



## 6

# PERPSECTIVAS ÉTICO-POLÍTICAS DO SOBRENATURAL: TÉCNICA, CIÊNCIA E RELIGIÃO SEGUNDO FOUCAULT\*

NYTHAMAR DE OLIVEIRA\*\*

“Pour Heidegger, c’est à partir de la *tekhne* occidentale que la connaissance de l’objet a scellé l’oubli de l’être. Retournons la question et demandons-nous à partir de quelles *tekhnai* s’est formé le sujet occidental et se sont ouverts les jeux de vérité et d’erreur, de liberté et de contrainte qui les caractérisent”.  
(Michel Foucault, *Dits et Écrits* IV, 168-178)

1. Se quisermos proceder a uma fenomenologia do sobrenatural, em nosso intento de dar conta desse complexo e polêmico fenômeno para responder à pergunta “O que significa o sobrenatural?”, podemos nos esquivar tanto de abordagens naturalistas eliminativistas ou fisicalistas que tendem a excluí-lo de quaisquer tematizações “sobre o que há”<sup>1</sup>, como de abordagens teológico-realistas e idealistas que inevitavelmente pressupõem uma crença básica ou uma ideia fundamental de Deus, divindade ou ser divino que transcende a natureza e o natural, geralmente identificadas com a fenomenologia estática ou transcendental do primeiro Husserl. Em contraposição, as abordagens genéticas e generativas encontradas de forma bastante dispersa nos escritos tardios de Husserl, particularmente em torno do conceito de *Lebenswelt* (“mundo da vida”), podem nos ajudar a reconstruir o que seria uma fenomenologia do sobrenatural e nos

\* Ao Professor Reinholdo Aloysio Ullmann, *in memoriam*.

\*\* Professor de Filosofia no PPG em Filosofia da PUCRS. Pesquisador do CNPq.

<sup>1</sup> Cf. W. v. O. Quine, *On What There Is*, in: *Review of Metaphysics*, p. 21-38.



aproximar de concepções pós-analíticas de uma “cultura filosófica” ou versões mitigadas de um construtivismo prático-teológico<sup>2</sup>.

Assim como o fisicalismo inerente ao “naturalismo duro” (*hard naturalism*) tenderia a eliminar concepções metafísicas de “alma” ou “espírito”, o conceito do sobrenatural estaria fadado a um mesmo uso subjetivo e obscuro da *Alltagspsychologie* ou *folk psychology* do comportamento humano, quando lhe atribui ideias mentais de ânimo, consciência, vontade, desejo ou normatividade. Todavia, como diferentes filósofos da mente e neurocientistas – tais como Kim, Damásio e Prinz – têm argumentado, as mais recentes descobertas e experimentos de psicologia cognitiva e neurofisiologia parecem favorecer um resgate da irreduzibilidade da normatividade ao naturalismo, sobretudo em concepções lógico-semânticas, epistemológicas e ético-morais de crenças justificadas na construção de juízos avaliativos e cognitivos<sup>3</sup>. Nas palavras de Roberto Hofmeister Pich, “a religião e a filosofia da religião sempre buscaram identificar categorias próprias que, não indo necessariamente de encontro ao que é a natureza, sugerem conhecer e buscar na realidade o que não é redutível à natureza e aos meios pelos quais ela mesma é explanável – o ‘sagrado’, o ‘sobrenatural’, o que não é redutível à natureza-physis e não pode ser explanado por meios imanentes à própria natureza-physis”<sup>4</sup>. Assim, entendemos o sobrenatural, em sua especificidade conceitual teológica, irreduzível a concepções ou categorias naturalistas e capaz de ser articulado em concepções comuns a uma investigação em filosofia da religião, ciências da religião e teologia, tais como a normatividade prática e a própria ideia de revelação.

Ademais, como mostrei em outros trabalhos<sup>5</sup>, um construcionismo social mitigado logra evitar, por um lado, reducionismos naturalistas, fisicalistas e eliminativistas, assim como não aceita reduzir questões epistêmicas e cognitivas a efeitos de processos sociológicos, por outro lado, rejeitando que a normatividade ou a própria verdade sejam redutíveis a uma mera construção social, de forma a preservar uma concepção cognitiva

<sup>2</sup> Cf. Donn Welton (org.), *The New Husserl: A Critical Reader*, p. 294.

<sup>3</sup> Cf. Samuel Guttenplan (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, 1996.

<sup>4</sup> Cf. Roberto Hofmeister Pich (org.), *Naturalismo e Ateísmo*, 2009.

<sup>5</sup> Cf. Nythamar de Oliveira, Gadamer, a hermenêutica e a crítica do naturalismo, in: E. J. Stein e L. Streck (orgs.), *Hermenêutica e Epistemologia: 50 Anos de Verdade e Método*, p. 91-108; *Idem*, *The Normative Claims of Brazil's Democratic Ethos: Bourdieu's Habitus, Critical Theory, and Social Philosophy*, in: *Civitas*, p. 70-87.

de objetividade e de normatividade moral, em pleno acordo com o que Goldman considera em um programa de epistemologia social<sup>6</sup>. Destarte podemos situar um programa interdisciplinar em fenomenologia da religião por analogia ao que logramos fazer com aproximações pragmático-normativas entre uma teoria crítica da sociedade e uma versão expansionista da epistemologia social<sup>7</sup>.

A meu ver, estudos em filosofia da religião se beneficiariam bastante de uma maior interlocução entre as chamadas tradições analíticas e continentais, de forma a evitar os reducionismos, vícios argumentativos e preconceitos que tendem a se manter, de forma deveras sutil e inconsciente, em ambos os campos. Assim, se quisermos manter os “comprometimentos ontológicos” (*ontological commitments*) da linguagem comum ou ordinária de primeira ordem, por exemplo, quando falamos de Deus ou do sobrenatural, devemos nos preparar para defendermos o uso do quantificador existencial na linguagem comum para asserirmos a existência de Deus ou do sobrenatural, assim como fazemos quando dizemos que existe uma mesa neste recinto ou que há mais de dez pessoas nesta sala. Yvonne Raley mostrou de maneira convincente que dificilmente podemos seguir Quine quando aplicamos os seus critérios ontológicos de quantificação a problemas triviais da filosofia da matemática, por exemplo, quando um realista afirma: “existe um número natural entre 2 e 4”, o que poderia ser questionado por matemáticos nominalistas sem, no entanto, comprometer a sua validade de inferência lógico-matemática. De resto, concordo com Raley, quando afirma que realistas e nominalistas debatiam, em última instância, a existência de objetos metafísicos (Deus, em particular), e não se os mesmos seriam abstratos ou concretos ou se poderíamos recorrer a diferentes critérios de referencialidade e linguagem<sup>8</sup>. Creio, todavia, que a elaboração de problemas de metafísica, filosofia da linguagem e filosofia da mente e a sua aplicação a discussões teológico-religiosas não seguem necessariamente uma mesma “lógica de pesquisa”, uniforme e isomórfica, precisamente porque devem ser situadas, como propôs Husserl, dentro de uma determinada cultura teológico-filosófica. A fenomenologia

<sup>6</sup> Cf. Alvin Goldman, *Knowledge in a Social World*, 1999, p. 19.

<sup>7</sup> Cf. Nythamar de Oliveira, *The Normative Claims of Brazil's Democratic Ethos: Bourdieu's Habitus, Critical Theory, and Social Philosophy*, in: *Civitas*, p. 77.

<sup>8</sup> Cf. Yvonne Raley, *Ontology, Commitment, and Quine's Criterion*, in: *Philosophia Mathematica*, p. 276.

reconhece que, embora lidemos com problemas perenes de metafísica e filosofia (tais como Deus, a liberdade e o conhecimento), a forma de fazê-lo depende de contextos de significação que podem ser desdobrados, deslocados e desconstruídos através de diferentes tradições e formulações de problemáticas afins.

2. Assim, a emergência do que Husserl, Heidegger e Foucault denominariam de fenômeno, modo de ser ou paradigma epistêmico da subjetividade moderna pode nos ajudar a entender melhor perspectivas diferentes da *mathesis universalis* pós-cartesiana, adotada pelo naturalismo da ciência moderna, na medida em que todo universo linguístico de significação também é co-constitutivo de práticas intersubjetivas historicizadas, linguistificadas, cultural e socialmente compartilhadas no mundo da vida. Isso não significa, de modo algum, que a fenomenologia compartilhe de um reducionismo subjetivista, culturalista ou sociológico, como evidenciou a interessante crítica de Ian Hacking<sup>9</sup> ao construcionismo social, diferenciando os seus diferentes quadros teórico-conceituais em autores como Peter Berger, Thomas Luckmann e John Searle. *Grosso modo*, isso significa simplesmente que ontologia, linguagem e intersubjetividade são correlatas, segundo o que Husserl caracterizou nos termos de um perspectivismo metodológico. Assim como podemos dizer (como Husserl o sugere no Livro II de *Ideias*) que, desde uma perspectiva terrestre, a Terra não se move, assim também para o religioso e para o crente, nada mais natural do que o sobrenatural. Segundo uma fenomenologia da religião, não se trata de reduzir a experiência religiosa a uma perspectiva da primeira pessoa, mas, como também o fez William James em suas palestras sobre *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* (1901-1902), de mostrar a impossibilidade e futilidade de desvincular investigações científicas da intersubjetividade e linguagem próprias a tais formas de experiência humana. Nesse sentido, a experiência religiosa se aproxima da reflexividade da experiência estética, na medida em que a objetividade e o que seria objetivado em uma investigação valorativa de seus produtos (por exemplo, um texto sagrado ou uma obra de arte) não se deixam reduzir a uma explicação de causalidade natural. Assim, como James e Husserl,

<sup>9</sup> Cf. Ian Hacking, *The Social Construction of What?*, 1999.

outros pensadores já assinalaram tal tipo de aproximação, por exemplo, Platão, Kant e Nietzsche.

Com efeito, perspectivas ético-políticas do sobrenatural podem ser de certo modo também encontradas em argumentos platônicos como o da imortalidade da alma, na *República*, e na ideia kantiana de uma comunidade moral na *Religião nos limites da simples razão*. No caso de Nietzsche, creio que a desdeificação da natureza e a sua leitura do complexo fenômeno sociocultural da modernidade em vias de *décadence* e secularização apontam para uma problemática mais oblíqua, a menos que se opte por alguma leitura do tipo mística ou criptomessiânica, como sugere Habermas no quarto capítulo de seu *Discurso Filosófico da Modernidade* (1990). Creio que Michel Foucault pode nos ajudar aqui a fornecer os elementos ou *Materialen* do que seria uma leitura mais defensável do seu niilismo sóbrio pela ideia de *askesis*, exercício espiritual e corporal que impomos a nós mesmos em uma incessante busca de nosso próprio bem-estar, em oposição a uma ascese sacerdotal ou moral, em que assumimos uma mera passividade de condicionamentos disciplinares. Com efeito, segundo Nietzsche e Foucault, a domesticação do animal humano através de processos civilizatórios encontra na religião, na ética e na política as suas mais eficientes formas de obediência incondicional e de soberania subjetiva inconteste. Interessantemente, a “moral escrava” comum ao judaísmo e ao cristianismo também permite que entendamos como efeitos de codificação e descodificação semânticas a paulatina secularização de conceitos teológicos de “autoridade” (*auctoritas*), “poder” (*potestas*) e “soberania” (*maiestas, superanitas*), inicialmente associados ao rei como “senhor absoluto” (*souverein*) sobre os seus “súditos” (*sujets*), como atesta a etimologia da palavra *kyrios* (latim, *domine*), com relação ao nome próprio do soberano persa do século 7 a.C., Ciro (*Kyros*)<sup>10</sup>.

3. A articulação que proponho entre técnica, ciência e religião deve ser situada em uma abordagem fenomenológico-hermenêutica que denomino de “perspectivismo semântico-pragmático”. Em minha pesquisa atual, tenho examinado o “déficit fenomenológico da teoria crítica” a partir de leituras que Axel Honneth nos oferece de problemas sistêmicos e normativos

<sup>10</sup> Cf. Raquel Kritsch, *Soberania: A construção de um conceito*, 2002.

em filósofos sociais tão distintos quanto Rawls, Habermas e Foucault. A fim de darmos conta da complexa integração entre técnicas de si e tecnologias sociais em práticas intersubjetivas que determinam o fenômeno religioso em um “mundo vivido” (*Lebenswelt*) cada vez mais secularizado, globalizado e democratizado, podemos recorrer a uma fenomenologia da libertação, partindo da aproximação comparativa entre *salus* e liberdade política, entre uma teoria crítica da sociedade tecnológica e as suas formas reificantes de racionalidade instrumental, aproximando o “dispositivo procedimental” (*procedural device of representation*) do equilíbrio reflexivo de Rawls dos “dispositivos” (*dispositifs*) foucaultianos que integram técnicas do eu e tecnologias do poder<sup>11</sup>. Certamente Foucault, Habermas e Honneth se distanciam de concepções representacionais (como seria o caso de filosofias do sujeito ou da consciência, de inspiração kantiana), mas o caráter normativo reflexivo da correlação entre sociedade e pessoa em Rawls torna essa abordagem particularmente interessante, desde uma perspectiva hermenêutica do mundo social vivido (“nós”, que temos intuições cotidianas de um senso de justiça e concepções de bem), em um tipo de pragmatismo político caro a Foucault e a representantes da segunda e terceira gerações da chamada Escola de Frankfurt. Esse tem sido de resto o eixo norteador de um programa de pesquisa interdisciplinar sobre o perspectivismo pragmático que justifica o meu interesse em submeter a crítica foucaultiana do poder a uma interlocução profícua com Rawls, Habermas e Honneth. A própria reformulação do que seja atualmente o objetivo maior de uma teoria crítica deve passar, creio eu, por uma reaproximação com a fenomenologia social do mundo da vida de forma a visitar a sua identificação metodológica com o pragmatismo e o seu distanciamento das abordagens sobre a racionalidade técnico-instrumental em autores da primeira geração da Escola de Frankfurt, sobretudo Adorno, Horkheimer e Marcuse. O ponto de partida dessa minha pesquisa foi, ademais, o chamado debate Habermas-Foucault, precisamente por causa dos inúmeros mal-entendidos e complexos desdobramentos dos conceitos de poder e racionalidade que, sobretudo após as recentes publicações dos cursos de Foucault no Collège de France, podem agora ser repensados em termos propriamente normativos de intersubjetividade, justamente

<sup>11</sup> Cf. Nythamar de Oliveira, *Affirmative Action, Recognition, Self-Respect: Axel Honneth and the Phenomenological Deficit of Critical Theory*, in: *Civitas*, p. 369-385.

naquilo que parecia fazer falta a pensamentos tão originais quanto divergentes em Foucault, Habermas e Honneth: uma concepção de “mundo da vida” ou “mundo vivido” (*le monde vécu, Lebenswelt*), tal como a propôs Husserl, capaz de resgatar o sentido normativo do *ethos* social intersubjetivo. Embora tenham tido percursos bem diferenciados com relação aos seus respectivos distanciamentos da fenomenologia, tanto Habermas quanto Foucault apresentam pelo menos três pontos em comum, a saber, ambos rejeitaram sistematicamente a ideia de um sujeito transcendental e de uma filosofia da consciência em Husserl, ambos ingressaram no campo da filosofia social fortemente motivados pelas suas leituras críticas de Heidegger e ambos recusaram as soluções hegelianas de uma filosofia da história para preencher o vazio deixado pela crise de normatividade na subjetividade moderna. Com efeito, considero tanto *Les mots et les choses* (1966), de Foucault, quanto *Erkenntnis und Interesse* (1968), de Habermas, trabalhos seminais que terminam por trair uma “dívida impensada” para com a *démarche* husserliana de questionar a racionalidade ocidental nos textos da *Krisis*, precisamente pelo avanço de uma tecnociência que nos oculta a verdadeira vocação humana da filosofia e das ciências europeias. Nas palavras de Urbano Zilles, “as conquistas da tecnociência tornaram-se condição necessária para o exercício eficiente e eficaz da caridade. Mas, se a tecnociência tornou-se condição necessária, por si só não garante a humanização do mundo”<sup>12</sup>.

Embora não possa desenvolver aqui o meu intento de saldar o déficit fenomenológico da teoria crítica, pela crítica que Honneth nos oferece de Foucault, Habermas e Rawls, proponho-me esboçar alguns aspectos da crítica de inspiração habermasiana com relação aos imperativos sistêmicos de uma teoria do poder e às suas tecnologias de controle social, particularmente a individualização do sujeito religioso na modernidade. Por um lado, Foucault concorda com Husserl quanto à intersubjetividade originária co-constitutiva do mundo social, tanto em sua passividade (socialização, internalização, reprodução social) quanto atividade (agência sociopolítica): toda experiência religiosa resulta de processos de individuação correlatos a formas intersubjetivas de socialização, embora não seja redutível a explicações sociológicas. Assim como não pode ser

<sup>12</sup> Cf. Urbano Zilles, Fé e Razão na Filosofia e na Ciência, in: *Teocomunicação*, p. 478.

simplesmente reduzido a uma codificação espiritual de preceitos morais, o fenômeno da experiência religiosa das técnicas de religiosidade e práticas de espiritualidade não poderia ser reduzido a um processo passivo de socialização. Há algo da sociabilidade que permanece irreduzível em toda experiência humana concreta, por exemplo, quando se observa que mesmo o eremita ou o profeta que clama no deserto precisa retornar à comunidade ou deve o seu isolamento a um contexto intersubjetivo a ser reformado, subvertido ou superado. Por outro lado, na medida em que Foucault ainda segue Nietzsche na sua crítica ao ascetismo, a sua concepção da religiosidade ou espiritualidade é paradoxalmente uma experiência da liberdade. A minha hipótese de trabalho é muito simples, mas longe de ser facilmente articulada em termos dos campos de pesquisa supracitados: como relacionar as “técnicas do eu” (*techniques de soi*), tais como as encontramos nos textos de Foucault sobre a hermenêutica do sujeito, o governo de si, as “técnicas da vida” (*technai tou biou*) e a *parrhesia* (o franco-falar, *le franc-parler*), com as tecnologias sociais, tais como as inferimos de textos sobre as tecnologias do poder, as tecnologias morais e as técnicas de controle social, tanto em modelos de sociedade disciplinar, *panopticon* ou jusliberal, quanto na passagem ao biopoder e a uma biopolítica, de forma a estabelecer uma aproximação sistêmico-normativa com a teoria crítica sem reduzir sistemas a uma racionalidade instrumental ou o mundo da vida a um reservatório normativo da razão comunicativa? Assim, Foucault revisita a ideia nietzschiana de moral de rebanho, para entender como o poder pastoral viabiliza a passagem de um modo de subjetivação antigo para o moderno:

“Já se disse muitas vezes que o cristianismo deu origem a um código de ética fundamentalmente diferente do mundo antigo. Mas insiste-se geralmente menos sobre o fato de que o cristianismo propôs e estendeu a todo o mundo antigo, novas relações de poder. O cristianismo é a única religião a organizar-se em Igreja. E como Igreja, o cristianismo postula em teoria que certos indivíduos são aptos, pela sua qualidade religiosa, a servir os outros, não tanto como príncipes, magistrados, profetas, adivinhos, benfeitores ou educadores, mas como pastores”<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Cf. Michel Foucault, *Deux essais sur le sujet et le pouvoir*, in: Hubert Dreyfus e Paul Rabinow, *Michel Foucault: Uma Trajetória Filosófica*, p. 237.

Ora, segundo Foucault, trata-se de uma forma de poder bem particular, “cujo objetivo final é o de assegurar a salvação dos indivíduos no outro mundo”. Com efeito, segundo Foucault, o poder pastoral não é “simplesmente uma forma de poder que ordena; deve também estar pronto a sacrificar-se pela vida e salvação do rebanho. Nisto, distingue-se, portanto, do poder do soberano que exige um sacrifício da parte dos seus sujeitos a fim de salvar o trono”<sup>14</sup>. Lembremos que com Foucault o poder deixa de ser tomado como algo ou entidade, como substância ou essência, como centro de relações de dominação ou como objeto ôntico de uma “crítica do poder”, para ser tematizado como relação, conduta, o conduzir-se ou governar-se a si mesmo e a outros, em uma verdadeira explicitação do *kybernein* humano, a sua conduta social e individuante, a governança da própria subjetivação, a arte de governar a si próprio e a outrem. Nesse sentido, podemos entender o poder pastoral, saindo da metafóricidade hebraica de realeza messiânica (Salmo 23) em direção a uma formação contínua de ascetas nas assembleias cristãs. Trata-se, em última instância, de uma forma de poder que não se preocupa apenas com o conjunto da comunidade ou *ecclesia*, mas com cada indivíduo particular, durante toda a sua vida. Foucault contribuiu de maneira decisiva não apenas para aproximarmos a sexualidade e as práticas eróticas na formação do sujeito de codificações morais e religiosas, mas também para melhor compreendermos os pontos de contato, convergência e divergência entre tradições pós-socráticas (especialmente estoicas e epicuristas) e tradições cristãs primitivas e medievais, assim como também mostrou o estudo de Reinhold Ullmann, por exemplo, quando afirma: “Devido à influência da filosofia estoica, que exortava os indivíduos a controlar suas paixões, a dominar seus impulsos e a dirigir sua sexualidade para a procriação, a homossexualidade foi condenada. Essa mentalidade surgiu antes do cristianismo ao qual coube, depois, lentamente, o papel de ‘sacramentar’ a moral matrimonial em voga”<sup>15</sup>.

4. Com efeito, o próprio termo “poder” (*pouvoir*) designa, segundo Foucault, um domínio ou campo de relações que “estão inteiramente abertas à análise”, e o que denominou “governamentalidade, quer dizer a

<sup>14</sup> Id. *ibid.*, p. 260.

<sup>15</sup> Cf. Reinhold Aloysio Ullmann, *Amor e Sexo na Grécia Antiga*, 2005.

maneira como se conduz a conduta dos homens, não é outra coisa senão uma proposição de grade de análise para essas relações de poder”<sup>16</sup>. Foucault logra mostrar que foi somente graças a esse tipo de poder pastoral e às suas práticas e técnicas de governo de si e dos outros que um tipo de subjetivação individualizante permitiu a emergência do Estado moderno e o tipo de governamentalidade com técnicas diplomático-militares, administrativas e de polícia que iriam consolidar os Estados-nações da modernidade. Assim o corpo social se constrói a partir das comunidades e redes sociais de técnicas de convivência, solidariedade, comunhão, confissão e ascese coletiva. Com efeito, a dimensão comunitária do cristianismo primitivo foi resgatada como um tipo de proto-comunismo ou proto-socialismo pelos expoentes do chamado socialismo utópico francês (Fourier, Saint-Simon, Proudhon) e, mais recentemente, pela teologia da libertação, em uma interessante radicalização da crítica aos mesmos aspectos redutores e reificantes do liberalismo, notadamente as reduções de tecnicização e juridificação que Foucault destacaria em várias de suas obras tardias<sup>17</sup>. “População, técnicas, aprendizagem e educação, regime jurídico, disponibilidade dos solos, clima: tudo isso são elementos” não-econômicos que acabariam sendo redutíveis a um determinismo técnico-econômico<sup>18</sup>. As técnicas normalizantes, disciplinares e comportamentais iriam decerto favorecer a biopolítica instrumental de regimes totalitários, particularmente, do nazismo na Alemanha dos anos 1930, mas sobreviveriam à derrocada do comunismo soviético, no próprio seio de novas versões do capitalismo neoliberal. Segundo Foucault,

“O *homo oeconomicus* é aquele que obedece ao seu interesse, e aquele cujo interesse é tal que, espontaneamente, vai convergir com o interesse dos outros. O *homo oeconomicus* é, do ponto de vista de uma teoria do governo, aquele em que não se deve mexer. Deixa-se o *homo oeconomicus* fazer. É o sujeito ou o objeto do *laissez-faire*”<sup>19</sup>.

A ambiguidade que marca o desenvolvimento de nossas democracias liberais também está presente nas interfaces das técnicas de si e tecnologias sociais que permitem a grupos religiosos e a movimentos sociais de

<sup>16</sup> Cf. Michel Foucault, *A hermenêutica do sujeito*, p. 191-192.

<sup>17</sup> Cf. Michel Foucault, *The Government of Self and Others*. Lectures at the Collège de France 1982–1983, 2010.

<sup>18</sup> Cf. Michel Foucault, *Nascimento da Biopolítica*, p. 193.

<sup>19</sup> Id. *ibid.*, p. 369.

protesto (*grassroots movements*) se identificar em reivindicações de liberdades civis, movimentos feministas, grupos ambientalistas e homossexuais. O caráter de “revelar os seus segredos mais íntimos”, de sua “oposição ao princípio da soberania” e de poder essencialmente “individualizante” (em oposição ao “poder jurídico”) capacita os seus adeptos a “uma produção de verdade”, em última análise, “a verdade do indivíduo sobre ele mesmo”<sup>20</sup>. Com a publicação de textos inéditos sobre a hermenêutica do sujeito, a obra de Foucault parece viabilizar uma certa coerência discursiva entre poder, saber e subjetivação, favorecendo o tipo de construcionismo social mitigado que defendo aqui, sem cair nas armadilhas de leituras pós-modernas simplistas e reducionistas<sup>21</sup>.

Outrossim, a subjetivação em Foucault é, decerto, correlata à hipótese de trabalho que motivou o primeiro e o segundo períodos de pesquisas sobre a correlação saber-poder (a arqueologia e a genealogia, respectivamente), mas seria muito arriscado e errôneo, a meu ver, simplesmente assumir uma articulação isomórfica entre os três espaços, seguindo a metáfora deleuziana dos três vetores: tudo que podemos obter de uma releitura de todas as ocorrências dos termos “técnicas” e “tecnologias” no léxico foucaultiano são as funções estratégicas e táticas de práticas discursivas e não-discursivas amplamente concebidas, ou de modo mais preciso, as *epistemai* e os dispositivos de saber, de poder e de subjetivação nas suas formações não-homogêneas de sistemas complexos, como variáveis que interagem entre si. Podemos analisar, dessa forma, as configurações desses dispositivos – por exemplo, em uma análise localizada das relações de poder. Todavia, através dos dispositivos de poder discernimos apenas linhas de variação, sem jamais sermos conduzidos a um foco originário. Foucault não propõe nenhuma solução alternativa às análises liberais e marxistas que ele critica, por exemplo, em concepções de soberania e repressão através da genealogia de sistemas de poder judiciário, disciplinar e normalizante. Afinal, como François Ewald o mostrou, a norma em Foucault não é universalizável ou uma mera valoração padronizável que se opõe ao anormal, ao patológico, ao desvio. A norma é a referência ins-

<sup>20</sup> Cf. Michel Foucault, Deux essais sur le sujet et le pouvoir, in: Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, p. 321.

<sup>21</sup> Cf. Nythamar de Oliveira, The Normative Claims of Brazil's Democratic Ethos: Bourdieu's Habitus, Critical Theory, and Social Philosophy, in: Civitas, p. 70-87.



titucionalizada para o grupo social que é objetivado como indivíduo, ela define uma comunicação sem origem e sem sujeito, ela é a própria medida que individualiza e viabiliza toda comparação, sem exterioridade. Assim, Foucault não reduz a sociedade disciplinar a um internamento generalizado, mas, ao contrário, mostra como os sistemas de poder disciplinar são integrados em uma sociedade punitiva, homogeneizando o espaço social. A normatividade é relativizada na medida em que determina e é determinada por complexos processos de subjetivação, visto que o indivíduo é, como bem observou Ewald<sup>22</sup>, “desde sempre” (*toujours déjà*) normalizado. Todavia – e é isso que mais me interessa aqui –, Foucault não articula nenhuma teoria da normatividade, assim como não há uma teoria do poder, o que não nos impede de pensar, desde uma perspectiva foucaultiana, o que seria uma genealogia crítico-social de tais tecnologias do poder, em particular da subjetividade moderna e dos desafios que encontramos, por exemplo, em uma sociedade híbrida como a brasileira, onde formas de subjetivação pré-modernas e modernas se entrelaçam e se retroalimentam nas formações e manifestações de tecnologias sociais e de técnicas de si.



5. Um tipo de pesquisa interdisciplinar nesses termos consistiria, por exemplo, em revisitar as instituições e práticas religiosas de grupos indígenas e afro-brasileiros frente a religiões históricas como o judaísmo, o cristianismo, o islamismo e o budismo, enfocando as formações discursivas de subjetividade e de identidade cultural. Como não estou interessado em trabalhos exegéticos da obra foucaultiana, mas em explorar as problematizações sobre tecnologia de poder que ele mesmo indicou, postulo que essa tarefa compreende vários níveis de dificuldade metodológica dentro da própria investigação foucaultina, por exemplo, ao contrapor as tecnologias do poder a uma abordagem jurídico-liberal (como tem sido tradicionalmente feito na filosofia política moderna, de Locke e Rousseau até Rawls e Habermas) e passar de uma genealogia do poder a uma hermenêutica da moral. Ora, embora Habermas tenha sido deveras infeliz em sua crítica a uma concepção sistêmica do poder em Foucault, na medida em que esse não buscou elaborar uma teoria do poder, a sua crítica ao relativismo, presentismo e criptonormativismo no filósofo francês revela questões de



<sup>22</sup> Cf. François Ewald, Michel Foucault et la norme, in: Luce Giard (org.), *Michel Foucault: Lire l'oeuvre*, p. 220.

verdade, valor e norma, respectivamente, que nos remetem a um *a priori* histórico pautado pelos complexos jogos de contingências decorrentes da agência humana e das suas lutas pelo reconhecimento. Afinal, a técnica, tanto em Habermas quanto em Foucault, foi sobretudo concebida em termos de *praxis* histórica, capaz de responder ao desafio heideggeriano de repensar a *techne* sem reduzi-la a meios segundo um modelo científico-instrumental ou a fins segundo um modelo teleológico-transcendental.

Foucault interessantemente se aproxima de Habermas (a quem ele cita em um texto de 1981), quanto à divisão tripartida de técnicas que nos permitem produzir, transformar, manipular as coisas, que nos permitem utilizar os sistemas de signos e que nos permitem determinar a conduta de indivíduos, impondo-lhes certas finalidades ou objetivos (respectivamente, *production, signification, domination*). As “técnicas de si” (*techniques de soi*) seriam uma quarta espécie, a saber, aquelas que permitem que os indivíduos efetuem, eles mesmos, certo número de operações sobre o seu corpo, a sua alma, os seus pensamentos, as suas condutas, de forma a se modificarem, se transformarem e atingirem um estado de felicidade, perfeição, pureza ou poder sobrenatural<sup>23</sup>. Observo *en passant* que Habermas havia trabalhado apenas parcialmente essa problemática em *Conhecimento e interesse*, mas sobretudo no ensaio, do mesmo ano, sobre *Técnica e ciência como ideologia*, dedicado a Herbert Marcuse, que, como bom epígono de Heidegger, havia desenvolvido teses afins em vários escritos contra a sociedade tecnológica unidimensional e a indústria massiva consumista. *Grosso modo*, podemos dizer que Heidegger, Marcuse e Habermas mantiveram, assim como Jacques Ellul, uma leitura um tanto pejorativa da tecnologia moderna, sendo muitas vezes erroneamente considerados tecnófobos em suas análises da técnica, sobretudo quando aliada à ciência (como tecnociência, segundo a fórmula consagrada de Bachelard) e em oposição à verdadeira *techne* da obra de arte e realizações artísticas da cultura. Foucault não apenas questiona o romantismo e a primordialidade saudosista de tais abordagens comparativas, mas nos provoca em direção a um pensamento novo e inusitado, o da *techne* essencial da própria historicidade, linguisticidade e eticidade humanas. Uma ideia diretriz em minha hipótese é que, em certo sentido, Foucault não apenas teria radicalizado

<sup>23</sup> Cf. Michel Foucault, *A hermenêutica do sujeito*, p. 170s.

o pensamento hermenêutico heideggeriano, mas também o teria subvertido e realizado no que tinha de mais profundo e fundamental para uma análise ontológico-existencial, a saber, para uma *praxis* moral, anterior a toda *theoria* e *poiesis*. Lembramos, aqui, que a técnica, em um sentido heideggeriano, antes mesmo de teorizar o que está à mão, dado ao olhar teórico e científico, *Vorhandenheit*, e de poetizar ou fabricar o que se torna disponível para manusear e manipular pela técnica, *Zuhandenheit*, é o que nos possibilita em nosso modo próprio de sermos jogados no mundo, existirmos, habitarmos, falarmos e compreendermos. A técnica não seria apenas uma dominação instrumental da natureza, mas o nosso próprio devir-outro, tornarmo-nos algo diferente do que somos na natureza e em nossa própria construção de uma natureza própria ao nosso modo de ser. Nesse sentido, tudo é técnica, na medida em que o modo de ser humano, enquanto ser-no-mundo, passa sempre pela técnica. Em outros termos, mundos se nos dão e são-nos desvelados, afigurados e construídos (*weltbildend*) pelo sentido de nosso viver, falar, escrever, lembrar, trocar, trabalhar, classificar, pensar, cantar, dançar, fazer sexo, fazer arte, ciência e religião – tudo é técnica. Seguindo leituras posteriores de Heidegger e Foucault (em autores como Derrida e Stiegler), podemos sobretudo entender a *techne* como uma irredutibilidade de autopreservação e sobrevivência da memória humana, de nossa espiritualidade, de nossa historicidade e de nossa intersubjetividade. Como observou Delruelle, se “Heidegger critica a relação técnica ao mundo, Foucault reabilita a relação técnica a si”<sup>24</sup>.

Com efeito, como já foi indicado, Foucault admitiu que a sua maior dívida em filosofia foi para com Nietzsche e Heidegger: se toda a sua evolução filosófica fora determinada por sua leitura de Heidegger, foi Nietzsche quem preponderou (*c'est Nietzsche qui l'a emporté*), confessou Foucault em sua última entrevista<sup>25</sup>. Paul Veyne chega a desconfiar que, na verdade, Foucault apenas leu, de Heidegger, além de *Ser e Tempo*, *Sobre a essência da verdade* (*Vom Wesen der Wahrheit*) e as suas *Vorlesungen* sobre Nietzsche – que curiosamente “tiveram por efeito paradoxal torná-lo

<sup>24</sup> Cf. Edouard Delruelle, Les techniques de soi chez Michel Foucault, in: Pierre Chabot e Gilbert Hottois (orgs.), *Les philosophes et la technique*, p. 251: “Heidegger critique le rapport technique au monde, Foucault réhabilite le rapport technique à soi”.

<sup>25</sup> Cf. Michel Foucault, Le retour de la morale, in: *Dits et Écrits 1954-1988*, édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, avec la collaboration de Jacques Lagrange, Vol. IV, p. 703.

nietzschiano e não heideggeriano”<sup>26</sup>. Para evitar quaisquer malentendidos, posso asserir sem cerimônias, que o sol da pesquisa nietzschiana é o centro da grande constelação da pesquisa foucaultiana que hoje continuamos em filosofia social, sem recairmos em filosofias da história ou antropologias filosóficas. O grande desafio, como sugeriu Veyne, continua sendo o de mostrarmos que essa não é uma forma sutil de historicismo e que, se há decisionismo e esteticismo no programa de pesquisa social foucaultiano (e eu creio que há!), esses podem ser entendidos de forma a distinguir empiricidade e normatividade sem recurso a argumentos transcendentais.

Em todo caso, segundo a esquematização proposta por Frédéric Gros, em sua “Situation du cours” da *Herméneutique du sujet*, “se Heidegger expõe o modo pelo qual o controle da *tékhnē* fornece ao mundo sua forma de objetividade, Foucault demonstra, por sua vez, como o cuidado de si, e particularmente as práticas estoicas de prova, fazem do mundo, enquanto ocasião de conhecimento e de transformação de si, o lugar de emergência de uma subjetividade”<sup>27</sup>. Embora possamos tomar como pano de fundo os cursos correlatos de 1982 (*L’herméneutique du sujet*) e de 1983-1984 (*Le gouvernement de soi et des autres*) no Collège de France, não quis ater-me aqui à concepção de *parrhêsia* e à sua problematização como poderia nos instruir sobre a tarefa de nos conhecermos em nosso verdadeiro eu, através de exercícios espirituais. Lembro apenas, *en passant*, que Foucault se serviu dos estudos seminiais de Pierre Hadot sobre os “*exercices spirituels*”, a quem ele cita no segundo e terceiro volumes de sua *História da sexualidade*<sup>28</sup>. Para além das práticas de confissão, *les aveux, le dire-vrai, le franc-parler*, todos esses *dispositifs* nos remetem a uma eticidade grega, *ethos*, no sentido hegeliano de *Sittlichkeit*, que compreende o que Foucault denomina de “espiritualidade” assim como a sua cotidianidade e as suas tácitas técnicas de *modus vivendi*, do seu “mundo vivido”, *Lebenswelt*. O que me interessa aqui, portanto, são as técnicas de si enquanto contrapartida co-constituente de tecnologias do poder, tecnologias morais, políticas e de governamentalidade – em uma palavra, tecnologias sociais. Certamente, Foucault não estabelece nenhuma relação de determinação

<sup>26</sup> Cf. Paul Veyne, *Foucault. Sa pensée, sa personne.*, p. 10.

<sup>27</sup> Cf. Michel Foucault, *A hermenêutica do sujeito*, p. 635.

<sup>28</sup> Cf. Michel Foucault, *L’usage des plaisirs; Le souci de soi*, 1984; cf. Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 1981.

ou de co-dependência (causal ou de outro tipo) entre técnicas de si e tecnologias do poder, mas, assim como o cético humeano, apenas constata uma constante conjunção entre esses dois termos, em configurações históricas tão complexas quanto contingentes, notadamente em torno do que chama “governamentalidade”, as técnicas de governo de si e de governo dos outros. Com efeito, a relação consigo mesmo em exercícios de meditação e rememoração que configuram um espaço irreduzível de espiritualidade no cuidado de si traem todas as formações discursivas que, de Descartes a Hegel, tentam dar conta das condições do conhecimento, em um tipo de abordagem transcendental que Foucault logra desconstruir através de seus escritos arqueológicos e genealógicos, antes mesmo de dedicar-se a uma hermenêutica do sujeito. O ceticismo metodológico foucaultiano é o que nos impede de postular uma teoria das técnicas ou das tecnologias do poder, assim como uma “teoria do poder” seria erroneamente atribuída a uma abordagem sistêmica (como o fez Habermas em suas críticas ao conceito foucaultiano de poder). O grande desafio, portanto, de pesquisar nesse campo das tecnologias sociais é justamente como lidar com tanto material produzido ao longo dos três grandes períodos de pesquisa foucaultiana. Seguindo Clare O’Farrell (2005), creio que podemos distinguir tais períodos nas seguintes ondas ou fases: a primeira, dos anos 1970 e 1980, da recepção fora da França, a segunda dos anos 1990, dominada pela publicação dos *Dits et écrits* em 1994 e a terceira com as publicações dos inéditos relativos aos cursos no Collège de France, que está em curso no século 21. A minha pesquisa está centrada no problema da filosofia social de Foucault, a partir de uma tese doutoral sobre a genealogia da modernidade (defendida em 1994, mas elaborada e redigida antes da publicação dos *Dits et écrits*)<sup>29</sup>. Grosso modo, tentei defender Foucault das críticas levantadas por Habermas no *Discurso filosófico da modernidade*, particularmente as acusações de relativismo, presentismo e criptonormativismo, ao tratar das questões da verdade, do valor e da norma, respectivamente, contrapondo o que Foucault concebera como um *a priori* histórico capaz de ancorar a liberdade em uma concepção empírica, destranscendentalizada, historicizada, socializada, a partir da complexa rede de contingências que determinam a subjetivação. Creio que posso

<sup>29</sup> Cf. Nythamar de Oliveira, *On the Genealogy of Modernity: Foucault’s Social Philosophy*, 2003.

agora revisitar a minha própria tentativa de resgatar o que seria uma genealogia crítico-social da subjetividade moderna à luz das novas publicações e discussões não apenas nos círculos foucaultianos, mas também entre os que se interessam seriamente por Foucault na teoria crítica e fenomenologia social (penso, sobretudo, em Axel Honneth). Segundo Foucault,

“A racionalidade política desenvolveu-se e impôs-se ao fio da história das sociedades ocidentais. Enraizou-se inicialmente na ideia de poder pastoral, depois naquela de razão de Estado. A individualização e a totalização são seus efeitos inevitáveis. A libertação disso só pode vir do ataque, não a um ou outro destes efeitos, mas às próprias raízes da racionalidade política”<sup>30</sup>.

6. Assim, teríamos de atentar não apenas para as relações facilmente estabelecidas entre concepções correlatas como *“biopolitique, gouvernementalité, gouvernement”*, quando estudamos, por exemplo, as relações possíveis entre disciplina e biopoder, entre os dispositivos de sexualidade e de normalização na formação do racismo biológico (como as encontramos no curso de 1976, *“Il faut défendre la société”*), mas também teríamos de reexaminar os mecanismos próprios de técnicas de si e de tecnologias de poder que viabilizam o cruzamento ortogonal entre a norma da disciplina e a norma da regulação: afinal, para Foucault, os dois conjuntos de mecanismos – o disciplinar e o regulamentador – não estão no mesmo nível, e por isso mesmo podem ser articulados “perpendicularmente”. Creio que haveria, nesse sentido, uma certa ingenuidade em uma leitura heideggeriana de Foucault, quando tende a ontologizar a biopolítica sem se atentar para as especificidades de relações intersubjetivas e de práticas cotidianas – por exemplo, quando pensamos que o Brasil foi a última sociedade a abolir a escravidão e que os castigos públicos e práticas punitivas de torturas e humilhações públicas fizeram parte de nossa socialização e cotidianidade durante mais de quatro séculos! O que, de resto, não deveria nos causar espanto, na medida em que não há uma dimensão propriamente social nas análises de *“Mitsein”* e *“Mitdasein”* em Heidegger.

Afinal, segundo Foucault, o “eu” (*self, Selbst, moi, soi*) – diferentemente do *“Dasein”* heideggeriano – é constituído socialmente,

<sup>30</sup> Cf. Michel Foucault, *Le souci de la vérité*, in: *Dits et Écrits 1954-1988*, édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, avec la collaboration de Jacques Lagrange, Vol. IV, p. 672.

linguisticamente e historicamente de forma concreta e totalmente submerso em suas contingências. Isso significa que o eu resulta de uma complexa interseção de múltiplas variáveis contingentes, onde a religião pode ocupar um lugar predominante e de destaque, como se observa na tecnologia pastoral da tradição judaico-cristã e nas práticas de confissão e de compromisso com o franco-falar, por analogia com o estoicismo e a *parrhesia*. Ao contrário das outras proibições, as sexuais estão sempre ligadas à obrigação de dizer a verdade sobre o si. Poder-se-ia contrapor dois fatos: primeiramente, que a confissão representou um importante papel nas instituições penais e religiosas e naquilo a que concernem todos os pecados, não somente àqueles da carne. Mas, a tarefa que incumbe o indivíduo de analisar o seu desejo sexual é sempre mais importante que a de analisar todos os outros tipos de pecado. Enquanto religião de salvação, o cristianismo logrou articular as suas peculiares técnicas de si com o “cuidado de si” (*epimeleia heautou*) que encontramos em outras codificações morais (como o estoicismo) e as tecnologias sociais de governos seculares, que muitas vezes perseguiram vozes dissidentes ou práticas que destoavam do *ethos* normalizador vigente. Mas, o seu universalismo e o seu pluralismo foram decisivos para manter as práticas do cristianismo sempre atualizadas e relevantes. Nas palavras de Michel Foucault,

“C’est cette forme que l’on va retrouver au coeur même du christianisme, réarticulée dans le christianisme autour du problème de la Révélation, de la foi, du Texte, de la grâce, etc. Mais ce qui est, je crois, important, et c’est ça que je voulais souligner aujourd’hui, c’est que c’est déjà dans cette forme à deux éléments (universalité de l’appel et rareté du salut) que s’est problématisée en Occident la question du soi et du rapport à soi. Disons en d’autres termes que le rapport à soi, le travail de soi sur soi, la découverte de soi par soi, ont été en Occident conçus et déployés comme la voie, la seule voie possible qui mène de l’universalité d’un appel qui ne peut être, de fait, entendu que par quelques-uns, à la rareté du salut dont nul pourtant n’était originellement exclu. Ce jeu entre un principe universel qui ne peut être entendu que par quelques-uns, et ce rare salut dont pourtant personne n’est a priori exclu, c’est cela qui va être, vous le savez bien, au coeur même de la plupart des problèmes théologiques, spirituels, sociaux, politiques du christianisme”<sup>31</sup>.

<sup>31</sup> Cf. Michel Foucault, *L’Herméneutique du sujet*, p.116s.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DELRUELLE, Edouard. Les techniques de soi chez Michel Foucault. In: CHABOT, Pierre et HOTTOIS, Gilbert (orgs.). *Les philosophes et la technique*. Paris: Vrin, 2003, p. 243-252.
- EWALD, François. Michel Foucault et la norme. In: GIARD, Luce (org.). *Michel Foucault: Lire l'oeuvre*. Grenoble: Jérôme Millon, 1992, p. 201-221.
- FOUCAULT, Michel. "Omnes et singulatum": vers une critique de la raison politique [1979]. In: *Dits et Écrits 1954-1988 – Vol. IV (1980-1988)*. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris, Gallimard, 1994, p. 134-161.
- \_\_\_\_\_. Deux essais sur le sujet et le pouvoir. In: DREYFUS, Hubert et RABINOW, Paul (orgs.). *Michel Foucault. Un parcours philosophique*. Paris: Gallimard, 1984, p. 297-321. Trad. brasileira: *Michel Foucault: Uma Trajetória Filosófica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 230-251.
- \_\_\_\_\_. *A hermenêutica do sujeito*. Tradução de Márcio Alves Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004. Em francês: *L'Herméneutique du sujet*. Paris: Gallimard – Seuil, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Nascimento da biopolítica. Curso dado no Collège de France (1978-1979)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- \_\_\_\_\_. *The Government of Self and Others. Lectures at the Collège de France 1982–1983*. Edited by Frédéric Gros. New York: Macmillan, 2010.
- GOLDMAN, Alvin. *Knowledge in a Social World*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- GUTTENPLAN, Samuel (ed.). *A Companion to the Philosophy of Mind*. Oxford: Blackwell, 1996.
- HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1990.
- HACKING, Ian. *The Social Construction of What?* Harvard: Harvard University Press, 1999.
- KRITSCH, Raquel. *Soberania: a construção de um conceito*. São Paulo: Humanitas, 2002.
- O'FARRELL, Clare. *Michel Foucault*. London: Sage, 2005.
- OLIVEIRA, Nythamar de. *On the Genealogy of Modernity: Foucault's Social Philosophy*. Hauppauge, NY: Nova Science, 2003.
- \_\_\_\_\_. Affirmative Action, Recognition, Self-Respect: Axel Honneth and the Phenomenological Deficit of Critical Theory. In: *Civitas* 9 (2009):3, p. 369-385.
- \_\_\_\_\_. Gadamer, a hermenêutica e a crítica do naturalismo. In: STEIN, E. J. e STRECK, L. (eds.). *Hermenêutica e epistemologia: 50 Anos de Verdade e Método*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2011, p. 91-108.
- \_\_\_\_\_. The Normative Claims of Brazil's Democratic Ethos: Bourdieu's Habitus, Critical Theory, and Social Philosophy. In: *Civitas* 12 (2012):1, p. 70-87.
- PICH, Roberto Hofmeister. Apresentação – Naturalismo e ateísmo. In: PICH, Roberto Hofmeister (org.). *Naturalismo e ateísmo*. Porto Alegre: EST Edições, 2009, p. 7-15.
- QUINE, W. v. O. On What There Is. In: *Review of Metaphysics* 2 (1948), p. 21-38.
- RALEY, Yvonne. Ontology, Commitment, and Quine's Criterion. In: *Philosophia Mathematica* 15 (2007):3, p. 271-290.



- ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *Amor e sexo na Grécia Antiga*. Porto Alegre: Edipucrs, 2006.
- VEYE, Paul. *Foucault. Sa pensée, sa personne*. Paris: Albin Michel, 2008.
- WELTON, Donn (org.). *The New Husserl: A Critical Reader*. Indianapolis: Indiana University Press, 2003.
- ZILLES, Urbano. Fé e Razão na Filosofia e na Ciência. In: *Teocomunicação* 35 (2005), p. 457-479.

