

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

TESE DE DOUTORADO

Título: Subjetividade e Problematização do Transcendental em Michel Foucault

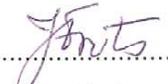
Autor: Antonio Carlos Favaretto

Orientador: **Prof. Dr. Joaquim Brasil Fontes Júnior**

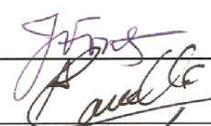
Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida por Antonio Carlos Favaretto e aprovada pela Comissão Julgadora.

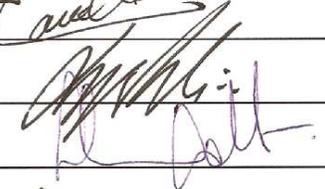
Data: **04/03/2010**

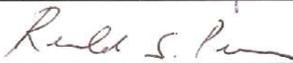
Assinatura:.....


Orientadora

COMISSÃO JULGADORA:







2010

**Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca
da Faculdade de Educação/UNICAMP**

Bibliotecária: Rosemary Passos – CRB-8ª/5751

F277q	<p>Favaretto, Antonio Carlos. Subjetividade e problematização do transcendental em Michel Foucault / Antonio Carlos Favaretto. – Campinas, SP: [s.n.], 2010.</p> <p>Orientador : Joaquim Brasil Fontes Júnior. Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação.</p> <p>1. Diferença. 2. Ética. 3. Subjetividade. 4. Transcendental. 5. Verdade. I. Fontes Júnior, Joaquim Brasil. II. Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação. III. Título.</p> <p style="text-align: right;">09-363/BFE</p>
-------	---

Título em inglês : Subjectivity and problematization of the transcendental in Michel Foucault

Keywords : Difference; Ethics; Subjectivity; Transcendental; Truth.

Área de concentração : Educação, Conhecimento, Linguagem e Arte

Titulação : Doutor em Educação

Banca examinadora : Prof. Dr. Joaquim Brasil Fontes Júnior (Orientador)

Prof. Dr. Alexandre Filordi de Carvalho

Prof. Dr. Reinaldo Sampaio Pereira

Prof. Dr. Luiz Benedito Lacerta Orlandi

Prof. Dr. Silvio Donizetti de Oliveira Gallo

Data da defesa: 04/03/2010

Programa de Pós-Graduação : Educação

e-mail : ac-favaretto@bol.com.br

“Certamente, uma coisa perturba Foucault, e é o pensamento. ‘Que significa pensar? O que se chama pensar?’ —a pergunta lançada por Heidegger, retomada por Foucault, é a mais importante de suas flechas. Uma história do pensamento enquanto tal. Pensar é experimentar, é problematizar. O saber, o poder e o si são a tripla raiz da problematização do pensamento.”

G. Deleuze (*Foucault*)

Dedico este trabalho aos meus pais,

Josefina e Orlando (*in memoriam*)

AGRADECIMENTOS

Agradeço,

ao Prof. Dr. Joaquim Brasil Fontes Júnior, orientador desta pesquisa, pela disponibilidade, amizade e confiança em nosso trabalho;

aos participantes da banca de defesa:

Prof. Dr. Silvio Donizetti de Oliveira Gallo;

Prof. Dr. Luiz Benedito Lacerda Orlandi;

Prof. Dr. Reinaldo Sampaio Pereira;

Prof. Dr. Alexandre Filordi de Carvalho;

pela leitura de nosso trabalho, às observações e sugestões sempre oportunas.

Aos professores,

Dr. Márcio Aparecido Mariguela, pela disponibilidade em participar na qualificação, oferecendo então oportunas sugestões;

Dr. Sérgio Eduardo Montes Castanho e

Dr. Pedro Laudinor Goergen,

por aceitarem participar como suplentes da banca.

Aos meus irmãos, amigos e todos aqueles que, de uma forma ou outra, estiveram nos apoiando nesta empreitada.

Aos amigos da FE.

Ao Programa de Pós-Graduação da FE.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), por dois anos de bolsa.

RESUMO

Propomos a idéia de que em Michel Foucault os temas da subjetividade e do pensamento estão estreitamente relacionados entre si e com a constante busca de subverter o transcendental kantiano. A questão é a idéia que o sujeito transcendental é condição de possibilidade da experiência, mas permanece fora dela assegurando a sua unidade. Dessa forma, o pensamento assegura a continuidade de sua própria história. De acordo com Foucault, Kant fez isso atando o pensamento ao transcendental antropológico. Foucault procura, então, subverter o transcendental kantiano por meio de sua dessubjetivação (desantropologização) e imanentização. Sem um sujeito transcendental para assegurar a continuidade de sua história, o pensamento emerge na imanência de sua própria descontinuidade histórica. Foucault procura explorar a possibilidade aberta a partir deste campo transcendental imanente sem sujeito, descontínuo e múltiplo para desenvolver um pensamento como experiência da diferença. Contudo, a maneira como Foucault procura operar a imanentização do transcendental parece implicar certa tensão em sua concepção de diferença.

ABSTRACT

We propose the idea that in Michel Foucault the themes of subjectivity and thought are closely connected to each other and with the constant seek to subvert the Kantian transcendental. The question is the idea that the transcendental subject is the condition of possibility of experience, but remains outside of it assuring its unity. Thus the thought ensures the continuity of its own history. According to Foucault, Kant did this by tying the thought to transcendental anthropological. Foucault seeks then to subvert the Kantian transcendental through his desubjectivation (des-antropologization) and immanentization. Without a transcendental subject to ensure continuity of its history, the thought emerges in the immanence of its own historical discontinuity. Foucault seeks to explore the possibility open from this field “immanent transcendental” without a subject, discontinuous and multiple to develop a thought as the experience of difference. However, the way how Foucault seeks to operate the immanentization of the transcendental seems to imply certain tension in his conception of difference.

ÍNDICE

Introdução.....	1
CAPÍTULO 1: Da dessubjetivação e imanentização do transcendental à descontinuidade na história do pensamento.....	29
1. Descontinuidade na história do pensamento médico.....	32
2. Descontinuidade do Pensamento e Transcendental Imanente.....	40
3. A <i>Episteme</i> Moderna: a História/Homem.....	53
4. Analítica da Finitude e o ‘quadrilátero’ antropológico.....	58
5. A Arqueologia e a questão do Transcendental.....	66
CAPÍTULO 2: Da descontinuidade do pensamento ao pensamento da diferença: a arqueologia como analítica da singularidade diferencial.....	69
1. Do questionamento das unidades discursivas à dissolução da unidade do sujeito.....	71
2. A análise das relações singulares diferenciais.....	77
3. As Formações Discursivas.....	78
3.1. As hipóteses tradicionais da formação das unidades discursivas.....	78
4. Formação Discursiva e Regras de Formação.....	80
5. O Enunciado como campo constitutivo.....	88
6. Diferença entre a análise enunciativa e a análise tradicional	91
7. A <i>a priori</i> histórico e Arquivo.....	92
CAPÍTULO 3: Crítica e Genealogia. Da <i>Crítica</i> à <i>Aufklärung</i> e a genealogia das relações de poder.....	101
1. Vontade de Saber: verdade e poder.....	105
2. Vontade de Verdade e Genealogia do poder.....	116
3. Crítica e <i>Aufklärung</i>	123
4. Crítica e Genealogia: por uma história da verdade.....	132
CAPÍTULO 4: A Relação Saber-Poder como campo “Transcendental Imanente” da constituição do Sujeito e da Verdade na sociedade moderna.....	139
Genealogia e crítica como possibilidade de um pensamento da diferença.....	139
1. A análise genealógica das relações saber-poder e a questão da crítica.....	140
2. Poder e verdade na prática do suplício.....	146
3. Rearticulação do saber e do poder no ideário do humanismo clássico.....	149

3.1. A disciplina e as técnicas de assujeitamento e objetivação.....	153
3.2. Instrumentos da disciplina.....	156
3.3. As Funções Disciplinares.....	158
4. O Dispositivo: Poder e Resistência.....	161
5. Considerações sobre a temática da crítica e do poder.....	168
CAPÍTULO 5: Os “jogos de verdade” e o campo “transcendental imanente” da constituição do sujeito e da verdade.....	171
Problematização e subjetivação.....	171
1. Do governo às técnicas de si.....	173
2. Subjetivação ética.....	180
2.1. Moral e Prática de Si.....	184
2.2. A Problematização.....	190
2.3. A Moral Grega como Prática de Si.....	195
CAPÍTULO 6: Problematização Moral e Prática de Si.....	201
1. O desvio grego: problematização e prática de si na Grécia clássica.....	201
1.2. Erótica e verdade.....	205
2. O desvio romano: problematização e prática de si romanística.....	209
CONCLUSÃO	219
BIBLIOGRAFIA	231
ANEXO	239

Introdução

A tese que apresentamos aqui é uma reflexão filosófica sobre as temáticas da subjetividade e do pensamento.¹ Mais precisamente, nosso trabalho diz respeito ao tema da subjetividade e do pensamento nas análises e reflexões do pensador francês Michel Foucault (1926-1984). Nosso trabalho consiste fundamentalmente em mostrar como o tema da subjetividade em Foucault está relacionado a um diálogo crítico com o pensamento de Emanuel Kant (1724-1804), de maneira especial, ao tema do transcendental, à problemática que o envolve e à procura de sua superação através de sua dessubjetivação e imanentização.

Nossa hipótese de trabalho é que, se toma que em Kant o sujeito transcendental é condição de possibilidade da experiência, mas deve permanecer fora desta² para garantir sua unidade e, assim, o pensamento assegura a continuidade da sua própria história, Foucault, então, retoma a filosofia crítica kantiana e busca desconstituir a subjetividade transcendental devolvendo o pensamento à imanência de sua própria história. Dessa forma, Foucault subverte o transcendental kantiano por meio de sua dessubjetivação e imanentização. Sem um sujeito transcendental para assegurar a universalidade e continuidade da sua história, o pensamento emerge na imanência de sua própria descontinuidade histórica. Foucault procura, então, explorar a possibilidade aberta a partir deste campo imanente descontínuo e dessubjetivado para desenvolver um pensamento como experiência da diferença.

Foucault definiu seu trabalho como sendo de história do pensamento e foi muito claro em procurar distingui-lo de uma história factual da ciência, das instituições

¹ Nosso trabalho é de filosofia, mas, na medida em que estudamos o tema da subjetividade e do pensamento contemporâneos, pensamos contribuir para posteriores pesquisas sobre a educação e a formação do sujeito.

² Essa crítica a Kant foi retomada por, entre outros, J-P. Sartre (por ex., em *A Transcendência do Ego*), por G. Deleuze (em *Imanência: uma vida*), por Adorno e Horkheimer, na *Dialética do Esclarecimento* (p. 38) etc.

políticas e das idéias e comportamentos. Mas, ao mesmo tempo, suas análises sempre foram orientadas na insistente busca de desconstituir o sujeito transcendental supra-histórico de tradição kantiana. O que procuramos mostrar é que toda a analítica de Foucault, seja sobre o saber ou o poder ou ainda as problematizações éticas, trata-se, acima de tudo, da história das “condições de emergência” ou de “constituição” de um determinado saber, de uma determinada relação de poder ou de uma determinada problematização moral: nesse sentido, podemos dizer que se trata de uma análise que procura apreender o “transcendental imanente” ou histórico de determinado saber, poder ou problematização. Através de sua analítica, Foucault vai operando a subversão do sujeito transcendental supra-histórico de tradição kantiana e, ao mesmo tempo, evita fazer um trabalho apenas empírico. Na seqüência, procuramos apresentar como Foucault problematiza e opera a imannetização do transcendental kantiano e, então, como esta maneira de operar tem implicações em sua concepção de um pensamento da diferença.

Pode parecer surpreendente para alguns relacionar o pensamento foucaultiano com a tradição filosófica, e a kantiana em particular, quando as leituras, em geral, procuram ver seu trabalho à margem ou mesmo contra a filosofia.³ No entanto, se o pensamento de Foucault se inscreve na tradição da crítica kantiana, conforme ele mesmo afirma em um de seus últimos textos, o verbete “Foucault”, que escreveu para o *Dicionário dos Filósofos*,⁴ e se o diálogo com Kant sempre esteve presente em seu trabalho, como pode ser verificado em seus escritos e entrevistas, não é no sentido de estabelecer uma linha de continuidade em relação a esta tradição: trata-se, antes, de praticar o desvio, a diferença que tornaria possível pensar.

³ G. CANGUILHEM comenta sobre a relação de Foucault com a filosofia: “À la question inéluctable: ‘Hors ou dans la philosophie?’, certains sont tentés de répondre: hors mais à côté. Plus nombreux ceux qui tiennent ‘hors’ pour l’égal de contre’, sensibles qu’ils sont au fait que Foucault a discrédité les questions de possibilité transcendante au profit de questions de possibilité historique.”³ CANGUILHEM, G. “Présentation” in *Michel Foucault Philosophe*, p. 12. Também: WAHL, F. “Hors ou dans la philosophie”, in *Michel Foucault Philosophe*, pp. 85-100.

⁴ O verbete afirma logo no início: “[Se Foucault está inscrito na tradição filosófica, é certamente na tradição crítica de Kant, e seria possível] nomear sua obra *História crítica do pensamento*.” Este trecho sobre Kant entre colchetes foi escrito por F. Ewald, que era assistente de Foucault no *Collège de France* naquela época. Mas, seja como for, Foucault subscreveu o verbete, inclusive, desenvolvendo-o. In FOUCAULT, M. “Foucault”. In HUISMAN, D. *Dicionário dos Filósofos*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. O verbete foi reproduzido em FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos V*, p. 234-229, principalmente, p. 234. / FOUCAULT, M. “Foucault” in *Dits et Écrits*, IV, p. 632.

Conforme afirma Foucault, a possibilidade do pensar hoje está relacionada à morte do homem: “Porque este vazio [morte do homem] não institui uma carência, não prescreve uma lacuna a preencher. Ele é, nem mais nem menos, o desdobramento de um espaço onde, enfim, se torna possível pensar”.⁵

Sabe-se bem a relação que o tema foucaultiano da morte do homem mantém com o tema nietzscheano da morte de Deus. Foucault mesmo afirma que a “morte de Deus é sinônimo da morte do homem”.⁶ E, daí afirma que o pensamento de Nietzsche “marca o limiar a partir do qual a filosofia contemporânea pode começar a pensar”.⁷ No entanto, é preciso considerar que, em Foucault, a morte do homem está também relacionada à retomada da abertura praticada por Kant:

Esse pensamento, do qual tudo até o presente nos desviou, mas como para nos conduzir ao seu retorno, de que possibilidade ele nos vem, de que impossibilidade ele sustenta para nós sua insistência? Pode-se sem dúvida dizer que ele nos vem pela abertura praticada por Kant na filosofia ocidental, no momento em que ele articulou, de uma maneira ainda bastante enigmática, o discurso metafísico e a reflexão sobre os limites de nossa razão. O próprio Kant acabou por fechar novamente essa abertura ao reduzir, no final das contas, toda interrogação crítica a uma interrogação antropológica.⁸

De acordo com esta passagem, Kant abre a possibilidade do pensamento com a interrogação crítica, mas, ao mesmo tempo, fecha esta abertura ao reduzi-la a uma interrogação antropológica. No entanto, diz a passagem, a possibilidade da abertura crítica mantém a sua insistência apesar do desvio antropológico. O fim do pensamento antropológico a partir do pensamento nietzscheano, conforme indicado na citação anterior, abre a possibilidade para a retomada da abertura crítica.⁹ Foucault conjuga, então, a possibilidade aberta pelo pensamento nietzschiano da morte do homem com a retomada da

⁵ FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas*, p. 445.

⁶ *Ibidem*, p. 445.

⁷ *Ibid.*, p. 445.

⁸ FOUCAULT, M. “Prefácio à Transgressão” in *Ditos e Escritos* III. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2006, p. 35. Sobre a abertura ao pensamento praticada por Kant, Conferir também *As Palavras e as Coisas*, p. 445.

⁹ Em outra passagem, Foucault afirma que, denunciando as formas do preconceito antropológico, “se tenta interrogar de novo os limites do pensamento e reatar assim com o projeto de uma crítica geral da razão”, in *As Palavras e as Coisas*, p. 444. E ainda sobre a antropologia: “porquanto começamos a reconhecer nela [antropologia], e a denunciar nela de um modo crítico, tanto o esquecimento da abertura que a tornou possível como o obstáculo que se opõe obstinadamente a um pensamento próximo.” In FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas*, p. 445.

abertura crítica praticada por Kant: abre-se, assim, a possibilidade de um pensar fora do sujeito antropológico. A consequência disto é que se abre a possibilidade para um pensamento calcado “na reflexão sobre os limites da razão” (pensamento transcendental em Kant), mas sem sujeito universal, ou melhor, sem o sujeito transcendental antropológico.

Nesse sentido, podemos dizer que o pensamento de Foucault se coloca numa perspectiva crítico-genealógica, perspectiva que caracteriza os desdobramentos de seu pensamento nos deslocamentos arqueológico, genealógico e da subjetivação ética de suas pesquisas. Se na arqueologia Foucault relaciona a retomada da abertura kantiana a partir de Nietzsche e a morte do homem__ e é bem desta questão que tratam, por exemplo, *O Nascimento da Clínica, As Palavras e as Coisas* (1966) e *A Arqueologia do Saber* (1969) __ ; da mesma maneira, na pesquisa genealógica, em *A Ordem do Discurso* (1970), Foucault define seu projeto a partir de dois conjuntos: um *conjunto crítico* e um *conjunto genealógico*¹⁰, assim também em *Critique et Aufklärung*¹¹ (1978), isto sem falar em *Vigiar e Punir* (1975) e *A Vontade de Saber* (1976), que são desenvolvidos bem dentro do projeto da crítica (história do presente¹²) e da genealogia (análise das relações saber-poder); por fim, na subjetivação ética, temos a reafirmação da perspectiva crítico-genealógica que, além do verbete “Foucault”, mencionado acima, escrito por ele mesmo e no qual afirma inscrever seu trabalho na tradição do pensamento crítico de Kant, podemos lembrar ainda o texto “Qu’est-ce que les Lumières?”, onde enfatiza “o enraizamento na *Aufklärung* de um tipo de interrogação filosófica que problematiza simultaneamente a relação com o presente, o modo de ser histórico e a constituição de si próprio como sujeito autônomo”¹³ e, claro, os dois últimos volumes de sua *História da Sexualidade*,¹⁴ ambos de 1984, que se inscrevem nesta mesma tradição da crítica e da genealogia. Enfim, são alguns exemplos que mostram como os deslocamentos foucaultianos são sempre desenvolvidos na perspectiva da crítica e

¹⁰ FOUCAULT, M. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 2008, p. 60.

¹¹ FOUCAULT, M. “Qu’est-ce que la Critique?”, *Critique et Aufklärung*, in *Bulletin de la Société française de philosophie*, 84e. Année, no. 2, avril-juin, 1990, pp. 35-63.

¹² FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir*, p. 29. De forma análoga: “O que são as Luzes?” in *Ditos e Escritos*, IV, p. 344-345.

¹³ FOUCAULT, M. (“Qu’est-ce que les Lumières?”) “O que são as Luzes?”, in *Ditos e Escritos*, p. 344-345.

¹⁴ Ver, por exemplo, o “Prefácio” de *O Uso dos Prazeres* (Volume II de *História da Sexualidade*), e no seu final coloca sua pesquisa no cruzamento da arqueologia e da genealogia, que são as problematizações: conferir, principalmente, p. 13.

da genealogia e representam tentativas de abrir um espaço para pensar fora da forma antropológica.

De maneira a melhor entendermos a tentativa foucaultiana de pensar a imanentização do transcendental e a sua dessubjetivação (desantropologização), abordaremos brevemente como o tema do transcendental ou da subjetividade transcendental se apresenta em Kant na perspectiva de Foucault.¹⁵

A reflexão sobre os limites da razão está no centro da filosofia crítica kantiana. Tomemos a comparação que Foucault descreve entre a crítica kantiana e a tradição anterior, chamada de pensamento pré-crítico ou metafísico. De acordo com a descrição foucaultiana, tanto a metafísica quanto a crítica tem um mesmo ponto de aplicação: a relação do entendimento com a representação das coisas. Mas, enquanto o discurso metafísico percorre o domínio das representações de acordo com o movimento infinito que vai dos elementos simples a todas as combinações possíveis para formar os juízos do entendimento representado pela consciência abstrata e isolada do Eu penso, e a partir daí procura constituir o quadro geral de todos os saberes, a reflexão crítica interroga a representação a partir de seu limite de direito:

só os juízos da experiência ou as verificações empíricas se podem fundar sobre os conteúdos da representação. Qualquer outra ligação, para ser universal, deve fundar-se, para lá de toda a experiência, no *a priori* que a torna possível. *Não que se trate de um outro mundo, mas das condições indispensáveis à representação do mundo em geral.*¹⁶

Desta forma, a crítica kantiana faz recuar o espaço do saber e do pensamento para fora do espaço da representação, mas não se trata, como diz o texto, de um outro mundo: esse espaço diz respeito às condições indispensáveis à representação em geral. O pensamento é “examinado então no seu fundamento, na sua origem e nos seus limites: pela mesma razão, o campo ilimitado, que (...) [o discurso metafísico] quisera percorrer segundo um passo a passo discursivo e científico, aparece como uma metafísica.”¹⁷

¹⁵ Uma vez que nosso objetivo neste trabalho não é um estudo sobre Kant, mas sobre Foucault, vamos apenas retomar a problemática para poder situar um pouco a questão colocada aqui.

¹⁶ FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas*, p. 318. (itálico nosso)

¹⁷ *Ibid.*, p. 319.

A reflexão crítica interroga o entendimento a partir de seus limites de direito e, desta maneira, ela procura estabelecer os limites da razão. A maneira como faz isto é colocando a questão da relação da subjetividade com o pensamento: é isto o que se chama a questão da crítica ou do transcendental em Kant.

Antes de Kant, o pensador escocês David Hume (1711-1776) já havia mostrado que o conhecimento para superar os dados da experiência tinha necessidade de princípios subjetivos. Mas, estes princípios eram tomados por ele como princípios meramente psicológicos: diziam respeito à natureza humana.¹⁸ Assim, no *Tratado sobre a Natureza Humana*, Hume afirma que nada podemos afirmar objetivamente à respeito da relação da causa e do efeito entre dois objetos.¹⁹ De acordo com o pensador escocês, “todo nosso raciocínio a respeito da causa e do efeito, deriva de nada mais que o hábito; e que a crença é mais propriamente um ato da parte sensitiva do que da parte cognitiva da nossa natureza”.²⁰ Assim, para Hume, é nosso espírito que, pelo hábito, forja a relação de causalidade, mas fora do espírito (sujeito) esta relação é uma ilusão. No entanto, Hume não logrou, de certa forma, dar o próximo passo, pois não pôde pensar o papel do transcendental pelo qual

São os mesmos princípios que devem dar conta dos nossos procedimentos subjetivos e também do fato de o dado se submeter aos nossos procedimentos. O que equivale a dizer que a subjetividade dos princípios não é uma atividade empírica ou psicológica, mas uma *subjetividade 'transcendental'*.²¹

A subjetividade transcendental vai além da constatação das representações *a priori*, pois uma coisa é verificar que temos *de fato* representações *a priori*, mas, é preciso ainda esclarecer, como afirma Deleuze, “por que motivo e de que modo tais representações se aplicam necessariamente à experiência, conquanto dela não derivem”. Esta não é apenas uma constatação *de fato*: é uma questão de direito__ *quid juris?* Trata-se, portanto, da

¹⁸ “Hume tinha visto muito bem que o conhecimento implica princípios subjetivos, pelos quais superamos os dados. Mas estes princípios pareciam-lhe apenas princípios da *natureza humana*, princípios psicológicos de associação concernentes às nossas próprias representações. Kant transforma o problema: o que se nos apresenta de maneira a formar uma Natureza deve necessariamente obedecer a princípios do mesmo gênero (mais ainda, *aos mesmos princípios*) que aqueles que regulam o curso das nossas representações”. DELEUZE. *A Filosofia Crítica de Kant*. Lisboa: Ed. 70, 2000, p. 21.

¹⁹ HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. Edited by Selby-Bigge, 2nd ed. revised by P. H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press, 1975, Book I, Part III, Section IV.

²⁰ *Ibid.*, Book I, Part IV, Sect. I

²¹ DELEUZE. *A Filosofia Crítica de Kant*. Lisboa: Ed. 70, 2000, p. 21. (itálico nosso)

questão transcendental. Assim, enquanto “*a priori* designa representações que não derivam da experiência”, [...] “transcendental é o princípio em virtude do qual a experiência é necessariamente submetida às nossas representações *a priori*.”²²

Em Kant, a questão do pensamento se coloca a partir de seus limites de direito: desta maneira, a questão do pensamento emerge como questão da subjetividade transcendental.²³ Importa, portanto, ter claro que o significado do transcendental kantiano diz respeito aos *limites de direito do pensar quando pretende passar além da experiência* (questão dos limites da razão). É desta maneira que a questão está relacionada à subjetividade. É o que observamos na própria maneira como Kant concebe o transcendental: “nunca significa relação do nosso conhecimento com as coisas, mas somente relação com a faculdade cognitiva.”²⁴ Na primeira edição da *Crítica da Razão Pura* lia-se: “Chamo transcendental a todo conhecimento que se ocupa, não propriamente com objetos, mas com nossos conceitos *a priori* de objetos em geral”;²⁵ e, na segunda edição, Kant retifica a definição: “Chamo transcendental a todo conhecimento que se ocupa, não propriamente com objetos, mas, em geral, com *a nossa maneira de conhecer objetos*, enquanto esta deve ser possível *a priori*”.²⁶

Por meio desta definição, transcendental se opõe a empírico. Mas, não se trata de um transcendente que estaria além de toda experiência: como diz Foucault “não se trata de um outro mundo, mas das condições indispensáveis à representação do mundo em geral”.²⁷ De acordo com Kant, são, “os modos da representação”²⁸. Assim, ao contrário de transcendente, o transcendental kantiano se refere à imanência, sem se confundir com o

²² *Ibidem*.

²³ De acordo com Foucault, o kantismo “interroga as condições de uma relação entre as representações no âmbito do que as torna em geral possíveis: põe ela assim a descoberto um campo transcendental onde o sujeito, que nunca é dado à experiência (pois não é empírico), mas que é finito (pois que não possui intuição intelectual), determina na sua relação com um objeto = x todas as condições formais da experiência em geral; é a análise do sujeito transcendental que deduz o fundamento de uma síntese possível entre as representações”. FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas*, p. 391.

²⁴ KANT, I. *Prolegômenos a Toda Metafísica Futura que queira apresentar-se como ciência*. Lisboa: Edições 70, 2008, parágrafo 13, p. 63. Um pouco mais abaixo, Kant diz que ele mesmo prefere a expressão “idealismo crítico” a “idealismo transcendental”. *Ibidem*.

²⁵ *Ibid.*, A 11; TP 46.

²⁶ KANT I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introdução e notas de Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2008, B 25; TP 46. (itálico nosso)

²⁷ FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas*, p. 318.

²⁸ KANT, E. *Crítica da Razão Pura*. A 372, p. 352.

empírico: diz respeito à condição da experiência antes do que aos conteúdos da mesma.²⁹ Enfim, transcendental: “não significa aquilo que ultrapassa toda experiência, mas aquilo que, em rigor de expressão, a antecede (*a priori*), com a finalidade exclusiva de possibilitar o conhecimento da experiência .”³⁰

Assim, na medida em que o transcendental kantiano não se confunde com um estado de pura imanência, ele fica, de certa forma, entre o imanente e o transcendente, sem se confundir nem com um nem com outro. O transcendental em Kant representa assim um esforço para determinar no pensamento as condições da própria experiência sendo, contudo, anterior à experiência mesma.³¹ Daí que os pressupostos *a priori* constitutivos do transcendental formam as condições da experiência possível: antes que conhecimento do objeto, o transcendental fornece as condições para tornar este conhecimento possível, ou seja, o transcendental não permite todo e qualquer conhecimento, mas somente aquele que nos permite conhecer e fazemos uma representação do objeto *a priori*. Transcendental é, então, o princípio mediante o qual a experiência “é necessariamente submetida às nossas representações *a priori*.”³² É através do transcendental que torna possível haver objetos na experiência, do contrário, não poderíamos ter experiência. Desta forma, afirma Deleuze, “‘transcendental’ qualifica o princípio de uma submissão necessária dos dados da experiência às representações *a priori* e, correlativamente, de uma aplicação necessária das representações *a priori* à experiência”.³³

Em suma, pode-se dizer que na reflexão transcendental, se procura determinar as condições de possibilidade da experiência mesma: ou, por outras palavras, enquanto na metafísica clássica se procurava as condições de possibilidade do objeto e da sua existência, na reflexão transcendental, se procura definir as condições de possibilidade da própria experiência.

O problema que nos interessa particularmente aqui é a da relação da subjetividade transcendental com o pensamento antropológico. Quer dizer, trata-se da

²⁹: *Ibid.*, A 95/B 130; B196/ A157; B 410.

³⁰ KANT, E. *Prolegômenos*, p. 152.

³¹ “A experiência nos ensina que uma coisa é isto ou aquilo, mas não que tal coisa não pode ser de outro modo”. KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, B 3; TP 32-33.

³² *Ibidem*.

³³ DELEUZE. *A Filosofia Crítica de Kant*. Lisboa: Ed. 70, 2000, p. 21

relação das condições de possibilidade da experiência, dadas pela subjetividade transcendental, na medida em que esta é localizada no homem: isto é, do transcendental como sujeito antropológico. Como, então, o sujeito transcendental assumiu uma configuração antropológica no kantismo? De acordo com a leitura foucaultiana,

o sujeito transcendental kantiano assume uma configuração antropológica na medida em que desdobra o pensamento clássico (précritico) repartido-o por dois níveis diferentes que se apóiam um no outro e se limitam um ao outro: a análise pré-crítica do que é o homem na sua essência converte-se na analítica de tudo o que se pode oferecer em geral à experiência do homem.³⁴

Foi esta configuração antropológica, de acordo com Foucault, que determinou o fechamento da abertura transcendental praticada por Kant. A questão é que, conforme entende Foucault, na *Antropologia do ponto de vista pragmático*,³⁵ Kant recentra as três questões da *Crítica* — que posso saber? (*Crítica da Razão Pura*) que posso fazer? (*Crítica da Razão Prática*) que me é permitido esperar? (*Crítica da Faculdade do Julgamento*) em torno de uma quarta questão: que é o homem? *Was ist der Mensch?*³⁶ (*Antropologia do ponto de vista pragmático*) e acaba, então, confundindo a clara distinção estabelecida entre transcendental e empírico que havia efetuado na *Crítica*.³⁷ Ora, isto ocorre na medida em que a representação perdendo o direito de determinar por si só o jogo de suas sínteses e de suas análises, deve, então procurar fundar as sínteses empíricas fora da soberania do Eu penso. Este lugar vai ser precisamente onde esta soberania encontra o seu limite de direito: a finitude do homem.³⁸ Desta forma, “todo o conhecimento empírico, desde que diga respeito ao homem, vale como campo filosófico possível, onde deve

³⁴ FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas*, p. 444.

³⁵ KANT, E. *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Traduction par Michel Foucault. Paris: Vrin: 2008.

³⁶ Esta questão sobre o homem, lembra Foucault, já havia aparecido no texto de Kant sobre a *Lógica*. FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas*, p. 443.

³⁷ *Ididem*. Na medida em que o aparecimento da *Crítica*, compreendendo a *Crítica da Razão Pura* (1781), a *Crítica da Razão Prática* (1788) e a *Crítica da Faculdade de Julgamento* (1790), antecede a *Antropologia do ponto de vista pragmático* (1798), devemos entender que o embaralhamento ou a confusão no entender de Foucault se deu apenas com esta última (em 1790), ou, então, a questão da antropologia já estaria presente desde a primeira *Crítica*? De nossa parte, pensamos que Foucault entende como já estando presente desde a primeira *Crítica*, uma vez que, por um lado, a própria concepção do transcendental em Kant se deu em torno do sujeito antropológico universal: trata-se da forma como Kant trabalha com a noção de *Gemüt*, que pode significar tanto “ânimo”, como homem, e, por outro lado, é preciso assinalar que o tema da antropologia ocupava Kant antes mesmo da primeira *Crítica*. De acordo com uma nota de Foucault na sua “Introdução” à sua tradução da *Antropologia do ponto de vista pragmático*, diz que antes da publicação ela foi pronunciada como curso por Kant durante trinta anos. Daí é de se pressupor que o tema antropológico ocupava o pensamento kantiano desde o início. FOUCAULT, M. *Introduction à l'Anthropologie*, p.11.

³⁸ FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas*, p. 443.

descobrir-se o fundamento do conhecimento, a definição dos seus limites e, finalmente, a verdade de toda verdade”.³⁹ O homem, como ente empírico, finito, se torna, então, o fundamento do transcendental: o homem se torna uma dobra do empírico e do transcendental. Mas, como o transcendental, condição de possibilidade da experiência pode se fundar num ente empírico?

Na sua *Introduction à l'Anthropologie (Tese Complementar)*,⁴⁰ Foucault procura entender a relação da *Antropologia* com o tema do transcendental apresentado na *Crítica* sob duas formas: uma em relação ao conceito de *fundamental* e, outra, ao conceito de *originário*. Pelo conceito de *fundamental*, a *Antropologia* encontra-se subordinada à *Crítica*: ela apenas repetiria a *Crítica* ao nível empírico. Pelo conceito de *originário*, a *Antropologia* representaria uma ruptura que “afetaria a revolução transcendental do criticismo”:⁴¹ desta maneira, a *Antropologia* faz do homem, um ente empírico, tanto o fundamento do conhecimento transcendental como o objeto deste conhecimento.⁴² O homem aparece, assim, como uma dobra do empírico e do transcendental.⁴³ O grande problema situa-se, então, do lado do conceito de *originário*. Desta forma, a análise foucaultiana na *Tese Complementar* antecipando a questão da relação entre o transcendental e a antropologia, que será desenvolvido, principalmente, no capítulo IX de *As Palavras e as Coisas*, e que está presente em muitos outros textos, afirma que

ce qui est *a priori* de la connaissance du point de vue de la Critique ne se transpose pas immédiatement dans la réflexion anthropologique en *a priori* de l'existence, mais apparaît dans l'épaisseur d'un devenir où sa soudaine émergence prend infailliblement dans la rétrospection le sens du déjà-là.⁴⁴

E, então, a confusão entre a *Crítica* e a *Antropologia* se completa na medida em que

le rapport du donné et de l'*a priori* prend dans l' *Anthropologie* une structure inverse de celle qui était dégagée dans la *Critique*. L'*a priori*, dans l'ordre de la connaissance, devient, dans

³⁹ *Ibid.*, p. 444.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 14.

⁴¹ *Ibid.*, p. 77. Na *Tese Complementar* o conceito de fundamental tem uma abordagem mais esclarecedora de seu papel no kantismo que em textos posteriores.

⁴² *Ibid.*, p. 67-68.

⁴³ FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas*, p. 444.

⁴⁴ FOUCAULT, M. *Introduction à l'Anthropologie*, p. 42.

l'ordre de l'existence concrète, um *originnaire* qui n'est pas chronologiquement premier, mais qui dès qu'apparu dans la succession des figures de la synthèse, se révèle comme déjà là; en revanche ce qui est le donné pur dans l'ordre de la connaissance, s'éclaire, dans la réflexion sur l'existence concrète, de sourdes lumières qui lui donnent la profondeur du déjà opéré.⁴⁵

E, então, afirma Foucault, “um novo sono se apoderou da Filosofia; não já o do Dogmatismo [pensamento pré-crítico ou metafísico], mas o da Antropologia”.⁴⁶

O paradoxo da *Antropologia*, ao fundar o pensar no homem, ente finito, é que este se torna ao mesmo tempo sujeito e objeto do conhecimento: isto torna instável o fundamento do pensar transcendental baseado no sujeito antropológico. Quer dizer, a determinação transcendental não pode mais funcionar como o claro ponto de partida requerido pela *Crítica*, mas somente como uma contínua recolocação da origem: se, de acordo com a filosofia crítica, as condições da experiência são determinadas pelo sujeito transcendental, porém, na medida em que o sujeito transcendental é identificado com o sujeito antropológico, isto é, com o homem, um ente empírico, o transcendental passa a depender daquele mesmo que ele deveria estar determinando. Em outras palavras, transcendental e empírico entram num círculo em que o fundamento determinante, que conforme a crítica é o transcendental, ao ser colocado no homem, ente empírico e situado historicamente, faz deste, para ser fundamento, preexistir a si mesmo, o que implica empurrar a origem do homem para um ponto anterior a si mesmo, recuando sua própria história. Mas, como esta também se revela empírica, outra vez mais é preciso recuar a origem deste fundamento e, assim, sucessivamente, quer dizer: “o sujeito não pode recapturar o momento de sua emergência como um sujeito pensante sem retrojetá-lo num paradoxal passado do originário”⁴⁷. Esta troca de papéis entre o empírico e o transcendental a partir do homem como fundamento do pensamento invalida o projeto crítico de dar limites e um fundamento seguro ao conhecimento.

Et le paradoxe est en ceci: en s'affranchissant d'une critique préalable de la connaissance et d'une question première sur le rapport à l'objet, la philosophie ne s'est pas libérée de la subjectivité comme thèse fondamentale et point de départ de sa réflexion. Elle s'y est au contraire enfermée en se la donnant épaisse, hypostasiée et close dans l'indépassable structure du “menschliches Wesens”, en quoi veille et se recueille silencieusement cette vérité exténuée qu'est la vérité de la vérité.⁴⁸

⁴⁵ *Ibidem*, p. 42. (itálico nosso)

⁴⁶ *Ibid.*, p. 444.

⁴⁷ FOUCAULT, M. *Introduction à l'Anthropologie*, p. 42. Ver ainda, *As Palavras e as Coisas*, p. 444.

⁴⁸ FOUCAULT, M. *Introduction à l'Anthropologie*, p. 78

Apesar de Foucault falar aqui em subjetividade como fundamento do pensamento moderno, cremos que, por coerência de interpretação, uma vez que o transcendental se refere aqui à subjetividade, deve-se entender tratar-se da forma que esta assume na modernidade, como subjetividade antropológica. Quer dizer, a subjetividade antropológica é da ordem da interioridade e do universal, enquanto que, veremos logo mais, em Foucault encontra-se uma subjetividade exterior, ou do fora. No fundo, está em questão: a identidade universal antropológica como medida e condição da experiência. Enfim, de acordo com a análise foucaultiana apresentada na sua *Tese Complementar*, que será desenvolvida em obras posteriores, como *As Palavras e as Coisas*, o problema do pensamento moderno é tentar estabelecer um fundamento subjetivo antropológico para o pensamento crítico: pois faz a crítica (transcendental) depender do empírico (objeto homem) invalidando a própria fundamentação da crítica. É esta forma de pensamento que marcou nossa tradição:

a antropologia constitui talvez a filosofia fundamental que tem orientado e conduzido o pensamento filosófico desde Kant até hoje. Esta disposição é essencial, pois faz parte de nossa história; mas está a dissociar-se sob nossos olhos, porquanto começamos a reconhecer nela, e a denunciar nela de um modo crítico, tanto o esquecimento da abertura que a tornou possível como o obstáculo que se opõe obstinadamente a um pensamento próximo.⁴⁹

Havíamos começado apontando que Foucault vê em Nietzsche o limiar da possibilidade de pensar a partir da morte de Deus/homem e esta abre a possibilidade para retomar a questão da crítica ou pensamento transcendental praticado por Kant, ora, desta combinação, abre-se a possibilidade para a dessubjetivação e imanentização do transcendental antropológico.

As leituras de Foucault a respeito de Bataille, Blanchot e Klossowski apresentadas em textos como “Prefácio à Transgressão”,⁵⁰ “O Pensamento do Fora,”⁵¹ e “A

⁴⁹ *Ibid.*, p. 445.

⁵⁰ Na experiência-limite e da dissolução do sujeito, Foucault se aproxima de Nietzsche, Blanchot e Bataille. Veja-se, por exemplo, sobre a morte de Deus: esta liberta “a existência dessa existência que a limita, mas também para conduzi-la aos limites que essa existência ilimitada apaga.” FOUCAULT, M. “Prefácio à Transgressão”, *Ditos e Escritos* III, p. 30. Da mesma maneira, no texto sobre Blanchot afirma: “a abertura

Prosa de Acteão”, entre outros, coloca em prática uma analítica e uma reflexão que procura dissolver o sujeito arrancando-o de si mesmo por meio de uma experiência-limite que põe o ser em relação com o mundo. Assim, o erotismo em Bataille, nos mostra Foucault, não é uma questão de ultrapassar a linha da lei ou da proibição, não se trata de quebra de tabu, trata-se, ao contrário, de “suprimindo de nossa existência o limite do Ilimitado, a morte de Deus reconduz a uma experiência em que nada mais pode anunciar a exterioridade do ser, a uma experiência conseqüentemente interior e soberana.”⁵² É preciso entender que ao falar aqui “que não há exterioridade do ser” ou em “experiência interior”, não significa a afirmação da interioridade antropológica. Como dirá mais tarde Foucault em *A Vontade de Saber*, não há o lado de fora do poder,⁵³ pois, quando fala em relações de poder, trata-se da questão da imanência das relações de poder. Da mesma maneira, na citação sobre Bataille, trata-se de levar o sujeito (transcendental antropológico) à imanência da experiência. É desta maneira que se deve entender “que nada mais pode anunciar a exterioridade do ser” e que se trata de uma experiência “interior e soberana”: a experiência da morte de Deus manifesta ao sujeito “sua própria finitude, o reino ilimitado do Limite, o vazio deste extravasamento em que ela se esgota e desaparece. Nesse sentido, a experiência interior é inteiramente do impossível (o impossível sendo aquilo de se faz a experiência e o que a constitui). E conclui: ”sendo, portanto, esta *interioridade o esgotamento dela mesma.*”⁵⁴ Por isso, de acordo com Foucault, a experiência do erotismo como transgressão em Bataille procura levar o ser até o limite: não para ir além da linha limite, pois não há fora, mas na própria espessura da linha limite ela desenha uma nova possibilidade de relação com o mundo.⁵⁵ “A transgressão não está, portanto, para o limite como o negro está para o branco, o proibido para o permitido, o exterior para o interior, o excluído para o espaço

para uma linguagem da qual o sujeito está excluído”: FOUCAULT, M. “O Pensamento do Fora”, in *Ditos e Escritos* III, p. 221-222.

⁵¹ “a partir do momento, efetivamente, em que discurso pára de seguir a tendência de um pensamento que se interioriza e, dirigindo-se ao próprio ser da linguagem, devolve o pensamento ao exterior”: FOUCAULT, M. “O Pensamento do Fora”, in *Ditos e Escritos* III. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, p. p. 226. Sobre o tema da literatura e filosofia conferir MACHADO, R. *Foucault, a Filosofia e a Literatura*, na bibliografia final.

⁵² FOUCAULT, M. “Prefácio à Transgressão”, in *Ditos e Escritos* III, p. 30.

⁵³ FOUCAULT, M. *A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Graal, p. 91.

⁵⁴ FOUCAULT, M. “Prefácio à Transgressão”, p. 30. (itálico nosso).

⁵⁵ “A morte de Deus não nos restitui a um mundo limitado e positivo, mas a um mundo que se desencadeia na experiência do limite, se faz e desfaz no excesso que a transgride.”: FOUCAULT, M. “Prefácio à Transgressão”, *Ditos e Escritos* III, p. 31.

protegido da morada. Ela está mais ligada a ele por uma relação em espiral que nenhuma simples infração pode extinguir.”⁵⁶

Podemos encontrar ainda este tema de ir ao limite ou da atitude-limite num dos últimos textos de Foucault, quando fala do *êthos* filosófico:

esse *êthos* filosófico pode ser caracterizado como uma atitude-limite. Não se trata de um comportamento de rejeição. Deve-se escapar da alternativa do fora e do dentro; é preciso situar-se nas fronteiras. A crítica é certamente a análise dos limites e a reflexão sobre eles.⁵⁷

Seja através da experiência-limite ou o do *êthos* filosófico como uma atitude-limite, trata-se de levar o sujeito transcendental antropológico ao limite do possível: até seu esgotamento.

Antes de prosseguir, é preciso dizer que Foucault não é o único nem o primeiro a procurar pensar a possibilidade de dessubjetivar e imanentizar o transcendental. Ao seu lado, temos também Deleuze, que ao procurar excluir o poder subjetivo do campo transcendental, leva este às condições mesmas da imanência: em lugar da possibilidade de conhecer, a imanência dá, então, a possibilidade de existir. Diz Deleuze:

O que é um campo transcendental? Ele se distingue da experiência, na medida em que não remete a um objeto nem pertence a um sujeito (representação empírica). Ele se apresenta pois como uma corrente a-subjetiva, consciência pré-reflexiva impessoal, duração qualitativa da consciência sem eu”. ... “O transcendente não é o transcendental. Na ausência de consciência, o transcendental se definiria como um plano de imanência, já que ele escapa a toda transcendência, tanto do sujeito como do objeto.”⁵⁸

Mas, antes de ambos, Jean-Paul Sartre em *La transcendance de l’ego* (1936-7) já havia procurado instituir as possibilidades de um campo transcendental sem a supremacia de um *Eu* soberano que o poderia controlar. *A Transcendência do Ego* começa afirmando que:

Para a maior parte dos filósofos o Ego é um habitante da consciência. Alguns afirmam sua presença formal no seio das ‘*Erlebnisse*’, como um princípio vazio de unificação. Outros__

⁵⁶ *Ibidem*, p. 33.

⁵⁷ FOUCAULT, M “O Que são as Luzes?” in *Ditos e Escritos*, II, p. 347. / “Qu’est-ce que les Lumières? In *Dits et Écrits*, IV, p. 680.

⁵⁸ DELEUZE, G. “Imanence: une vie”. In *Philosophie*. Paris: Minuit. No. 47, 1995: 3-7.

psicólogos na maior parte__ pensam descobrir sua presença material como centro dos desejos e dos atos, em cada momento de nossa vida psíquica. Nós queremos mostrar aqui [*La transcendance de l'ego*] que o *Ego* não está na consciência nem formal nem materialmente: ele está fora, no mundo, é um ser do mundo, tal qual o ego de outrem.⁵⁹

De acordo com Sartre, é preciso concordar com Kant que “o Eu Penso deve poder acompanhar todas as nossas representações,”⁶⁰ mas, segundo ele, isto não quer dizer que o Eu, de fato, habita todos os estados de consciência e opere a síntese de nossa experiência. Isto, segundo ele, seria forçar o pensamento kantiano, pois o problema da crítica kantiana é um *problema de direito*, “e nada afirma sobre a existência de fato do *Eu Penso*.” (...) “Trata-se, com efeito, de determinar as condições de possibilidade da experiência.”⁶¹ Na interpretação do autor de *A Transcendência do Ego*, Kant não estava preocupado sobre a maneira como se constitui de fato a consciência empírica, antes, a consciência transcendental é para ele o conjunto das condições necessárias à existência de uma consciência empírica. “Conseqüentemente, realizar o Eu transcendental, aí fazer o companheiro inseparável de cada uma de nossas consciências é julgar sobre o fato e não sobre o direito, é se colocar num ponto de vista radicalmente diferente daquele de Kant.”⁶² E Sartre pergunta se se trata: “de uma questão de fato que pode se formular assim: o Eu que nós reencontramos na nossa consciência tornou possível pela unidade sintética de nossas representações, ou antes é ele que unifica de fato as representações entre si?”⁶³ E, mais adiante em seu texto, conclui: “en effet, la conscience se définit par l’intentionnalité. Par l’intentionnalité elle se transcende elle même. Elle s’unifie en s’échappant”.⁶⁴

Desta forma, a hipótese de um *Eu* transcendental como centro pessoal unificador e fundador de toda consciência é supérfluo para Sartre. Há para ele somente um campo transcendental pré-pessoal ou impessoal. E, então, é a consciência que torna possível a unidade e a personalidade de meu Eu (*Je*). Assim, conclui Sartre, o “Eu (*Je*)

⁵⁹ SARTRE, J-P. *La transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique*. Paris: Vrin, 1978. p. 13. (tradução própria). Primeira obra filosófica de Sartre, *A Transcendência do Ego* foi escrita em 1934, ano de sua estadia em Berlim para estudar a fenomenologia de E. Husserl. O texto foi publicado em 1936, nas *Recherches Philosophiques*, 6, 1936-7, pp.85-123.

⁶⁰ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Analítica Transcendental, L. 1, cap. 2, parágrafo 16: “Da unidade originariamente sintética da apercepção.”, B 132. (Conf. igualmente parágrafo 17-18).

⁶¹ SARTRE, J-P. *Op. cit.*, p. 14. Até ao contrário, Kant, na perspectiva de Sartre, parece ter perfeitamente “visto que havia momentos de consciência sem “Eu”, pois que ele diz: ‘deve poder acompanhar...’. *Ibidem*.

⁶² *Ibidem*, p. 15.

⁶³ *Ibid.*, p. 16.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 21. Deixamos no original para marcar a ênfase da consciência como fora.

transcendental não tem então razão de ser”.⁶⁵ Afirma ainda Sartre que é preciso se desembaraçar do Eu (*Moi*) puramente psicológico ou material: o eu não deve ser procurado nos estados de consciência nem por trás destes. Enfim, trata-se de liberar o campo transcendental de toda estrutura egológica seja formal ou material.⁶⁶ Dessa forma, o campo transcendental emerge liberado do Eu (Sujeito).⁶⁷

No entanto, como afirma Foucault, o problema de Sartre é que “há [...] uma tensão entre uma certa concepção de sujeito [dada em *A transcendência do Ego*] e uma moral da autenticidade.”⁶⁸ Por isso, Foucault indaga “se esta moral da autenticidade não contesta de fato isto que é dito na *Transcendência do Ego*. O tema da autenticidade envia explicitamente ou não a um modo de ser do sujeito definido por sua adequação a ele mesmo,” pois, de acordo com a perspectiva foucaultiana, “a autenticidade é apenas uma das modalidades de prática de si, uma vez que esta é “um domínio complexo e múltiplo”.⁶⁹

O problema de Sartre é, então, que com sua noção de autenticidade, acaba retrocedendo em relação ao que tinha avançado em *A Transcendência do Ego* sobre a possibilidade de um transcendental sem sujeito (de interioridade).

De qualquer forma, a dessubjetivação do transcendental em Sartre tem como ponto de partida o sentido husserliano de campo transcendental, isto é, o campo que constitui as consciências originárias doadoras de sentido.⁷⁰ Foucault trabalha a

⁶⁵ *Ibid.*, p. 23.

⁶⁶ SARTRE, J-P. *Op. cit.*, p. 74.

⁶⁷ “O campo transcendental, purificado de toda estrutura egológica, recobre sua clareza primeira”. *Ibid.*, p.74. Ainda: “O Mundo não criou o Eu (*Moi*). O Eu (*Moi*) não criou o Mundo, estes são dois objetos para a consciência absoluta, impessoal e é por ela que eles se acham ligados.”p. 87.

⁶⁸ SARTRE, J-P. “O existencialismo é um humanismo”, in SARTRE, J-P. *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Abril cultural, 1978.

⁶⁹ FOUCAULT, M. “Sobre a genealogia da ética: uma revisão de trabalho” in Dreyfus, H. I. e Rabinow, P. *Michel Foucault. Uma trajetória filosófica*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 1995, pp. 261-262. Há uma outra versão desta entrevista apresentada à Dreyfus e Rabinow, que afirma: “do ponto de vista teórico, Sartre evita a idéia do eu como alguma coisa que nos é dada; mas, através da noção moral de autenticidade, ele retorna à idéia de que temos que ser nós mesmos__ ser verdadeiramente o nosso verdadeiro eu. Penso que a única consequência prática aceitável do que Sartre afirmou é reunir seu ponto de vista teórico com a prática da criatividade__ e não da autenticidade. A partir da idéia de que o eu não nos é dado, creio que há apenas uma consequência prática: temos que nos criar a nós mesmos como uma obra de arte. Em sua análise de Baudelaire, Flaubert etc, é interessante observar que Sartre refere o trabalho de criação a uma certa relação consigo mesmo__ o autor consigo mesmo__ que tem a forma da autenticidade ou da não-autenticidade. Eu gostaria de afirmar exatamente o contrário: não deveríamos referir a atividade criativa de alguém ao tipo de relação que tem consigo mesmo, mas relacionar a forma de relação que tem consigo mesmo à atividade criativa. In . FOUCAULT, M. “Sobre a genealogia da ética: uma revisão de trabalho” in Dreyfus, H. I. e Rabinow, P. *Michel Foucault. Uma trajetória filosófica*. pp. 261-262.

⁷⁰ Conforme nota Sylvie Le Bon, “Transcendente e transcendental não tem para Sartre o sentido kantiano,

imanentização do transcendental com enraizamento histórico. Daí, ele trabalhar a abertura crítica praticada por Kant a partir do pensamento de Nietzsche.⁷¹ Enfim, trata-se de trabalhar o saber discursivo, o saber-poder ou as problematizações efetivas como um campo constitutivo para pensar a experiência-limite que permite realizar a subversão do transcendental kantiano. Assim, se em Kant tratava-se de descrever as condições de possibilidade do conhecimento e, então, seus limites, já na experiência-limite em Foucault, trata-se, antes, do que pode ser a experiência, quando se libera o pensamento do universalismo representado pelo sujeito transcendental antropológico: quais são as possibilidades além do limite do ser do sujeito? Que experiência de si e do mundo é possível fazer?

A crítica é certamente a análise dos limites e a reflexão sobre eles. Mas, se a questão kantiana era saber a que limites o conhecimento deve renunciar a transpor, parece-me que, atualmente, a questão crítica deve ser revertida em uma questão positiva: no que nos é apresentado como universal, necessário, obrigatório, qual é a parte do que é singular, contingente e fruto de imposições arbitrárias. Trata-se, em suma, de transformar a crítica exercida sob a forma de limitação necessária em uma crítica prática sob a forma de ultrapassagem possível.⁷²

Foucault opera, assim, uma inversão do transcendental kantiano. Enquanto Kant tinha colocado apenas as condições da experiência possível, mas não as experiências efetivas, pois o sujeito transcendental kantiano precede a experiência, permanecendo, por isso, fora desta e fechado em sua interioridade (universalidade interior),⁷³ Foucault procura

mas um sentido husserliano, tal como é definido, por exemplo, no parágrafo 11 das *Meditações Cartesianas*. É transcendental o campo que constitui as consciências originárias doadoras de sentido.”... “As noções de transcendência e de intencionalidade são, com efeito, correlatas”. Conferir nota 16 de Sylvie Le Bon in SARTRE, J-P. *La Transcendance de L'Ego*, p. 21. Aliás, diz Le Bon, Sartre até mesmo deixará de utilizar o termo transcendental em *L'Être et le Néant*.

⁷¹ Ainda que alguns, como G. Lebrun, tenham apontado traços da fenomenologia em *As Palavras e as Coisas* (LEBRUN, G. “Note sur la phénoménologie”. In *Michel Foucault Philosophe*. 33-53), contudo, nosso trabalho procura muito mais a singularidade do pensamento foucaultiano e, por isso, importa muito mais fazer aparecer a diferença do pensamento foucaultiano do que os traços de continuidade que poderiam eclipsar sua singularidade. Assim, quando mostramos seu diálogo com a filosofia crítica, é menos para apontar sua dívida e mais seu desvio.

⁷² FOUCAULT, M. “Qu'est-ce que les Lumières?”, in *Dits et Écrits*, VI, p. 680. Edição brasileira: “O Que são as Luzes?” In *Ditos e Escritos*, II, p. 347.

⁷³ O seguinte comentário de Zourabichvili sobre Deleuze é esclarecedor sobre tal questão: “Deleuze peut prendre Kant au mot et lui reprocher de n'avoir produit que les conditions de l'expérience possible e non réelle, d'avoir décrit le champ transcendantal d'une pensée qui réfléchit mais ne pense pas, qui reconnaît des objets mais ne distingue pas de signes, bref qui ne rencontre rien (ne fait d'expérience). Kant conçoit le champ [transcendantal] comme une forme d'intériorité, il 'décalque' le champ transcendantal sur la forme empirique de la représentation (identité de l'objet quelconque et unité du Je pense comme corrélat).” In ZOURABICHVILI, F. *Deleuze. Une philosophie de l'événement*. Paris: PUF, 1994, pp. 46-7.

transformar o transcendental kantiano de maneira a pensa-lo a partir da experiência efetiva: trata-se de procurar “no que é dado como universal e necessário, qual é a parte do que é singular, contingente e fruto de imposições arbitrárias”. Desta forma, Foucault inverte o sentido do transcendental kantiano: se Kant, como afirma Béatrice Han, “cherchait à *anticiper* sur la possibilité de toute connaissance en prescrivant par avance à celle-ci ses lois, lui-même [Foucault] entend partir de connaissances déjà constituées pour définir *rétrospectivement* ce qui les a rendues possibles”.⁷⁴

É a partir desta transformação do transcendental kantiano que se coloca a noção foucaultiana de *a priori* histórico.⁷⁵ O termo *a priori* apresenta uma clara referência ao transcendental kantiano, mas, na medida em que acrescenta o adjetivo *histórico*, mostra tratar-se, justamente, de um desvio pelo qual deve dar conta das experiências efetivas: dos saberes constituídos e não apenas possíveis, como era em Kant. Ora, esta transformação do kantismo leva Foucault a operar com uma espécie de noção de “transcendental” imanente ou, como chama B. Han, de um transcendental historicizado⁷⁶. Embora, Foucault mesmo não tenha utilizado nenhum destes termos,⁷⁷ cremos, contudo, que ambos podem traduzir bem sua noção de *a priori* histórico (utilizada na arqueologia) e, também, noções que tem essa mesma função, como a de condições de “aceitabilidade”⁷⁸ ou de “regime de verdade”⁷⁹ (genealogia) ou de jogos de verdade (subjetivação ética).

Há ainda outro aspecto na inversão foucaultiana em relação a Kant: enquanto a crítica diz respeito à lei ou norma que dá a possibilidade mesma do verdadeiro como acordo do conhecimento com seu objeto, a análise de Foucault está menos preocupada com a legitimidade dos julgamentos normativos e mais voltada em tratar de

⁷⁴ HAN, B. *L'Ontologie Manquée de Michel Foucault*, p. 74. De acordo com Béatrice Han, em Foucault a experiência é tomada “num sentido pré-crítico, um dado que se deve buscar alhures__ no *a priori* histórico__ suas condições de possibilidade.”. HAN, B. *L'Ontologie Manquée de Michel Foucault*., p. 74-75.

⁷⁵ Foucault fala em *a priori* da percepção em *História da Loucura*, p. 521. Depois em *a priori* concreto “Prefácio” de *O Nascimento da Clínica*, p. XII e mais adiante, p. 214, fala em *a priori* histórico e concreto. Em inúmeras passagens de *As Palavras e as Coisas*.e em *Arqueologia do Saber*, temos o *a priori* histórico. De acordo com Francesco Paolo Adorno, trata-se de uma noção de derivação fenomenológica e esta expressão se encontra em Husserl, E. *L'Origine de la géométrie*. In *Krisis* Paris: PUF, 1962. Adorno, F. P. *Le style du Philosophe. Foucault et le Dire-Vrai*. Paris: Kimé, 1996, nota 32, p. 690. De qualquer maneira, o sentido que tem em Foucault é muito diferente do de Husserl.

⁷⁶ HAN, B. “Is early Foucault an Historian?” In *Philosophy & Social Criticism*. 31 (5-6), p. 587.

⁷⁷ De acordo com Didier Eribon, Foucault parece ter utilizado o termo “transcendental histórico” no título de sua monografia de conclusão de curso. O título seria: “La Constitution d’un Transcendantal Historique dans la Phénoménologie de l’Esprit de Hegel”: ERIBON, D. *Michel Foucault*. Paris: Flammarion, 1991, p. 47.

⁷⁸ FOUCAULT, M. *A Ordem do Discurso*, p. 35. E “Qu’est-ce que la critique?”, *Op. Cit.*, p. 49-50.

⁷⁹ FOUCAULT, M. “Verdade e Poder”, in *Microfísica do Poder*, p. 12 e 14.

cada formação do saber em relação às condições efetivas que os tornaram possíveis e, ainda, “em função da qual apenas pode ser avaliada”.⁸⁰ Nesse sentido, a noção de *a priori* histórico opõe a analítica foucaultiana à análise não somente kantiana, mas também epistemológica. Enquanto o kantismo e a epistemologia, cada um a seu modo, avaliam os objetos a partir de uma normatividade universal e exterior a eles mesmos, a arqueologia, pela noção de *a priori* histórico, somente pode avaliá-los de acordo com sua condição efetiva de emergência. É o que vemos pela própria definição do *a priori* histórico:

Este *a priori* histórico é aquilo que, numa época dada, define o modo de ser dos objetos que nele surgem, arma o olhar cotidiano de poderes teóricos e define as condições em que é lícito tecer um discurso sobre as coisas reconhecido como verdadeiro”.⁸¹

O *a priori* histórico, então, diz respeito à condição de emergência tanto do sujeito quanto do objeto: é a condição “transcendental histórica” de seu surgimento e é em função da qual apenas pode ser avaliada, isto é, ela remete à sua própria singularidade efetiva, de maneira que não há um ponto universal e fora deste mesmo para avaliá-lo.

Dessa forma, *o priori* histórico constitui a condição de emergência de determinado saber nas análises arqueológicas. Na genealogia temos afirmação parecida quando Foucault fala sobre a condição de “aceitabilidade”: uma proposição para “ser declarada verdadeira ou falsa, deve encontrar-se, como diria M. Canguilhem, no verdadeiro”.⁸² Por isso, a proposição de Mendel precisou esperar a biologia mudar de plano dos objetos para ser aceita. Ou, então, quando afirma que se trata “de descrever um nexos de saber-poder que permite tomar o que constitui a aceitabilidade de um sistema”.⁸³ Assim, ainda quando fala do regime de verdade. Em nenhum desses o acesso ao saber é de pleno direito do sujeito e que apenas seria impedido pelo poder de repressão ou ideologia, mas, a antes, para Foucault, é constituído pelo nexos saber-poder:⁸⁴ este dá as condições *reais* para

⁸⁰ Conferir HAN, B. *L'ontologie Manquée*. p. 75.

⁸¹ FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas*. p. 213.

⁸² FOUCAULT, M. *A Ordem do Discurso*, p. 35

⁸³ FOUCAULT, M. “Qu'est-ce que la critique?” in *Op. cit.* .p. 49.

⁸⁴ No “Regime de verdade:” “a verdade está circularmente ligada a sistemas de poder, que produzem e apóiam, e a efeitos de poder que a induz e a reproduz. FOUCAULT, M. “Verdade Poder”, in *Microfísica do Poder*, p. 14.

a constituição do sujeito e do saber. E, por fim, nas análises sobre a subjetivação ética temos os “jogos de verdade” constitutivos do sujeito e da verdade.⁸⁵

Tanto a noção de *a priori* histórico, de aceitabilidade, regime de verdade e “jogos de verdade” (problematizações) mostram que se trata de campo “constitutivo” de um saber ou de um saber-poder ou de um sujeito e da verdade, de forma que a pesquisa de Foucault está voltada, acima de tudo, para a análise e descrição de um “transcendental imanente” de uma época e lugar. E é bem isto que distingue seu trabalho daquele de um historiador propriamente dito. Na análise foucaultiana, interessa, fundamentalmente, definir as condições *a priori* “históricas”, da aceitabilidade, dos “jogos de verdade” do que simplesmente fazer história empírica. O que fica patente na medida em que procura distinguir seu trabalho daquele de uma história da ciência:

uma tal análise, como se vê, não releva da história das idéias ou das ciências: é antes um estudo que se esforça por saber *a partir de que coisa é que foram possíveis teorias e conhecimentos; segundo que espaço de ordem se constituiu o saber*; com base em que *a priori* histórico e em que elemento de positividade puderam surgir idéias, constituir-se ciências, refletir-se experiências em filosofias, formar-se racionalidades, para talvez, se desarticular e bem depressa desvanecerem.⁸⁶

O mesmo pode ser dito quando procura distinguir seu trabalho final de uma história das idéias (representações) e dos comportamentos. Enfim, não é da descrição do fato empírico pura e simplesmente nem do conhecimento do desenvolvimento das ciências ou das idéias que se trata, mas “das suas condições de possibilidade”.⁸⁷ Assim, não podemos confundir o trabalho foucaultiano com o de uma história simplesmente. O que ele faz é algo mais profundo, como se vê pelo sentido de *a priori* que o aproxima da problemática kantiana, e, que o adjetivo “histórico”, ao mesmo tempo, o distancia, mas sempre procurando evitar cair numa análise meramente empírica como a da história da ciência ou da história feita por historiadores. Assim, com a noção de *a priori* histórico Foucault está ao mesmo tempo procurando definir as condições de emergência de determinado conhecimento e, ainda, procurando efetuar a imanentização do transcendental antropológico. Da mesma forma, ocorre quando fala de regime de verdade ou, mais no final de seus trabalhos, de problematizações ou “jogos de verdade”: nesses, ele define seu

⁸⁵ FOUCAULT, M. “Foucault” in *Ditos e Escritos*, V, p. 235; *Dits et Ecrits*, IV, p. 632.

⁸⁶ FOUCAULT, M. *As palavras e as Coisas*, p. 10. (itálico nosso)

⁸⁷ *Ibid.*, p. 10.

trabalho como história do pensamento, por oposição à história das idéias e dos comportamentos.

Há ainda um aspecto muito importante no que se refere à dessubjetivação e imanentização do transcendental. É que a dessubjetivação do transcendental libera o campo dos saberes da unidade subjetiva: isto permite ao campo da experiência se apresentar como descontinuidade, livre de toda atividade constituinte universalista e fora de todo historicismo subjetivista. O campo transcendental torna-se, então, um campo que se abre no exterior de todo e qualquer subjetivismo universal e unificador que o poderia determinar, como acontecia com o sujeito transcendental antropológico em Kant e da tradição kantiana.⁸⁸ Liberado da subjetividade antropológica, não se trata mais de unificar os acontecimentos diversos por uma linha fundadora originária e racional-contínua.⁸⁹ A noção de uma racionalidade que justificaria uma unidade da história, seja através de uma origem seja mediante uma finalidade que pudesse explicar os acontecimentos, desaparece. Dessa forma, emergem as rupturas, as descontinuidades da experiência.

Em *A Arqueologia do Saber*,⁹⁰ Foucault explica que o trabalho arqueológico começa por um trabalho negativo: pois, trata de colocar em dúvida certas noções que estão no fundamento de nosso modo de pensar e serviria para justificar o tema da unidade da razão e da continuidade da história. Estas noções são as de tradição, de influência, de desenvolvimento, de mentalidade; certos recortes ou agrupamentos familiares, como ciência, literatura, religião, história, ficção etc.; a noção de livro, de obra; e a noção de interpretação que pressupõe uma unidade oculta por trás dos textos etc. Todas essas noções cumprem a função de realizar a síntese de “uma população de acontecimentos dispersos”,⁹¹ impondo uma continuidade aos acontecimentos e justificando a unidade da consciência e da razão. Mas, quando analisadas mais de perto, em lugar das unidades, o que vemos aparecer é a dispersão dos acontecimentos: a descontinuidade dos planos da experiência e da história.

⁸⁸ Posição defendida também por S. Leclercq: LECLERCQ, S. “Transcendental” in LECLERCQ, S. (edit.). *Abécédaire de Michel Foucault*. Sils Maria (Belgique)/ Vrin (France), p. 186.

⁸⁹ FOUCAULT, M. “Sobre a arqueologia das ciencias”, *Ditos e Escritos*, II, p. 86 / “Sur l’archéologie des sciences. Réponses au Cercle d’Épistémologie”, in *Dits et Écrits*, I, p. 56 e *A Arqueologia do Saber*, p. 14.

⁹⁰ FOUCAULT, M. *A Arqueologia do Saber*, p. 23.

⁹¹ *Ibid.*, p. 24.

No entanto, não se trata para Foucault de jogar tudo na pura dispersão, que apenas conduziria a um cetismo a respeito da história ou dos fatos. Ao contrário, trata-se de apreender a própria descontinuidade na sua unidade singular, no que a define em sua diferença.⁹² O que ele procura é definir uma outra forma de unidade⁹³: uma unidade que longe de se referir a uma idéia geral, mentalidade ou visão de mundo de uma época, define a singularidade das condições de possibilidade de um saber, do nexos saber-poder, ou dos jogos de verdade num determinado tempo e lugar. Quando ele faz a história da medicina em *O Nascimento da Clínica*, ou da *episteme* em *As Palavras e as Coisas* não se trata de descrever a concepção de uma época ou evolução da medicina ou dos saberes no tempo: para fazer isto seria preciso apelar para uma unidade subjetiva que pudesse transcender toda a história, mas a dessubjetivação do sujeito transcendental leva a uma concepção imanentizada de transcendental. É isto o que está expresso na noção de *a priori* histórico. O conceito de *a priori* histórico permite introduzir no campo do saber um princípio de determinação não subjetivo, que define, para um tempo e um lugar, a forma histórica que tomará a constituição do conhecimento.⁹⁴ Não se trata de uma lei geral que determina o saber de uma época, mas da lei da singularidade que define a diferença do saber.⁹⁵ Assim, em lugar de uma continuidade, o que emerge são as rupturas ou descontinuidades nesta história dos saberes: as diferenças entre a medicina clássica e a moderna, ou entre o saber clássico e o moderno. Na medida em que cada saber é uma singularidade diferencial, não há como avaliar um determinado saber fora dele mesmo: cada saber é validado de acordo com suas regras constitutivas próprias. Daí porque o *a priori* histórico define uma singularidade como uma diferença em relação a outro saber (*episteme*) ou a outro *a priori* histórico. E, então, trata-se de descrever as descontinuidades segundo uma outra forma de unidade: uma unidade dada pela singularidade diferencial daquele determinado *a priori* histórico. Da mesma maneira, podemos dizer que, quando Foucault trata da disciplina ou do dispositivo, ele o faz dentro das condições particulares de uma singularidade que define sua

⁹² No ensaio “O Sujeito e o Poder”, Foucault afirma que procura analisar as “racionalidades específicas” em lugar do progresso da razão em geral. In DREYFUS, H. e RABINOW, P. *Michel Foucault. Uma trajetória filosófica*, p. 233.

⁹³ FOUCAULT, M. *A Arqueologia do Saber*, p. 33-34.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 136.

⁹⁵ Um dos objetivos de *A Arqueologia do Saber* é justamente dissipar qualquer mal-entendido que pudesse ter ficado a respeito da *episteme*, como o de que estivesse se referindo a uma idéia global e que pudesse sugerir um sujeito autônomo dirigindo a história de fora. FOUCAULT, M. *A Arqueologia do Saber*, p. 19.

diferença em relação a outras relações de saber-poder, como, por exemplo, a da disciplina em relação ao poder soberano. O mesmo ocorre ainda a respeito das análises dos jogos de verdade⁹⁶ na constituição do sujeito de desejo moderno em relação às práticas dos prazeres da Antigüidade clássica: sobre um mesmo conjunto de temáticas sobre a moral sexual, ele procura analisar como determinada problematização constitui uma singularidade para o pensamento grego clássico, uma outra para os romanos e, outra ainda, para nós hoje.

A pesquisa foucaultiana está sempre voltada para a descrição das formas e das condições singulares de formação, de “constituição” de um determinado pensamento: ou seu *a priori* histórico, ou o regime de verdade ou as problematizações éticas. Cada um desses trata sempre das “condições constitutivas” de saber, poder ou do sujeito e a verdade. E, portanto, podemos dizer que funcionam como um “transcendental imanente” constitutivos do pensamento num momento histórico determinado. É por isso que ele chama seu trabalho de história do pensamento por oposição a uma história factual da ciência ou das idéias, dos comportamentos e também das instituições políticas.

Esta forma de fazer história está presente em todo o percurso da reflexão foucaultiana, tanto que em um de seus últimos textos, o verbete “Foucault” (1984),⁹⁷ inicia afirmando que “[Se Foucault está inscrito na tradição filosófica, é certamente na tradição crítica de Kant, e seria possível] nomear sua obra *História crítica do pensamento*.”⁹⁸ Foucault explica, no entanto, que esta História crítica do pensamento não deve ser entendida à maneira de uma história das idéias, isto é, como uma análise do que estaria oculto e animando secretamente o desenvolvimento do que pensamos hoje: não se trata para ele de buscar o segredo que subjaz por trás da história nem traçar a evolução de nosso pensamento. Ao contrário, o trabalho de uma *História crítica do pensamento*, tal como ele procura fazer, é diferente: trata-se da “análise das condições nas quais se formaram ou se modificaram certas relações do sujeito com o objeto, uma vez que estas são constitutivas de um saber possível”.⁹⁹ Mas também não se trata da história das condições formais ou das condições empíricas que permitem a um sujeito conhecer um objeto. Portanto, nem um

⁹⁶ FOUCAULT, M. “Foucault”, in *Ditos e Escritos*. V, p. 234. / FOUCAULT, M. “Foucault”, in *Dits et Écrits*, IV, p. 632.

⁹⁷ FOUCAULT, M. “Foucault”, in *Ditos e Escritos*. V, p. 234. Edição francesa *Dits et Écrits* IV, p. 631.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 632. Como já falamos, o trecho sobre Kant entre colchetes foi escrito por F. Ewald, mas foi subscrito pelo próprio Foucault ao escrever o verbete. Edição francesa: p. 631.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 234. E p. 632 da edição francesa.

transcendental formal nem uma descrição histórico-empírica. Ao contrário, e este é o ponto fundamental de seu trabalho, trata-se da história das *condições de emergência de determinado sujeito e de determinado objeto num determinado campo de saber*.¹⁰⁰ Em outras palavras, trata-se de determinar o modo de subjetivação pelo qual se constitui o sujeito de conhecimento e o modo de objetivação pelo qual emerge um objeto de conhecimento em um determinado campo de saber.

Este processo de objetivação e de subjetivação é recíproco: um não acontece separado do outro; um afeta necessariamente o outro. Foucault chama este processo de constituição recíproca do sujeito e do objeto de “jogos de verdade”. Uma história crítica do pensamento é, para Foucault, a história dos “jogos de verdade”:

Em suma, a história crítica do pensamento não é uma história das aquisições nem das ocultações da verdade; é a história das ‘veridçções’, entendidas como as formas pelas quais se articulam, sobre um campo de coisas, discursos capazes de serem ditos verdadeiros ou falsos: quais foram as condições desta emergência, o preço que, de alguma maneira, ela foi paga, seus efeitos sobre o real e a maneira pela qual, ligando um certo tipo de objeto a certas modalidades do sujeito, constitui, por um tempo, uma área e determinados indivíduos, o ‘*a priori* histórico’ de uma experiência possível.¹⁰¹

Assim, nem o sujeito nem o objeto precedem os “jogos de verdade”, mas são, justamente, “constituídos” por este, e não como ilusão ou ideologia que esconderia o mais verdadeiro: o sujeito e o objeto ou a verdade que aí emergem são reais. Quer dizer, os “jogos de verdade”, como o *a priori* histórico de “uma experiência possível”, se apresentam como um verdadeiro campo “transcendental histórico” das condições de emergência do sujeito e da verdade. Trata-se, porém, de um transcendental imanente dessubjetivado, pois que precede o sujeito e é, também, um campo descontínuo e múltiplo, já que o pensamento emerge num campo histórico descontínuo: afinal, o que dá a continuidade à história é a unidade da razão, mas, uma vez que esta é descontínua, nada mais assegura a unidade da história.

Dessa forma, podemos dizer que o pensamento de Foucault em lugar de fazer trabalho de historiador, é, antes, uma forma de operar a dessubjetivação antropológica e a imanentização do transcendental universal kantiano. E, ao operar assim, é porque ele

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 234.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 235.

mesmo se constitui num campo transcendental historicizado, que seria possivelmente o de um pensar pós-antropológico. Ora, o que é isto senão que o pensamento é devolvido à história mesma e, portanto, que se abre ao campo da experiência? Aqui se coloca, então, a possibilidade da experiência da diferença. Para Foucault, o presente é o lugar e o momento da experiência da diferença:

o tempo é o que se repete; e o presente __ fissurado por esta flecha do futuro que o traz, deportando-o sempre de um lado e de outro __ , o presente não cessa de voltar. Mas de voltar como singular diferença: o que não volta é o análogo, o semelhante, o idêntico. A diferença volta; e o ser, que se diz da mesma maneira que a diferença, não é fluxo universal do Devir, tampouco o ciclo bem centrado do Idêntico; o ser é o Retorno libertado da curvatura do círculo, é o Voltar.¹⁰²253

O presente como o voltar da diferença, como experiência possível da diferença é um lance de dados, não porque faça parte de um jogo em que sempre ficaria um pouco de incerteza, mas porque é, ao mesmo tempo, “o acaso no jogo, e o próprio jogo como acaso; ao mesmo tempo são lançados os dados e as regras.” O presente como diferença “afirma de uma vez todo o acaso”.¹⁰³

Ora, isto coloca algo bastante singular no que se refere à maneira como o pensamento de Foucault opera num campo de constante busca de imanentizar o transcendental: trata-se de um pensar que se desenrola fora das categorias da tradição filosófica.

“Se, em vez de procurar o comum sob a diferença, ele pensasse diferencialmente a diferença? Esta, então, não seria mais uma característica relativamente geral trabalhando a generalidade do conceito, ela seria __ pensamento diferente e pensamento da diferença __ um puro acontecimento.”¹⁰⁴

Trata-se, então, de fazer a experiência da diferença em lugar de pensar conceitualmente. Daí porque o pensamento foucaultiano se movimenta numa região de difícil classificação: nem faz filosofia de forma tradicional nem faz obra de historiador. É um pensamento “da multiplicidade dispersa e nômade que não é limitada nem confinada pelas imposições do mesmo.”¹⁰⁵

¹⁰² FOUCAULT, M. “Theatrum Philosophicum”, in *Ditos e Escritos*, II, p. 253.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 253.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 243.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 245.

É nesse sentido que Foucault procura “enfatizar o enraizamento na *Aufklärung* de um tipo de interrogação filosófica que problematiza simultaneamente a relação com o presente, o modo de ser histórico e a constituição de si próprio como sujeito autônomo”. E daí a “reativação de uma atitude, ou seja, de um *êthos* filosófico que seria possível caracterizar como crítica permanente de nosso ser histórico”¹⁰⁶ A imanetização do transcendental é colocada na intersecção do horizonte das problematizações e da práticas de si, o centro deste cruzamento é o presente e a relação de poder consigo mesmo: lugar da experiência e da possibilidade de operar sobre si mesmo inventando uma nova relação consigo e com o mundo.

Enfim, tudo isto faz parte de um trabalho que, em que Foucault, procura recuperar o sentido de filosofia como exercício espiritual pelo qual a relação entre sujeito e verdade é tratada a partir do exercício de transformação de si mesmo para ter acesso à verdade. Enquanto no pensamento moderno, o acesso à verdade é garantido de pleno direito ao sujeito, o que somente é possível porque o sujeito é separado da própria experiência, ao contrário, na filosofia antiga o acesso à verdade implica a transformação do ser do sujeito:

a verdade jamais é dada de pleno direito ao sujeito (...) jamais é dada ao sujeito por um simples ato de conhecimento...[A filosofia antiga] postula a necessidade de que o sujeito se modifique, se transforme, se desloque, torne-se em certa medida e até certo em certo ponto, outro que não ele mesmo, para ter direito ao acesso à verdade¹⁰⁷.

Dessa forma, afirma Foucault, que a subjetivação hoje implica a criação de “um *êthos* filosófico consistente em uma crítica do que dizemos, pensamos e fazemos, através de uma ontologia histórica de nós mesmos.” O *êthos* filosófico próprio à “ontologia crítica de nós mesmos” pode ser caracterizado “como uma prova histórico-prática dos limites que podemos transpor, portanto, como o nosso trabalho sobre nós mesmos como seres livres.”¹⁰⁸ Esse limite é dado por um transcendental imanente como condição de possibilidade de constituição de uma outra relação sujeito e verdade. Quer dizer, a subjetividade em Foucault está relacionada à questão do pensamento e, então, de um transcendental imanente como sua condição possível. Dessa forma, nos distanciamos de uma abordagem sobre Foucault que estaria mais voltada para uma forma de subjetivação

¹⁰⁶ FOUCAULT, M. “O que são as Luzes?”, in *Ditos e Escritos* II, p. 344-345.

¹⁰⁷ FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*, p. 19-20.

¹⁰⁸ FOUCAULT, M. “O que são as Luzes?”, in *Ditos e Escritos*, II, p. 348.

anárquica, pois pensamos que a subjetividade foucaultiana diz respeito ao pensamento e, então, das condições em que este é possível como experiência da diferença.

Em suma, nesse nosso trabalho, procuramos analisar como a questão da imanentização do transcendental kantiano está presente no trabalho de Foucault, e que é em torno dessa que se coloca a questão do pensamento e, então, da subjetividade. Analisamos esta questão nos três eixos da pesquisa foucaultiana: arqueologia, genealogia e subjetivação ética; tentando analisar o alcance e as possíveis dificuldades que se apresentam em cada um desses eixos como abertura para um pensamento da diferença.

O desenvolvimento de nosso trabalho segue os deslocamentos arqueológico, genealógico e da subjetivação ética. Um breve resumo dos capítulos de nosso trabalho permite mostrar como se distribui nossa abordagem.

No *Capítulo Um*, “Da dessubjetivação e imanentização do transcendental à descontinuidade histórica do pensamento”, procuramos mostrar que a pesquisa arqueológica em *O Nascimento da Clínica* e em *As Palavras e as Coisas* não é uma epistemologia das ciências do homem nem uma história factual da medicina ou dos saberes: antes é a pesquisa das condições de emergência de um saber ou do *a priori* histórico constitutivo num tempo e num lugar de um saber (*episteme*). Trata-se, com isso, de uma tentativa por parte de Foucault de subverter o pensamento transcendental kantiano por meio de sua dessubjetivação e imanentização. Sem um sujeito transcendental para assegurar a continuidade da sua história, o pensamento emerge na imanência de sua própria descontinuidade histórica.

No *Capítulo Dois*, “Da descontinuidade do pensamento ao pensamento da diferença: a arqueologia como analítica da singularidade diferencial”, dando continuidade ao anterior, tratamos fundamentalmente de *A Arqueologia do Saber*, de forma a analisar a procura de transformar o transcendental da tradição kantiana, procuramos tratar da arqueologia como uma analítica do diferencial: isto é, como prática de um pensamento que procura pensar diferencialmente a diferença.¹⁰⁹ Essa prática do diferencial torna-se possível na medida em que a arqueologia opera a dessubjetivação e imanentização do transcendental antropológico. Ao final do capítulo, procuramos fazer uma avaliação da possibilidade aberta pela arqueologia para um pensar diferencial.

¹⁰⁹ FOUCAULT, M. “Theatrum Philosophicum”, in *Ditos e Escritos II*, p. 243.

No Capítulo Três, “Crítica e Genealogia: da Crítica à *Aufklärung* e a genealogia das relações de poder”, temos um deslocamento nas pesquisas de Foucault que passa da análise arqueológica do discursivo para a análise genealógica do não-discursivo e a questão do poder. O tema é a *Aufklärung* kantiana e a genealogia de Nietzsche. Nosso objetivo será mostrar que também aqui não se trata de uma história das instituições políticas, mas de como a relação saber-poder constitui um campo transcendental imanente. Tomamos como ponto de partida *A Ordem do Discurso*, onde podemos apreender o deslocamento foucaultiano da arqueologia para a genealogia e a proposta do que estará trabalhando na década de setenta. Trabalhamos, então, com os textos “Nietzsche, a genealogia e a história”, “Qu’est-ce que la critique?” e “A Verdade e as Formas Jurídicas”.

No Capítulo Quatro, “A Relação Saber-Poder como campo Transcendental Imanente da constituição do Sujeito e da Verdade na sociedade moderna”, damos continuidade ao capítulo anterior, procurando mostrar como se dá a emergência do saber na sociedade moderna conforme apresentado em *Vigiar e Punir* e em *A Vontade de Saber*. Ao final, procuramos analisar a dificuldade que envolve a experiência da diferença a partir da imanentização do transcendental pela genealogia do poder.

No Capítulo Cinco, “Os ‘jogos de verdade’ e o campo ‘transcendental imanente’ para a constituição do sujeito e da verdade: problematização e subjetivação”, procuramos, partindo da noção de governo e de governo de si, para abordar a questão das problematizações éticas e das práticas de si. Trabalhando com os textos *O Uso dos Prazeres* e *O Cuidado de Si*, ambos de 1984, procuramos mostrar como a constituição ética de si ou subjetivação ética está relacionada ao tema da problematização moral e como esta está implicada no trabalho foucaultiano de operar a historicização do transcendental e, assim, à constituição de si por si mesmo como experiência da diferença.

No Capítulo Seis, “Problematização Moral e Prática de Si”, procuramos abordar a relação entre problematização e subjetivação moral na relação com a dietética (corpo), com a econômica (casa) e com a erótica (amor) na Grécia clássica e no período romanístico dos dois primeiros séculos de nossa era, procurando mostrar que a questão foucaultiana fundamental é o pensamento.

CAPÍTULO 1

Da dessubjetivação e imanentização do transcendental à descontinuidade histórica do pensamento

A leitura que apresentamos aqui procura ver o trabalho de Michel Foucault como uma tentativa de operar a desconstituição do sujeito universal antropológico da tradição kantiana por meio de sua dessubjetivação e imanentização. A noção chave para isto é a de *a priori* histórico. Por meio desta noção, o pensamento é devolvido à imanência da história e, então, o pensar mesmo se apresenta sem um sujeito universal e descontínuo, pois não pode mais ultrapassar seu plano histórico para lhe dar unidade. A desconstituição da universalidade e da unidade possibilita abrir o campo da experiência para um pensamento do descontínuo e da diferença. Enfim, trata-se da imanentização do transcendental kantiano por meio da arqueologia do saber.

Vejamos, então, como esta questão se apresenta nas primeiras obras de Foucault. De saída, é preciso assinalar que, embora *História da Loucura* (1961), *O Nascimento da Clínica* (1963) e *As Palavras e as Coisas* (1966) tratem respectivamente da constituição do saber psiquiátrico sobre a loucura, do olhar médico e dos saberes sobre o homem, estes textos não são trabalhos de história da ciência: não se trata da história da psiquiatria, da história da medicina e da história das ciências do homem. Aliás, Foucault é sempre cuidadoso em procurar distinguir seu trabalho arqueológico tanto da epistemologia quanto da história da ciência. No “Prefácio” de *As Palavras e as Coisas*, ele refere seu trabalho como se tratando de uma arqueologia e não de uma história das idéias ou da ciência.¹

¹ FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas*, p. 10.

A primeira coisa a assinalar é que a arqueologia não pode ser confundida nem com uma história da ciência nem com a epistemologia. De acordo com Machado,² a epistemologia é um estudo filosófico (conceitual) da racionalidade a partir da história da ciência. Para a epistemologia, a ciência é um discurso normativo e normalizador: por isso, ela mesma é o critério da verdade e da racionalidade por excelência e, portanto, o lugar privilegiado para se avaliar o progresso da razão na história. A história da ciência, por sua vez, traça o itinerário da ciência, com seus avanços e seus recuos, julgados sempre em função do estado atual (o ponto mais avançado) da ciência.³

Considerando do ponto vista da ciência, ainda segundo Machado, a *História da Loucura* já representa um desvio muito grande em relação tanto à história da ciência quanto à epistemologia. Primeiro por colocar a própria racionalidade da ciência em questão: o discurso científico é colocado lado a lado com outros discursos, como os discursos filosóficos, literários, teológicos e políticos; segundo, por estabelecer a loucura como fio condutor de suas análises, ela desloca a posição avaliativa do desenvolvimento do discurso psiquiátrico em função do estado atual da ciência para o de loucura, de uma loucura “fundamental”, que estaria num “passado” e a partir da qual se poderia entender o avanço da psiquiatria como o domínio crescente da razão sobre a experiência da loucura⁴ e, assim, questiona a própria noção de progresso da razão.

Mas, se *História da Loucura* mantém ainda, de certa forma, um critério extra-médico, representado por uma loucura fundamental, pela qual se poderia avaliar o desenrolar da psiquiatria, *O Nascimento da Clínica*, avança ainda mais a distância em relação à epistemologia: a medicina de uma época não tem como ser avaliada em função de um critério externo à própria época, mas, agora, a normatividade é intrínseca à sua época. Dessa forma, se estabelece uma ruptura entre uma época e outra: entre, por exemplo, a medicina clássica e a moderna. Cada uma dessas deve ser avaliada pela sua forma de constituição. Portanto, nem critérios futuros (ciência atual) nem passados (loucura fundamental) podem julgar os discursos médicos de uma dada época: a normatividade pela

² MACHADO, R. “Archéologie et épistémologie”, in *Michel Foucault Philosophe*, p. 15-16. Um estudo mais desenvolvido é apresentado pelo próprio Machado em MACHADO, R. *Foucault, a Ciência e o Saber*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

³ MACHADO, R. “Archéologie e Épistémologie”, in *Michel Foucault Philosophe*. Rencontre Internationale. Paris: Seuil, 1989, p. 16.

⁴ *Ibid.*, p. 21.

qual pode ser avaliada é dada apenas pelas condições do saber próprio daquela época, que Foucault chama de “*a priori* concreto”. Este aspecto é aprofundado ainda mais em *As Palavras e as Coisas*: nesta, aparece a noção de *episteme*. A *episteme* rege o conjunto dos saberes de uma época e, na medida em que a história do saber somente pode ser feita a partir do que lhe é contemporâneo, e não através de algo que lhe é extrínseco, veremos como esta noção se relaciona a de *a priori* histórico,⁵ pois este define para uma dada época as condições de possibilidade de todo saber. Em resumo, vejamos as principais diferenças entre estas três obras. *A História da loucura*, por um lado, faz parte de uma analítica arqueológica, mas, por outro lado, na medida em que faz a constituição da psiquiatria depender das transformações das condições institucionais, de certa forma, faz uma abordagem mais próxima da genealogia do que da arqueologia. Já *O Nascimento da Clínica*, mesmo mantendo certa referência ao aspecto institucional, econômico-político na constituição da medicina, procura, contudo, acentuar mais o aspecto arqueológico, entendido como análise do discurso médico em sua articulação própria. No entanto, é com *As Palavras e as Coisas* que a análise arqueológica adquire seu aspecto próprio, pois nesta desaparece qualquer referência ao extra-discursivo.

Enfim, o que desejamos sustentar é que Foucault faz muito mais do que um deslocamento em relação à epistemologia e a história da ciência. Ainda que se possa fazer uma aproximação entre o trabalho foucaultiano e um trabalho epistemológico ou de uma história da ciência, e, ainda que se trate de uma história do saber, o trabalho arqueológico é algo muito diferente. A análise arqueológica procura analisar as condições e o *a priori* histórico⁶ de determinado saber: o que se busca fazer é analisar as condições próprias, determinantes de emergência do próprio pensamento que define os vários domínios de saber numa época e lugar. E aqui é preciso dizer que isto não significa que se trata de descrever a ideologia ou visão de mundo de uma época, pois não se trata de investigar o que estaria oculto e formando a idéia de uma época nem o mais verdadeiro que estaria

⁵ O *a priori* histórico é que define as condições do saber: FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas*, p. 223.

⁶ Sobre o *a priori* histórico, conforme já foi dito na Introdução deste nosso trabalho, de acordo com Francesco Paolo Adorno, trata-se de uma noção de derivação fenomenológica e esta expressão se encontra em Husserl, E. *L'Origine de la géométrie*: in HUSSERL, E. *Krisis* Paris: PUF, 1962, apud Adorno, F. P. *Le style du Philosophe. Foucault et le Dire-Vrai*. Paris: Kimé, 1996, nota 32, p. 690.

sendo desviado por determinada ideologia. O que procuramos mostrar é que a condição constitutiva funciona muito mais como um “transcendental imanente” ou histórico de “constituição” de determinado saber e do pensamento em determinado tempo e lugar.

Por uma questão de economia de tempo, deixaremos de fazer uma análise mais direta de *História da Loucura*, para nos concentrarmos mais em *O Nascimento da Clínica e As Palavras e as Coisas*.

Queremos ainda advertir que não é nosso objetivo neste trabalho analisar a influência de determinada tradição sobre o pensamento de Foucault, seja da fenomenologia,⁷ ou da epistemologia francesa,⁸ ou do estruturalismo⁹ ou mesmo do kantismo: nosso objetivo é analisar o pensamento foucaultiano em sua especificidade, portanto, procuramos, justamente, aquilo que o destaca de outras tradições que poderiam tê-lo influenciado. Sobre a tradição kantiana, à qual o próprio Foucault disse inscrever seu trabalho,¹⁰ importa-nos, sobretudo, mostrar o desvio que ele realiza em relação a esta procurando apreender a singularidade de seu pensamento.

1. Descontinuidade na história do pensamento médico

Foucault apresenta logo no segundo e terceiro parágrafos do prefácio de *O Nascimento da Clínica* dois relatos médicos: um de meados do século XVIII e outro do século seguinte. A estratégia de Foucault com estes relatos é deixar aparecer as diferenças de superfície. Assim, o primeiro relato descreve de maneira ainda fantasiosa para nosso olhar moderno membranas como “pergaminhos molhados”. O segundo apresenta uma

⁷ Sobre a relação da fenomenologia na obra de Foucault conferir LEBRUN, G. “Note sur la phénoménologie dans *Les Mots et les Choses*”. In *Michel Foucault Philosophe. Rencontre Internationale*. 9, 10, 11 Janvier 1988. Coll. *Des Travaux*. Paris: Seuil, 1989. pp. 33-53; VALDINOCI, S. “Les incertitudes de l’Archéologie: Archè et Archive.” in *Revue de Métaphysique et Morale*. 83e. Année, no. 1, Janvier-Mars 1978, pp. 73-101. E, mais atual, temos TODD MAY. “Foucault’s Relations to Phenomenology” in Gutting, G. (ed.) *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2006, pp. 284-311.

⁸ Sobre este assunto ver MACHADO, R. *Ciência e Saber em Michel Foucault*. MACHADO, Roberto. “Archéologie et Épistémologie”. In *Michel Foucault Philosophe. Rencontre Internationale*. 9,10 11 Janvier 1988. Paris: Des Travaux/ Seuil. 1989. pp.15-32. e também MACHADO, R. *Ciência e Saber, a trajetória da arqueologia de Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1987, reeditado como MACHADO, R. *Foucault, a Ciência e o Saber*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

⁹ Foucault explica numa entrevista bem posterior, de 1976 (“Verdade e Poder” in *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2008, p. 5), que seu trabalho tem uma preocupação com a noção de acontecimento, algo que o diferencia do estruturalismo. É esta especificidade que nos interessa fazer aparecer antes do que marcar a influência tal ou tal no pensamento de Foucault.

¹⁰ FOUCAULT, M. “Foucault” In *Ditos e Escritos*, p. 234/ *Dits et Écrits*, p. 631.

descrição mais próxima de um discurso científico. Vale a pena dar uma olhada, o primeiro diz que:

Em meados do século XVIII, Pomme tratou e curou uma histérica fazendo-a tomar ‘banhos de 10 a 12 horas por dia, durante 10 meses’. Ao término desta cura contra o ressecamento do sistema nervoso e o calor que o conserva, Pomme viu ‘porções membranosas semelhantes a pedaços de pergaminho molhado...se desprenderem com pequenas dores e diariamente saírem na urina, o ureter do lado direito se despojar por sua vez e sair por inteiro pela mesma via’. O mesmo ocorreu ‘com os intestinos, que em outro momento, se despojaram de sua túnica, que vimos sair pelo reto. O esôfago, a traquéia-artéria e a língua também se despojaram e a doente lançara vários pedaços por meio de vomito ou de expectoração’.

Menos de um século depois, um outro relato:

um médico percebe uma lesão no encéfalo e seus invólucros; trata-se das ‘falsas membranas’ que freqüentemente se encontram nos indivíduos atingidos por ‘meningite crônica’: ‘Sua superfície externa aplicada à lamina aracnóide da dura-máter adere a esta lamina, ora de modo firme e íntimo, e neste caso é às vezes difícil desprendê-las. Sua superfície interna é apenas contígua à aracnóide, com a qual não contrai união. ... As falsas membranas são freqüentemente transparentes, sobretudo quando muito delgadas; mas habitualmente apresentam uma cor esbranquiçada, acinzentada, avermelhada e, mais raramente, amarelada, acastanhada e enegrecida. Esta matéria oferece quase sempre matizes diferentes segundo as partes da mesma membrana.’¹¹

A estratégia foucaultiana consiste em deixar falar a superfície dos discursos. Qualquer tentativa de procurar algo mais fundo por trás da articulação das palavras, do discurso de superfície, faria perder de vista a diferença que revela a contingência, a historicidade de um ou de outro. É apenas no plano de superfície, de suas diferenças acidentais, que cada relato revela sua singularidade. Entre um e outro, diz Foucault, “a diferença é ínfima e total. Total para nós, na medida em cada palavra de Bayle [segundo relato], em sua precisão qualitativa, guia nosso olhar por um mundo de constante visibilidade, enquanto o texto precedente nos fala a linguagem, sem suporte perceptivo, das fantasias”.¹² Pergunta Foucault: que “experiência fundamental” pode instaurar tal separação?

De maneira a distinguir-se de uma história da ciência, a análise arqueológica quer mostrar que não foi por meio da evolução da medicina em direção a uma maior objetividade que tal separação se deu. A história da ciência está voltada para um plano que

¹¹ FOUCAULT, M. *O Nascimento da Clínica*, Prefácio, pp. V-VI.

¹² *Ibidem*, p. VI.

se pretende mais profundo e verdadeiro e, pelo qual, os acontecimentos de superfície, as diferenças, seriam contingências a serem negligenciadas, erros e ilusões no progresso da razão. Mas, para o olhar do arqueólogo é na superfície que está o que importa analisar, pois é onde as rupturas, as diferenças revelam a singularidade de um pensamento. A questão é a “experiência fundamental” que permitiu constituir essa separação ou modificação na maneira de perceber e de dizer a doença: “que espaço liberto permitiu chegar aos olhos o contorno nítido das coisas?”,¹³ pergunta Foucault.

Daí, que para este tipo de análise o que mudou não foi basicamente um refinamento conceitual ou a utilização de instrumentais mais precisos: o que mudou foi “a relação de situação e de postura entre o que fala e aquilo de que se fala”,¹⁴ isto é, uma mudança nos conceitos, objetos e métodos do saber médico. E, para apreender tal mutação, é preciso interrogar outra coisa que os “conteúdos temáticos e as modalidades lógicas”, é preciso se dirigir à região onde “modo de ver e modo de dizer ainda se pertencem”,¹⁵ pois, a articulação da linguagem médica se dá a partir da distribuição do visível e do invisível em relação à separação entre o que se enuncia e o que é silenciado.

Foucault lembra que a medicina moderna fixou sua origem a partir do momento em que, no final do século XVIII, se debruçou sobre o espaço empírico do sofrimento dos homens. Foi só então que ela adquiriu “positividade” e se tornou ciência. A partir daí os médicos podem descrever o que tinha permanecido durante séculos “abaixo do limiar do visível e do enunciável”.¹⁶ Desde então os médicos começaram a escutar mais a razão do que a imaginação.

Mas, esta mudança não se deu como desenvolvimento da medicina, como pretende a história da ciência. O que mudou foi a relação entre o visível e o invisível. Uma nova relação se estabeleceu entre as palavras e as coisas, “fazendo ver e dizer”.¹⁷

Para o pensamento clássico do século XVII-XVIII, ver era perceber:

tratava-se de, sem despojar a percepção de seu corpo sensível, torna-la transparente para o exercício do espírito: a luz, anterior a todo olhar, era o elemento da idealidade, o interminável lugar de origem em que as coisas eram adequadas à sua essência e a forma segundo a qual a ela se reuniam por

¹³ *Ibid.*, p. VI.

¹⁴ *Ibid.*, p. VII.

¹⁵ *Ibid.*, p. VIII.

¹⁶ *Ibid.*, p. VIII.

¹⁷ *Ibid.*, p. IX.

meio de uma geometria dos corpos; atingida sua perfeição, o ato de ver se reabsorvia na figura sem curva nem duração da luz.

Mas, para o pensamento do final do século XVIII, ver consiste na experiência de penetrar na densidade opaca do corpóreo, onde:

o sólido, o obscuro, a densidade das coisas encerradas em si próprias têm poderes de verdade que não provêm da luz, mas da lentidão do olhar que os percorre, contorna e, pouco a pouco, os penetra, conferindo-lhes apenas sua própria clareza. A permanência da verdade no núcleo sombrio das coisas está, paradoxalmente, ligada a este poder soberano do olhar empírico que transforma sua noite em dia. ... O discurso racional apóia-se menos na geometria da luz do que na espessura insistente, intransponível do objeto: em sua presença obscura, mas prévia a todo saber, estão a origem, o domínio e o limite da experiência.¹⁸

Ora, reconhecendo o seu próprio limite, o olhar moderno coloca para si uma tarefa infinita: trata-se de percorrer integralmente a densidade intransponível do objeto que se apresenta à experiência de um olhar finito. Mas, ao mesmo tempo, este olhar não é mais redutor, ele trata de apreender a qualidade singular, a forma única e transitória do objeto, fazendo surgir-lo como um indivíduo em sua qualidade irreduzível.¹⁹ A linguagem racional deve, doravante, se organizar em torno dessa experiência.

É neste contexto de mudança da “experiência fundamental” que se deu a passagem da medicina clássica para a moderna medicina da clínica. Mais do que o abandono e superação de velhas teorias, a possibilidade da experiência médica da clínica se dá a partir desta reestruturação do olhar para ver o interior do corpo e é, então, em torno desta que é possível organizar uma linguagem científico-racional. A experiência clínica aparece assim a partir do contato entre “um golpe de vista e um corpo mudo”²⁰ e como que antecedendo e possibilitando todo discurso sobre a doença. Mas, a articulação que possibilitou tal olhar não está relacionada ao desenvolvimento de um saber que pouco a pouco teria encontrando uma objetividade científica. A análise foucaultiana não procura estabelecer os avanços e os recuos de um conhecimento que tateia rumo à cientificidade. Não se trata de procurar o comum que justificaria as diferenças entre a medicina clássica e a medicina clínica: o que se procura numa analítica arqueológica são as condições

¹⁸ *Ibid.*, p. X.

¹⁹ *Ibid.*, p. XI.

²⁰ *Ibid.*, p. XI.

singulares que possibilitaram a emergência desta descontinuidade no saber médico. Daí porque:

A medicina como ciência clínica apareceu sob condições que definem, com sua possibilidade histórica, o domínio de sua experiência e a estrutura de sua racionalidade. Elas formam o seu *a priori* concreto que agora é possível desvelar, talvez porque esteja nascendo uma nova experiência da doença, que oferece a possibilidade de uma retomada histórica e crítica daquela que rejeita no tempo.²¹

A medicina como ciência clínica surge como ruptura, descontinuidade em relação com a medicina clássica do século XVIII; contudo, o que a funda não é a superação das teorias passadas, não é o avanço, secreto ou manifesto, da razão científica, mas a rearticulação do ver e do dizer: é a reestruturação da experiência fundamental, que é dada pelas condições de sua possibilidade, que Foucault chama de seu *a priori* concreto. É este que define sua possibilidade e sua singularidade e, então, sua diferença ou descontinuidade com a medicina anterior. Através da noção de *a priori* concreto, Foucault está procurando inverter ou historicizar o universal antropológico (o sujeito transcendental supra-histórico do saber) por meio do qual se garante a universalidade, necessidade e a unidade dos fatos para além do contingente e do casual. Ao descrever a experiência médica a partir de seu *a priori* concreto, Foucault está fazendo justamente emergir a experiência efetiva, em sua singularidade histórica, e não apenas possível (como em Kant). Lemos na citação que se podemos agora desvelar o seu *a priori* concreto é porque estamos, de certa forma, começando a ficar fora dela: isto é porque nossa experiência começa a se separar daquela que tornou possível a clínica. Antecipando um pouco o que vamos tratar no capítulo segundo deste nosso trabalho, isto remete à noção do que Foucault chamará o “arquivo” no capítulo “*A Priori* Histórico e Arquivo” em *A Arqueologia do Saber*: o arquivo é o que já não coincidimos mais, aquilo que estamos em vias de deixar de ser.²²

Mas, voltando ao nosso assunto, importa ter claro que não se trata de fazer o caminho da história da ciência médica, mas de apreender o que faz a diferença e permite

²¹ *Ibid.*, p. XII. Primeiramente Foucault fala em *a priori* concreto “Prefácio”, p. XII e mais adiante, p. 214, fala em *a priori* histórico e concreto. Em *As Palavras e as Coisas* e *A Arqueologia do Saber* usa apenas o termo *a priori* histórico. Conforme apresentamos em nota anterior, o *a priori* histórico, de acordo com Francesco Paolo Adorno seria uma noção de derivação fenomenológica: Adorno, F. P. *Le style du Philosophe. Foucault et le Dire-Vrai*. nota 32, p. 690.

²² Conferir sobre isto: DELEUZE, G. “Qu’est-ce qu’un dispositif?” in *Michel Foucault Philosophe*, p. 191.

dizer a singularidade que a torna possível em tal momento e não em outro. Uma vez que o singular e o contingente são analisados aqui ao nível dos discursos, é preciso ver como a própria atividade arqueológica funciona começando por distinguir seu procedimento e objeto daquele de uma exegese ou de um comentário que buscam traduzir o segredo que o texto encerraria. O comentário e a exegese fazem supor que há sempre um excesso do significado sobre o significante. Que o significado encerra sempre mais do que está expresso na superfície do discurso, de que há sempre algo mais do pensamento que a linguagem mantém na sombra. Mas, o não-expresso também dorme na trama da palavra, sobrecarregando o significante, que então precisa ser depurado. Nesta dupla plethora, significante e significado adquirem uma autonomia substancial através da qual se estabelece um jogo complexo entre um e outro em que a palavra tem o privilégio da tradução, mas que traduz ocultando, porque há sempre mais no que foi dito. Enfim, buscar o segredo que subjaz ao texto é procurar uma continuidade oculta: o comum, a linha de uma continuidade que eclipsa a singularidade e apaga a diferença. É isto que Foucault pretende evitar com sua análise: trata-se de escapar da exegese que pretende que ali naquele texto tem sempre mais do que se lê. O arqueólogo procura tratar o discurso “pela diferença que o articula com outros enunciados reais ou possíveis, que lhe são contemporâneos ou aos quais se opõe na série linear do tempo”²³.

O que o arqueólogo procura é fazer aparecer uma “história sistemática dos discursos”. Desta maneira, a análise mantém o discurso na sua superfície, lugar da contingência e da singularidade. Trata-se de um método que difere dos métodos da história das idéias, pois não busca descrever nem as gêneses e as influências ou a mentalidade de uma época (*Weltanschauung*), nem denegar os conteúdos para dizer o que realmente está por trás de tal discurso ou tal época, se esta foi racionalista ou irracionalista etc. O que Foucault pretende é algo diverso: é apreender e analisar a organização sistemática do discurso. Somente assim se lograria apreender a descontinuidade médica na passagem do século XVIII para o XIX. O aparecimento da clínica deve ser identificado com o sistema de reorganização discursiva e redistribuição da relação significante e significado e não por um movimento subterrâneo de aprimoramento do saber médico.

²³ FOUCAULT, M. *O Nascimento da Clínica*, p. XIV.

A questão que dirige o texto *O Nascimento da Clínica* é a análise arqueológica das formas da visibilidade e do dizível na prática médica. Em outras palavras, trata-se de definir os planos da reorganização epistemológica da doença que define os limites do visível e do dizível. O que define a repartição do visível e do dizível e a aliança que faz ver e dizer é seu *a priori histórico e concreto*: é este que dá a suas condições históricas. Foucault “tenta extrair da espessura do discurso as condições de sua história,”²⁴ seu *a priori* concreto, que sistematiza os discursos e os torna acessíveis para serem repetidos e transformados.

O Nascimento da Clínica descreve três formas de articulações da prática médica conforme as formas de repartição e aliança do *ver* e *dizer*. Na primeira forma, temos a medicina das espécies com a prevalência do *dizível* sobre o *visível*: é o domínio da classificação aristotélica que faz ver o já-dito da doença. Na segunda forma, que surge pelo fim da idade clássica, temos a clínica: a percepção médica se libera do jogo da essência e abre um domínio claro de visibilidade, que faz com que todo visível seja enunciável. Por fim, temos no início do século XIX, a anátomopatologia com a dissolução da aliança entre ver e dizer, que descobre a opacidade do corpo doente ao olhar. Desta forma, todo *O Nascimento da Clínica* é dedicado a mapear as diversas articulações que constituíram os diferentes discursos e práticas da medicina e da experiência sobre a doença entre o século XVIII e início do XIX. A descrição destas articulações como a medicina das espécies, das epidemias, dos sintomas, da anatomopatologia, das febres, a organização do hospital, enfim, vai lhe permitir situar a emergência da medicina clínica a partir de um rearranjo desta em relação às outras articulações.

Em *O Nascimento da Clínica*, a análise arqueológica da medicina leva em conta uma série de acontecimentos sócio-políticos, como a Revolução Francesa, o Diretório e as reformas hospitalares. Algo que deixará cada vez mais de ser feito nas análises arqueológicas, principalmente a partir de *As Palavras e as Coisas*. Nesta, a arqueologia analisará as práticas discursivas independentemente de qualquer referência institucional. Mas, em *O Nascimento da Clínica* este corte entre discursivo e não-discursivo ainda não é completo. De qualquer forma, a clínica emerge com a mudança de percepção e não deve ser entendida como reflexo das mudanças sociais. A análise de Foucault não procura a causa

²⁴ *Ibid.*, p. XVI.

das mudanças por baixo da história, mas as diferenças de superfície. Assim, o que se mostra é a mudança da experiência com a dissociação entre ver e dizer. Essa dissociação se organizou como experiência da finitude: foi por meio da técnica de abrir cadáveres logo após a morte, que veio à luz a relação entre a vida, a enfermidade e a morte e, então, a noção de degenerescência²⁵ do corpo. Em seguida, o processo na organização da percepção clínica se completa ao passar da anatomia para fisiologia, que é uma medicina dos órgãos em sofrimento. O espaço da doença torna-se, assim, o próprio espaço do organismo: “perceber o mórbido é uma determinada maneira de perceber o corpo”.²⁶

Ao dirigir o olhar para um organismo doente, “o *a priori* histórico e concreto do olhar médico moderno completou sua constituição.”²⁷ O invisível, que se escondia na opacidade e densidade do corpo, se oferece à claridade do olhar clínico. É a experiência da finitude da vida. Mas, mais uma vez é preciso insistir que isto não significa que a ciência finalmente alcançou o seu objeto: como afirma Foucault, não se trata de purificação psicológica nem epistemológica, ela “é nada mais do que uma reorganização epistemológica da doença, em que os limites do visível e do invisível seguem outros planos”,²⁸ conforme seu *a priori* histórico e concreto, quer dizer, conforme muda o campo de condições constitutivas da experiência.

Em suma, a condição histórica da medicina clínica é dada por essa estrutura que articula o espaço, a linguagem e a morte. A doença deixa de ser metafísica e encontra sua positividade na visibilidade da morte. Foi em torno da morte que a medicina se tornou científica e foi também em torno da morte, como primeiro discurso científico, que o homem foi objeto de discurso científico. Assim como da Desrazão nasceram as psicologias e as possibilidades destas, também a medicina como ciência do indivíduo nasceu da experiência médica da morte. De acordo com Foucault, é da experiência da morte que nasce a experiência da individualidade em nossa cultura. Foucault relaciona a experiência da finitude do homem à questão que ele já havia tratado em sua *Tese Complementar*²⁹ ao tratar

²⁵ *Ibid.*, p. 137.

²⁶ *Ibid.*, p. 212.

²⁷ *Ibid.*, p. 214.

²⁸ *Ibid.*, p. 216.

²⁹ FOUCAULT, M. *Introduction à l'Anthropologie. Op. cit.* Vide bibliografia final. Tratamos dessa questão na Introdução desse nosso trabalho.

do paradoxo do homem como sujeito e objeto de seu próprio conhecimento. Sobre isto é bem interessante o que Foucault afirma aqui em *O Nascimento da Clínica*:

a possibilidade de o indivíduo ser ao mesmo tempo sujeito e objeto de seu próprio conhecimento implica que se inverta no saber o jogo da finitude. Para o pensamento clássico, esta não tinha outro conteúdo senão a negação do infinito, enquanto que se forma no final do século XVIII [do qual o limiar é Kant] lhe dá os poderes do positivo: a estrutura antropológica que então aparece desempenha simultaneamente o papel crítico e o papel fundador de origem. Foi essa mudança que serviu de conotação filosófica para a organização de uma medicina positiva; e inversamente, essa medicina foi, no nível empírico, um dos primeiros esclarecimentos da relação que liga o homem moderno a uma finitude originária. Daí o lugar determinante da medicina na arquitetura das ciências humanas; mais do que qualquer outra, ela está próxima da disposição antropológica que as fundamenta.³⁰

A morte define e acompanha a constituição do pensamento antropológico desde o final do século XVIII até hoje. É em torno da finitude, para a qual a morte é a sua maior expressão, que se organiza o saber da modernidade: “a importância da finitude na relação do homem com a verdade e, no fundamento dessa relação, tudo isso já se encontrava na gênese do positivismo, mas esquecido em seu proveito”.³¹ Foucault termina o texto dizendo que esta trama que se constituiu já faz dois séculos, somente começa a ser desembaraçada agora pela possibilidade de um pensamento não-antropológico, do qual a analítica arqueológica é talvez a sua expressão na medida em que subverte o universal antropológico e o imanentiza fazendo a história emergir como descontinuidade, pois não há mais um sujeito antropológico universal para lhe dar unidade. A historicização deste sujeito transcendental abre um novo campo de possibilidades fazendo aparecer uma outra forma de unidade: a de uma singularidade diferencial, dada pelo *a priori* histórico, isto é por um “campo transcendental imanente” liberado do sujeito antropológico.

2. Descontinuidade do Pensamento e Transcendental Imanente

Enquanto em *O Nascimento da Clínica* Foucault faz a análise dos diversos discursos médicos, mas ainda estando, de certa forma, relacionados com as práticas não-discursivas como as instituições do hospital, as medidas políticas governamentais e a questão do ensino da medicina, já nas duas obras arqueológicas posteriores, *As Palavras e*

³⁰ FOUCAULT, M. *O Nascimento da Clínica*, p. 218.

³¹ *Ibid.*, p. 218.

as Coisas e A Arqueologia do Saber, Foucault coloca em prática a arqueologia como análise do discursivo desprendida de qualquer referência às práticas sociais.

Apesar de *As Palavras e as Coisas* também apresentar uma aparente história do saber, quando observada mais cuidadosamente, nota-se que o que Foucault está fazendo algo muito diverso de uma história da ciência, o que, inclusive, ele deixa claro logo no “Prefácio” desta obra, seja ainda de algo diferente de uma epistemologia. Aliás, se comparamos a abordagem de *As Palavras e as Coisas* com outros textos como a “Introdução” de *A Arqueologia do Saber*³² e, em boa parte, “Réponse au Cercle d’Epistémologie”,³³ notamos que nestes últimos ele procura mapear as mutações epistemológicas e metodológicas operadas pela nova história, seja da história propriamente dita ou da história da ciência. Mas, em *As Palavras e as Coisas*, o que está em análise é uma questão bem mais complexa e profunda. Trata-se de uma abordagem bastante sutil e original das condições “constitutivas” do saber ocidental moderno. Assim, muito mais do que descrever os saberes e as ciências na renascença, na época clássica e na época moderna, como faria uma história da ciência, o que ele faz é colocar em prática uma analítica histórica das condições de possibilidade do próprio saber: como, de que forma o saber moderno se constituiu? E, novamente, não se trata de descrição da constituição distorcida por uma ideologia etc, mas da constituição do saber “real” de uma época.³⁴ E explica que a região que a arqueologia desenvolve seu trabalho se encontra “entre o olhar já codificado e o conhecimento reflexivo”, ou entre “o uso dos códigos ordenadores e as reflexões sobre a ordem”.³⁵ Trata-se, enfim,

de um estudo que se esforça por saber a partir de que coisa é que foram possíveis teorias e conhecimentos; segundo que espaço de ordem se constituiu o saber; com base em que *a priori* histórico e em que elemento de positividade puderam surgir idéias, constituir-se ciências, refletir-se experiências em filosofias, formar-se racionalidades, para talvez desarticularem e bem depressa se desvanecerem.³⁶

³² FOUCAULT, M. *A Arqueologia do Saber*. pp. 1-19.

³³ FOUCAULT, M. “Sobre a Arqueologia das Ciências. Resposta ao Círculo de Epistemologia”, in *Ditos e Escritos*, II, p.82-118, Edição francesa: FOUCAULT, M. in *Dits et Ecrits*, I, p. 696-731.

³⁴ Ele denomina o seu trabalho *As Palavras e as Coisas* de “arqueologia”, o subtítulo sendo “arqueologia das ciências humanas”, e faz questão de não confundir com o trabalho da história no sentido tradicional: FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1983, p. 10.

³⁵ FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas*, p. 10. (seguimos sempre comparando a tradução com o original *Les Mots et les Choses*, Paris: Gallimard, 2008).

³⁶ *Ibid.*, p. 10.

A arqueologia se interessa então por definir o espaço de ordem constitutivo que permitiu ao saber mesmo se constituir como saber. A citação fala em ordem e é preciso considerar que ele faz aqui um uso geral desse termo, pois a seguir veremos que este termo descreve também o sentido de ordem utilizado para caracterizar a *episteme* clássica. Enfim, o sentido de ordem está relacionado às condições de possibilidade do saber, pois é do *a priori* histórico constitutivo do saber e do pensamento de uma época e lugar que se trata e, assim, a própria razão é historicizada. Dessa forma, a arqueologia procura definir as condições de possibilidade da racionalidade ou do pensamento de um tempo e lugar determinado. E, por isso, trata-se, não da razão ou do pensamento, mas de racionalidades ou de pensamentos, no plural.³⁷ Esta é uma grande diferença na sua forma de abordagem daquela de uma história das idéias: para esta o que está em questão é traçar os caminhos e descaminhos que a razão universal percorreu até chegar até nós, hoje, quer dizer, as racionalidades seriam apenas etapas do desenvolvimento de uma única razão. Para Foucault, ao contrário, o que se tem são racionalidades ou pensamentos específicos constituídos em uma época e lugar. Mas é preciso não ver estes pensamentos específicos como mentalidade ou visão de mundo de uma época, pois, isto faria supor um sujeito por trás da história. Foucault mesmo explica que a noção de *episteme* não deve ser vista como idéia global de uma época.³⁸ E, sobretudo, porque o *a priori* histórico é “constitutivo” do saber e do sujeito do saber em determinada época e lugar, portanto, mais uma vez, não se trata de uma “constituição ideológica”, ilusória, distorcida que estaria impedindo o sujeito do acesso ao saber e à verdade, mas é o próprio sujeito que é constituído juntamente com a forma de saber e de verdade de uma época; por isso, se pode dizer que se trata de um transcendental histórico ou imanente à história, que é constitutivo do sujeito e do saber.

Dessa forma, *As Palavras e as Coisas* procura mostrar que nossa razão ocidental, ou nossa *episteme* ocidental, longe de se mostrar como uma unidade e um desenvolvimento contínuo, apresenta duas grandes descontinuidades ou rupturas, dadas por formas específicas de racionalidades ou de pensamentos, uma que inaugura em meados do

³⁷ Como Foucault explica num texto posterior, trata-se de racionalidades específicas e não da razão. FOUCAULT, M. “O Sujeito e o Poder”, in Dreyfus e Rabinow. *Michel Foucault. Uma Trajetória Filosófica*, p. 225.

³⁸ FOUCAULT, M. *A Arqueologia do Saber*, p. 19.

século XVII a idade clássica e outra que assinala o limiar da modernidade no início do século XIX. A arqueologia mostra que:

A ordem a partir da qual pensamos não tem o mesmo modo de ser que a dos clássicos [século XVII e XVIII]. Por muito forte que seja a impressão que temos de um movimento ininterrupto da *ratio* europeia desde o renascimento até nossos dias, por mais convictos que estejamos, __a verdade é que toda esta quase continuidade ao nível das idéias e dos temas não é, por certo, mais do que um efeito de superfície; ao nível arqueológico, vê-se que o sistema das positivities mudou de uma maneira maciça na [virada] do século XVIII para o século XIX.³⁹

A arqueologia mostra assim que, a forma como conhecemos e como pensamos hoje, a história de nosso saber e nossa razão não constitui o desenvolvimento de uma mesma razão ou pensamento, mas que este se constituiu muito depois do que achávamos e que isto se deu por rupturas e diferenciações a partir de certas práticas determinadas *a priori* historicamente.

Foucault está retomando a reflexão sobre os limites da razão, e, ao apreendê-lo como um *a priori* “histórico” das condições possibilidade do saber, está procurando imanentizá-lo, isto é, torná-lo um “transcendental historicizado” ou imanente à história. E, na medida em que o sujeito é constituído historicamente, o transcendental é dessubjetivado: a experiência da história emerge sem um sujeito universal transcendental para unificá-la. Dessa forma, o campo transcendental emerge imanente à história, sem sujeito, descontínuo e múltiplo. Daí que este tipo de análise não trata de uma temporalidade cronológica, linear, baseada na unidade e continuidade do tempo, mas de uma temporalidade da ordem da simultaneidade, dos inúmeros cruzamentos e entrecruzamentos de séries. A temporalidade linear, utilizada pela história tradicional, é resultante de uma sucessão cronológica, que somente pode fazer sentido como continuidade e, portanto, como pressupondo a possibilidade de uma ordem racional por trás dos fatos ou da suposição de um sujeito que a acompanha e a ordena. O que se trata de colocar em suspenso é esta forma de sucessão como sendo absoluta. A dificuldade dos historiadores tradicionais sobre este aspecto é que partem do pressuposto que a história possui um sentido oculto, uma razão secreta e uma unidade racional que justifica a continuidade dos fatos, que se trata, então, de descobrir ou interpretar. A arqueologia, por seu lado, não trabalha com esse pressuposto. O arqueólogo

³⁹ FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas*, p. 11. (Tradução levemente modificada de acordo com o original FOUCAULT, M. *Les Mots et les Choses*, p.14.)

procura escapar tanto de uma análise transcendental à história como de uma análise baseada na sucessão empírica: ele procura descrever as séries e seus encadeamentos múltiplos e cruzados, que permitem fazer aparecer diversas formas de sucessão e de tempo, procura mostrar como pode haver sucessão, e em que níveis diferentes encontramos sucessões distintas”.⁴⁰

Dessa forma, a descrição e a análise de *As Palavras e as Coisas* faz sobressair “as continuidades sincrônicas e as descontinuidades diacrônicas entre os saberes”,⁴¹ ou seja, a descrição arqueológica procura descrever as formas de coexistência entre as várias séries que se constituem se transformam e desaparecem numa dada época e lugar. Como diz Foucault, a arqueologia se dirige: “ao espaço geral do saber, às suas configurações e ao modo de ser das coisas que nele aparecem, define sistemas de simultaneidade, assim como a série das mutações necessárias e suficientes para circunscrever o limiar de uma positividade nova”.⁴²

Esse espaço geral das configurações do saber e modo de ser das coisas que aí se apresentam define a *episteme* como o emaranhado das identidades distintas num fundo de coerência para uma época e lugar. Em *A Arqueologia do Saber*, Foucault define retrospectivamente *episteme* como:

o conjunto das relações que podem unir, numa dada época, as práticas discursivas que dão lugar às figuras epistemológicas, às ciências, eventualmente a sistemas formalizados (...) a *episteme* não é uma forma de conhecimento ou um tipo de racionalidade que, atravessando as mais diversas ciências, manifestaria a unidade soberana de um sujeito, de um espírito, de um espírito ou de uma época; é o conjunto das relações que podemos descobrir, para uma época, entre as ciências, quando as analisamos ao nível das regularidades discursivas.⁴³

Assim, a *episteme* não deve ser entendida como uma racionalidade unificadora nem uma visão de mundo de uma época: ela define a singularidade dada pela diferença para um conjunto de relações entre os saberes e técnicas de uma época e lugar em relação a outros saberes diferentes. Mas, este saber não pode ser confundido com o conhecimento limitado pelas condições da época, pois a *episteme*

⁴⁰ FOUCAULT, M. *A Arqueologia do Saber*, p. 193.

⁴¹ MACHADO, R. “Archéologie et Épistémologie”, in *Michel Foucault Philosophe. Rencontre Internationale*. Paris 9, 10, 11 Janvier 1988. Paris: Seuil, 1989, p. 27.

⁴¹ *Ibid.*, p. 56.

⁴² FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas*, p. 11.

⁴³ FOUCAULT, M. *A Arqueologia do Saber*, pp. 217-218

não é o que se pode saber em uma época, tendo em conta insuficiências técnicas, hábitos mentais, ou limites colocados pela tradição; é aquilo que, na positividade das práticas discursivas, torna possível a existência das figuras epistemológicas e das ciências.⁴⁴

Enfim, mais uma vez temos que a definição de *episteme* é tomada como as condições de possibilidade do saber e não como o conhecimento manifesto numa época, podemos então dizer que se trata da descrição de um transcendental, mas não de um transcendental atemporal e supra-histórico e sim imanente à história, pois se trata de um *a priori* que é histórico.

Infelizmente não encontramos uma teorização foucaultiana sobre a noção de *a priori* histórico em *As Palavras e as Coisas* e mesmo nas demais obras, mas podemos entender essa noção, e será objeto deste capítulo mostrar, como a tentativa por parte de Foucault é a de procurar a imanentização ou historicização do transcendental kantiano, que, por sua vez, permitiria liberar o pensamento de sua sujeição universal antropológica abrindo, assim, a possibilidade de definir as condições de um saber fora da consciência subjetiva universal (atada à identidade do universal antropológico). Trata-se, enfim, de procurar devolver o pensamento à experiência efetiva e não apenas possível como no kantismo: pois, trata-se de descrever o pensamento efetivo e não a condição apenas formal das possibilidades do pensar. É isso o que deve possibilitar a analítica arqueológica: operando a desconstituição do sujeito universal e, ao mesmo tempo, procurando imanentizar o transcendental abre-se um campo de possibilidades para o pensamento fora do universalismo antropológico, e, assim, o campo da experiência se abre para um pensamento na sua descontinuidade histórica. Vejamos, então, como a história da *episteme* ocidental do renascimento até nossos dias, conforme emerge na pesquisa foucaultiana, longe de mostrar a continuidade de nossa *ratio* ocidental, apresenta rupturas na ordem dos saberes, fazendo sobressair o Outro de nosso pensamento e as diferenças que delimitam nossa própria de racionalidade. Começamos vendo como o saber renascentista e o pensamento clássico (barroco) não constituem simples estágios de nosso pensamento ocidental, mas antes formas de pensar de acordo com outros parâmetros constitutivos de

⁴⁴ *Ibid.*, p. 218. Ainda: MACHADO, R. “Archéologie et Épistémologie”, in *Michel Foucault Philosophe*, p. 27.

racionalidades, para, em seguida, tratarmos do pensamento moderno, que, de certa forma, como afirma Foucault, ainda é o nosso.

O pensamento da semelhança na Renascença. No início do capítulo II de *As Palavras e as Coisas*, denominado “A Prosa do Mundo”, mais especificamente, no tópico I: “As Quatro Similitudes”, Foucault descreve como a *semelhança* organizava o Saber ou *episteme* até o fim do século XVI.

Foi ela [semelhança] que organizou o jogo dos símbolos, permitiu o conhecimento das coisas visíveis e invisíveis, guiou a arte de as representar. O Mundo enrolava-se sobre si mesmo: a terra repetindo o céu, os rostos mirando-se nas estrelas e a erva revolvendo nas suas hastes os segredos que eram úteis aos homens. A pintura imitava o espaço. E a representação__ quer fosse um prazer ou uma lição__ oferecia-se como uma repetição: teatro da vida ou espelho do mundo, tal era o título de toda a linguagem, a sua maneira de se anunciar e de formular o seu direito de falar.⁴⁵

Durante o renascimento, a “semelhança” é *a forma e a condição de possibilidade do conhecimento*. É em torno da “semelhança” que se organizava a *episteme* na renascença. Nos problemas acerca da linguagem, a interpretação da semelhança não é um problema da ordem da representação, pois não se trata do que um signo designa corretamente no que significa, como ocorrerá no século XVII, mas também não é um problema de significação, isto é, de como a consciência confere um conteúdo aos signos; para a “semelhança”, trata-se de todo um outro jogo: existe de certa forma entre as palavras e as coisas, um nexó natural, uma mesma natureza, pelo qual palavras e coisas se comunicam. Na verdade, o nexó é tão natural que nem se coloca o problema da relação entre as palavras e as coisas.

O saber renascentista articula o saber da “semelhança” a partir de uma semântica muito rica, da qual Foucault apresenta as quatro principais: a *convenientia*, a *aemulatio*, a *analogia*, e as *simpatias*.⁴⁶ A *conveniência* designa as semelhanças pelo lugar apropriado que as coisas ocupam entre si: a alma em relação ao corpo, a terra em relação ao mar; a *emulação* designa uma conveniência entre coisas independentes do lugar: por exemplo, o intelecto humano e a sabedoria divina; a *analogia* designa as semelhança sutis seja de proximidade seja de distancia: o lugar do pesado e do leve ou da planta e do animal;

⁴⁵ FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas*, p. 34.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 35.

a *simpatia*, por fim, designa o que atrai uma coisa à outra e levaria tudo a confundir numa massa só se não fosse sua contrapartida: a *antipatia*, que separa todas as coisas.

Estas quatro diferentes figuras (*convenientia*, *aemulatio*, *analogia*, *imitatio*) falam de como o mundo deve encadear-se, mas esse encadeamento somente pode ser conhecido pelas “marcas” (*signaturae*). Os signos no renascimento são um sistema de “marcas” organizados pelas diferentes figuras da “semelhança” e através dessas figuras o mundo das coisas também está organizado de acordo com os diferentes modos de assemelhar-se. A “marca” estabelece entre dois universos de “semelhanças” o que os liga entre si pelo trabalho da “semelhança”: assim, o signo da *simpatia* reside na *analogia*; o da *analogia*, na *emulação*; o da *emulação*, na *conveniência*; e o da *conveniência*, na *simpatia*.⁴⁷ Em cada um desses pares se encontra uma distância, ou defasagem, que é preciso superar: por exemplo, como passar da *simpatia* à *analogia* ou da *analogia* para a *emulação* etc. O saber renascentista reside justamente em saber superar essa defasagem pela passagem das “marcas” das coisas às coisas marcadas. Saber interpretar as “marcas” é saber ler o livro da criação. Os limites desse universo de similitudes é dado pelas categorias do macrocosmos e microcosmos; estes extremos encerram o limite superior, o cosmos, e o inferior, o homem, de todo o trabalho do saber da “semelhança”.

Ora, a interpretação das “marcas” para revelar a “semelhança” entre as coisas torna o saber renascentista um saber ilimitado e, ao mesmo tempo, pobre. Ilimitado, porque cada similitude remete a outra e esta a outra mais e nunca permanece estável (é a interpretação infinita); e é um saber pobre, uma vez que está condenado a saber sempre a mesma coisa: o mundo enrola-se sobre si mesmo e se repete em cada ser e este em cada outro.

Daí porque o conhecimento da linguagem na renascença não ser outra coisa que comentário: esforço para referir na forma de interpretação o “semelhante” ao “semelhante”. A “semelhança” define tanto a forma como o conteúdo dos signos. O comentário se define no espaço entre o texto primitivo e a interpretação infinita. Dessa forma, comentar consiste em restituir a palavra originária comunicada por Deus aos homens, restituir o texto primitivo através do esforço infinito de interpretação. A *eruditio* (interpretação dos signos da *Sagrada Escritura* e dos textos Antigos) e a *divinatio*

⁴⁷ *Ibid.*, p. 50.

(deciframento das coisas do mundo, da obra da criação) são as formas desse saber da linguagem.

Mas essa combinação entre *eruditio* e *divinatio* não são as formas imperfeitas de conhecimento: como se não tivessem alcançado a sua plenitude científica e se enredasse ainda na magia. Antes de tudo, este é a forma singular de um saber possível de um tempo e lugar e que encontra sua racionalidade em si mesmo e na diferença com nosso saber. Enfim trata-se de um outro jogo constitutivo do saber e da verdade.

Assim, a *episteme* renascentista acolhia no mesmo plano tanto a magia (*divinatio*) como a erudição (*eruditio*) e, nisto, explica Foucault, não há contradição. Tanto num caso como no outro é o mesmo trabalho de interpretação: na *divinatio* se passa das marcas para as coisas (as obras da criação) na *eruditio* se passa da palavra lida e comentada para palavra originária, a palavra divina. A linguagem renascentista não é um espelho que reflete mais ou menos as singularidades das coisas: ela é uma massa misteriosa e enigmática da linguagem que se mistura e se confunde com as coisas do mundo.⁴⁸ A linguagem está entrelaçada às coisas, e ela mesma é uma coisa da natureza e não algo arbitrário, convencionado.

O que a arqueologia foucaultiana mostra é que o saber renascentista, e a sua linguagem, não pode ser separado de sua própria racionalidade, que não é a nossa, e, por isso mesmo, não pode ser entendido como um estágio no desenvolvimento de nosso próprio pensamento. Antes é sua *diferença*, sua alteridade em relação à nossa forma de racionalidade o que a arqueologia põe diante de nossa racionalidade lógica.

Porém, todo esse jogo complexo e infinito da linguagem vai desaparecer no século XVII quando as pessoas passam a perguntar como um signo pode representar o que realmente significa e aí, então, não se trata mais da “semelhança” organizando o Saber (*episteme*). Doravante, é a transparência da linguagem: é a questão sobre o que representa tal ou tal signo. A racionalidade que emerge agora vai consistir em separar-se da massa confusa as coisas as idéias claras e distintas. Essa será a *episteme* clássica que emerge em ruptura com a renascentista. A arqueologia mostra assim que longe de estabelecer continuidades na ordem dos saberes, ela faz aparecer as discontinuidades, as rupturas de saberes procurando definir um espaço de alteridade.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 57.

A Ordem na Épistèmè Clássica. No início do século XVII, a semelhança já não desempenha o papel de condição e possibilidade do conhecimento: ela se converte em ocasião e lugar do erro e da falsidade que necessita ser analisada em termos de identidade e de diferença para chegar à verdade.

A verdade encontra a sua manifestação e o seu signo na percepção, evidente e distinta. Compete às palavras traduzi-la, se o puderem; já não lhes assiste o direito de serem as marcas dela. A linguagem retira-se do meio dos seres para entrar na sua era de transparência e de neutralidade.⁴⁹

Dessa maneira, a crítica cartesiana da semelhança passa a conferir um novo estatuto ao ato de comparação. Comparar já não é mais procurar a semelhança, mas é analisar as coisas em termos de ordem e de medida. A medida, por seu lado, exige um padrão externo de comparação das coisas pelo qual se calcula as identidades e as diferenças, controla as quantidades contínuas e descontínuas; já ordenar não supõe um padrão exterior, mas se analisa as coisas conforme seu grau de simplicidade e de complexidade.⁵⁰ Mas como é possível ordenar serialmente todo valor aritmético, então, é possível reduzir a medida à ordem. A ciência universal da medida e da ordem é a *Mathesis*.⁵¹ O fundamento, para a *épistèmè* clássica, “não é nem o sucesso ou o revés da teoria do mecanicismo, nem o direito ou a impossibilidade de matematizar a natureza, mas sim uma relação com a *Mathesis*.”⁵²

Dessa forma, o Saber da Época Clássica consiste na elaboração de um método de análise universal que possa refletir a ordem do mundo pela ordenação correta entre as representações e os signos. Sem excluir em definitivo a semelhança entre as palavras e as coisas, a Ordem, porém, “a situa no limite da representação e como condição desta”. A semelhança é a ocasião da representação e é também o que lhe proporciona conteúdo. Mas, diz Foucault:

se interrogarmos o pensamento clássico ao nível do que arqueologicamente o tornou possível, apercebemo-nos de que a dissociação do signo e da semelhança no início do século XVII fez surgir essas figuras novas que são a probabilidade, a análise, a combinatória, o sistema e a língua

⁴⁹ *Ibid.*, p. 83.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 79.

⁵¹ *Ibid.*, p. 84.

⁵² *Ibid.*, p. 84.

universal, não como temas sucessivos engendrando-se ou repelindo-se uns aos outros, mas como uma rede única de necessidades.⁵³

Daí que a teoria dos signos na idade clássica vai permitir liberar a representação da semelhança e, assim, reconduzir esta última ao terreno da imaginação.⁵⁴ Isto se dá pela duplicação da representação. A representação é o signo que representa duas idéias: a da coisa que representa e da coisa representada. A primeira induz a segunda, pois, uma idéia representada é signo da coisa que representa. E isto não porque existe um nexos natural entre elas e sim porque a representação é um espelho que representa em seu interior a coisa representante, ou seja, “o signo é a representatividade da representação enquanto representável.”⁵⁵ Assim, em lugar de a teoria dos signos conduzir a uma ciência da interpretação (uma vez que a semelhança foi reduzida à imaginação), trata-se de efetuar uma gênese que parte das indistincões da semelhança para os “grandes quadros do saber desenvolvidos segundo as formas da identidade, da diferença e da ordem”.⁵⁶

O projeto de uma ciência geral da ordem, afirma Foucault, está implicado de uma gênese do conhecimento.⁵⁷ A idéia de uma gênese começa por uma analítica da imaginação e da faculdade de referir a representação à natureza e também por meio de uma análise da natureza: isto é, da possibilidade ou impossibilidade de reconstituir a partir da natureza uma ordem representativa.⁵⁸ A reconstituição do quadro das representações segue duas ordenações possíveis: a das representações da ordem do calculável, que é a *mathesis*, ___ e da ordem do empírico, que é a taxionomia. A taxionomia situa-se entre a gênese, que vai do empírico à representação, e a *mathesis*. A tarefa da taxionomia consiste em constituir um quadro geral das representações.⁵⁹

Neste espaço definido pela taxionomia se situa a gramática geral, a história natural e a análise das riquezas e também o grande projeto do classicismo de uma *Ars Combinatória* de uma delimitação perfeita dos signos e palavras, e, também, de uma *Enciclopédia* sobre todos os usos das palavras nas línguas naturais. Em outras palavras,

⁵³ *Ibid.*, p. 92.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 101.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 94.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 103.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 103.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 104-5.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 107.

esse grande projeto do classicismo de uma *Ars Combinatória* e de uma *Enciclopédia* é o ponto alto da ciência da Ordem e é em função deste que é possível uma gramática geral, a história natural e a análise das riquezas: estas existem a partir da tentativa do encadeamento das coisas e do encadeamento das representações.

O encadeamento das representações, a camada sem ruptura dos seres, a proliferação da natureza são sempre requeridos para que haja linguagem, para que haja uma história natural, e para que possa haver riquezas e práticas de riquezas. O contínuo da representação e do ser, uma ontologia definida negativamente como ausência de nada, uma representabilidade geral do ser e o ser manifestado pela presença da representação__ tudo isso faz parte da configuração de conjunto da *épistémè* clássica.⁶⁰

É a partir desse princípio do contínuo que as empiricidades são ordenadas no pensamento clássico e pelo qual ”o ser é dado sem ruptura na representação e no interior de uma representação iluminada pelo fato de que ela liberta a continuidade do ser”.⁶¹ A representação é, assim, o espaço geral do saber das identidades e diferenças, das ordens quantitativas e de uma caracterização universal.

Assim, a concepção do conhecimento a partir da ordem que caracteriza todo o projeto de história natural na idade clássica está relacionada aos projetos de análise das riquezas. E ambos, relacionados com a gramática geral, e, então, com a teoria da representação concebida como “fundamento geral de todas as ordens possíveis”, pelo qual é possível falar de *episteme* clássica.⁶²

Esclarecedor do pensamento da representação é o quadro *Las Meninas*⁶³ de Velásquez (1656), que Foucault analisa em *As Palavras e as Coisas*: “o pintor aparece ligeiramente atrás do quadro”. Ele está estático olhando o modelo. Mas, ao olhar para o modelo ele nos observa, a nós espectadores. Modelo e espectador coincidem. Não sabemos o que está pintando, porque o quadro está de costas para nós. Nem sabemos quem é o modelo. O lugar do modelo oscila. A luz penetra pela esquerda e a iluminação serve de lugar para a representação. A luz era o elemento da idealidade. Uma série de quadros no fundo da sala permanece numa certa sombra. Há um espelho, mas ninguém o olha. Mas apenas este é capaz de revelar o que espelha: os modelos na dupla figura do rei Filipe IV e

⁶⁰ *Ibid.*, p. 274.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*, p. 16. (p. 14 de edição francesa)

⁶³ Ver anexo I, no final desse nosso trabalho.

sua esposa Mariana. O espelho poderia também representar nossa figura, pois está diante de nós, mas isto é impossível. No fundo, por uma porta aberta, uma figura masculina entra e espia a cena. Obviamente é a representação do espectador, pois “ele é um emissário deste espaço evidente e escondido”. É a função do espectador que não está representada no quadro. Este lugar é importante porque nele vem sobrepor exatamente o olhar do modelo no momento em que é pintado, o do espectador que contempla a cena, e o do pintor no momento que compõe o seu quadro (não aquele que é representado, mas aquele que está diante de nós e do qual nós falamos). “Estas três funções se confundem num ponto exterior ao quadro”.⁶⁴ É um ponto ideal, pois não aparece no quadro, mas é também real, porque é o lugar do espectador. O tema do quadro é a representação. As figuras estão dispostas de um modo organizado no quadro. O que é representado são as funções da representação e o que não é representado é um sujeito unificado e unificador dos objetos. O modelo, assim como o homem é apenas mais um ser entre os outros seres. Ele não é um sujeito unificador de tudo.

O quadro mostra bem a instabilidade da *episteme* clássica: é a impossibilidade de representar o ato de representar. A *episteme* clássica era incapaz de representar a própria atividade de ordenação do quadro dos saberes. As três funções foram captadas no quadro, mas não a atividade mesma. Aí temos o pintor que representa a função de pintar e que na cena está estático; os modelos estão no espelho, mas ninguém os olha no espelho e, enquanto são vistos pelos ocupantes da cena, os modelos não podem ser vistos. Se o rei viesse para o quadro, a perspectiva seria quebrada, pois ele passaria para o primeiro plano e a oscilação entre espectador e modelo ficaria estática. Ele se transformaria em sujeito e objeto da cena. Da mesma forma, o espectador externo é representado no fundo como objeto e perde sua posição de sujeito do olhar. Apesar dos espelhos, dos reflexos e das imitações, o quadro revela as três funções do sujeito. Mas o sujeito mesmo enquanto atividade é invisível no quadro. A instabilidade da representação está no fato de sua impossibilidade de ser representada, pois exigiria que as três funções aparecessem unificadas: pela lógica da época clássica, pintor, modelo e espectador deveriam aparecer

⁶⁴ *Ibid.*, p. 17-24.

juntos. Velásquez, contudo, cumpriu bem a sua tarefa.⁶⁵ A época clássica não tem um sujeito unificador. De acordo com Foucault, este sujeito somente emergirá com Kant.

3. *Episteme Moderna: História/Homem*

O início do capítulo VII de *As Palavras e as Coisas* é dedicado a analisar a mudança operada na *episteme* entre os últimos anos do século XVIII: num prazo de apenas vinte anos os saberes da época deixam de ser organizados dentro do quadro clássico da Ordem e passam a compreender as coisas, os seres humanos e a linguagem em relação à História.⁶⁶ A partir de então e por todo século XIX, a História, grafada aqui com H maiúsculo, se torna o ponto central por meio do qual toda empiricidade é pensada e conhecida. Foucault nos lembra o quanto o século dezanove foi marcado pelas teorias da história e do desenvolvimento do homem: Herder, Hegel, Marx, Spencer trabalham a relação entre o pensamento e a história. O mesmo ocorre com Darwin, que procura explicar a evolução das espécies relacionada à temporalidade histórica. Contudo, não se trata para Foucault de apresentar as filosofias da consciência histórica como uma marca da época, nem tampouco trata-se de caracterizar o período moderno pelas explicações de cunho escatológico e teleológico. Sua preocupação não é com as filosofias da história nem com o historicismo que se desenvolveram no século dezanove. O que é marcante na análise de Foucault é sua preocupação em analisar o que fez ou tornou possíveis as reflexões sobre a história no século XIX.⁶⁷ O núcleo de sua análise é a procura de determinar o “*a priori* histórico” que tornou possível os saberes e experiências referidos à História, quer dizer, trata-se da questão: quais as condições do conhecimento que determinam o pensamento como coerência do tempo no desenvolvimento dos seres e dos acontecimentos?

A pesquisa arqueológica se dirige, então, para esse campo que faz a história surgir como um núcleo de preocupações teóricas no século XIX. Como explica Foucault,

“Mas bem se vê que a História não deve entender-se aqui como a recolha das sucessões de fato, tais como elas puderam ser constituídas; ela é o modo de ser fundamental das empiricidades, esse algo a

⁶⁵ *Ibid.*, p. 19.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 287. (*Les Mots et les Choses*, p. 229).

⁶⁷ *Ibid.*, página 10 da “Introdução” de *As Palavras e as Coisas*.

partir do qual elas são afirmadas, colocadas, arranjadas e repartidas no espaço do saber para eventuais conhecimentos e para ciências possíveis.⁶⁸

O sentido de História, conforme o texto, grafado com H maiúsculo, é que esta se apresenta como diferente tanto de ciência empírica dos fatos quanto da sucessão factual mesma: o que está em questão aqui é a história como uma espécie de modo de ser fundamental para tudo que pode ser dado à experiência como tendo uma coerência temporal ou como sendo e devendo ser pensado em sua historicidade.⁶⁹ Essa História seria a *episteme* ou a *priori* histórico, que caracteriza a modernidade, e pelo qual são possíveis os conhecimentos, as diversas disciplinas e, inclusive, a própria história como disciplina. Como explica Béatrice Han-Pile, “este sentido de História não corresponderia nem *historia rerum gestarum* e nem aos *res gestae* da tradicional distinção hegeliana. Na distinção hegeliana a primeira corresponderia às narrativas dos fatos passados e a segunda aos fatos ou acontecimentos mesmos”. Portanto, Foucault está tratando História aqui ‘num outro ou terceiro sentido.’⁷⁰

No texto, Foucault procura explicar esse sentido fazendo uma analogia com o que foi a Ordem no pensamento clássico. A Ordem no pensamento clássico não foi simplesmente “a harmonia visível das coisas, o ajustamento, a sua regularidade ou a sua simetria verificada”,⁷¹ da mesma maneira a História, a partir do século XIX, define “o lugar de origem empírico, esse lugar onde, para alguém de toda a cronologia estabelecida, ele adquire o ser que lhe é próprio.”

A Ordem na época clássica, segundo Foucault, não é o resultado *a posteriori* de nosso saber e nem deriva de um processo indutivo, mas é justamente: “o espaço próprio de seu ser e aquilo que, antes de todo conhecimento efetivo, os estabelecia no saber”.⁷² A Ordem clássica era, então, o saber pelo qual as próprias ordenações das coisas podia ser efetuada: “era fundamentalmente o espaço onde todo o ser vinha ao conhecimento”.⁷³ Era, assim, a condição possível de todo conhecimento ou o *a priori histórico* das condições do saber. Podemos dizer que este “*a priori histórico* corresponde a uma espécie de

⁶⁸ *Ibid.*, p. 287.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 288.

⁷⁰ HAN-PILE, B. “Is early Foucault an Historian?”, in *Philosophy & Social Criticism*. 31(5-6), p. 588.

⁷¹ *Ibid.*, p. 287.

⁷² *Ibid.*, p.287.

⁷³ *Ibid.*, p. 288.

transcendental imanente ou, conforme Han-Pile, de “*transcendental histórico* das experiências possíveis”.⁷⁴

Como já explicamos antes, este “transcendental imanente” deve ser entendido no sentido que, enquanto Kant tratou o transcendental como condição de possibilidade da experiência, e, portanto, este deveria preceder a experiência mesma, permanecendo, assim, além da história, Foucault procura realizar uma inversão do sentido kantiano, procurando apreender as condições de possibilidade da experiência efetiva: que são dadas pelo *a priori* histórico. Quer dizer, ele parte das experiências que realmente aconteceram e, procura definir o *a priori* que atuou aí historicamente determinando sua singularidade.

De acordo com Foucault, a experiência possível do espaço de ordenação clássica foi propiciado por um certo isomorfismo entre linguagem e representação⁷⁵ que permitia representar as coisas nos discursos. Por isso, Descartes podia confiar “na possibilidade de decompor nossos pensamentos em elementos simples e depois os reordenar no grau de complexidade que permitisse enquadrar adequadamente o mundo.”⁷⁶ No século XIX, é a História que ocupa o lugar da Ordem. A História é o que “define o lugar de origem do empírico, esse lugar onde, para alguém de toda a cronologia estabelecida, adquire o ser que lhe é próprio.”⁷⁷ Tal como a Ordem era a condição de todo ordenamento empírico, assim também a História é a condição de possibilidade da própria sucessão cronológica. O conhecimento das coisas em sua historicidade não é definido porque descobrimos que elas estão em constante transformação (como um fato) e nem porque impomos a elas uma temporalidade, mas porque a História é o novo *a priori* histórico das condições de tudo o que nos é dado na experiência. A História é o “incontornável de nosso pensamento”.⁷⁸ A História é o novo *a priori* histórico: é ela que define a *episteme* no século XIX. “Decerto [, explica Foucault] que o espaço clássico não excluía a possibilidade de um devir, mas esse devir nada mais fazia do que assegurar um percurso no [quadro] discretamente prévio das variações possíveis.”⁷⁹ Contudo, a variação, no pensamento

⁷⁴ HAN-PILE, B. *Op. Cit.*, p. 588.

⁷⁵ FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas*, p. 196-7.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 589.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 288.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 288.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 361.

clássico, não era mais do que uma falha ou um desvio no quadro do contínuo que precede a história.⁸⁰ Mas, a partir do final do século XVIII “a historicidade introduziu-se na natureza__ ou antes no ser vivo; mas aí é ela mais do que uma forma provável de sucessão; constitui como que o modo de ser fundamental.”⁸¹ Doravante a historicidade atravessa a empiricidade em toda a sua densidade e é a partir dela que tudo é conhecido e explicado. A teoria da origem das espécies de Charles Darwin não poderia ser entendida sem essa percepção da historicidade do seres vivos e de toda a natureza. Se para a teoria clássica o desvio do indivíduo em relação à espécie era uma anomalia externa ao próprio ser, agora, todo ser vivo é um organismo que tem sua natureza explicada a partir dele mesmo e de sua história como organismo vivo.

Ora, uma vez que todos os seres são condicionados pela historicidade, a tarefa do pensamento é procurar entender e explicitar essa historicidade. Assim,

a filosofia do século dezanove situar-se-á na distância da história à História, dos acontecimentos à Origem, da evolução à primeira dilaceração da nascente, do olvido ao Retorno. Já não será, portanto, Metafísica senão na medida em que for Memória.⁸²

Trata-se para o pensamento do século dezanove de situar-se dentro do próprio processo do devir, isto é, dentro da história: mas, como passar da história à História ou dos acontecimentos à Origem? O desafio para o pensamento deste período era o pensar, mas enquanto um pensamento que faz parte da própria história: é, enfim, a tarefa de definir como inserir a reflexão na própria historicidade como sua condição *a priori*. Daí as várias tentativas no século XIX que vão “de Hegel a Nietzsche e além deste” para se situar na história e, a partir daí, a constante tentativa de apresentar a filosofia como autocrítica. A filosofia deve, então, “reconduzir o pensamento à questão de saber o que é para o pensamento [ter] uma história”.⁸³ A tarefa de toda a filosofia será então justificar-se como filosofia inserida na própria história. Como explica Foucault:

Não vejamos aqui o fim de uma reflexão filosófica autônoma, demasiado matinal e demasiado orgulhosa para se inclinar, exclusivamente, sobre o que foi dito antes dela e por outros; não vejamos aí um pretexto para denunciar um pensamento incapaz de se manter de pé por si só e sempre

⁸⁰ *Ibid.*, p. 210-211.

⁸¹ *Ibid.*, p. 361.

⁸² *Ibid.*, p. 288.

⁸³ *Ibid.*, p. 288.

constrangido a enrolar-se a um pensamento já realizado. Bastar-nos-á reconhecer aqui uma filosofia, desprendida de uma certa metafísica porque desprendida do espaço da ordem, mas votada ao Tempo, ao seu fluxo, aos seus retornos, porque presa ao modo de ser da História.⁸⁴

Como explica Han-Pile,⁸⁵ esta passagem, ainda que apenas alusiva, mostra tanto a relação de Hegel com a tradição racionalista como a sua (de Hegel) concepção de filosofia. O fim da reflexão filosófica autônoma indica o racionalismo cartesiano, cujo pressuposto filosófico era dado por um método autônomo e não precisa se inclinar sobre sua história. É assim que Descartes podia rejeitar o ensinamento escolástico que ele havia recebido dos jesuítas em *La Flèche*. Mas, com Hegel o pensamento filosófico se vê como parte de um processo histórico do qual não pode se separar, pois a filosofia é “a autoconsciência de sua época” e, dessa forma, deve voltar-se para seu tempo e determinar a sua gênese histórica. Para Hegel, como nota Han-Pile, o passado não conta como um argumento contra a filosofia, mas é justamente o que o motiva a completar o projeto kantiano.

Dessa forma, a filosofia, desprendida de uma certa metafísica da Ordem, se volta para o Tempo, para a História como condição do próprio pensamento. Este ponto Foucault vai aprofundar no capítulo IX de *As Palavras e as Coisas*, quando o tema da História permanece como a tarefa de todo o pensamento da filosofia no século XIX. Como afirma Foucault:

Apresentava-se então para o pensamento uma tarefa: a de contestar a origem das coisas, mas contestá-la para fundar, reencontrando o modo pelo qual constitui a possibilidade do tempo__ essa origem sem origem nem começo a partir da qual tudo pode ter início. Tal tarefa exige que seja examinado tudo o que pertence ao tempo, tudo o que nele se formou, tudo o que reside no seu elemento móbil, de maneira que surja a brecha sem cronologia nem história donde promana o tempo.⁸⁶

Mas não apenas do pensamento filosófico. Todas as áreas de saber, todas as disciplinas da época, estavam permeadas pela questão da temporalidade e da historicidade: economia-política, a biologia e a linguagem. Para esta última, já não era mais possível a transparência das palavras e das coisas; a linguagem no século XX “fecha-se sobre si

⁸⁴ *Ibid.*, p. 288-9.

⁸⁵ HAN-PILE, B. *Op. Cit.*, p. 593.

⁸⁶ FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas*, p. 432.

mesma, adquire a sua espessura própria, desenrola uma história, leis e uma objetividade que só ela possui. [Ela] converteu-se num objeto de conhecimento entre tantos outros...”⁸⁷

No que diz respeito ao pensamento filosófico, como bem observa Han-Pile,⁸⁸ duas tarefas estão envolvidas aqui. Primeiro, é a tarefa de ir da história como sucessão empírica para suas condições de possibilidade, as quais não são elas mesmas históricas: origem sem origem, vazia de cronologia ou de história. É o sentido da filosofia de ir à História como *a priori*. Segundo, “a própria maneira de entender a História é tornar clara sua conexão como o tempo”.⁸⁹ O que somente pode ser feito a partir do *a priori* histórico representado pela História e não por meio da sucessão empírica, porque esta última pressupõe a primeira e não o contrário. É a História, como *a priori* histórico, que constitui a historicidade das coisas. Então, a demonstração deve envolver a investigação da origem na História e não na história propriamente dita, que não tem origem, mas começo: como se costuma definir o começo da história pela invenção da escrita.

4. Analítica da Finitude e o quadrilátero’ antropológico

Pensar a História como pressuposto e condição de experiência do empírico em seu fluxo temporal implica, então, investigar a História como “origem” e não como o início ou começo de uma narrativa ou seqüência cronológica. O início ou começo pertence ainda à história, ao tempo. O que está em questão é a origem como fundamento da própria História, como condição do saber de tudo como sendo dado no fluxo do tempo. Ora, estas são as questões do capítulo IX sobre a Analítica da Finitude.⁹⁰ Como vimos, no quadro de Velásquez o homem não aparecia como sujeito do saber, mas, ao contrário, na época moderna o homem é o sujeito que dá unidade ao saber:

...quando sobretudo a reflexão sobre a linguagem se converte em filosofia e se extingue o discurso clássico em que o ser e a representação encontravam o seu espaço comum, então, no movimento profundo de uma tal mutação arqueológica, surge o homem com sua posição ambígua de objeto para um saber e de sujeito que conhece: soberano submetido, espectador olhado, ele surge aí, nesse lugar do

⁸⁷ *Ibid.*, p. 387-8.

⁸⁸ HAN-PILE, B. *Op. Cit.*, p. 594.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 594.

⁹⁰ FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 406.

rei, que lhe atribuíam antecipadamente ‘Las Meninas’, mas de onde durante tanto tempo sua presença real foi excluída.⁹¹

Se para a *episteme* clássica o homem era apenas mais um ser-objeto entre todos os seres dado ao saber, na idade da História o homem emerge também como sujeito desse saber: ele é tanto sujeito como objeto do saber. A emergência do homem como sujeito do saber indica que “os limites do conhecimento fundam positivamente a possibilidade do saber”, isto é, o homem deve fundar as formas do saber em sua positividade, mas, como um ser entre outros no mundo, que lhe indicam que ele não é infinito. Quer dizer, é a experiência de pensar a “finitude como uma referência interminável a si mesma”,⁹² ou seja, “de um extremo ao outro da experiência, a finitude responde a si mesma; ela é na figura do *Mesmo*, a identidade e a diferença das positivities e de seu fundamento.”⁹³ É neste espaço aberto para a repetição do *positivo* no *fundamental* que vai se desdobrar sucessivamente o pensamento moderno como analítica da finitude: o transcendental vai repetir o empírico, o cogito vai repetir o impensado e o retorno da origem vai repetir o seu recuo.⁹⁴ Foucault chama estes quatro pares, *positivo-fundamental*, *empírico-transcendental*, *‘cogito’-impensado*, *recuo-retorno da origem*, de ‘quadrilátero’ antropológico.⁹⁵ Como acabamos de falar do primeiro, vejamos como os outros três duplos se apresentam.

O Empírico e o Transcendental. Foucault procura então explicar como o homem, como duplo empírico-transcendental forma a base da *episteme* moderna. A análise arqueológica vai mostrar a profunda conexão entre História e Homem na constituição da *episteme* da modernidade. Conexão esta que se estrutura na constituição da temporalidade, “de tal maneira que é nele (Homem) que as coisas (mesmo aquelas que se erguem acima dele) encontram o seu começo”.⁹⁶ O Homem se torna o elo entre a História e a temporalidade que envolve todas as coisas. Mas, nem a História nem o Homem, ambos assinalados com H maiúsculo, pertencem à sucessão empírica, pois o Homem “não é uma

⁹¹ *Ibid.*, p. 406.

⁹² *Ibid.*, p. 414.

⁹³ *Ibid.*, p. 410-11.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 411.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 444.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 432.

cicatriz, marca feita num dado instante da duração”, ao contrário, é pelo Homem que a sucessão empírica é possível.

De maneira que possamos entender melhor isto, tomemos o contraste entre o papel da gênese na época clássica e a origem na modernidade. No século XVIII, reencontrar a origem, diz Foucault, era a maior proximidade da pura e simples reduplicação da representação.

Era apenas quando uma sensação parecia mais ‘semelhante’ a uma precedente que todas as outras ... que o conhecimento podia firmar-se neste redobro. Pouco importava que este nascimento fosse considerado fictício ou real, que tivesse tido valor de hipótese explicativa ou de acontecimento histórico.⁹⁷

O que importa no pensamento clássico é que o ponto de partida está sempre dentro de um quadro que o emoldura e que constitui a base em que os acontecimentos históricos todos permanecem assentados. Já na modernidade, a origem está relacionada à figura ambígua do Homem como duplo empírico-transcendental. A origem das coisas escapa ao homem, como um ser entre outros, porque as coisas lhe precedem: “é sempre em relação a um fundo já começado que o homem pode pensar aquilo que vale para ele como origem”.⁹⁸ Dessa forma, o homem nunca é contemporâneo dessa origem. A origem das coisas é a marca da *finitude humana*, tanto quanto a vida, o trabalho e a linguagem lhe preexistem. Assim, por um lado, as coisas têm uma autonomia sobre o homem, mas, por outro lado, a origem, na medida em que a historicidade das coisas são dadas pelo *a priori* História, e dada a relação entre Homem e História, elas (as coisas) têm, então, uma dependência epistemológica em relação ao homem como duplo empírico-transcendental. Nas palavras de Foucault:

...por um lado, a origem das coisas é sempre remota, uma vez que remonta a um calendário onde o homem não figura; mas, por outro lado, significa que o homem, em oposição a essas coisas de que o tempo deixa perceber o nascimento cintilante, na sua espessura, é o ser sem origem, aquele ‘que não tem pátria nem data’, aquele cujo nascimento nunca é acessível porque nunca teve ‘lugar’.⁹⁹

Ocorre assim uma inversão entre homem e origem: se, por um lado, a origem das coisas empíricas escapa ao homem, por outro lado, o homem mesmo é a

⁹⁷ *Ibid.*, p. 428-9.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 430.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 432.

condição de possibilidade transcendental da temporalidade das coisas: pois é somente nele que as coisas têm história e podem indicar sua origem.

Esta inversão do empírico para o transcendental caracteriza a Analítica da Finitude: vida, trabalho e linguagem não dependem do homem, mas, ao mesmo tempo, elas dependem dos homens para existir:¹⁰⁰ ou seja, se, por um lado, vida, trabalho e linguagem indicam a finitude do homem, por outro, elas somente encontram nele a inteligibilidade para serem compreendidas.

A emergência do homem, como sujeito e unidade do saber da História, é, contudo, problemática. Esta situação é bem expressa pela filosofia de Kant. De acordo com Foucault, enquanto a *Crítica* kantiana interditava a passagem do sujeito transcendental para o plano empírico, na *Antropologia*¹⁰¹ Kant abre essa possibilidade: pois, se na *Crítica* as duas formas em que o tempo é pensado permaneciam separadas__ o tempo como pura forma de sensibilidade (do sujeito transcendental) e o tempo como o *a priori* unificando a sucessão empírica (ego empírico)__ somente o ego empírico permanecia dentro da ordem do tempo cronológico, já o sujeito transcendental permanecia fora, uma vez que era a própria condição deste, mas, na *Antropologia* a passagem do *a priori* do conhecimento para um *a priori* da existência relaciona os dois elementos, transcendental e empírico, que estavam separados na *Crítica*.¹⁰² Assim, a organização transcendental da subjetividade como condição de possibilidade da experiência passa a ser referida à existência empírica do sujeito, o que, por sua vez, impossibilita a pura determinação transcendental do conhecimento. O que ocorre, então, é que ao colocar o próprio sujeito transcendental, e não somente o eu empírico na temporalidade dos objetos empíricos, a *Antropologia* faz a determinação transcendental emergir como algo que preexistiria a si mesma no tempo passado como “já lá”:¹⁰³ isto é, o sujeito transcendental tende a experimentar a si mesmo como “já lá”, em uma espécie de pré-história empírica. O *a priori* se torna cronologicamente na ordem concreta da existência um *originário*, o qual, tão logo aparece revela a si mesmo como já lá. Assim, na *Antropologia*, o transcendental não podendo mais

¹⁰⁰ *Ibid.*, pp. 430-1.

¹⁰¹ KANT, I. *Anthropologie du point de vue o ponto de vista pragmatique*. Traduction et Introduction par Michel Foucault. Paris: Vrin, 2008.

¹⁰² HAN, B. “The Analytic of Finitude and the History of Subjectivity” in GUTTING, G. (Ed.) *Cambridge Companion to Foucault*. New York: Cambridge University Press, 2006, p. 180.

¹⁰³ FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas*. p. 432.

funcionar como *a priori* fora da história se torna uma espécie de perpétuo recuo em direção da origem, ou seja, para recapturar o momento de sua emergência como sujeito pensante o sujeito deve se projetar para trás continuamente. Em outras palavras, o sujeito transcendental tem dificuldade de dar conta de sua própria gênese de sujeito fundador do conhecimento. Desta forma, a História se torna um *a priori* histórico problemático e a Analítica da Finitude tende a desempenhar um papel paradoxal, pois está presa a um círculo que vai do empírico ao transcendental e aí se prende ao originário mediante ‘um contínuo recuar’:

Mas ao atribuir a si a tarefa de restituir o domínio do originário, o pensamento moderno descobre nele o distanciamento da origem e propõe-se paradoxalmente avançar na direção que em que esse distanciamento se efetua e não cessa de se aprofundar.¹⁰⁴

É a tarefa infinita de pensar a origem como a “duplicação” (dobra) do originário: é um recuar infundável do tempo empírico ao tempo originário para aí fundar o sujeito do conhecimento transcendental. Enfim, isto torna instável o *a priori* histórico da modernidade: dessa maneira, não lhe é possível dar um fundamento seguro nem limites ao conhecimento, pois há uma perpétua oscilação entre o subjetivo e o objetivo no homem. Assim, a História, enquanto *a priori* histórico, está conectada ao *a priori* histórico Homem e, daí, as coisas empíricas devem ser referidas ao homem como transcendental para caracterizar a sua temporalidade empírica. Ora, uma vez que Homem e História ainda permanecem o *a priori* histórico de nossa época e se, como afirma Foucault, numa cultura e num dado momento, nunca há mais de uma *episteme*, que define as condições de possibilidade de todo o saber, quer seja o que se manifesta numa teoria ou aquele que é silenciosamente investido numa prática.¹⁰⁵, então, História e Homem devem constituir uma única *episteme*, então este é ainda o nosso paradoxo: como pensar hoje escapando das aporias colocadas pelo Homem como condição do pensamento?

Como Foucault explica em *A Arqueologia do Saber*,¹⁰⁶ não podemos conhecer a nossa própria *episteme* porque estamos dentro dela: o que sabemos sobre ela pode ser provavelmente uma indicação de que estamos na fronteira ou limiar de algum

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 434.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 223.

¹⁰⁶ *Arqueologia do Saber*, p. 150.

outro *a priori* histórico; pois, nosso modo de pensar obedece às coerências definidas pelas práticas daquele *a priori* histórico que é o nosso. Então, é a partir dessa possibilidade que Foucault anuncia a morte do homem: ou seja, estamos na fronteira do *a priori* histórico da História-Homem com um novo *a priori* histórico em que o Homem tende a desaparecer.

De qualquer forma, a Analítica da Finitude pertence ainda ao *a priori* História-Homem e, assim, ela é o movimento que vai do conteúdo empírico para as condições transcendentais, e identifica estas condições transcendentais com o próprio Homem: dessa maneira, o esforço da Analítica da Finitude consiste em tentar superar as limitações do homem como ser empírico, que vive, trabalha e fala, pela determinação transcendental destas. Assim, a Analítica da Finitude vai das positivities que determinam o ser do homem à finitude pela qual elas aparecem como finitude transcendental.¹⁰⁷ Mas, num outro sentido, a analítica da finitude está implicada na impossibilidade de pensar a conexão entre o nível empírico e o nível transcendental: de acordo com Foucault, esta impossibilidade está relacionada à dificuldade no pensamento de Kant de se passar da *Crítica* à *Antropologia*, pelo qual se funda a dupla natureza do homem como empírico e transcendental. E é este justamente o paradoxo do pensamento moderno: como o homem está situado no plano da finitude ele busca estabelecer a origem da experiência da temporalidade no transcendental da História, mas este mesmo transcendental depende da finitude representada pelo Homem. Este foi o desafio colocado para as filosofias do século XIX: como pensar a relação empírico-transcendental.

O “cogito” e o Impensado. De acordo com Foucault, a partir da problemática do duplo empírico-transcendental do sujeito kantiano, a reflexão filosófica do século XIX dividiu-se em dois movimentos. Em um desses temos a exploração do campo transcendental da subjetividade de maneira explícita e sistemática. Este movimento começou com Fichte e vai até a fenomenologia de Husserl. No outro movimento, temos o desenvolvimento de uma série de pesquisas centradas na objetivação e finitude empírica (vida, trabalho e linguagem), que se dividiu, por sua vez, em duas formas: primeiro, as filosofias da “metafísica do objeto”, que tentaram ultrapassar a dependência da experiência sobre suas condições transcendentais e a impossibilidade de conhecer a coisa-em-si,

¹⁰⁷ HAN-PILE, B. *Op. Cit.*, p. 600.

defendendo uma forma de acesso direto ao objeto (o Absoluto da consciência para Hegel, a Vontade para Schopenhauer); segundo, temos a tentativa paralela do marxismo e do positivismo de ultrapassar a verdadeira idéia de determinação transcendental e analisar o empírico por si mesmo (o fato para o positivismo). Por fim, durante o século XX, essas duas maiores tendências foram reconectadas na análise da “experiência do vivido” (*vécu*), resultando no impasse fenomenológico. Vejamos, de acordo com Foucault, em que consistiu o problema de cada uma dessas tentativas.

Começamos pela “metafísica do objeto”. De acordo com Foucault, o problema da “metafísica do objeto” é procurar pelas condições de possibilidade da experiência fora da determinação transcendental, isto é, na coisa-em-si e esquecendo que qualquer acesso ao empírico é apenas possível se ele é mediado pela abertura transcendental, e não removendo a realidade da realidade como elas (metafísicas) procuraram fazer. Com isto, estas metafísicas acabam retrocedendo a uma posição filosófica pré-crítica.

A primeira diferença (o fato de os transcendentais estarem alojados do lado do objeto) explica o nascimento dessas metafísicas que, apesar da sua cronologia pós-kantiana aparecem como ‘pré-críticas’: com efeito, elas desviam-se da análise das condições do conhecimento, tais como são suscetíveis de se descobrir ao nível da subjetividade transcendental; estas metafísicas, porém, desenvolvem-se a partir dos transcendentais objetivos (a Palavra de Deus, a Vontade, a Vida) que não são possíveis senão na medida em que o domínio da representação é previamente limitado; tem, por conseguinte, o mesmo solo arqueológico que a própria Crítica.¹⁰⁸

Outra possibilidade é aquela iniciada e desenvolvida por Fichte (e posteriormente seguida pelo primeiro Husserl): dada a impossibilidade de aceder a coisa-em-si, então, procurou-se permanecer e explorar apenas o nível transcendental. Contudo, o projeto fichteano acaba reduzindo toda a reflexão transcendental à análise formal e, assim, tornando-a abstrata demais e, dessa forma, seu erro é o contrário da metafísica do objeto: acabou resultando no esquecimento da questão da experiência para as determinações transcendentais.

Já o positivismo tenta superar os impasses da metafísica pós-kantiana em sua relação com a coisa em-si procurando pelos fundamentos do conhecimento no puramente empírico de acordo com o modelo dado pelas ciências, isto é, o positivismo

¹⁰⁸ FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas*, p. 321.

assume que a verdade é adequação ao objeto empírico, o qual deve ser considerado independentemente da determinação transcendental e de qualquer relação com a coisa em si. Contudo, o engano do positivismo está justamente em sobre-valorizar a esfera do fenômeno e, assim, considera-lo independentemente das condições transcendentais que precisamente o apresentam como fenômeno. O positivismo cai, então, no extremo da metafísica do objeto, pois, trata o fenômeno como coisa em si.¹⁰⁹

Por fim, o segundo Husserl procura relacionar ou reconectar a subjetividade transcendental ao horizonte de conteúdos empíricos, ou seja, a fenomenologia procura ligar os eixos do empírico-objetivo e do transcendental-subjetivo na experiência do vivido (*vécu*). Assim, contra o positivismo, que, de acordo com a fenomenologia, somente podia “conhecer fenômenos, mas não substâncias, leis, mas não essências”,¹¹⁰ Husserl tentou restaurar a dimensão transcendental: a experiência vivida é o espaço por meio do qual todo conteúdo empírico é dado; e contra o puro transcendental, a análise do vivido tornou-se a experiência original que emerge através do corpo. Mas, explica Foucault, ao fazer a relação do transcendental e do empírico girar em torno do eixo do vivido, a fenomenologia acaba caindo na redução do transcendental ao Homem (corpo) como vivido e, então, acaba destruindo o poder fundador do transcendental. Em suma, a fenomenologia husserliana ao fazer do impensado o fundamento dos compromissos e das práticas, torna o pensamento e a ação possíveis, mas a fonte e o seu significado ficam fora de controle. Dessa forma, ou não lhe é possível recuperar o fundamento porque esta seria uma tarefa interminável de esclarecer, mas que cada crença supõe um ulterior fundamento; ou, então, leva ao niilismo, pois se o fundamento pudesse ser esclarecido totalmente, então implicaria o esvaziamento da ação significativa.

O recuo e o retorno da origem. Para o pensamento clássico a linguagem estava relacionada à transparência na representação das coisas, mas, na medida em que no pensamento moderno a linguagem perde sua transparência ela se distancia de sua origem. O começo da linguagem se torna então uma questão de investigação da história. Contudo, esta busca da origem da linguagem leva a um começo sempre mais recuado porque “é sempre

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 417. O marxismo comete engano semelhante ao tratar a coisa-em-si como fenômeno na sua concepção de ideologia e alienação.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 322; ver também p. 425.

sobre um fundo já começado que o homem pode pensar o que vale para ele como origem”.¹¹¹ Mas, se esta origem, ao lhe preceder, lhe escapa, ao mesmo tempo, a linguagem que ele (homem) usa é de alguma forma já conhecida por ele, pois é por ela que os homens se comunicam. Da mesma forma, os homens já têm uma história que, se ela os ultrapassa, é, porém, por meio dela que os acontecimentos são organizados, de maneira que ela já faz parte dos homens. A história então é reapropriada pelo homem. A reapropriação da história se dá a partir da compreensão do homem por si mesmo. Assim, a compreensão de si abre um campo em que a história é possível:

De tal maneira que é nele (Homem) que as coisas (mesmo aquelas que se erguem acima dele) encontram o seu começo; mais do que cicatriz marcada num instante qualquer da ‘duração’, ele é a abertura a partir da qual o tempo em geral se pode reconstituir, a ‘duração’ flui e faz as coisas surgirem no momento que lhes é próprio.¹¹²

O começo temporal e a abertura constituidora do tempo (temporalizante) se apresentam como tentativa de relacionar o positivo, o fluxo do tempo e das coisas, com o fundamental, a abertura temporalizante. Mas, nota Foucault que esta relação é instável: a recuperação da origem, enquanto abertura temporalizante e historicizante recua de novo na medida em que o homem não a pode compreender porque lhe é muito próxima e ela é constitutiva do ser. Desta forma, a busca de uma fonte primeira é um fracasso porque conduz a um novo recuo em busca da origem. Este fracasso vale também quanto à busca de um futuro: neste também se trata de um recuo em direção ao que tornou possível o pensamento.

Enfim, o duplo do recuo e o retorno da origem mostram bem que a Analítica da Finitude enquanto fundada no homem e como este é um ser finito é incapaz de encontrar um ponto estável para o pensamento na modernidade.

5. A arqueologia e a questão do transcendental

Vemos, então, como a leitura de Foucault dos movimentos da filosofia moderna (dentro da tradição kantiana) no século XIX e início do XX demonstram sua preocupação com o rumo que tomou o tema das determinações transcendentais. Tudo isso

¹¹¹ *Ibid.*, p. 431.

¹¹² *Ibid.*, p. 432.

parece bastante pertinente tanto pelo fato de ele ter afirmado que se tratava de retomar a abertura crítica praticada por Kant e, ainda, por ele mesmo ter inscrito seu trabalho no projeto crítico kantiano. Enfim, o kantismo se coloca numa dupla via: ao colocar um limite à metafísica do infinito, marca a ruptura com o pensamento clássico dando início ao pensamento moderno; mas, se Kant deu início a abertura crítica, ele, ao mesmo tempo, fechou esta abertura ao reduzir toda interrogação crítica a uma interrogação antropológica.¹¹³ Assim, a interrogação kantiana sobre os limites do sujeito acaba resultando no assujeitamento do sujeito à identidade de um universal antropológico universal, que, por sua vez, impede a experiência da diferença.

Então, aqui se coloca a tarefa da arqueologia foucaultiana de levar o projeto crítico às últimas conseqüências procurando subverter o pensamento transcendental antropológico. Enquanto em Kant o tema do transcendental estava relacionado ao sujeito universal, a arqueologia opera a sua dessubjetivação e imanentização: sem um sujeito transcendental universal para garantir a unidade de sua história, o pensamento se mostra em sua descontinuidade: o finito é liberado da sujeição universal e emerge no campo ilimitado da experiência. Quer dizer, a experiência da morte do homem manifesta ao sujeito “sua própria finitude, o reino ilimitado do Limite, o vazio deste extravasamento em que ela se esgota e desaparece”.¹¹⁴ Dessa forma, como a análise de Foucault é diagnóstica, ela mostra a possibilidade de um novo *a priori* histórico, que separa o Homem da História. Devemos lembrar que *As Palavras e as Coisas* começa e termina anunciando a morte do homem. Ora, tanto a Analítica da Finitude quanto as Ciências Humanas se formaram a partir da emergência do Homem como centro da *episteme* moderna, e elas se formaram quando desapareceu a metafísica do infinito da época clássica e se passou a pensar o finito a partir do finito. O retorno da linguagem na literatura, na lingüística, na psicanálise e na etnologia mostra que o homem está desaparecendo do discurso atual.¹¹⁵ É o que Foucault mostra estar acontecendo em áreas como a nova história (história dos *Annales* e *histoire sérielle*, bem como na história das idéias de Bachelard e Canguilhem.¹¹⁶ Mas, também no estruturalismo,

¹¹³ FOUCAULT, M. “Prefácio à Transgressão” in *Ditos e Escritos* III. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2006, p. 35. Sobre a abertura ao pensamento praticada por Kant, Conferir também *As Palavras e as Coisas*, p. 445.

¹¹⁴ FOUCAULT, M. “Prefácio à Transgressão”, p. 30.

¹¹⁵ O capítulo final de *As Palavras e as Coisas* é dedicado a esta questão.

¹¹⁶ FOUCAULT, M. “Introdução”, de *A Arqueologia do Saber*.

onde o homem e a temporalidade referida ao sujeito-homem não desempenha mais o papel importante que tinha no século XIX. Foucault procura, então, definir o lugar da arqueologia como uma forma de pensar correspondente aos acontecimentos e as exigências da atualidade.

Han-Pile aponta que tanto a Analítica da Finitude quanto a Arqueologia operam num nível mais radical do que as ciências humanas¹¹⁷ no que diz respeito a pensar a correlação entre os dados empíricos e suas condições de possibilidade epistêmicas. Contudo, afirma ela, suas conclusões são bastante diferentes: primeiro, porque a arqueologia não identifica o *a priori* histórico com o modo de ser do homem; segundo, porque não se trata de interrogar o ser do homem como fundamento de todas as possibilidades; enfim, a arqueologia libera os vários *a priori* históricos do “homem” (do universal antropológico).¹¹⁸ Em suma, a Arqueologia desfaz a Analítica da Finitude mostrando que não há conexão entre o transcendental e o homem: e, assim, arqueologia tem por função nos despertar do sono antropológico. Como afirma Han-Pile,¹¹⁹ se, por um lado, a arqueologia mantém uma proximidade estrutural com a Analítica da Finitude, por outro lado, ao historicizar o transcendental ela invalida as pressuposições antropológicas da Analítica, e, dessa forma, ela pode operar a partir de um transcendental imanentizado (historicizado) e sem referência ao sujeito universal fundador.

Para finalizar, é preciso dizer que Foucault, quando anuncia a morte do homem, não quer dizer que as ciências humanas desaparecerão, mas na medida em que o homem desaparece, este desaparece não como objeto de saber, mas como sujeito de liberdade e de existência, desaparece, enfim, como figura ideal do humanismo, isto é, como sujeito de sua própria consciência e da sua própria liberdade, e com ele desaparece as ciências fundadas a partir desse modelo de homem do humanismo e do pensamento universal.

¹¹⁷ De acordo com Han-Pile, o historicismo como meta-reflexão sobre a prática histórica fornece uma crítica das ciências humanas mostrando que nenhum conteúdo pode permanecer estável em si mesmo, porque não pode escapar à perspectiva histórica que o determina, porém, esta crítica permanece apenas ao nível empírico: ela não atinge o fundamento mesmo da finitude das positivities, e que é anterior a elas mesmas, e que as torna possíveis, como faz a Analítica da Finitude. HAN-PILE, B. *Op. cit.*, p. 607, nota 34.

¹¹⁸ HAN-PILE, B. *Op. cit.* p. 604.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 604.

CAPÍTULO 2

Da descontinuidade do pensamento ao pensamento da diferença: a arqueologia como analítica da singularidade diferencial

Conforme tratamos no capítulo anterior, a análise arqueológica mostrou que sob a aparente continuidade da nossa *ratio* ocidental¹ encontram-se três formas de racionalidades: a renascentista, a clássica e a moderna. Sendo cada uma destas formas de pensamento uma racionalidade diferente e não apenas estágios do desenvolvimento de uma única racionalidade, que seria justamente a nossa. Essas formas de pensamento constituem para nós a possibilidade de sermos o seu *Outro*.² Dessa forma, nosso pensar, longe de constituir a forma universal da razão, é apenas um pensamento diferente. Procuramos, assim, mostrar que o objetivo de Foucault não é fazer história factual da ciência, mas analisar as diferentes formas de pensamento de acordo com suas condições de emergência, conforme os diferentes *a priori* históricos constitutivos de determinado saber (*episteme*): dessa maneira, as análises arqueológicas operavam com uma noção de transcendental imanente, sem sujeito e descontínuo.

Neste segundo capítulo, dando continuidade à busca de Foucault de transformar o transcendental da tradição kantiana, procuramos tratar da arqueologia como uma analítica do diferencial: isto é, como prática de um pensamento que procura pensar diferencialmente a diferença.³ Esta prática do diferencial torna-se possível na medida em que a arqueologia opera a dessubjetivação e imanentização do transcendental antropológico.

Como vimos no capítulo anterior, a constatação-diagnóstico de *As Palavras e as Coisas* mostrou o paradoxo em que está envolvido o pensamento antropológico, que

¹ FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas*. p. 11.

² DELEUZE, G. *Conversações*, p. 119.

³ FOUCAULT, M. "Theatrum Philosophicum" in *Ditos e Escritos II*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p. 243.

está encerrado no duplo empírico-transcendental.⁴ Pensamento que ainda é o nosso, mas cujo paradoxo somente nos aparece porque talvez estejamos no limiar de um outro pensamento: de um pensar não-antropológico. A possibilidade da arqueologia está, de certa forma, relacionada a este novo limiar. Assim, na medida em que, em *A Arqueologia do Saber*, Foucault busca definir o aspecto metodológico em que opera suas análises, inclusive, precisando alguns pontos que havia empregado sem muita cautela nas obras anteriores,⁵ ele procura mostrar que as descontinuidades longe de constituírem idéias globais de toda uma época, seriam antes singularidades diferenciais. Desta maneira, trata-se de continuar a tentativa de buscar a dissolução de um pensamento fundado no sujeito antropológico universal e supra-histórico por meio da imanentização do transcendental kantiano.

Nossa leitura de *A Arqueologia do Saber* procura acentuar justamente o aspecto da tentativa foucaultiana de escapar do círculo paradoxal do pensamento antropológico da Analítica da Finitude por meio de um pensamento que busca na imanentização do transcendental abrir a possibilidade para um pensar diferencial. Mais precisamente, nosso procedimento continua agora procurando fazer uma leitura de *A Arqueologia do Saber* de maneira a mostrar como a possibilidade do pensar arqueológico se relaciona à desconstrução das unidades tradicionalmente aceitas (objeto, sujeito, conceito e idéias-temas), atacando seus fundamentos metafísicos, para, então, procurar constituir outras unidades (objeto, enunciado, conceito e estratégias) a partir da noção de formação discursiva e de enunciado, os quais operam de acordo com um pensamento da singularidade diferencial (acontecimento). Tratamos de mostrar que esta singularidade diferencial, constituída pela formação discursiva e enunciado, é dada por determinado *a priori* histórico, que atua como um transcendental imanente sem sujeito e na descontinuidade histórica. Por fim, analisamos a possibilidade de um pensar diferencial a partir da analítica arqueológica.

Vejam, então, como a arqueologia opera duplamente na desconstituição do pensamento antropológico e, ao mesmo tempo, abre outra possibilidade para um pensamento não-humanista.

⁴ Lembandando que esta constatação também se faz presente em *O Nascimento da Clínica* (ver sobretudo sua conclusão), além de inúmeros artigos, como “Prefácio à Transgressão”, “O Pensamento do Fora” etc.

⁵ FOUCAULT, M. *Arqueologia do Saber*, p. 19-20.

1. Do questionamento das unidades discursivas à dissolução da unidade do sujeito

No primeiro capítulo de *A Arqueologia do Saber*, Foucault afirma, num estilo que lembra as *Meditações Metafísicas* de Descartes, que a arqueologia começa por um trabalho negativo⁶: pois se trata de colocar em *dúvida* certas noções que estão no fundamento de nosso modo de pensar. Descartes também havia começado suas *Meditações* colocando em dúvida os fundamentos em que se assentavam os princípios do conhecimento.⁷ Mas, ainda que o alvo de Foucault seja o *Cogito*, é, principalmente, a forma que este assumiu no *Sujeito Transcendental* kantiano, conforme fundado no universal antropológico, que poderia assegurar a unidade e continuidade do pensamento.

Assim, trata-se, para Foucault de colocar em dúvida certas noções que estão no fundamento do tema da continuidade. Estas noções não se mostram muito rigorosas, mas, apesar disso, cumprem uma função precisa: dar unidade à dispersão dos acontecimentos⁸ e, por meio desta unidade, de garantir a continuidade da consciência do sujeito do conhecimento.

De acordo com a análise arqueológica, é possível detectar e colocar em dúvida quatro tipos de noções que fundam a unidade.

As *primeiras unidades questionadas* são as noções de tradição, de influência, de desenvolvimento ou evolução e as de mentalidade ou espírito: a noção de tradição pretende relacionar fenômenos dispersos no tempo a partir de uma origem comum que estaria numa decisão tomada pelos indivíduos num tempo passado; com isso, se nega as diferenças ou rupturas dos começos dando lhes uma unidade de início. A noção de influência procura, mais impondo do que realmente consegue justificar, uma relação causal para certas unidades (como obras, noções, teorias e indivíduos) dispersas no espaço e no tempo como se fossem uma coisa uma. A noção de desenvolvimento atribui aos reagrupamentos de acontecimentos um princípio atuante e evolutivo operando desde o

⁶ FOUCAULT, M. *A Arqueologia do Saber*, p. 23.

⁷ Logo na *Meditação Primeira*, Descartes não podendo testar todos os princípios, que demandaria uma tarefa infinita, procura atacar os fundamentos em que estes se assentam. DESCARTES, R. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Campinas: Editora da Unicamp, 2008, parágrafo, 2º. Foucault, apesar de tomar o estilo de Descartes, evidentemente vai fazer, como veremos, o caminho da desconstrução do sujeito de conhecimento.

⁸ FOUCAULT, M. *A Arqueologia do Saber*, p. 23.

começo das coisas. A noção de mentalidade ou de espírito estabelece entre fenômenos sucessivos ou simultâneos de uma dada época uma unidade de sentido.

Todas essas noções cumprem a função de realizar a síntese de “uma população de acontecimentos dispersos” dando unidade à razão e justificando a continuidade da consciência.⁹ Contudo, quando analisadas mais de perto, as unidades que se fundam a partir dessas noções não se sustentam. Foucault não está aqui dizendo que a unidade é impossível, mas que as unidades fundadas sobre estas noções não se sustentam. Foucault está denunciando uma unidade e uma racionalidade constituída em torno de uma subjetividade que agora mostra seu esgotamento e sua incapacidade de resolver as dificuldades apresentadas por um pensamento baseado na antropologia, e que se torna incapaz de lidar com a dispersão dos acontecimentos.

Em *segundo lugar*, a categoria de unidade questionada pela arqueologia são certos recortes ou agrupamentos muito familiares, que se apresenta como se fossem individualidades históricas naturais e capazes de se sustentar por si mesmas. É o caso da ciência, da filosofia, da literatura, da religião, da história, da ficção etc. Embora pareçam tão naturais, são, contudo, individualidades questionáveis em si mesmas: “literatura” e “política” são categorias bastante recentes e dificilmente poderiam ser aplicadas à cultura medieval ou antiga. Da mesma forma, a ciência não constitui uma unidade articulando o mesmo campo discursivo nos séculos XVII e XVIII como articulavam no século XIX. Todos esses recortes são categorias reflexivas que não se devem tomar como evidentes por si mesmas, mas que precisam ser analisadas ao lado de outros campos com os quais mantém relações complexas.

Em *terceiro lugar*, é principalmente a unidade do livro e da obra que é preciso questionar. Por mais evidentes que pareçam, quando são observadas mais de perto começam as dificuldades. Primeiro, a unidade material dada pelo volume de um livro é insuficiente para definir a diversidade discursiva entre uma antologia dos poemas de Mallarmé ou de um tomo de *Histoire de France* de Michelet e os fragmentos póstumos de *Traité des Coniques*. Em relação à unidade discursiva, a unidade dada pelo volume parece apenas acessória. Segundo, mesmo a unidade discursiva do texto não pode ser rigorosamente aplicada indistintamente a um romance de Stendhal e aos de Balzac. Estes

⁹ *Ibid.*, p. 24.

parecem guardar entre si tanta distância quanto o *Ulisses* (de Joyce) mantém da *Odisséia* (de Homero). Ainda, as margens de um livro não se definem por um título, frases iniciais e as configurações internas, mas se relaciona a um jogo de remissões a outros livros e textos como um nó em uma rede. Um tratado de matemática não mantém o mesmo jogo de remissões que um comentário de textos ou uma narração histórica. Em cada um destes, a unidade discursiva se constitui por um jogo de remissões bastante variável e relativa.

Os problemas levantados pela unidade que definem a obra são ainda mais delicados que o do livro. Normalmente o que define a unidade da obra é o nome próprio do autor. Contudo, tomar o nome próprio como podendo definir a unidade de uma obra é algo complicado, pois este pode estar associado tanto a um texto quanto a um bilhete ou às anotações de uma caderneta ou ainda ao que foi descoberto após a morte do autor. A própria constituição de uma “obra completa” é sempre uma escolha difícil, pois supõe justificar o que entra nesta escolha e o que não entra. É preciso decidir se entra apenas o que o autor publicou em vida ou também o que pretendia publicar e permaneceu inacabado; ou se entram ainda as correspondências e as traduções. E os esboços abandonados, devem ser considerados ou não? Como se vê a unidade da obra não se define por si mesma, mas por uma operação interpretativa que varia conforme se trata de um autor ou outro.

Por fim, o *quarto tipo de noção* que se trata de colocar em dúvida. Trata-se de duas formas de unidades discursivas a respeito de dois temas relacionados, mas opostos um ao outro: em um se faz supor por que trás de todo discurso há sempre uma origem secreta que o anima e que nunca é inteiramente alcançável, remetendo dessa forma a análise discursiva “a ser busca e repetição de uma origem que escapa a toda determinação histórica”. E o outro que faz o discurso manifesto ser apenas a presença repressiva do que ele não diz, remetendo “o discurso a ser interpretação e escuta de um já-dito que seria, ao mesmo tempo, um não-dito”.¹⁰ A arqueologia questiona essa eterna busca do secreto que o discurso encobriria.

Em suma, é preciso problematizar todas essas unidades que tomamos como evidentes em si mesmas: elas são, de acordo com Foucault, sínteses irrefletidas que visam exorcizar o fato de que o pensamento está diante de uma dispersão de acontecimentos.

¹⁰ *Ibid.*, p. 28.

A arqueologia, no entanto, não opera no vazio, mas na imanência da história: o seu ponto de partida são as unidades que aí se apresentam; mas, as toma para logo em seguida questioná-las. Novamente, fazendo lembrar a primeira das *Meditações Metafísicas* cartesianas, Foucault diz:

Aceitarei os conjuntos que a história me propõe apenas para questioná-los imediatamente; para desfazê-los e saber se podemos recompô-los legitimamente; para saber se não é preciso recompor outros; para recolocá-los em um espaço mais geral que, dissipando sua aparente familiaridade, permita fazer sua teoria.¹¹

Nota-se nessa passagem, então, uma semelhança com o parágrafo segundo das *Meditações sobre Filosofia Primeira* de Descartes. Mas, enquanto Descartes pode restabelecer a unidade da razão a partir do Eu penso,¹² ou de sua versão kantiana, a arqueologia coloca justamente em questão a unidade discursiva para desconstituir o sujeito dessas sínteses irrefletidas e daí abrir outras possibilidades para o pensamento, porém fora de um fundamento antropológico.¹³ Desta forma, se Foucault parodia Descartes, seu alvo continua sendo, sobretudo, o sujeito transcendental kantiano.

Mas, o mais interessante é que Foucault primeiramente coloca em questão as unidades propostas, depois procura saber se é possível reconstituir outras unidades sobre outras bases. Portanto, não se trata para Foucault de apenas desconstituir: por trás do questionamento das noções duvidosas de tradição, evolução, obra, autoria, ciência, literatura, romance etc, está a tarefa ou o “projeto de uma descrição dos acontecimentos discursivos que permita dar conta das unidades que aí se formam,”¹⁴ e de uma forma mais consistente. Assim, a arqueologia, não é apenas desconstrutiva: a ambição de Foucault é definir uma nova abordagem das “unidades” do conhecimento. Uma abordagem que não se constituiria como atividade de síntese irrefletida por meio de um sujeito que não se sustenta por si mesmo. Contudo, neste primeiro momento, é uma questão que permanece aberta para o arqueólogo, pois trata-se primeiro de desconstituir certas noções duvidosas. Mas, num

¹¹ *Ibid.*, p. 30.

¹² Sobretudo, o “parágrafo quarto” das *Meditações sobre Filosofia Primeira* in DESCARTES, R. *Meditações sobre Filosofia Primeira*; e “Quarta Parte” do *Discurso do Método* in DESCARTES, R. *Discurso do Método*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

¹³ O arqueólogo tem em vista o problema kantiano do transcendental. Enquanto para Kant a possibilidade do conhecimento é dada a partir de condições *a priori* dadas pelo sujeito antropológico, e antes da experiência, Foucault procura definir as condições de possibilidade da experiência do conhecimento, ou seja, trata-se de recuperar a experiência a partir da imanentização do transcendental na história.

¹⁴ FOUCAULT, M. *A Arqueologia do Saber*, p. 29-30.

segundo momento, a suspensão das continuidades discursivas duvidosas acaba por liberar um campo imenso “constituído pelo conjunto de todos os enunciados efetivos em sua dispersão de acontecimentos e na instância própria de cada um.”¹⁵ A liberação do pensamento de seu encerramento no universal antropológico o devolve à realidade dos acontecimentos.¹⁶

É preciso, no entanto, distinguir o trabalho da arqueologia como uma descrição dos acontecimentos discursivos em relação a outros tipos de análise.

Em primeiro lugar, é preciso distinguir o trabalho arqueológico enquanto uma *descrição dos acontecimentos discursivos* da forma de descrição efetuada pela lingüística: para esta última trata-se de, a partir de um conjunto finito de regras, definindo todas as possibilidades de enunciados__ tanto dos que efetivamente existiram como dos desaparecidos, como ainda daqueles que não existiram, mas poderiam ter existido. Já a *descrição dos acontecimentos discursivos* feita pela arqueologia opera diferentemente: trata-se de descrever os únicos conjuntos discursivos que efetivamente aconteceram: “é o conjunto sempre finito e efetivamente limitado das únicas seqüências lingüísticas que tenham sido formuladas.”¹⁷ Assim, se para a lingüística interessa definir para um discurso as regras finitas que permitiram e permitem a construção a partir delas dos enunciados possíveis e daí infinitos, para a *descrição de acontecimentos discursivos*, o que se coloca é a lei de emergência de um determinado enunciado e pela qual foi possível somente este e nenhum outro em seu lugar. Para a lingüística é a lei geral das possibilidades infinitas; para a *descrição dos acontecimentos discursivos*, interessa apreender uma “singularidade”, por isso, parte-se do que realmente aconteceu e aí procura apreender, na sua superfície, o que o distingue de outros conjuntos discursivos. A análise arqueológica se volta assim para a própria contingência do acontecimento. Com isso, se abre todo um novo campo para o pensamento: o do acaso e da descontinuidade que daí decorre. Mas, estamos longe de uma mera descrição empírica, pois o acontecimento se apresenta num campo que o determina na e por sua diferença com outros conjuntos. Quer dizer, não é numa possível essência secreta

¹⁵ *Ibid.*, p. 30.

¹⁶ Este é um ponto importante que acompanhará as análises de Foucault durante toda a sua carreira: é a noção do acontecimento em sua dispersão que o relaciona com o tema do fora. É desta forma que ele definirá a singularidade como diferença.

¹⁷ FOUCAULT, M. *A Arqueologia do Saber*, p. 31.

que está sua determinação, mas na sua relação com o seu exterior: não de uma forma causal e sim naquilo que a diferencia, que revela sua ruptura com outros discursos.

Em segundo lugar, é preciso diferenciar a *descrição dos acontecimentos* da história das idéias. Para esta última, trata-se de buscar revelar sobre um discurso manifesto, um outro que permanece oculto: ou seja, a história das idéias faz uma interpretação *alegórica* do discurso. Já a *descrição dos acontecimentos discursivos* procura determinar suas condições de existência conforme é estabelecida num jogo de correlações com outros discursos (enunciados) a que se liga ou exclui.¹⁸ Mais uma vez, a *descrição dos acontecimentos* procura definir a singularidade da existência dos discursos e, assim fazendo, mostra que a dispersão dos acontecimentos __ a descontinuidade dos discursos __ não é somente “um desses acidentes que produzem uma falha na geologia da história”, [mas é] “essa irreduzível__ e muito freqüentemente minúscula__ emergência. ... Por mais banal que seja,...um enunciado é sempre um acontecimento”.¹⁹

A noção de acontecimento, no pensamento de Foucault, está relacionada a de singularidade diferencial: não se trata de uma singularidade como uma particularidade atômica, pois não se trata de uma partícula individualizada pela singularidade definida pelo espaço-tempo. E por não se tratar de algo atomístico, a singularidade do acontecimento não deve ser encerrada em um isolamento: ao contrário, trata-se de “descrever, nele e fora dele, jogos de relações.”²⁰ O que significa que esta singularidade emerge num campo de relações, voltada para fora e não isolado como um átomo em si mesmo. Foucault diz que se trata de singularidades como um “nó” em uma rede de relações. A análise arqueológica passa assim das universalidades para as “singularidades relacionais”. Em outras palavras, trata-se da “singularidade como diferença” e não como essência ou interioridade.

Em terceiro lugar, temos que, liberto das evidências imediatas e das universalidades irrefletidas, a análise dos discursos possibilita descrever outras unidades, mas, desta vez, a partir de uma análise controlada e não mais arbitrária: trata-se da descrição de uma singularidade num campo de relações muito específico.

¹⁸ *Ibid.*, p. 31.

¹⁹ *Ibid.*, p. 32.

²⁰ *Ibid.*, p. 33.

Como vemos a análise arqueológica não apenas desconstrói certas unidades, mas procura também constituir outras unidades sobre outras bases, desta vez sem se fundar sobre a noção de sujeito *a priori* ou de um sujeito psicológico (empírico).

2. A análise das relações singulares diferenciais

Mas, como proceder à descrição de um campo de relações específicas diferenciais? Como foi dito acima, não se trata para Foucault de partir do vazio: estamos na imanência da história e seja como for temos que lidar com o que nos é dado na história. Ora, como não dá para descrever todas as relações que se nos apresentam, é preciso, primeiramente, recortar provisoriamente uma região para começar, e se esta se revelar insuficiente o próprio andamento da análise definirá os rumos que a pesquisa deverá tomar.²¹

De acordo com Foucault, o recorte de uma região para análise deve partir dos domínios que apresentam o maior número de relações entre si e que sejam também mais fáceis de descrever. Ora, uma região que apresenta estas características é a da ciência. Mas, dentre as ciências, é melhor partir daquelas que se apresentam menos formalizadas, pois se trata de apreender “não o momento de sua estrutura formal e de suas leis de construção (regras da sua sintaxe), mas o de sua existência e das regras de seu aparecimento.”²² As ciências formalizadas já possuem uma estrutura bastante fixada, e as que se apresentam menos formalizadas são as ciências do homem. As ciências do homem são também as que apresentam os recortes e categorias aceitas sem maior reflexão, como obra, literatura, influência etc. E destas é preciso escolher as que apresentam a maior extensão no tempo e no espaço.

Como se trata também de evitar cair nas categorias antropológicas das unidades do sujeito (dadas sem rigor reflexivo), é preciso considerar as que remetem ao sujeito do discurso: assim, é preciso começar pelo conjunto dos enunciados que tem como ‘objeto’ o sujeito dos discursos (seu próprio sujeito: o homem) e que se dispuseram a desenvolvê-lo como campo de conhecimentos.”²³ Desta forma, Foucault justifica a escolha

²¹ *Ibid.*, p. 33-4.

²² *Ibid.*, p. 34.

²³ *Ibid.*, p. 34.

de fazer a análise das ciências do homem. As ciências do homem, como a medicina, gramática e economia, são ciências que se situam entre a formalização mais acaba das ciências exatas, mas, ao mesmo tempo, tem uma extensão cronológica suficiente para se analisar o sujeito de seus discursos de maneira a possibilitar apreender a constituição delas como unidade de conhecimento.

3. As Formações Discursivas

Foucault se dirige, então, a certas unidades que constituem “ciências do homem” e, destas, as que possuem certa extensão no tempo como a gramática, a medicina e a economia-política e procura analisar o que faz delas uma unidade. A questão é procurar definir que laços poderiam formar essas unidades constituídas pela medicina, pela gramática e pela economia política através do tempo: será que essa unidade se sustenta ou não passa de mera ilusão retrospectiva? Neste primeiro momento, o trabalho arqueológico continua ainda desconstrutivo, pois trata de desconstruir as unidades tradicionalmente aceitas.

3.1. As hipóteses tradicionais da formação das unidades discursivas

Foucault apresenta as quatro hipóteses tradicionais que, normalmente, procuram justificar a razão pela qual a gramática, ou a medicina, ou a economia política constituem unidades discursivas mostrando, ao mesmo tempo, os limites destas.

A *primeira hipótese* é a de que a unidade de um saber estaria fundada na unidade do objeto. Assim, o que poderia justificar a unidade da psicopatologia nos vários momentos de uma escala ampla de tempo seria a unidade do objeto loucura. Contudo, a análise discursiva mostra que, por um lado, a loucura não fala por si mesma, mas que seu conteúdo foi constituído pelo conjunto dos enunciados que a descreviam, explicavam o seu desenvolvimento e indicavam as correlações diversas que ela mantinha e, muitas vezes, fazendo-a falar um discurso emprestado como se fosse seu. E, por outro lado, a análise discursiva mostra que os enunciados a respeito da loucura ou do louco não permanecem os mesmos nos enunciados médicos nos séculos XVII ou XVIII e no discurso médico do

século XIX. Desta forma, a unidade ou continuidade dos objetos no tempo é uma ilusão retrospectiva. Mas, de acordo com Foucault, é possível constituir uma unidade de outra ordem: aquela que mostra que o objeto é a diferença no tempo e não a identidade: por isso, a análise discursiva deve procurar “formular sua lei de repartição,²⁴ que permite apreender o objeto como diferença.

Segunda hipótese: a unidade discursiva seria dada por um mesmo *modo* de descrição ou certo estilo constante de apreender as coisas: é a unidade dada a partir do sujeito. Mas a análise discursiva mostra que os discursos estão em constante transformação: por exemplo, na medicina, o discurso clínico não parou de modificar a sua descrição sobre a vida ou sobre a morte, sobre as decisões terapêuticas e as escolhas éticas no correr do tempo, de forma que a respeito do modo ou “modalidade subjetiva de descrição” é também preciso definir o sistema que rege a sua repartição, pois a posição do sujeito observante modificou-se constantemente em relação ao doente. Trata-se, então, de definir a lei de repartição e de diferenciação do sujeito.

Terceira hipótese: a unidade discursiva seria dada pela constância dos conceitos. Mas aqui também a análise discursiva mostra que os conceitos sofrem deslocamentos e se tornam até mesmo incompatíveis para caber numa mesma e coerente figura conforme sua estrutura lógica ou, então, se suas regras de utilização mudam. A análise da gramática mostra que noções como, por exemplo, “palavra”, varia conforme a estrutura em que ela opera varia: na época clássica o conceito de palavra era “definido como o signo de representação”, na modernidade o conceito de palavra é analisado conforme a morfologia e as mutações naturais que ela pode sofrer. Portanto, devemos renunciar definir os vários conceitos por meio de “uma arquitetura bastante geral e abstrata”, e tratar, então, de “analisar o jogo de seu aparecimento e de sua dispersão.”²⁵

Quarta hipótese. A unidade seria dada pela identidade e a persistência de temas: por exemplo, podemos tomar a idéia evolucionista como um tema que tem persistido de Diderot (século XVIII) até Darwin (século XIX). Mas a análise discursiva mostra que não se trata da persistência da mesma temática de um para o outro. Para o primeiro, evolução define um *continuum* definido desde o início e a partir do parentesco que só é

²⁴ *Ibid.*, p. 37.

²⁵ *Ibid.*, p. 40.

rompido pelas catástrofes naturais; para o segundo, ela é definida pela interação do organismo com seu meio, o que implica uma descontinuidade em relação a seu grupo. Temos então em Diderot e Darwin dois discursos diferentes e um mesmo tema. Trata-se, também aqui, mais de uma dispersão temática do que de uma unidade. Assim, ao invés de descrever unidades temáticas, seria melhor procurar definir um “campo de possibilidades estratégicas”.²⁶

Em suma, em nenhuma das quatro hipóteses apresentadas (pelo objeto, conceito, modalidades enunciativas, e temas (estratégias) foi possível encontrar uma unidade que pudesse fundar a história da ciência do homem. Dessa forma, Foucault mostra que por trás das hipóteses tradicionalmente aceitas o que temos são os acontecimentos em sua dispersão: da dispersão dos acontecimentos em sua singularidade e na sua diferença.

Como conclusão, resta, então, à análise discursiva tentar apreender o conjunto discursivo em sua própria dispersão e tentar formular seus “sistemas de repartição”, o que significa, por sua vez, descrever o jogo de correlações que os define como singularidades que se constituem na relação com outros ao invés de buscar compreender a sua unidade interna, pois os objetos não têm uma essência: tem sua determinação dada na relação com outros objetos, mas não de forma causal e sim por arranjos diferenciais. E é isso que a análise deve apreender: se podemos falar em unidade é a de um acontecimento em sua exterioridade, de uma singularidade como diferença. É isso que doravante se tentará mostrar: em lugar de uma ciência das generalidades, a arqueologia é a ciência da unidade ou individualidade em sua singularidade diferencial.

4. Formação Discursiva e Regras de Formação

A *formação discursiva* e o *enunciado* constituem o ponto central da análise foucaultiana dos discursos. É por meio dela que se poderá apreender formas de unidade como singularidades diferenciais. A possibilidade de fazer a descrição de um determinado conjunto de enunciados semelhantes e correlacionados entre si, e, ainda, acompanhar seu funcionamento e transformação é dada quando se pode apreender uma regularidade dos

²⁶ *Ibid.*, p. 42.

enunciados. É o que Foucault chama de *formação discursiva*.²⁷ A descrição das *formações discursivas* permite, ainda, Foucault escapar de concepções carregadas como ciência, ideologia, teoria ou ‘domínio de objetividade’.

Enfim, o que possibilita as condições de existência e de transformação de um enunciado são as *regras de formação*, isto é, as condições a que os elementos de uma repartição, como objetos, tipos de enunciação, conceitos, escolhas temáticas estão submetidos. O que Foucault procura mostrar é que a formação discursiva opera como um “campo constitutivo” de objetos, sujeitos de enunciação, conceitos e temas, como elementos de uma repartição singular diferencial.

De acordo com Foucault, apreender uma *regularidade discursiva* de maneira que se possa descrever as *formações discursivas* implica definir as *regras de formação* das unidades discursivas. Assim, depois de ter desconstruído as unidades discursivas tradicionais, Foucault passa, então, a analisar a formação dos objetos, tipos enunciativos, conceitos e estratégias como feixes de relações constituídos de acordo com as “regras de formação” e procura “saber se é possível lhes dar conteúdo”. Começemos primeiro com as regras de formação dos objetos.

Formação dos Objetos. Para determinar as regras de formação dos objetos é preciso definir primeiro a regra de seu aparecimento e qual o regime de existência desses objetos. O ponto de partida é delimitar o lugar de seu aparecimento e, a partir daí, definir os possíveis desvios que permitem aos objetos emergirem como individualidades (como diferenças individuais). Dessa forma, toma-se um recorte temporal, por exemplo, a psicopatologia no século XIX: o lugar do aparecimento do objeto loucura é constituído pela família, a comunidade de que fazia parte, o grupo de trabalho e a comunidade religiosa. Esses grupos são os parâmetros para apreciar os desvios possíveis, isto é, para definir o regime de existência de objetos possíveis como a sexualidade e seus desvios; a delinquência como uma variação da loucura etc. Além disso, é preciso descrever as “instancias de delimitação”: o reconhecimento público da competência da medicina e da justiça sobre a natureza do desvio, a autoridade religiosa separando o místico do patológico e a própria crítica literária e artística, na medida em que a obra é menos uma obra de

²⁷ *Ibid.*, p. 43.

apreciação que de interpretação para saber o que o autor estaria expressando. Por fim, há as “grades de especificação”: que são os sistemas de classificação, agrupamento e derivação pelo qual o discurso médico diferencia os vários objetos loucura.

Temos, então, para a formação do objeto: as instâncias (lugar, comunidade) de sua emergência, as instâncias de delimitação (autoridades) e as instâncias de especificação (classificação). No entanto, esta descrição ainda não é suficiente, porque, por um lado, não se tratou para a psicopatologia de apenas recobrir com seu discurso as formas de delimitação dos objetos que lhe eram oferecidos. O discurso, explica Foucault, é algo diverso do reconhecimento de objetos já dados. E, por outro lado, nessa demarcação apresentada previamente não está definida a forma de relação existente. A questão é: quais as “regras de formação” desses objetos?

De acordo com Foucault, uma formação discursiva quanto a seus objetos se define:

se se puder estabelecer um conjunto semelhante; se se puder mostrar como qualquer objeto do discurso em questão aí encontra seu lugar e sua lei de aparecimento; se se puder mostrar que ele pode dar origem, simultânea ou sucessivamente, a objetos que se excluem, sem que ele próprio tenha que se modificar.²⁸

O objeto emerge num campo de relações que lhe permite formar-se e se manter mesmo que o campo se modifique: é dessa forma que ele se constitui como uma singularidade e uma diferença em relação a outros objetos. As conseqüências desta definição procuram estabelecer um lugar especial para as práticas discursivas, assim:

— o objeto não pré-existe a si mesmo, como um dado a ser descoberto: ele existe a partir de um jogo de relações e correlações complexas de semelhança, vizinhança, modificação e diferenças com outros. Dessa forma, a análise discursiva procura escapar às referências subjetivas e objetivas se colocando num campo de exterioridade;

— esse jogo de relações são estabelecidos entre processos econômicos, sociais e instituições, formas de comportamentos etc: mas estas relações não estão presentes nos objetos e elas não definem a constituição interna do objeto; os objetos são definidos num “campo de exterioridade” definido pelo jogo de relações e correlações com outros, isto é, as práticas não-discursivas não são produtoras dos objetos e nem mesmo

²⁸ *Ibid.*, p. 50-51.

podem perturbar de modo aleatório o discurso, antes são as práticas discursivas que definem as práticas não-discursivas;

— é possível distinguir três tipos de relações: a) *primárias* ou *reais*, as quais podem ser descritas independentemente de qualquer discurso ou objeto de discurso, pois dizem respeito a relações entre instituições, formas sociais, etc., mas não são suficientemente formadoras dos próprios objetos. b) *secundárias* ou *reflexivas*, que podem estar formulada no discurso, por exemplo, discurso psiquiátrico, mas que também não são formadoras dos objetos mesmos; c) *relações discursivas*, que é justamente a da condição de emergência dos objetos: a questão para Foucault é fazer aparecer a especificidade destas na sua relação com as outras duas.²⁹ Quer dizer, o discurso tem relação com as práticas sociais, mas trata-se de mostrar que o que determina o discurso é a maneira com que o discurso organiza as outras práticas: que as práticas discursivas tem uma prioridade sobre as outras práticas.³⁰

— as *relações discursivas* não liga conceitos ou palavras entre si, nem organiza a relação entre frases e proposições num discurso, nem tampouco se trata de uma relação exterior do discurso com as coisas. Ao contrário, todas essas relações estão no limite do próprio discurso: elas todas dependem do “conjunto de regras que permitem formar os objetos como objetos de um discurso”.³¹

A Formação das Modalidades Enunciativas. A análise da formação das modalidades enunciativas conduz à determinação da lei das diversas enunciações e ao lugar de onde promanam as falas: é a questão do sujeito da fala, de quem tem o direito de dizer tal enunciado. Num primeiro momento, encontra-se a pretensão de estabelecer o enunciado a partir do sujeito titular da fala: trata-se do *status* ou autoridade de alguém para dizer determinado enunciado. Este *status* pode ser a competência legal, técnica ou institucional para dizer determinado enunciado. A análise discursiva mostra que o *status* varia conforme a época e lugar: por exemplo, o *status* do médico modificou-se profundamente na passagem

²⁹ *Ibid.*, p. 52. Foucault, contudo, não poderá descrever este nível de relação na arqueologia e será preciso esperar pela genealogia.

³⁰ Conforme afirma Deryfus e Rabinow, esta é, sem dúvida, uma das teses mais interessantes de *A Arqueologia*, mas uma das menos desenvolvidas por Foucault, conf. DREYFUS e RABINOW. *Michel Foucault. Uma Trajetória Filosófica.* p. 71.

³¹ FOUCAULT, M. *A Arqueologia do Saber*, p. 55.

da sociedade clássica para o final do século XVIII e início do século XIX com o advento da sociedade industrial, que tinha como uma das suas preocupações a saúde das populações. Quanto aos lugares institucionais e técnicos de onde provêm os diversos enunciados: na sociedade clássica o médico estava menos encerrado nos hospitais do que na sociedade industrial. Assim, o lugar institucional na sociedade industrial, vai ser o hospital. Mas este lugar pode ser ainda o laboratório, uma vez que as pesquisas médicas integram o laboratório nos moldes experimentais da física, da química e da biologia. Podem vir ainda da “biblioteca”: do campo documentário, das massas de informações estatísticas e das trocas com outras áreas do conhecimento. Assim, os lugares de onde provem os enunciados modificam-se bastante de uma sociedade para outra. Por fim, há a posição perceptiva do sujeito em tal ou tal campo de observação ou de pesquisa, ou em tal ou tal rede de informações, se a fala é dada no ensino ou na documentação escrita etc: assim, as diversas situações que o indivíduo pode ocupar variam e se redefinem bastante conforme a sociedade, por exemplo, a organização do campo perceptivo do médico no século XIX, foi totalmente redefinida com as inovações instrumentais e o desenvolvimento de novos métodos de observação e pelos novos sistemas de registro e de informações estatísticas.

Em suma, os diversos *status*, os diversos lugares, as diversas posições de onde provem os diversos modos de enunciação, mostram a descontinuidade dos planos de onde o sujeito fala e que, ainda, a enunciação remete antes a um “campo anônimo” do que a um sujeito. Assim, se é possível estabelecer um sistema de relações que ligam estes diversos planos enunciativos, este não pode ser estabelecido pela atividade sintética de um sujeito transcendental, que antecede qualquer palavra, nem através de uma unidade psicológica, que pudesse ligar os diversos planos empíricos. O sistema de relações somente pode ser estabelecido pela especificidade de uma prática discursiva e é nessa especificidade que se deve buscar o campo de uma regularidade constitutiva do sujeito, pois, trata-se de “um espaço de exterioridade em que se desenvolve uma rede de lugares distintos”³² para a formação do tipo ou modalidade de enunciação. O sujeito não preexiste ao discurso, ao contrário, ele se forma no discurso, conforme o lugar e a especificidade da fala.

³² *Ibid.*, p. 62.

A Formação dos Conceitos. Como afirma Foucault, é muito problemático estabelecer a coerência rigorosa de conceitos e noções para áreas que possuem uma extensão cronológica muito grande como a gramática, ou economia ou o estudos dos seres vivos. Nestas áreas, os conceitos parecem se perder em uma dispersão e desordem. O procedimento será, então, ao invés de se procurar uma razão para essa desordem apelando-se para uma unidade dada pelos mecanismos de tradição ou influência, procurar “encontrar uma lei que pudesse dar conta da emergência sucessiva ou simultânea de conceitos discordantes” ou, então, procurar descrever “a organização do campo de enunciados em que aparecem e circulam.”³³

Essa organização, de acordo com Foucault, compreende: a) *formas de sucessão* dos enunciados, como as disposições das séries (ordem das: inferências, implicações sucessivas, das descrições, dos esquemas de generalização ou especificação, das narrativas, etc), os tipos de correlação (correlação hipótese-verificação, lei geral-aplicação particular), os esquemas retóricos dos enunciados (encadeamento das descrições, deduções, definições); b) *formas de coexistência*, como o ‘campo de presença’ (enunciados formulados em outra parte que são retomados como verdade admitida), campo de concomitância (que se referem a domínios e discursos diferentes, mas que valem como confirmação analógica dos enunciados em operação), ‘campos de memória’ (são enunciados que não são mais admitidos, mas que permite estabelecer uma filiação ou uma descontinuidade); c) *procedimentos de intervenção* que podem ser aplicados aos enunciados, como as técnicas de reescrita, métodos de transcrição, modos de tradução, meios de aproximação e refinamento dos enunciados, maneira de delimitação de enunciados, maneira de transferência de enunciados de um campo a outro, os métodos de sistematização de proposições, métodos de redistribuição dos enunciados.³⁴

Enfim, os elementos que compõem os conceitos são muito variados: vão desde aqueles que estabelecem regras de construção formal e hábitos retóricos até aqueles que definem a configuração de um texto e seu modo de relação com outros textos. Alguns pertencem a uma época determinada e outros têm um alcance bem mais amplo. Mas, o que defini um sistema conceitual é “a forma pela qual esses diferentes elementos estão

³³ *Ibid.*, p. 63.

³⁴ *Ibid.*, p. 65-6.

relacionados entre si”:³⁵ não se trata de fazer uma descrição direta dos próprios conceitos nem da análise da coerência interna de um elemento isolado ou da sua compatibilidade com outros elementos, mas, antes, interessa determinar as formas pelas quais um enunciado se relaciona com outro num determinado discurso, como se associam, se dissociam, se recompõem, são retomados em novas estruturas etc. Trata-se de analisar os conceitos e suas relações em “um nível de certa forma *pré-conceitual*, isto é, no campo em que os conceitos podem coexistir e às regras às quais esse campo está submetido.”³⁶ E dizer que a formação dos conceitos pertence a um nível *pré-conceitual* não significa remeter o conceito à dimensão *a priori* da idealidade nem ao plano da “gênese empírica das abstrações”, mas às redes de compatibilidade e incompatibilidade tecidas pelas regras da prática discursiva. Trata-se, enfim, das práticas discursivas, do jogo de coações que definem as regras de formação dos conceitos e que se impõem aos indivíduos que falam nesse campo discursivo.

Formação das Estratégias. Por fim, a análise discursiva pergunta como certos temas ou teorias como a evolução das espécies são distribuídas na história: seria por um encadeamento determinístico de idéias ou por encontros aleatórios de idéias de diferentes origens? Seria possível encontrar para elas uma regularidade? Conclui Foucault que apenas se fosse possível definir “o sistema comum de sua formação.”³⁷

Foucault não havia encontrado dificuldade em mostrar como um único tema como a evolução podia ser articulado em dois diferentes discursos (como vimos acima: Diderot e Darwin sobre a evolução). Ele procura, agora, determinar as regras de formação que permitem definir um tema ou conjunto temático. Segundo ele,

uma formação discursiva será individualizada se se puder definir o sistema de formação das diferentes estratégias que nela se desenrolam; em outros termos, se se puder mostrar como todas elas derivam (malgrado sua diversidade por vezes extrema, malgrado sua dispersão no tempo) de um mesmo jogo de relações.³⁸

Quer dizer, uma relação estratégica será individualizada se for possível estabelecer os pontos de difração dos discursos, isto é, ao se determinar a possibilidade de

³⁵ *Ibid.*, p. 66.

³⁶ *Ibid.*, p. 67.

³⁷ *Ibid.*, p. 71.

³⁸ *Ibid.*, p. 75.

os discursos formarem subconjuntos, e determinados estes subconjuntos, abre-se um campo de opções possíveis,³⁹ que, em seguida, trata-se de aí definir as escolhas estratégicas efetivamente realizadas. Assim, diz Foucault, se tomamos como exemplo a análise das riquezas no século, vemos que o que caracteriza a estratégia no século XVII é o sistema que forma ao mesmo tempo o mercantilismo colbertista e o neomercantilismo de Cantillon, ou a opção fisiocrata e a opção utilitarista, entre uma formulação do valor baseada na troca e outra na remuneração. A definição desse sistema implica a descrição de como derivam uns dos outros os *pontos de difração* do discurso econômico. Na época clássica, o discurso econômico se constitui pela possibilidade de organização dos campos discursivos interiores a si e aos que lhe são exteriores, mas também aos campos não-discursivos das práticas, da apropriação, dos interesses e dos desejos. Por exemplo, como no discurso econômico clássico a escolha da moeda-signo está relacionada à análise das riquezas na época e à teoria da representação, da *mathesis* e do tema da ordem. Mas também se relacionava ao papel que a burguesia podia ter na realização dos desejos e dos interesses.⁴⁰ Estes exemplos, mostram bem como em duzentos anos podemos definir “três estratégias, todas elas variações de como identificar e ultrapassar as limitações essenciais do homem, foram mais ou menos sucessivamente exploradas e exauridas. Aqueles que utilizavam estas estratégias, sem dúvida, não se consideraram restritos a um número limitado das mesmas.⁴¹ Do interior das estratégias, os homens se viam como buscando a verdade. Apenas do exterior estas estratégias podiam exhibir os princípios que limitavam o campo de opções que estava sendo colocado em jogo. É importante assinalar que as escolhas estratégias não precedem os discursos como se fossem um projeto preliminar e fundamental de um sujeito transcendental fora da história e nem é o jogo empírico das opiniões para alcançar o pleno desenvolvimento da teoria.

³⁹ Em *A Arqueologia do Saber*, p. 42, é chamado de “campo de possibilidades estratégicas”.

⁴⁰ FOUCAULT, M. *A Arqueologia do Saber*, p. 75-6. E como afirma Roberto Machado, às vezes, a análise arqueológica tende a privilegiar uma ou outra formação discursiva: na *História da Loucura*, o problema foi a emergência dos objetos, e, então, tratava-se de definir as regras de formação dos objetos para individualizar a loucura; no *Nascimento da Clínica*, foram os tipos de enunciação que definiam a regularidade do discurso médico; em *As Palavras e as Coisas*, se privilegiou as regras de formação dos conceitos que definiam os saberes. Já a questão das estratégias é um elemento novo nas análises da arqueologia e Foucault não desenvolveu nenhuma teorização sobre as formações estratégicas. Machado, R. *Foucault, a Ciência e o Saber*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006, pp. 148-9.

⁴¹ DREYFUS e RABINOW. *Michel Foucault*, p. 81.

De acordo com Foucault, esses quatro feixes de relações não são independentes um do outro: cada um determina o outro num sistema vertical de dependências em que as relações posteriores (as estratégias) são autorizadas pelas anteriores (conceitos etc); o feixe de relações também é estabelecido na direção inversa, em que os níveis inferiores dependem dos superiores (as escolhas, as estratégias podem excluir ou implicar nos enunciados que formam os conceitos). Esses feixes de relação não constituem conjuntos imóveis e impostos de fora: não tem origem no pensamento dos homens e nem são determinados pelas instituições ou relações sociais. Eles estão no próprio discurso e são definidos de acordo com as regras específicas ditadas pela regularidade de uma prática discursiva. Não se trata da sucessão empírica dos acontecimentos nem de regras transcendentais além dos acontecimentos: o arqueólogo quer mostrar como pode haver sucessão e a partir de que níveis diferentes pode haver sucessões diferentes.⁴²

É preciso também evitar concluir que os “sistemas de formação” constituem o resultado acabado com que os discursos se apresentam: não se trata de apreender a disposição final do conjunto discursivo, mas a espessura dessas relações múltiplas que constituem o próprio discurso, o sistema que torna possível as formas acabadas dos discursos.

5. *O Enunciado como campo constitutivo*

A noção de formação discursiva procura analisar o discurso sem precisar relacioná-lo às noções que remeteriam a um sujeito constituinte e atemporal. O que se pretende é que a análise do discurso seja feita a partir das regras de sua formação.⁴³ Assim, a emergência dos objetos, os tipos de enunciação, a posição dos conceitos e as escolhas ou opções estratégicas devem ser abordadas a partir das *formações discursivas*. A questão é precisar o sentido de “enunciado” no que se refere às formações discursivas.

Para isso, é preciso distinguir o “enunciado”, no sentido utilizado por Foucault, daquele utilizado em geral como proposição lógica, como sentença gramatical e dos chamados “atos da fala” da filosofia analítica. Para as proposições, frases e atos da fala ou “atos ilocutórios” o enunciado é apenas suporte ou substância acidental, uma matéria

⁴² FOUCAULT, M. *A Arqueologia do Saber*, p. 190-200, principalmente, p. 193.

⁴³ *Ibid.*, p. 89.

extrínseca, residual de onde a análise lógica depura a proposição, a gramática pode reconhecer se se trata ou não de uma frase e a análise da linguagem faz aparecer o ato a partir do corpo visível dos enunciados.⁴⁴ E, ainda, os signos não constituem a unidade material do enunciado, mas o enunciado é uma função que atravessa verticalmente as diversas unidades e permite dizer se há ou não uma proposição, frase ou “ato ilocutório” conforme a presença ou arranjo dos signos.

Também não se poderia confundi-lo com o suporte material dos signos, como o teclado de um computador. O que define o signo como um enunciado é a função que o coloca em relação consigo mesmo ou com outra coisa, ou seja, o enunciado é a condição que torna possível determinado sentido ou relação de sentido de um dado signo: ele é a função que determina o tipo de relação e de sentido de um signo.

A relação do enunciado com o que é enunciado não se confunde com a relação do significante com o significado: da frase com o seu sentido nem com a relação da proposição com seu referente. A função enunciativa se distingue em relação *ao objeto* da formalização da frase ou proposição e, também, em relação *ao sujeito* (objeto do trabalho da interpretação) da frase e significação. *Quanto ao objeto*, numa frase, o que define seu sentido são as regras de utilização, mas, um enunciado não se define por regras de utilização e sim por uma relação singular com o que enuncia. Também a proposição depende de seu referente ou de um correlato para ser verificada ou não, mas, o enunciado não depende da ausência ou presença do correlato para ter sentido: ele é o que permite dizer quando se trata da condição de existência de uma proposição ou de uma ficção etc. Enfim, o enunciado é a condição que torna possível as frases terem um sentido e as proposições terem um referente.⁴⁵ Um enunciado também se distingue da frase e da proposição *quanto à relação que mantém como o sujeito*. Na frase, o sujeito é sempre determinado por um lugar constante definido por tal ou tal função. E, na proposição, apesar das variações do sujeito enunciante conforme a operação a se efetuar, o sujeito é determinado sempre por uma posição definida. Mas, já o sujeito do enunciado não é definido de uma vez por todas,

⁴⁴ *Ibid.* p. 89. Foucault posteriormente reconheceu para J. Searle que sua noção de “ato ilocutório” estava errada, mas, de qualquer forma, seu objetivo era outro: tratava-se de mostrar como o enunciado fazia parte de um jogo complexo do qual não podia ser isolado, quer dizer, ele se dá num campo de exterioridade em relação a outros enunciados e é no interior desse campo que é identificado e individualizado.

⁴⁵ FOUCAULT, M. *A Arqueologia do Saber*, p. 104.

antes é determinado pelo conjunto de regras que determinam quem pode proferi-lo e a partir de quais condições,⁴⁶ e é isso que faz dele uma singularidade.

A função enunciativa também se define sempre *quanto ao domínio associado*: diferentemente de uma frase ou proposição que podem ser tomadas isoladamente, bastando sua relação com o objeto para lhe conferir sentido, o enunciado não tem existência fora de um campo adjacente. No entanto, esse campo adjacente não é o contexto: antes, trata-se de uma trama complexa e, ao mesmo tempo, singular de relação com outros enunciados.⁴⁷ Quer dizer, um enunciado emerge sempre num campo de coexistências com outros enunciados ao qual está associado e se apóia, mas também do qual se distingue descrevendo uma trama singular na ordem dessa associação.

Por fim, o enunciado mantém relação *quanto à existência material* dos signos:⁴⁸ um enunciado deve ter uma existência material, que se apresenta como um suporte, uma articulação espaço-temporal que a individualiza. Mas, enquanto a gramática e a lógica podem neutralizar essa singularidade pelo reconhecimento geral da frase ou da proposição, o enunciado não pode ser insensível a diferenças de matéria, substância, espaço e tempo.⁴⁹ E, mesmo sendo repetível, ele só o é enquanto uma singularidade que repete. Contudo, que tipo de materialidade repetível é essa? Obviamente, não se trata de uma materialidade sensível como de uma cor ou sensação física: não se trata aqui do mesmo campo de determinação espaço-temporal da percepção sensível. É uma materialidade que obedece ao “regime de materialidade a que obedecem necessariamente os enunciados é, pois, mais da ordem da instituição do que da localização espaço-temporal; define antes *possibilidades de reinscrição e de transcrição* (mas também limiares e limites) do que individualidades limitadas e percíveis.”⁵⁰

Mas, a identidade de um enunciado, obedece ainda a um segundo conjunto de condições: o dos outros conjuntos com os quais está correlacionado. Esta correlação estabelece um campo de estabilização para o enunciado que lhe permite ser repetido em sua identidade, mesmo que as identidades semânticas e formais sejam transformadas, (por

⁴⁶ *Ibid.*, p. 109.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 114.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 116: “Na frase, a materialidade é aquela mesma dos signos. E na proposição é aquela dos signos. No caso do enunciado, trata-se do conjunto de instâncias que possibilitam e regem sua repetição.”

⁴⁹ *Ibid.*, p. 117.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 118-119.

exemplo, numa tradução simultânea), mas pode acontecer de o enunciado se transformar a despeito dessas últimas permanecerem as mesmas. Enfim, o enunciado atua no regime de diferenciação ou não da frase ou da proposição, mas o contrário nunca se dá.

A análise do enunciado e da formação discursiva são correlativas: a formação discursiva é a própria lei (da regularidade) do enunciado. As “práticas discursivas” não podem ser confundidas nem com a operação de um indivíduo, nem com a atividade racional de inferência e nem de um sujeito falante, mas trata-se de:

“um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiram, em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou lingüística, as condições da função enunciativa.”⁵¹

6. Diferença entre a análise enunciativa e a análise tradicional

Enquanto a análise tradicional busca definir um sentido que se esconde por trás daquilo que aparece e, assim, analisa o discurso como possuindo uma riqueza indefinida que o remete a uma totalidade maior que o ultrapassa e da qual ele diz algo, a análise enunciativa (e das formações discursivas), por sua vez, define um efeito de *raridade* para o discurso ou enunciado: ou seja, ela busca o princípio de sua singularidade pelo qual existe este e não outro em seu lugar.⁵²

Também não se trata de procurar sua essência interior, mas antes descrever os enunciados em sua dispersão: em sua relação com outros enunciados, isto é, tratando de definir *o princípio de exterioridade* que o coloca em relação com outros enunciados. Dessa forma, pode libertá-lo do tema histórico-transcendental e do sujeito fundador.⁵³ a análise discursiva não procura saber quem fala ou o *cogito*, mas se situa ao nível do “diz-se”, que longe de se por num lugar comum, é o jogo de uma exterioridade.⁵⁴

A análise discursiva se dirige ainda às formas específicas de *acúmulo* que não remetem à memória, pois não se trata de despertar textos esquecidos: não se trata de

⁵¹ *Ibid.*, p. 136. Um enunciado está relacionado a uma formação discursiva e a sua regularidade é definida pela própria formação discursiva, ou seja, a formação discursiva é a sua própria lei (de enunciado). É uma lei não de possibilidade, mas de coexistência, o que justifica, pois está dado numa dispersão.

⁵² *Ibid.*, p. 138. Vê-se que o enunciado tem um princípio prescritivo ou constitutivo.

⁵³ *Ibid.*, p. 140.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 141-2.

retorno, da origem, mas opera na “densidade do acúmulo em que são tomados e que, entretanto, não deixam de modificar, de inquietar, de agitar e, às vezes, de arruinar.”⁵⁵

A descrição dos efeitos de raridade, de exterioridade e de acúmulo permite subverter todos os pressupostos que freqüenta a metafísica tradicional, como o tema da totalidade e do universal, do transcendental e da essência (interioridade), da memória e da origem (teleologia). Em lugar de revelar um sentido transcendental, interior e oculto que o excederia e deveria ser buscado fora dele mesmo, a análise discursiva revela que o discurso tem uma *positividade*:⁵⁶ que ele somente pode ser descrito a partir dele mesmo como discurso e não de outra coisa da qual ele seria a manifestação, inclusive das estruturas econômicas ou sociais. O discurso mesmo não é senão uma relação de exterioridade que se define em relação a outros enunciados como uma singularidade diferencial.

Contudo, Foucault está indo além de uma simples descrição empírica das regularidades discursivas e faz delas verdadeiras condições de existência, pois, a descrição “quer determinar o princípio segundo o qual puderam aparecer os únicos conjuntos significantes que foram enunciados”.⁵⁷ Ou, afirma em outro texto, deve descobrir “como ocorre que tal enunciado tenha surgido e nenhum outro em seu lugar?”,⁵⁸ ou “o jogo de regras que determinam a aparição e o desaparecimento dos enunciados numa cultura”.⁵⁹ Quer dizer, os enunciados ou regras de formação funcionam como um campo constitutivo, ou seja, os enunciados foucaultianos funcionam como “transcendentais imanentes” constitutivos de unidades como objetos, sujeitos, conceitos e estratégias. O que fica ainda mais claro com a noção de *a priori* histórico e de arquivo.

7. “A priori” histórico e arquivo

Ora, na medida em que a positividade de um discurso retira-o de uma totalidade para fazê-lo aparecer em sua raridade, retira-o da temática histórico-

⁵⁵ *Ibid.*, p. 144.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 144.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 138. De acordo com Dreyfus e Rabinow, Foucault na arqueologia parece querer ir tão longe de seu modesto empirismo, e ele parece não resistir em querer dar uma explicação quase estruturalista dos fenômenos por ele descoberto. Longe de aceitar a teoria descritiva, ele parece exigir uma teoria prescritiva. DREYFUS, H. e RABINOW, P. *Foucault. Uma Trajetória Filosófica*, p. 94.

⁵⁸ FOUCAULT, M. “Sobre a Arqueologia das Ciências. Resposta ao Círculo de Epistemologia”, in *Ditos e Escritos*, p. 92

⁵⁹ *Ibid.*, p. 93 e 95.

transcendental para descrevê-lo a partir das relações de exterioridade com outros enunciados, que em vez de tratá-lo como memória de uma origem, procura efetuar as análises da densidade dos acúmulos dados positivamente, então,

essa forma de positividade (as condições de exercício da função enunciativa) define um campo em que, eventualmente, podem ser desenvolvidas identidades formais, continuidades temáticas, translações de conceitos, jogos polêmicos. Assim, a positividade desempenha o papel do que se poderia chamar um *a priori* histórico.⁶⁰

Desempenhando o papel de um *a priori* histórico, a positividade define o campo “transcendental” imanente do discurso/enunciado, pois, na medida em que não se trata de adequar o discurso a uma realidade subjacente a ele nem de uma ideologia que se tentaria ver além do que ela esconde, ela (positividade) é “um campo constitutivo” de objetos, sujeitos de enunciação, conceitos e temas: é o campo de condições de emergência dessas unidades. Foucault reconhece que a palavra *a priori* histórico soa imprópria: como falar em *a priori* e ser histórico? É que se trata de descrever não as possibilidades do pensamento ou das experiências, mas o que efetivamente aconteceu: “*a priori*, não de verdades que poderiam nunca ser ditas, nem realmente apresentadas à experiência, mas de uma história determinada, já que é das coisas efetivamente ditas”.⁶¹ Foucault está assim retomando e levando o projeto crítico à últimas conseqüências.⁶²

A noção de *a priori* histórico permite que Foucault trabalhe com a positividade das práticas discursivas num plano de imanência escapando do sujeito transcendental e sem cair num puro empirismo. É o que lemos quando ele fala de tratar as positivities fora do jogo das circunstâncias (como um fato empírico) e da determinação do pensamento (uma condição transcendental): em outras palavras, trata-se de evitar um imanentismo pré-crítico ao mesmo tempo em que procura escapar do sujeito constituinte e preexistente à história. Daí que se trata não das *condições possíveis*, inclusive das que poderiam ter ocorrido e não aconteceram, “mas de uma história determinada”, das condições efetivas, isto é, do que de fato aconteceu: é sobre o *acontecimento* que se trata então. Se são as condições (*a priori*), mas, efetivas (históricas). Assim, a positividade

⁶⁰ FOUCAULT, M. *A Arqueologia do Saber*, p. 146.

⁶¹ *Ibid.*, p. 146.

⁶² Lembrando que a crítica é que em Kant o sujeito do pensamento ficava fora da experiência para poder determiná-la.

desempenhando o papel de um *a priori* histórico diz respeito à positividade como *acontecimento*.

O *a priori* é histórico justamente porque tem uma história: não está acima dos acontecimentos, ao contrário, é um acontecimento, por isso, não constitui uma estrutura inalterável, mas, ao mesmo tempo, é o que define “as condições de emergência dos enunciados, a lei de sua coexistência com outros, a forma específica de seu modo de ser, os princípios segundo os quais subsistem, se transformam e desaparecem”.⁶³

Trata-se de um conjunto de regras que está inserido no próprio jogo de correlação que as determina e daí que: “se não se modificam com o menor dentre eles, os modificam, e com eles se transformam em certos limiares decisivos.”⁶⁴ As correlações se definem na diferença e na ruptura com outros conjuntos de regras, desta forma elas constituem uma articulação própria definindo na sua relação de exterioridade às outras a sua singularidade.

Nesse sentido, se o *a priori* formal (transcendental) está acima das contingências, o *a priori* histórico é uma forma *empírica e imanente* à própria história. Ele permite compreender como a história desenvolve “uma regularidade específica”,⁶⁵ ao descrever as positivities, isto é, os conjuntos de enunciados efetivos que a história apresenta. Assim, o *a priori* histórico não é o elemento neutro e inerte onde afloram idéias, conhecimentos ou temas, mas “um volume complexo” onde se desenrolam regras específicas para práticas que não se superpõem e se mostram em sua heterogeneidade, pois, “temos na densidade das práticas discursivas *os sistemas* que instauram os enunciados como acontecimentos” (as condições e domínios de seu aparecimento) e como “coisas” (sua possibilidade e campo de utilização).⁶⁶

Esses sistemas de enunciados, que se apresentam como acontecimento ou como coisas, é o que Foucault chama de *arquivo*.

O *arquivo* não se refere a uma massa de documentos que constituiriam a memória do passado nem surge segundo as leis do pensamento ou o jogo das circunstâncias. O *arquivo* diz respeito às coisas ditas conforme todo um “um jogo de

⁶³ FOUCAULT, M. *A Arqueologia do Saber*, p. 146.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 147.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 147.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 148.

relações que caracterizam particularmente o nível discursivo”, pois o arquivo “é a lei do que pode ser dito.”⁶⁷ O arquivo é que faz que as coisas ditas se mantenham ou se dispersem segundo regularidades específicas. O *arquivo* define o “sistema de enunciabilidade”, e o “sistema de funcionamento dos enunciados”. E em lugar de ser o que unifica os discursos, é o que os “diferencia em sua existência múltipla e os especifica em sua duração própria.”⁶⁸. E completa Foucault: ele “é o sistema geral da formação e da transformação dos enunciados”.⁶⁹ Dessa forma, o arquivo é “um campo constitutivo”, isto é, um campo transcendental imanente, já que não se refere a algo fora dele ao qual remeteria, mas ele mesmo define as condições de formação e transformação dos enunciados.

Se em *As Palavras e as Coisas* a análise discursiva estava reservada, sobretudo, a de saber científico (*episteme*), a noção de *arquivo*, de certa forma, amplia e ultrapassa a de *episteme* estendendo a análise discursiva para a totalidade dos discursos. O *arquivo* define as práticas discursivas de toda uma época.⁷⁰

A noção de arquivo é a forma como Foucault procura efetuar a imanentização do transcendental antropológico que vem denunciando desde o início de seu trabalho arqueológico e que procuramos apresentar no primeiro e segundo capítulo deste nosso trabalho. Gostaríamos agora de nos deter numa passagem e analisar até que ponto a noção de arquivo, como forma de um campo “transcendental” imanente, possibilitaria a abertura para a experiência de um pensamento da diferença. A passagem é a seguinte:

não nos possível descrever nosso próprio arquivo, já que é no interior de suas regras que falamos, já que é ele que dá o que podemos dizer__ e a ele próprio, objeto de nosso discurso__ seus modos de aparecimento, suas formas de existência e de coexistência, seu sistema de acúmulo, de historicidade e de desaparecimento. O arquivo não é descritível em sua totalidade; e é incontornável em sua atualidade. ...Dá-se ... com mais clareza...na medida em que o tempo dele nos separa. Entretanto, como poderia essa descrição do arquivo justificar-se, elucidar o que o torna possível, demarcar o lugar de onde ele próprio fala, controlar seus deveres e seus direitos, testar e elaborar seus conceitos pelo menos no estágio da pesquisa em que ele só pode definir suas possibilidades no momento de seu exercício__ se se obstinava em descrever somente os horizontes mais longínquos? ... A análise do arquivo comporta, pois, uma região privilegiada: ao mesmo tempo próxima de nós, mas diferente de nossa atualidade, trata-se da orla do tempo que cerca nosso presente, que o domina e que o indica em sua alteridade; é aquilo que, fora de nós, nos delimita. A descrição do arquivo desenvolve suas possibilidades (e o controle de suas possibilidades) a partir dos discursos que começam a deixar

⁶⁷ *Ibid.*, p. 149. Ainda: “o jogo das regras de aparecimento e desaparecimento de enunciados numa cultura. FOUCAULT, M. “Sobre a Arqueologia das Ciências. Resposta ao Círculo de Epistemologia”, in *Ditos e Escritos*, p. 95.

⁶⁸ FOUCAULT, M. *A Arqueologia do Saber*, p. 149.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 150.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 136.

justamente de ser os nossos; seu limiar de existência é instaurado pelo corte que nos separa do que não podemos mais dizer e do que fica fora de nossa prática discursiva: começa com o exterior da nossa própria linguagem; seu lugar é o afastamento de nossas próprias práticas discursivas.⁷¹

Temos aqui nesta passagem vários pontos significativos. O arquivo é a condição de possibilidade de nosso pensamento, mas não podemos ter acesso a ele mesmo, embora constitua o incontornável em nossa atualidade.⁷² As condições de possibilidade das regras do arquivo são imanentes: se o arquivo dá as regras do que falamos, isto não significa que elas preexistiriam em algum lugar, o que não faria sentido, uma vez que Foucault está procurando imanentizar o transcendental: antes, as correlações se constituem como diferença em relação a outros conjuntos de regras, o arquivo se constitui ao constituir suas regras na diferença com outros arquivos.

A respeito de não podermos descrever nosso próprio arquivo, embora operando de acordo com suas regras, tem sido apontado uma certa dificuldade em a arqueologia pretender ultrapassar a analítica da finitude, que, conforme Foucault, implica investir contra o ‘quadrilátero’ antropológico (empírico-transcendental, *cogito*-impensado, recuo-retorno da origem, positivo-fundamental).⁷³ De acordo com Dreyfus e Rabinow, na medida em que as regras que descrevem o arquivo são também as regras que o colocam em funcionamento, isto levaria a ter de operar com uma regra que se usa e se desconhece, constituindo o impensado do pensamento, que Foucault, justamente tinha denunciado em *As Palavras e as Coisas*.⁷⁴ Afirmam Dreyfus e Rabinow que, constituindo o impensável de nosso pensamento, o trabalho da arqueologia se torna o trabalho infindável de descobrir

⁷¹ *Ibid.*, pp. 150-151.

⁷² FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas*, p. 289. Foucault já havia afirmado em *As Palavras e as Coisas*, que a *episteme* moderna constitui uma positividade “de que por certo ainda não saímos inteiramente”, e isto porque, dizendo um pouco mais a frente que “tal acontecimento, decerto porque nos encontramos ainda no espaço que ele abriu, escapa-nos em grande parte.” p. 290.

⁷³ FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas*, p. 444.

⁷⁴ De acordo com Dreyfus e Rabinow, Foucault parece a considerar as regras formadoras das práticas discursivas como descritivas, mas com força prescritiva, pois, o arqueólogo deve descrever “o jogo das regras que determinam a aparição e o desaparecimento dos enunciados numa cultura” FOUCAULT, M. Resposta ao Círculo de Epistemologia, in *Ditos e Escritos*, II, p. 95. Desta forma, o arqueólogo deve supor, como diz Dreyfus e Rabinow, um noção de regularidade que se auto-regula. Quer dizer, deve-se atribuir uma eficácia causal às próprias regras que descrevem a sistematicidade das práticas. DREYFUS e RABINOW. *Michel Foucault. Uma Trajetória Filosófica*, p. 91-95. De nossa parte, pensamos que se trata, de fato, de regras constitutivas, pois tratam da formação discursiva e é a partir delas que a gramática ou a lógica adquirem sentido. Além disso, conforme *As Palavras e as Coisas* (p. 287), a *episteme* é constitutiva: a *episteme* História “é o modo de ser fundamental das empiricidades” e, nesse sentido, tem um caráter constitutivo, funcionando como um transcendental imanente (*a priori* histórico).

nossa diferença analisando outros arquivos, e aponta para nossa alteridade. Ora, isto gera uma instabilidade porque o arqueólogo “deve reconhecer que sua tarefa é interminável”.⁷⁵

Segundo eles, o duplo empírico-transcendental também está presente na medida em que:

as práticas discursivas são finitas e contingentes, apesar de sujeitas às suas próprias regras de rarefação. Elas são também limitadas pelas práticas não-discursivas. Porém, esse limite não é externo; ao contrário, ele advém de tal modo das práticas discursivas que não tem a autonomia limitada. As práticas discursivas sérias, então, têm uma finitude especial, auto-sustentada, similar àquela encontrada no estudo do homem [em *As Palavras e as Coisas*].⁷⁶

Quer dizer, as práticas discursivas apresentam uma similaridade com a situação do homem como duplo empírico transcendental da analítica da finitude. Ainda que arqueologia procure descrever os arquivos de uma época como fatos empíricos, ao fazer deste, logo em seguida, o *a priori* histórico que permite ir além da constatação empírica procurando nos elementos dispersos uma regularidade, ela toma a descrição das positivities *post hoc* descrevendo as regularidades como fundamentações *a priori*. Com isso ele faz “o transcendental recobrir o espaço inerte e cinza das empiricidades.”⁷⁷ Como lembram Dreyfus e Rabinow, ela faz repetir na figura do *Mesmo* a identidade das positivities e de seu fundamento”.⁷⁸ Assim, a arqueologia parece também não ter superado as aporias do duplo empírico-transcendental nem do positivo e do fundamental.

De acordo com Dreyfus Rabinow, o único duplo que parece não retornar na arqueologia é o recuo-retorno da origem.

Retomando o texto sobre o arquivo, na continuação temos que ele “dá-se ... com mais clareza...na medida em que o tempo dele nos separa”. É na distância, quando o arquivo deixa de ser nosso que ele aparece com mais clareza. Mas, como justificar a descrição do arquivo, se esta somente se torna possível quando se torna distante de nós? O texto prossegue explicando que a descrição delimita uma região privilegiada: “próxima de nós, mas diferente de nossa atualidade”, é “a orla do tempo que cerca nosso presente e o

⁷⁵ DREYFUS, H. e RABINOW, P. *Michel Foucault. Uma Trajetória Filosófica*, p. 105.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 103.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 105.

⁷⁸ FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas*, p. 411.

indica em sua alteridade”. O arquivo, então, só é acessível na medida em que o experimentamos como nossa diferença.

Deleuze entende que a descrição do arquivo começa a se esboçar no limiar instaurado pela diferença entre o atual e o arquivo:

O atual não é o que nós somos, mas, antes, o que estamos nos tornando, o que estamos em vias de tornar, isto é: o Outro, nosso devir-Outro. Em todo dispositivo é preciso distinguir o que nós somos (o que já não somos mais), e o que estamos em vias de tornar.⁷⁹

Dessa forma, a descrição arqueológica é possível, de acordo com Deleuze, porque ela indica uma diferença: a diferença entre a *história*, a parte do arquivo, que estamos deixando de ser, e o que é *atual*, o esboço do que estamos nos tornando. O atual é a experiência do que começa a deixar de ser nós mesmos e se torna nossa alteridade.

Assim, a concepção de nossa experiência da diferença a partir do arquivo, somente é possível pela experiência do que não somos mais. Ora, uma noção de diferença assim, isto é a partir desta concepção de arquivo (como um campo “transcendental imanente”) parece implicar certa dificuldade, pois cria uma certa tensão na tentativa de superar o “quadrilátero antropológico”. Por um lado, nosso próprio arquivo não nos é acessível uma vez que constitui, como vimos acima, o impensável de nosso pensamento, e, dessa forma, o trabalho da arqueologia, como prática da diferença, se torna o trabalho infundável de descobrir nossa diferença analisando outros arquivos, para liberar possibilidades outras para nós. O que, de certa forma, também poderia levar a experiência da diferença a se assemelhar mais um pensamento do desvio do que de um “instrumento da disjunção afirmativa”, como Foucault gostaria.⁸⁰

Como afirma Revel,⁸¹ a experiência da diferença neste caso parece estar inclusive sofrendo um certo recuo ao que era apresentado nos textos sobre literatura, como

⁷⁹ DELEUZE, G. “Qu’est-ce qu’un dispositif?” in *Michel Foucault Philosophe*. Paris: Seuil, 1989. p. 190-1.

⁸⁰ “Para liberar a diferença é preciso um pensamento sem contradição, sem dialéticas, sem negação: um pensamento que diga sim à divergência; *um pensamento afirmativo cujo instrumento é a disjunção*; um pensamento do múltiplo__ da multiplicidade dispersa e nômade que não é limitada nem confinada pelas imposições do mesmo...” in FOUCAULT, M. “Theatrum Philosophicum”. In *Ditos e Escritos*, II, p. 245. (itálico nosso).

⁸¹ Judith Revel, num artigo de 1996, comenta que é possível que a noção de diferença em Foucault seja mais um desvio do que instrumento da disjunção afirmativa, pois, segundo ela, seu pensamento permanece preso à oposição razão/desrazão, normal/patológico, normal delinqüente etc. Ver REVEL, J. “Foucault Lecteur de

“Prefácio à Transgressão”, “O Pensamento do Fora” e “A Prosa de Acteão”, entre outros, onde justamente a experiência da diferença parece se definir como afirmação mediante a experiência-limite.

Enfim, se há, de fato, uma dificuldade nesta concepção imanentizada de “transcendental” (*a priori* histórico/arquivo) para se pensar a diferença, devemos levar em conta que Foucault se propôs um desafio considerável: trabalhar o problema do transcendental a partir de uma análise diferencial, de um método diferencial e não de um método conceitual e argumentativo. O problema de Foucault é o que ele se propôs:

Se, em vez de procurar o comum sob a diferença, se procurasse pensar diferencialmente a diferença? Esta, então, não seria mais uma característica relativamente geral trabalhando a generalidade do conceito, ela seria __ pensamento diferente e pensamento da diferença __ um puro acontecimento.⁸²

Mais do que pensar a diferença trata-se de experimentar a diferença, pois, como disse Deleuze, para Foucault, pensar é experimentar.⁸³ Trata-se, então, da colocação em prática de um pensamento não-conceitual. Daí suas análises arqueológicas da história do pensamento como forma, ao mesmo tempo, de dessubjetivação e imanentização do transcendental antropológico e como experiência da diferença. Falar filosoficamente do descontínuo implica redefinir uma ontologia “onde o ser se diria, do mesmo modo, de todas as diferenças, mas só se diria das diferenças”.⁸⁴

Foucault levou a pesquisa arqueológica como análise das práticas discursivas à máxima autonomia em relação às práticas não-discursivas. De certa forma, isto parece implicar certa dualidade entre os dois tipos de práticas como afirma Deleuze,⁸⁵ mas nada impediria Foucault de continuar a desenvolver as análises do discursivo de maneira a fazer o não-discursivo depender do discurso. No entanto, não é isto que ele escolheu fazer. Um pensamento dado às experimentações como prática da diferença está

Deleuze: De L'Écart à La Différence” in *Critique*, (Cinquant ans 1946-1996) Août-Septembre, 1996, pp. 727-735, principalmente, p. 729-730.

⁸² FOUCAULT, M. “Theatrum Philosophicum”, in *Ditos e Escritos*, II. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p. 243.

⁸³ DELEUZE, G. *Foucault*, p. 124.

⁸⁴ FOUCAULT, M. “Theatrum Philosophicum”, in *Op. cit.*, p. 247.

⁸⁵ DELEUZE, G. “Desejo e Prazer” in *Cadernos de Subjetividade*, São Paulo, PUC-SP, no. especial, junho de 1996, pp. 15.

sempre se deslocando. Assim, um deslocamento no eixo das suas pesquisas vai colocar como novo desafio pensar as (e através das) relações de poder. É possível que as dificuldades da arqueologia sejam superadas em boa parte, mas que também outras aparecerão impulsionando-o a novos desafios.

CAPÍTULO 3

Crítica e Genealogia

Da *Crítica à Aufklärung* e a genealogia das relações de poder

No início da década de setenta, um deslocamento da arqueologia para a genealogia marca o trabalho de Michel Foucault. O tema da retomada da abertura kantiana como crítica do sujeito antropológico passa para a questão da crítica como *Aufklärung* e da dessujeição no jogo da política da verdade. A busca de imanentizar o transcendental kantiano continua, porém, na medida em que a questão do saber passa agora pela questão do poder, a imanentização do transcendental do sujeito antropológico do conhecimento da primeira *Crítica* passa a ser balizado pelo tema da moral transcendental da segunda *Crítica*. É em relação a esta última que Foucault vai opor uma leitura da *Crítica* como *Aufklärung* e relacionada agora à genealogia das relações de poder como tentativa de subversão do transcendental antropológico da tradição kantiana e como possibilidade de um pensar diferencial.

A passagem para a genealogia e o tema do poder não significa que a arqueologia e suas questões serão esquecidas. A análise discursiva permanece, mas a partir de toda uma nova perspectiva: ela será abordada, doravante, em relação às práticas não-discursivas. Contudo, não se trata mais de manter a proposta de ampliar as relações discursivas de maneira a fazê-las aparecer como definindo o não-discursivo, como fora apresentado na arqueologia.¹ Ao contrário, é a genealogia que vai ter preeminência e, assim, as análises vão fazer aparecer o discursivo a partir do não-discursivo. Trata-se de

¹ FOUCAULT, M. *A Arqueologia do Saber*, p. 52.

desenvolver uma pesquisa histórica sobre “como se puderam formar domínios de saber a partir de práticas sociais”.²

Um texto que mostra bem esta transição ou deslocamento da arqueologia para a genealogia e, ao mesmo tempo, apresenta a proposta foucaultiana para suas pesquisas da década de setenta, é sua aula inaugural no *Collège de France* de 1970, intitulada *A Ordem do Discurso*.

Em *A Ordem do Discurso*, depois de fazer uma apresentação do horizonte a que se propõe trabalhar, Foucault afirma que as análises que pretende desenvolver se dispõem em dois conjuntos: um *crítico* e outro *genealógico*.³ Se antes era colocado em primeiro plano a *Crítica* e a denúncia do sujeito universal do saber, agora temos Nietzsche e a genealogia como o ponto principal de sua analítica. Kant, contudo, continua presente, mas aquele da *Aufklärung*: trata-se da questão da implicação das questões do poder no presente.⁴ Desta forma, a questão do saber e de suas condições efetivas passam a dizer respeito àquelas da relação entre saber e poder ou verdade e poder.

A crítica em Foucault passa, então, a estar relacionada à genealogia das formas de poder que nos afetam mais diretamente: isto é, a forma de poder que atua em nosso presente e sobre nós. O trabalho da genealogia consiste assim no mapeamento das relações de poder. Este mapeamento implica no trabalho de pesquisa histórica, que não deve ser confundido com trabalho de historiador, como afirmará ele mais tarde.⁵ Foucault não faz a história das instituições políticas, mas das condições nas quais as relações de poder emergem integrando “relações diferenciais de força, no horizonte de um campo social”.⁶ Como diz ainda Deleuze, “nós pertencemos aos dispositivos [de poder] e agimos neles”, e, assim, a descrição de um dispositivo de poder por Foucault é o diagnóstico do que nos afeta, mas, tal qual como ocorria na descrição do arquivo em que somente era possível quando estávamos deixando aquele arquivo, também este mapeamento do dispositivo como diagnóstico do nosso presente é a “história do que deixamos de ser pouco

² FOUCAULT, M. *A Verdade e as Formas Jurídicas*, Rio de Janeiro: Editora Nau, 2008, p. 7.

³ FOUCAULT, M. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 2008, p. 60.

⁴ FOUCAULT, M. “Qu’est-ce que les Lumières?”, in *D.E.* VI. Paris: Gallimard, 1994. Referência ainda à história do presente em *Vigiar e Punir*, p. 29.

⁵ FOUCAULT, M. *O Uso dos Prazeres*, p. 13.

⁶ DELEUZE, G. *Foucault*, p. 124.

a pouco”⁷ e, a partir da qual delimitamos nosso presente abrindo um novo campo com novas relações de poder. Dessa forma, o trabalho de pesquisa histórica tem o sentido que tinha a descrição do arquivo na arqueologia: fazer a história do presente diferenciando o atual do histórico (o que estamos deixando de ser para se tornar história).

Na genealogia, este diagnóstico, passa, então, a trabalhar a crítica como *Aufklärung*. Assim, a análise foucaultiana se desloca do sujeito do saber (da arqueologia) para o do poder (genealogia). O saber, por sua vez, é colocado em relação à questão do poder. Foucault afirma que “a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade e seus efeitos de poder sobre seus discursos de verdade”.⁸ A função da crítica é o “desassujeitamento no jogo da política da verdade”:⁹ pois, na medida em que se trata de fazer a “história do presente”,¹⁰ trata-se, portanto, de questionar historicamente a *relação* da verdade e do poder de maneira a possibilitar a dessujeição do indivíduo.

O tema da relação verdade e poder e, então, o da crítica não tem em Foucault o sentido tradicional de um poder que reprime, que deturparia o saber, nos alienando da verdade sobre nós mesmos: ao contrário, não se trata de separar o saber do poder para fazer a crítica do poder.

É preciso, então, diferenciar a relação saber-poder foucaultiana de outras concepções de saber e poder. Primeiro é preciso separá-la do modelo platônico. Na *República*, o governante filósofo é esclarecido por um saber legítimo que lhe permite governar com isenção. Para Foucault, o saber nunca é neutro.

Também é preciso distinguir a relação saber-poder foucaultiano do modelo baconiano. Para Francis Bacon, saber é poder: é o poder de controle sobre a natureza pelo conhecimento. No caso de Bacon, o saber é instrumento para aumentar o poder. Esse modelo faz da relação saber-poder uma relação instrumental.

Por fim, é preciso distingui-lo do modelo marxista. A análise marxista concebe a ideologia como deformação da realidade. O poder seria criado pela ilusão de uma imagem distorcida do real e serviria para manter os homens alienados e oprimidos. De

⁷ DELEUZE, G. “Qu’est-ce qu’un dispositif?” in *Michel Foucault Philosophe*, pp. 190-191.

⁸ FOUCAULT, M. “Qu’est-ce que la critique?” (*Critique et Aufklärung*), in *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, p. 39.

⁹ *Ibid.*, p. 41.

¹⁰ FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir*, p. 30.

acordo com esta concepção, a tomada de consciência restabeleceria a verdade e devolveria a liberdade e o poder ao homem. Ora, para Foucault, isto faz pensar que existe uma essência verdadeira e que o saber desvinculado do poder mostraria a realidade e libertaria o homem do poder opressor.

Em todos esses casos trata-se sempre de separar o saber do poder, dando prevalência ao primeiro para que o segundo possa ser bem exercido. Mas, para Foucault, não é possível esta separação. Para Foucault, não há como sair da relação de poder e o saber não é exterior ao poder, mas ambos estão intimamente implicados um no outro: saber e poder se encontram relacionados um ao outro de maneira que constituem um sistema de influência recíproca em que um não pode ser separado do outro. Se a relação saber-poder não é da ordem da ideologia nem da exterioridade de um para com o outro, é porque trata-se pensar o nexosaber e poder como *um campo constitutivo*: um campo de condições para a constituição do sujeito de conhecimento e da verdade. Dessa forma, as relações de poder e de saber constituem um campo “transcendental imanente” para a emergência do sujeito e da verdade.

É dessa forma que, ao invés de analisar o sistema de poder que oprime o sujeito louco ou o delinqüente, Foucault procura “descrever o nexosaber-poder que permite apreender o que constitui a *aceitabilidade* de um sistema”, seja este o sistema da doença mental, seja o da delinqüência ou da sexualidade ou outro sistema. O que interessa analisar são as condições de emergência do sujeito louco ou do sujeito delinqüente num determinado campo de relações de poder que o constituem como tal. Como ele afirma sobre seu trabalho genealógico, este é próximo do que faz a arqueologia,¹¹ pois trata-se de fazer aparecer “as condições de *aceitabilidade* de um sistema e seguir as linhas de ruptura que marcam sua emergência”.¹² Aliás, descrever as condições de *aceitabilidade* de um sistema e definir o momento de sua emergência constituem duas operações correlatas.

Enfim, este é, então, em linhas gerais, o tema que Foucault havia colocado em *A Ordem do Discurso* como proposta de trabalho e que procura desenvolver nos anos seguintes.

¹¹ FOUCAULT, M. “Qu’est-ce que la critique?”, p. 49.

¹² FOUCAULT, M. “Qu’est-ce que la critique?”, p. 50. (itálico nosso)

A relação saber e poder é articulada em torno de uma noção que está no centro das análises genealógicas, Foucault a chama de “vontade de verdade”. Vejamos como esta emerge em suas análises.

1. Vontade de saber: verdade e poder

O texto *A Ordem do Discurso* coloca bem como a questão da relação verdade e poder vai ser analisada na articulação da pesquisa arqueológica com a genealógica.

O texto inicia colocando a seguinte hipótese de trabalho:

suponho que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade.¹³

Mesmo mantendo o sentido de que o discurso tem o sentido de dominar seu acontecimento aleatório,¹⁴ nota-se que a produção do discurso não é mais considerada por Foucault como prática puramente discursiva, quase epistemológica, como era na arqueologia: agora, a produção do discurso passa a estar relacionada a uma série de procedimentos que investem o discurso de práticas políticas.

De acordo com Foucault, os procedimentos que atuam em nossa sociedade são principalmente três: os *procedimentos de exclusão* (que operam externamente), de *limitação* (que operam internamente) e de *controle dos discursos* (que operam pela rarefação do sujeito). Vejamos rapidamente como operam cada um destes.

A) Primeiramente, *os procedimentos de exclusão*. São procedimentos de controle impostos do exterior e pelos quais se procura dominar os poderes que eles têm. Eles podem ser de três tipos: de *interdição*, de *limitação* e do *jogo do verdadeiro e do falso* (vontade de verdade). O procedimento de *interdição*: é aquele “pelo qual não se pode dizer

¹³ FOUCAULT, M. *A Ordem do Discurso*, p. 9.

¹⁴ Referência ao sujeito constituinte e de unidade da experiência, apresentado no capítulo I de *A Arqueologia do Saber*.

tudo em qualquer circunstância nem por qualquer um”;¹⁵ o objeto, a circunstância e o sujeito de um discurso obedecem certos rituais bem precisos. Assim, o discurso não é apenas aquilo que traduz as lutas, mas é aquilo mesmo pelo qual se luta: é o objeto mesmo do desejo.¹⁶ Exemplo disto é o discurso sobre a sexualidade: este não é um lugar neutro, pacífico, mas onde está em questão o objeto mesmo de desejo. O *procedimento de limitação* ou *de separação e rejeição*: separação entre razão e loucura e rejeição da fala do louco. O louco é, desde o final da Idade Média, aquele cujo discurso não tem verdade. E hoje, mais ainda que na Idade média, sua palavra não encontra espaço por si mesmo, antes depende da mediação institucional, médica e psiquiátrica, para ser decifrada. O louco mesmo, está reduzido ao silêncio.¹⁷

Foucault chama o procedimento de *oposição do verdadeiro e do falso de vontade de verdade*.¹⁸ Em geral, em nossa sociedade, procuramos analisar o discurso ao nível da proposição, de forma que a separação do verdadeiro e do falso obedeça a certa neutralidade, mas, quando questionamos qual é a *vontade de verdade* que atua nela, essa neutralidade desaparece. Voltaremos logo abaixo sobre este tema.

B) Os *procedimentos de controle do interior*: são os que se exercem no e pelo próprio discurso: eles procuram dominar a dimensão do acontecimento e do acaso e, assim, assegurar unidade ao sujeito.¹⁹ Dentre estes *procedimentos internos* temos: o *comentário*; o *autor*; e a *disciplina*. No *comentário* o que está em questão é o jogo da construção de novos discursos pela repetição indefinida do comentário visando conjurar o acaso que instaurou o próprio discurso atribuindo-lhe uma origem. O *autor*: aqui não se trata daquele que escreveu o texto primeiro, mas “o autor como princípio de agrupamento do discurso, como unidade e origem de suas significações, como foco de sua coerência”.²⁰ A atribuição do autor varia de lugar e de época. Na idade média o autor autenticava a verdade. Desde o século XVII esse papel foi enfraquecido e o autor só funciona para dar nome a um teorema, a um feito, a uma síndrome etc. Contudo, no discurso literário acontece justamente um fortalecimento deste papel. Na Idade Média as narrativas se

¹⁵ FOUCAULT, M. *A Ordem do Discurso*. p. 9.

¹⁶ *Ibid.*, p. 10.

¹⁷ *Ibid.*, p. 11.

¹⁸ *Ibid.*, p. 13.

¹⁹ *Ibid.*, p. 21.

²⁰ *Ibid.*, p. 26.

apresentavam num relativo anonimato, mas agora o autor dá unidade ao texto literário e possibilita sua inserção no real.²¹ Enfim, em lugar do autor real, o que se tem agora é o autor função.²² Outro procedimento de controle interno são as *disciplinas* (não confundir com as ciências, pois se trata para Foucault das práticas de um determinado saber como biologia, medicina etc.). As disciplinas dizem respeito a um jogo restrito de definições, técnicas e instrumentos. Ela se opõe tanto ao princípio do comentário como ao do autor. Opõe-se ao autor, pois a disciplina é um sistema anônimo, à disposição de quem quer ou pode se servir dele e nisso não se refere a seu inventor. Opõem-se ao comentário, porque não se trata de um sentido primeiro a ser descoberto, mas se trata de formular proposições novas. Mas há mais: primeiro porque uma disciplina (como a medicina ou a botânica) é feita de acertos e também de erros e ainda porque uma proposição aí deve responder “a condições estritas e complexas e não somente a pura e simples verdade”.²³ Dentro dos limites de uma disciplina se reconhece proposições verdadeiras e falsas, mas, elas mesmas devem se apoiar no verdadeiro para poderem dizer o verdadeiro e o falso. Quer dizer, somente se encontra no verdadeiro “obedecendo às regras de uma ‘política’ discursiva que devemos reativar em cada um de nossos discursos.”²⁴

C) O terceiro grupo de *procedimentos de controle dos discursos* diz respeito à *rarefação do sujeito na fala*: trata-se da imposição de certo número de regras que permitem qualificar certos indivíduos para pronunciar certos discursos e impedir outros por falta de qualificação. Exemplo disso são os discursos religiosos, judiciários, terapêuticos e políticos. Foucault menciona ainda as *sociedades de discurso*, como a dos rapsôdos; o *grupo doutrinário* (doutrina), que liga certos indivíduos entre si e exclui outros; e a *apropriação social do discurso*, como a educação. Enfim, em todos estes procedimentos temos a relação entre os saberes e os poderes como formas de sujeição discursiva.

²¹ *Ibid.*, p. 27-8.

²² *Ibid.*, p. 29. “O comentário limitava o acaso do discurso pelo jogo de uma *identidade* que teria a forma de uma *repetição* e do *mesmo*. O princípio do autor limita esse mesmo acaso pelo jogo de uma *identidade* que tem a forma da *individualidade* e do *eu*.”

²³ *Ibid.*, p. 31.

²⁴ *Ibid.*, p. 35.

Na verdade, estes dois últimos grupos, de controle interno e do discurso já estavam, de certa forma, presentes na análise arqueológica, mesmo a disciplina tem similaridade com a *episteme*: a disciplina “é aquilo que é requerido para a construção de novos enunciados”.²⁵ Desta forma, “uma proposição deve preencher exigências complexas e pesadas para poder pertencer ao conjunto de uma disciplina”. E para uma proposição “ser declarada verdadeira ou falsa, deve encontrar-se, como diria M. Canguilhem, “no verdadeiro”.²⁶ O que está em questão aqui é a “condição de emergência” do enunciado: é por meio desta que ele pode ser enunciado e também para poder ser declarada verdadeira ou não. É por isso que “Mendel dizia a verdade, mas não estava no verdadeiro”.²⁷ A sua verdade era monstruosa para o seu tempo. Foi preciso mudar o plano dos objetos na biologia para sua declaração ser aceita. Enquanto Schleiden uns trinta anos antes pode negar a sexualidade vegetal sem negar as regras da disciplina. Uma disciplina (como a medicina ou a botânica) é feita de acertos e também de erros, mas no interior de determinada disciplina uma proposição deve responder “a condições estritas e complexas e não somente [para declarar] a pura e simples verdade”.²⁸

Dentro dos limites de uma disciplina se reconhece proposições verdadeiras e falsas, mas, elas mesmas devem se apoiar no verdadeiro para poderem dizer o verdadeiro e o falso. Ainda que seja “sempre possível dizer o verdadeiro no espaço de uma exterioridade selvagem”, somente nos encontramos no verdadeiro quando obedecemos às regras de sua condição de possibilidade. Desta maneira, a disciplina é um princípio de controle da produção do discurso: “a disciplina é um princípio de controle da produção do discurso. Ela lhe fixa os limites pelo jogo de uma identidade que tem a forma de uma reatualização permanente das regras.”²⁹

Em suma, enquanto os dois últimos procedimentos, de controle interno e do discurso, já estavam presentes na arqueologia, o primeiro, o de controle externo é novo, pois estão relacionados ao poder de controle. A novidade é, então, que Foucault retoma,

²⁵ *Ibid.*, p. 30.

²⁶ *Ibid.*, p. 34.

²⁷ *Ibid.*, p. 34-5.

²⁸ *Ibid.*, p. 31.

²⁹ *Ibid.*, p. 36.

aqui, o tema que é a das condições de possibilidade do discurso, mas retirando-o do campo exclusivamente discursivo procura remetê-lo à questão do poder.

É isto o que ele faz ao tomar o tema das “condições” do discurso como relacionado ao tema das condições da aceitabilidade: esta é dada não apenas pelas regras do discursivo, mas a partir de um nexosaber-poder.³⁰ Enfim, esta recolocação do discursivo em relação ao poder e, mais precisamente, da relação do saber/verdade e do poder vai ocupar um destaque ainda maior dentro da temática da vontade de verdade. É a partir desta que ele articula o arqueológico e o genealógico.

Mesmo os demais procedimentos de exclusão externos__ de limitação e de interdição __ , apresentados acima, praticamente não ocuparão a atenção de Foucault, eles, aliás, somente poderão ser entendidos a partir o procedimento de vontade de verdade, este, por sua vez, terá uma importância cada vez maior na analítica genealógica, constituindo mesmo o seu núcleo.

A vontade de verdade está na base de praticamente todas as análises de Foucault da década de setenta, forma o pano de fundo de *Vigiar e Punir* e é central em *A vontade de Saber*. Mas, sobretudo, é a vontade de verdade que vai dar à questão da *crítica* como história do presente os elementos para a pesquisa das condições de emergência de determinado sistema e da determinação de seus pontos de ruptura. É através da vontade de verdade que o plano de um nexosaber-poder como um “campo transcendental imanente” adquire sentido. A vontade de verdade vai redefinir a forma de colocar as condições de possibilidade do saber na medida em que está na base do jogo de produção da verdade.

Foucault procura mostrar, então, como a vontade de verdade definiu e possibilitou a instauração de um discurso verdadeiro neutro e separado do poder e da arbitrariedade. Segundo ele, essa forma de discurso acompanha nossa história desde o início. Já na Grécia do século VI a.C. ocorreu a instauração do discurso verdadeiro por uma separação do verdadeiro e do poder: nos poetas gregos desta época o discurso verdadeiro era o discurso pronunciado por quem tinha o direito de fazê-lo e segundo o ritual apropriado. O seu discurso *fazia acontecer*. Contudo, um século depois, a verdade do discurso não residia mais no que era ou fazia, mas no que *dizia*.

³⁰ FOUCAULT, M. “Qu’est-ce que la critique?”, in *Op. Cit.*, p. 49.

Entre Hesíodo e Platão estabeleceu-se uma determinada divisão que separou o discurso verdadeiro e o discurso falso; uma separação nova, porque de agora em diante, o discurso verdadeiro não é mais o discurso precioso e desejável, porque não é mais o discurso ligado ao exercício do poder.³¹

O discurso a partir de Platão procura estar além do poder: de agora em diante, o discurso da verdade pode aparecer como um dizer neutro e isento de distorções. Esta separação dá então sua forma geral à vontade de saber do ocidente. A verdade é da ordem daquilo que o discurso *diz*.

Essa forma geral, contudo, não cessou de sofrer modificações. A vontade de verdade do século XIX não é mais aquela da Grécia clássica: em lugar de ler, trata-se agora de ver, em lugar de comentar, verificar. Enfim, trata-se da aplicação da técnica dos conhecimentos. É “a história dos investimentos materiais, técnicos, instrumentais do conhecimento.”³² Além disso, a vontade de verdade apóia-se sobre os suportes institucionais como práticas pedagógicas, sistemas de edição de livros, bibliotecas, laboratórios. E também se apóia na forma como o saber é distribuído e atribuído na sociedade.

Contudo, a vontade de verdade continuou operando em nossa sociedade. E mais: enquanto, por exemplo, a interdição e a rejeição foram se tornando mais fracas e incertas em nossa sociedade, a vontade de verdade se fortaleceu cada vez mais e se tornou, inclusive, o fundamento da interdição e da separação. No entanto, afirma Foucault, é da vontade de verdade que menos se fala em nossa sociedade.³³ A vontade de verdade procura mascarar o que esta por trás deste jogo: o *desejo* e o *poder*. Aos nossos olhos ela é essa força doce, mas, em contrapartida, é a

prodigiosa maquinaria destinada a excluir todos aqueles que, ponto por ponto, em nossa história, procuraram contornar essa vontade de verdade e recolocá-la em questão contra a verdade, lá justamente onde a verdade assume a tarefa de justificar a interdição e definir a loucura; todos aqueles, de Nietzsche a Artaud e a Bataille, devem agora nos servir de sinais, altivos sem dúvida, para o trabalho de todo dia.³⁴

³¹ FOUCAULT, M. *A Ordem do Discurso*, p. 15.

³² *Ibid.*, p. 16-7.

³³ *Ibid.*, p. 19.

³⁴ *Ibid.*, p. 20-21.

Ao fazer suas análises girarem em torno da vontade de saber, Foucault está realizando a transposição do tema da *Crítica* kantiana do conhecimento para o tema também kantiano da crítica como *Aufklärung*. E esta a partir da perspectiva genealógica de Nietzsche. É a partir da idéia de vontade de verdade que se tratará de desenvolver a questão das condições de possibilidade da verdade e do poder. O saber não é independente do poder, de tal maneira que se poderia exercer a crítica com isenção. De acordo com Foucault, saber e poder estão estruturados de maneira que um determina o outro e, como afirma em *Vigiar e Punir*, “não é a atividade do sujeito de conhecimento que produziria um saber, útil ou arredo ao poder, mas o poder-saber, os processos ou as lutas que o atravessam e que o constituem, que determinam as formas e os domínios e os campos possíveis do conhecimento”.³⁵

As condições de possibilidade do saber são então colocadas em relação à questão do poder, do nexa saber-poder.³⁶ Será preciso entender como se dá esta articulação saber-poder para, assim, definir as conseqüências sobre a questão crítica. De forma a entender como a questão do poder está implicada na questão do saber, vejamos como a questão do poder se apresenta nas análises foucaultianas. Foucault afirma que a questão do poder somente lhe interessou na medida em que esta foi uma necessidade de dar conta de maneira mais detalhada da questão do dizer a verdade, assim como da questão do sujeito e da verdade.³⁷ Quer dizer, é porque a questão da relação sujeito e verdade implicou na questão do poder, que Foucault procurou refletir sobre o poder e, então sobre a relação saber-poder.

De acordo com o próprio Foucault, uma forma de procurar uma primeira aproximação dessa implicação é se perguntando qual foi lugar da filosofia nesses jogos de saber-poder, isto é, nesses procedimentos de controle discursivo até o presente. A filosofia, de acordo com as análises de Foucault, teve seu papel ao propor: “uma verdade ideal como lei do discurso e uma racionalidade imanente como princípio de seu desenvolvimento,

³⁵ FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir*, p. 27

³⁶ FOUCAULT, M. “Qu’est-ce que la critique?” (*Critique e Aufklärung*), p. 48-9.

³⁷ FOUCAULT, M. “O Sujeito e o Poder”, in Dreyfus e Rabinow. *Michel Foucault. Uma Trajetória filosófica*, p. 231, e também “Struturalisme e Pos-struturalisme”, in *DE IV*, p. 451.

reconduzindo também toda uma ética do conhecimento que só promete a verdade ao próprio desejo da verdade e somente ao poder de pensá-la.”³⁸

No entanto, assinala Foucault, a filosofia grega começa pela violência, pela exclusão: primeiro pela expulsão do discurso poético, que era o discurso que “fazia acontecer”. Depois, os sofistas foram excluídos. Desde então, o discurso tende a aparecer como capaz de realizar “um certo aporte entre pensar e falar”.³⁹ Este aporte, no entanto, se deu pela elisão da realidade do discurso, pela separação entre o dizer a verdade e o poder. O discurso tem se tornado apenas a manifestação da verdade do pensamento.

Foucault mostra então três temas ou três formas ligadas à elisão do discurso: a do *sujeito fundador* (constituente), que elide o discurso ao reaprender pela intuição o sentido já depositado aí antes de qualquer discurso; a da *experiência originária*, que elide o discurso atribuindo um sentido primitivo da verdade antes de todo discurso; e, da *mediação universal*, que elide o discurso ao se elevar da singularidade para o conceito e, daí, permite à consciência de si desenvolver toda a racionalidade. Em todas estas formas, o discurso do verdadeiro procura justificar um fundamento fora da realidade política que o anima. Pelo sujeito constituinte, o discurso é só escritura (o sujeito funda as significações mesmas); pela experiência originária, o discurso é leitura (interpretação); pela mediação universal, é troca (das coisas pelas essências). Em cada uma dessas formas, o discurso não é senão jogo de signos, e, então, acaba se anulando em sua realidade por se inscrever na ordem do significante.⁴⁰ No fundo, todas essas formas procuram esquivar o jogo do acaso e do acontecimento em que está inserido o jogo discursivo.

Desta forma, se se quer analisar o discurso em seu jogo mesmo, é preciso, tomar como tarefa enfrentar as três formas de resistência de nosso pensamento: é preciso questionar nossa *vontade de verdade*; restituir ao discurso seu caráter de acontecimento; suspender, enfim, a soberania do significante.⁴¹

Uma análise dessas, que trata do discurso em seu jogo mesmo, implica, por uma questão de método: um *princípio de inversão* (no lugar da fonte do discurso: autor, disciplina, vontade de verdade, reconhecer o recorte, a rarefação do discurso mesmo). A

³⁸ FOUCAULT, M. *A Ordem do Discurso*, p. 45.

³⁹ *Ibid.*, p. 46.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 49.

⁴¹ *Ibid.*, p. 51.

aplicação deste *princípio de inversão* por sua vez implica: um *princípio de descontinuidade* (não há nada por baixo dos discursos ou não há por trás dos discursos um contínuo silencioso que sustenta a descontinuidade da superfície, mas apenas práticas discursivas descontínuas e de superfície); *princípio de especificidade* (o mundo não tem significações prévias que o discurso manifestaria, mas o discurso mesmo é um jogo, uma violência que se faz às coisas); *princípio de exterioridade* (não há um núcleo interior e secreto ao discurso, mas apenas condições de possibilidade exteriores).⁴²

Ora, uma análise a partir destes princípios deve utilizar como princípio regulador: a noção de acontecimento, que se opõe a de criação; a de série, que se opõe à de unidade; a de regularidade, que se opõe à de originalidade; e a de condição de possibilidade, que se opõe a de significação. Em apresentando estas quatro noções, Foucault conduz o pensamento às práticas discursivas e estas ao seu próprio jogo: o acontecimento e o acaso.⁴³ Que estatuto filosófico, então, dar a esta noção de acontecimento?

Certamente o *acontecimento* não é nem substância nem acidente, nem qualidade, nem processo; o acontecimento não é da ordem dos corpos. Entretanto ele não é imaterial; é sempre no âmbito da materialidade que ele se efetiva, que é efeito; ele possui seu lugar e consiste na relação, coexistência, dispersão, recorte, acumulação, seleção de elementos materiais; não é o ato nem a propriedade de um corpo; produz-se como efeito de e em uma dispersão material. Digamos que a filosofia do acontecimento deveria avançar na direção paradoxal à primeira vista, de um materialismo incorporal.⁴⁴

A noção de acontecimento é central em Foucault. É uma noção, que permite operar suas análises na superfície, lugar onde as singularidades emergem, sem recorrer a um sujeito fundador ou à categoria do universal onde as diferenças se dissolvem na identidade da essência. Como ele afirma, a noção de acontecimento pertence à ordem de um “materialismo incorporal”.

O acontecimento como “materialismo incorpóreo” é uma noção de origem estóica. Conforme explica Deleuze,⁴⁵ os estóicos distinguem duas espécies de coisas: os

⁴² *Ibid.*, p. 51-53.

⁴³ *Ibid.*, p. 57.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 57-58.

⁴⁵ DELEUZE, G. *Lógica do Sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2005, pp. 5-12, e também BRÉHIER, E. *La Théorie des incorporels dans l'Ancien Stoïcisme*. Paris: Vrin, 1997, pp. 11-13. Sobre a relação de Foucault e

corpos (e os estados de coisas) e os incorpóreos. Então, temos, de um lado, “os corpos, com suas tensões, suas qualidades físicas, suas relações, suas ações e paixões e os ‘estados de coisas’ correspondentes. Estes estados de coisas, ações e paixões, são determinados pelas misturas entre os corpos.” Os corpos e estados de coisas seria no limite uma unidade: na profundidade de seu ser seria [a unidade da] força. Neste nível, os corpos e estados de coisas somente têm um tempo, o presente. “Só os corpos existem no espaço e só o presente no tempo”. Entre os corpos não há causas e efeitos, pois estão entrelaçados uns com os outros, afetando se mutuamente. Na extensão do presente cósmico, a unidade das causas é o *Destino*. Estas causas de uns para com os outros se dá ao nível dos corpos e estados de coisas, mas, estas seriam causas de que? Deleuze explica que aqui aparece uma causa de natureza completamente diferente: pois os efeitos não são corpos. Os efeitos são “incorporais”. “Não são coisas ou estados de coisas, mas *acontecimentos*. Não são substantivos ou adjetivos, mas verbo. (...) Não são presentes vivos, mas infinitivos: *Aion* ilimitado, devir que se divide ao infinito em passado e futuro, sempre se esquivando do presente.”⁴⁶ Os acontecimentos são expressos pelo infinitivo, mas o que há de mais essencial num corpo do que crescer, diminuir, ser cortado, uma planta verdejar etc?⁴⁷ Ora, os estóicos operam uma cisão da relação causal liberando o *acontecimento* como efeito de superfície, mas este não é efeito de uma causa profunda, nem causa dos efeitos entre si na superfície: eles seriam uma quase-causa, como explica Deleuze:

[os estóicos] remetem as causas às causas e afirmam uma ligação das causas entre si (Destino). Remetem os efeitos aos efeitos e colocam certos laços dos efeitos entre si. Mas não o fazem, absolutamente, da mesma maneira: os efeitos incorporais não são jamais causas uns em relação aos outros, mas somente ‘quase-causas’, segundo leis que exprimem talvez em cada caso a unidade relativa ou a mistura dos corpos de que dependem como de suas causas reais. Tanto que a liberdade se vê salva

Deleuze com o estoicismo: BÉNATOUÏL, Th. “Dos usos del estoicismo: Deleuze y Foucault” in GROS, F. e LEVY, C. *Foucault y la filosofía antigua*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2004. pp. 13-40.

⁴⁶ “DELEUZE, G. *Lógica do Sentido*, p.7.

⁴⁷ DELEUZE, G. *Lógica do Sentido*, pp. 5-6. Há uma referência muito esclarecedora sobre tal tema no texto de Deleuze: é a passagem tirada de É. Bréhier, que diz: “Quando o escalpelo corta a carne, o primeiro corpo produz sobre o segundo não uma propriedade nova, mas um *atributo* novo, o de ser cortado. O atributo não designa nenhuma *qualidade* real..., é sempre ao contrário expresso por um verbo, o quer dizer que não é um ser, mas uma maneira de ser... Esta maneira de ser se encontra de certa forma no limite, na superfície de ser e não pode mudar sua natureza: ela não ‘a bem dizer nem ativa nem passiva, pois a passividade suporia uma natureza corporal que sofre uma ação. Ela é pura e simplesmente um resultado, um efeito não classificável entre os seres... (Os Estóicos distinguem) radicalmente, o que ninguém tinha feito antes deles, dois planos de ser: de um lado o ser profundo e real, a força; de outro, o plano dos fatos, que se produzem na superfície do ser e instituem uma multiplicidade infinita de seres incorporais” BRÉHIER, E. *La théorie des incorporels dans l’Ancien Stoïcisme*, p.p 11-13. .

de duas maneiras complementares: uma vez na interioridade do destino como ligação das causas, outra na exterioridade dos acontecimentos como laços dos efeitos.⁴⁸

Esta noção de acontecimento como efeito de superfície, liberadas da concepção tradicional de causa é central nas análises efetuadas por Foucault. Pela noção de acontecimento, efeito de superfície, ele pode analisar o jogo das séries, constitutivo das coisas a partir de uma relação complexa, de coexistência e ruptura, com outras séries sem precisar recorrer a um sentido mais profundo e substancial que as estaria influenciando. As relações analisadas por Foucault são as de superfície. As séries que se articulam na superfície descrevem uma singularidade diferencial em relação a outras séries, pois, se, por um lado, um mesmo acontecimento se constitui de séries homogêneas, por outro, essas séries são diferenciadas, descontínuas em relação às outras articulações de séries. Daí ainda, é preciso ter em conta a idéia, que já estava presente na arqueologia e continua aqui, de que esta descontinuidade dos acontecimentos não é da ordem

de uma sucessão de instantes do tempo nem da pluralidade dos diversos sujeitos pensantes; trata-se de cesuras que rompem o instante e dispersam o sujeito em uma pluralidade de posições e de funções possíveis. *Tal descontinuidade golpeia e invalida as menores unidades tradicionalmente reconhecidas ou as mais facilmente contestadas: o instante e o sujeito.* E, por debaixo deles, independentemente deles, é preciso conceber entre essas séries descontínuas relações que não são da ordem da sucessão (ou da simultaneidade) em uma (ou várias) consciência; é preciso elaborar __ fora das filosofias do sujeito e do tempo__ uma teoria das sistematicidades descontínuas.⁴⁹

Portanto, trata-se de desconstituir a unidade de um sujeito e de uma temporalidade que assegurariam a unidade das séries. E, se cada uma dessas séries discursivas e descontínuas tem a sua regularidade, esta não é da ordem da causalidade mecânica, mas da ordem da *casualidade*. Elas se constituem na exterioridade das relações diferenciais com outras articulações. Todo esse trabalho de devolver o discurso à sua realidade de acontecimento aleatório consiste, fundamentalmente, em introduzir na raiz do pensamento o *acaso*, o *descontínuo* e a *materialidade incorpórea*.

⁴⁸ DELEUZE, G. *Lógica do Sentido*, p. 8.

⁴⁹ FOUCAULT, M. *A Ordem do Discurso*, p. 58-59. (itálico nosso)

Em outras palavras, trata-se de colocar na filosofia a relação do acaso e do pensamento.⁵⁰ Desta maneira, a tarefa da filosofia, afirma Foucault, será “distinguir os acontecimentos, diferenciar as redes e os níveis a que pertencem e reconstituir os fios que os ligam e que fazem com que se engendrem, uns a partir dos outros.”⁵¹ Ora, estas questões eram bem as da arqueologia, mas, nesta, eram tratadas exclusivamente no plano do discursivo, agora elas são retomadas e retrabalhadas em termos de genealogia das relações de força.

2. *Vontade de Verdade e Genealogia do poder*

De maneira a apreendermos como o tema da vontade de verdade e a noção de acontecimento estão implicados um no outro nas análises genealógicas, vejamos o texto foucaultiano “Nietzsche, a genealogia e a história”.⁵² Este texto descreve bem como estas questões são recolocadas a partir de um trabalho genealógico. De acordo com este texto, a genealogia não descreve gêneses lineares como a história nem procura apreender o desdobramento meta-histórico ou teleológico que estariam por trás dos acontecimentos. A genealogia se opõe à pesquisa da origem.

Foucault observa que existem em Nietzsche dois empregos da palavra *Ursprung*. Num sentido, ela é empregada alternadamente com outros termos como *Entstehung* e *Herkunft*, entre outros. Mas, há um emprego marcado, em que o termo *Ursprung* tem o sentido de origem, de fundamento originário da metafísica, ou da religião (em referência ao além). Muitas vezes, Nietzsche emprega também *Ursprung* com um

⁵⁰ Comentando a *Lógica do Sentido*, de G. Deleuze, Foucault afirma: “O pensamento tem a pensar aquilo que o forma, e se forma do que ele pensa. ... o pensamento diz o que ele é. ... Que o pensado forme o pensamento implica... uma dupla dissociação: a de um sujeito central e fundador, ao qual ocorreriam, de uma vez por todas, os acontecimentos, enquanto ele desdobraria em torno dele significações; e a de um objeto, que seria o foco e o lugar de convergência das formas que se reconhecem e dos atributos que se afirmam. É preciso conceber a linha infinita e reta que, longe de conter em si os acontecimentos, como um fio os seus nós, corta a cada instante e o recorta tantas vezes que qualquer acontecimento parece ao mesmo tempo incorpóreo e infinitamente múltiplo: é preciso conceber não o sujeito sintetizante-sintetizado, mas essa intransponível ... fenda do Eu e série de pontos significantes [que] não formam essa unidade que permitiria ao pensamento ser ao mesmo tempo sujeito-objeto; mas eles próprios são o acontecimento do pensamento e o incorpóreo do pensado, o pensado como problema (multiplicidade de pontos dispersos) e o pensamento como mímica (repetição do modelo).” p. 240. E um pouco mais adiante diz: “Pensamento-acontecimento tão singular quanto um lance de dados; pensamento-fantasma que não procura o verdadeiro, mas repete o pensamento.” FOUCAULT, M. *Theatrum Philosophicum*, in *Ditos e Escritos*, II, p. 240-241.

⁵¹ FOUCAULT, M. “Verdade e Poder”, (1977) in FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*, pp. 4-5.

⁵² FOUCAULT, M. “Nietzsche, a Genealogia e a História.”(1971) in *Microfísica do Poder*, p. 15-37.

sentido depreciativo. Enfim, o emprego de *Ursprung* como origem tem o sentido de marcar a posição da metafísica. No entanto, o outro sentido de *Ursprung*, quando empregado ao lado de *Entstehung* e de *Herkunft*, não remete a origem. Em a *Genealogia da Moral*, Nietzsche emprega o termo *Ursprung* e *Herkunft* como intercambiáveis e este emprego procura marcar posição contra o pensamento metafísico questionando os três sentidos de origem que a sustentam e a tradição se utiliza:

Primeiro, é a crítica da noção de essência: a genealogia tem o cuidado de ouvir a história e não a metafísica e daí ela apreende atrás das coisas não a sua identidade, sua essência sem data, mas “algo inteiramente diferente”: trata-se de fazer aparecer “o segredo que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas”.⁵³ Quer dizer, sob a racionalidade e as essências, a genealogia mostra que está acaso, a dispersão.

Em segundo lugar, a metafísica faz acreditar que no começo (origem) as coisas se encontravam em estado de perfeição: que “a origem está sempre antes da queda, antes do corpo, antes do mundo e do tempo (...) Mas, a genealogia mostra que o começo histórico é baixo. Não no sentido de modesto ou de discreto (...), mas de derrisório.”⁵⁴

Enfim, em terceiro lugar, a origem quer fazer crer que a origem dos fatos é o lugar da verdade, ponto recuado e anterior a todo conhecimento positivo, mas a genealogia tem o cuidado de mostrar que a verdade tem uma história: e que esta é uma “espécie de erro que tem a seu favor o fato de não poder ser refutada.”⁵⁵

A genealogia não busca a origem na alta metafísica negligenciando os episódios da história, ao contrário, trata-se de espreitar os acontecimentos mais insignificantes para fazer aparecer as tramas que conduziram o desenrolar do discurso filosófico. Ela se atém à superfície dos acontecimentos e não ao que poderia estar por baixo ou no princípio para além das tramas mesmas. Assim, em lugar da essência, da perfeição e da verdade que estariam num princípio distante e purificado, ela faz aparecer o casual, a baixeza do golpe e o erro que se impõe como opinião dominante.

Como, então, a genealogia faz isto? O que define a pesquisa genealógica é mais o sentido de origem como *Entstehung* e *Herkunft* do que *Ursprung*.

⁵³ *Ibid.*, p. 18.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 18.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 19.

Herkunft é a proveniência: é a ligação entre aqueles que pertencem ao mesmo grupo ou classe. Mas, não se trata de forma alguma de encontrar a semelhança de um indivíduo e o seu grupo: não é algo da categoria da semelhança. Antes, trata-se de encontrar todas as marcas diferentes, todas as marcas singulares que se entrecruzaram no acontecimento para constituírem então uma rede difícil de desembaraçar. São os começos inumeráveis que permite dissociar a unidade que se pensava estar na origem.⁵⁶ A proveniência permite ainda fazer aparecer sob a unidade aparente de um caráter a proliferação dos acontecimentos que o formaram. Mas não se trata de refazer a grande continuidade que perpassaria o tempo. Não se trata de refazer a continuidade para além da dispersão. Ao contrário, trata-se “manter o que se passou na dispersão que lhe é própria”.⁵⁷ O corpo e o que está relacionado a ele é o lugar da *Herkunft*: “o corpo é a superfície de inscrições do acontecimento”.⁵⁸ A análise da proveniência está no ponto de articulação do corpo com a história.

Já *Entstehung* é a emergência, o ponto de surgimento; da entrada em cena das forças. Seria errado procurar nela uma finalidade. A pesquisa da emergência indica na origem a situação adversa e a luta para se diferenciar e escapar da degenerescência. Ela é a interrupção, “é a regra que permite que seja feita violência à violência.” Como a emergência se dá sempre em um determinado campo de forças, a genealogia procura restabelecer os diversos sistemas de submissão: “não a potência antecipadora de um sentido, mas o jogo casual das dominações”.⁵⁹ A emergência é um não-lugar: é o interstício onde ninguém é responsável pelo seu surgimento.

Proveniência e emergência invertem a relação de causalidade na pesquisa da história. Na concepção tradicional a causa é tomada num sentido piramidal: ela remete a multiplicidade dos fenômenos a uma origem única, mais verdadeira e mais essencial. A genealogia inverte esta relação: ela apreende o efeito como uma singularidade e, a partir deste, procura traçar a sua genealogia, que se ramifica em inumeráveis começos até se dissociarem: desta forma ela mostra que a origem se perde nas tramas mais diversas e de

⁵⁶ *Ibid.*, p. 20.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 21.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 22.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 23.

todos os tipos. Enquanto a causalidade tradicional permite apagar as contingências e as tramas que a formaram relacionando uma singularidade à sua espécie geral ou à sua essência, e, então, a um princípio mais verdadeiro do qual o superficial e contingente seriam apenas aparência, a genealogia, por sua vez, trabalha na superfície, com o contingente, que é onde as tramas se mostram em todas as cores e, daí, procura definir as diversas origens, as tramas que são tecidas num jogo de casualidade e que permite revelar o momento da luta e do golpe pelo qual ela emerge. Foucault já havia trabalhado na arqueologia com a noção de acontecimento, efeito de superfície e da casualidade do discursivo, agora ele a toma no contexto da genealogia.

A genealogia, como pesquisa da emergência e da proveniência, se opõe à pesquisa da verdade da história tradicional. A genealogia, inclusive, é também denominada *Wirkliche Historie*: história efetiva. A *Wirkliche Historie* tem o *sentido histórico*. O *sentido histórico* reintroduz o devir na história e mostra o limite do conhecimento. Temos no *sentido histórico* três usos, os quais permitem colocar em questão o pensamento metafísico da busca da essência, da perfeição e da verdade: pois, é destruidor da realidade (da essência), se opondo à história reminiscência; é destruidor da identidade e da continuidade, questionando a tradição; e é destruidor da verdade, se opondo à história como conhecimento do verdadeiro. O *sentido histórico* procura libertar a história do modelo metafísico (transcendental) e antropológico. Ele faz aparecer o casual, a descontinuidade, a singularidade do acontecimento. Trata-se, enfim, de devolver a história ao devir.

Devolver a história ao devir e ao acaso da luta é fazer de toda interpretação apenas mais uma interpretação.

Mas, se interpretar é se apoderar por violência ou sub-repção, de um sistema de regras que não tem em si significação essencial e lhe impor uma direção, dobrá-lo a uma nova vontade, fazê-lo entrar em outro jogo e submetê-lo a novas regras, então o devir da humanidade é uma série de interpretações.⁶⁰

O genealogista sabe que seu olhar é situado e que ele, por isso mesmo, não esconde que sua interpretação é apenas mais uma interpretação, que interpretar é fazer violência à violência e ele também está neste jogo. Trata-se de um jogo de saber-poder que é definido por uma determinada vontade de verdade.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 26.

Apesar da importância da noção de vontade de verdade em seus trabalhos genealógicos, Foucault em nenhum lugar de seus textos procura dar uma definição mais precisa do que ele quer indicar com este termo “vontade de saber”.⁶¹ De qualquer forma, parece que esta não tem o sentido que tinha em Nietzsche, conforme ele mesmo, posteriormente, dá a entender ao diferenciar sua leitura a respeito do filósofo alemão daquela de Deleuze: segundo Foucault, o Nietzsche que lhe interessou foi o da vontade de verdade e da descontinuidade e não o da vontade de poder e do desejo.⁶² O problema é que uma noção de desejo poderia reintroduzir a continuidade, quando ele sempre procurou trabalhar com a concepção de descontinuidade, que constitui um dos pontos centrais para sua concepção de pensamento da diferença.

De qualquer maneira, podemos fazer uma aproximação para tentar apreender o tema da vontade de verdade a partir de um texto (conferência) foucaultiano do início dos anos setenta: *A Verdade e as Formas Jurídicas*.⁶³ Neste texto, Foucault afirma que sua pesquisa a partir de então (genealógica) só tem sentido se relacionada ao nome de Nietzsche. Neste, segundo a leitura foucaultiana, se faz a análise histórica da formação do sujeito sem nunca admitir a preexistência de um sujeito de conhecimento. Foucault lê Nietzsche tomando-o como ponto para a crítica do kantismo: é a crítica à idéia de que o sujeito de conhecimento preexiste ao tempo e ao espaço. Nietzsche, de acordo com Foucault, afirma que o conhecimento é uma invenção (*Erfindung*). Quando ele diz invenção é para distingui-la de origem (*Ursprung*). De acordo com a leitura foucaultiana, pode se encontrar em Nietzsche inúmeros textos onde isto é atestado. De qualquer forma, a invenção para Nietzsche é, por um lado, uma ruptura, o momento de sua emergência, e, por outro, ela tem um começo baixo, uma proveniência mesquinha. Poesia, religião e conhecimento foram inventados. Dizer que o conhecimento foi inventado é dizer que ele não tem origem, que ele não está inscrito na natureza humana. O conhecimento não é um

⁶¹ No curso de 1970-71, “A Vontade Saber” afirma que se tratava de constituir pouco a pouco uma “morfologia da vontade saber”, mas não encontramos aí maiores esclarecimentos além de referências a dois modelos opostos: o de Aristóteles e o de Nietzsche. Para o primeiro o desejo de conhecer é universal e natural, para o segundo, o conhecimento é uma invenção. FOUCAULT, M. *Resumo dos Cursos do Collège de France*. (1970-1982), p.13-14.

⁶² FOUCAULT, M. ‘Estruturalismo e Pós-estruturalismo’, in *Ditos e Escritos*, II, p. 322.

⁶³ Trata-se da conferência pronunciada na PUC-Rio em 1973, intitulada *A Verdade e as formas Jurídicas*.

instinto natural humano. Contudo, se o conhecimento não é um instinto, ele tem relação com os instintos: ele é o resultado do jogo e do compromisso entre os instintos. Portanto, o conhecimento não é o resultado de um refinamento dos próprios instintos. O conhecimento é o resultado de superfície dos embates e compromissos dos instintos. Assim, o conhecimento é contra-instintivo.

Mas, além de não ser natural, o conhecimento nem sequer tem relação com o mundo a conhecer. Para Kant, “as condições da experiência e as condições do objeto da experiência eram idênticas”. Contudo, para Nietzsche, como diz Foucault, “em termos rigorosamente kantianos, seria necessário dizer que as condições de experiência e as condições do objeto de experiência são totalmente heterogêneas.”⁶⁴ Na *Gaia Ciência*, parágrafo 109, se lê que “o caráter do mundo é o de um caos eterno; não devido à ausência de necessidade, mas devido à ausência de ordem, de encadeamento, de formas de beleza e de sabedoria”. E completa Foucault, “o mundo não procura absolutamente imitar o homem, ele ignora toda lei... É contra um mundo sem ordem ... que o conhecimento tem de lutar. Não há nada no conhecimento que o habilite, por um direito qualquer, a conhecer esse mundo”.⁶⁵ Assim como não há uma continuidade entre instinto e conhecimento, também não há continuidade entre o conhecimento e as coisas a serem conhecidas. Em outras palavras, o conhecimento somente pode ser uma violação das coisas: portanto, tudo o que há são relações de poder.

De Descartes até hoje, a tradição filosófica tem procurado assegurar a unidade do sujeito humano na “continuidade que vai do desejo ao conhecer, do instinto ao saber, do corpo à verdade. Tudo isto assegura a existência do sujeito.”⁶⁶ Contudo, na medida em que o conhecimento é apenas efeito de superfície do jogo dos instintos, a existência de uma unidade do sujeito e mesmo da existência de um sujeito, perde sentido.

Mas, o que significa toda essa inversão nietzscheana, pergunta Foucault? Ele toma, então, o parágrafo 333 da *Gaia Ciência*, onde Nietzsche pergunta, “Que significa conhecer?” Neste parágrafo, há uma referência a um texto de Spinoza que opunha *intelligere*, compreender, a *ridere*, *lugere*, *detestari*. Spinoza dizia que se quisermos compreender as coisas em sua verdade “é preciso que nos abstenhamos de rir delas, de

⁶⁴ FOUCAULT, M. *A Verdade e as Formas Jurídicas*, p. 17.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 18.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 20.

deplorá-las ou de detestá-las. Somente quando estas paixões se apaziguam é que podemos enfim compreender. Nietzsche diz que isto não somente não é verdade, mas é exatamente o contrário o que acontece.”⁶⁷ Pois, para Nietzsche, compreender nada mais é que o resultado de um jogo entre rir, deplorar e detestar. Somente compreendemos porque há estas três paixões: o rir, o deplorar e o detestar. Essas paixões ou impulsos são formas não de se aproximar dos objetos e de se identificar com eles, mas, antes de se manter distante deles: são formas de se diferenciar deles, de se proteger deles pelo riso, de desvalorizá-lo e destruí-lo pelo ódio. Então por trás do conhecimento há uma vontade obscura de se diferenciar do objeto.

Ora, rir, deplorar e detestar são impulsos da ordem das más relações: quer dizer, na raiz do conhecimento está um impulso de oposição ao objeto do conhecer, logo, o conhecer não é o resultado do apaziguamento das paixões, mas do confronto entre elas. Não há no conhecimento uma adequação ao objeto: o que há é uma relação de forças, de dominação. Neste sentido, Nietzsche está em contraposição à tradição filosófica ocidental: uma vez que no centro desta tradição sempre esteve o amor, a unidade, sendo Spinoza quem levou esta concepção mais longe. Nietzsche subverte esta tradição e coloca na raiz do conhecimento a relação de poder.⁶⁸

Foucault afirma, então, que se quisermos compreender o que é o conhecimento deveremos apreender quais são as relações de poder que estão por trás do conhecimento dos homens. Uma análise deste tipo reintroduz a pesquisa de “uma história política do conhecimento, dos fatos do conhecimento e do sujeito do conhecimento.”⁶⁹

Foucault explica que retoma Nietzsche não tanto para dizer que toda esta concepção de conhecimento se encontra exatamente, como ele expôs, no filósofo alemão, mas para indicar a partir daí um modelo para uma análise de uma história da política da verdade, que, de fato, esta sim estaria lá. Assim, o conhecimento não é uma faculdade nem uma estrutura universal: essas são apenas da ordem do resultado, do acontecimento, do efeito de superfície. De acordo com Foucault, o perspectivismo nietzscheano não é uma mistura de kantismo e empirismo: uma combinação da estrutura do conhecimento com o corpo humano. Se fosse assim, o pensamento nietzscheano estaria repetindo o paradoxo do

⁶⁷ *Ibid.*, p. 20.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 22.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 23.

empírico e do transcendental da analítica da finitude, que ele denunciava no capítulo IX de *As Palavras e as Coisas*. Antes, o conhecimento é perspectivo por que é uma relação estratégica no interior de uma relação de poder.

O caráter perspectivo do conhecimento não deriva da natureza humana, mas sempre do caráter polêmico e estratégico do conhecimento. Pode-se falar do caráter perspectivo do conhecimento porque há batalha e porque o conhecimento é o efeito dessa batalha.⁷⁰

O caráter perspectivo do conhecimento coloca assim o saber no interior de um campo de relações de poder, daí o caráter sempre polêmico e estratégico do tema do saber ou da verdade. Saber e poder estão implicados um no outro e não é possível separá-los. Desta forma, a leitura de Foucault do perspectivismo nietzscheano, como um jogo estratégico do saber-poder, nos permite situar o sentido foucaultiano da vontade de verdade no contexto do seu trabalho. A vontade de verdade constitui-se, assim, num campo “transcendental” imanente de determinado nexos saber-poder.

Vemos, assim, como Foucault procura conectar os temas que já o ocupavam na arqueologia, como acontecimento, descontinuidade e singularidade diferencial, com a pesquisa da genealogia.⁷¹ Podemos dizer que Foucault quer manter a pesquisa no campo da imanência das singularidades diferenciais, e isto sem cair numa pesquisa apenas empírica, factual, pois trata-se de fazer a história das condições nas quais as relações de poder integram relações diferenciais de força. Quer dizer, trata-se para ele de determinar a singularidade que emerge numa espécie de campo “transcendental imanente” de forças: tal como o *a priori* histórico, *episteme* ou arquivo na arqueologia, temos agora o nexos saber-poder, a vontade verdade etc na genealogia.

3. *Crítica e Aufklärung*

Aqui se coloca, então, o papel da crítica, de qual o significado da retomada da *Aufklärung* neste campo de relações estratégicas e que constitui o outro lado do projeto foucaultiano para a década de setenta.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 25.

⁷¹ FOUCAULT, M. “Qu’est-ce que la critique?”, in *Op. Cit.*, p. 50.

Como dissemos no início deste capítulo, Foucault retoma Kant e a questão da crítica em seus trabalhos genealógicos da década de setenta, contudo, esta crítica não é mais diretamente a da *Crítica dos limites do conhecimento (Crítica da Razão Pura)*, e mais a da *Aufklärung*. A questão da crítica se coloca agora em relação à questão do poder e, portanto, entra em conexão com a genealogia, pois, conforme Foucault mesmo tinha definido, a linha de seu trabalho parte de dois conjuntos: um *conjunto crítico*, que procura colocar em prática o princípio da inversão: pelo qual se trata de procurar cercar os procedimentos da exclusão, da limitação e da apropriação do discurso (rarefação); mostrar como se formaram e em que jogo estavam inseridos, e que estes eram, por fim, tomados em relação à vontade de verdade. Ora, estes procedimentos, e de maneira particular, a vontade de verdade, remetem ao outro *conjunto*: o *genealógico*, pelo qual se trata de colocar em prática a maneira como se formaram e se transformaram, com ou apesar do apoio desses sistemas ou procedimentos de coerção, as séries de discursos, isto é, a genealogia trata da formação efetiva dos discursos. Inclusive, afirma ele que os conjuntos crítico e genealógico não são nunca inteiramente separáveis.⁷² Dessa forma, trata-se de tomar a crítica, justamente, no interior das relações de poder e não contra “o poder”. Esta é a crítica que está presente na *Aufklärung*. Vejamos como esta se coloca.

Sobre o tema da crítica como *Auflärung*, Foucault explica no texto de 1978, “Qu’est-ce que la critique?” (*Critique et Aufklärung*), que a questão da crítica é um projeto que não cansa de se formar e de se prolongar nos confins da filosofia: próximo dela e, ao mesmo tempo, contra ela, e em direção talvez de toda filosofia possível que está por vir.⁷³

Ele relaciona, então, a crítica a uma atitude que antecede mesmo a Kant, tendo seu aparecimento no ocidente se dado por volta dos séculos XV e XVI. Para fazer a história desta atitude crítica, Foucault afirma que há alguns caminhos possíveis. Ele escolheu o caminho que tem relação com a pastoral cristã, na medida em que a Igreja cristã desenvolveu uma atividade especificamente pastoral, estranha à cultura antiga, pela qual cada indivíduo, independentemente de idade ou *status*, deveria ser governado e se deixar

⁷² FOUCAULT, M. *A Ordem do Discurso*, p. 66.

⁷³ FOUCAULT, M. “Qu’est-ce que la critique?”, p. 36.

governar por toda sua vida e em todos os detalhes de suas ações, para o bem de sua salvação. A pastoral estabelece, portanto, uma relação de estrita obediência. Nesta relação de governo como obediência se estabelece uma tripla relação com a verdade: à verdade como dogma; como modo de conhecimento da verdade particular dos indivíduos e, pelo qual, o individualiza; o acesso à verdade implica certas técnicas como o exame, a confissão etc. Ora, já fazia séculos que a Igreja cristã vinha desenvolvendo uma arte de governar os homens, mas, esta arte de governar os homens, ainda antes mesmo da Reforma, vai sofrer um duplo deslocamento e disseminação: primeiro, através de uma laicização, ela espalha-se por toda a sociedade civil e, segundo, ela se dissemina ainda por vários domínios da vida: governo das crianças, dos pobres, dos mendigos, da família, do exército, das cidades, dos Estados, do próprio corpo, da própria alma. A partir daí se desenvolve uma arte pedagógica, uma arte política, uma arte econômica.

De acordo com Foucault, por volta do século XV no ocidente aparece relacionada a esta arte de “como governar”, uma arte de “como não ser governado.” Não se trata da questão de como não ser governado absolutamente, mas de não ser governado desta maneira tal, em vista de tal princípio ou em função de tais objetivos etc.⁷⁴ É, dessa forma, que se forma uma atitude crítica. Foucault procura, então, assinalar alguns pontos de ancoragem histórica para a formação desta atitude crítica.

Primeiramente, a atitude crítica de não ser governado dessa maneira tal ou tal, forma-se em relação à autoridade da Igreja, ao magistério da Escritura: não querer ser governado desta forma era procurar uma outra relação com o texto sagrado que não passasse pelo ensinamento da autoridade eclesiástica. Tratava-se de estabelecer uma outra relação com a verdade do texto sagrado: assim, de Wycliffe a Pierre Bayle a crítica é essencialmente bíblica.

Segundo, a atitude crítica aparece como forma de se opor à obediência ao governo do monarca, do magistrado, do educador: a crítica se volta, então, ao direito natural como uma lei mais fundamental para questionar a injustiça e a ilegitimidade de tal ou tal governo. Esta é uma crítica essencialmente jurídica.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 38.

Terceiro, é não aceitar como verdadeiro o que uma autoridade quer impor: isto implica uma relação consigo mesmo, uma metodologia pela qual se trata de buscar a verdade pela ciência.

Desta maneira, se estabelece todo um jogo entre a arte de governar e a de não ser governado que define a própria cultura ocidental. A crítica se torna o centro que ata a relação entre o poder, a verdade e o sujeito. Se, por um lado, a arte de governar tratou de assujeitar os indivíduos pelos mecanismos de poder em torno da verdade, a crítica é, justamente,

o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre os efeitos de poder e o poder sobre os discursos de verdade, então, a crítica é a arte da inservidão voluntária, a da indocilidade refletida. A crítica teria, essencialmente, por função o desassujeitamento no jogo do que se poderia chamar, em uma palavra, a política da verdade.⁷⁵

Dessa leitura sobre a atitude crítica, Foucault aproxima a tarefa que ele se propõe fazer da *Aufklärung* kantiana. No texto “Resposta à pergunta: o que é o Iluminismo (*Esclarecimento*)?”,⁷⁶ Kant define a *Aufklärung* como a saída da humanidade do estado de menoridade a que estava submetida. Esta menoridade seria devido a uma certa incapacidade da humanidade fazer uso de seu próprio entendimento sem a direção de um outro. Esta dependência é mantida pelo excesso de autoridade e a falta de decisão e de coragem (*sapere aude*).⁷⁷ Desta forma, a *Aufklärung* se torna uma questão política. Foucault lembra que as três formas de autoridade que são colocadas em foco no texto kantiano são, justamente, a religião, o direito e a ciência.⁷⁸

Contudo, é interessante que em relação à *Aufklärung*, Kant, de acordo com Foucault, pensa a crítica da maneira semelhante ao que ele diz do saber: “sabes bem até onde podes saber? raciocinas tanto quanto podes, mas sabes bem até onde tu podes raciocinar sem perigo?”⁷⁹ Assim, a respeito da *Aufklärung*, conforme a leitura foucaultiana,

⁷⁵ *Ibid.*, p. 39.

⁷⁶ KANT, E. “Resposta à pergunta: o que é o Iluminismo?” in KANT, E. *Textos Seletos*. Petrópolis: Vozes, 1995. Sobre a menoridade e a atonomia em Kant: FOUCAULT, M. “Qu’est-ce que la critique?”, p. 40 e FOUCAULT, M. *Le Gouvernement de Soi et des Autres*, I, Leçon du 5 Janvier 1983, pp. 3-39.

⁷⁷ KANT, *Idem*, p 11.

⁷⁸ FOUCAULT, M. “Qu’est-ce que la critique?”, p. 40.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 41. No final do texto “Resposta à pergunta: o que é o Iluminismo [*Aufklärung*]?”, Kant, coloca em questão o dito do déspota esclarecido: “raciocinai tanto quanto quiserdes e sobre o que quiserdes; mas obedeei!” (p. 18). O que constitui, de acordo com Kant, um estranho paradoxo, pois, um governo esclarecido

a crítica em Kant seria, então, menos sobre o que empreendemos com mais coragem do que a idéia que nós nos fazemos de nosso conhecimento e dos seus limites. Ao desenvolver o pensar dentro de seus limites, não será necessário dizer para um outro “obedecer”, mas, na medida em que o indivíduo faz um uso justo de seu próprio conhecimento, ele, então, poderá descobrir o princípio da autonomia e não terá mais que obedecer, pois o obedecer será fundado sobre a própria autonomia.

Nessa leitura, Foucault aproxima o tema da *Aufklärung* da primeira *Crítica* isto é, as questões do limite do saber e, então, esta aparece relacionada ao tema do princípio da autonomia, da segunda *Crítica*. A autonomia kantiana está baseada numa boa vontade, a qual deve ser entendida como aquela que é fundada na razão e não em motivações e interesses pessoais ou apenas psicológicos. Kant afirma numa nota da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* que

a máxima é o princípio subjetivo da ação e tem que se distinguir do princípio objetivo, quer dizer, da lei prática. Aquela contém a regra prática que determina a razão em conformidade com as condições do sujeito (muitas vezes em conformidade com sua ignorância ou as suas inclinações), e é, portanto, o princípio segundo o qual o sujeito age; a lei, porém, é o princípio objetivo, válido para todo ser racional, princípio segundo o qual ele deve agir, quer dizer, um imperativo.⁸⁰

Kant distingue dois tipos de imperativos: os hipotéticos, que são definidos por uma causa exterior a eles, quer dizer, por uma motivação ou interesse externo ou psicológico; e o imperativo categórico, cujo motivo do agir está nele mesmo. Ele explica que o imperativo para ser objetivo deve ser categórico. Pois, “o imperativo categórico é um só, que é este: ‘age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal’”.⁸¹ E, um pouco mais à frente no mesmo texto, afirma que “a autonomia da vontade como princípio supremo da moralidade é aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei. E como o princípio da autonomia é portanto não escolher senão de modo a que as máximas da escolha estejam incluídas simultaneamente, no querer mesmo, como lei universal,”⁸² assim, a autonomia kantiana está na própria

não deveria temer o desenvolvimento de um pensamento livre, que revela o próprio curso da natureza, pelo qual o povo sendo capaz de agir segundo a liberdade, e até mesmo o governo agindo segundo este princípio, todos agiriam segundo a razão: tratando todo homem “segundo a sua dignidade”, pp. 18-19.

⁸⁰ KANT, E. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Ed, 70, nota de Kant, p. 58.

⁸¹ *Ibid.*, p. 59. (Ainda KANT. *Crítica da Razão Prática*, p. 103).

⁸² KANT, E. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p. 85.

realização do imperativo moral da razão: quer dizer, o sujeito é livre apenas quando ele age pela razão e não por interesses psicológicos ou motivações externas à moralidade racional.⁸³ Kant combina, então, autonomia individual com obediência civil.

Foucault assinala, contudo, que é possível mostrar em Kant tanto a oposição entre *Aufklärung* e crítica, quanto como a primeira estaria subordinada à segunda, isto é, que a coragem invocada na *Aufklärung* leva a obediência. Mas, sem dúvida, diz ele, Kant fixou à crítica a sua empresa de desassujeitamento em relação ao jogo do poder e da verdade, como tarefa primordial, como prolegômeno a toda *Aufklärung* presente e futura.

Quer dizer, a leitura foucaultiana da *Aufklärung* procura operar a subversão do sujeito transcendental kantiano, que agora passa da primeira para a segunda Crítica, ou seja, trata-se da subversão do sujeito moral universal balizada pela leitura da *Aufklärung* como tarefa de “desassujeitamento no jogo da política da verdade”.⁸⁴ Portanto, esta passa a ser a forma como ele vai continuar operando a imanentização do transcendental: agora, a partir da segunda *Crítica*, pois trata-se de dessubjetivar e imanentizar o sujeito de autonomia moral racional e universal. Assim, Foucault procura subverter a racionalidade e universalidade da moral transcendental na imanência das relações de poder.

⁸³ Logo no início da *Crítica da Razão Prática*, Kant assinala que uma lei prática, aquela que é válida para cada ser racional, seria aquela cujo fundamento “a razão pura pode conter dentro dela mesma” ou “se se admite que a razão pura possa conter um fundamento praticamente suficiente para a determinação da vontade, então, existem leis práticas; do contrário, todas as proposições fundamentais tornam-se máximas. (5: 19, p. 67). Mais adiante, ele afirma, que uma regra para ser necessária deve ter origem na razão (5: 20). Esta forma de gerar uma regra necessária pela razão é a forma pela qual ela forma as suas leis, pois, “que ela necessite pressupor-se simplesmente *a si mesma*, porque a regra só é objetiva e universalmente válida se vale independentemente de condições subjetivas e contingentes que distinguem um ente racional de outro.” (5: 21, p. 71). Dessa forma, apenas a razão, na medida em que representa o que é comum a todos os seres racionais para além de algumas circunstâncias particulares, que os distinguem um dos outros, pode constituir essa faculdade de legislar. A faculdade da razão prática que gera a lei moral é, então, a autonomia da razão na moralidade. Na *Crítica da Razão Prática*, Kant afirma ainda que a lei moral expressa a autonomia da razão prática pura porque ela é “sua própria legislação na parte pura, e, como tal, razão prática (o que é equivalente à vontade) da determinação de qualquer coisa fora dela mesma. Assim, pode-se dizer que “a autonomia da razão prática pura na formação da regra moral é a condição transcendental para se agir em qualquer moralidade como ser livre, isto é, como ser racional.” (5: 33, p. 111-113) Essa constituição transcendental da moral é fundamental para a ética de Kant. É o que encontramos na concepção de sua ética como autonomia da vontade e enquanto oposta à heteronomia de todos os outros fundamentos morais, conforme a lei moral deve estar fundada na *forma* e, então, como oposta a qualquer conteúdo. (p. 105) É o que diz Kant quando afirma que a lei moral deve ser *a priori* para ser necessária, pois quando é *a posteriori*, ela é contingente: pois, neste último caso, depende de algo fora dela mesma. KANT, E. *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. Ainda sobre a autonomia da vontade: KANT, E. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, pp. 85-91 e terceira seção.

⁸⁴ FOUCAULT, M. “Qu’est-ce que la critique?”, p. 41.

Dessa forma, a leitura foucaultiana procura insistir numa *décalage* entre *Aufklärung* e *Crítica* que poderia ser assinalada já em Kant, mas que mais uma vez este parece ter traído, notando, inclusive, que o século XIX deu muito mais continuidade à empresa crítica kantiana do conhecimento do que à da *Aufklärung*.⁸⁵

No entanto, de acordo com Foucault, é hora da história, principalmente, do nosso tempo, começar a dar razão ao Kant da *Aufklärung* pela possibilidade que tinha aberto. Mas, é preciso fazer a história da forma de crítica que se formou no século XIX: aí se formou uma ciência positivista, que era crítica em relação a seus resultados; o desenvolvimento de um sistema estatal que se tomou a si mesmo como uma razão de Estado e como instrumento de racionalização da economia e da sociedade; por fim, a combinação de um positivismo científico e do desenvolvimento do Estado, resultou numa ciência do Estado. E, então, a ciência vai ser cada vez mais determinante no desenvolvimento das forças produtivas, na mesma medida em que o Estado “vai exercer o seu poder cada vez mais através de conjuntos técnicos refinados”.⁸⁶ Quer dizer, a *décalage* entre *Aufklärung* e crítica em Kant só poderia tomar o sentido de uma desconfiança: é a questão de quais excessos de poder, por qual excesso de governamentalização é a razão mesma responsável?⁸⁷ Ora, é bem nessa via que se encontram, por exemplo, os trabalhos da Escola de Frankfurt.⁸⁸

No entanto, Foucault procura demarcar outra via de análise: uma via histórico-filosófica, conforme ele denomina, que consiste em investigar as estruturas da racionalidade que articulam o discurso verdadeiro e os mecanismos de assujeitamento que aí são ligados. Evidentemente é um trabalho que escapa aos historiadores, uma vez que não tratam da relação sujeito e verdade, mas, também, da filosofia porquanto esta carece do trabalho empírico para tratar do tema da relação sujeito e verdade. Foucault afirma que quer nesta prática histórico-filosófica “dessubjetivar a questão filosófica pelo recurso ao conteúdo histórico, e liberar o conteúdo histórico pela interrogação sobre os efeitos de poder do qual esta verdade, da qual eles são julgados relevar, os afeta.”⁸⁹

⁸⁵ *Ibid.*, p. 41.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 42.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 42.

⁸⁸ Esse tema é abordado por ADORNO, T. HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, principalmente o primeiro capítulo.

⁸⁹ FOUCAULT, M. “Qu’est-ce que la critique?”, p. 46.

Mas, também se trata de ver que esta época em que vivemos é o momento privilegiado para a retomada da *Aufklärung*. É o momento da questão: “o que é que é a *Aufklärung*?”, assim, como do fim do pensar antropológico, enfim, este é o quadro em que situa a análise de Foucault. Enquanto a Escola de Frankfurt e Habermas colocam a questão do desvio da razão para questionar o excesso de poder, Foucault coloca-se a partir de outra perspectiva: não o problema do conhecimento e, daí, o seu desvio, como para os frankfurtianos e Habermas⁹⁰, mas diretamente o tema do poder: então não se trata de perguntar pela legitimidade ou não do saber ou do poder, mas de colocar a prova da “acontecimentalização”.⁹¹ Quer dizer, trata-se para Foucault, de tomar como ponto de partida um conjunto de elementos e, daí, procurar definir a partir de uma primeira aproximação, “empírica e provisória, as conexões entre os mecanismos de coerção e os conteúdos de conhecimento.”⁹² Então, não se busca o que é real ou ilusório, verdadeiro ou falso, legítimo ou abusivo, mas quais são os liames que podem ser indicados entre elementos de coerção e elementos de conhecimento: de que jogo entre eles forma o liame saber-poder. Jamais considerar que há um saber ou um poder que estariam operando independentemente um do outro. Não se trata descrever como um reprimiria ou abusaria do outro, mas de “descrever um nexos de saber-poder que permite tomar isto que constitui a aceitabilidade de um sistema, seja da doença mental, da penalidade ou da sexualidade etc”.⁹³

Ora, é a análise deste nexos saber-poder, ou vontade verdade, como campo de condições de emergência de determinado conhecimento e da verdade, que constitui o trabalho de Foucault em procurar reconstituir uma história da verdade. Como ele diz, esta é contraposta a uma história interna da verdade, isto é, a uma história da verdade que atravessa os tempos e da qual se procuraria determinar seus desdobramentos através da história. Para Foucault trata-se de outra coisa: ele procura fazer uma história “externa” da verdade, isto é, uma história a partir de práticas sociais que definem as regras do jogo que faz emergir certas formas de subjetividade, certos domínios de objeto, certos tipos de saber. Uma história externa da verdade significa que ela não é algo que atravessa o tempo, mas

⁹⁰ HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

⁹¹ FOUCAULT, M. “Qu’est-ce que la critique?”, p. 48.

⁹² *Ibid.*, p. 48.

⁹³ *Ibid.*, p. 49.

que se forma nos diversos momentos e lugares, como, por exemplo, através das práticas judiciárias: nessa, se pode analisar uma das formas pelas quais nossa sociedade definiu tipos de subjetividade, formas de saber e, conseqüentemente, as relações entre o sujeito e a verdade. A partir das práticas judiciárias nasceram os modelos de verdade que circulam em nossa sociedade até no domínio da ciência.⁹⁴ Cada um desses modelos ou dessas formas de verdade revelam relações de poder que são constitutivas do sujeito de conhecimento. Podemos dizer, então, que uma história externa da verdade evita ver a verdade como tendo uma essência, mas a entende se formando diferentemente nos diferentes momentos históricos pelas diversas práticas sociais. Também, não significa negar a verdade e cair no ceticismo e niilismo: a história tem um sentido, embora descontínuo e dado pelas relações de poder ou vontade de verdade que articula as práticas sociais em determinado momento histórico e este constitui o saber e a verdade a partir de relações específicas.

Vejamos melhor. A análise da relação saber-poder numa determinada época histórica mostra a vontade de verdade que atua ali constituindo um campo de condições para a emergência do sujeito de conhecimento, a relação do sujeito com o objeto e a forma da verdade que atua naquele momento e lugar, pois:

Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua política geral de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; os estatutos daqueles que tem o encargo de dizer o que funciona com o verdadeiro.⁹⁵

Contudo, o regime de verdade próprio de determinada sociedade não deve ser compreendido como nas análises marxistas, que relacionam o saber e a verdade à ideologia, isto é, como uma deformação dada pelas condições políticas ou econômicas de existência impedindo o sujeito de conhecimento que, de direito, poderia ter acesso à verdade. Foucault procura mostrar que as condições políticas ou econômicas de existência não constituem um obstáculo para o sujeito de conhecimento, mas é aquilo mesmo através do qual se forma o sujeito de conhecimento e, por conseguinte, as relações de verdade. Quer dizer, que só pode haver certos tipos de sujeito de conhecimento, certos domínios de

⁹⁴ FOUCAULT, M. *A Verdade e as Formas Jurídicas*. p. 27.

⁹⁵ FOUCAULT, M. “Verdade e Poder”, in *Microfísica do Poder*, p. 12.

saber e certa ordem de verdade a partir de condições políticas que “são o solo em que se formam o sujeito, os domínios de saber e as relações com a verdade”.⁹⁶

Dessa forma, quando Foucault se volta para a história não é para fazer um simples levantamento de fatos empíricos e, então, procurando por indução a lei deste, mas, ao descrever certas positivities, que se apresentam em determinado momento histórico, mostrar a lei de sua singularidade, ou, o que as torna singular: quer dizer, ele procura, através de uma leitura de superfície, isto é, apreender o acontecimento, definindo sua diferença em relação ao que não é ou do que dele separa, a lei de sua diferença, o que define essa diferença. Não se trata de buscar uma lei que estaria na sua própria essência ou interioridade, trata-se antes de definir na sua relação com o exterior, que o diferencia a ponto de torná-lo uma singularidade. Daí que o acontecimento emerge como uma descontinuidade histórica definindo como uma singularidade diferencial, aqui dada pela vontade de verdade, e em outras análises pela *episteme* ou *a priori histórico*, que atua e constitui a relação saber e poder em tal momento e lugar. Dessa forma, a condição que define uma singularidade diferencial se apresenta como um campo “transcendental imanente” descontínuo e sem sujeito.

4. Crítica e Genealogia: por uma história da verdade

Em *A Verdade e as Formas Jurídicas*, Foucault faz uma história da verdade a partir da determinação da vontade de verdade que atua como condição “transcendental imanente” da constituição do sujeito e da verdade.

Uma análise crítica e genealógica da história verdade como esta se desenvolve a partir de três eixos de pesquisa: primeiro, é o eixo histórico, pelo qual trata de descrever como se puderam formar domínios de saber a partir de práticas sociais, isto é, trata-se de mostrar que a própria verdade tem sua história; o segundo eixo trata de um estudo sobre o discurso, não de caráter propriamente lingüístico, mas antes considerando o discurso como um jogo estratégico e polêmico; por fim, terceiro eixo, trata-se da reelaboração de uma teoria do sujeito, colocando em questão a possibilidade de um sujeito de conhecimento que, de direito, teria acesso à verdade. Em outras palavras, o sujeito não é

⁹⁶ FOUCAULT, M. *A Verdade e as Formas Jurídicas*, p. 27.

o lugar da apreensão da verdade na história, mas ele mesmo se constitui no interior dessa história em cada momento e de diversos modos, e ainda a própria verdade é constituída de diversas maneiras na história. Em outras palavras, nem o sujeito nem a verdade preexistem à história, mas são constituídos pelas práticas sociais dadas no interior de sua própria história. Sujeito e verdade aparecem num plano histórico descontínuo, caracterizado por práticas definidas num determinado tempo e lugar. Trata-se, portanto, de uma genealogia das relações de poder e, então, de uma história descontínua.

Em *A Verdade e as Formas Jurídicas*, Foucault procura analisar algumas práticas judiciárias como formas de constituição da verdade. É assim que ele procura ler o *Édipo* de Sófocles como um momento de transição do mundo arcaico para a época clássica em que se dá a emergência do direito. Nos tempos arcaicos, as práticas judiciárias eram caracterizadas pela “prova”. Encontramos essa prática no Canto XXIII da *Ilíada* de Homero, quando narra a contestação de Menelau à vitória de Antíloco na corrida de carros afirmando que este último havia cometido uma irregularidade. Aqui entra a forma como o juiz ou júri procura estabelecer a verdade do ocorrido. E o curioso, nota Foucault, é que os organizadores da prova haviam colocado alguém para observar a corrida, mas o testemunho deste não é convocado. Todo o procedimento de estabelecimento da verdade se dá em torno da contestação entre os adversários. Menelau acusa Antíloco de ter cometido uma irregularidade e este se defende dizendo que não cometeu irregularidade. Então, Menelau lança um desafio pedindo que Antíloco colocasse sua mão direita na testa do seu próprio cavalo e com a esquerda segurando o chicote fizesse um juramento diante de Zeus dizendo que não tinha cometido a irregularidade. Antíloco é colocado à “prova”: ou renuncia a jurar reconhecendo a irregularidade ou aceita o desafio correndo o risco de atrair a ira de Zeus. A colocação à prova aqui diz respeito ao apelo à força e justiça dos deuses. Antíloco, então, renuncia à “prova” admitindo ter cometido a irregularidade. Temos aqui uma prática de estabelecimento da verdade que não recorre nem a testemunhas nem a um inquérito ou pesquisa do fato ocorrido: a verdade do ocorrido é dada por um jogo de “prova”, a justiça era dada pela prova da força. Esta era a forma judiciária de estabelecimento ou de prática da verdade nos tempos homéricos.

Os séculos se passam e temos na tragédia de Édipo (*Édipo-Rei*), narrada por Sófocles, uma outra prática da verdade. Foucault procura descrever esta prática como uma

história externa e definida pela diferença em relação ao que ela está deixando de ser. No geral, a prática da verdade narrada por Sófocles não é mais dada pela prova. Há um ou outro momento em que a prova como procedimento da verdade aparece no texto, mas no mais trata-se de outra forma de estabelecimento da verdade. O momento da tragédia entre os gregos representa a transição da sociedade arcaica, com seus valores aristocráticos, para a vida urbana e a emergência do direito. Na tragédia de Sófocles, tudo gira em torno da desgraça, de uma peste que se abateu sobre a cidade causada porque seu rei, Édipo, matou o próprio pai e se casou com a mãe. Mas, de acordo com a leitura de Foucault, Édipo não é tanto o que ignora ou que esqueceu tudo isto, mas, justamente, aquele que sabia demais.⁹⁷

Segue, então, a leitura foucaultiana mostrando que a peça se desenrola narrando como o orgulho de Édipo em manter o poder o leva a desdenhar o que o adivinho dizia, o que o povo dizia e que os deuses sabiam. Em Édipo temos uma outra relação entre a verdade e o poder: Édipo detém o poder porque sabe por ele mesmo. Foi assim que ele derrotou a esfinge: porque soube resolver o enigma da esfinge por ele mesmo e não pela consulta ao adivinho. E porque sabia teve o poder de vencer a esfinge e foi capaz de reerguer a cidade abatida pela ameaça. Diz ele que não precisou do povo nem do adivinho para resolver o inigma da Esfinge. Ele encontrou a verdade por experiência própria.⁹⁸ Por isso, ele desdenha o adivinho e o povo. Em Édipo a verdade se torna busca solitária pela experiência. Édipo é, então, marcado por um excesso de saber e de poder, que o leva a desprezar a justiça. Trata-se, segundo Foucault, de uma figura historicamente definida: o tirano. O tirano é aquele que tomava o poder porque detinha um saber superior aos outros.

Desde os tempos arcaicos, saber e poder eram correspondentes: não podia haver saber sem poder nem poder político sem a detenção de um saber especial,⁹⁹ mas, com Édipo, o saber, o procedimento de estabelecimento da verdade já não é mais dado pela prova, que apelava para a força e justiça dos deuses, mas através do inquérito, que constituía na investigação do fato ou do apelo à testemunhas por conta de uma busca própria. Poder e a verdade são, assim, colocados a partir de uma nova relação e, dessa forma, também a da justiça, que não é mais a dos deuses, mas a do direito e dos reis.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 43.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 47.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 49.

A forma do inquérito passa, em seguida, a constituir o modelo de estabelecimento da verdade para a filosofia, a retórica e a pesquisa empírica da ciência. Trata-se, portanto, de uma mudança nas relações de poder, marcada por outras práticas sociais e judiciárias na determinação do saber e da verdade.

Depois da queda do Império romano, a forma do inquérito fica praticamente esquecida e somente é retomada por volta do século XII na Idade Média. Antes disso, o que vigora no ocidente é o direito germânico, que, tal como na Grécia arcaica de Homero, é baseado na prova. Assim, entre os germânicos, a determinação da verdade se dava pela colocação à prova, portanto, por meio de um direito da força. A verdade era a força da prova capaz de determinar o vencedor.

Segundo Foucault, a retomada do inquérito na Idade Média teve uma dupla origem: uma origem administrativa e uma outra religiosa ou eclesiástica. A origem administrativa estava ligada ao surgimento do Estado na época carolíngia que tomava a justiça a seu cargo. Por um lado, a prática da justiça era feita pela consulta ao conselho local, mas, por outro lado, ocorre que mais tarde esta consulta é combinada com a prática da *visitatio* eclesiástica. Esta prática consistia em que o bispo chegando a um determinado local instituía a inquisição geral para saber se tinha acontecido algo. Se a resposta a este inquérito fosse positiva, passava-se a um processo de inquisição especial para determinar o autor ou a natureza do ato, que apenas terminava com o estabelecimento da verdade ou se houvesse confissão por parte do autor. Este modelo eclesiástico vai ser, então, retomado pelo Estado e combinado com a prática carolíngia de consultar um conselho local, formado pelas pessoas capazes de dizer o que tinha ocorrido. O inquérito vai ser, inclusive, o substituto do flagrante delito: este não exigia investigação, porque o crime era apreendido na sua atualidade. Ora, a prática do inquérito permite através da investigação reconstituir e atualizar a verdade do fato ocorrido.

No final da Idade Média e mesmo durante o Renascimento ainda encontramos resquícios da forma antiga de estabelecimento da verdade pela prova: trata-se da alquimia e a *disputatio*. Na alquimia não havia inquérito ou pesquisa da verdade ou recurso à testemunhas, mas regras de procedimento, de como fazer para ter resultado. A alquimia constitui um *corpus* de procedimentos, de regras jurídicas em que a verdade era dada pela força. Da mesma forma, ocorre com a *disputatio* nas universidades: trata-se de

uma disputa, de uma demonstração de força pelo apelo a uma autoridade, seja esta de autores antigos ou da Sagrada Escritura. Estes eram testemunhas de força, mas nada de demonstração ou de discutir os argumentos destas autoridades. Ao contrário, a palavra da autoridade era evocada para corroborar determinada opinião. Quanto mais autoridade estivesse corroborando com sua palavra o que estava dizendo, mais o debatedor tinha força. A *disputatio*, portanto, também era uma forma de prova.

Já o inquérito é uma forma política de gestão da verdade em que não é um conteúdo, mas uma forma de saber, e se usa os autores apenas como testemunhas e não mais como autoridade para corroborar o que se dizia. O inquérito é uma forma de poder e ainda de aquisição e transmissão do saber,¹⁰⁰ que funciona como uma forma de gestão ou exercício do saber. O inquérito vai substituir a noção de falta ou de pecado pela de infração como dano causado a outrem. Apesar disso, a infração ainda conservava uma certa conotação religiosa como a de que o dano é causado contra o soberano, na medida em que este é o representante de Deus ou do direito natural.

De qualquer maneira, o inquérito como forma de estabelecimento da verdade se difunde para outros domínios do saber como a economia, a geografia, a medicina, a botânica, a zoologia e está na base de todo o movimento cultural que prepara o Renascimento.

É preciso deixar claro que, ao dizer que é somente com o direito canônico que o inquérito volta à cena, não significa que Foucault esteja fazendo a história da verdade como o de um lento progresso, com seus avanços e recuos, em relação às formas arcaicas e bárbaras do procedimento pela prova. A emergência do inquérito está ligada à modificação das estruturas políticas. A estrutura das relações de poder é que definem a forma do saber e da verdade num determinado tempo e lugar. Não à maneira marxista de produção ideológica ou distorcida da verdade, mas de uma constituição real: por isso tratar-se o nexo saber-poder de um campo transcendental. Mas, na medida em que a história do sujeito e da verdade é constituída por uma determinada articulação saber-poder, ela se apresenta num plano histórico descontínuo dado, como estamos vendo, pelas práticas sociais. A verdade não transcende a história, mas ela é estabelecida a partir de práticas sociais determinadas, como a dos procedimentos judiciais.

¹⁰⁰ FOUCAULT, M. *A Verdade e as Formas Jurídicas*, p. 78.

É preciso ter claro também que Foucault não volta à história para fazer uma constatação meramente empírica dos fatos: o que ele faz ao descrever as positivities que se apresentam em determinada pesquisa é fazer aparecer a diferença que constitui a singularidade ou a “lei” de uma singularidade que determina o jogo da verdade em determinado momento histórico a partir do nexos saber-poder ou vontade de verdade que atua ali. O nexos saber-poder, ou vontade de verdade, aparece assim como um campo “transcendental imanente” descontínuo e sem sujeito, que constitui ou define as condições das relações diferenciais de força que integram e atuam nas instituições políticas e econômicas em determinado momento histórico.

Por fim, como dissemos no início, a crítica em Foucault passa a estar relacionada à genealogia das formas de poder que nos afetam mais diretamente e, daí, a genealogia é entendida como história do presente. Dessa forma, o trabalho da genealogia consiste no mapeamento dessas relações de poder que nos afetam. Este mapeamento, por sua vez, implica num trabalho de pesquisa histórica, que faz aparecer a diferença que constitui a singularidade da sociedade moderna. No próximo capítulo, vamos tratar de dois estudos genealógicos de Foucault sobre a formação do sujeito e da verdade em nossa sociedade e, então, como esta analítica do presente procura pensar a singularidade diferencial de nossa época e a possibilidade para um pensamento da diferença.

CAPÍTULO 4

A Relação Saber-Poder como campo “Transcendental Imanente” de constituição do Sujeito e da Verdade na sociedade moderna

Genealogia e crítica como possibilidade de um pensamento da diferença

Falávamos a pouco que o sujeito e a verdade têm uma história, que esta é marcada por descontinuidades, que esta descontinuidade não significa a narrativa de seu lento progresso, com seus avanços e recuos, mas, antes, esta descontinuidade revela diferenças na forma de constituição do sujeito e da verdade. Estas diferenças, por sua vez, são definidas pela articulação da relação saber-poder como um campo “transcendental imanente” para a emergência de tal ou tal sujeito de conhecimento e da verdade. Neste capítulo, vamos tratar da forma de saber-poder, ou da vontade de verdade, que atua na constituição da sociedade moderna. A descrição genealógica desta forma de saber-poder indica a história do presente como crítica. A questão é saber se a crítica aqui pode indicar uma possível abertura para um pensamento da diferença, que pudesse superar as dificuldades da arqueologia. A experiência da diferença em Foucault está muito longe de um espontaneísmo anárquico: não se trata de pura e simples oposição ao poder, mas, ao contrário, a possibilidade do pensar diferencial está relacionada a um campo de possibilidades históricas dadas por determinada articulação saber-poder, pois ela é constitutiva de determinado sujeito e da verdade, mas na medida em que joga com o potencial do próprio indivíduo, de seu corpo etc, induz a própria resistência deste. A questão é localizar os pontos de resistência que se abrem a partir daí. Dada a polimorfia do poder, é preciso um trabalho minucioso para apreender a forma que a vontade de saber adquire e opera na constituição do sujeito e da verdade e, a partir daí, os pontos de resistência efetivas. É nesse sentido que a genealogia desenvolve um trabalho minucioso de

mapeamento da forma de saber-poder que atua sobre o presente para indicar a possibilidade de um pensar diferencial. Esse será o pano de fundo de nosso trabalho neste capítulo.

Trabalhamos fundamentalmente com dois estudos que marcam a análise de Foucault sobre nossa sociedade dentro da proposta crítico-genealógica: a análise do nascimento da prisão moderna, em *Vigiar e Punir* (1975) e da *scientia sexualis* no século XIX, em *A Vontade de Saber* (1976). Na primeira destas obras, se procura analisar como se pôde formar no século XIX um determinado saber do homem, do indivíduo normal ou anormal, a partir das práticas sociais do controle e da vigilância. Na segunda, se analisa a formação do sujeito de desejo e a questão da sexualidade como estratégica para o controle do sujeito. Enfim, trata-se de analisar como se pôde formar um saber e um novo sujeito de conhecimento sobre o homem numa determinada estrutura de poder, que é constitutiva da sociedade contemporânea.

1. A análise genealógica das relações saber-poder e a questão da crítica

O programa foucaultiano tinha sido anunciado, como mostramos acima, em *A Ordem da Discurso*, que se daria a partir de dois conjuntos: um crítico e um genealógico. Mas, ambos estão implicados um no outro: por meio destes dois conjuntos, trata-se de fazer a história do presente, mapeando a forma de poder que nos afeta mais diretamente e indicando as condições de possíveis de um pensar diferente. Mas esta possibilidade do pensar diferencial está relacionada à forma como Foucault procura operar a imanentização do transcendental, que conforme já vínhamos trabalhando no capítulo anterior, trata-se de uma relação saber-poder como um campo singular e diferencial.

Vejamos, então, como este se define na sociedade moderna e como a análise apresentada em *Vigiar e Punir* e *A Vontade de Saber*, na medida em que são estudos genealógicos, de mapeamento do poder que atua sobre nós, ao mesmo tempo, pode fornecer um diagnóstico que permite a abertura para um pensar diferente.

Foucault abre *Vigiar e Punir* apresentando dois relatos de punição. No primeiro relato, temos uma forma de punição usada no Antigo Regime: trata-se da

aplicação do suplício (1757). O suplício consistia em punir duramente e com sofrimento o corpo do condenado arrancando-lhe gritos horríveis e desesperados de dor.

Três décadas mais tarde, temos um outro relato de punição: é a descrição do regulamento da rotina ou controle da utilização do tempo na vida dos presos na “Casa dos Jovens” detentos de Paris. Trata-se, portanto, da punição pela detenção, pela prisão. O sofrimento físico já não constitui o elemento principal.

Descrição de acontecimento, leitura da superfície, lugar do contingente: o que se apresenta aí é mais uma vez a diferença. Foucault nota que suplício e prisão “não sancionam os mesmos crimes nem punem o mesmo gênero de delinqüentes. Mas definem bem, cada um deles, um certo estilo penal”.¹ Menos de um século separam uma forma de punição de outra e, neste tempo, muitas modificações ocorreram. Ao procurar efetuar uma leitura de superfície, lugar do contingente, da diferença, a análise genealógica pergunta: como foi possível o desaparecimento do suplício e a emergência do sistema prisional.

Em geral, tende-se a considerar o desaparecimento do suplício como conseqüência da “humanização” da reforma penal do final do século XVIII. Esta explicação procura ver as mudanças como efeito do esclarecimento e do progresso das formas de punição, mas deixa escapar os mecanismos de poder que atuam nesta mudança. A questão é: que forma de poder está atuando, apesar ou através desta “humanização”? O que significa esta “humanização” da pena?

Foucault analisa esta transformação não como o desenvolvimento de uma idéia ou de um saber, mas, ao contrário, como a modificação das estruturas de poder e, então, da mudança na relação saber-poder e, enfim, na forma de constituição da verdade. Não se trata de procurar as razões profundas e ocultas da mudança, pois a mudança é um acontecimento, está na superfície: está na forma diferenciada como a relação saber-poder se articula. Não é a verdade que determina as práticas sociais, mas antes são estas que estão na base daquela. As práticas sociais, por sua vez, são estruturadas a partir de um nexos de relação saber-poder que definem um campo de condições para a constituição do sujeito e da verdade. Por isso, trata-se, para Foucault, de analisar o que significou esta mudança em relação a uma série de transformações institucionais, como a adoção de códigos, de regras unificadas para os procedimentos punitivos; presença do júri; definição do caráter corretivo

¹ FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir*, p. 11.

das penas a serem aplicadas; e, sobretudo, a modulação das penas de acordo com os indivíduos culpados. Nesta reestruturação, a punição física, o suplício, se torna mais discreto e sutil e o espetáculo, a ostentação do sofrimento físico perde espaço. Assim, na detenção, em lugar da intensidade visível da força de punir, doravante se busca desviar o homem do crime. Se, antes, a justiça era a ostentação teatral da violência como exercício da força de punir, agora, a punição assume outra forma: a justiça executa a pena com relutância, por obrigação, pois punir tem, desde então, conseqüências negativas. Desde então é indecoroso punir e “a execução da pena vai se tornando um setor autônomo, em que o mecanismo administrativo desonera a justiça, que se livra desse secreto mal-estar por um enterramento burocrático da pena,”² que leva a responsabilidade da punição para muito além da esfera do judiciário.

Embora, com exceção da multa, formas de punição como a reclusão, o trabalho forçado, a deportação etc sejam penas físicas, contudo são formas de punição bem distintas do suplício. Neste, o corpo era objeto direto da força, da violência do poder de punir. Mas, nestas outras formas, o corpo é apenas instrumento da aplicação da privação da liberdade: é esta que é o alvo da punição, o alvo é a liberdade, considerada como um direito e também um bem. O sofrimento físico deixa, assim, de ser o elemento constitutivo da pena. O castigo deixa de ser o sofrimento físico para constituir suspensão dos direitos. A pena se aplica não tanto mais ao corpo, mas “ao sujeito de direitos, detentor, dentre outros direitos, do de existir”. Mesmo que alguns suplícios tenham prevalecido, este não será o ponto determinante da forma de fazer justiça. A pena tende a se dissociar da ostentação da dor física e, desde então, a justiça visa outra coisa que o sofrimento do corpo.

Ao passar por um processo de “humanização” no tratamento do indivíduo, a punição se volta para alma do sujeito: “à expiação que tripudia sobre o corpo deve suceder um castigo que atue, profundamente, sobre o coração, o intelecto, a vontade, as disposições”.³ Doravante, o novo objeto visado pela prática judiciária é a alma.

Explica Foucault que sob o nome de crime e delito se julga no fundo as paixões, os instintos, as anomalias, as enfermidades, as inaptações etc. “Punem-se as agressões, mas, por meio delas, as agressividades, as violações e, ao mesmo tempo, as

² *Ibid.*, p. 15

³ *Ibid.*, p. 18.

perversões, os assassinatos que são, também, impulsos e desejos.”⁴ E, completa Foucault, que embora “não se julgue estes impulsos, eles são invocados para explicar os fatos a serem julgados e determinar até que ponto a vontade do réu estava envolvida no crime”, pois, eles compõem os elementos que definem as circunstâncias atenuantes do crime. Ora, isto implica o conhecimento do criminoso, de seu caráter etc. A pena visa, desde então, transformar o caráter do criminoso, adaptá-lo ou pelo menos, mantê-lo sob vigilância.

Com isso, temos uma reestruturação do mecanismo de punição e todo um novo campo de objetos se apresenta à justiça: laudo psiquiátrico, estudos de antropologia criminal etc Trata-se de algo mais do que um inquérito que busca conhecer o autor do crime: agora entra em cena o diagnóstico do sujeito. A punição passa assim a visar menos a infração e mais o indivíduo: não se trata de perguntar pelo responsável da infração, mas, antes se o indivíduo é perigoso, se é passível de punição, se é adaptável ou não. Trata-se, portanto, muito mais da administração da pena do que da imputação da responsabilidade.

Desta maneira, os juízes passam a julgar coisa bem diversa do que o crime. O poder de julgar, inclusive, é transferido em parte para outras instâncias da sociedade, para setores extrajudiciais. Ora, isto coloca a justiça diante de todo um novo campo de objetos de saber: todo “um saber, técnicas, discursos ‘científicos’ se formam e se entrelaçam com a prática de punir.”⁵

De maneira a dar conta de todo este campo de saber que aparece com essa remodelação da prática da justiça, é preciso centrar a análise dos mecanismos punitivos não em seus efeitos repressivos, pois trata-se de analisar os métodos punitivos não como simples conseqüências de estruturas sociais, mas a partir de reelaboração de outros processos do poder, com suas táticas políticas e os efeitos positivos que tais mecanismos podem eles mesmos induzir. É preciso colocar a história do direito penal e do desenvolvimento das ciências humanas lado a lado para verificar se ambos não tem uma matriz comum: enfim, trata-se de verificar se a tecnologia do poder não está no princípio de humanização da pena e ainda no do conhecimento do homem, ou seja, é preciso analisar até que ponto o saber científico, principalmente das ciências humanas, que fundamenta as práticas punitivas não está investido de poder.

⁴ *Ibid.*, p. 22.

⁵ *Ibid.*, p. 26.

É preciso também analisar se a alma como novo objeto das práticas judiciárias não é efeito de um novo sentido do corpo.⁶ Ora, isto, segundo Foucault, demanda um estudo do corpo a partir de relações de poder: o investimento político sobre o corpo está relacionado à sua utilização econômica, mas esta somente é possível na medida em que o corpo pode ser, ao mesmo tempo, produtivo e submisso: o que por sua vez demanda um saber sobre o corpo que é uma tecnologia política do corpo. Contudo, essa tecnologia política se situa num nível diferente daquele do aparelho de Estado e das instituições. “Trata-se de uma microfísica posta em jogo pelos aparelhos e instituições, mas cujo campo de validade se coloca de algum modo entre esses grandes funcionamentos e os próprios corpos com sua materialidade e suas forças.”⁷ Trata-se, enfim, de um nível mais elementar e mais diretamente relacionado com o corpo.

O estudo desta microfísica supõe que o poder nela exercido não seja concebido como uma propriedade, mas como estratégia, que seus efeitos de dominação não sejam atribuídos a uma ‘apropriação, mas à disposições, manobras, a táticas, a técnicas, a funcionamentos; que se desvende neles antes uma rede de relações sempre tensas, sempre em atividade, que um privilégio que se pudesse deter; que lhe seja dado como modelo antes a batalha perpétua que o contrato que faz uma cessão ou a conquista que se apodera de um domínio.”⁸

Nem propriedade nem privilégio da classe dominante, o poder é um exercício e, assim, é o efeito conjunto de suas posições estratégicas constituída por uma rede de relações ativas e tensas com inúmeros pontos de luta. Nada a ver com uma idéia unívoca de poder ou do poder como repressão ou obrigação. Nessa concepção microfísica, o poder perpassa tudo. É polimorfo.

Ao conceber o poder como um exercício e não como uma propriedade, a concepção foucaultiana de poder difere do modelo jurídico de poder. O modelo jurídico deduz o poder a partir da economia. Quer dizer, a teoria jurídica clássica considera o poder como “um direito de que se seria o possuidor como de um bem e que se poderia, por

⁶ “Não se deveria dizer que a alma é uma ilusão, ou um efeito ideológico, mas de afirmar que ela existe, que tem uma realidade, que é produzida permanentemente, em torno, na superfície, no interior do corpo pelo funcionamento de um poder que se exerce sobre os que são punidos__ de uma maneira geral sobre os que são vigiados, treinados e corrigidos, sobre os loucos, as crianças, os escolares, os colonizados, sobre os que são fixados sobre um aparelho de produção e controlados durante toda a sua existência.” p 32. E a alma acontecimento: pois, “Esta alma real e incorpórea não é absolutamente uma substância; é o elemento onde se articulam os efeitos de um certo tipo de poder e a referência de um saber, a engrenagem pela qual as relações de poder dão lugar a um saber possível, e o saber reconduz e reforça os efeitos de poder.” *Ibid.*, p. 32.

⁷ FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir*, p. 29.

⁸ *Ibid.*, p. 29.

consequente, transferir ou alienar, total ou parcialmente, por um ato jurídico ou um ato fundador de direito, que seria da ordem da cessão ou do contrato”.⁹

Neste caso, o poder seria um bem que se possui como uma coisa concreta e, assim, algo da ordem da economia. Dessa forma, para a teoria clássica, a constituição do poder seria um ato jurídico, uma operação contratual. Foucault se opõe a este modelo, porque o poder não é uma propriedade, mas, antes, algo que é da ordem da estratégia e seus efeitos de dominação da ordem das manobras. Por isso, o poder não se possui, mas se exerce. Portanto, jamais é algo que se poderia ter consigo. Sendo o poder da ordem da estratégia, Foucault inverte a proposição de Clausewitz, que dizia que a guerra é a política prolongada por outros meios: ao contrário, para ele, “é a política que é a guerra prolongada por outros meios”.¹⁰ Assim, ele faz da política uma derivação da guerra e não o contrário. O poder para Foucault é da ordem da batalha.¹¹

Da mesma forma, e como já foi dito acima, para o genealogista o saber não é neutro, ao contrário, está investido de poder. Nada, portanto, da ordem da ideologia que se trataria de desvelar para chegar a uma verdade pura. A relação saber-poder não é da ordem de exterioridade de um para com o outro:

poder e saber estão diretamente implicados; que não há relação de poder sem a constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha ao mesmo tempo relações de poder. Essas relações de ‘poder-saber’ não devem ser analisadas a partir de um sujeito de conhecimento que seria livre ou não em relação ao sistema de poder; mas é preciso considerar ao contrário que o sujeito que conhece, os objetos a conhecer e as modalidades de conhecimento são outros tantos efeitos dessas implicações fundamentais do poder-saber e de suas transformações históricas. Resumindo, não é a atividade do conhecimento que produziria um saber, útil ou arredo ao poder, mas [é o próprio] saber-poder, os processos e as lutas que o atravessam e que o constituem, que determinam as formas e os campos possíveis do conhecimento.¹²

Saber e poder estão estreitamente relacionados numa articulação complexa, de maneira que não se poderia separá-los como se o saber, o acesso à verdade, se afigurasse uma condição dada de pleno direito ao sujeito de conhecimento que o poder deturparia e cobriria como um véu. Ao contrário, para Foucault, as relações de poder “constituem” a condição do saber e, longe de ser um obstáculo para o sujeito de conhecimento, é aquilo

⁹ FOUCAULT, M. “Genealogia e Poder”. Aula de 7 de janeiro de 1976, in *Microfísica do Poder*, p. 174.

¹⁰ *Ibid.*, p. 176.

¹¹ FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir*. P. 26.

¹² *Ibid.*, p. 27.

mesmo através do que se formam os sujeitos de conhecimento e, por conseguinte, as relações sujeito e verdade. Dessa forma, o nexó saber-poder não é da ordem da ideologia nem da repressão, mas é “constitutivo”: ele constitui o sujeito do conhecimento e da verdade. E, na medida em que é “constitutivo”, é que podemos dizer que se trata de um campo “transcendental”, pois é condição de constituição do sujeito e da verdade, mas é uma condição constitutiva imanente à história e não formal e supra-histórico como no kantismo. Como o sujeito é constituído por este campo de condições na imanência da história, e esta é definida por determinada articulação do nexó saber-poder, esse campo “transcendental” se apresenta descontínuo e, então, apenas mais um entre outros campos dados por outras articulações de saberes e poderes: por isso, se falamos em o campo transcendental no pensamento foucaultiano é preciso considerar que se trata de um transcendental imanente, descontínuo e múltiplo. Lendo as linhas finais da citação acima, ao afirmar que o saber é constituído pelos processos de lutas que o atravessam, poder-se-ia pensar que se trata de uma imanência apenas empírica, mas, como afirma Foucault: “só pode haver certos tipos de sujeito de conhecimento, certas ordens de verdade, certos domínios de saber *a partir de condições políticas que são o solo* em que se formam o sujeito, os domínios de saber e as relações com a verdade.”¹³

Uma vez que o saber se constitui em determinada relação de poder, que em retorno reforça esta, colocando em funcionamento um dispositivo de poder particular, retomemos a pesquisa genealógica foucaultiana para buscar a *proveniência* e o momento de *emergência* do sistema punitivo moderno, pois é justamente isso que Foucault quer mostrar ao analisar a transformação de um modelo punitivo baseado no suplício para um outro baseado na prisão: trata-se de mostrar a diferença constitutiva de cada um e como a transformação obedece às mudanças na articulação da relação saber-poder constitutiva de cada prática ou regime de verdade.

2. Poder e verdade na prática do suplício

Na descrição do suplício, Foucault procura fazer aparecer uma prática de verdade na sua diferença em relação à nossa sensibilidade moderna. O suplício regeu a prática penal de estabelecimento da verdade desde a Ordenação de 1670 até a Revolução.

¹³ FOUCAULT, M. *A Verdade e as Formas Jurídicas*, p. 27. (itálico nosso)

Mas, longe de ser uma maneira bárbara de tratamento do criminoso, o suplício fazia parte de uma prática de estabelecimento da verdade diferente da nossa. O suplício não era algo como uma raiva extrema e sem lei, mas antes de tudo uma técnica que repousava na quantidade de sofrimento a ser aplicada, que, por sua vez, era regulada: tratava-se de regular o tipo de sofrimento físico (a qualidade, intensidade, tempo,) de acordo com a gravidade do crime, a pessoa do criminoso e o nível social de suas vítimas. Embora se tratasse de purgar o crime, o suplício não reconciliava, mas fazia guardar na memória dos homens o tipo de tortura que aquele corpo carregava. Nos excessos estava implicada toda uma economia do poder. “O corpo supliciado se insere em primeiro lugar no cerimonial judiciário que deve trazer à luz a verdade do crime.”¹⁴ Tratava-se de estabelecer a verdade pela prova, isto é pela força.

Todo o processo criminal até o momento da sentença permanecia secreto ao público e até para o próprio acusado. O processo se desenrolava sem que o acusado pudesse conhecer a acusação, as provas, os depoimentos. O saber do crime era privilégio exclusivo da justiça criminal e o acusado não tinha acesso a um advogado para acompanhar o processo. O magistrado

constituía, sozinho e com pleno poder, uma verdade com a qual investia o acusado; e essa verdade, os juizes a recebiam pronta, sob a forma de peças e de relatórios escritos; para eles esses documentos sozinhos comprovavam [o crime]; só encontravam o acusado uma vez para interrogá-los antes de dar a sentença.¹⁵

O magistrado podia, inclusive, receber denúncias anônimas e não tinha a obrigação de dizer ao condenado o motivo da acusação. Esta forma de estabelecer a verdade sobre o crime era um direito absoluto e um poder exclusivo do soberano. Os juízes atuavam com um direito delegado pelo soberano. Se tudo isto se nos afigura uma realidade muito arbitrária, contudo, o estabelecimento da verdade obedecia a regras. A prescrição da natureza e a eficácia das provas seguiam um ritual bastante definido que vinha desde o Renascimento. Havia toda uma definição da natureza do crime e da graduação das provas. As penas seguiam todo um ritual, de maneira que as penas físicas aplicadas no suplício visavam produzir no condenado um sofrimento equivalente à gravidade do crime cometido.

¹⁴ FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir*, p. 37.

¹⁵ FOUCAULT, M., p. 37.

A graduação das penas era feita a partir de cálculos e combinações conforme os tipos diferentes de provas que implicavam o tipo de punição adequada que ia desde aplicação de multa até a morte.

Assim, a produção da verdade obedecia a um ritual que é a ostentação do poder soberano de punir. Apenas no final do processo, que era secreto, a confissão do condenado entrava com o papel de corroborar o que já tinha sido definido. Ocorria que, por um lado, a confissão sozinha não podia levar à condenação, porque a pena precisava ser graduada e, daí, a importância do processo. Mas, por outro lado, a confissão é superior a qualquer outra prova, porque é o reconhecimento da verdade pelo criminoso: é a maneira pela qual o acusado assinava a verdade da acusação.¹⁶ O interrogatório confessional é seguido pela tortura: trata-se de “um suplício da verdade”, que também segue regras: “é uma espécie de justa em que o supliciado ganha se agüentar.”¹⁷ Se vencesse a justa, ainda que as provas podiam ser trazidas contra ele, pelo menos estava livre da condenação de morte. E este ritual sobre o corpo continuava no momento da execução pública: ele repetia o crime e a justiça se fazia valer sobre ele como um teatro para o povo.

A ostentação do suplício fazia parte ainda de um ritual político, ainda que em grau menor, pois, na medida em que o crime lesava uma vítima, atacava igualmente o soberano ao infringir a lei que é a vontade do soberano. Dessa forma, o castigo não visava reparar um dano, mas “restaurar uma soberania lesada por um instante”.¹⁸ O castigo é uma maneira de o soberano guerrear contra seu inimigo e, ao mesmo tempo, um direito à vingança pessoal e pública. O suplício tinha, assim, uma função jurídico-política na exibição da dissimetria entre a força do soberano e a do súdito.

O poder de punir dá lugar a um saber e a uma verdade possível e este reconduz e reforça os efeitos de poder. No caso do suplício, a verdade era dada pela ostentação pública do poder soberano. A verdade é estabelecida pela prova de força, por quem tem o poder.

No entanto, esta manifestação de força do poder soberano somente tem sentido diante do povo. É na presença do povo que o poder produz seu efeito. A verdade do crime está articulada à demonstração de poder soberano. Contudo, este efeito de poder tem

¹⁶ *Ibid.*, p. 40.

¹⁷ *Ibid.*, p. 42.

¹⁸ *Ibid.*, p. 49.

também um outro lado: o povo que assiste ao espetáculo do suplício e a demonstração de força do soberano, muitas vezes, manifesta sua resistência se solidarizando justamente com alguns criminosos. Trata-se, no fundo, de uma justa entre soberano e súditos e, então, da importância da ostentação pública do seu poder. Na forma de estabelecimento da verdade pelo suplício, a verdade do poder deve sempre prevalecer.

3. Rearticulação do saber e do poder no ideário do humanismo clássico

A analítica genealógica mostra que a modificação da forma de punição com a rejeição do suplício representa uma ruptura na prática judiciária. Mas, trata-se mostrar também que esta não se constituiu pelo influxo dos ideais humanistas como muitas vezes a história tradicional afirmou. Foucault, como genealogista, não faz a história da evolução da verdade e das idéias, mas das práticas sociais que determinam o jogo da verdade, buscando, através da análise deste jogo, a singularidade e diferença na articulação da vontade de saber que atua em determinado momento histórico. Por isso, a genealogia procura definir a proveniência, isto é, as articulações e composições das forças bem como o momento de emergência desta nova prática judiciária, que é a prisão. Desta maneira, trata-se de definir a singularidade da relação saber-poder que atua como um campo diferencial das condições da constituição da relação sujeito e verdade na sociedade moderna. Acompanhemos a pesquisa da sua proveniência e o momento de sua emergência.

Na segunda metade do século XVIII encontram-se por toda parte protestos contra o suplício: estes protestos são feitos tanto pelos teóricos, filósofos e juristas, como pelos parlamentares e juízes. Todo esse movimento de protestos é feito em nome da humanização das penas. Mas, de acordo com Foucault, é preciso colocar esse apelo de humanização das penas em linha com um outro processo, ou melhor, com um duplo processo, que são: o afrouxamento da penalidade no decorrer do século XVIII e a diminuição dos crimes de violência. Neste momento, constata-se, uma diminuição considerável dos crimes de sangue e um aumento dos delitos contra a propriedade. Constata-se ainda um abrandamento das punições. Modificação da forma de punição, mas, primeiramente, do tipo de delinquência. Contudo, tudo isso segue um processo complexo: “modificação no jogo das pressões econômicas, elevação geral do nível de vida, forte

crescimento demográfico, aumento da riqueza e da propriedade e necessidade de segurança.¹⁹ Relacionado a isso, algumas punições tinham se tornado mais severas, além do mais, nota-se um exercício mais apertado e meticuloso por parte da justiça e da polícia sobre os crimes. Enfim, toda essa reestruturação está relacionada tanto à mudança no tipo de punição quanto no da prática do crime.

Se confrontarmos essas modificações com o discurso dos reformadores nota-se uma coincidência estratégica. Como explica Foucault, o que preocupa os reformadores é muito mais a má economia do poder e não tanto a crueldade das penas. Essa má economia do poder é o que se chama de desnaturação do poder judiciário com a irregularidade, a arbitrariedade e a multiplicidade de instâncias que estão encarregadas de aplicar a justiça. É, portanto, a crítica à disfunção da justiça que tem origem no poder central do rei e na forma como distribui os cargos de magistratura tornando a justiça onerosa e falha que mais preocupa os reformadores. E esta está relacionada com a questão das ilegalidades. Como afirma Foucault, “a conjuntura que viu nascer a reforma não é, portanto, a de uma nova sensibilidade, mas a de outra política em relação às ilegalidades”.²⁰ É a questão do jogo entre as ilegalidades e a margem de tolerância a ser dada a estas que passa a definir a modificação do exercício da punição.

Enquanto durante o Antigo Regime havia entre os diferentes estratos sociais uma margem de tolerância para as ilegalidades, pois esta era dada pelos privilégios concedidos aos diferentes indivíduos pela sua nobreza ou pelo uso costumeiro da terra comum etc, que, inclusive, constituíam a própria forma de funcionamento dessa sociedade. Mas, o aumento geral das riquezas e o crescimento demográfico na segunda metade do século XVIII deslocam o alvo da ilegalidade popular dos direitos para a dos bens: assim, infrações como a pilhagem, o roubo tomam o lugar do contrabando e da luta armada contra os agentes do fisco.²¹ Surge, então, uma crise. É que na medida em que a burguesia adquire propriedades, ela passa a desenvolver uma agricultura intensiva que, junto com seus direitos absolutos de propriedade, não tolera os direitos do campesinato ao pasto livre, ao recolhimento de lenha etc, que eram comuns na propriedade feudal. Isto leva o campesinato a roubos, incêndios, assassinatos etc, provocando a intolerância dos proprietários.

¹⁹ FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir*, p. 74.

²⁰ *Ibid.*, p. 79.

²¹ *Ibid.*, p. 81.

Intolerância ainda maior quando se trata de ataque à propriedade comercial ou industrial, com os ataques ou roubos de suas mercadorias nos armazéns, portos etc. Daí a necessidade de controlar e codificar essas práticas ilícitas. Foi, assim, que se procurou separar a ilegalidade dos bens da ilegalidade dos direitos. E, então, as infrações baseadas na ilegalidade dos bens passam a ser punidas com mais empenho. Ocorreu até uma especialização da justiça para julgar as ilegalidades: a ilegalidade dos bens, em geral, praticada mais pelas camadas populares, era tratada com mais severidade e a ilegalidade dos direitos, mais relacionada aos proprietários, como as práticas de fraudes, evasões fiscais etc, tinha jurisdição especial com aplicação de penas mais brandas.²²

A reforma penal ocorreu, assim, a partir da pressão sobre a ilegalidade dos bens: ela respondia às condições criadas pelas “novas formas de acumulação do capital, de relações de produção e de estatuto jurídico da propriedade.”²³ A reforma responde então a uma alteração profunda da economia e das relações de poder. Penas mais brandas e diferenciadas concebidas como um instrumento para gerir diferencialmente as ilegalidades sem suprimi-las todas,²⁴ pois devem ter um alcance mais universal e difuso pelo corpo social.

Quanto ao princípio de moderação da pena, que nutriu o discurso humanista da reforma, este se articula primeiro como apelo ao sentimento, mas, sobretudo, é a garantia do controle dos efeitos do poder: a justiça não deveria ser vingança. Trata-se de calcular a pena não em função do crime, mas no sentido de evitar a sua repetição.

A reforma penal passa, então, a considerar que, doravante, o crime não é a falta ou pecado, isto é, uma infração à lei natural, religiosa, moral, mas, uma infração ou ruptura da lei civil, da sociedade. Dessa forma, para haver infração é preciso, em primeiro lugar, haver um poder político que estabelece a lei. E, somente pode haver punição penal para as condutas definidas em lei. Esta é a posição de teóricos como Beccaria, Bentham, Brissot. Mas, em segundo lugar, esta lei não é a representação da lei natural ou religiosa, mas do que é útil para a sociedade. Se a lei representa o que é útil para a sociedade, então, ela deve repreender o que é nocivo para ela. Em terceiro lugar, trata-se de estabelecer uma

²² FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir*, p. 84.

²³ *Ibid.*, p. 83.

²⁴ *Ibid.*, p. 86.

definição clara do crime de maneira a diferenciá-lo do pecado ou da falta. Estes três pontos permitem definir a infração como um contrato legal entre os membros da sociedade.²⁵

O criminoso passa, então, a ser aquele que prejudica a sociedade. Sendo a sociedade estabelecida como um contrato de todos os seus membros, o criminoso, que também é um membro, é, justamente, aquele que rompeu o contrato social. Torna-se, portanto, um inimigo interno. Mas, como tratar esse criminoso? O tratamento não se dava nem por vingança nem por redenção do pecado, mas pela reparação do dano causado à sociedade. E, quando isto não era possível, deve-se, então, procurar impedir o retorno do dano. Ora, isto coloca o alvo da punição na correção do indivíduo, o que, por sua vez, implica na individualização da pena.

Isso abre espaço para se constituir um sistema penal baseado na mitigação e diversificação das penas. Mas, esta diversificação, como se vê, não é pura e simples consequência do sentimento humanista da sociedade contratualista, antes, obedecia ao cálculo entre estas duas junções de luta contra o superpoder do soberano e o infrapoder das ilegalidades.²⁶ A mitigação das penas procura limitar o poder soberano e, ainda, controlar a classe baixa. O direito penal baseado no contratualismo se encontra neste ponto de articulação de um direito que era ainda monárquico, ainda que limitado por lei; o corpo social que emergia na política; e o aparelho administrativo que exercia a coerção sobre os indivíduos. Tratava-se do projeto de um sistema que pudesse controlar os indivíduos. Daí, a diversificação e a individualização das penas, com o objetivo de punir corrigindo o indivíduo.

Como correção, o exercício da punição somente poderia ser exercido ao nível da alma. Foucault analisa a proliferação dos reformatórios e os efeitos destes sobre os indivíduos. Por exemplo, o método dos reformadores: a pena age sobre as representações e o instrumento destas são outras representações, ou melhor, a duplicação da representação é a representação crime-punição: imaginação da vantagem do crime e a desvantagem do castigo.²⁷ Qual é o papel da imaginação do crime? “O papel do criminoso no crime é reintroduzir, diante do código e dos crimes, a presença real do significado (...) reativar

²⁵ FOUCAULT, M. *A Verdade e as Formas Jurídicas*, p. 81.

²⁶ FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir*, p. 84.

²⁷ *Ibid.*, p. 105.

desse modo o sistema significativo do código, fazer funcionar a idéia do crime como um sinal de punição, é com essa moeda que o malfeitor paga sua dívida à sociedade”.²⁸

Quanto ao método é isso. Quanto ao aparelho punitivo é diferente: o ponto de aplicação não é a representação, mas o corpo, o tempo, os gestos, as atividades de todos os dias. Os instrumentos são os exercícios repetitivos que visam corrigir. Qualquer crime tem sua cura tanto na influência física quanto moral. As cadeias capazes de submeter os homens não são de ferro, mas antes a cadeia invisível das “fibras moles do cérebro”.²⁹

A punição visava menos o delito cometido do que as conseqüências futuras do malefício do crime. Daí atuar sobre a representação, pois a idéia era mais bloquear sua repetição futura do que reparar um delito passado. Dessa maneira, os reformatórios investiam sobre o indivíduo para corrigi-lo. Mas, apesar deste investimento sobre o indivíduo ainda não se trata de uniformização da punição, basta ver a quantidade de pena que existia na época.

Em suma, o sistema penal clássico visava um grande investimento sobre os indivíduos e, como era basicamente calcado nas pequenas infrações, isto, conseqüentemente, levava a uma diversidade de penas devido aos diferentes tipos de crimes. Importa, contudo, notar como a análise foucaultiana coloca os ideais humanistas como um cálculo que emerge a partir dos jogos de poder e, assim, a verdade é definida na articulação do saber-poder que atua determinando tal sociedade. Passemos agora para a formação da sociedade moderna.

3.1. A disciplina e as técnicas de assujeitamento e objetivação

Alguns anos depois, o sistema penal da mitigação das penas foi substituído pelo aprisionamento. No entanto, a prisão, que agora emerge, não pertencia ao projeto teórico da reforma da penalidade do século XVIII.³⁰ De onde vem a prisão?

²⁸ *Ibid.*, p. 105-6.

²⁹ *Ibid.*, p. 107.

³⁰ De acordo com Foucault, os reformadores tinham proposto quatro tipos de punição: a expulsão da sociedade por ter rompido o pacto; o exílio; a exclusão no próprio local: em que se publica a falta fazendo o indivíduo cair na vergonha e isolamento dentro da própria sociedade; o trabalho forçado para compensar o dano causado; por fim, fazer que o dano não seja de novo cometido, procurando mudar a vontade do criminoso: trata-se da aplicação da pena de talião. No entanto, todos esses tipos de penas desapareceram e alguns, como o último, nem sequer chegaram a ser aplicados. FOUCAULT, M. *A Verdade e as Formas Jurídicas*. p. 81.

Trata-se para a genealogia de mostrar sua proveniência e a condição de sua emergência. A genealogia apreende sua proveniência a partir da formação de dois grupos. De um lado, temos os grupos de controle assistencialistas que se formam na Inglaterra através de grupos religiosos e moralistas como os quakers, os metodistas de Wesley etc, que se organizavam na defesa dos pobres e viciados e para tentar recuperá-los. Esses grupos se formaram à margem do sistema judiciário. Com o passar do tempo, essas práticas serão tomadas pelo próprio poder político através da transformação desta prática em lei. Assim, o movimento vai da moralidade assistencialista para a lei e, então, o poder passou a ser exercido pela autoridade política sobre as camadas populares. O outro grupo de controle vem da França e segue um movimento diferente: começa com as *lettres-de-cachet*, que eram ordens autorizadas pelo rei para alguém exercer controle sobre algum outro, como o marido sobre a esposa ou filho, de pessoas descontentes sobre o cura e, principalmente, de uma autoridade local sobre a população operária. Esta, por fim, vai dar na prisão do indivíduo.

A questão é como foi que a teoria jurídica do crime da reforma penal foi posta de lado e a “correção” que nasce paralela ao sistema judiciário vai ganhar espaço? De um lado, ela surge na Inglaterra a partir dos “próprios grupos de controle que, para escapar ao direito penal se atribuíram instrumentos de controle que foram finalmente confiscados pelo poder central;”³¹ e na França, “onde a estrutura do poder político era diferente, os instrumentos estatais estabelecidos no século XVII pelo poder real para controlar a aristocracia, a burguesia e os amotinadores foram reutilizados de baixo para cima por grupos sociais.”³² No fundo, tanto num caso como no outro, esses grupos respondiam ao crescimento da riqueza e ao controle da população.

O sistema prisional surge, assim, no final do século XVIII e início do XIX como um método de punição que consiste em corrigir aprisionando. Como controle, a preocupação não é mais conhecer o indivíduo autor do ato nem mesmo para se prevenir contra ele, mas, trata-se de conhecer para controlá-lo. Ora, isto leva a um sistema que substituía a diversidade das penas por uma punição mais uniforme. O que, por sua vez, vai implicar numa normatização.

³¹ FOUCAULT, M. *A Verdade e as Formas Jurídicas*, p. 99.

³² *Ibid.*, p. 99-100.

Ao analisar esta transformação, Foucault procura mostrar como a relação saber-poder se articula neste momento preciso: assim como o suplício ostentava o poder do soberano por meio da punição, a verdade era a manifestação do poder, as prisões, com sua arquitetura fechada sobre si, separando dois mundos, o lado de dentro, totalmente escondido por trás dos muros, e o lado de fora, o mundo da sociedade, acabam por manter a operação do poder cercada de mistério. A prisão com seus muros continua ali próxima da sociedade, mas o trabalho de punição se torna invisível. Trata-se, portanto, de analisar esta nova estrutura do poder. Afinal, não se sabe o que está acontecendo dentro de seus muros, qual o efeito deste segredo? Que novo poder neste sistema estaria sendo colocado em funcionamento?

A resposta, de acordo com Foucault, está no próprio funcionamento da prisão: nesta opera o *poder disciplinar* que começa a ser estabelecido a partir do século XIX. Além da prisão, este mecanismo opera dentro de certas instituições como os reformatórios, o exército, a escola, o hospital etc. Nesses espaços se define táticas de poder que visam um exercício de poder menos custoso; com o máximo aproveitamento; que, por sua vez, possa reverter esse ganho em benefício dos próprios aparelhos que o exercem, fortalecendo-os ainda mais, constituindo-se como uma espécie de circuito de retroalimentação.

Dessa forma, a disciplina responde a uma exigência mais ampla que é social, pois, trata-se de controlar, sobretudo, o crescimento da população, ajustando-a à rentabilidade dos aparelhos de produção. Enquanto, a extração do fisco no Antigo Regime se dava mediante a violência, implicando o uso da força e um certo tempo, na era da disciplina a extração da riqueza se dá por um uso mais econômico, eficiente do poder e mais proveitoso do tempo. Este uso é o que Foucault chama “suavidade-produção-lucro”.³³ A disciplina opera a partir do ajustamento entre a acumulação do capital e o aumento dos indivíduos. Atuando não contra os indivíduos, mas explorando através da instigação e controle do seu potencial, a disciplina torna o seu exercício de poder mais eficaz e menos dispendioso. Como afirma Foucault: “as mutações tecnológicas do aparelho de produção, a

³³ FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir*, p. 181.

divisão do trabalho e a elaboração das maneiras de proceder disciplinar mantiveram um conjunto de relações muito próximas. Cada uma das duas serviu de modelo para a outra”.³⁴

O sistema prisional é um estudo de caso específico sobre o exercício do poder disciplinar, que, contudo, é o modo de funcionamento da própria sociedade moderna. O que interessa mostrar nas técnicas disciplinares prisionais é como elas possibilitam um controle preciso de corpo e de suas partes, das atividades, do tempo e das forças. Nesse sentido, as técnicas disciplinares são muito diferentes das que se exercem no exercício da escravidão e da servidão, enquanto estas procuram se apropriar dos corpos impondo lhes uma força exterior e contrária à vontade dos indivíduos, a disciplina se apropria daquilo que o indivíduo produz, fornecendo os meios e incitando a sua ação. Também difere da domesticidade porque não procura manter a obediência constante ou a renúncia do indivíduo, mas procura incitar a sua atitude e o seu próprio autocontrole. A disciplina preserva, inclusive, certa autonomia do corpo, mas esta autonomia é perpassada por inúmeras e sutis coerções sobre gestos e comportamentos. Dessa maneira, a disciplina fabrica *corpos dóceis*, que é uma tática muito mais econômica do que se exercesse uma dominação coercitiva e exterior ao indivíduo. Foucault chama esta técnica de “anatomia política do detalhe”.³⁵ Ora, foi para dar conta desta técnica de poder que Foucault desenvolveu, como vimos no acima, uma nova concepção de poder: a de uma microfísica do poder, que opera de maneira positiva e não negativa ou repressiva.

O objetivo desta anatomia política do detalhe é o assujeitamento do indivíduo e aproveitamento produtivo do mesmo. Esta anatomia política do detalhe é constituída pelos instrumentos da disciplina e pelos mecanismos funcionais da disciplina. Vamos partir dos *instrumentos* que a disciplina utiliza para conhecer e controlar os indivíduos.

3.2. Instrumentos da disciplina

O instrumento mais característico é a *Vigilância e controle sobre o desenvolvimento*.³⁶ A disciplina atua não sobre o resultado de uma ação, mas sobre seu desenvolvimento. Daí a importância das técnicas de vigilância sobre as ações e atitudes dos

³⁴ *Ibid.*, p. 179.

³⁵ *Ibid.*, p. 119.

³⁶ *Ibid.*, p. 143.

indivíduos. Seja nos hospitais, nas escolas, prisões, acampamentos militares e cidades operárias a vigilância constitui a estratégia privilegiada no encadeamento hierárquico da observação: os inferiores seriam vistos pelo superior direto e este pelo seu superior etc. Com isto, o mecanismo permite um controle do indivíduo dentro de um sistema discreto distribuído espacial e hierarquicamente. A preocupação com a vigilância se concretiza no projeto arquitetônico que procura tornar visível todos os detalhes e permanente. O melhor exemplo disso é o modelo *panóptico* descrito por Bentham.³⁷ Trata-se de um modelo de prisão em forma de anel com um pátio e uma torre no centro deste. O anel é dividido em celas que tem uma entrada de luz voltada para dentro do círculo e uma janela voltada para fora. Tudo isso permite que a cela seja iluminada em toda a sua extensão, permitindo ser atravessada pelo olhar de quem esta na torre de vigia. Mas este vigia, por sua vez, nunca é visto. Mesmo que ele não esteja lá, o prisioneiro não pode saber e, assim, deve se comportar como se estivesse sendo observado. Este processo de estar sendo vigiado, mas não saber quando, induz no vigiado o comportamento de introjeção da vigilância, que o faz vigiar a si mesmo constantemente. Assim, o poder tudo vê sem ser visto. Por meio desse instrumento, a disciplina é exercida sem necessitar empregar a força.

O modelo do *panóptico* é o modelo de funcionamento de toda a sociedade disciplinar seja a prisão, a escola, a fábrica, o hospital etc.

Outro instrumento da disciplina é a *sanção normalizadora*: esta é um conjunto de procedimentos que permite conhecer os menores atos e condutas que escapam ao grande controle da vigilância. Trata-se da pequena e sutil vigilância que se volta aos detalhes e complementa a primeira forma de vigilância. Ela incide sobre as maneiras de utilizar o tempo, a forma de pronunciamento de discursos, formas de usar o corpo, a sexualidade, as maneiras de se expressar etc. A sanção normalizadora atua sobre detalhes, que são pequenos desvios na observância das regras. Atua também sobre as formas de punição que são os exercícios corretivos destes desvios. Em outras palavras, é o exercício da própria observância da regra. Dessa forma, ela funciona, ao mesmo tempo, como castigo e exercício corretivo. A *sanção normalizadora* realiza um treinamento que visa adequar o comportamento do indivíduo à regra e, também, fornece um conhecimento da índole deste

³⁷ *Ibid* p. 165-6.

indivíduo que permite a sua qualificação: se sua índole é boa, ele é recompensado, senão, é corrigido. Em todo caso, trata-se sempre da afirmação da *Norma*. A normalização ao invés de reprimir, procura ser operacional. Mas, apesar de atuar sobre os detalhes e permitir conhecer a individualidade, a normalização tende para a homogeneidade atuando no controle sobre as especificidades e diferenças para procurar restalecê-las à regra. Por isso, é uma sanção normalizadora.

Ainda temos um outro instrumento disciplinar: o *exame*. Este é a combinação dos processos de vigilância e de sanção normalizadora. O exame, em primeiro lugar, faz os indivíduos se tornarem visíveis enquanto o poder permanece oculto. Em segundo lugar, o exame permite o aparecimento de toda informação sobre o indivíduo, pois este é documentado, constituindo um arquivo sobre seus hábitos etc, que pode ser utilizado quando necessário. Terceiro, o exame permite colocar o indivíduo como peça de dispositivo estratégico para uma série de utilizações ou de exclusão. Nesse sentido, o documentado é individualizado, fazendo dele um caso. Mas, esse conhecimento de caso é para controlar a diferença visando a normalização do indivíduo. O poder se torna difuso e discreto na aparência enquanto o indivíduo vem à luz.

Assim, no *panoptismo* a produção da verdade não repousa mais sobre o inquérito, mas sobre o exame. O inquérito procurava constituir o saber e a verdade investigando o que havia ocorrido; no panoptismo o saber é constituído pela observação constante e pelo exame: é a questão da norma e não mais de o que se fez? Ou, quem fez? É em torno deste saber da norma que vai se organizar as ciências humanas, como psiquiatria, psicologia, sociologia etc.³⁸

3.3. As Funções Disciplinares

Além dos instrumentos, temos as funções disciplinares que atuam no sentido de complementar os instrumentos da disciplinarização e o assujeitamento dos indivíduos. Trata-se da colocação do indivíduo numa rede funcional de espaço, tempo e de atividades. Assim, temos:

³⁸ FOUCAULT, M. *A Verdade e as Formas Jurídicas*, p. 88.

Distribuição espacial: por meio desta função, o procedimento disciplinar pode distribuir os indivíduos de acordo com posições precisas: é o quadriculamento do espaço em que cada indivíduo tem seu lugar e sua função espacialmente estratégica.³⁹ O indivíduo é determinado pelo lugar que ocupa. Dessa forma, é possível a localização e reconhecimento do indivíduo e, quando necessário, a aplicação da sanção sobre ele. O espaço disciplinar é celular e analítico. É também um espaço serial, pois encaixa os indivíduos numa articulação que mantém a sua singularidade, que se soma à utilidade dos demais. A distribuição espacial se faz, então, sobre um espaço celular, analítico, funcional e operatório.

Controle das atividades. Esse quadriculamento do espaço descrito acima permite atuar diretamente sobre as atividades: é o controle das atividades relacionadas ao tempo, ao corpo e objeto de sua realização. Ao ser elaborado no tempo, se define uma seqüência rigorosa para a atividade e seu controle. Assim também, cada gesto que compõe o ato deve estar sintonizado com a atitude total do corpo e com o objeto manipulado. O menor gesto deve estar em sintonia com o conjunto do ato. Da mesma forma, o objeto é fracionado e cada fração é colocada em relação com cada gesto capaz de realizá-la. A utilização crescente do tempo e do corpo permite o máximo de eficiência.

Capitalização do Tempo. É a acumulação rentável das durações temporais decompostas e recompostas. O tempo é organizado em séries múltiplas e progressivas. Esta organização é, então, combinada num grau crescente de complexidade. Para que este mecanismo funcione é necessário que seja efetuada, em cada etapa a ser realizada, a avaliação em função de sua realização antes de passar para que a etapa seguinte. Para tanto é preciso exercícios que treinem os indivíduos para a atuação em séries.

Composição de forças. Por fim, trata-se da composição de forças para obter o máximo rendimento: cada comando ordena o seguinte e juntos compõem a maior eficiência.

Dessa forma, tanto os instrumentos quanto as funções disciplinares operam no sentido de assujeitamento do indivíduo: são, portanto, constitutivas de corpos dóceis e úteis, mas, correlativamente, elas estão articuladas num processo de saber sobre estes indivíduos, que propicia uma utilização mais detalhada para atuar de forma mais proveitosa

³⁹ FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir*, p. 127.

possível sobre eles. Este conhecimento ou saber é fornecido pelas ciências do homem: psicologia, sociologia, psiquiatria, medicina, criminologia etc. O processo de conhecimento delas conduz à objetivação, isto é, objetos de um saber ou de poder: são exemplos de objetivações produzidas pelas ciências humanas: o objeto homem, o objeto sexualidade etc. Todos estes objetos emergem “na” e “por meio das” ciências humanas.

É preciso assinalar que a prisão e outras instituições normalizadoras não conseguiram cumprir suas promessas de suprimir a delinquência ou a conduta desviante. Contudo, isso não significa que estas instituições fracassaram, ao contrário, seu fracasso serviu justamente a outro objetivo: pois, não se trata de suprimir as infrações ou desvios, mas de distingui-los, distribuí-los e utilizá-los numa tática geral das sujeições.⁴⁰ A sociedade disciplinar é uma sociedade produtora e não-repressora:⁴¹ ela investe sobre os indivíduos de maneira sutil produzindo corpos-dóceis e úteis. A produção destes indivíduos requer um grande investimento de conhecimento e este conhecimento está intimamente articulado com o investimento do poder disciplinar. Assim, a disciplina é uma forma de saber-poder singular atuando na constituição do indivíduo moderno pelo assujeitamento e pela objetivação e, em retorno, reforçando esse mesmo saber-poder.

A descrição do poder normalizador por Foucault parece não deixar qualquer espaço além do normativo, contudo, a análise cumpre uma função crítica que é, justamente, mostrar o poder disciplinar no seu limite máximo, fazendo-o aparecer em sua inteira operacionalidade e, então, no seu limite, faz aparecer os pontos de resistência à disciplina: o delinquente, o louco, o desviante etc. Contudo, aqui se coloca uma questão inevitável: como escapar desse circuito fechado? Como romper o círculo do poder normalizador, que constitui sujeitos assujeitados, corpos-dóceis? A análise de Foucault parece fechar qualquer possibilidade de saída desse circuito, apesar de apontar os possíveis pontos de resistência no limite extremo desse poder. Contudo, os inúmeros pontos de resistência que aparecem no limite do poder são, como afirma Deleuze, de categorias negativas, como a delinquência, a loucura etc,⁴² mas, incapazes de uma oposição mais ativa e, por isso mesmo, acabam, em boa parte, servindo à própria tática de sujeição do poder, uma vez que

⁴⁰ FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir*, p. 262.

⁴¹ *Ibid.*, p. 186.

⁴² DELEUZE, G. “Desejo e Prazer”, in *Cadernos de Subjetividade*, São Paulo, PUC-SP, n. especial, junho de 1996, p. 16.

este não procura suprimi-los, mas enquadrá-los. De qualquer forma, Foucault não desenvolve o tema da resistência em *Vigiar e Punir*.⁴³ E talvez nem possa fazer isso, uma vez que fazer a história da resistência poderia levar sua analítica a “incorrer no risco de recuperação da normalização”.⁴⁴ Enfim, são algumas questões às quais voltaremos a tratar no final deste capítulo. De qualquer forma, a análise do poder disciplinar permite Foucault desenvolver uma concepção positiva, não-repressora e não-ideológica de poder⁴⁵. Em *A Vontade de Poder* este passo avança ainda mais: nesta o poder, como afirma Deleuze, não é apenas normalizador, mas constituinte (constituente de uma sexualidade), e deixa de se referir à categorias negativas de desvio como loucura ou delinqüente, passando, então, a se referir a uma categoria positiva: a sexualidade.⁴⁶ Também passa a considerar mais abertamente o tema da resistência como o outro pólo da relação de poder. Vejamos.

4. O Dispositivo: Poder e Resistência

De forma geral, *A Vontade de Saber*,⁴⁷ trata do tema da sexualidade. Mas não se trata de uma história das representações e dos comportamentos em relação ao sexo. O que está em questão aqui é a constituição do sujeito moderno como sujeito de uma sexualidade. Se na disciplina o poder atua sobre o controle do corpo produzindo um indivíduo assujeitado e objetificado, onde a resistência praticamente não é considerada, a não ser pelo fato de estar pressuposta como potencial para um uso positivo do corpo, Foucault trabalha agora com o tema da sexualidade a partir das técnicas de confissão e o sujeito aparece como o outro pólo da relação de poder e, então, o tema da resistência aparece de forma mais explícita e positiva. A resistência não é um ponto exterior ao poder, pois não existe o lugar ideal, um “ponto da grande revolta.”⁴⁸ o poder é relação. A

⁴³ Jurgen Habermas, inclusive, critica a parcialidade das análises de Foucault, que deixam de lado o aspecto positivo das conquistas humanistas: HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. p. 379-80.

⁴⁴ DREYFUS, H. L. “De la mise en ordre des choses”, in *Michel Foucault Philosophe*, p. 118.

⁴⁵ Mas, segundo Deleuze, através do panoptismo, Foucault também mostra que não se contenta com a concepção de poder como disseminação, como é dado pela noção de micropoderes. A disciplina seria assim um diagrama imanente a toda a sociedade. Ver DELEUZE, G. “Desejo e Prazer”, in *Cadernos de Subjetividade*, São Paulo, PUC-SP, n. especial, junho de 1996, p. 16.

⁴⁶ DELEUZE, G. “Desejo e Prazer”, in *Cadernos de Subjetividade*, São Paulo, PUC-SP, n. especial, junho de 1996, p. 16.

⁴⁷ FOUCAULT, M. *A Vontade de Saber*. Vol. I. de *História da Sexualidade*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

⁴⁸ FOUCAULT, M. *A Vontade de Saber*, p. 93.

resistência é o outro lado do poder: aquele ponto em que o poder mesmo deve se apoiar para se constituir como poder e exercer o seu efeito. Dessa forma, a resistência coloca o sujeito na própria imanência das relações de poder.

A tese de *A Vontade de Saber* é mostrar que o poder nada pode contra o sexo,⁴⁹ e ainda, nem se coloca contra o sexo, ao contrário, procura incitá-lo. Trata-se de mostrar o jogo que estabelece com o desejo constituindo-se como dispositivo de sexualidade em que o sujeito é colocado num jogo que o constitui como sujeito de desejo. Mostrar como se constitui esse jogo vai ser o objetivo do texto foucaultiano.

Foucault inicia mostrando o engodo que envolve a distinção tradicional entre poder e verdade. Por meio desta, faz-se pensar que o poder é opressivo, que ele reprime, e encobre a verdade, que é, enfim, ideológico. Trata-se da concepção negativa ou jurídica de poder, isto é, do poder como sendo da ordem da interdição: é o que proíbe ou reprime. Esta concepção está na base do entendimento das questões da sexualidade em função da interdição e repressão do prazer sexual. É o que Foucault chama de hipótese repressiva. A hipótese repressiva é a forma com que a operacionalidade do poder é dissimulada fazendo parecer que o poder é contra ou que reprime o sexo. Mostrar como funciona a hipótese repressiva permite fazer aparecer como a hipótese repressiva opera como dispositivo do poder.⁵⁰

Foucault procura mostrar que a hipótese repressiva dissimula a forma de saber-poder que nos domina. E essa forma de saber-poder de nossa vontade de verdade é o biopoder. O biopoder diz respeito aos procedimentos disciplinares de poder sobre o corpo e sobre a espécie, que, a princípio, teriam se desenvolvidos independentemente no curso do século XVIII e, então, no século XIX teriam convergido num ponto comum: o sexo. Em torno deste ponto convergiu tanto o indivíduo quanto a população. Nesse ponto de convergência emerge uma biopolítica destinada ao controle do indivíduo e da população.⁵¹ Foucault procura mostrar então como o sexo veio a se tornar esse instrumento que permitiu o desenvolvimento de política que operou a constituição do sujeito moderno. Sujeito no duplo sentido de *sujeito* e de *assujeitado*.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 81.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 87.

⁵¹ DREYFUS e RABINOW. *Michel Foucault. Uma Trajetória Filosófica*, p. 242.

Antes do século XIX, as práticas sexuais eram regidas de acordo com o permitido e o proibido conforme o direito canônico, a pastoral cristã e a lei civil. A partir do final do século XVIII e início do XIX, proliferam discursos médicos sobre o sexo. Surge assim uma medicina do corpo distinta da medicina específica do sexo dando lugar a uma multiplicação discursiva sobre sexualidades periféricas ou heterogêneas, que são aquelas não circunscritas aos limites do matrimônio. Estas sexualidades, contudo, não são tratadas por meio de interdições, mas mediante atentas observações e exames. Tudo isto faz parte de novos procedimentos que agem sobre os corpos e seus prazeres e que incita a se manifestarem procurando examiná-los, mas sem prescrever interdições.

No entanto, é justamente a partir dessas sexualidades periféricas que as relações de poder se ramificam sobre os corpos.⁵² Foucault passa, então, a analisar as sexualidades periféricas a partir do que constituiu quatro conjuntos estratégicos que servem ao desenvolvimento de dispositivos específicos de poder e de saber sobre o sexo. Estes são: *a histerização do corpo da mulher*; *a pedagogização do sexo da criança*; *a socialização das condutas procriadoras* e *a psiquiatrização do prazer perverso*. Estes conjuntos não são analisados por Foucault de acordo com interdições, mas conforme um exame exaustivo realizado pela medicina e pelas demais ciências sobre o homem.

Assim, a *histerização do corpo da mulher* foi alvo de análise exaustiva por ser portador de um corpo saturado de sexualidade; de uma patologia intrínseca; e posto em relação orgânica com o corpo social. As estratégias visavam desde o cuidado desta patologia até a saúde da população, uma vez que a mulher é peça chave no mecanismo de reprodução da espécie. A *pedagogização do sexo da criança* apresenta a criança como portadora de uma sexualidade natural e perigosa e da qual é preciso cuidar para que fique dentro do controle. Daí se utilizar de mecanismos de vigilância e controle sobre a masturbação, que, contudo, procuravam operar sem efeito repressor. A *socialização das condutas procriadoras* passa a ser investida de relações diversas: as práticas de reprodução que eram de responsabilidade privada, passam a ser socializadas e devem, portanto, seguir orientações de ordem econômica, política e médica, visando o controle do distúrbio social e da saúde da sociedade. Na *psiquiatrização do prazer perverso* elabora-se uma distinção entre os instintos que funcionam de acordo com a normalidade e os que são anômalos ou

⁵² FOUCAULT, M. *A Vontade de Saber*, p. 48.

perversos. Estes últimos passam a ser detalhados e estudados para finalidade de normalização e medicalização.

Dessa maneira, a genealogia mostra como a sexualidade antes de ser, como se poderia pensar, um dado natural, ela é constituída a partir de um dispositivo histórico tecido pela rede de um saber-poder estratégico sobre os corpos.

Até o final do século XVIII, o sexo estava relacionado ao matrimônio e a questão da transmissão de bens. Dessa forma, ele garantia a família e a circulação de riquezas por todo o corpo social. O sexo constituía então o dispositivo de aliança.⁵³ Aos poucos, o sexo como dispositivo de aliança vai sendo substituído pelo dispositivo de sexualidade, ou melhor, o dispositivo de sexualidade vai se instalando a partir do dispositivo de aliança. O dispositivo de sexualidade investe sobre o sexo de maneira a obter o controle do corpo e, então, da população. Se de início o dispositivo da sexualidade atuava no seio da família, em seguida ganhou autonomia.

Depois de ter mostrado como se constitui a sexualidade, vejamos como o dispositivo de sexualidade atua. A compreensão da formação do dispositivo da sexualidade supõe a superação da hipótese repressiva. A hipótese repressiva está relacionada à idéia de que a família burguesa da era vitoriana teria inaugurado um moralismo repressor sobre o sexo e, ao mesmo tempo, o teria conduzido à sua função procriativa. A fundamentação de tal idéia está relacionada tanto a justificação da repressão do sexo para finalidade de exploração sistemática e intensa da força de trabalho, como também ao fato de que a fala sobre o sexo, objeto reprimido, seria uma forma de se exercer a transgressão, e isto leva a colocar o sexo em relação ao poder repressor. Foucault inverte a questão e pergunta por que somos reprimidos? Que verdade está relacionada a esta repressão? Foucault procura justamente questionar esta ordem de questão, localizando inclusive a hipótese repressiva dentro de um conjunto mais amplo constituído de saber e poder, assim como do prazer. A crítica de Foucault ao modelo da hipótese repressiva se dá a partir da perspectiva histórica se perguntando se realmente a mecânica do poder em nossa sociedade é de ordem essencialmente repressiva. E a partir daí questiona se o discurso crítico sobre a repressão de fato a denuncia ou a disfarça.⁵⁴

⁵³ *Ibid.*, p. 103-4.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 27.

Foucault mostra, então, que os discursos da hipótese repressiva são estratégias de um mecanismo de poder que não pode ser compreendido na ordem da proibição ou repressão. Aliás, a proibição tem uma função tática. Dessa forma, trata-se de substituir a hipótese repressiva por uma concepção de poder não-repressiva, é preciso uma concepção de poder como incitação de colocação do sexo em discurso e, daí, seria possível tirar as suas conseqüências: pois, é a vontade de saber que se relaciona à noção de biopoder, isto é, ao controle do corpo e da população investindo sobre a vida.

Para se ter uma idéia do papel estratégico que o biopoder⁵⁵ tem na sociedade moderna é preciso comparar com os mecanismos de poderes anteriores em que, por exemplo, o poder soberano ostentava o poder de matar, um poder sobre a vida e morte do indivíduo, o biopoder, por sua vez, é um poder que incide sobre a vida. E isto é feito por um investimento de controle e vigilância sobre a saúde do indivíduo e da população. O papel do biopoder é garantir, sustentar e multiplicar a vida. Esta noção já estava presente em *Vigiar e Punir* com a estratégia da sociedade disciplinar que investia sobre o corpo vivo do indivíduo. Agora esta noção de biopoder é aprofundada, pois este poder age sobre a vida e tudo o que se relaciona a esta como a reprodução, a longevidade e a mortalidade.⁵⁶ Ora, isto coloca a estratégia de controle no cruzamento da biopolítica do corpo com a biopolítica das populações. É pela regulação sobre ambas que o poder se torna um poder sobre a vida. Algo diferente do poder soberano que era um poder de morte e não de vida.

Enfim, como poder sobre a vida, a vontade de saber que nos rege é ainda mais temível e o papel da genealogia, em o apresentando, mostra o que está sendo feito de nós. É o exercício da função crítica ao lado da análise genealógica.

Nessa articulação de estratégias de dominação do corpo e da espécie é que o sexo se torna um dos pontos mais importantes. Daí porque Foucault fala em dispositivo de sexualidade. É em torno da sexualidade que pôde desenvolver a articulação dos elementos que compõem o biopoder: o corpo, os discursos, o saber e o poder. Nesse aspecto, e uma vez que se trata de um jogo com o próprio sujeito (o outro lado da relação de poder), a técnica da confissão é de suma importância. As ciências humanas vão, justamente, se apropriar e desenvolver esta técnica já utilizada desde muito tempo.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 130.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 131.

A confissão desempenhou papel importante na extração e produção da verdade. Antes da confissão, a produção da verdade se dava em relação a um outro. Com a confissão, a verdade é referida a si mesmo. O procedimento da confissão segue as seguintes etapas: primeiro, é o processo de introspecção e, em seguida, a sua revelação. A confissão ocupa um lugar importantíssimo nos procedimentos de individualização no mundo ocidental.⁵⁷ Por trás deste procedimento está o desejo de autoconhecimento: trata-se de saber a verdade sobre si mesmo. E, nesse sentido, de acordo com Foucault, a verdade sobre o sexo ocupa um lugar privilegiado. É em torno do desejo que se escondem os maiores segredos e as maiores preocupações. Ainda, a prática da confissão não é um processo espontâneo no ocidente, ao contrário, ela está relacionada a um conjunto de práticas com objetivos precisos. Ou seja, ela obedece a rituais precisos: o indivíduo pode conhecer a verdade sobre si mesmo e seus desejos, mas desde que ele o faça a quem realmente saiba interpretá-los. Cria-se com isso uma relação de poder: há o que fala e o que escuta. E o efeito é sobre quem fala. E, nesse processo, produz a sujeição daquele que fala a verdade. A verdade supõe então o exame de consciência, que é uma tarefa pessoal, mas, como a verdade é oposta ao poder, a confissão se apresenta como liberação, isto é, como oposta às estratégias do poder.

Foucault vai mostrar que a confissão no ocidente avança para as formas de arquivos e registros dos desejos e prazeres. Tudo isto está relacionado aos tribunais da inquisição na Itália e na península ibérica entre os séculos XVI e XVIII. O detalhamento e a especificidade desse procedimento não deixava espaço para omissões voluntárias nem esquecimento. Uma das características do tribunal de inquisição era o anonimato dos acusadores e a ignorância dos acusados a respeito do motivo de sua acusação.

A partir do século XVI, a confissão expande da instância religiosa para outros domínios como a pedagogia, a medicina. A relação se dá então entre pedagogo e aluno, perito e delinqüente, medico e paciente. As formas de confissão se tornam ainda mais sofisticadas: seja nos interrogatórios, nas consultas, nas narrativas autobiográficas ou cartas. O momento alto desta transferência de domínio de poder se dá no século XIX, quando médicos, psiquiatras e cientistas sociais ocupam o espaço dos religiosos. O discurso passa a ter estatuto científico. Cinco processos estão implicados no estatuto científico da

⁵⁷ FOUCAULT, M. *A Vontade de Saber*, p. 58.

confissão para a produção da verdade: codificação clínica do que é falado na confissão; o dever de dizer tudo e o poder de interrogar tudo sobre esta matéria inesgotável, polimorfa e difusa que é o sexo; é preciso a técnica da confissão científica para arrancar a verdade do sexo, porque ele é de natureza esquiva; o método de interpretação, porque não basta revelar, é preciso saber interpretar, portanto, tarefa para ambos, confidente e confessor; por fim, o processo de medicalização: é a idéia de “a verdade sobre o sexo cura quando dita a tempo”.⁵⁸ Dessa maneira, o desenvolvimento de tecnologias de extração e produção da verdade permite a expansão do domínio da relação poder e saber capaz de tornar o indivíduo objeto de conhecimento para si mesmo e para o outro. Este crescente controle dos corpos e da população é propiciado pelo dispositivo da sexualidade.

Em relação às práticas sexuais, nossa cultura elaborou uma *scientia sexualis*, enquanto civilizações como a China, Japão, Índia, Roma antiga e árabe-muçulmana desenvolveram uma *ars sexualis*. A *ars sexualis* faz do prazer sexual um fim em si mesmo: o que conta é a intensidade do prazer, intensidade, duração. Na *scientia sexualis* o prazer é submetido a uma análise detalhada com o fim de produzir um conhecimento que visa a saúde e ao bem-estar da população. Ela está investida de uma instrumentalidade política sobre a vida. Nesse sentido, ela é objeto do biopoder, que a utiliza para constituir um conjunto de relações indispensáveis ao desenvolvimento do capitalismo a partir de uma utilização controlada dos corpos no aparelho de produção.

Enfim, o que está em jogo em *A Vontade de Saber* ao questionar a teoria da hipótese repressiva (negativa) de poder a partir do dispositivo da sexualidade⁵⁹ é o questionamento da concepção jurídica do poder por uma concepção positiva de poder. Desembaraçando o tema do poder da representação jurídica e negativa, se procura mostrar que em nossa sociedade o poder não regeu o sexo ao modo da lei e da soberania por meio da repressão, mas a análise histórica efetuada pela genealogia revelou a presença de uma verdadeira tecnologia do sexo, mais complexa e mais positiva do que a da proibição.⁶⁰ Uma tecnologia positiva que procurou incitar o desejo e controlá-lo, a ponto de “constituir” o sujeito de desejo. E sendo constitutivo e não apenas repressor ou ideológico, o biopoder

⁵⁸ *Ibid.*, p. 66.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 79.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 87.

atua como um campo transcendental imanente da constituição do sujeito de desejo ou da sexualidade. E, daí, da constituição da verdade sobre o desejo.

5. Considerações sobre a temática da crítica e do poder

Em suma, a verdade do discurso é definida pelo regime que os acolhe e governa sua formação e sua distribuição. Ao invés de tratar de uma determinação essencial de verdade, Foucault procura determinar a função que ela assegura numa relação de poder. Assim, a verdade do discurso das ciências humanas não é dada pelo seu conteúdo objetivo, mas pela sua função. Trata-se, então, de analisar as ciências humanas pela articulação política que elas favorecem. É assim que ele analisa a *scientia sexualis*. A verdade é ligada circularmente a sistemas de poder que a produzem e a sustentam. Dessa forma, o regime de verdade define a própria relação circular, pela qual assujeita o indivíduo à produção da verdade e, ao proceder assim, reforça o sistema de poder a que esta verdade está articulada.

Ora, como já apontamos acima, isto coloca a questão de como escapar desse circuito? Se ao tratar do poder normalizador o tema da resistência somente podia ser deduzido indiretamente, como utilização do potencial dos próprios corpos em lugar de exercer a coação pura e simples sobre eles, mas nem por isso abria a possibilidade de reverter o processo, pois constituía um indivíduo assujeitado que apenas podia reproduzir o mesmo processo: agora, a constituição de um sujeito de sexualidade permite um avanço ao colocar direta e explicitamente a temática da resistência como o outro pólo da relação de poder. A noção de poder num sentido positivo, não-repressor nem ideológico, que já aparecia na concepção de poder disciplinar, passa na análise do sujeito de sexualidade a ser não apenas normalizador, mas constituinte, e num sentido positivo:⁶¹ pois, se trata da constituição do sujeito de sexualidade e não de um sujeito marginal, como o louco ou o delinqüente. Mas, embora se tratando de um sujeito num sentido positivo, Foucault ainda não pode fazer aparecer o lado da resistência de forma afirmativa. Quer dizer, ele somente pode falar do poder que atua sobre ele. Habermas havia, como já mencionamos, apontado a unilateralidade da análise de Foucault, que deixava de lado o aspecto das conquistas

⁶¹ DELEUZE, G. "Desejo e Prazer". (1976). Tradução de L. B. Orlandi. In *Cadernos de Subjetividade*, São Paulo, PUC-SP, n. especial, junho de 1996, p. 16.

humanistas.⁶² É verdade que temos de levar em conta os diferentes objetivos de Foucault e de Habermas. É preciso considerar que para Foucault trata-se de fazer aparecer o outro lado das conquistas humanistas, isto é, ao que lhe sucedeu do lado do poder. E, talvez, ele pague um preço por isso, que é justamente de não poder fazer a história do outro lado: a das resistências. Como diz Dreyfus, Foucault é “confrontado com um dilema desde que se trata de examinar o estatuto das práticas marginais, que escaparam ou resistiram com sucesso, à extensão da técnica ou do biopoder”. (...) “Contudo, toda tentativa (...) da parte de Foucault, para efetuar a colocação em ordem destas práticas, mesmo em nome da contradição ou da resistência, lhe faria incorrer no risco da recuperação ou da normalização”.⁶³ Foucault se depara, então, com um dilema quanto ao estatuto das práticas de resistência, que escaparam efetivamente do poder normalizador: por um lado elas estão disseminadas pela rede de poder escapando a um poder totalizador, mas, por outro lado, ele não pode lhes dar um sentido afirmativo, sem recuperar o poder normalizador.

De qualquer forma, o tema da resistência, como afirma Deleuze,⁶⁴ colocava a análise de Foucault explicitamente num impasse. Era preciso dar um estatuto à resistência⁶⁵ e definir o seu lugar numa análise do poder. Como fazê-la aparecer de uma forma mais afirmativa e de maneira a abrir a possibilidade de experiência da diferença? E como, então, dar um sentido afirmativo à resistência a ponto de pensá-la como diferença sem retornar à normalização? De certa forma, a dificuldade parece estar relacionada à maneira como ele opera a imanentização do transcendental. Parece que se trata de uma dificuldade, de certa forma, análoga àquela com que encerramos o capítulo sobre o arquivo. Lá, vimos que não podemos descrever nosso próprio arquivo, uma vez que agimos no seu interior, de maneira que a experiência da diferença se dá somente pela descrição do arquivo que deixa de ser

⁶² A crítica de Habermas afirma que importa para Foucault que as lutas contra as teorias absolutistas do Estado consiste menos na justificação dos direitos humanos do que do que na fundamentação da concentração de toda a violência nas mãos do soberano...(...) não é o cidadão com seus direitos e deveres, mas o súdito com seu corpo e sua vida que é o objeto da nova necessidade de saber, a ser satisfeita com um conhecimento fiscal e estatístico sobre nascimento e morte, (...) bem-estar e pobreza da população.” HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. p. 379-80.

⁶³ DREYFUS, H. L. “De la mise en ordre des choses”, in *Michel Foucault Philosophe*, p. 118. Contudo, este problema já havia sido apontado anteriormente por Dreyfus em DREYFUS, H. L. e RABINOW, P. *Michel Foucault. Uma Trajetória filosófica*. p. 220-221.

⁶⁴ DELEUZE, G. *Foucault*, p. 103.

⁶⁵ DELEUZE, G. “Desejo e Prazer”, p. 19. Uma coisa é localizar que há e onde há resistência, mas, outra, é definir o que, afinal, move a resistência. A falta de uma definição do estatuto de resistência talvez esteja por trás da crítica a seu entusiasmo pela revolução iraniana. Sobre a resposta de Foucault: FOUCAULT, M. “É Inútil Revoltar-se?” (1979) in *Ditos e Escritos V*, p.80.

nosso indicando nossa alteridade.⁶⁶ Ora, isto supõe uma tarefa infinita para a realização do pensar diferencial. Algo análogo ocorre na análise do dispositivo de poder, pois nesta também se coloca a questão da diferença como experiência do que é nosso presente a partir do que estamos deixando de ser: isto é, da parte histórica, aquilo que já não somos mais. Como afirma Deleuze, o poder disciplinar, na medida em que pode ser descrito é a parte da história, isto é, do que estamos deixando de ser e indica, nessa diferença, nosso presente, o que estamos nos tornando: o seu Outro.⁶⁷ Se, como disse Foucault na arqueologia, trata-se pelo diagnóstico de “operar sem cessar a diferenciação,”⁶⁸ contudo, a experiência da diferença tanto na arqueologia como na genealogia acaba encontrando uma dificuldade, uma vez que a experiência da diferença somente pode ser feita a partir do que ela não é mais ou está deixando de ser, ou seja, Foucault não pode dar à diferença um sentido afirmativo, embora, este era seu objetivo, de acordo com seu texto “Theatrum Philosophicum”.⁶⁹

Enfim, sem dúvida, Foucault conseguiu obter um grande ganho com sua analítica do poder: ao mostrar o poder disciplinar ou o biopoder no seu limite máximo, fez aparecer o poder em sua inteira operacionalidade e, então, nas suas bordas os pontos de resistência possível. O problema é como operar a partir desses pontos onde a resistência se torna possível. Tornava-se, assim, cada vez mais necessário dar conta da possibilidade aberta pelos pontos de resistência e, por isso, a pesquisa de Foucault prossegue e, então, um novo deslocamento deverá tratar desse espaço que até agora vinha apontando, mas, do qual não tinha sido possível tratar de forma positiva.

⁶⁶ FOUCAULT, M. *A Arqueologia do Saber*, p. 150.

⁶⁷ DELEUZE, G. “Qu’est-ce qu’un dispositif?” in *Michel Foucault Philosophe*, p. 191.

⁶⁸ FOUCAULT, M. *A Arqueologia do Saber*, p. 233.

⁶⁹ FOUCAULT, M. “Theatrum Philosophicum”. In *Ditos e Escritos*, II, p. 245. Pelo menos, o problema da dualidade discursivo e não-discursivo parece ter sido superada. Quer dizer, se a arqueologia tinha dificuldade em definir o estatuto do discursivo na medida em que o separava do não-discursivo: afinal se era autoregulado, sua regra seria descritiva ou prescritiva? Se fosse descritiva, como o discursivo pode ser separado do não-discursivo: como se autoregula? Se fosse prescritivo, qual seu estatuto então? Conf. DREYFUS, H. e RABINOW, P. *Michel Foucault. Uma Trajetória Filosófica*, pp. 91-95. Esse problema parece ter sido superado na genealogia, uma vez que se trata de relações de poder, então o forma-se um círculo regulador do saber-poder.

CAPÍTULO 5

Os “jogos de verdade” e o campo “transcendental imanente” da constituição do sujeito e da verdade.

problematização e subjetivação

Nos anos oitenta, Foucault desloca o eixo de suas pesquisas da arqueologia e da genealogia para o da subjetivação ética. Se na arqueologia e na genealogia tratou-se, como ele mesmo afirma, de analisar o sujeito como objeto de um saber e como objeto de um poder, na subjetivação ética o foco da análise passa para o sujeito tomado como objeto para ele mesmo¹: “trata-se, em suma, da história da ‘subjetividade’, se entendermos essa como a maneira pela qual o sujeito faz a experiência de si mesmo em um jogo de verdade, no qual ele se relaciona consigo mesmo.”² Dessa forma, o tema da experiência, da experiência do sujeito por ele mesmo, passa para o primeiro plano. Quer dizer, enquanto nas análises arqueo-genealógicas se considerou a experiência apenas do lado do histórico, daquilo que estávamos deixando de ser, mas, o lado do presente, o lugar mesmo da experiência, e então, da diferença, não fora desenvolvido: aparecia, conforme vimos nos capítulos anteriores, apenas como o lugar da resistência ou como a “possibilidade” da diferença, uma vez que Foucault tinha encontrado dificuldade em desenvolver, pois fazer a história da resistência poderia fazer incorrer no risco de recuperar a normalização. Agora, o foco da analítica muda: é, justamente, o lado do presente e, então, da experiência do sujeito para ele mesmo, que passa a ter preeminência.

Esta mudança de foco passa pelo próprio desenvolvimento das análises foucaultianas que vão do poder como relação para a noção de poder como governo e, então, ao de governo de si, para, por fim, chegar às técnicas de si. É somente com a noção de

¹ FOUCAULT, M. “Foucault”, in *Ditos e Escritos*, V, p. 235-6. *Dits et Écrits*, IV, p. 635.

² *Ibid.*, p. 236/ *DE*, p. 635.

técnicas de si que Foucault passa para o tema da subjetivação, ou seja, da constituição do sujeito por si mesmo num jogo de verdade.

Assim como na arqueologia não se tratou de uma história factual da ciência, mas das condições e do *a priori* histórico de um determinado saber, ou na genealogia não se tratou da história das instituições políticas, porém das condições de emergência da relação sujeito e verdade em certa articulação de saber-poder, também na subjetivação ética não se trata da história dos comportamentos e das representações: trata-se, antes, como ele mesmo afirma, de uma história do pensamento, na medida em que uma história do pensamento é uma análise que procura “definir as condições nas quais o ser humano ‘problematiza’ o que ele é, e o mundo em que ele vive.”³ Colocado de outra maneira, temos que a história do pensamento

não é uma história das aquisições nem das ocultações da verdade; é a história da emergência dos jogos de verdade: é a história das ‘veridicações’, entendidas como as formas pelas quais se articulam, sobre um campo de coisas, discursos capazes de serem ditos verdadeiros ou falsos: quais foram as condições dessa emergência, o preço com o qual, de qualquer forma, ela foi paga, seus efeitos no real e a maneira pela qual, ligando um certo tipo de sujeito a certas modalidades do sujeito, ela constituiu, por um tempo, uma área e determinados indivíduos, o *a priori* histórico de uma experiência possível.⁴

Temos, então, mais uma vez, que o ponto fundamental das análises históricas de Foucault está voltado, sobretudo, para a determinação das condições de emergência ou de constituição e, aqui, ele fala, inclusive, do “*a priori* histórico de uma experiência possível”, ou seja, trata-se de um transcendental histórico como condição de determinada experiência. Foucault, assim, continua procurando operar a possibilidade do pensar por meio de uma concepção imanentista de transcendental.

A análise foucaultiana trata não da história do sujeito propriamente dito, mas do processo de subjetivação pelo qual o sujeito faz a experiência de si mesmo como sujeito e sujeito de um saber, de um saber sobre si. Daí, porque não se trata de uma história dos comportamentos nem das representações ou das ideologias de uma época, mas das “problematizações através das quais o ser se dá como podendo e devendo ser pensado, e as práticas a partir das quais essas problematizações se formam.”⁵ Foucault explica que as

³ FOUCAULT, M. *O Uso dos Prazeres. História da Sexualidade*. Volume II, p. 14.

⁴ FOUCAULT, M. “Foucault”, In *Ditos e Escritos*, V, p. 235.

⁵ FOUCAULT, M. *O Uso dos Prazeres*, p. 14.

problematizações dizem respeito à dimensão arqueológica da análise e as práticas à dimensão genealógica: dessa forma, a pesquisa sobre a subjetivação ética se coloca no cruzamento da arqueologia com a genealogia.⁶

Trata-se, então, de analisarmos a subjetivação ética ou a constituição do sujeito a partir das problematizações e das práticas de si. Como as técnicas de si surgem nos trabalhos de Foucault a partir de uma inflexão na noção de governo que faz aparecer o governo de si, vejamos, antes de entrarmos, propriamente, na análise das problematizações e das práticas, como a pesquisa foucaultiana vai do tema do governo para o das técnicas de si.

1. Do governo às técnicas de si

Havíamos terminado o capítulo sobre o tema do poder disciplinar com a questão da resistência e a dificuldade encontrada por Foucault em fazer a sua história. A noção de governo, por sua vez, desempenha um papel importante na transição que vai das resistências, e a dificuldade em lhes dar um sentido afirmativo, para o das técnicas de si, e o espaço aberto em suas análises para uma história da subjetividade, assim como, a possibilidade de tratar a experiência da diferença de maneira afirmativa.

Uma vez que aqui não é o lugar para um estudo mais aprofundado do tema do governo em Foucault, procuramos assinalar apenas alguns pontos importantes na concepção foucaultiana de poder para se chegar às técnicas de si. Primeiro cumpre assinalar que a noção de governo representa uma remodelação e um refinamento em sua concepção de poder comparada com sua concepção anterior, que era uma concepção nietzscheana de poder como força. Esse remodelamento pode ser notado nas palavras dele mesmo, quando afirma que

O modo de relação próprio ao poder não deveria, portanto, ser buscado do lado da violência e da luta, nem do lado do contrato e da aliança voluntária (que não podem ser mais do que instrumentos); porém, do lado deste modo de ação singular __ nem guerreiro nem jurídico __ que é o do governo.⁷

⁶ *Ibid.*, p. 15-16.

⁷ FOUCAULT, M. “O sujeito e o Poder” in DREYFUS, H. L. e RABINOW, P. *Michel Foucault. Uma Trajetória Filosófica*, p. 244.

Embora, reafirmando seu distanciamento de uma concepção contratual ou jurídica de poder, vemos que ocorre também uma superação da concepção de poder como força ou “da ordem de batalha”, que aparecia em textos anteriores como “Nietzsche, a genealogia e a história”, *Vigiar e Punir* ou “Genealogia e poder”,⁸ entre outros.

A noção de governo em Foucault aparece nos seus cursos sobre a governamentalidade dados no *Collège de France* de 1977-1978,⁹ assim como nos seus vários artigos da época. No curso do *Collège de France* de 1978, ele de analisar alguns dispositivos de segurança e de como surgiu o problema específico da população. Foi então que apareceu o tema do governo. De acordo com Foucault, o exercício do poder político nas sociedades gregas e romanas “não implicava nem o direito nem a possibilidade de um ‘governo’ como atividade de direção dos indivíduos ao longo de suas vidas, que os colocava sob a autoridade de um responsável por aquilo que fazem e lhes acontece.”¹⁰ Assim, a arte do governo no ocidente teria origem no poder pastoral, que por sua vez surge no Oriente, principalmente na sociedade hebraica. Os traços característicos do poder pastoral seriam: que o poder do pastor se exerce menos sobre o território fixo e mais sobre uma multidão em deslocamento em direção a um alvo; que o pastor cuida cotidianamente de seu rebanho; trata-se de um poder que individualiza, dando um valor tão grande a uma de suas ovelhas.¹¹

Esse tipo de poder foi introduzido no ocidente pelo cristianismo e tomou uma forma institucional no pastorado eclesiástico e, então, o governo das almas se constituiu como uma atividade central na Igreja cristã. Os séculos XV e XVI assistem a uma nova retomada do poder pastoral e, ao mesmo tempo, ocorre um duplo deslocamento: primeiro, da esfera religiosa passa para a sociedade em geral; segundo, avança em direção a outras modalidades de direção espiritual e de novos tipos de relação pastor-rebanho: como

⁸ FOUCAULT, M. “Nietzsche, a genealogia e a história”, in *Microfísica do Poder*, p. 26, e “Genealogia e Poder”, in *Microfísica do Poder*, p. 176. Ainda, *Vigiar e Punir*, p. 26.

⁹ FOUCAULT, M. “A Governamentalidade”, in *Microfísica do Poder*, pp. 277-293. De maneira mais desenvolvida, tem-se FOUCAULT, M. *Segurança, Território, População*. Curso no *Collège de France* 1977-1978. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

¹⁰ FOUCAULT, M. *Resumo de Cursos do Collège de France*, p. 81.

¹¹ FOUCAULT, M. “*Omnes et Singulatim*: por uma Crítica da Razão Política”, in *Ditos e Escritos IV*, pp. 355-385, especialmente, pp. 357-360. FOUCAULT, M. *Segurança, Território, População*: aula de 15 de fevereiro e aula de 22 de fevereiro.

o governo das crianças, da família, de um principado etc.¹² Dessa maneira, se formam os tratados sobre o governar e sobre se governar.

Foucault analisa a especificidade desses tratados sobre o governo, que surgem entre os séculos XVI e final do XVIII. Estes tratados, ao contrário dos tratados medievais e antigos, têm ainda o fato de que não se apresentavam como conselhos ao príncipe quanto à maneira de se comportar e ser aceito pelo povo. Também não se tratava de uma ciência política. Diferentemente destes, os tratados que surgem dizem respeito a uma arte de governar. O que se encontra nesses tratados é o problema do governo de si e o problema do governo dos outros.¹³ Problemas que estão na confluência de dois movimentos contraditórios: por um lado, temos a instauração e concentração dos grandes Estados e, por outro lado, temos a dissidência religiosa da Reforma e da Contra-Reforma.

Para se compreender a diferença destes tratados sobre o governo em relação aos tratados de conselhos e de ciência política, podemos fazer uma comparação entre eles: por exemplo, *O Príncipe* de Maquiavel é um texto que trata das condições para se manter um governo. Contudo, o que está em questão neste não é, propriamente falando, uma arte do governo: antes, trata-se aí da soberania do Estado. O príncipe, para Maquiavel, aparece numa relação de exterioridade com relação ao principado: os laços que unem o príncipe ao principado são laços de violência, tradição e aliança com outros Estados. Os laços com o principado são artificiais e frágeis.¹⁴ O laço do príncipe é com o território e não com a população, pois, para ele, importa sobretudo manter o seu principado e não o governo do povo. E, assim, “ser hábil em conservar o principado não é de modo algum possuir a arte de governar”.¹⁵ Foucault procura, então, trabalhar com uma outra literatura, uma literatura anti-maquiavélica, que, por sua vez, diz respeito à arte de governar. Arte de governar que é não só de interesse do príncipe, mas também do pai de família, do mestre, do professor etc. e, ainda, de si mesmo. Esta arte do governo aparece, então, em três instâncias: no governo de si, no governo da casa e no governo do Estado. Dessa forma, enquanto o príncipe de Maquiavel é único no Estado, o governo na arte de governar diz respeito a uma multidão. Se o príncipe está fora do Estado, na arte de governar se está imanente ao governo, pois, os

¹² FOUCAULT, M. “Qu’est-ce que la critique?”, p. 37; e também FOUCAULT, M. *Resumo de Curso*, p. 82.

¹³ FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*, p. 277-8.

¹⁴ *Ibid.*, p. 279. E FOUCAULT, M. *Segurança, Território, População*. Aula de 1º de fevereiro de 1978.

¹⁵ *Ibid.*, p. 280.

três tipos de governo dizem respeito a uma esfera da vida: o governo de si, diz respeito à moral; o governo da casa se refere à economia; e o governo do Estado, se refere à Política. Evidentemente, o mais importante é o do Estado, mas os outros são imprescindíveis para o bom governo do Estado. Há então uma continuidade entre as formas de governo: uma ascendente, pois é preciso saber se governar, governar a casa, para governar o Estado; e outra descendente: que ao governar bem o Estado, os pais de família asseguram o bom governo da casa, e os indivíduos, o bom governo de si mesmos.

Na medida em que a conduta de um conjunto de indivíduos passa a estar cada vez mais implicada no exercício do poder soberano, vai se formar a governamentalidade política, que está ligada à emergência da “razão de Estado”. Trata-se nessa de “uma arte de governar cuja racionalidade tem seu princípio e seu domínio de aplicação específico no Estado.”¹⁶ A razão de Estado tem dois grandes conjuntos de saberes e de tecnologias político: uma tecnologia diplomático-militar, voltada para o equilíbrio externo (para a relação com outros Estados); uma polícia, no sentido que tinha na época, de conjunto de meios para fazer crescer a economia do interior do Estado, ou seja, é a forma de governar a população-riqueza.

Durante esta época, explica Foucault, a arte de governar o outro teve como correlato e como forma de resistência uma “arte de não ser governado”, não de não ser absolutamente governado, mas de não ser governado em tal ou tal situação ou de determinada maneira.¹⁷ Esta arte de não ser governado está relacionada com a forma de ler a Sagrada Escritura e representa a resistência contra o magistério da Igreja; com o direito e representa o apelo ao direito natural como forma de contestar a falta de legitimidade do poder do governo, do pedagogo etc; e, por fim, está relacionada com a ciência e a procura de um método próprio para conhecimento da verdade. No debate que se seguiu a apresentação de sua conferência “Qu’est-ce que la critique?”, ele afirma que é preciso colocar o problema da vontade de não ser governado dessa forma tal ou tal, pois “não se pode colocar o problema do poder sem colocar a questão da vontade”¹⁸ e, apesar de receio em tê-la trabalhado antes, reconhece que é uma questão inevitável e que precisa ser trabalhada. Apesar disso, Foucault não fez e, talvez, não pudesse mesmo fazer a história

¹⁶ FOUCAULT, M. *Resumo de Cursos*, p. 84.

¹⁷ FOUCAULT, M. “Qu’est-ce que la critique?”, p. 37-38. Ver ainda o terceiro capítulo desta nossa tese.

¹⁸ *Ibid.*, p. 60.

dessas artes do anti-governo ou das formas de resistência até então, conforme assinalamos no final do capítulo anterior, pois lhe faria correr o risco de recuperar a normalização.

De qualquer maneira, a arte de governar tem de levar em conta no seu cálculo a resistência ou a conduta do outro. No ensaio “O Sujeito e o Poder”, já entrando nos anos oitenta, Foucault explica que somente existe poder onde há resistência: a “oposição do poder dos homens sobre as mulheres, dos pais sobre os filhos, do psiquiatra sobre o doente mental”.¹⁹ E, na segunda parte deste mesmo ensaio, afirma que o poder é uma ação sobre o campo de ação do outro”. O governo seria então da ordem da condução de condutas: “governar, neste sentido, é estruturar o eventual campo de ações dos outros”.²⁰ O modo de relação próprio do poder aparece, assim, com um sentido novo, nem da ordem da violência nem da ordem jurídica, mas como governo. Desta forma, a relação de poder faz aparecer o outro pólo da relação que é “insubmissão da liberdade” ou ainda que “no centro da relação de poder, ‘provocando-a’ incessantemente, encontra-se a recalcitrância do querer e a intransigência da liberdade. Mais do que antagonismo essencial, seria melhor falar de um agonismo __ de uma relação que é, ao mesmo tempo, de incitação recíproca e de luta”.²¹ Daí porque Foucault pensa que o termo “conduzir condutas” é o que melhor expressa o que é da ordem da relação de poder. Conduzir o outro, é governar a ação do outro.

É interessante assinalar que o tema do governo está ligado a reintrodução do estoicismo e sua moral no século XVI, pois, justamente, as práticas morais estoicas estão na base dos estudos de Foucault sobre a subjetividade ética no mundo antigo. Mas, sobretudo, é importante notar aqui que o governo supõe a conduta do outro, isto é, a arte de influir na direção do outro. Algo que representa um avanço na noção de poder em relação ao que havia sido estudado no poder disciplinar. Agora o poder deve levar em conta a flexibilização do seu uso, uma vez que deve supor o uso que o outro deve fazer de si mesmo. Quer dizer, a arte de governar deve supor e até instigar no outro, o “governo de si”. Esta noção de governo de si é de extrema importância nos processos de subjetivação ética, onde o próprio sujeito está implicado diretamente no trabalho sobre si.

¹⁹ FOUCAULT, M. “Como se exerce o poder”, in FOUCAULT, M. “O Sujeito e o Poder”, in Dreyfus e Rabinow. *Michel Foucault. Uma Trajetória Filosófica*, p. 234.

²⁰ *Ibid.*, pp. 243-244.

²¹ *Ibid.*, p. 244-5.

Contudo, este tema do governo de si, que não apareceu nos seus trabalhos até então, embora o sujeito fosse o outro pólo da relação de poder, como foi a resistência em *A Vontade de Saber* e o outro do governo nos estudos do “Poder Governamental” do final dos anos setenta, somente recebe um tratamento mais definido com a noção de “técnicas de si”. É o que vemos a partir do seu curso no *Collège de France* sobre a *Subjetividade e verdade* (*Subjectivité et vérité*), de 1980-1981. Sob este título de *Subjetividade e verdade*, Foucault afirma que inicia:

uma pesquisa sobre os modos instituídos do conhecimento de si e sobre sua história: como o sujeito foi estabelecido, em diferentes momentos e em diferentes contextos institucionais, como objeto de conhecimento possível, desejável ou até mesmo indispensável? Como a experiência que se pode fazer de si mesmo e o saber que se pode fazer de si mesmo, e o saber que deles formamos, foram organizados através de alguns esquemas? Como esses esquemas foram definidos, valorizados, recomendados, impostos?²²

O foco da análise foucaultiana se volta agora para o sujeito enquanto objeto de saber e de experiência para ele mesmo: trata-se dos modos instituídos ou esquemas pelo qual o sujeito faz a experiência de si por si mesmo. Trata-se, contudo, não de uma história das representações do si, mas das formas de práticas de si: ou seja, trata-se de um estudo genealógico sobre as formas de experiência e de saber sobre si. Esses modos de experiência e de conhecimento de si são, assim, desenvolvidos e aplicados nas diversas culturas de acordo com determinadas “práticas de si”, que Foucault chama de “técnicas de si”, e define como:

procedimentos, como existem sem dúvida em toda civilização, que são propostos ou prescritos aos indivíduos para fixar sua identidade, a manter ou a transformar em função de um certo número de fins, e isto graças às relações de domínio de si sobre si ou de conhecimento de si sobre si.²³

A noção de “técnicas de si” permite retomar a questão do poder, ou melhor, de relações de poder, mas a partir do trabalho ou domínio que se exerce sobre si. Em outras palavras, Foucault retoma a relação de poder, mas onde o sujeito aparecia na relação como objeto de ação de um poder, agora, aparece como uma dobra nesta relação onde o sujeito se

²² FOUCAULT, M. “Subjectivité et vérité”, in *DE IV*, Paris: Gallimard, 1994, p. 213. FOUCAULT, M. “Subjetividade e verdade”, in *Resumo de Cursos no Collège de France*, p. 209.

²³ FOUCAULT, M. “Subjectivité et vérité”, in *DE IV*, Paris: Gallimard, 1994, p. 213. FOUCAULT, M. “Subjetividade e verdade”, in *Resumo de Cursos no Collège de France*, p. 209.

torna objeto de saber ou de poder para ele mesmo. Tal como já havia feito anteriormente com o tema do saber e da verdade, ao colocá-los a partir das relações de poder, aqui também Foucault está realizando uma inversão pela qual recoloca o tema do

imperativo do “conhecer-se a si mesmo”, que nos parece tão característico de nossa civilização, na interrogação mais ampla e que lhe serve de contexto mais ou menos explícito: que fazer de si mesmo? Que trabalho operar sobre si? Como se governar, exercendo ações onde se é o objetivo dessas ações, o domínio em que elas se aplicam, o instrumento ao qual podem recorrer e o sujeito que age?²⁴

O sujeito do conhecimento, e do conhecimento de si mesmo, é assim recolocado no contexto das práticas de si. Trata-se de uma inversão genealógica pela qual o sujeito de conhecimento é colocado na imanência da história: da história das práticas ou técnicas de si. Quer dizer, antes de o conhecimento (e o conhecimento de si) ser uma condição dada de pleno direito ao sujeito de conhecimento, é uma forma de prática de si. E fazer “a história das técnicas de si seria, portanto, uma maneira de fazer a história da subjetividade, mas, agora, através das relações consigo mesmo”.²⁵ Passamos, assim, da resistência e as dificuldades para lhe dar um sentido mais ativo ao do sujeito que exerce um trabalho ativo sobre ele mesmo.

De acordo com Foucault, um projeto nesses moldes tornaria ainda possível retomar a questão da governamentalidade num outro aspecto: isto é, a partir do “governo de si por si na sua articulação com as relações com o outro (como é encontrado na pedagogia, nos conselhos de conduta, na direção espiritual, na prescrição dos modelos de vida etc).”²⁶ Esse é um ponto importante porque coloca em jogo justamente a possibilidade do sujeito se constituir numa relação diferencial afirmativa com o outro: lembrando que na análise do arquivo, a experiência da diferença não podia ser afirmativa, porque dependia da infinita descrição do que se deixava de ser para poder definir o seu presente, e no poder disciplinar, não podia desenvolver o tema da resistência de forma positiva, pois, havia o risco de retornar ao poder normalizador. Agora temos a possibilidade de retomar o tema do sujeito não apenas no seu aspecto positivo, mas, talvez mesmo, como uma diferença afirmativa. Vejamos como Foucault procura lidar com estas questões.

²⁴ *Ibid.*, p. 213. / *Ibid.*, p. 209.

²⁵ *Ibid.*, p. 214. / *Ibid.*, p. 111.

²⁶ *Ibid.*, p. 111.

2. Subjetivação ética.

A publicação de *O Uso dos Prazeres*, segundo volume de *História da Sexualidade* (1984) se deu oito anos depois do primeiro volume (*A Vontade de Saber* 1976) e entre uma e outra dessas duas obras temos uma inflexão no enfoque das pesquisas foucaultianas sobre o poder, que passa do poder como relação para o de governo do outro e, então, para o de governo de si colocando no centro das suas análises o tema da subjetividade. Trata-se de uma mudança bastante significativa e era difícil para muitos de seus leitores e críticos entenderem o sentido dessa inflexão em relação ao seu trabalho anterior. Daí que *O Uso dos Prazeres* começa apresentando as “Modificações”, e, ao mesmo tempo, procurando estabelecer uma continuidade com seu trabalho anterior. A idéia de Foucault é alinhar sua pesquisa dos anos oitenta com sua pesquisa anterior, tanto com a arqueológica quanto com a genealógica.

Foucault explica que se trata de uma história da sexualidade, mas não de uma história dos comportamentos nem das representações: esta última é uma clara referência à arqueologia, pois, afirma que a “intenção não era analisar as idéias (científicas, religiosas ou filosóficas) através das quais foram representados esses comportamentos”; pela anterior, é a referência à genealogia: não se trata de “reconstruir uma história das condutas e das práticas sexuais de acordo com suas formas sucessivas, sua evolução e difusão”.²⁷ Trata-se de uma história da subjetividade como história das práticas de si. Esta é a razão pela qual ele trata o tema “sexualidade” fora de seu contexto familiar, ou de sua evidência imediata, procurando, ao contrário, estabelecer o contexto teórico e prático no qual se encontra associado. Dessa maneira, temos primeiramente a quebra de continuidade temática (lembrando que na arqueologia o tema é tratado como a questão das estratégias): assim, o termo “sexualidade” somente apareceu por volta do início do século XIX. Mas não é só uma questão de mudança de vocabulário: a própria noção de sexualidade corresponde a uma experiência recente e, portanto, desconhecida de outras sociedades como a greco-romana, uma vez que envolve todo um campo relacionado de saberes e de práticas, como os da ordem do saber, com “o desenvolvimento de campos de conhecimentos diversos (que cobririam tanto os mecanismos biológicos da reprodução como as variantes individuais ou

²⁷ FOUCAULT, M. *O Uso dos Prazeres*, p. 9.

sociais do comportamento)”; e os de ordem do poder (genealogia), como a instauração de um conjunto de regras e de normas, em parte tradicionais e em parte novas, e que se apóiam em instituições religiosas, judiciárias, pedagógicas e médicas”.²⁸ A sexualidade deixa assim de ser uma invariante cultural, ou algo da ordem natural, e passa a ser tratada como uma experiência que emerge dentro de uma prática cultural determinada.

Temos, então, os dois eixos da pesquisa, o arqueológico e o genealógico, e a estes, Foucault acrescenta agora um terceiro eixo ou ponto de articulação, que diz respeito às: “mudanças no modo pelo qual os indivíduos são levados a dar sentido e valor à sua conduta, seus deveres, prazeres, sentimentos, sensações e sonhos”.²⁹ Trata-se, enfim, do tema da experiência, da experiência do sujeito para ele mesmo, como o novo ponto de enfoque em suas pesquisas. É a partir deste tema que se realiza um deslocamento importante em suas pesquisas colocando em foco o sujeito como saber para si mesmo. E relacionando técnicas de si e experiência de si com o tema da sexualidade, Foucault explica que se trata agora em suas pesquisas da análise pela qual:

os indivíduos são levados a se reconhecer-se como sujeitos de uma ‘sexualidade’ que se abre para campos de conhecimentos bastante diversos, e que se articula num sistema de regras e coerções. O projeto era, portanto, o de uma *história da sexualidade enquanto experiência* — se entendermos por experiência a correlação, numa cultura entre campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade.³⁰

Enquanto nas pesquisas arqueológicas e genealógicas a referência à experiência era tomada do ponto de vista objetivo: o sujeito não se colocava como objeto para si mesmo, veja-se o caso da *scientia sexualis*, que era descrita objetivamente, isto é, do sujeito como objeto de um saber-poder; mas, doravante, o que se coloca no terceiro eixo é “estudar a constituição do sujeito por ele mesmo”³¹ e, daí, a experiência passa para o sujeito para ele mesmo. Contudo, é preciso assinalar que a sexualidade é apenas um dos modos pelos quais se pode estudar a história da verdade, pois, no fundo, a pesquisa foucaultiana se inscreve no quadro mais amplo:

²⁸ *Ibid.*, p. 9.

²⁹ *Ibid.* p. 9.

³⁰ *Ibid.*, p. 10.

³¹ FOUCAULT, M. “Foucault”, in *DE IV*, 633.

através de quais jogos de verdade o homem se dá a pensar o seu ser próprio ser quando ele se percebe como louco, quando ele se vê como doente, quando ele se reflete como ser vivo, que fala, que trabalha, quando ele se julga e se pune a título de criminosos? Através de quais jogos de verdade o ser humano se reconhece como homem de desejo?³²

O que dirige a analítica de foucautiana é a questão da relação sujeito e verdade. E, em torno desta relação, procura estabelecer uma relação entre os três eixos de sua pesquisa. E é isto que o tema da subjetividade, entendida como a maneira pela qual o sujeito faz a experiência de si por si mesmo permite fazer: se retoma o sujeito como objeto de um saber e o sujeito como objeto de um poder, mas a partir do saber que o sujeito faz de si mesmo e do poder que ele próprio exerce sobre si mesmo. Foucault quer, sobretudo, relacionar uma história da subjetividade e uma história da verdade,³³ pois, no fundo, trata-se da questão do pensamento: seu trabalho se inscreve, como ele afirma, em “uma história crítica do pensamento”.³⁴ Trata-se da história dos jogos de verdade pelo qual o sujeito se constitui numa relação com a verdade. Este seria, então, o pano de fundo do estudo da subjetividade nos últimos trabalhos de Foucault. O tema da sexualidade é apenas um caso privilegiado dado sua importância na formação da moral ocidental, e tinha relação com o sujeito de desejo, sobre o qual Foucault estava procurando, desde os anos setenta, fazer a sua genealogia, traçando a sua proveniência e o momento de sua emergência. Enfim, ao tratar o tema da sexualidade a partir das formas que esta assume na história, é possível analisar a moral e as experiências de si colocando “fora do campo histórico o desejo e o sujeito de desejo”.³⁵ Ora, isto permite colocar em questão a unidade mesma do sujeito moral ocidental. A questão era que a noção de sujeito de desejo colocava um sério problema para a análise foucautiana remetendo à unidade do sujeito, por isso, era preciso fazer sua genealogia, para, então, escapar de uma história das concepções sucessivas do desejo e do sujeito moral. Faltava até então:

analisar as práticas pelas quais os indivíduos foram levados a prestar atenção a eles próprios, a se decifrar, a se reconhecer e se confessar como sujeitos de desejo, estabelecendo de si para consigo

³² FOUCAULT, M. *O Uso dos Prazeres*, p. 12.

³³ DELEUZE, G. *Foucault*, p. 124.

³⁴ FOUCAULT, M. “Foucault”, in *Ditos e Escritos*, V, p. 234. *Idits et Écrts*, IV, p. 632. Conf. ainda *O Uso dos Prazeres*, p. 14.

³⁵ FOUCAULT, M. *O Uso dos Prazeres*, p. 10.

uma certa relação que lhes permite descobrir, no desejo, a verdade de seu ser, seja ele natural ou decaído.³⁶

Quer dizer, o sujeito de desejo não constitui uma invariante cultural nem algo natural, mas faz parte de uma história determinada por uma prática constitutiva de si que coloca a relação com a verdade a partir da decifração de sua natureza mais secreta. É a partir dessa relação consigo que se coloca a relação com a verdade: não daquilo que pode haver de verdadeiro nos conhecimentos que se sucedem, mas dos “jogos de verdade, dos jogos entre o verdadeiro e o falso, através dos quais o ser se constitui historicamente como experiência, isto é, como podendo e devendo ser pensado”³⁷ Dessa forma, a análise da questão da relação sujeito e verdade e, então, do pensamento, passa pela análise da constituição do sujeito moral e, no caso do sujeito moral ocidental, pela constituição do sujeito do desejo.

A análise de Foucault começa, primeiramente, por desvencilhar a problematização moral de sua relação com a interdição. É preciso questionar porque o comportamento sexual, e os prazeres a ele relacionados, tem sido objeto de uma preocupação moral. Por que, por exemplo, outras atividades igualmente importantes em nossa vida, como a conduta alimentar ou os deveres cívicos não ensejam preocupação semelhante? Foucault nota que pode inclusive haver em algumas culturas uma intensa preocupação e problematização onde, justamente, não há qualquer interdição. É justamente isso o que Foucault encontra na Antigüidade clássica. Nesta, as práticas sexuais não estavam determinadas por mecanismos de interdição, mas nem por isso deixavam de ser motivo de preocupações e problematizações constantes. Entre os gregos, essas problematizações não foram objetos de proibição, mas ensejaram uma prática de modelação da existência, chamada de “artes da existência”, que eram:

práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não somente se fixam regras de conduta, como também procuram se transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo.³⁸

³⁶ *Ibid.*, p. 11.

³⁷ *Ibid.*, p. 12.

³⁸ *Ibid.*, p. 15.

Estas artes de existência eram práticas ou “técnicas de si”, pela qual, o indivíduo se constitui estilizando sua vida conforme problematizações que se colocavam para ele. Foucault se volta, então, para a análise de como a atividade e os prazeres sexuais foram problematizados nas práticas de si ente os gregos e fora das preocupações morais de interdição. As pesquisas de Foucault sobre o uso dos prazeres desenvolvem-se, portanto, no cruzamento entre uma arqueologia das problematizações e uma genealogia das práticas de si. Dessa maneira, procuremos precisar o que vem a ser as problematizações e as práticas de si. Começemos pelas práticas de si.

2.1. *Moral e Prática de Si*

De maneira a entender como opera a subjetivação a partir das técnicas de si, é preciso analisar como Foucault pensa a prática da moral. Primeiramente, ele procura distinguir entre os códigos de moral e a moralidade dos comportamentos: o primeiro, seria composto de “interditos e códigos”, e se refere à maneira formal e anterior a toda ação efetiva; o segundo diz respeito ao “comportamento efetivo”, e se refere à avaliação *a posteriori* dos atos praticados em relação ao código. Ainda que, como bem nota B. Han,³⁹ o nome de Kant não seja mencionado, trata-se, contudo, de uma referência à distinção kantiana entre lei moral e comportamento em relação à lei moral.⁴⁰ Dessa forma, de acordo com Foucault, o comportamento real dos indivíduos em relação às regras pode ser de submissão ou de resistência, de observância ou de negligência, assim, “uma coisa é uma regra de conduta, outra é a conduta que se mede ou se desempenha em relação a essa regra”.⁴¹ Foucault rejeita tanto a idéia de uma redução da moral ao formalismo dos códigos quanto aos atos praticados.

Assim, conforme Foucault, existe entre a moral das regras e a dos comportamentos em relação a estas regras um campo para as atitudes ou práticas “voluntárias e refletidas”⁴². Como ele afirma, “a ética é a forma refletida que toma a liberdade”.⁴³ De certa forma, ele está de acordo com Kant no que diz respeito a uma

³⁹ HAN, B. *L’Ontologie Manquée de Michel Foucault*, p. 258.

⁴⁰ Esta distinção é apresentada na 1ª seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*: KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Lisboa: Ed. 70, 2007.

⁴¹ FOUCAULT, M. *O Uso dos Prazeres*, p. 26.

⁴² *Ibid.*, p. 15.

⁴³ FOUCAULT, M. “A Ética do Cuidado de Si como Prática da Liberdade”, p.267. / “L’*éthique du souci de*

concepção reflexiva da liberdade e do agir. Mas, enquanto para Kant a moral era o cumprimento do puro dever (“age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”⁴⁴), e, assim, a lei moral era interiorizada e universalizada,⁴⁵ já para Foucault, a moral é uma prática singularizadora e voltada para fora: pois, a moral, conforme a concepção foucaultina, “é a maneira pela qual é preciso ‘conduzir-se’__ isto é, a maneira pela qual se deve constituir a si mesmo como sujeito moral, agindo em referência aos elementos prescritivos que constituem o código.”⁴⁶

Assim, entre o código moral e o comportamento efetivo em relação ao código, abre-se um espaço para o desenvolvimento de toda uma forma de se trabalhar sobre si para conduzir-se como sujeito moral. Quer dizer, diante do mandamento do código, o sujeito pode se comportar em conformidade ou não à regra, ou mesmo mais ou menos em conformidade a esta, mas isto seria ainda se conformar à regra, porém, o que interessa Foucault é outra coisa: é a maneira com que se procura praticar a prescrição ditada ou um ideal moral, isto é, a relação que se deve ter consigo mesmo, ou como o sujeito deve se constituir a si mesmo como sujeito moral de suas ações.⁴⁷ Enfim, a distinção utilizada por Foucault deriva da oposição tradicional entre moral dos deveres, que é baseada nos atos, e moral da conduta, que é baseada na conduta virtuosa do agente,⁴⁸ e é, por meio dessa distinção, que Foucault pode contornar a oposição kantiana entre a ação e a lei:⁴⁹ dessa forma, a moralidade na concepção foucaultiana passa a ser a maneira de o sujeito operar como sujeito da ação moral. Assim, para Kant, como afirma Han,

soi comme pratique de la liberté”, in *DE IV*, p. 711.

⁴⁴ KANT, E. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p. 59.

⁴⁵ De acordo com Foucault, “Kant diz: ‘devo reconhecer-me como sujeito universal, isto é, devo constituir-me em cada um de meus atos como um sujeito universal de acordo com regras universais.’ As antigas questões eram então reinterpretadas: ‘Como posso me constituir um como sujeito ético? Reconhecer-me como tal? Tenho necessidade de exercícios ascéticos? Ou simplesmente esta relação kantiana com o universal é que me fez ético em conformidade com a razão prática?’ Assim Kant introduz, na nossa tradição, mais um meio pelo qual o si não é meramente dado mas é constituído numa relação de si como sujeito.” Contudo, o si é constituído como cumprimento à regra universal. FOUCAULT, M. “Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho”, in DREYFUS, H. L. e RABINOW, P. *Michel Foucault. Uma Trajetória Filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*, p. 178. / “A propos de la généalogie de la étique: un aperçu du travail en cours”, in FOUCAULT, M. *DE IV*, p. 631.

⁴⁶ FOUCAULT, M. *O Uso dos Prazeres*, p. 27.

⁴⁷ FOUCAULT, M. “Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho”, p. 263.

⁴⁸ Trata-se, como nota Han, da oposição tradicional entre moral centrada no ato, pelo qual a ação virtuosa é referida às prescrições e moral centrada no agente, pela qual, a virtude mesma é definida pela conduta do agente. (Annas, J. *An Introductory to Plato’s Republic: Apud* HAN, B. *L’Ontologie Manquée*, p. 259).

⁴⁹ HAN, B. *L’Ontologie Manquée*, p. 259.

é a possibilidade de definir *a priori* tanto a lei moral quanto a vontade boa que permite fundar o tema de uma moral universal e necessária, pois basta ser dotado de razão para ser ao menos potencialmente moral, e, assim, a abordagem transcendental basta por si mesma para excluir a necessidade e mesmo a possibilidade de levar em conta o modo de ser do agente, o qual não pode se definir senão empiricamente, e *a posteriori*.⁵⁰

Foucault, por sua vez, procura mostrar, e é o que ele procura resgatar em suas pesquisas sobre a ética dos antigos, a moralidade grega não pode ser compreendida independentemente da qualidade do sujeito moral nem é possível se definir o sujeito independentemente de seus atos. Dessa forma, a “boa vontade” ou intenção não pode ser analisada em si mesma independentemente do modo de ser do agente, o qual não é dado *a priori*, mas resulta de um trabalho de si por si. O objeto da ética grega é, então, a “relação a si”, que determina como o indivíduo deve se constituir a si mesmo como sujeito moral de suas próprias ações. Relação que necessita uma elaboração contínua constituindo a virtude como hábito.⁵¹ Essa forma de moral como trabalho sobre si da ética antiga é marcante para a concepção foucaultiana de moralidade.

Foucault apresenta a moralidade como consistindo de quatro pontos: a substância ética, o modo de sujeição, a elaboração de um trabalho ético e a teleologia (finalidade) moral.⁵² De maneira a ver como esta moralidade opera, tomemos um exemplo dado pelo próprio Foucault. Assim, dada uma regra estabelecendo um quadro extremamente rigoroso de comportamento de fidelidade conjugal, fica aberta a possibilidade de se praticar esse rigor da fidelidade de diferentes maneiras. Essas diferentes maneiras dizem respeito aos quatro pontos acima: primeiro, a *substância ética*, ou, a matéria principal ou a parte de si que vai ser objeto de sua conduta (na fidelidade, pode ser o estrito respeito às interdições e a reciprocidade dos atos ou o controle dos desejos, ou a intensidade e reciprocidade dos sentimentos); o *modo de sujeição* é a maneira pela qual o indivíduo se relaciona com a regra e procura pô-la em prática” (pode-se pô-la em prática por se reconhecer como membro da comunidade que definiu a regra ou por se considerar como herdeiro de uma tradição espiritual ou, então, por um critério de beleza); terceiro, a

⁵⁰ *Ibid.*, p. 259.

⁵¹ A *hêxis/ habitus* ou disposição se define por seus atos ou objetos: AUBENQUE, P. *A Prudência em Aristóteles*, p. 311.

⁵² FOUCAULT, M. *O Uso dos Prazeres*, pp. 27-28. FOUCAULT, M. “Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho”, in *Op. cit.*, pp. 263-268.

elaboração de um trabalho ético, é o trabalho que se efetua sobre si mesmo para estar em conformidade à regra e para tornar-se sujeito moral de sua própria conduta (pode ser um longo trabalho de aprendizagem dos preceitos ou de renúncia dos prazeres ou, ainda, de uma decifração dos desejos); por fim, a *finalidade* ou *teleologia do sujeito moral*, é a forma pela qual os diversos atos morais singulares compõem-se numa conduta, perfazendo uma duração e um progresso na sua continuidade:⁵³ a conduta pode levar a um domínio de si ou a um distanciamento do mundo ou ainda à tranqüilidade da alma. Assim se completa a constituição ética do sujeito.

De acordo com B. Han,⁵⁴ é provável que Foucault esteja aqui implicitamente fazendo referência à tese aristotélica segundo a qual a virtude se aperfeiçoa por seu próprio exercício e necessita da parte do agente uma colocação em prática permanente que pudesse torná-la habitual. Trata-se da idéia de disposição *hêxis* (*habitus*) da *Ética à Nicomaco*. Assim, a moralidade depende da repetição refletida e voluntária de certos atos julgados virtuosos, mas, ao mesmo tempo, a ação não pode se dar senão na perspectiva global de uma determinação ética de si.⁵⁵

⁵³ FOUCAULT, M. *O Uso dos Prazeres*, p. 28.

⁵⁴ HAN, B. *L'Ontologie Manquée*, p. 262. ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*: II, 2, 110 a; II, 2, 1104 a sq.; V, 9, 1134a; VI, 13, 1144a.

⁵⁵ Na subjetivação ética, Foucault passa da análise do sujeito como objeto de um saber ou objeto de um poder para aquele do sujeito como objeto para ele mesmo, isto é, trata da subjetividade e, então, da experiência do sujeito para ele mesmo: dessa forma, podemos dizer que a prática moral de si se opõe ainda à terceira *Crítica* kantiana. Na *Crítica da Faculdade do Juízo*, trata-se da relação conhecimento e vida, entendimento e liberdade. O problema sobre esta relação era que entre o sensível, como objeto do conhecimento (primeira *Crítica*), e o supra-sensível, como objeto de pensamento (segunda *Crítica*), permanecia um abismo. (*Crítica da Faculdade do Juízo*, “introdução”, XIX). Mas, dado que a ação moral obedecendo como obedece às leis supra-sensíveis, ela deveria inserir-se no sensível, pois é necessário que as leis do mundo sensível não impossibilitem nele toda ação conforme a lei moral. Ora, é o conceito de conformidade a fins que permite articular entendimento e liberdade: assim, as faculdades do entendimento e da liberdade podem legislar sobre o mesmo território da experiência sem que uma invada o campo da outra. (XVIII). Quer dizer, para que o domínio do conceito de liberdade tenha alguma influência sobre o domínio do conceito de natureza, tem de constituir-se alguma afinidade entre ambos. Daí que a natureza tem de ser pensada de modo que a conformidade a leis da sua forma concorde pelo menos com a possibilidade dos fins que nela atuam segundo leis da liberdade. (XX). É este então o papel da faculdade de julgar. Kant distingue duas funções da faculdade de julgar: uma consiste em determinar, subsumindo o particular sob o universal dado; e a outra, em refletir, isto é, em comparar representações empíricas em vista de um universal não dado. (XXVI) Nesta segunda função, trata-se de um princípio subjetivo da faculdade do juízo, por que se refere a um universal não dado. O universal não dado é a totalidade conforme a fins, que a faculdade de julgar descobre por sua própria espontaneidade. Assim, na faculdade de julgar reflexiva, o conceito representa um todo vivido e não dado. Trata-se, portanto, da teoria da finalidade, pela qual o todo é representado segundo uma idéia da razão. (XXXIV) As reflexões estéticas e teleológicas dizem respeito ao exercício desse tipo de faculdade de julgar. Por isso, Kant dirá que o belo se expressa através de uma conformidade a fins sem fim; o fim ou conceito não é o dado, ele é pensado como a idéia inteligível. Trata-se de um conceito só para refletir sobre o conceito de natureza e poder pensar as leis empíricas particulares segundo uma unidade que torna possível um todo

Mas, de qualquer maneira, não se trata de um retorno a Aristóteles nem aos antigos: antes, o que dirige as pesquisas foucaultianas é a questão do pensamento e, então, o tema da subjetividade como a possibilidade para um pensar diferencial: pois, a moralidade para Foucault passa pelas práticas de si e está relacionada às problematizações, que, por sua vez, dizem respeito à história do pensamento.⁵⁶ Assim, o tema da subjetivação ética está estreitamente relacionado à questão do pensamento e, então, ao tema do transcendental, pois, a possibilidade de um pensar diferente é definida por um transcendental imanente constitutivo da relação sujeito e verdade, isto é, por um campo de problematização constitutivo de determinada prática de si e da verdade. Por enquanto, vamos avançar um pouco mais com a idéia de que a moralidade foucaultiana é prática constitutiva de si. Daí afirma que:

não existe ação moral particular que não se refira a uma conduta moral; nem conduta moral que não implique a constituição de si mesmo como sujeito moral; nem tampouco constituição do sujeito moral sem ‘modos de subjetivação’, sem uma ascética, ou sem práticas de si.⁵⁷

Deleuze descreve essa operação de si sobre si como uma “dobra” que o sujeito realiza sobre si mesmo para se constituir como sujeito moral: os quatro pontos (substância material, modo de sujeição, trabalho ético e teleologia do sujeito moral) dessa operação, seriam como as quatro causas__ material, formal, eficiente e final da subjetivação, ou da dobra, que produz a interioridade como dobra do fora: interioridade que é, de acordo com Deleuze, “nada além do lado de fora, mas exatamente o lado de dentro *do* lado de fora.”⁵⁸ Como adverte Foucault, a constituição de si como sujeito moral não é

organizado ou um sistema. A estética se expressa pela forma, e sem preocupação com a determinação da matéria, e, assim, sentimento estético e juízo estético remetem ao todo vivido. (ROHDEN, V. “A função transcendental do *Gemüt* na *Crítica da Razão Pura*”, in *Kriterion*, vol. 50, no. 119, Belo horizonte, Junho 2009, p. 11.) Enfim, em Kant, a idéia de finalidade é um conceito *a priori*, regulador e, mesmo sendo não-constitutivo, trata-se de um princípio subjetivo *a priori* universal (*Crítica do Julgamento*, XXXVIII; LVII), pois, o juízo estético diz respeito ao universal não dado como conformação ao transcendental da finalidade. O recurso de Foucault à moralidade da prática de si antiga é que nesta a moral não pode ser analisada a partir da intencionalidade do sujeito e independentemente do modo de ser do agente, que não é dado *a priori*, mas resulta de um trabalho de si por si. O objeto da ética grega é, então, a “relação a si”, que determina como o indivíduo deve se constituir a si mesmo como sujeito moral de suas próprias ações: relação que necessita uma elaboração contínua constituindo a virtude como hábito e de acordo com uma finalidade moral como estilística da existência. Assim, o subjetivo em Foucault se constitui não em referência ao *a priori*, mas como prática de si na imanência da história, dada pelas problematizações.

⁵⁶ FOUCAULT, M. “Polêmica, Política e Problematizações”, in *Ditos e Escritos V*, p. 231.

⁵⁷ FOUCAULT, M. *O Uso dos Prazeres*, pp. 28-29.

⁵⁸ FOUCAULT, M. *O Uso dos Prazeres*, p. 104.

simplesmente “consciência de si”, mas um trabalho onde “o indivíduo circunscreve a parte dele mesmo que constitui o objeto dessa prática, define sua posição em relação a esta prática, estabelece para si um modo de ser que valerá como realização de si mesmo.”⁵⁹

Esta distinção foucaultiana de moralidade como constituição de si tem conseqüências para a sua analítica, uma vez que, por meio dela, é possível distinguir dois tipos de história das moralidades: uma história dos códigos ou dos comportamentos em relação ao código e, uma outra, como história da ética ou da ascética entendida como “formas de subjetivação moral e das práticas de si destinadas a assegurá-la.”⁶⁰

Dessa forma, se toda moral comporta estes dois aspectos, o dos códigos e o das formas de subjetivação, pode se dizer que uma sociedade pode ter desenvolvido ora um ou outro destes aspectos, ou até mesmo combinado estes dois aspectos das mais diversas maneiras. De acordo com Foucault, as reflexões morais da Antiguidade clássica basearam-se principalmente nas práticas de si ou ética do que nos códigos e condutas em relação às regras, enquanto a sociedade ocidental cristã desenvolveu mais o aspecto dos códigos e das normas.

Contudo, as práticas de si dizem respeito a um dos aspectos da questão da moralidade foucaultiana e ainda que seja possível tratá-las como sendo, de certa forma, independentes de regras, é preciso considerar que um aspecto importante nas análises foucaultianas é o fato destas práticas estarem voltadas para o mundo com o qual ela está em relação, pois, “como o pensar poderia inventar uma moral, se o pensamento não pode encontrar nada em si mesmo, exceto esse lado de fora do qual provém e que reside nele como ‘o impensado’?”⁶¹ É em relação ao mundo, ao fora, que a prática de si deverá realizar o seu trabalho como uma dobra, para usar a expressão deleuziana: dobrando o exterior e criando uma subjetividade. Trata-se, portanto, de uma subjetividade voltada para fora, como já temos afirmado, e não de uma volta para uma interioridade, que, aliás, Foucault tanto denunciara nos anos 60 e 70. Ora, a relação com o exterior é definida pelas problematizações: é em relação a estas que se trata de realizar um trabalho sobre si, que se constitui a si como sujeito moral. Enfim, as problematizações juntamente com as práticas de si constituem os dois aspectos dados pelos jogos de verdade, e funciona como um

⁵⁹ *Ibid.*, p. 18.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 29.

⁶¹ DELEUZE, G. *Foucault*, p. 126.

verdadeiro transcendental imanente para a constituição do sujeito e da verdade. Passemos, então, às problematizações.

2.2. A Problematização

O tema da “problematização” assinala a forma que a história do pensamento toma no último Foucault. Por meio dessa noção, ele procura distinguir suas pesquisas tanto da história das idéias (representações) quanto da história das mentalidades (comportamentos). A história do pensamento diz respeito à forma como algo é problematizado em determinado jogo de verdade.

Problematização não quer dizer representação de um objeto preexistente, nem tampouco a criação pelo discurso de um objeto que não existe. É o conjunto das práticas discursivas ou não-discursivas que faz alguma coisa entrar no jogo do verdadeiro e do falso e o constitui objeto para o pensamento (seja sob a forma da reflexão moral, do conhecimento científico, da análise política etc).⁶²

Assim, vemos que a história do pensamento se interessa pela forma como algo é problematizado e constituído como objeto para o pensamento e, no caso específico que estamos tratando aqui, interessa a problematização das práticas constitutivas do sujeito como objeto para ele mesmo: quer dizer, trata-se de colocar nas análises da subjetivação ética a relação das práticas de si e da problematização moral. De acordo com Foucault, o pensamento não é uma idéia que se torna presente numa atitude e lhe dá sentido, mas é a distância que se toma em relação a certa maneira de fazer ou de agir, tornando-a objeto para o pensamento e interrogando-a sobre seu sentido e sua finalidade: assim, “o pensamento é liberdade em relação àquilo que se faz, o movimento pelo qual dele nos separamos, constituímos-lo como objeto e pensamos-lo como problema.”⁶³ No entanto, explica ele, um domínio de ação somente entra no campo do pensamento quando uma série de fatores o tenham tornado incerto ou lhe tenha criado dificuldades. Estas podem ser incitadas por fatores sociais, econômicos ou políticos, mas estes por si mesmos não são determinantes e a própria problematização não é o resultado direto das dificuldades apresentadas: pois, freqüentemente, temos várias respostas, às vezes até contraditórias entre si, para um mesmo conjunto de dificuldades. A problematização, por sua vez, emerge na medida em que:

⁶² FOUCAULT, M. “O Cuidado com a Verdade”, in *Ditos e Escritos*, V, 242. / “Le souci de la vérité”, in *DEIV*, p. 670.

⁶³ FOUCAULT, M. “Polêmica, Política e Problematizações”, in *Ditos e Escritos* V. p. 231-232. (itálico nosso)

elabora para suas propostas *as condições nas quais possíveis respostas podem ser dadas*; define os elementos que constituirão aquilo que as diferentes soluções se esforçam para responder. Essa elaboração de um dado em questão, essa transformação de um conjunto de complicações e dificuldades em problemas para os quais diversas soluções tentarão trazer uma resposta é o que constitui o ponto de problematizações e o trabalho específico do pensamento.⁶⁴

Quer dizer, a problematização emerge quando se define um novo campo, um campo singular diferencial, constitutivo das possíveis respostas que podem ser dadas às dificuldades que então se apresentam. O trabalho de uma história do pensamento procura compreender o que torna possível as diversas respostas apesar de suas contradições: diz respeito ao “ponto que as torna simultaneamente possíveis”.⁶⁵ Dessa forma, as problematizações definem um campo transcendental histórico para as diversas respostas ou soluções às dificuldades dadas em uma época e lugar. É, assim, que temos para as dificuldades da ética sexual tradicional na Antiguidade, as diferentes propostas de soluções apresentadas pelas diversas escolas filosóficas da época. Ocorre que certos temas problematizados podem ter uma duração bastante extensa, mas as problematizações vão definir uma singularidade, pois as diferentes soluções decorrem de uma forma específica de problematização. Assim, certas formas de problematizações podem estar relacionadas a um mesmo conjunto de temas, mas o conjunto das soluções propostas para determinada dificuldade vai definir a singularidade de uma certa problematização como diferença singular e não como idéia universal.

É o que Foucault faz mostrando como certos temas, objetos de preocupação moral, podem ter uma longa duração, mas as formas de problematização indicam sua singularidade. Assim, os temas da moral sexual que parecem exclusivos da moral cristã têm, na verdade, uma duração bastante extensa, de maneira que já os encontramos presente na moral pagã anterior ao cristianismo. Temas como proibição do incesto, dominação masculina, sujeição da mulher se apresentam constantes sob formas variadas numa escala bastante extensa de tempo. Da mesma forma, temas como a natureza do ato sexual, fidelidade monogâmica, relação com o mesmo sexo e castidade, que parecem preocupar os moralistas cristãos e gozar de certa indiferença entre os antigos, quando analisados com mais atenção mostram que as coisas não eram assim. Assim, temos que os antigos já tinham

⁶⁴ *Ibid.*, p. 233.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 232.

desenvolvido uma extensa reflexão moral sobre tais temáticas e as primeiras doutrinas cristãs buscavam muitas vezes apoio nessas para fundar os seus ensinamentos: por exemplo, quando os cristãos tratam da prática sexual na vida de casado, buscam apoio tanto em textos das Sagradas Escrituras quanto naqueles da filosofia pagã. Clemente de Alexandria é um claro exemplo disso: ele tanto se apóia nas Escrituras quanto na filosofia grega.⁶⁶ Quer dizer, tanto a doutrina pagã quanto a doutrina dos cristãos tinham preocupações com os mesmos temas.

Um conjunto temático de preocupações pode ter uma duração bastante extensa. Assim, mostra Foucault, numa escala ampla de tempo podemos encontrar a permanência de temas, inquietações e exigências que marcaram a moral cristã, e marcam ainda a moral européia moderna, mas que já se encontravam presentes na moral pagã greco-romana. Eis alguns exemplos de preocupações de longa duração: a) *expressão de um medo* em relação ao dispêndio sexual abusivo e sem uma finalidade (de procriação), que foi objeto de preocupação na medicina e da pedagogia a partir dos séculos XVII e XVIII e que se tende a atribuir a uma herança cristã, mas, que, na verdade, já encontramos num texto escrito pelo médico grego Areteu, do primeiro século de nossa era; b) pode também ser a *expressão de um esquema de expressão*: assim, por exemplo, o modelo de comportamento discreto e comedido do elefante em relação ao sexo e à sua companheira, que foi tomado por São Francisco de Sales na sua exortação da vida conjugal, também foi tomado por inúmeros outros autores modernos, mas, nota Foucault, já se encontra em um autor como Plínio na Antigüidade; c) a *expressão de uma imagem*: o perfil do homossexual traçado nos textos do século XIX de forma desqualificadora também pode ser encontrado nos textos dos antigos, como Apuleu ou Epícteto etc.; d) a *expressão de um modelo de abstenção*: como o do herói virtuoso que escapa do prazer, algo tão familiar ao cristianismo, é, contudo, bem conhecido na Antigüidade pagã na figura dos atletas da temperança, como Apolônio de Tiana ou Agésilas de Xenofonte e Sócrates. Este modelo, aliás, marca a prática que relaciona abstinência sexual e acesso à verdade.⁶⁷

No entanto, adverte Foucault, não se trata de simples continuidade entre a moral pagã e a moral cristã: ainda que “diversos temas, princípios e noções” encontrem-se,

⁶⁶ FOUCAULT, M. *O Uso dos Prazeres*, p. 18.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 23.

de certa forma, na moral antiga, não significa que a moral do cristianismo já estivesse pré-formada no pensamento antigo. Antes, deve-se considerar que se formou na reflexão moral da Antigüidade (...) uma “quadritemática” a respeito da austeridade sexual sobre a vida do corpo, do casamento, da relação entre homens e da questão da verdade. Essa quadritemática:

através de instituições, de conjuntos de preceitos, de referências teóricas extremamente diversas e a despeito de muitos remanejamentos, guardou através do tempo, uma certa constância: como se houvesse, desde a Antigüidade, quatro pontos de problematização a partir dos quais se reformulava, incessantemente__ e segundo esquemas freqüentemente diferentes __, o cuidado com a austeridade sexual.⁶⁸

Ao invés de reduzir as diferenças (das prolematizações) para fazer aparecer o processo evolutivo de uma moral universal que estaria se desenvolvendo da Antigüidade até nós, Foucault faz justamente falar essas diferenças, marcando as rupturas, tal como em outros momentos de sua pesquisa, ele sempre procura descrever o acontecimento de superfície: lugar da contingência e da diferença.

A primeira grande diferença ou ruptura em relação à nossa moral é que na época antiga esta quadritemática de austeridade sexual não era definida pelas interdições civis ou religiosas. Algo diverso do mundo cristão e da nossa realidade moderna onde as exigências de austeridade coincidem com as regras coercitivas e, portanto, com uma moral normativa. É verdade que a reflexão moral na Antigüidade é uma moral viril, mas, pelo menos para os homens livres, não há um conjunto de regras definindo a conduta dos dois sexos: ao contrário, a prática moral “é uma elaboração da conduta masculina feita do ponto de vista dos homens e para dar forma à sua conduta”.⁶⁹ E o que é interessante: essa reflexão moral se dirige aos homens livres a respeito das condutas em que eles, justamente, têm mais liberdade pelo seu *status* para práticas dos prazeres, como é o casamento, onde vigora o poder do marido e nenhuma regra ou costume impede o homem de ter relações sexuais extraconjugais; da mesma maneira, nas relações com os rapazes que, pelo menos dentro de certos limites, são admitidas, correntes e até mesmo valorizadas, mas, justamente, aí havia preocupações e reflexões. Em nenhuma dessas práticas existe condenação ou proibição à conduta do homem. Os comentários e tratados que tratam desses assuntos podem ser vistos

⁶⁸ *Ibid.*, p. 24.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 24.

como propostas de estilização de uma atividade em relação ao seu papel aí, mas não como julgamento condenatório.

Em lugar de interditos, temos então a estilização da atividade moral. Foucault procura mostrar que esta estilização estava relacionada “a um eixo da experiência e a um feixe de relações concretas”: isto é, com o corpo, com a questão da saúde, com o outro sexo (o papel sexual ativo ou passivo), com a esposa (a questão familiar), e com a verdade. Dessa forma, ao invés de buscar entender a austeridade ou moralização sexual em função de interdições, “era preciso pesquisar a partir de quais regiões da experiência, e sob que formas o comportamento sexual foi problematizado, tornando-se objeto de cuidado, elemento para reflexão, matéria para estilização.”⁷⁰

A questão foucaultiana é por que houve maior reflexão, maior problematização, justamente, a respeito dos quatro domínios onde o homem era mais livre (isto é, com o corpo, a esposa, o outro, e a verdade)?

É esta questão que dirige o estudo de Foucault a respeito da moral dos prazeres entre os gregos. O objetivo é mostrar como ocorreu aí uma elaboração moral de si mesmo, de sua conduta, mas que esta não era definida pelos códigos. Dessa forma, será possível apresentar uma possibilidade de subjetivação diferente da nossa moderna, que é baseada na norma, mas, sobretudo, de definir o desvio que constituiu o pensamento que é o nosso agora. Assim trata-se, por meio dessa leitura dos antigos, de se fazer a história do presente: pois, trata-se da possibilidade de uma abertura para um pensamento como experiência da diferença no presente. Como afirma Deleuze, o pensamento é uma coisa que perturba Foucault: “que é pensar? (...) Pensar é experimentar, é problematizar. O saber, o poder e o si são a tripla raiz de uma problematização do pensamento.”⁷¹ Trata-se, portanto, para Foucault de, em seus deslocamentos, buscar pensar a diferença pensando diferente.⁷² É nesse sentido que ele procura pensar uma ética como prática de si. O que é interessante na leitura de Foucault sobre o mundo antigo é que sua leitura produz desvios em relação ao universal do pensamento e lhe permitiria pensar diferentemente o presente. Não se trata, portanto, de ressuscitar uma moral antiga para dar conta dos problemas que são nossos, mas, de localizar o desvio na história do pensamento que permite definir a singularidade de

⁷⁰ *Ibid.*, p. 25.

⁷¹ DELEUZE, G. *Foucault*, p. 124.

⁷² FOUCAULT, M. “Theatrum Philosophicum”, in *Ditos e Escritos II*, p. 243.

nosso pensamento e apontar a abertura para outras possibilidades de pensar-experimentar diferentemente.

2.3. A Moral Grega como Prática de Si

De maneira a mostrar como a moral grega clássica era definida de acordo com certas práticas de si, Foucault parte da noção de “uso dos prazeres” — *chrêsis aphrodisiôn* — e aí procura definir os quatro modos constitutivos da subjetivação ética entre os gregos: a substância ética, os tipos de sujeição, as formas de elaboração do trabalho ético e de teleologia moral no uso dos prazeres. Foucault já havia mostrado em *A Vontade de Saber* como a noção de sexualidade somente surge no século XIX. E, de fato, não há uma palavra entre os gregos antigos ou os latinos que corresponderia ao nosso termo sexualidade. Evidentemente, eles dispõem de uma série de palavras para se referir à prática do que chamamos de sexual, mas a categoria geral a que se referem com termos a respeito dos prazeres é muito difícil de apreender. Segundo Foucault, os gregos utilizam o adjetivo substantivado *ta aphrodisia* que poderia ser entendido como prazeres do amor, mas, de fato, não há um termo apropriado em nosso idioma que poderia dar conta desse termo. Enfim, entre os gregos os quatro modos de subjetivação (a substância ética, tipos de sujeição, formas de elaboração do trabalho ético e de teleologia moral) são trabalhados a partir do “uso dos prazeres” — *chrêsis aphrodisiôn*.

Primeiramente, a substância ética (matéria ou parte de si a ser trabalhada) corresponde, entre os gregos, aos prazeres — *aphrodisia*; ao modo de sujeição: o uso — *chrêsis* (modo de sujeição que tornava a prática moralmente valorizada); ao trabalho ético ou à ascética: tem-se o domínio sobre si — *enkrateia*; o sujeito moral em sua realização (teleologia) é a temperança — *sôphrosynê*. Temos aqui então, segundo Foucault, — a ontologia, a deontologia, a ascética e a teleologia da moral dos prazeres sexuais. Trata-se agora de mostrar como os gregos introduzem uma novidade nas relações de poder e do sujeito: isto é, como os quatro modos de sujeição são trabalhados pelos gregos para constituir uma subjetividade ou uma relação consigo a partir da relação consigo e com o outro fora das formas de assujeitamento que caracterizam a moral moderna. Trata-se de ver como os gregos, para usar a formidável expressão de Deleuze, “vergam o lado de fora”, lado de fora, que é a força, pois a força é sempre relação com outras forças, e o que decorre

então é a dobra da força para constituir uma relação consigo: “é relação da força consigo, um poder de se afetar a si mesmo, um afeto de si por si”.⁷³

A *subjetivação moral grega*. A respeito da matéria ou substância dos atos, que é a parte de nós mesmos que vai ser escolhida e cercada: esta é constituída entre os gregos pelos *aphrodisia*, que são atos, gestos, contatos, que proporcionam uma certa forma de prazer.⁷⁴ A preocupação moral é com os prazeres que tem relação com o excesso. Estes estão relacionados aos prazeres intemperantes (*akolasia*). A questão, então, é distinguir os prazeres intemperantes. O prazer intemperante está associado ao toque e ao contato a respeito de certas partes do corpo e estão relacionados à bebida, à comida e ao sexo. Não há intemperança para a visão, audição ou o olfato. E enquanto a moral cristã elege a carne colocando a preocupação moral sobre o desejo e o temor sobre ele, a chinesa coloca no prazer e na forma de prolongá-lo, a reflexão moral grega coloca certa preocupação no ato ou dinâmica que envolve o ato. Mais precisamente, não é exatamente o ato em si, nem mesmo o desejo ou o prazer que constitui objeto de preocupação para os gregos, mas a dinâmica ou força que os une. Trata-se de uma força muito viva que pode levar ao excesso (*hybris*). Duas variáveis definem esta dinâmica: a quantidade ou frequência do ato (que revela a incontinência); e a polaridade, que é o papel que se exerce no ato (a função ativa ou passiva, que tem relação com os papéis ocupados na sociedade, que pode ser ativo (homem-cidadão) ou passivo (mulher, escravo, criança).

A segunda forma de subjetivação diz respeito a como moderar a atividade dos prazeres. Menos do que estabelecer códigos de conduta, a moral grega procura muito mais definir o estilo (estilizar o ato) no “uso dos prazeres” *chrêsis aphrodision*. É a “relação com a força no seu sentido mais exato, pois é sempre segundo uma regra singular que a relação de forças é vergada para se tornar-se uma relação consigo.”⁷⁵ *Chrêsis aphrodision* é, assim, a maneira pela qual o indivíduo deverá conduzir sua atividade sexual de maneira a torná-la uma prática moral. O que deve ser considerado nesta condução? Basicamente três estratégias: a da necessidade, a do momento oportuno e a da posição social (*status*) de quem pratica os *aphrodisia*. A partir destas estratégias define-se o regime que se impõe a fim de que o uso dos prazeres seja moral. O termo *chrêsis aphrodision* se refere ao

⁷³ DELEUZE, G. *Foucault*, p. 108.

⁷⁴ FOUCAULT, M. *O Uso dos Prazeres*, p. 39.

⁷⁵ DELEUZE, G. *Foucault*, p. 111.

momento e a idade apropriada para as atividades sexuais etc, mas também à “maneira pela qual um indivíduo dirige a sua atividade sexual (...) o regime que se impõe”⁷⁶ a si mesmo. É então a questão da prudência, da reflexão na forma de se conduzir em seus atos, e não do que é permitido ou proibido. Trata-se do ajustamento às diferentes condições: a da necessidade natural, que é preciso saber satisfazer sem cair no excesso. Outra estratégia: é determinar o momento oportuno, o *kairos*. Este momento oportuno deve levar em conta a idade: não pode ser muito cedo e pode ser nociva se prolongada para uma idade muito avançada; mas também a época do ano com suas estações e clima, bem como o momento do dia que melhor convém à saúde do corpo; é preciso observar a decência para definir a hora e o tempo. Por fim, o uso dos prazeres deve ser modulado em consideração àquele que a usa e segundo seu *status*:⁷⁷ esta estratégia varia em função da idade, do sexo e da condição do indivíduo se é escravo ou não. Mas, em todo caso não há um texto de lei definindo a prática como entre nós, e sim um *savoir-faire*, uma *tékhné*.

A terceira forma de sujeição ou subjetivação é a *Enkrateia*. É a forma da relação consigo que leva ao domínio de si. A *enkrateia* se situa sobre o eixo da luta, da resistência e do combate, ela é comedimento, tensão, domínio dos prazeres e dos desejos, mas para isto tem necessidade de vencê-los. É uma relação *agonística*. Só se pode conduzir moralmente em relação aos prazeres pela continência, pelo combate às forças dos prazeres, pois só se pode usar das forças (prazeres) se se é capaz de se opor a elas, de lhes resistir. Esta relação de combate com os prazeres é também uma relação agonística para consigo mesmo. Os adversários que o indivíduo deve combater não estão simplesmente perto dele, mas é parte dele mesmo. E lutar com os prazeres e os desejos é lutar consigo mesmo e não com um outro dentro de si.⁷⁸ Esta luta leva à vitória ou domínio de si. E então estabelecendo uma atitude de dominação-obediência, se dá a “instauração de uma estrutura ‘heautocrática’ do sujeito na prática mortal dos prazeres”.⁷⁹ Daí a necessidade dos exercícios da *askésis*. Contudo, afirma Foucault, não existe uma arte específica para o exercício da alma: “O domínio de si e o domínio dos outros tem a mesma forma. A

⁷⁶ FOUCAULT, M. *O Uso dos Prazeres*, p. 51.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 56.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 64.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 66.

enkrateia para se governar a si mesmo é a mesma para se governar a cidade.”⁸⁰ Segue-se que sempre as virtudes pessoais e particularmente da *enkrateia* é a mesma que permite sobressair-se entre os outros e governar os outros. Foucault procura mostrar que a *enkrateia* não deve ser entendida apenas como uma moral da conduta, que consideraria os atos apenas em sua efetivação real, isto é, na conformação às regras e na lembrança que seus traços deixam. Aliás, interpretar a moral antiga como uma moral da conduta é uma distorção na forma de compreender a moral antiga, que tem sua origem na tendência de opor a interioridade cristã à exterioridade grega, ou entre uma moral das intenções (interioridade) e a moral das condutas (exterioridade). Mas, como Foucault procura mostrar, a moral grega não é apenas dos atos, mas uma moral do agente, pelo qual, este deve realizar um trabalho de constituição de si. E aqui está a questão que interessa Foucault: a forma de se constituir como sujeito moral de si mesmo, não é se voltando para uma interioridade, mas estabelecendo uma relação com o fora, dobrando-o, constituindo um si, como o dentro de um fora, diria Deleuze. Assim,

O que se chama interioridade cristã é um modo particular de relação consigo que comporta formas precisas de atenção, de suspeita, de decifração, de verbalização, de confissão, de auto-acusação, de luta contra as tentações, de renúncia, de combate espiritual etc. e o que é designado como ‘exterioridade’ da moral antiga implica também o princípio de um trabalho sobre si, mas sob uma forma bem diferente.⁸¹

A *enkrateia* define o exercício sobre si, a *askêsis* moral, tema que ocupará grande importância nos trabalhos foucaultianos dos anos oitenta. Mas, o importante é atentar para o fato que se trata de pensar a moral a partir da vontade e da liberdade voltada para o fora e não na forma da interiorização da lei: pois, a lei interior é uma forma de identidade com a norma, enquanto a relação da constituição de uma vontade moral com o fora é uma dobra do exterior e da ética como diferença: como liberação de si em relação à norma. Enfim, como a *askêsis* moral diz respeito aos exercícios, mas como não existe entre os gregos, como existirá mais tarde no estoicismo, um exercício apropriado, ela se realiza na prática cotidiana da virtude na vida em relação com os outros cidadãos. Assim, ela faz parte da formação __da *paidéia* __do homem livre que tem um papel a desempenhar na

⁸⁰ *Ibid.*, p. 71.

⁸¹: “A evolução que se produzirá, aliás, com muita lentidão, entre paganismo e cristianismo, não consistirá numa interiorização progressiva da regra, do ato, e da falta; ela operará, antes de mais nada, uma reestruturação das formas da relação consigo e uma transformação das práticas e das técnicas sobre as quais essa relação se apoiava.” FOUCAULT, M. *O Uso dos Prazeres*, p. 60.

cidade e com relação aos outros, mas é no próprio exercício desta atividade de formação do homem livre que ela se realiza:

a ginástica e as provas de resistência, a música e a aprendizagem dos ritmos viris e vigorosos, a prática da caça e das armas, o cuidado em se apresentar bem em público, a aquisição do *aidos* que faz com que se respeite a si mesmo através do respeito que se tem para com o outro — tudo isso é, ao mesmo tempo, formação do homem que será útil para a cidade, e exercício moral daquele que quer se dominar a si mesmo.⁸²

Dessa forma, esta “ascética” não tem um *corpus* de práticas singulares que a constituiria numa arte específica com suas técnicas, seus procedimentos, suas receitas, mas ela se confunde com o próprio exercício da virtude: em a praticando se tem a sua repetição antecipadora. Mas também se serve dos mesmos exercícios que os que formam o cidadão e é definida pela relação entre o domínio de si e dos outros: se governa os outros aprendendo a se governar a si mesmo. É como homem livre, no exercício de sua vida virtuosa que o homem grego constitui-se como sujeito moral. Para obter o domínio de si, ele deve ter uma atitude de combate a si próprio e deve buscar o domínio sobre si mesmo (a atitude *heautocrática* sobre os prazeres). E é a sua repetição que cria o hábito: é “a virtude mesma que se exercita como virtude”.⁸³

Por fim, temos a *teleologia ou finalidade moral*: esta é definida entre os gregos pela temperança, *sôphrosynê*, que é “o estado que se tende a alcançar pelo exercício do domínio e pelo conhecimento na prática dos prazeres.”⁸⁴ A *sôphrosynê* é caracterizada como uma liberdade, pois, o domínio de si deve permitir alcançar a liberdade. Mas a liberdade entre os gregos não significa a independência de toda a cidade. Evidentemente, a liberdade é a dos cidadãos em seu conjunto, da cidade, mas esta liberdade exige uma certa forma de relação consigo mesmo, pois é esta que garante a felicidade de toda a cidade.⁸⁵ É uma liberdade concreta que se define na oposição à escravidão. A escravidão é a pior das intemperanças.⁸⁶ Mas ainda, esta liberdade é mais do que uma não-escravidão, isto é, do

⁸² FOUCAULT, M. *O Uso dos Prazeres*, p. 71.

⁸³ De acordo com a tese aristotélica, a virtude se aperfeiçoa por seu próprio exercício e necessita da parte do agente uma colocação em prática permanente que acabasse por torná-la habitual. É a idéia de *hêxis* da *Ética a Nicômaco*, (ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*, II, 2, 1104 a sq.; ainda V, 9, 1134a; VI, 13, 1144a). A disposição (*hêxis hábitus*) se define por seus atos ou por seus objetos: *Nicomachean Ethics*, IV, 1, 1122 b1, e AUBENQUE, P. *A Prudência em Aristóteles*, p. 311.

⁸⁴ FOUCAULT, M. *O Uso dos Prazeres*, p. 73.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 74. Foucault está aqui considerando a *Política*, VII, 14, 1 332 a, de Aristóteles.

⁸⁶ “*Eleutheros* (free) and *eleutheria* (freedom) were originally political terms. On the level of the polis,

que apenas independência de uma coerção exterior ou interior, pois, a temperança não é esperada do escravo nem da mulher ou da criança. A temperança é uma virtude de homem livre. As mulheres devem ser temperantes, mas em relação com o marido. Para os gregos é a oposição entre o ativo e o passivo, entre o masculino e o feminino. O modo de ser do homem temperante é caracterizado por uma liberdade-poder. No entanto, esta não pode concebida sem uma relação com a verdade. É a relação com o conhecimento que permite constituir-se como sujeito moral. A autoridade é o *logos*. O exercício do *logos* na temperança é: estrutural (a razão deve comandar); instrumental (razão prática para se determinar o que se deve e como deve e quando se deve); e ontológico (o reconhecimento de si por si mesmo: a necessidade de se conhecer para se praticar a virtude). Assim, na *teleologia* da formação moral de si grega, a *sophrosyne*, aproxima temperança e sabedoria no agir: liberdade (como um poder que se exerce sobre si) e conhecimento (relação com a verdade). Por fim, como a teleologia é constituída pelo conjunto das ações, a relação com a verdade não implica numa hermenêutica de si, mas numa estética da existência.⁸⁷ Ela diz respeito a uma estilística na relação com o corpo e a saúde (dietética), com a casa, a esposa (econômica) e com o amor dos rapazes (erótica). Domínios onde o homem grego gozava de certa liberdade e não estava sujeito à interdições. Estes eixos da vida definem as problematizações que é justamente o “contexto”, ou melhor, o mundo ou o fora em relação ao qual se trata de ter uma atitude singular, diferenciada.

freedom denoted the absence of tyranny; in the relation between the polis and others, and on the level of individual persons, it stood for the opposite of enslavement. In these political uses, freedom is contrasted with the dependency on someone else: it is the contrast between heteronomy or other-determination, and autonomy or self-determination. Philosophers soon made metaphorical use of this contrast between freedom on the one hand, and slavery and tyranny on the other. In ethics, the external, legal or physical, freedom from the forces of tyranny and slavery is replaced by internal, psychological freedom: in order to be free, one not must the slave of one's passions, or under the tyranny of one's desires for external, material goods. (...) In these contexts of politics and ethics, freedom is never the freedom to decide between alternative courses of actions, or the power to do otherwise, or causal indeterminacy; nor is it ever connected with a two-sided potestative concept of that which depend of us. It is always the freedom of an individual (or group of individuals) from certain external or internal determining factors, thus providing a sphere in which the individuals are masters of their own affairs.” in BOBZIEN, S. *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 338. Apenas lembrando que a leitura de Foucault, como estamos apontando, procura pensar a constituição moral grega voltada para fora.

⁸⁷ FOUCAULT, M. *O Uso dos Prazeres*, p. 80-1. Assim, podemos dizer que a inversão das três *Críticas* ou dos três transcendentais kantianos se completa.

CAPÍTULO 6

Problematização e Prática de Si

Nesse capítulo, procuramos apresentar a análise de Foucault sobre a relação entre problematização moral e prática de si, primeiramente, na Grécia clássica (século IV a.C.) e, em seguida, no período romanístico dos dois primeiros séculos da nossa era. O objetivo é mostrar que a problematização moral em cada um desses períodos não se deu em torno de interdições ou em torno da lei, mas a partir das regiões da experiência da vida onde havia mais liberdade para os homens, pelo menos para os livres, que eram aquelas da relação com o corpo (dietética), com a casa (econômica) e com os prazeres (erótica). Trata-se também de mostrar em que ponto sobre um mesmo conjunto de temáticas relativo a essas regiões da experiência — do corpo, da casa e da erótica — as problematizações vão marcar sua diferença em cada um desses períodos e definir a singularidade de determinada prática de si. Enfim, trata-se de mostrar como as problematizações e práticas de si na Antigüidade constituem, de acordo com as análises de Foucault, um desvio em relação à forma da moral universal e normalizadora constitutiva do pensamento ocidental. Vejamos, então, primeiramente como a constituição das práticas de si na Grécia clássica opera a partir da singularidade dada por determinada forma de problematização.

1. O desvio grego: problematização e prática de si na Grécia clássica

Entre os gregos, a reflexão moral ou problematização se deu nos domínios onde o homem livre tinha mais liberdade, isto é, em relação àquelas regiões da experiência, que não estavam sujeitas às interdições: as problematizações da moral se deram em relação ao corpo, ao casamento e ao amor dos rapazes. Foucault parte de práticas existentes e reconhecidas, pelas quais os homens da época procuravam dar forma à sua conduta:

práticas do regime, prática do governo da casa, prática da corte no comportamento amoroso com os rapazes e não de teorias gerais do prazer sobre a austeridade sexual, que poderia ser estudada neste ou naquele autor em particular. Não se trata para Foucault de procurar ver o desenvolvimento da moralidade conforme uma idéia universal, mas de buscar determinar a proveniência e o momento de emergência constitutivo da singularidade diferencial de uma prática moral: quer dizer, ao invés de procurar ver como cada autor contribui com sua idéia ou conceito para o desenvolvimento da moral universal, trata-se antes de procurar definir, nos vários autores e seus trabalhos em uma determinada época, como eles, na medida em que procuram responder às dificuldades que se lhes apresentam, operam ou são constituídos a partir de um mesmo ponto de problematização, isto é, que problematização está aí operando ou determinando a constituição do pensar naquele tempo e lugar. Assim, mais uma vez, Foucault não está fazendo nem história dos comportamentos nem história das idéias, mas procurando definir as condições de constituição do pensamento numa época e lugar.

Enfim, interessa a Foucault mostrar como as práticas da moral entre os gregos não foram codificadas, mas estilizadas numa *Dietética* (arte da relação com o corpo), numa *Econômica* (arte da conduta do homem no governo da casa), numa *Erótica* (como arte da conduta recíproca entre o homem e o rapaz na relação de amor).

O primeiro eixo da experiência problematizado e estilizado é a *Dietética*,⁸⁸ termo que vem de *diaite*, regime: aqui a preocupação no que se refere à saúde, à vida e à morte era muito mais dietética do que terapêutica ou voltada para os efeitos patológicos. Claro que havia preocupação com os efeitos patológicos, mas a tônica não era essa. A preocupação era com os usos do corpo, especialmente, com os usos sexuais do corpo. Tratava-se de regular uma atividade que era importante para a saúde. A dietética impõe os limites próprios à vida para uma condução racional e natural da vida do corpo e da alma. Esta não era uma prática geral e padronizada, mas personalizada e fruto de uma prática do indivíduo sobre si mesmo e seu corpo. O que está implicado nesta é que a atividade sexual retira uma substância vital do corpo, que carrega parte da existência: ela está relacionada à saúde do corpo e ainda com a progenitura e, então, ligada diretamente à morte, pois diz respeito à descendência e sobrevivência da espécie. Enfim, os prazeres não são um mal em

⁸⁸ FOUCAULT, M. *O Uso dos Prazeres*, p. 91.

si, mas seu uso deve ser regulado num regime que obedece aos momentos oportunos, as frequências que convém e à utilidade de sua prática, tendo em vista o estado do corpo e as condições exteriores que importam ao ato sexual. Daí a preocupação e a sua problematização. Contudo, não se tratava de uma prática regrada por códigos nem imposta ao sujeito coercitivamente: antes, era uma busca de cuidado do corpo por meio de uma estilização com liberdade. A estilização do cuidado com o corpo era a forma de lidar com a violência da força dos prazeres que podia levar ao excesso e à perda de si. Tratava-se, portanto, de uma agonística consigo mesmo e com as forças da natureza.

A outra região da experiência para a prática de si é a *Econômica*: é a direção da casa *oikos*. É preciso considerar que o *oikos* tem um domínio extenso, que implicava nas atividades em torno da casa, das terras, e dos bens dos indivíduos livres, que era similar ao governo da cidade. Tratava-se, enfim, de um domínio de problematização intensa relativo à casa e à vida de casado. Apesar de o homem grego ser livre e, portanto, não lhe era imposta nenhuma restrição ou exigência de fidelidade no uso dos prazeres pelo fato de ser casado (apenas a mulher tinha restrições), ainda assim havia uma forte preocupação com a forma da conduta do homem, porque a boa conduta da casa dependia da conduta do bom chefe da casa. A temperança nos prazeres sexuais que se espera do homem casado é a mesma que se espera do dirigente da cidade. Ele deve dar provas de domínio de si para dominar os outros.⁸⁹ Enfim, ser temperante no uso dos prazeres é ser capaz de bem se conduzir na vida e de bem conduzir a vida dos outros. Aquele que tem o domínio de si pode ter o domínio do outro. É esta agonística no domínio de si e do outro que define a relação a si entre os gregos.

Por fim, temos a *erótica*: esta diz respeito ao domínio da vida mais delicado e, por isso, mais carregado de reflexões. Esta se dava em torno do amor pelos rapazes. Tratava-se de uma prática livre e reconhecida entre os gregos, consistindo parte da *Paidéia* ateniense.⁹⁰ O aspecto que interessa na erótica está no fato de que, embora não havia duas

⁸⁹ Foucault remete a três exemplos: as *Leis* de Platão: onde o bom casamento e a descendência bela que proporciona, é útil para a cidade. Em Isócrates: a dominação de si para poder dominar o outro, implica num exercício de temperança; na *Econômica* atribuída a Aristóteles: a associação entre homem e mulher é de ordem natural e a problematização das práticas sexuais decorrentes daí é uma questão de justiça entre homem e mulher. FOUCAULT, M. *O Uso dos Prazeres*, pp. 150-163.

⁹⁰ FOUCAULT, M. *O Uso dos Prazeres*, pp. 167e seqs.. Ainda, *A Hermenêutica do Sujeito*, aula de 6 de janeiro de 1982, pp. 43-5. A referência de Foucault é MARROU, H. I. *História da Educação na Antiguidade*. São Paulo: EPU, 1975, Capítulo III, “Da pederastia como educação”, p. 51-65, particularmente, pp. 57-59.

espécies de desejos que ligava as pessoas, um masculino e outro feminino como para nós hoje, mas que para o grego era o problema do papel ativo e passivo na relação. Mais precisamente, o que estava em questão era a relação que envolvia um homem mais velho, possuidor de um *status* definitivo e um jovem rapaz, que ainda não tinha uma posição determinada na sociedade. Nesse tipo de relação está implicada uma série de convenções, estratégias e práticas que devem ser observadas a fim de que a ação seja moral. Primeiro, é o espaço comum que envolve estas relações: onde ambos possuem a mesma liberdade de recusas e consentimentos (como nos ginásios etc); segundo, é a questão do tempo: há um período do tempo em que as relações são aceitáveis, mas depois passa e já não é mais conveniente. O tempo é curto em função da idade do rapaz. A juventude é um estado delicado para o pensamento moral, pois deve se levar em conta a virilidade futura do rapaz, a sua honra e seu *status* futuro na cidade. Mas também há o isomorfismo entre a relação sexual e os papéis sociais. Por isso, o rapaz deve assegurar um domínio de si a fim de assegurar a sua virilidade. Afinal como pode o jovem ser sujeito e objeto de prazer sexual? Como fica sua virilidade assumindo um papel passivo? Se ele se sujeita, se se faz objeto, ocorre uma desqualificação do jovem. Então, trata-se da questão da honra do rapaz: há o jogo da honra e da vergonha, ou seja, é o domínio do que é conveniente e do que é vergonhoso. Daí se esperar um domínio de si daquele que será o futuro homem livre. É desta liberdade que trata a problematização moral da conduta sexual. Em suma, a erótica entre homens e rapazes é uma prática corrente, mas deve obedecer a certos cuidados: o jovem pode até ceder, mas isto deve ser feito de forma prudente levando em conta a sua honra em relação ao seu *status* futuro na cidade. Daí então se entende como esta atividade envolve tantas reflexões e à qual o jovem, e também o homem mais velho, deve buscar a estilização da conduta. Mais uma vez, a conduta erótica deve curvar os poderes criando uma vida singularmente bela. Nada comparável à internalização da norma ou de uma lei geral como na sociedade moderna. Para o homem grego não há uma lei geral, mas a prudência diante das conveniências e inconveniências que a vida apresenta. Nada também a ver com uma vida de interioridade. A estilística da existência é uma conduta moral voltada para o fora, em relação com o mundo e com o outro.

1.2. Erótica e verdade⁹¹

A questão da relação com os rapazes é tão cheia de dificuldades e exige uma conduta estilizada tão delicada nos usos dos prazeres que colocou a erótica em relação com o tema do acesso à verdade.⁹² A questão do amor e do acesso à verdade aparece em nossa cultura cristã moderna relacionadas à figura da mulher: assim temos em Goethe, no *Fausto*, o acesso à verdade relacionado ao amor e à pureza da mulher. De acordo com Foucault, entre os gregos o tema do amor e do acesso à verdade parece estar relacionado mais ao amor pelos rapazes. De qualquer maneira, a reflexão de Foucault toma como ponto de partida os textos de Platão, o *Banquete* e o *Fedro*. Esses textos indicam ainda como a questão é tomada em outros textos e marca a posição e a elaboração do tema em Platão, ou na tradição socrático-platônica.

A maneira como a questão é elaborada em Platão é importante também porque parece enraizar aí o momento da transformação da ética clássica numa moral da renúncia, que, por sua vez, vai ser importante na constituição de uma hermenêutica do desejo que define a prática de si cristã.⁹³

Uma boa parte do *Banquete* e do *Fedro* é dedicada à reprodução ou retomada do que é dito habitualmente sobre o amor na época. Testemunho disso são os discursos de Fedro, Pausânias, Erixímaco e Agatão no *Banquete*; ou de Lísias no *Fedro* e o contra-discurso irônico de Sócrates. Esses discursos constituem a matéria-prima para a doutrina platônica elaborar e transformar a problemática da erótica do rapaz no amor da verdade e da ascese. O que está implícito nos discursos sobre o amor é “sempre a questão do consentimento: a quem e em que condições deve o jovem ceder? E, aquele que o ama, pode legitimamente vê-lo ceder facilmente?”⁹⁴ Enfim, trata-se das dificuldades em torno do domínio de si na erótica e o futuro domínio dos outros no governo da cidade.

⁹¹ Francis Wolf afirma este capítulo destoa do projeto original de Foucault e levanta alguns questionamentos sobre a relação com a verdade no trabalho foucaultiano. WOLF, F. “Eros e Logos: A Propósito de Platão e Foucault”. In *Discurso*. Revista do Departamento de Filosofia da USP. No. 19, 1992, pp. 135-164. De qualquer maneira, como estamos trabalhando com o tema da imanentização do transcendental é justamente a relação do saber e da verdade com a subjetivação o que está em questão em nosso estudo e, para nós, este tema atravessa o trabalho foucaultiano.

⁹² FOUCAULT, M. *O Uso dos Prazeres*, p. 201.

⁹³ *Ibid.*, p. 202.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 202.

Dentre os discursos apresentados no *Banquete*, o discurso de Aristófanes parece fazer uma diferença em relação aos demais ao fazer do amor a procura do outro sexo ou do mesmo sexo a busca da metade perdida de acordo com o mito da separação dos corpos. De acordo com Aristófanes, no início, todos eram andróginos, mas a cólera dos deuses separara os corpos em duas metades. É verdade que ainda é a questão do consentimento, mas colocada de forma positiva, pois transforma o princípio da dissimetria entre rapaz e homem adulto, já formado, em simetria e igualdade entre o amante e o amado, fazendo-os surgir de um mesmo ser. Mas, a erótica socrático-platônica, explica Foucault, é profundamente diferente. Ela propõe uma solução nova e sobre outros termos. Nessa, já não é mais a questão de saber o que é o verdadeiro amor, a quem convém amar, em que condições o amor pode ser honroso tanto para o amado como para o amante, mas, “o que é o amor em seu ser mesmo?”⁹⁵ Na solução tradicional da dificuldade do amor pelos rapazes, Xenofonte (*Banquete* e *Memoráveis*), por exemplo, separa o amor da alma e o amor do corpo. E faz o amor verdadeiro ser o amor da alma. Há uma depreciação do amor do corpo e, então, o amor da alma, se realiza na amizade, *philia*. Dessa forma, é preciso liberar toda afeição das suas dimensões físicas. Xenofonte faz da *philia* amizade aquilo mesmo pelo qual é possível salvar *Eros*. É na amizade que a afeição recíproca pode encontrar seu conteúdo concreto e duradouro capaz de redimir a relação entre amante e amado.

No entanto, a erótica platônica é muito diferente. Platão retoma as interrogações tradicionais mostrando que se deixa escapar nessas o essencial. No *Fedro*, de Platão, tanto Lísias quanto Sócrates sustentam que o rapaz não deveria ceder àquele que o ama. Já no *Banquete*, em oposição a isso, os discursos de abertura “afirmam que é belo ceder se isso se faz como convém a um amante de valor”.⁹⁶ Contudo, tanto os discursos do *Fedro* como os de abertura do *Banquete* não são mais verdadeiros por serem mais respeitosos ao amor. É somente com as palavras de Diotímia, no *Banquete*, e da fábula contada por Sócrates, no *Fedro*, que se faz o amor aparecer como discurso verdadeiro e aparentado à verdade que diz.⁹⁷ Vejamos as transformações que eles operam sobre o amor.

Passagem da questão da conduta amorosa à interrogação sobre o ser do amor. Para o debate tradicional a questão era como lidar com o amor uma vez que se trata

⁹⁵ *Ibid.*, p. 204.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 206.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 206.

de um movimento tão intenso colocando a preocupação com a questão da conduta entre amante e amado a respeito do amor. Diotímia e Sócrates deslocam a questão tradicional, deontológica, sobre o que é o bom ou o mau amor, o que convém ou não convém sobre o amor, para a questão ontológica: sobre o que é o amor? Qual a sua natureza? Dessa maneira, o essencial do amor não se encontra do lado do elemento amado. O charme e a beleza do jovem ofuscam o verdadeiro amor. É preciso retornar do amado para o amante e interrogá-lo nele mesmo. E, daí, através de um longo caminho ele deverá ascender ao verdadeiro amor. Platão realiza, assim, uma inversão levando o amor das coisas sensíveis para o que está além desta.

Passagem da questão da honra do rapaz para a questão do amor da verdade. O que não quer dizer que a questão do objeto amado não se coloca mais: ao contrário, ela será colocada, mas em termos diferentes. O discurso tradicional sobre o amor já tendia para uma certa inferioridade ao amor físico. Mas esta desqualificação estava relacionada à dignidade do rapaz. A novidade de Platão é deslocar da dignidade do amado para o que no amante determina o ser e a forma de seu amor: é a aspiração ao belo em sua pureza, a reminiscência do que é imortal, e, com isso, não se trata de excluir o corpo, mas de passar do corpo belo para a alma etc.⁹⁸

Passagem da questão da dissimetria dos parceiros para a questão da convergência do amor. Na erótica tradicional, o *Eros* vinha do amante e detinha o papel ativo, já o amado não podia ter a mesma relação simétrica. A reciprocidade somente podia ser alcançada quando o ardor tivesse cessado com a idade e aí começava a amizade. Mas, na medida em que *Eros* é relação com a verdade, *Eros* deve atuar com a mesma força em ambos para que os dois amantes alcancem o verdadeiro amor. É isso que torna o amado amante de Sócrates e o busca. Somente juntos poderão buscar a verdadeira natureza daquilo que ele aspira.

Passagem da virtude do rapaz para o amor do mestre e para a sua sabedoria. O amante devia saber guardar o domínio de si, pois a força do amor podia arrebatá-lo. Aqui o ponto de resistência era a honra do rapaz. Mas a partir do momento que *Eros* é acesso à verdade, o que está mais adiantado no caminho do amor se torna o perseguido: é ele que pode ensinar o amor da verdade. Aparece, então, a personagem do

⁹⁸ *Ibid.*, p. 209.

mestre da verdade que ocupa o lugar do enamorado. É o mestre que passa a ser buscado. Sócrates só é amado porque resiste à sedução e ensina a resistir aos prazeres. É a sabedoria do mestre e não a honra do rapaz que marca tanto o objeto do verdadeiro amor como o princípio que o impede de ceder. Sócrates é capaz de se dominar a si mesmo, e, por isso, é o objeto do amor.

De acordo com Foucault, na medida em que a erótica platônica introduz a questão fundamental na relação de amor o tema da verdade, ela coloca aí o trabalho ético que consistirá em descobrir e sustentar essa relação com a verdade. Assim, a reflexão platônica tende “a se desligar de uma problematização corrente, que gravitava em torno do objeto e do estatuto a lhe ser dado, para abrir um questionamento sobre o amor, que gravitará em torno do sujeito e da verdade de que é capaz.”⁹⁹

A erótica platônica desloca, dessa forma, a problemática tradicional sobre a prática da ‘corte’ e a liberdade do outro, para uma erótica que gira em torno de uma ascese do sujeito e do acesso comum à verdade.

Por isso mesmo, a interrogação se desloca: na reflexão sobre a *chrêsis aphrodisiôn* ela dizia respeito ao prazer e à sua dinâmica, cuja prática e distribuição legítima convinha assegurar pelo domínio de si; na reflexão platônica sobre o amor, a interrogação diz respeito ao desejo que convém levar para seu verdadeiro objeto (que é a verdade) reconhecendo-o pelo que ele é no seu ser verdadeiro.¹⁰⁰

Esse deslocamento marca a nova economia das práticas dos prazeres. De acordo com Foucault, Platão representa um grande papel para o que será futuramente a transformação de uma prática de si como ascese à verdade para uma prática de si da renúncia e da hermenêutica da decifração dos desejos. Mas, em Platão esse deslocamento ainda se mantém dentro de um horizonte de práticas de si como domínio de si e não de uma renúncia de si, como ocorrerá bem mais tarde. Enfim, a prática de subjetivação grega está relacionada à relação agonística com o outro, com o fora, e é para governar o outro que é preciso dobrar a força e constituir um si. Na perspectiva foucaultiana, a moral grega era uma ética da singularidade e da diferença constituída a partir da problematização de uma agonsística consigo, com o outro e com o mundo de maneira a evitar o excesso e a perda de si.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 212.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 213.

2. O desvio romano: problematização e prática de si romanística

Em *O Cuidado de Si*,¹⁰¹ terceiro volume de História da Sexualidade, Foucault desloca o campo de suas análises sobre as problematizações e as práticas de si da Grécia clássica para o Império romano dos dois primeiros séculos de nossa era e constata que, a respeito dos mesmos temas analisados anteriormente nos gregos do século IV a.C., não houve mudanças radicais, mas é possível notar algumas inflexões, como uma intensificação maior das preocupações em torno da conduta sexual, uma maior importância ao matrimônio e uma certa desvalorização da relação com rapazes. No mesmo conjunto temático de problematizações que segue uma evolução lenta percebe-se uma modificação de outra ordem: trata-se da “maneira pela qual o pensamento moral define a relação do sujeito com a própria atividade sexual.”¹⁰² Foucault procura descrever como a partir de um plano de uma duração mais ampla representada pelo mesmo conjunto temático das problematizações, que define as condições de possibilidade das reflexões morais, vão se constituindo a diversidade das práticas da conduta moral a respeito dos prazeres, que por sua vez define a singularidade diferencial de uma nova problematização na base das práticas morais de si. É assim que, nesse período do início de nossa era, começa uma problematização mais intensa dos *aphrodisia*, a qual cumpre analisar as suas formas particulares e as suas motivações.

Nota Foucault que, a essa nova acentuação nas inquietações e reflexões sobre a moral, não corresponde uma forma de interdição, antes ocorre uma intensificação da relação consigo para se constituir em sujeito moral de seus atos. Trata-se, ainda, de procurar separar esta intensificação da relação consigo de uma possível onda de individualismo que marcaria o período. Foucault distingue três formas possíveis de individualismo: o individualismo absoluto, quando um indivíduo se destaca em relação ao seu grupo (um general herói); o individualismo caracterizado pela vida privada, quando é voltado para os interesses domésticos; e um outro marcado pela intensificação das relações

¹⁰¹ Foucault toma a noção de cuidado de si de P. Hadot. Conf. FOUCAULT, M. *O Cuidado de Si*, p. 49. E ainda FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*, pp. 354. Sobre Pierre Hadot: HADOT, P. *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*. Préface Arnold I. Davidson. Paris: Albin Michel, 2002.

¹⁰² FOUCAULT, M. *O Cuidado de Si*, p. 42.

consigo, isto é, pelas “formas nas quais se é chamado a se tomar a si próprio como objeto de conhecimento e campo de ação para transformar-se, corrigir-se, purificar-se, e promover a própria salvação”¹⁰³. É essa última forma que, segundo Foucault, caracteriza a *Cultura de si*. Trata-se de um fenômeno que encontra seu apogeu, sua idade de ouro, como ele diz, justamente nos dois primeiros séculos de nossa era. É nesse momento que se dá o desenvolvimento de uma “arte de existência”, uma *tékhnē tou biou* do ter cuidados de si (*cura sui / epiméleia heoutou*, segundo a fórmula latina e grega). No entanto, o cuidado de si é um tema de longa data na Antiguidade, ele aparece já nos relatos sobre os espartanos que entregavam as suas terras para o trabalho dos hilotas para que eles, espartanos, pudessem cuidar de si mesmos. Mas, é a partir do *Alcibíades* de Platão que este tema encontra uma teorização filosófica e será tratado na sua relação com o conhecimento de si.¹⁰⁴ Enfim, o cuidado de si teve um longo desenvolvimento e Foucault considera que este encontra seu ponto alto neste momento dos dois primeiros séculos de nossa era. Contudo, é preciso entender que esta prática estava relacionada a alguns grupos pequenos. O cuidado de si está presente, entre outros, nos estoícos e nos epicuristas. Cuidar da própria alma é um preceito que Zenão tinha dado já aos primeiros estoícos. Também Epicuro no início da *Carta a Meneceu* diz que nunca se é muito jovem nem muito velho para cuidar de si. E, para Epicteto, o ser humano é o ser a quem foi confiado o cuidado de si mesmo.¹⁰⁵ Mas, é nos estoícos romanos que Foucault se detém mais para trabalhar este tema.

Vejamos, de acordo com Foucault, as principais características do cuidado de si romanístico. Nos dois primeiros séculos de nossa era, o princípio do cuidado de si não se destinava apenas a alguns em função de sua condição estatutária¹⁰⁶: ao contrário, é válido para todos. Essa seria então a primeira característica do cuidado de si romanístico. Trata-se de uma prática que constitui um verdadeiro fenômeno cultural e que conta com o apoio de toda a sociedade, ainda que estivesse restrito a alguns grupos pouco numerosos. Além do mais, nesse momento, o cuidado de si é autofinalizado:¹⁰⁷ ele é um fim em si mesmo, isto é, o cuidado de si se realiza no próprio cuidado de si. Enquanto entre os gregos

¹⁰³ *Ibid.*, p. 48.

¹⁰⁴ FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito*, p. 41. De acordo com Foucault, o *Alcibíades* de Platão apresenta talvez a teorização mais completa do cuidado de si, p. 41.

¹⁰⁵ FOUCAULT, M. *O cuidado de si*, p. 52. EPICTETUS. *Discourses*, I, 16, 1-3.

¹⁰⁶ Entre os gregos era a condição estatutária: cuidar de si para poder cuidar da cidade. Conf. FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*, p. 43-44.

¹⁰⁷ FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do sujeito*, p. 218.

antigos cuidava-se de si para poder governar os outros: a finalidade era o cuidado da cidade; na Roma imperial dos dois primeiros séculos, o cuidado de si está voltado para o próprio si ou eu. Assim, o cuidado de si desprende-se de outras preocupações e se absolutiza: cuidar de si se torna um fim em si mesmo. Tratava-se, assim, de uma verdadeira “conversão a si”.¹⁰⁸ Para Foucault este si não era algo dado de antemão, o qual se procuraria encontrar voltando para dentro, mas era um si que era preciso constituir na relação consigo e com o outro.

Uma outra característica do cuidado de si é que não se trata de um cuidado ou atenção difusa. O termo *epiméleia* (cuidado) designa um conjunto de ocupações,¹⁰⁹ de labor e, para este trabalho, exige tempo. É preciso reservar a parte do dia que convém consagrar ao cuidado de si. Esse tempo é preenchido por exercícios diversos: meditações, leituras, anotações de conversações ouvidas, rememoração de verdades que já se sabe, mas que é bom sempre retomar, há ainda a troca de cartas de aconselhamento (como a conhecida correspondência de Sêneca a Lucílio). Existem também as conversas tomadas com um confidente. Tudo isto tornou a cultura de si uma prática social de prestação de serviço de alma. Há verdadeiros grupos que se reúnem para o auxílio e a convivência espiritual.

A terceira característica do cuidado de si romanístico diz respeito à relação de proximidade entre medicina e moral: o corpo exprime um estado de fraqueza e de

¹⁰⁸ Como afirma Paolo Adorno, é difícil definir exatamente o que Foucault entende pelo “si” quando fala de conversão ou de trabalho sobre si, pois este reflete muitas vezes uma ambivalência no entendimento do si que atravessa toda a história da filosofia. Ambivalência que pode ser encontrada já em Platão com duas versões sobre o si: no *Alcíades I* é “a descoberta do si mesmo como realidade ontologicamente distinta do corpo que é designada como a alma, como *psychê*”. E próxima dessa existe uma outra forma de instauração de si: “um modo de conhecimento de si que tinha a forma da contemplação da alma e do conhecimento por ela mesma de seu modo de ser”. A partir desta forma nasce a forma de metafísica na definição do homem. Mas no *Laches* a instauração de si não se faz na forma de uma descoberta de uma *psychê* como realidade ontologicamente distinta do corpo, mas como maneira de ser e de fazer, da qual, é dito explicitamente no *Laches* que se trata de dar conta de si durante toda a vida.” O que se precisa considerar é “a maneira de viver, a maneira que se tem vivido”: é o estilo de vida. Em suma, a partir dessas duas formas de si decorrem duas formas de viver: uma se refere à metafísica e outra que se refere a uma estética da existência. É a partir do *Laches* que nasce uma filosofia que liga estreitamente vida e pensamento e que interessa particularmente Foucault. (Foucault, M. *Le courage de la vérité*. Cours au Collège de France, 1983-1984, leçon du 15 février 1984. Paris: Gallimard, 2008). Adorno, F. P. *Le Style du Philosophe. Le dire vrai*. Paris: Kimé, 1995. p. 135.)

¹⁰⁹ Sobre filosofia como exercício espiritual a referência é o já citado HADOT, P. *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*. E ainda do mesmo HADOT, P. *O Que é a Filosofia Antiga?*, pp. 65-68 e pp. 249-332 e HADOT, P. *La Citadelle Intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*. Paris: Fayard, 1997.

equilíbrio frágil que exige cuidado: é preciso saber lidar com o corpo para que as inquietações do corpo não se alastrem e perturbem a alma.

Quarta característica: é a importância que o conhecimento de si ocupa nesta prática. Não é uma simples retomada do dito socrático. Há todo um trabalho específico para o conhecimento de si: há os procedimentos de provação para se avaliar o progresso na prática da virtude e os exercícios de abstinência como preparação para a ação; há o exame de consciência para inquirir não a culpa, mas o que fazer para se tornar melhor, normalmente, se escolhia determinadas horas do dia para este exercício; há ainda o trabalho do pensamento sobre ele mesmo: trata-se da filtragem das representações para se distinguir umas das outras, mas não se trata de procurar a origem ou o objeto das tentações, como na prática cristã, e sim para saber qual delas depende de nós e qual não, para, enfim, lhes dar o consentimento que convém ou não.¹¹⁰

Por fim, quinta característica: o objetivo de todas essas práticas de si é levar à conversão de si (*epistrophe eis heauton/ conversio ad se*). O cuidado de si leva a uma ética do domínio de si: é a posse de si (*suum esse*). Na plena posse de si, única parte que é, de fato, nossa parte de verdade, se entra no pleno gozo e prazer de se ter por inteiro. Pois, o si é a melhor parte de si.

No entanto, essa interpretação de Foucault da prática do si como singularidade foi duramente criticada por Pierre Hadot. Segundo este último, a melhor parte de si da qual fala Sêneca é um eu transcendental, que justamente ultrapassa a finitude e contingência da vida. Segundo Hadot, os exercícios sobre si não podem ser separados de um movimento que leva justamente a um nível psíquico superior, portanto, trata-se de um outro tipo de si, isto é, não se trata de uma singularidade, como quer Foucault, mas, justamente, de tomar consciência de si como fazendo parte da natureza universal: isto é, diz respeito à “razão universal interior a todos os homens e ao cosmos mesmo”.¹¹¹ Assim, a

¹¹⁰ Questão da vontade moral: “O controle é uma prova de poder e uma garantia de liberdade: uma forma de assegurar-se permanentemente de que não nos ligaremos ao que não depende de nosso domínio”. FOUCAULT, M. *O cuidado de si*, pp. 68-69.

¹¹¹ HADOT, P. “Réflexion sur la notions de ‘Culture de soi’.” in *Michel Foucault Philosophe*, p. 262. De forma parecida com Hadot, temos a posição de Vernant: este eu seria um impessoal, não minha própria alma, mas a alma em mim, como um ele. VERNANT, J-P. “O indivíduo na cidade” in VEYNE, P. *O Indivíduo e o Poder*. Lisboa: Edições 70, sem data, p. 40. Ainda nessa linha, LOTITTO, Gianfranco. *Suum Esse. Forme dell’interità Senecana*. Bologna: Pàtron Editore, 2001. Sobre a imprecisão da leitura de Foucault ainda: JAFFRO, Laurent. “Foucault y el estoicismo. Acerca de la historiografía de *L’Hermeneutique du sujet*.” In Gros, F. Levy, C. *Foucault y la filosofía antigua*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2004, pp. 41-68.

prática de si se voltaria para o ultrapassamento de si no sentido de uma universalização: na direção de um “ego transcendental”,¹¹² e não na realização de uma singularidade como pretende Foucault. Hadot critica também o uso dos termos prazer de estar em si: afirma ele que, “na Carta XXIII [a Lucílio], Sêneca opõe, com efeito, explicitamente *voluptas* e *gaudium*, o prazer e a alegria, e não se pode então falar, como o faz Foucault a propósito da alegria como uma ‘outra forma de prazer.’”¹¹³ Hadot insiste que não se trata de uma simples questão de palavras, porque diz respeito justamente à forma mesma como os estóicos concebem a moral: a felicidade constitui para eles a virtude mesma e não no prazer.

De qualquer forma, Foucault entende que o cuidado de si é uma prática de singularização e, apesar da imprecisão das suas leituras sobre muitos aspectos, é preciso considerar que a novidade da análise foucaultiana está menos no caráter de helenista ou latinista de sua análise do que em fazer aparecer nas práticas de si o aspecto de singularização dessas como um desvio que lhe permite escapar da concepção universalista e evolucionista de razão ou pensamento. O que, de fato, está em questão é a possibilidade de pensar uma ética para o presente. Assim, podemos entender a leitura de Foucault como um desvio que torna possível pensar a abertura para um pensamento como experiência da diferença. E, nesse sentido, por seu lado, Foucault afirma que “gostaria de enfatizar o enraizamento na *Aufklärung* de um tipo de interrogação filosófica que problematiza simultaneamente a relação com o presente, o modo de ser histórico e a constituição de si próprio como sujeito autônomo”. E este consiste na “reativação de uma atitude, ou seja, de um *êthos* filosófico que seria possível caracterizar como crítica permanente de nosso ser histórico”.¹¹⁴ Quer dizer, interessa diagnosticar as condições que tornariam possível um pensar como experiência da diferença. Mas, voltemos à subjetivação antiga.

Dos vários motivos para o desenvolvimento da cultura de si, Foucault se detém em dois deles: as mudanças na prática matrimonial e as modificações nas regras do jogo político. Mas trata-se para ele de buscar nestes dois motivos menos uma causa do que de indicar a originalidade das respostas que a cultura de si procurou dar à reestruturação social. Como foi dito acima, a problematização pode ser incitada por fatores sociais,

¹¹² HADOT, P. *Ibid.*, p. 267.

¹¹³ *Ibid.*, p. 262.

¹¹⁴ FOUCAULT, M. “O que são as Luzes?”, in *Ditos e Escritos II*, p. 344-345.

econômicos e políticos, mas antes de tudo ela diz respeito a uma singularidade que torna possível as várias respostas, às vezes contraditórias, a um conjunto de dificuldades.¹¹⁵

Vejamos, primeiramente, a questão do matrimônio. O matrimônio deixa de ser uma prática privada para se tornar pública. Esta transformação está relacionada ao fato de que o enriquecimento passa a depender menos do *status* e dos acordos ente famílias ricas e mais do sucesso na carreira militar e civil, dos negócios comerciais e da proximidade do príncipe. Dessa forma, o noivo ficava mais livre das estratégias de família para definir o seu casamento. Essa nova realidade abre mais espaço para a afeição e a escolha pessoal no casamento. O casamento deixa, assim, de ser algo fechado entre duas famílias e busca reconhecimento social junto das instituições públicas.

Quanto às modificações nas regras do jogo político, estas dizem respeito à centralização política e organização administrativa próprias dos grandes impérios helenístico e romano, com os inúmeros focos de poder espalhados pelo seu território em consequência de sua vastidão, o exercício do poder se torna então relativizado: o cargo público é menos consequência do *status* do que fruto de uma escolha envolvendo relações complexas, acordos, amizades etc. Na atividade pública, a virtude do governante continua importante, mas a função ocupada é relativa: se é sempre, ao mesmo tempo, governante e governado. A atividade política deve ser vista menos em função do cargo ocupado do que da relação que se tem com a comunidade da qual se faz parte.

Ora, essas mudanças, ao colocar o indivíduo numa trama complexa de relações, suscitavam toda uma reelaboração nas formas de relação consigo mesmo. A ética tradicional não consegue mais responder às novas exigências e, daí, a cultura de si desenvolver uma forma de subjetivação que pudesse dar conta destes novos desafios. A relação com o corpo, com casamento e os prazeres sexuais em lugar do domínio de si contra o jogo da violência e do excesso, deve doravante levar em conta cada vez mais a fraqueza do indivíduo, que aparece na sua fragilidade e necessidade de manter um cuidado constante.

Vejamos, então, como foram desenvolvidas as problematizações sobre a moral dos prazeres nesse novo contexto. Como já dissemos acima, de acordo com Foucault,

¹¹⁵ “Ora, o que é preciso compreender é aquilo que as torna simultaneamente possíveis; é ponto no qual se origina sua simultaneidade; é o solo que pode nutrir umas e outras, em sua diversidade, talvez, a despeito de suas contradições”. FOUCAULT, M. “Polêmica, Política e Problematizações”, in *Ditos e Escritos*, V, p. 232.

não se nota grande mudança nas temáticas: as mudanças concernem mais aos elementos constitutivos da subjetivação moral,¹¹⁶ isto é, na forma de constituição de si.

Cuidado com o corpo. Na cultura de si desenvolve-se um saber médico voltado a fornecer um regime para os cuidados com o corpo. Esse regime é destinado a assegurar a autonomia do indivíduo permitindo a cada um ter um saber à mão e para cada circunstância. O regime evita a dependência dos médicos, pois a prática da saúde é imprescindível a uma existência racional. Os mesmos princípios do pensamento médico e filosófico antigo continuam presentes, mas as atividades que o envolvem estão relacionadas a uma preocupação mais negativa: devido a “disposição anatômica e todo o ordenamento fisiológico que inscrevem no corpo e nos seus mecanismos próprios o prazer com seu excessivo vigor contra o qual ele nada pode”.¹¹⁷ Dessa forma, o corpo revela um equilíbrio frágil, de modo que o ato sexual interfere em todo o corpo e no seu equilíbrio. O ato sexual nem é bom nem é mau em si mesmo, mas perigoso, porque pela sua violência e tensão implica um dispêndio imenso que esgota o corpo. Além disso, na atividade sexual tem-se a perda de uma substância vital, essencial para a manutenção da espécie. Qualquer atividade indevida pode acarretar um desequilíbrio nesse funcionamento. Tudo isso aproxima o ato sexual da patologia. O indivíduo se mantém, portanto, num equilíbrio frágil. Daí o cuidado com os regimes, as maneiras e os melhores momentos para a atividade sexual e o valor da abstinência. Mas, a prescrição dos regimes e cuidados com o corpo implica acima de tudo todo um trabalho sobre a alma. Primeiro porque é nela que está o controle e imposição de limites do desejo do corpo; segundo, o desejo é suscitado pelas imagens, que implica diretamente a alma; por fim, é a alma que pode controlar o excesso que causaria dano ao corpo. Quer dizer, na base dos prazeres e do desejo está a própria fonte dos males possíveis, que leva a uma crescente patologização do prazer.

Quanto aos prazeres sexuais na vida conjugal, temos duas novas inovações: a afetividade como a base da relação entre os esposos e do casamento em si mesmo; e, ao lado desta, temos a reciprocidade nas relações como determinante da estruturação da vida em comum. Enfim, trata-se de uma valorização na relação entre os cônjuges, o que requer uma nova arte de existência. Ocorre, assim, uma intensificação da fidelidade matrimonial e

¹¹⁶ FOUCAULT, M. *O Cuidado de Si*, p. 72.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 113.

da satisfação mútua dos prazeres. Com isso, o casamento adquire um valor universal, válido para todos porque realiza a natureza do homem. O casamento passa a ter uma importância social: é a comunidade mais venerável. É em torno dessa nova significação que se constitui a problematização e a definição das práticas de si do indivíduo casado. Mas, em função do princípio da fidelidade conjugal, o matrimônio passa a ter o monopólio da atividade sexual: é o único lugar para a prática sexual. Ora, tudo isto implica uma maior problematização das relações fora do casamento. Para o antigo grego, a problematização estava relacionada à forma de controle de si como garantia de *status*, porém, agora, a reflexão moral se dá em função da valorização da vida conjugal e da mulher. Não se trata de obediência à lei, mas do princípio de simetria entre os cônjuges. A infidelidade se torna sinal de fraqueza do homem. Além disso, a vida conjugal terá mais validade quanto "mais servir à procriação e a vida comum e compartilhada entre os cônjuges."¹¹⁸ Em suma, os traços que caracterizam o casamento são: o princípio monopolístico, a des-hedonização e a finalidade procriadora.

Em conseqüência da valorização do matrimônio, a *relação com os rapazes* vai sofrer uma depreciação, e Foucault fala mesmo em uma desproblematização dessa. Não que se torna algo antinatural, mas o foco de preocupações muda. Assim, a Erótica passa a tratar o papel do amor da mulher e, dessa forma, procura integrar as duas formas de amor, a amizade e o amor físico, a partir do valor e beleza moral. E, na medida em que o casamento é capaz de conciliar a procriação e o afeto, a relação com os rapazes irá sofrer uma desqualificação, porque nesta, como foi visto acima sobre a erótica grega, era insuficiente para conciliar o prazer físico e o amor. O prazer sexual, assim, adquire o sentido de amor e amizade no seio da vida conjugal.

Em suma, a arte de existência do cuidado de si, diferentemente dos gregos, não insiste tanto sobre a violência e os excessos que ameaçavam arrebatá-lo o indivíduo, mas sobre a fragilidade do organismo. O domínio de si está relacionado sempre, no período romano imperial, a uma rede complexa que diz respeito desde o cuidado com o corpo passando pela relação no casamento e chega até o espaço social da comunidade. Nessa rede complexa, o indivíduo é colocado num equilíbrio delicado e, assim, as problematizações, ainda que mantenham praticamente os mesmos temas, apresentam a especificidade de

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 179.

inserir as práticas de si num mundo de relações mais complexas. De acordo com Foucault, entre a forma grega e a romana de subjetivação, a existência __ a maneira pela qual o mundo se nos apresenta a nós__ deixa de ser entendida como arte de existência para se tornar prova. Prova tanto no sentido do que nos fornece o conhecimento de nós mesmos quanto no sentido de que o mundo é o lugar de exercício pelo qual nos transformamos e nos aperfeiçoamos.¹¹⁹ Foucault nota, então, dois movimentos diferentes na passagem da prática de si grega para romana: num desses movimentos, o mundo deixou de ser pensado para se tornar conhecido; no outro, a existência *bios* deixou de ser objeto de uma arte *tékhnē* para se tornar correlato de uma prova.¹²⁰ Nessa mudança, estaria, então, o desvio inicial constitutivo do pensar ocidental.

Foucault obteve, sem dúvida, um grande avanço ao passar da resistência para o governo de si e as práticas de si. Ele pode agora dar um sentido mais positivo para o tema da experiência. Lembrando que na arqueologia e na genealogia ela permanecia na dependência de um trabalho interminável de análise do arquivo ou do dispositivo para tornar possível a experiência da diferença. Já na análise da subjetivação ética, o sujeito é tomado como objeto para ele mesmo e, então, ele pode fazer a experiência de si, tanto no sentido de que esta se dá a partir de um campo de condições históricas no presente, que é o das problematizações, quanto de que se trata da constituição do sujeito por ele mesmo. Contudo, duas questões parecem permanecer no que diz respeito a dar um sentido genuinamente afirmativo à experiência da diferença: por um lado, a problematização funciona como o impensado para o sujeito, porque ele depende e age no interior dela, mas a desconhece no momento mesmo em que age (tal como o arquivo) e, dessa forma, parece que o *cogito* e o impensado do pensamento antropológico continua presente na analítica foucaultiana. E, por outro lado, como as análises de Foucault tendem a ver o cuidado de si cada vez mais como um fim em si mesmo, e, na medida em que não se pode definir o si, pois, isto faria retornar a uma identidade, então, a prática de si parece correr o risco de continuar sendo uma prática de si como desvio, pois, de certa forma, só lhe resta o movimento de oposição ao poder dominante e, portanto, uma certa dificuldade em lhe dar

¹¹⁹ FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*, p. 590.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 589-590.

um sentido genuinamente afirmativo.¹²¹ Quer dizer, parece que permanece o problema do empírico-transcendental e o do *cogito*-impensado da analítica da finitude, que Foucault havia denunciado como o paradoxo do pensar antropológico. É verdade que ele mesmo admite que talvez ainda não superamos o pensamento antropológico, mas apenas que estaríamos no limiar de um outro pensamento.

Enfim, são questões em aberto e, infelizmente, a morte de Michel Foucault deixou um trabalho em andamento. De qualquer forma, o movimento do pensamento foucaultiano mantém o sentido de buscar a abertura para um pensar diferencial. E, dessa forma, as problematizações cumprem a função de colocar o campo das condições de subjetivação a partir do presente e, portanto, da experiência do sujeito para ele mesmo. Diferentemente do arquivo e do poder normalizador em que a experiência do sujeito no presente era dada apenas de forma negativa, já os jogos de verdade, por meio das problematizações e das práticas de si, tomam sentido no presente de forma positiva. Quer dizer, ao colocar a experiência no presente, pois o presente é retorno da diferença, tem-se a possibilidade de constituir uma nova relação consigo mesmo, com o outro e com o mundo. Contudo, essa possibilidade não significa retorno ao sujeito, mas antes que a subjetivação apenas ocorre entrando em novo campo de experiências dado por um outro campo de problematizações e de subjetivação, dado, enfim, por um outro pensamento, que, como afirma Deleuze, terá outros desafios, nem maiores nem menores do que os que deixamos.¹²² Mas, este é o desafio do pensamento foucaultiano: “o presente, como voltar da diferença, como repetição se dizendo da diferença, afirma de uma vez o todo do acaso.”¹²³ Para um pensamento como experiência da diferença, não é a resposta que está em jogo, mas que no jogo “a questão não cessa de se deslocar. Qual a resposta para a questão? O problema. Como resolver o problema? Deslocando a questão.”¹²⁴

¹²¹ J-F. Pradeau fala inclusive que o objetivo de Foucault de relacionar o governo de si com o governo dos outros acaba encontrando dificuldade, porque este conduziria a uma ética do máximo, que não combinaria com uma ética centrada nas práticas de si: PRADEAU, J-F. “O sujeito antigo de uma ética moderna.” In Gros, F. (org.) *Foucault. A coragem da Verdade*, p. 153. Contudo, do nosso ponto de vista, a dificuldade parece antes de tudo relacionada à forma como Foucault trabalha a questão do transcendental imanente.

¹²² DELEUZE, G. “Qu’est-ce qu’un dispositif?” in *Michel Foucault Philosophe*, p. 191.

¹²³ FOUCAULT, M. “Theatrum Philosophicum”, in *Ditos e Escritos*, II, p. 253.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 246.

CONCLUSÃO

Nosso trabalho foi orientado no sentido de mostrar que, em Michel Foucault, os temas da subjetividade e do pensamento se relacionam entre si e, então, com o tema do transcendental. Para finalizar, gostaríamos de retomar algumas questões a respeito dessa relação tentando mostrar que não se trata nem de uma volta à metafísica clássica nem ainda do retorno do sujeito ou de um subjetivismo nos últimos trabalhos de Foucault.

Em geral, tendemos a relacionar o pensamento à atividade do sujeito e, quando falamos em subjetividade, tendemos a tomá-la como uma forma de interioridade. E, de fato, para nós, parece bastante natural relacionarmos a subjetividade com um sujeito ou com um eu interior e conceber esse eu como sendo dotado de um espaço interno, como uma espécie de esfera privada, íntima, onde, justamente, sentimos que somos mais nós mesmos. Achamos até mesmo que a noção de interioridade é um conceito indispensável e que, sem ela, perderíamos algo de nossa natureza. Contudo, basta olharmos um pouco à nossa volta e observarmos as nossas experiências para percebermos que a vida se desenrola na maior parte do tempo sem recurso a uma interioridade: os indivíduos podem muito bem descrever a si mesmos de diversos outros modos, por exemplo, em termos emocionais, éticos e espirituais, sem necessidade de recorrer a um mundo interior. Mas, ainda, a interioridade nem sempre esteve presente em nossa história do pensamento: de acordo com estudos sobre a Antigüidade, antes do cristianismo, principalmente, antes de Agostinho de Hipona,¹ os indivíduos achavam muito natural se descreverem sem recorrer a um espaço íntimo de interioridade. Assim, por exemplo, quando Platão no seu *Alcíbiades* fala do si, este não é voltado para um dentro como um espaço interior: tratava-se antes da alma em mim ou do

¹ Parece que é com apenas Agostinho de Hipona que se tem, de fato, uma linguagem da interioridade: VERNANT, J-P. “O indivíduo na cidade” in VEYNE, P. *O Indivíduo e o Poder*. Lisboa: Edições 70, sem data, p. 43-44. CARR, P. *Augustine’s Invention of the Inner Self. The legacy of a Christian Platonist*. Oxford: Oxford University Press, 2000, pp. 20 e seguintes. Por exemplo, o texto *Confissões*, de Agostinho, é voltado para explorar o vasto espaço interior da alma, in CARR, P. *Ibid.*, pp. 31-44. Da mesma forma: DARAKI, M. “L’Emergence du Sujet Singulier Dans Les Confessions D’ Augustin”. In *Esprit*, no. 2, février, 1981, pp. 95-115.

divino do que de um eu pessoal.² Afirma J-P.Vernant que: “a *psykhé* é em cada um de nós uma entidade impessoal ou supra-pessoal. É a alma em mim mais do que a minha alma”.³ Mesmo no período posterior, por exemplo, entre os estóicos romanos, Pierre Hadot afirma que a interioridade é um voltar-se para um eu como *ego transcendental*, quer dizer, trata-se de um elemento supra-pessoal.⁴ Mesma coisa encontramos em outros estudiosos.⁵ Tratava-se, então, de um elemento objetivo, universal, racional e não interior. Portanto, nada que dissesse respeito a um eu interior ou psicológico.

E se, para os antigos filósofos, a alma, elemento divino, estava dentro do corpo, isto não quer dizer que se tratava de uma volta para o interior ou um espaço interior. Assim, quando a “linguagem da interioridade” começa a desempenhar um papel importante nos escritos dos estóicos romanos, para os quais a ética permaneceu o ponto alto entre o que está dentro da alma e o que está fora dela, conforme a idéia de que o bem da alma permanece inteiramente dentro do próprio poder do indivíduo,⁶ não quer dizer que se trata de um espaço interior. Estóicos como Epicteto, Marco Aurélio e Sêneca pensavam que nós voltariamos nossa atenção para dentro, no sentido, de dar atenção para o que é nossa verdadeira parte, nossa melhor e mais nossa parte, antes do que colocar nossos corações sobre coisas externas, as quais não nos pertencem realmente. Assim, Epicteto pergunta: “no que estão bem, então? (...) se você procura, o teria encontrado em si mesmo, e você não teria procurado fora ou procurado nas coisas alheias a você como se elas fossem você

² PLATO. *Alcibiades*. 127e-129b. E mesmo em outras obras de Platão não se trata de um eu pessoal, veja-se: GRISWOLD, C. “Self-knowledge and the idea of soul in Plato’s *Phaedrus*” in *Revue de Métaphysique et Morale*. 86 e. année, no. 4, oct-déc. 1981, p. 477. Da mesma maneira, REYDAMS-SCHILS, G. *The Roman Stoics. Self, Responsibility, and Affection*. Chicago: University University Press, 2005, 23-25. Sobre a dificuldade de se falar em individualidade entre os antigos, conferir ainda: SCHMITT, ARBOGAST. “Subjectivity as Presupposition of Individuality on the conception of subjectivity in Classical Greece”. In Arweiler, A / Möller, M. *Vom Selbst- Verständnis in Antike und Neuzeit. (Notions of Self in Antiquity and Beyond)* Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2002. p. 315.

³ VERNANT, J-P. “O indivíduo na cidade” in VEYNE, P. *O Indivíduo e o Poder*, p. 40.

⁴ HADOT, P. “Réflexion sur la notions de ‘Culture de soi’”, in *Michel Foucault Philosophe*, p. 262. Reproduzido em HADOT, P. *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*. Préface d’Arnold I. Davidson. Paris: Albin Michel, 2002, 323-332.

⁵ LONG, A. A. *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide*. Oxford: Clarendon Press, 2004, pp. 156-162;163-168. REYDAMS-SCHILS, G. *The Roman Stoics. Self, Responsibility, and Affection*. Chicago: University University Press, 2005, 22-25.

⁶ Contudo, para uma discussão abrindo mais o leque de interpretações: VOELKE, J-A. *L’idée de volonté dans le stoïcisme*. Paris: PUF, 1973; Sobre a unidade da pessoa no estoicismo: RIST, J. M. *La filosofía estoica*. Traducción de David Casacuberta. Madrid: Grijaldo-Mondadori, 1969, 1995, pp. 265-280. Sobre a posição foucaultiana: FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*, p. 88.

mesmo.”⁷ Marco Aurélio incita-nos a considerar que “a fonte do bem está dentro”.⁸ Mas isso não é um convite para entrar no mundo interior: o ponto aqui é antes que nossas próprias escolhas são a última fonte do bem ou do mal, tanto quanto a saúde ou prejuízo de nossa alma é inteiramente independente das coisas externas ou das circunstâncias fora do nosso controle. Para Epicteto, progredir na sabedoria significa sair das coisas externas e tornar para nosso próprio poder de escolha.⁹ Relacionado a esse modo estóico de voltar-se para si está a idéia que a alma é divina, feita da mesma substância que os deuses, e residindo no lugar de um espírito imortal.¹⁰ Enfim, a linguagem da interioridade no estoicismo nunca desenvolveu o conceito do eu como um mundo interior. Para os estóicos, a análise do eu era referida às representações do mundo externo: era preciso fazer a filtragem do que depende de nós e do que não depende de nós. Tratava-se, assim, de um eu voltado para o exterior.

No entanto, ainda que se reconheça que a interioridade é uma noção datada, os estudiosos acabam por estabelecer uma linha de continuidade entre o pensamento antigo e o moderno na medida em que esse elemento objetivo, universal e racional, vai, com o tempo, tomar o sentido de uma interioridade e definir o próprio fundamento do pensamento ocidental. A origem disso está na própria forma como a tradição interpreta o mandamento do templo de Delfos, do “conhece-te a ti mesmo”, que passa para a filosofia, principalmente com a figura de Sócrates, como conhecimento da alma e, então, como fundamento do conhecimento e do conhecimento de si. Dessa forma, se tende a ver a forma de reflexão antiga como uma etapa no desenvolvimento do pensamento moderno. E, assim, é o próprio tema da interioridade, do sujeito interior, que passa a ser o fundamento do pensamento.

Foucault procura mostrar que, para a filosofia antiga, a questão do conhecimento e do acesso à verdade, não era uma questão dada de pleno direito ao sujeito de conhecimento, nem ao sujeito de conhecimento sobre si mesmo:

⁷ EPICTETUS. *Discourses*, 3: 22. 38-39; também *Discourses*. I, 1, 4.

⁸ MARCO AURELIO. *Meditações*, 7: 59. *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1982.

⁹ EPICTETUS. *Discourses*, 1: 4.18. LONG, A. A. *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide*. Oxford: Clarendon Press, 2004, pp. 207-222, principalmente, pp. 229-230. BOBZIEN, S. *Determinism and Freedom*, p. 330-340.

¹⁰ Daí Sêneca dizer: “Deus está próximo de ti, contigo e em ti.” (*prope est a te deus, tecum est, intus est*). Ele está se referindo ao espírito guardião que é suposto estar em cada um de nós, mas ele também alude à convicção estóica que a alma mesma é inerentemente divina, feita do mesmo fogo divino como os deuses celestiais. SENECA. *Epistles*. 41:1. *Loeb Classical Library*. Ainda SENECA. *Epistles*, 41:2.

a verdade jamais é dada de pleno direito ao sujeito (...) jamais é dada ao sujeito por um simples ato de conhecimento...[A filosofia antiga] postula a necessidade de que o sujeito se modifique, se transforme, se desloque, torne-se em certa medida e até certo em ponto, outro que não ele mesmo, para ter direito ao acesso à verdade¹¹.

No curso sobre a *Hermenêutica do sujeito*, de 1982, Foucault procura mostrar, contrariando nossa tradição filosófica, que para o pensamento antigo, muito mais que o conhecimento de si era o cuidado de si que constituía o fundamental da prática filosófica. E se o conhecimento de si emerge no pensamento filosófico com a figura de Sócrates, contudo, mesmo em relação a esse, o conhecimento de si estava atrelado ao cuidado de si: o conhecimento de si era apenas uma forma de cuidado de si.¹² Quer dizer, em Sócrates, ou no que se poderia chamar momento socrático-platônico, o conhecimento de si não estava separado do cuidado de si. De acordo com Foucault, esta separação ocorre somente muito mais tarde, no momento cartesiano:¹³ a partir desse momento, o conhecimento é concebido como dado de pleno direito ao sujeito e o sujeito não tem de se transformar para ter acesso à verdade.

O problema da tradição filosófica ocidental, de acordo com Foucault, é que se tende a opor a interioridade cristã à exterioridade grega, ou seja, se opõe uma moral das intenções (interioridade) e uma moral das condutas (exterioridade), e, então, se tende a interpretar a moral antiga como uma moral da conduta, que em contraste com a moral cristã e moderna do eu interior, representaria um estágio do desenvolvimento da moral de interioridade, mas ainda incompleta. Contudo, como Foucault procura mostrar, vimos isso no capítulo cinco desse nosso trabalho,¹⁴ a moral grega não é apenas uma moral dos atos, mas uma moral do agente, pelo qual, este deve realizar um trabalho de constituição de si. E aqui está a questão que interessa Foucault: a forma grega de se constituir como sujeito moral de si mesmo não é se voltando para uma interioridade, mas estabelecendo uma relação com o fora. Assim, o que se chama interioridade é apenas um modo particular de

¹¹ FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*, p. 19-20.

¹² *Ibid.*, pp. 7-12 e p. 87: trata-se aí da análise foucaultiana da *Apologia* e do *Alcibíades I*, de Platão.

¹³ *Ibid.*, p. 22-23. Foucault fala em momento cartesiano, porque essa transformação da prática filosófica com exercício espiritual se deu em torno do cartesianismo, contudo, afirma ele que as *Meditações* de Descartes são também uma forma de exercício: FOUCAULT, M. “Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho”, in DREYFUS, H. L. e RABINOW, P. *Michel Foucault. Uma Trajetória Filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*, p. 177.

¹⁴ Página 197 desse nosso trabalho.

relação consigo, e que tem relação com o normativo e com a renúncia de si; enquanto o modo grego é uma forma diferente de relação consigo: nesta, se tem relação com o fora, pois, é uma moral voltada para o outro e para o mundo.¹⁵ A moral de interioridade e o pensamento que a ela se relaciona é o do sujeito universal e da identidade a essa universalidade. O sujeito antropológico moderno seria um aprofundamento dessa linha. É essa tradição que Foucault coloca em questão opondo-lhe uma moral voltada para o fora e de acordo com o princípio do cuidado de si. E, ao relacionar o conhecimento de si à prática ou cuidado de si, não significa retorno a um subjetivismo ou a uma filosofia do sujeito: antes, o que Foucault faz, é apontar que as práticas de si estão inscritas no campo do pensamento e, este é constituído a partir de um plano transcendental imanente sem sujeito e descontínuo: seja pela *episteme* ou pela vontade de saber ou ainda pelos “jogos de verdade”. Foi por isso que sempre procurou fazer uma história do pensamento em oposição a uma história das representações subjetivas ou dos comportamentos. E foi dessa forma que procurou fazer uma análise crítica do pensamento antropológico, ao mesmo tempo, que buscava subvertê-lo.

Retomemos brevemente essa questão. Em nosso trabalho, tomamos como ponto de partida a leitura de Foucault sobre a abertura praticada por Kant como reflexão sobre os limites da razão, mas que o kantismo mesmo acabou por fechar ao reduzir o pensamento crítico a uma interrogação antropológica. De acordo com Foucault, a antropologia tornou-se a forma do pensar dominante com Kant e a tradição kantiana a partir do momento em que o pensamento clássico da representação perdera o poder de determinar por si só o poder de realizar suas sínteses e de operar suas análises. Foi preciso, então, assegurar as sínteses empíricas em algum outro lugar “que não na soberania do ‘Eu penso’”. Elas deveriam ser requeridas onde precisamente essa soberania encontra o seu limite quer dizer, na finitude do homem.”¹⁶ O homem se torna, então, o elo entre o universal e o empírico, ou seja, depois da crise da metafísica clássica (pensamento do infinito), o kantismo articulou “de maneira bastante enigmática o pensamento metafísico e a reflexão

¹⁵ *Ibid.*, p. 60: “A evolução que se produzirá, aliás, com muita lentidão, entre o paganismo e cristianismo, não consistirá numa interiorização progressiva da regra, do ato, e da falta; ela operará, antes de tudo, uma reestruturação das formas da relação consigo e uma transformação das práticas e das técnicas sobre as quais essa relação se apoiava.”(p. 60)

¹⁶ FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas*, p. 443.

sobre os limites de nossa razão”.¹⁷ O sujeito transcendental se torna condição de possibilidade da experiência, mas deve permanecer fora dela para garantir a própria unidade dessa: assim, o pensamento assegura a continuidade da sua própria história. Dessa forma, o pensamento antropológico assegura à razão o seu caráter de universalidade e de necessidade, deixando, contudo, de levar o projeto crítico até as últimas conseqüências. Como disse G. Lebrun, Kant salva a razão universal, essa derradeira representante do pensamento metafísico.¹⁸

É, nesse sentido, que Foucault afirma que se trata de retomar a abertura praticada por Kant, mas tentando superar o pensamento da antropologia.¹⁹ Trata-se de retomar a crítica, mas essa passa pela superação do sujeito transcendental antropológico. A possibilidade de pensar para Foucault passa pelo fim do homem. Somente com o fim do homem é possível devolver o pensamento à história, pois o problema do pensamento antropológico é que ele ata o sujeito à universalidade da razão e à identidade a si-homem, impedindo a possibilidade do pensamento como experiência da diferença. Para Foucault, pensar é experimentar,²⁰ e experimentar é fazer a experiência da diferença: ou, como ele afirma, é preciso pensar diferencialmente a diferença.²¹ E, para isso, ele pratica a analítica arqueológica e genealógica. Trata-se, por essas analíticas, de liberar o presente separando-o do que está se tornando histórico. Enfim, trata-se da história como contra-memória. Pois, a experiência para Foucault não é atar o sujeito à tradição, mas, ao contrário, é diferença: o presente é retorno da diferença; “o tempo é o que se repete; (...) o presente não cessa de voltar. Mas de voltar como singular diferença: o que não volta é o análogo, o semelhante, o idêntico.”²² Todo o trabalho de análise do arquivo na arqueologia, do dispositivo de poder na genealogia ou das formas de problematizações foram para pensar o presente, e pensá-lo como diferença, como diz Deleuze, “O atual não é o que nós somos, mas, antes, o que estamos nos tornando, o que estamos em vias de tornar, isto é: o Outro.”²³ Em todo arquivo ou dispositivo é preciso distinguir o que já não somos mais e o que estamos em vias de

¹⁷ FOUCAULT, M. “Prefácio à Transgressão”, in *Ditos e Escritos III*, p. 35. Conferir também *As Palavras e as Coisas*, p. 445.

¹⁸ LEBRUN, G. “Hume e a astúcia de Kant”, in *Sobre Kant*. São Paulo: Iluminuras, 2001, p. 13.

¹⁹ FOUCAULT, M. “Prefácio à Transgressão”, in *Ditos e Escritos III*, p. 35. *As Palavras e as Coisas*, p. 445.

²⁰ DELEUZE, G. *Foucault*, p. 124.

²¹ FOUCAULT, M. “Theatrum Philosophicum”, in *Ditos e Escritos II*, p. 243.

²² FOUCAULT, M. *Ibid.*, p. 253.

²³ DELEUZE, G. “Qu’est-ce qu’un dispositif?”, in *Michel Foucault Philosophe*, p. 190-191.

tornar, nossa diferença. Ora, ao atar o pensamento ao sujeito antropológico universal, Kant amarra a experiência ao idêntico, ao mesmo. Assim, o trabalho de Foucault é orientado no sentido de superação do pensar antropológico (da identidade ao universal e ao necessário), e, assim, possibilitar a abertura à experiência da diferença. Enfim, este foi o sentido de Foucault ter procurado fazer uma história do pensamento. Foi assim com a arqueologia e com a genealogia. E na confluência da arqueologia e da genealogia, temos a análise da subjetivação ética, onde a história do pensamento tomou a forma de uma analítica das problematizações éticas, que mostraram como o pensamento se constituiu de maneira singular e diferenciada em diferentes momentos da história. A análise foucaultiana das problematizações é a forma de fazer a história do pensamento e não das idéias (ele não estuda um autor ou filosofia em particular) ou dos comportamentos, pois trata-se da análise das várias respostas que são dadas para um mesmo conjunto de dificuldades, algumas até contraditórias entre si. Contudo, a problematização não é a tradução das dificuldades apresentadas, antes, trata-se do “que as torna simultaneamente possíveis; [...] o ponto no qual se origina sua simultaneidade; [...] o solo que pode nutrir umas e outras, em sua diversidade, talvez, a despeito de suas contradições”.²⁴ Trata-se, enfim, da análise pela qual “se procura ver como puderam ser construídas as diferentes soluções para um problema; mas também como essas diferentes soluções decorrem de uma forma específica de problematização.”²⁵ Assim, as problematizações constituem o “campo constitutivo do conjunto das diversas respostas que uma época pode dar às dificuldades que aí se forma. Quer dizer, na medida em que a problematização não é a tradução do conjunto das dificuldades de uma época e lugar, mas, ao contrário, “ela elabora para suas propostas as condições nas quais possíveis respostas podem ser dadas; define os elementos que constituirão aquilo que as diferentes soluções se esforçam para responder,”²⁶ ela consiste, acima de tudo, em um “transcendental imanente” que dá as condições mesmas da subjetivação, da relação sujeito e verdade, ou seja, o sujeito é constituído mediante práticas de si dadas pelo transcendental imanente ou pensamento, definido por certa forma de problematização, que se constitui a partir de um jogo de verdade numa época e lugar determinado. O sujeito de conhecimento não precede o saber nem a verdade é dada ao

²⁴ FOUCAULT, M. “Polêmica, Política e Problematizações”, in *Ditos e Escritos*, V, p. 232.

²⁵ *Ibid.*, p. 233.

²⁶ *Ibid.*, p. 233.

sujeito de pleno direito, mas o sujeito e a verdade são constituídos pelas práticas de si definidas pelas problematizações, que por sua vez, são dadas como um campo “transcendental imanente” de determinado jogos de verdade. Dessa forma, não há mais lugar para um sujeito de pensamento supra-histórico, pois o transcendental antropológico é devolvido à sua historicidade. Devolvido à sua historicidade, o pensamento se mostra descontínuo e múltiplo. E nem a história pode ser tomada como uma continuidade de uma temporalidade universal, uma vez que não há um pensamento universal para assegurar uma duração universal. Dessa maneira, Foucault subverte o transcendental antropológico por meio de sua imanentização e dessubjetivação antropológica. O transcendental se torna imanente, descontínuo e múltiplo. E, daí, abre-se um campo imenso de possibilidades para um pensamento como experiência da diferença.

Portanto, não se trata de um retorno a uma filosofia do sujeito nem ao pensamento tradicional da metafísica: o que temos são processos de subjetivação que se constituem a partir de um campo de condições constitutivas; trata-se, enfim, de condições transcendentais, uma vez que ultrapassa o sujeito e é a condição mesma de sua constituição real (e não ideológica ou fictícia); mas que é imanente à história: para o saber, foi a *episteme* e, para as relações de poder, foram os dispositivos, já para a subjetivação ética são as problematizações. Por isso, e retomando Deleuze, podemos dizer: “Pertencemos a certos dispositivos, e agimos neles. A novidade de um dispositivo em relação aos anteriores é o que chamamos sua atualidade, nossa atualidade. (...) O atual não é o que nós somos, mas aquilo em que vamos nos tornando, o que chegamos a ser, isto é o Outro.”²⁷ Quando deixamos certo arquivo ou dispositivo é porque estamos em outro campo de possibilidade constitutiva, ou na iminência de outro campo. O sujeito se constitui sempre num campo de condições transcendentais históricas efetivas. Se pensar é experimentar e, então, é fazer a experiência da diferença, é a partir de um outro campo de possibilidade (um outro campo transcendental imanente) que uma outra experiência se constitui tornando possível a constituição de um outro pensamento ou de uma outra relação sujeito e verdade.²⁸ O

²⁷ Deleuze, G. “Qu’est-ce qu’un dispositif?” In *Michel Foucault Philosophe*, pp. 190-191.

²⁸ É, nesse sentido, que, pensamos, Foucault quer marcar sua diferença a Sartre. A subjetivação e a imanentização do transcendental em Foucault é operada com enraizamento histórico. Assim, Foucault afirma sobre a forma de subjetivação em Sartre: “é interessante observar que Sartre refere o trabalho de criação a uma certa relação consigo mesmo__ o autor consigo mesmo__ que tem a forma da autenticidade ou da não-autenticidade. *Eu gostaria de afirmar exatamente o contrário: não deveríamos referir a atividade criativa de*

trabalho da arqueologia e da genealogia é investigar onde as condições para um pensar diferente podem abrir a possibilidade para uma experiência da diferença e, então, para novas possibilidades de subjetivação. Foi isso que ele procurou encontrar na revolução iraniana, pois, trata-se de espreitar os acontecimentos com uma analítica que:

é anti-estratégica: ser respeitoso quando uma singularidade se insurge, intransigente quando o poder infringe o universal. Escolha simples, obra penosa: pois é preciso ao mesmo tempo espreitar, por baixo da história, o que a rompe e a agita, e vigiar um pouco por trás da política o que deve incondicionalmente limitá-la.²⁹

Quer dizer, se o sujeito se constitui de acordo com condições “transcendentais imanentes”, o que interessa é localizar espaços possíveis para outras experiências subjetivas, assim, todo o trabalho de Foucault consiste numa procura constante de espreitar por trás das formas de saber, de poder e das problematizações os pontos onde é possível a abertura para outras possibilidades de pensar, ou de experimentar diferencialmente a diferença. Em outras palavras, não há retorno do sujeito nem subjetivismo no último Foucault, mas, antes, o tema da subjetividade se coloca a partir da questão do pensamento e das condições “transcendentais imanentes” para um pensar diferencialmente a diferença. E, assim, em nossa leitura de Foucault, ao colocarmos o acento no tema do pensamento, e a questão dos “transcendentais imanentes”, como condição constitutiva da subjetividade, nos desviamos de uma leitura que tenderia para um subjetivismo anarquista ou uma sobrevalorização da transgressão e do culto da marginalidade.³⁰

alguém ao tipo de relação que tem consigo mesmo, mas relacionar a forma de relação que tem consigo mesmo à atividade criativa.” FOUCAULT, M. “Sobre a genealogia da ética: uma revisão de trabalho” in Dreyfus, H. I. e Rabinow, P. *Michel Foucault. Uma trajetória filosófica*, pp. 261-262. (itálico nosso) Quer dizer, ele pretende se opor a uma noção de constituição de si dada por uma escolha em última instância de forma autêntica. Apesar de que, como afirma Thomas Flynn, essa forma de entender a autenticidade sartreana é enganosa. FLYNN, Th. “Philosophy as a way of life,” in *Philosophy & Social Criticism*, p. 618. De qualquer maneira, podemos dizer que tanto Sartre quanto Foucault estão longe de um individualismo ou de um subjetivismo esteticista. Opinião também defendida pelo mesmo Flynn, *Ibidem*, p. 618. Enfim, do nosso ponto de vista, as práticas de si estão relacionadas à questão do pensamento, e é a partir deste que se coloca a subjetivação, portanto, não se trata de um retorno a uma filosofia do sujeito nem de subjetivismo. Daí, então, distanciarmos nossa leitura daquelas que acentuam mais o aspecto anarquista da subjetivação. Conf., por exemplo, SCHÜRMAN, Reiner. “Se constituer soi-même comme sujet anarchique”, in *Les Études Philosophiques*, pp. 451-472.

²⁹ FOUCAULT, M. “É Inútil Revoltar-se?” (1979), in *Ditos e Escritos*, V, p.80.

³⁰ Nesse sentido, concordamos com Deleuze que a questão de Foucault é o pensamento. Apesar de F. Gros parecer não concordar com essa leitura: GROS, F. “Le Foucault de Deleuze: une fiction metaphysique” in

Enfim, o grande tema das pesquisas de Foucault, conforme ele mesmo afirmou num de seus últimos textos, o verbete “Foucault”,³¹ foi a questão do pensamento, e, o tema da subjetividade aparece relacionado à questão do pensamento: é em relação a determinada forma de pensamento, e a partir dessa, que o sujeito se constitui juntamente com a verdade.³² É bem isso o que temos, quando, ampliando o tema da crítica ao pensamento moderno, ele se volta para a constituição do próprio pensamento ocidental: é isso o que podemos ler no curso sobre a *Hermenêutica do sujeito*, quando procurou analisar a relação sujeito e verdade no sentido bastante amplo e independentemente de qualquer referência ao tema da sexualidade. De acordo com a leitura de Foucault na *Hermenêutica do sujeito*, a formação da relação sujeito e verdade determinante do pensamento ocidental teria se dado na medida em que a forma de subjetivação própria do pensamento ocidental constituiu-se a partir do declínio do pensamento grego, quando o mundo deixa de ser o correlato de uma *tékhnē* para se tornar, no pensamento romanístico dos dois primeiros séculos de nossa era, a forma da prova de si: a existência, isto é, a maneira pela qual o mundo se nos apresenta a nós, deixa de ser entendida como arte de existência para se tornar prova. Prova tanto no sentido do que nos fornece o conhecimento de nós mesmos quanto no sentido de que o mundo é o lugar de exercício pelo qual nos transformamos e nos aperfeiçoamos. Foucault nota, então, dois movimentos diferente na passagem da prática de si grega para romana: num desses movimentos, o mundo deixou de ser pensado para se tornar conhecido; no outro, a existência *bios* deixou de ser objeto de uma arte *tékhnē* para se tornar correlato de uma prova.³³ Foucault pensa que se encontra aí a questão que foi posta ao nosso pensamento filosófico:

de que modo o mundo pode ser objeto de conhecimento e ao mesmo tempo lugar de prova para o sujeito; de que modo pode haver um sujeito de conhecimento, que se oferece o mundo como

Philosophie, no. 47, 1995, pp. 53-63, mesmo assim, Gros também defende que o tema da constituição de si (e da “estética da existência”) em Foucault está muito longe de uma moral do individualismo narcisista, de uma transgressão sistemática ou do culto a uma marginalidade. Como afirma F. Gros, “Foucault não é nem Baudelaire nem Bataille”: não encontramos em seus últimos textos nem dandismo da singularidade nem lirismo da transgressão”, in GROS, F. “Situação do Curso” in FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*, p. 643. E Foucault mesmo procurou separar o “cuidado de si” antigo daquele do culto californiano de si: conf. FOUCAULT, M. “Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho” in DREYFUS, H. L. e RABINOW, P. *Michel Foucault. Uma Trajetória Filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*, p. 270.

³¹ FOUCAULT, M. “Foucault”, in *Ditos e Escritos*, Vol. V, p. 234. Edição francesa *Dits et Ecrits* IV, p. 631.

³² *Ibid.*, p. 235 / p. 632.

³³ FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*, p. 590.

objeto através de uma *tékhnē*, e um sujeito de experiência de si, que se oferece este mesmo mundo, mas na forma, radicalmente diferente, de lugar de prova?³⁴

Assim, por um lado, a volta aos antigos foi uma maneira de analisar e compreender o desvio que constituiu nossa forma de pensar e a nós (nossa subjetividade) no que somos hoje, e, por outro lado, a análise da constituição do pensamento moderno, do antropológico e do normativo (da tradição kantiana), é abordada agora no plano mais amplo da constituição do próprio pensamento ocidental desde os gregos.

Para finalizar, podemos dizer que, apesar de algumas dificuldades de pensar a diferença pela forma como Foucault opera a imanentização do transcendental, é preciso considerar que um pensamento deve ser avaliado, acima de tudo, pela força com que coloca certas questões (ou desloca certas questões) colocando assim em um novo ponto o desafio para o pensamento. É a partir disso que, pensamos, deve ser avaliado o pensamento foucaultiano. Como já havíamos colocado anteriormente, para Foucault trata-se de pensar problemáticamente, pois o pensar filosófico não está nas soluções: um pensar diferencial consiste em que “a questão não cessa de se deslocar. Qual a resposta para a questão? O problema. Como resolver o problema? Deslocando a questão.”³⁵ Trata-se da forma radicalizada de levar adiante um pensamento diferencial da diferença. Enfim, a tarefa que o pensamento de Foucault se colocou para si mesmo passa agora a ser a nossa. Quem sabe, esse nosso trabalho de reflexão sobre o pensamento foucaultiano possa contribuir de alguma forma para abrir espaço a outras reflexões a respeito da filosofia como pensamento da diferença, inclusive para outras áreas como a da educação que lida com a formação de subjetividades.

³⁴ *Ibid.*, p. 591. Nota-se, aliás, o paralelo com a problemática do sujeito antropológico que analisamos no início de nosso trabalho.

³⁵ FOUCAULT, M. “Theatrum Philosophicum”, In *Ditos e Escritos*, II, p. 246.

BIBLIOGRAFIA

- FOUCAULT, M. *História da Loucura*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2006.
- FOUCAULT, M. *Introduction à l'Anthropologie*. In Kant, E. *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Traduction par Michel Foucault. Paris: Vrin: 2008, pp. 11-79.
- FOUCAULT, M. *Les Mots et les Choses*. Paris: Gallimard, (1966) 2008.
- FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas*. Tradução de António Ramos Rosa. São Paulo: Martins Fontes, 1982.
- FOUCAULT, M. *Arqueologia do Saber*. Tradução Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.
- FOUCAULT, M. *A Ordem do Discurso*. Tradução: Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Editora Loyola, 2008.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- FOUCAULT, M. *A Vontade de Saber. História da Sexualidade*. Tradução Maria T. C. Albuquerque / J.A. Guilhon Albuquerque. Volume I. Rio de Janeiro: Graal, 1987.
- FOUCAULT, M. “Verdade e Poder”, in *Microfísica do Poder*. Tradução Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2008.
- FOUCAULT, M. “Nietzsche, a genealogia e a história”, in *Microfísica do Poder*. Tradução Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2008.
- FOUCAULT, M. “Genealogia e Poder”, in *Microfísica do Poder*, in *Microfísica do Poder*. Tradução Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2008.
- FOUCAULT, M. *Segurança, Território, População*. Curso no Collège de France 1977-1978. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- FOUCAULT, M. *O Uso dos Prazeres. História da Sexualidade*. Volume II. Tradução Maria T. C. Albuquerque / J.A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2005.
- FOUCAULT, M. *O Cuidado de Si. História da Sexualidade*. Volume III. Tradução Maria T. C. Albuquerque / J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2005.
- FOUCAULT, M. L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, in *Dits et Ecrits*, IV. Paris: Gallimard, 1994.
- FOUCAULT, M. “Foucault”, in *Dits et Ecrits*, IV. Paris: Gallimard, 1994.
- FOUCAULT, M. “Le souci de la vérité”, in *Dits et Ecrits*, IV. Paris: Gallimard, 1994.

FOUCAULT, M. “Qu’est-ce que les Lumières?”, in *Dits et Écrits*, IV. Paris: Gallimard, 1994.

FOUCAULT, M. “Sur l’archéologie des sciences. Réponses au Cercle d’Épistémologie”, in *Dits et Écrits*, I, Paris: Gallimard, 1994.

FOUCAULT, M. “Struturalismo e Pos-struturalismo”, in *Dits et Ecrirts IV*, Paris: Gallimard, 1994.

FOUCAULT, M. “Subjectivité et vérité”, in *Dits et Ecrirts IV*, Paris: Gallimard, 1994.

FOUCAULT, M. “Estruturalismo e Pós-estruturalismo”, in *Ditos e Escritos*, II. Org. Manoel Barros da Motta. Tradução: Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2008.

FOUCAULT, M. “O que são as Luzes?”, in *Ditos e Escritos II*. Org. Manoel Barros da Motta. Tradução: Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2008.

FOUCAULT, M. “Sobre a arqueologia das ciências”, *Ditos e Escritos*, II. Org. Manoel Barros da Motta. Tradução: Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2008.

FOUCAULT, M. “Theatrum Philosophicum”, in *Ditos e Escritos*, II. Org. Manoel Barros da Motta. Tradução: Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2008.

FOUCAULT, M. “Prefácio à Transgressão”, in *Ditos e Escritos III*. Org. Manoel Barros da Motta. Tradução: Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2006.

FOUCAULT, M. “O Pensamento do Fora”, in *Ditos e Escritos III*. Org. Manoel Barros da Motta. Tradução: Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2006.

FOUCAULT, M. “*Omnes et Singulatim*: por uma Crítica da Razão Política”, in *Ditos e Escritos IV*. Org. Manoel Barros da Motta. Tradução: Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2006.

FOUCAULT, M. “É Inútil Revoltar-se?”, in *Ditos e Escritos*, V. Tradução Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2006.

FOUCAULT, M. “O Cuidado com a Verdade”, in *Ditos e Escritos*, V. Org. Manoel Barros da Motta. Tradução Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2006.

FOUCAULT, M. “Foucault”, in *Ditos e Escritos V*. Org. Manoel Barros da Motta.

Tradução Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2006.

FOUCAULT, M. “Polêmica, Política e Problematizações”, in *Ditos e Escritos V*. Org. Manoel Barros da Motta. Tradução Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2006.

FOUCAULT, M. “A Ética do Cuidado de si como Prática da Liberdade”, in *Ditos e Escritos, V*. Tradução Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2006.

FOUCAULT, M. *Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-1982)*. Tradução Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1997.

FOUCAULT, M “Qu’est-ce que la critique?” *Critique et Aufklärung*. In *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 84e. Année, no. 2, avril-juin, 1990, pp. 35-63.

FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*. Curso no Collège de France 1981-1982. Tradução de Salma Tannus Muchail e Márcio Alves Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT, M. *Le Gouvernement de soi et des autres. I. Cours au Collège de France. 1982-1983*. Paris: Seuil-Gallimard, 2008.

FOUCAULT, M. *Le Courage de la Vérité. Le Gouvernement de soi e des autres. II. Cours au Collège de France. 1984*. Paris: Seuil-Gallimard, 2009.

FOUCAULT, M. “Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho”, in DREYFUS, H. L. e RABINOW, P. *Michel Foucault. Uma Trajetória Filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, pp. 253-278.

FOUCAULT, M. “O Sujeito e o Poder”, in DREYFUS, H. e RABINOW, P. *Michel Foucault. Uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica* Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1995.

GERAL

ADORNO, Francesco Paolo. *Le Style du Philosophe*. Paris: Éditions Kimé. 1996.

ADORNO, T. e HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Tradução de Antonio Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics. XIX*. Translated by H. Rackham. *Loeb Classical Library*. London/Cambridge: Harvard University Press, 1990.

- AUBENQUE, P. *A Prudência em Aristóteles*. Tradução de Marisa Lopes. São Paulo: Paulus/Discurso Editorial, 2008.
- BÉNATOUÏL, Th. “Dos usos del estoicismo: Deleuze y Foucault”, in GROS, F. e LEVY, C. *Foucault y la filosofía antigua*. Traducción: Elena Marengo. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2004. pp. 13-40.
- BOBZIEN, S. *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- BRÉHIER, E. *La Théorie des incorporels dans l’Ancien Stoïcisme*. Paris: Vrin, 1997.
- CARR, P. *Augustine’s Invention of the Inner Self. The legacy of a Christian Platonist*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- DARAKI, M. “L’Emergence du Sujet Singulier Dans Les Confessions D’Augustin”, In *Esprit*, no. 2, février, 1981, pp. 95-115.
- DESCARTES, R. *Meditações Sobre Filosofia Primeira*. Edição em latim e português. Tradução, nota prévia e revisão Fausto Castilho. Campinas: editora da Unicamp, 2008.
- DESCARTES, R. *Discurso do Método*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Coleção *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- DELEUZE, Gilles. *A Filosofia Crítica de Kant*. Tradução de Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70, 2000.
- DELEUZE, G. *Foucault*. Tradução de Claudia Sant’Anna Martins. Revisão de tradução: Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- DELEUZE, G. “Imanence: une vie”, In *Philosophie*. Paris: Minuit. No. 47, 1995: 3-7.
- DELEUZE, G. *Lógica do Sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- DELEUZE, G. *Conversações*. Tradução Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2008.
- DELEUZE, G. “Qu’est-ce qu’un dispositif?” in *Michel Foucault Philosophe. Rencontre Internationale*. Paris 9, 10, 11 janvier 1988. Des Travaux. Paris: Seuil, 1989, pp.185-195.
- DELEUZE, Gilles, “Desejo e Prazer”. (1976) Tradução de L. B. L. Orlandi, in *Cadernos de Subjetividade*, São Paulo, PUC-SP, n. especial, junho de 1996, pp. 15-25.
- DREYFUS, H. L. “De la mise en ordre des choses. L’Être et le Pouvoir chez Heidegger et Foucault”, in *Michel Foucault Philosophe. Rencontre Internationale* Paris 9, 10, 11 janvier 1988. Paris: Seuil, 1989. pp. 101-119.

- DREYFUS, H. e RABNOW. *Foucault. Uma Trajetória Filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- EPICETUS. *Discourses*. Books 1-2. (T. I). Translation W. Oldfather. *Loeb Classical Library*. Cambridge/London: Harvard University Press, 2000.
- EPICETUS. *Discourses*. Books 1-2. *The Enchiridion*. (T. II). Translation W. Oldfather. *Loeb Classical Library*. Cambridge/London: Harvard University Press, 2000.
- ERIBON, Didier. *Michel Foucault*. Paris: Flammarion, 1991.
- FLYNN, Th. “Philosophy as a way of life: Foucault and Hadot.” In *Philosophy & Social Criticism*, vol. 31 (no. 5-6), London, September 2005, pp. 609-622.
- GRISWOLD, C. “Self-knowledge and the idea of soul in Plato’s *Phaedrus*”, in *Revue de Métaphysique et Morale*. 86 e. année, no. 4, oct-déc. 1981. pp.477-494.
- GROS, F. e LEVY, C. *Foucault y la filosofía antigua*. Traducción: Elena Marengo. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2004.
- GROS, F. “Le Foucault de Deleuze: une fiction métaphysique”, in *Philosophie*, no. 47, 1995, pp. 53-63.
- GROS, F. “Situação do Curso”, in FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*, São Paulo, Martins Fontes, 2006, pp. 613-661.
- HABERMAS, J. *O Discurso filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- HADOT, P. *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*. Préface d’Arnold I. Davidson. Paris: Albin Michel, 2002.
- HADOT, P. *O que é filosofia antiga*. São Paulo: Loyola, 2008.
- HADOT, P. “Réflexion sur la notions de ‘Culture de soi’”, In *Michel Foucault Philosophe*. Rencontre Internationale. Paris 9, 10, 11 janvier 1988. Paris: Seuil, 1989. pp. 261-270.
- HAN, B. “Is early Foucault an Historian?” in *Philosophy & Social Criticism*. 31(5-6). pp. 585-608.
- HAN, B. “The Analytic of Finitude and the History of Subjectivity”, in (ed.) Gutting, G. *Cambridge Companion to Foucault*. New York: Cambridge University Press, 2006, p.176.
- HAN, B. *L’Ontologie Manquée de Michel Foucault*. Grenoble: Jérôme Millon, 1998.
- HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. Edited by Selby-Bigge, 2nd ed. revised by P. H. Niddtch, Oxford: Clarendon Press, 1975.

- JAFFRO, Laurent. “Foucault y el estoicismo. Acerca de la historiografía de *L’Hermeneutique du sujet*”, In Gros, F. Levy, C. *Foucault y la filosofía antigua*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2004, pp. 41-68.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introdução e notas de Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2008.
- KANT, E. *Crítica da Razão Prática*. Edição bilíngüe. Tradução Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KANT, E. *Crítica da Faculdade do Juízo*. 2ª. edição. Tradução de Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Univesitária, 2008.
- KANT, I. *Prolegômenos a Toda Metafísica Futura. que queira apresentar-se como ciência*. Lisboa: Edições 70, 2008. / KANT, I. *Prolegômenos a toda Metafísica Futura que possa apresentar-se como ciência*. Tradução e notas de Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1964.
- KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução e notas de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1986.
- KANT, E. *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Traduction par Michel Foucault. Paris: Vrin: 2008.
- KANT, I. “Resposta à Questão: O Que é Esclarecimento?” in KANT, E. *Textos Seletos*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- LEBRUN, G. “Hume e a astúcia de Kant”, In LEBRUN, G. *Sobre Kant*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Freire. São Paulo: Iluminuras, 2001, pp. 9-23.
- LEBRUN, G. “Note sur la phénoménologie dans *Les Mots et les Choses*”, in *Michel Foucault Philosophe. Rencontre Internationale*. 9, 10, 11 Janvier 1988. *Coll. Des Travaux*. Paris: Seuil, 1989, pp. 33-53.
- LECLERQ, S. “Transcendental”, in LECLERQ, STÉFAN. (Org.) *Abeécédaire de Michel Foucault*. Mons (Belgique)/Paris (France): Les Éditions Sils Maria/ Vrin, 2004, pp. 184-6.
- LONG, A. A. *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide*. Oxford: Clarendon Press, 2004.
- LOTITTO, Gianfranco. *Suum Esse. Forme dell’interità Senecana*. Bologna: Pàtron Editore, 2001.

- MACHADO, Roberto. “Archéologie et Épistémologie”, in *Michel Foucault Philosophe. Rencontre Internationale*. 9,10 11 Janvier 1988. Paris: Des Travaux/ Seuil. 1989. pp.15-32.
- MACHADO, R. *Foucault, a Filosofia e a Literatura*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2005.
- MACHADO, R. *Ciência e Saber, a trajetória da arqueologia de Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1987.
- MARCO AURÉLIO. *Meditações. Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- MARCUS AURELIUS. *To Himself (Thoughts)*. Translated by C. R. Haines. *Loeb Classical Library*. Cambridge (Massachusetts)/ London (England): Harvard University Press, 2003.
- MARROU, H. I. *História da Educação na Antigüidade*. Tradução de Mario Leônidas Casanova. 4ª reimpressão. São Paulo: E. P. U., 1975.
- NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral*. Tradução Paulo C. Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- PLATO. *Alcibiades I*. (Vol. XII) Translated by W. R. Lamb. 1979. *Loeb Classical Library*. Cambridge/London: Harvard University Press.
- PLATO. *Apology*. (Vol. I). Translated by North Fowler. *Loeb Classical Library* Cambridge (Massachusetts)/ London (England): Harvard University Press, 2005
- PLATO. *Phaedrus* (Vol. I). Translated by North Fowler. *Loeb Classical Library*. Cambridge (Massachusetts)/ London (England): Harvard University Press, 2005.
- PLATO. *Symposium*. (Vol. III.) Translated by W. R. Lamb. Cambridge (Massachusetts)/ London (England): Harvard University Press, 2001.
- PRADEAU, J-F. “O sujeito antigo de uma ética moderna”, In Gros, F. (org.) in *Foucault. A coragem da Verdade*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.
- REVEL, J. “Foucault Lector de Deleuze: De L’Écart à La Différence”, in *Critique*, (Cinquant ans 1946-1996), Août-Septembre, 1996, pp. 727-735.
- REYDAMS-SCHILS, G. *The Roman Stoics. Self, Responsibility and Affection*. Chicago: Chicago University Press, 2005.
- RIST, J. M. *La filosofía estoica*. Traducción de David Casacuberta. Madrid: Grijaldo-Mondadori, 1969, 1995.
- ROHDEN, V. “A função transcendental do Gemüt na Crítica da Razão Pura”, in *Kriterion*,

Vol. L, no. 119, Belo horizonte, janeiro-Junho 2009, pp. 7-22.

SARTRE, J-P. “O existencialismo é um humanismo”. In SARTRE, J-P. *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Abril cultural, 1978.

SARTRE, J-P. *La Transcendance de L'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*. Introduction, notes et appendices par Sylvie Le Bon. Paris: Vrin, 1978.

SCHMITT, ARBOGAST. “Subjectivity as Presupposition of Individuality on the conception of subjectivity in Classical Greece”, In Arweiter, A / Möller, M. *Vom Selbst-Verständnis in Antike und Neuzeit. (Notions of Self in Antiquity and Beyond)* Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2002. pp. 313-341.

SCHÜRMAN, Reiner. “Se constituer soi-même comme sujet anarchique” in *Les Études Philosophiques*. Oct.-Décembre, 1986. pp. 451-472.

SENECA. *Epistles 1-65*. (Vol. IV) Edited by J. Henderson. Translation by Richard M. Gummere. *Loeb Classical Library*. Cambridge (Massachusetts)/ London (England): Harvard University Press, 2006.

SENECA. *Epistles 66-92*. (Vol. V) Translation by Richard M. Gummere. *Loeb Classical Library*. Cambridge (Massachusetts)/ London (England): Harvard University Press, 2006.

SENECA. *Epistles 93-124*. (Vol. VI) Translation by Richard M. Gummere. *Loeb Classical Library*. Cambridge (Massachusetts)/ London (England): Harvard University Press, 2006.

TODD MAY. “Foucault's Relations to Phenomenology” in Gutting, G. (ed.) *The Cambridge companion to Foucault*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2006, pp. 284-311.

VALDINOCI, S. “Les incertitudes de l'Archéologie: Archè et Archive,” in *Revue de Métaphysique et Morale*. 83e. Année, no. 1, Janvier-Mars 1978, pp. 73-101.

VERNANT, J. P. “O indivíduo na cidade”. In Veyne, P. *O indivíduo e o Poder*. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 25-44.

VOELKE, J-A. *L'idée de volonté dans le stoïcisme*. Paris: PUF, 1973.

WAHL, F. “Hors ou dans la philosophie”, in *Michel Foucault Philosophe*. Paris: Seuil, 1989. pp. 85-100.

WOLF, F. “Eros e Logos: A Propósito de Platão e Foucault”, in *Discurso*. Revista do Departamento de Filosofia da USP. No. 19, 1992, pp. 135-164.

ANEXO



Correspondente ao assunto da pp. 51-53.