a força de querer uma lei por pura obediência à forma universal do dever.

No início deste tópico, vimos também que, a partir de toda uma reformulação da justiça penal e, portanto, do poder de punir, a verificação de um crime passou a ser a verificação acerca da vontade do sujeito criminoso. Estabelecer a verdade de um crime é estabelecer em que medida foi a vontade do criminoso que atuou no cometimento deste crime. Em primeiro lugar, temos o seguinte movimento: investigar em que registro de realidade o crime ocorreu para, com isso, determinar a participação da vontade nesse registro. Em segundo lugar: remeter a prática judiciária a um conjunto de saberes que

procurarão tornar inteligível o modo de ação desta vontade. E, em terceiro lugar: passar da responsabilidade para a periculosidade, extraindo dessa vontade um cálculo sobre a possibilidade de repetição do dano cometido.

Como esses temas aparecem na Filosofia Moral de Kant? Uma vez que nela importa julgar a participação da vontade em uma ação, o registro jurídico da lei não é de modo algum reagenciado por qualquer domínio das ciências humanas enquanto ciências empíricas. Por tratar-se de um registro jurídico-filosófico, a instância de verificação desta filosofia moral não será nada semelhante a uma Psicologia, uma Pedagogia ou uma Sociologia, mas uma Metafísica. Será, então, unicamente mediante uma distinção não meramente transcendental (relativa à possibilidade de um conhecimento *a priori*), mas sim metafísica (entre fenômenos e coisas em si, ou entre o sensível e o supra-sensível) que se faz possível inscrever a vontade do sujeito em seus atos cometidos. E, em consequência disto, seu julgamento deverá ocorrer não no âmbito do encadeamento fenomênico, causal e empírico desta ação criminosa com qualquer outra inclinação. Não há aí toda a perversa sutileza e a obsessão maldosa ao minúsculo e às suas relações como na Psiquiatria e na Psicologia. A representação jurídico-filosófica da verdade acerca da responsabilidade do sujeito em seus atos cometidos não opera nesta sutileza, mas pelo “regime binário: lícito e ilícito, permitido e proibido” (Foucault, 2009, p.93). A este regime superpor-se-ia, em afinidade e co-incidência, a distinção filosófica e metafísica entre fenômenos e coisas em si: no âmbito empírico o sujeito não pode ser culpado, mas no âmbito supra-sensível deve ser-lhe imputada responsabilidade moral e, portanto, culpa pelos seus atos. Pascal (1990) novamente traz à vista o pano de fundo jurídico da imputabilidade de responsabilidade ao sujeito moral, colocada nos termos deste binarismo:

Há que observar, aqui, que um homem a quem se atribui um mau caráter é tido, a um tempo, como irresponsável e como responsável: irresponsável, porque, dado o seu caráter sensível, não pode deixar de proceder mal; responsável, porque escolheu tal caráter por um decreto extratemporal de sua vontade (p.138).

Todavia, se há analogia entre estes dois binarismos, isso não ocorre para ficarmos em um impasse, mas precisamente para reinscrever a culpabilidade do sujeito em todos os atos cometidos, como condição da exigência por autonomia. Portanto, no âmbito do julgamento, deverá ocorrer sempre a pressuposição da liberdade da vontade. Quanto a isto, Kant (2011) deixa bem claro em que termos deve haver um julgamento da moralidade:

Pois em relação à consciência inteligível de sua absoluta existência (da liberdade), a vida sensível tem a unidade absoluta de um fenômeno que, enquanto contém apenas fenômenos da disposição de ânimo concernente à lei moral (do caráter), não deve ser julgado segundo a necessidade natural que lhe advém enquanto fenômeno, mas segundo a espontaneidade absoluta da liberdade (p.114).

Se esta liberdade implica, para Kant (2011, 1964), em um tipo de observância à lei, na sujeição disciplinar a observância deve antecipar-se à lei. Por essa razão, Foucault (1997a) refere-se diversas vezes à disciplina como um conjunto de relações de forças que atuam em um plano infra-jurídico, e mesmo contra-jurídico. A disciplina eficiente será medida tanto pelos seus efeitos, quanto pelo pouco custo de seu exercício. Ela se antecipa à lei e “quadricula um espaço vazio deixado pelas leis” (Foucault, 1997a, p.149). À aplicação custosa da lei, a disciplina antecipa a possível visibilidade vigilante pré-jurídica, anti-jurídica e infra-jurídica agenciada no dispositivo panóptico. Esta visibilidade vigilante responsável pela inscrição, no sujeito, da relação vigia-vigiado, vidente-visto, observador-observável será o princípio daquilo que não poderíamos chamar de forma mais precisa do que de *sujeição*.

Sujeição não é, portanto, um mecanismo de eliminação do sujeito, do homem, da vontade, do indivíduo. *Sujeição* constitui o processo de produção deste sujeito, deste homem, desta vontade e deste indivíduo. E um pouco mais: mediante a sujeição disciplinar, a liberdade nos aparece como a afirmação disto que é (um) sujeito. Não nos deixemos confundir com as fórmulas comuns da pregação discursiva que busca desesperadamente encontrar resistências às formas de assujeitamento mediante a fortificação do sujeito. Se Foucault efetivamente fala em *assujeitamento*, o prefixo “a” não tem a função de *negação*, mas fim de *formação*. Assujeitamento não é a negação de um sujeito, da mesma forma que a-histórico, atemporal e amoral são a negação de histórico, temporal e moral. Assujeitamento quer dizer o processo de formação de um sujeito, da mesma forma como acomodado e assustado indicam a formação de um sujeito a partir dos substantivos comodidade e susto. Assujeitamento, portanto, indica o mesmo processo realizado pela sujeição. Tendo em vista esta tendência em entender assujeitamento como a negação de um sujeito – o que incita uma resistência como afirmação de um sujeito – o termo *sujeição* parece mais apropriado para as problematizações foucaultianas, na medida em que designa a ambigüidade, a co-incidência e a simultaneidade das ações passivas (ser sujeito *a* alguma coisa) e ativas (ser sujeito *de* alguma coisa).

Assim, a sujeição produz como efeito precisamente “O homem de que nos falamos e nos convidamos a liberar” (Foucault, 1997a, p.29). Este homem é o ponto de cruzamento e o território onde gravitam as temáticas ligadas ao humanismo, à antropologia, as filosofias do sujeito e da consciência, como referido por Foucault (2007, 1997b), em obras como *As Palavras e as Coisas* e *Arqueologia do Saber*. Trata-se de um rosto de areia prestes a dissolver-se nas ondas do mar (Foucault, 2007), ou mesmo como uma função conservadora que remete o devir, a diferença, as rupturas e os acontecimentos ao bálsamo tranqüilo onde jaz o sono reconciliador da consciência histórica (Foucault, 1997b).

Assim, será nessa alma humana representada por Kant (1964, 2011) como entidade supra-sensível, onde se inscreve o querer de uma boa vontade, que é representada a co-incidência entre liberdade e dever. Aí reside a autonomia. A sujeição como efeito de maior êxito do dispositivo panóptico consiste na fabricação deste si mesmo, na invenção desta função auto-vigilante, na produção deste duplo pela reflexão que instaura a obediência voluntária à lei mediante a disciplina. A sujeição fabrica uma vontade, um engajamento, uma ação que será sempre reiniciada e atualizada *por si*.

O homem de que nos falamos e os 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, 1997a, p.29).

Em suma: é precisamente esta simultaneidade e co-incidência de funções que estão em jogo no dispositivo panóptico e na autonomia.

Lembremos que *Vigiar e Punir* é um livro sobre as pequenas coisas, sobre a força das pequenas coisas e sobre a força das pequenas coisas para gerar as grandes coisas. É necessário, portanto, ver nessa obra toda uma micropolítica da autonomia atuante nos cruzamentos, nos mútuos apoios e nos pontos de encontros entre saber e poder, entre verdade e vontade, entre o sujeito e a lei, entre o vigia e o vigiado. A autonomia implica sempre um duplo. E, como percebe Deleuze (2005), havia um grande fascínio de Foucault em relação ao tema do duplo.

A obsessão constante de Foucault é o tema do duplo. Mas o duplo nunca é uma projeção do interior, mas uma interiorização do lado de fora. Não é o desdobramento do Um, é uma reduplicação do Outro. Não é uma reprodução do Mesmo, mas

uma repetição do Diferente. Não é a emanção de um EU, é a instauração da imanência de um sempre-outro ou de um Não-eu. Não é nunca o outro que é um duplo, na reduplicação, sou eu que me vejo como o duplo do outro: eu não me encontro no exterior, eu encontro o outro em mim (p. 105).

Poderíamos posicionar essa questão de forma bem simples e clara: a autonomia sempre trará as marcas das responsabilidades externas, do dever e daquilo que os outros esperam que faremos. Ser autônomo é decidir por si mesmo fazer aquilo que está em concordância com uma lei. Isto pode nos parecer de início contra-intuitivo. E talvez seja, uma vez que aquilo que intuímos, aquilo que se nos aparece de imediato, aquilo que impõe sua presença como uma evidência constitui muitas vezes o término de uma relação de poder que não cessa de esconder as mesquinhas de suas invenções. Por isso, existe uma enorme tendência a nos colocarmos a favor da autonomia e contra a dominação. De um lado, a autonomia; de outro, aquilo que subjulga, oprime e lacera a dignidade do sujeito. Quantas coisas foram, são e ainda haverão de ser feitas e esquecidas para fazermos a *autonomia* passar-se por *liberdade*!

Assim, a autonomia nada terá a ver com um dentro sem fora, com a ação de um puro um si mesmo na totalidade harmônica de si mesmo, com um movimento de dentro para dentro. Mas também, se levamos a sério as colocações de Foucault (1997a) e Deleuze (2005) sobre a exterioridade produtora da internalização e do internamento, entenderemos que a autonomia não é um movimento de dentro para fora, de manifestação de algo que tem brilho em si, fim em si e origem em si. Há, então, que torcer a fórmula kantiana, não para fazer dizer o que ela não disse, mas para fazer dizer aquilo mesmo que ela disse: a autonomia é obediência à lei, a autonomia é sujeição, a autonomia é um imperativo, a autonomia é um constrangimento, a autonomia é um sacrifício. Enfatiza-se a obra *Vigiar e Punir* como um escrito sobre a prisão. Mas, neste tópico, há qualquer coisa como uma busca para falar em *Vigiar e Punir* sublinhando a trama inconfessável das pequenas coisas na invenção da alma humana, da vontade e da autonomia. Mas, com isso, é ainda da prisão que estamos falando; na quebra óptico-jurídica da continuidade, reciprocidade e comunicabilidade dos corpos e das pedras, entre os corpos e entre as pedras, eis que as grades da autonomia aterram o sujeito nas celas e nas salas mais sufocantes do dever de si mesmo. *A autonomia, prisão da liberdade.*

REFERÊNCIAS

- BENEVIDES, P.; SEVERIANO, F. (2012). Ciladas da Autonomia: uma análise das governamentalidades contemporâneas. In A. F. Lima. (Org.), **Psicologia Social Crítica: paralaxes do contemporâneo**. Porto Alegre: Sulina, 2012. p. 297-322.
- BITTNER, R. **Moralisches Gebot und Autonomie**. Freiburg/München: Karl Alber, 1983.
- DELEUZE, G. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- FOUCAULT, M. **A Verdade e as Formas Jurídicas**. Rio de Janeiro: Nau, 2011
- FOUCAULT, M. **História da Sexualidade: A Vontade de Saber**. São Paulo: Graal, 2009
- FOUCAULT, M. **As Palavras e as Coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 2007
- FOUCAULT, M. **O Nascimento da Biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2008
- FOUCAULT, M. **Os anormais**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir: Nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 1997a.
- FOUCAULT, M. **A Arqueologia do Saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997b.
- GROS, F. O cuidado de si em Michel Foucault. In A. Veiga-Neto, A. & M. Rago, (Orgs.). **Figuras de Foucault** Belo Horizonte: Autêntica, 2008. p. 127-138
- KANT, I. **Crítica da Razão Prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- KANT, I. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1964.
- PASCAL, G. **O Pensamento de Kant**. Petrópolis: Vozes, 1990.

ROHDEN, V. Introdução à Edição Brasileira. In I. Kant, **Crítica da Razão Prática** São Paulo: Martins Fontes, 2011. p. IX-LXV.

ZIZEK, S. **Bem-vindo ao deserto do real! Cinco ensaios sobre o 11 de setembro e datas relacionadas.** São Paulo: Boitempo, 2011.