

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE EDUCAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

THELMA MARIA DE MOURA BERGAMO

**MICHEL FOUCAULT  
E OS MESTRES DO DIZER VERDADEIRO**

Goiânia  
2015

**TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR AS TESES E DISSERTAÇÕES ELETRÔNICAS (TEDE) NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG**

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

**1. Identificação do material bibliográfico:**       Dissertação       Tese

**2. Identificação da Tese ou Dissertação**

Autor (a):	<b>Thelma Maria de Moura Bergamo</b>		
E-mail:	<b>thmariamoura@gmail.com</b>		
Seu e-mail pode ser disponibilizado na página? <input checked="" type="checkbox"/> Sim <input type="checkbox"/> Não			
Vínculo empregatício do autor:	<b>Instituto Federal Goiano - campus Morrinhos</b>		
Agência de fomento:		Sigla:	
País:	Brasil	UF:	Go
		CNPJ:	
Título:	<b>Michel Foucault e os mestres do dizer verdadeiro</b>		
Palavras-chave:	<b>Verdade. Experiência. Parrhesía. Linguagem</b>		
Título em outra língua:			
Palavras-chave em outra língua:	<b>Michel Foucault and the masters of the true saying</b>		
Área de concentração:	<b>Educação</b>		
Data defesa:	<b>19/08/2015</b>		
Programa de Pós-Graduação:	<b>Programa de Pós-Graduação em Educação/FE</b>		
Orientador (a):	<b>Ildeu Moreira Coêlho</b>		
E-mail:	<b>ildeucoelho.ufg@gmail.com</b>		
Co-orientador (a):	<b>José Ternes</b>		
E-mail:	<b>joseternes@hotmail.com</b>		

**3. Informações de acesso ao documento:**

Liberação para disponibilização?<sup>1</sup>       total       parcial

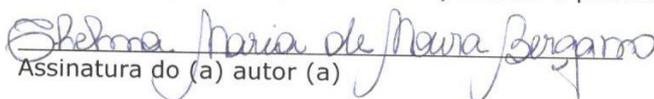
Em caso de disponibilização parcial, assinale as permissões:

Capítulos. Especifique: \_\_\_\_\_

Outras restrições: \_\_\_\_\_

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF ou DOC da tese ou dissertação.

O Sistema da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações garante aos autores, que os arquivos contendo eletronicamente as teses e ou dissertações, antes de sua disponibilização, receberão procedimentos de segurança, criptografia (para não permitir cópia e extração de conteúdo, permitindo apenas impressão fraca) usando o padrão do Acrobat.

  
 Assinatura do (a) autor (a)

Data: 01 / 09 / 2015

<sup>1</sup> Em caso de restrição, esta poderá ser mantida por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Todo resumo e metadados ficarão sempre disponibilizados.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE EDUCAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

THELMA MARIA DE MOURA BERGAMO

**MICHEL FOUCAULT  
E OS MESTRES DO DIZER VERDADEIRO**

Tese apresentada ao Curso de Doutorado em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás, para obtenção do título de Doutor em Educação.

**Área de concentração:** Fundamentos dos Processos Educativos

**Orientador:** Prof. Dr. Ildeu Moreira Coêlho

**Coorientador:** Prof. Dr. José Ternes

Goiânia  
2015

Ficha catalográfica elaborada automaticamente  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a), sob orientação do Sibi/UFG.

MOURA BERGAMO, THELMA MARIA  
FOUCAULT E OS MESTRES DO DIZER VERDADEIRO  
[manuscrito] / THELMA MARIA MOURA BERGAMO. - 2015.  
CLXVIII, 168 f.

Orientador: Prof. Dr. ILDEU MOREIRA COÊLHO; co-orientador Dr.  
JOSÉ TERNES.  
Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de  
Educação (FE), Programa de Pós-Graduação em Educação, Goiânia, 2015.  
Bibliografia.

1. Verdade. 2. Experiência. 3. Parrhesia. 4. Linguagem. I.  
MOREIRA COÊLHO, ILDEU, orient. II. TERNES, JOSÉ, co-orient. III.  
Título.

**THELMA MARIA DE MOURA BÉRGAMO**

**MICHEL FOUCAULT E OS MESTRES DO DIZER  
VERDADEIRO**

Tese defendida no Curso de Mestrado em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás, para a obtenção do grau de Doutora em Educação, aprovada aos dezenove dias do mês de agosto 2015, pela Banca Examinadora constituída pelos professores:



---

Prof. Dr. Ildeu Moreira Coêlho – FE/UFG  
Presidente da Banca



---

Prof. Dr. José Ternes – PUC GO  
Coorientador



---

Prof. Dr. Celso Kraemer – Universidade Regional de Blumenau



---

Prof. Dr. Marlon Jeison Salomon – UFG



---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Rita Márcia Magalhães Furtado – FE/UFG



---

Prof. Dr. Selmo Haroldo de Resende – UFU

À Giovana, Eduardo e Erwing,  
companheiros de vida, cúmplices na busca  
de uma experiência estética da existência.

## Agradecimentos

Aos professores Dr. Ildeu Moreira Coêlho e Dr. José Ternes, orientadores, mestres, Minha admiração por vocês transcende a vida acadêmica. O rigor do trabalho intelectual e a generosidade que experienciei com vocês é um aprendizado que levarei comigo. Vocês são referenciais para uma busca incessante de superação e crescimento;

aos professores do Programa de Pós-graduação em Educação (PPGE) da UFG, pela seriedade e competência em seu trabalho;

aos professores que gentilmente participaram da Banca de Exame de Qualificação e àqueles que se juntaram à Banca de Defesa Final, suas valiosas contribuições foram imprescindíveis para a construção do texto final;

à minha família, pelos momentos de renúncia e pelo apoio incondicional;

à Erwing Paiva Bergamo, meu marido e companheiro, pelo incentivo, apoio e paciência. Sua abnegação, nos instantes em que o trabalho me consumia, sua inteligência e sagacidade, sua grandeza como ser humano e intelectual se constituem em uma fonte constante de inspiração.

Há uma idade em que se ensina o que se sabe; mas vem em seguida outra, em que se ensina o que não se sabe: isso se chama pesquisar. Vem talvez agora a idade de uma outra experiência, a de desaprender, de deixar trabalhar o remanejamento imprevisível que o esquecimento impõe à sedimentação dos saberes, das culturas, das crenças que atravessamos. Essa experiência tem, creio eu, um nome ilustre e fora de moda, que ousarei tomar aqui sem complexo, na própria encruzilhada de sua etimologia: *Sapientia*: nenhum poder, um pouco de saber, um pouco de sabedoria, e o máximo de sabor possível.

Roland Barthes

## RESUMO

MOURA BERGAMO, Thelma Maria. Michel Foucault e os mestres do dizer verdadeiro. 168f. Tese (Programa de Pós-Graduação em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2015.

Esta tese, da Linha de Pesquisa *Fundamentos dos Processos Educativos*, no campo de estudos entre a Filosofia e a Educação, é o resultado de uma pesquisa teórica que adotou como referencial a obra de Michel Foucault e reconhece, no pensamento desse autor, a relação sujeito e verdade no como um eixo articulador entre os seus diversos campos de estudo. Estrutura-se sobre os três eixos de pesquisa em que convencionalmente se divide o trabalho do filósofo - arqueologia, genealogia e ética - e assume a centralidade do conceito de experiência como problema de investigação e a importância da compreensão dos espaços de subjetivação constituídos historicamente em correlação entre os domínios do saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade, com o objetivo de pensar a figura do mestre e as exigências que sobre ele recaem na Modernidade. Partindo de uma reflexão arqueológica, analisa as transformações epistemológicas ocorridas entre a Idade Clássica e a Modernidade, para estabelecer a forma como as relações entre saber e poder produzem experiências subjetivadoras. Os campos da literatura, das políticas discursivas, da produção de verdades sobre o sujeito e da *parrhesía* são analisados para, recorrendo à estratégia utilizada pelo próprio Foucault, compreender a Modernidade a partir daquilo que não nos é mais possível pensar ou ser. Admitida a impossibilidade do estabelecimento de uma relação de mestria na forma como se constituiu a relação entre mestre e discípulo na Antiguidade greco-romana, elaborada sobre as bases de uma convergência efetiva entre o pensar, o falar e o fazer do mestre, as possibilidades criação de uma experiência de mestria comprometida com a ética e estética da existência, nos dias de hoje, são pensadas a partir do conceito de intelectual específico, um sujeito capaz de mobilizar saberes para agir localmente promovendo experiências (des)subjetivantes para si e para aqueles com os quais compartilha a existência.

Palavras-chave: Verdade. Experiência. *Parrhesía*. Linguagem.

## ABSTRACT

MOURA BERGAMO, Thelma Maria. Michel Foucault and the masters of real speech. 168f. Thesis (Post-graduate Programme in Education) - Education Faculty, Federal University of Goiás, Goiânia, 2015.

The present thesis was developed under the stream dealing with Fundamentals of Educational Processes within a study field between Philosophy and Education, and is the result of theoretic research that, adopting the work of Michel Foucault as a basis, recognizes, as did said author, the relationship between subject and truth as an articulate axis between the aforementioned study fields. The study was structured upon three research axes that conventionally comprise philosophical work - archaeology, genealogy and ethics - assuming the centrality of the experience concept as an investigation problem, added to the importance of understanding the subjectivation spaces that historically constitute the correlation between the domains of knowledge, normativity types and subjectivity forms. The objective was to reason upon today's figure of the master and the demands put upon this person in the context of Modernity. Departing from an archaeological reflection analysing epistemologic transformations between the Classic era and Modernity, it strives to establish the way in which the relationships between knowledge and power produce subjectivation experiences. Fields such as literature, political speech, manufacture of truths regarding the subject and *parrhesia* are analysed in order to understand Modernity from what we are no longer able to think or to be, recurring to the strategy used by Foucault himself. The impossibility to establish a mastery relationship as was constituted in Greek-Roman antiquity with basis on effective convergency between the master's thought, speech and actions is admitted. Therefore, the possibility to create a mastery experience that takes into account both ethics and aesthetics of existence, nowadays, appears to be based upon the specific intellectual concept as a subject capable to mobilize knowledge to act locally, promoting (un)subjectivity experiences for himself and for others that share his existence.

Key-words: Truth. Experience. *Parrhesia*. Language.

## RÉSUMÉ

MOURA BERGAMO, Thelma Maria. Michel Foucault et les maîtres du dire vrai. 168p. Thèse ( Programme de Master en éducation-) Faculté d'Education, Université Fédérale de Goiás, Goiânia, 2015.

Cette thèse, inscrite dans la Ligne de Recherche *Fondements des Processus Educatifs* et relevant d'un domaine d'études qui croise la Philosophie et l'Education, est le résultat d'une recherche théorique qui a pris comme référence l'oeuvre de Michel Foucault et qui détermine la relation entre le sujet et la vérité comme point de pivot des différents domaines d'études de la pensée de cet auteur. Y sont développés les trois axes de recherche conventionnellement mobilisés pour diviser le travail de ce philosophe – archéologie, généalogie et éthique – et sont défendues la centralité du concept d'expérience et l'importance de la compréhension des espaces de subjectivation historiquement constitués en corrélation entre les champs du savoir, les types de normativité et les formes d'objectivité pour penser la figure du maître et les exigences qui lui incombent dans la Modernité. A partir d'une réflexion archéologique sont analysées les transformations épistémologiques qui ont eu lieu entre l'Age Classique et la Modernité, ce afin d'établir de quelle manière les relations entre savoir et pouvoir produisent des expériences de subjectivation. Les domaines de la littérature, des politiques du discours, de la production de vérités sur le sujet et de la *parrhesía* sont analysés afin de, recourant à la stratégie utilisée par Foucault lui-même, comprendre la Modernité à partir de ce qui ne nous est plus possible de penser ou d'être. L'impossibilité de l'établissement d'une relation du type de celle constituée par la relation maître-disciple dans l'antiquité greco-romaine admise, c'est-à-dire élaborée sur les bases d'une convergence effective entre le penser, le dire et le faire du maître, les possibilités de création d'une expérience de maître engagée envers l'éthique et l'esthétique de l'existence sont pensées aujourd'hui à partir du concept d'intellectuel spécifique, un sujet capable de mobiliser des savoirs pour agir localement, promouvant des expériences (dé)subjectivantes pour lui et ceux avec lesquels il partage son existence.

**Mots-clés:** Verité. Experience. *Parrhésia*. Langage.

## SUMÁRIO

<b>RESUMO .....</b>	<b>7</b>
<b>ABSTRACT .....</b>	<b>8</b>
<b>RÉSUMÉ .....</b>	<b>9</b>
<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>11</b>
<b>CAPÍTULO I - LINGUAGEM E DISPERSÃO DO SUJEITO.....</b>	<b>17</b>
1.1 Entre a Idade Clássica e a Modernidade: o retorno da linguagem.....	19
1.2 A literatura e o ser do homem.....	43
<b>CAPÍTULO II - EXPERIÊNCIA E SUJEITO.....</b>	<b>56</b>
<b>CAPÍTULO III - VERDADE E SUJEITO.....</b>	<b>89</b>
<b>CAPÍTULO IV - PARRHESÍA E FORMAÇÃO DO SUJEITO.....</b>	<b>120</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>159</b>
Obras de Michel Foucault em francês.....	159
Obras de Michel Foucault em português.....	162
Bibliografia complementar:.....	164
Epígrafes.....	168

## Introdução

A Filosofia Contemporânea tem em Michel Foucault um pensador emblemático de uma forma de pensar que pode ser caracterizada como incessante problematização do presente. Retomando experiências de momentos históricos como o Renascimento, a Idade Clássica ou a Antiguidade greco-romana, suas incursões pelos campos do saber, da política e da ética são estratégias de problematização do presente, da atualidade nas quais uma determinada experiência de sujeito é produzida, para a constituição do que ele mesmo chamou de “uma ontologia histórica de nós mesmos”, elaborada sobre os eixos do saber, do poder e da ética.

Seu pensamento tem sido utilizado como uma "caixa de ferramentas" para pensar o tempo presente nas mais diversas áreas do conhecimento. Na educação, questões como a escola disciplinar, a biopolítica e os processos de subjetivação, para citar alguns exemplos, têm sido amplamente pesquisadas a partir do pensamento foucaultiano.

Assumida a fecundidade desse pensamento para as pesquisas no campo educacional, procuramos interrogar a relação do sujeito com a verdade como uma forma de constituição de experiência e eixo condutor de nossa pesquisa na esperança de, ao discutir nos últimos capítulos a experiência da mestria na Antiguidade greco-romana, a experiência dos "mestres de vida", parrhesiastas, oferecer elementos para a compreensão de uma possibilidade de experiência ética de mestria na Modernidade.

Apesar do aparente deslocamento metodológico e temático das formas de problematização presentes nos trabalhos arqueológicos, genealógicos e éticos de Michel Foucault, parece haver em seus cursos, entrevistas e textos menores, elementos para afirmar a existência de um eixo sobre o qual suas pesquisas se desenvolveram. As modificações identificadas entre a análise das práticas discursivas, das manifestações de poder, das epistemes ou dos regimes de

veridicção não devem ser caracterizadas como rupturas ou mudanças no projeto de investigação das relações entre o sujeito, a verdade como constituição de uma experiência.

Outra forma de pensar esse eixo pode ser identificada de forma retrospectiva. A partir da questão "*Qu'est ce que les Lumières*"<sup>1</sup>, o retorno de Foucault à questão kantiana do Iluminismo, oferece elementos para identificar o eixo temático a partir do conceito de *a priori* histórico, que assume quatro formas de elaboração distintas. Ao problematizar o presente sem o recurso a uma análise antropológica apoiada sobre um sujeito universal, o *a priori* é pensado como uma estrutura sem originário e sem sujeito, situado historicamente, transformado com e por ela mesma, dotado da capacidade de definir as condições de possibilidade a partir das quais o saber de uma época pode e deve se formar (Han, 1998, p. 7-43).

Sob o pano de fundo do *a priori* histórico torna-se possível problematizar o conjunto de condições que determinam o que pode ser dito, independentemente de seu valor de verdade. Em *l'Ordre du discours*, a aceitabilidade do discurso é uma condição que antecede a predicação do verdadeiro. No lugar de um sujeito universal ou de uma consciência doadora de sentido, a episteme, as formações discursivas, os arquivos e as disciplinas são os conceitos utilizados para analisar as condições de produção de saberes e poderes por meio dos quais o sujeito se constitui como um efeito de jogos de verdade.

Seguindo essa lógica retrospectiva, o percurso foucaultiano pode então ser definido em seu conjunto como a passagem da interrogação arqueológica sobre as condições nas quais um sujeito pode dizer a verdade para a ideia genealógica segundo a qual a verdade é, em si mesma, condição de possibilidade maior da constituição de si como sujeito (Han, 1998, p. 22).

É com referência à constituição do sujeito como uma operação reflexiva, uma experiência de reconhecimento de si no interior dos jogos de verdade, que

---

<sup>1</sup> Os textos de nº 339 e 351 dos *Dits et écrits II* trazem como título *Qu'est ce que les Lumières*.

a questão do *a priori* histórico pode ser pensada nas últimas pesquisas de Foucault, como forma determinada de configuração do saber, cuja potencialidade é promover uma experiência do sujeito capaz de enunciar uma verdade sobre si e constituir a si mesmo como objeto de pensamento.

A problematização do sujeito e da verdade estão em constante relação com a compreensão de que a história é o espaço em que podem se efetuar os processos de subjetivação, de constituição do sujeito entendido como experiência na qual se correlacionam os domínios de saber, os tipos de normatividade e as formas de subjetividade.

Após a Idade Clássica, os processos de subjetivação assumem a forma de dispositivos de assujeitamento responsáveis pela produção de corpos dóceis e submissos. Ao Retomar a questão da crítica kantiana do presente como o problema filosófico fundamental da Modernidade e admitir que, após Descartes, houve a separação entre o conhecimento científico da verdade e os exercícios espirituais, Foucault afirma que o sujeito moderno tornou-se capaz de conhecer a verdade, mas a verdade não é capaz de salvar o sujeito. A reflexão kantiana torna possível a aposta em uma “atitude de modernidade” como prática de resistência e de liberdade, uma alternativa para a constituição de um sujeito que não seja efeito das estratégias modernas de saber-poder (Foucault, 2006f //2001j)<sup>2</sup>.

Admitida a existência de um eixo condutor no pensamento foucaultiano e a demarcação da questão kantiana sobre o que é o presente, sobre o que é esse agora no interior do qual nos constituímos como sujeitos, como questão fundamental, é preciso advertir que a história crítica da verdade de Foucault toma distância daquilo que se entende por crítica no pensamento kantiano assumindo a forma da “história das regras e mecanismos produtores de

---

<sup>2</sup> Nas referências às obras de Michel Foucault traduzidas para o português apresenta-se, seguida de duas barras inclinadas, as páginas correspondentes da edição original em língua francesa.

verdade que o sujeito está disposto a aceitar, a recusar e a mudar em si mesmo e nas suas circunstâncias” (Candiotto, 2010, p. 20).

Se a relação entre sujeito, saber, verdade e poder é um problema para Foucault, é também a partir desse eixo teórico que a problematização da função do mestre na Modernidade deve ser pensada. Em um momento caracterizado pela ausência de todo fundamento, pela dispersão do sujeito e pelo risco iminente de seu desaparecimento, é a partir dos conceitos de linguagem, experiência e verdade, trabalhados nos primeiros capítulos que acreditamos ser possível compreender a forma como Foucault pensou a função do mestre na Antiguidade Clássica. No projeto de uma ontologia histórica de nós mesmos, a cultura greco-romana é a matriz de análise para a função do mestre.

O primeiro capítulo da tese, intitulado “Linguagem e dispersão do sujeito”, analisa as condições de possibilidade de um saber a partir das três grandes epistemes estudadas por Foucault – Renascimento, Idade Clássica e Modernidade – para demonstrar que, se no pensamento clássico a linguagem encontrava-se reduzida à pura discursividade, na Modernidade, entendida como descontinuidade simétrica àquela observada entre as duas formas de episteme que lhe são anteriores, a história se tornará o espaço de organização do saber, em que a palavra se historiciza e a literatura emerge como acontecimento e espaço de dispersão do sujeito.

Sabemos que Foucault atribuía à literatura e ao ato de escrever o estatuto de experiências. Em suas entrevistas, afirma que escreve seus livros como uma experiência por meio da qual tornava-se outro. Mas essas experiências não são exclusivas do campo do saber, não se referem a um saber universal, metafísico. A analítica do saber implica no reconhecimento de sua indissociável relação com os dispositivos do poder. Tendo em vista as configurações do saber-poder para a produção de uma forma específica de sujeito, o segundo capítulo, “Sujeito e experiência”, estuda o conceito de poder na constituição das políticas discursivas procurando apreender a prática discursiva no instante mesmo em que ela se forma. É uma investigação sobre o modo como os dispositivos

institucionais e disciplinares articulam-se às ciências sobre o homem procurando compreender os mecanismos pelos quais o saber retorna sobre esse homem não mais sob as formas de subjetivação concernentes aos *aphrodisia* da Antiguidade greco-romana e primeiros séculos do cristianismo mas sob a forma de mecanismos disciplinares e biopolítica.

No terceiro capítulo, adotando como ponto de referência a forma como Foucault analisa o problema da verdade em Nietzsche, Aristóteles e Sófocles, e sua crítica à crença em um fundamento universal para o conhecimento e verdadeiro, reconhecendo as características de arbitrariedade, de invenção, de resultado de uma disputa de poder que lhe são inerentes, os conceitos de formações discursivas e arquivo são estudados em sua relação com uma “política da verdade”, a partir da qual uma determinada forma de verdade se constitui e passa a regular o espaço dos discursos possíveis. As práticas de veridicção do sujeito sobre si mesmo no início do cristianismo, práticas de confissão, *eksomologēsis* e *eksagōureusis*, práticas por meio das quais o sujeito se reconhece como portador de uma determinada verdade sobre si, são então analisadas para identificar os deslocamentos sofridos pelas práticas do cuidado de si greco-romano no interior da cultura cristã.

O problema das práticas de si, conjunto de procedimentos éticos necessários a uma estética da existência, é a questão inicialmente trabalhada no quarto capítulo, “*Parrhesía* e formação do sujeito”. Recorrendo a pensadores como Sócrates, Platão, Sêneca, Marco Aurélio e Filodemo, a questão do cuidado de si é analisada como o espaço a partir do qual a exigência de um discurso verdadeiro sobre si passa a ser exigida do sujeito de forma diversa daquela que pode ser encontrada na pastoral cristã. Para que as artes da existência cheguem a seu termo, a figura de um mestre é exigida. Mas não é ao mestre de verdade da Grécia Arcaica ou ao mestre de retórica do período clássico que essa exigência se refere. A implicação mútua entre discurso e ação será exigida ao mestre de vida, o parresiasta, sujeito que possui as qualidades morais que o autorizam a enunciar um discurso capaz de conduzir uma conversão do

discípulo sobre si mesmo, cujo exemplo mais radical pode ser encontrado entre os cínicos, sujeito do qual se exige que assuma a própria vida como prova.

A experiência greco-romana foi um acontecimento singular na história do pensamento. Pensar a constituição do sujeito e a função do mestre na Modernidade requer o reconhecimento das características singulares assumidas pelo saber-poder. A alternativa elaborada no texto de Foucault sobre o Esclarecimento, refere-se à formação da “atitude de modernidade”, para a qual a função do mestre deve ser a de um intelectual específico capaz de, a partir de seus saberes e práticas, agir localmente. Inspirando-se na forma como Baudelaire concebe essa atitude, o intelectual específico tem como desafio um “exercício em que uma extrema atenção com o real é confrontada com uma prática que respeita esse real e o viola” (Foucault, 2001r;2001s).

## Capítulo I

### Linguagem e dispersão do Sujeito

Posso eu dizer, com efeito, que sou essa linguagem? (...) Posso eu dizer que sou esse trabalho? (...) Posso eu dizer que sou essa vida?(...) Posso dizer tanto que sou quanto que não sou tudo isso; o cogito não conduz a uma afirmação do ser, mas abre justamente para toda uma série de interrogações onde o ser está em questão.

Foucault

Um novo arquivista foi nomeado na cidade. Foucault, historiador do presente<sup>3</sup>. Justas homenagens de um companheiro constante no arriscado trabalho do pensamento. Risco assumido por Foucault em toda a sua obra, ao buscar sempre problematizar o presente a partir daquilo que não somos mais, do impensável.

Os objetos de investigação escolhidos não favorecem o estudo convencional de quem se ocupa com movimentos de superfície: história das *epistemes*, dos jogos de poder, dos processos de subjetivação. Sem dúvida, trata-se de um historiador mas que não trabalha com as ferramentas convencionais, não privilegia os autores mais lidos, as fontes mais consultadas, a História tradicional. Seu caminho é outro.

Uma análise das transformações sofridas pelos mecanismos produção da verdade, pelos jogos de verdade em torno dos quais o sujeito se constituiu como experiência em diferentes momentos históricos é o projeto que, a partir de autores como Nietzsche, Foucault desenvolve ao longo de sua trajetória intelectual. Na introdução à *Histoire de la sexualité II – L’usage des plaisirs*, afirma que “afinal de contas, aquilo a que me atendo – a que me ative tantos anos – é a

---

<sup>3</sup> Expressões utilizadas por Deleuze em *Foucault*. Tradução de Renato Ribeiro. São Paulo: Editora Brasiliense, 2005 e em Foucault, historiador do presente, no *Colóquio Michel Foucault, filósofo*, realizado em Paris, no Centro Michel Foucault, 1988.

tarefa de evidenciar alguns elementos que possam servir para uma história da verdade” (Foucault, 1984, p. 11-12 //2010a, p. 13).

A problematização da relação entre sujeito e os regimes de verdade e suas implicações na produção de experiências subjetivantes não pode ser pensada de uma forma continuísta, isenta de deslocamentos ou de reelaborações ao longo das pesquisas desenvolvidas por Foucault. Em sua fase inicial, denominada arqueológica, em especial entre os anos de 1961 a 1969, as questões relacionadas ao saber e às três grandes epistemes produzidas pelo mundo ocidental constituem o eixo principal de suas investigações. Nos anos que se seguem, serão as questões relacionadas ao poder, à investigação de temas como a sociedade disciplinar e a biopolítica, que constituirão o eixo da genealogia do poder. Em seus últimos anos, especialmente no final dos anos 1970 e nos anos 1980, suas investigações voltam-se para a Antiguidade Clássica greco-romana, a partir da qual Foucault procura reconstruir o conceito de uma ética do cuidado de si como formadora de subjetividade.

Apesar de não ser o objetivo do presente trabalho investigar o contexto histórico em que o pensamento de Foucault se constituiu e as interlocuções possíveis, sabemos que a problematização dessas questões não aconteceu de forma aleatória. Encontramos nas discussões com a fenomenologia ou com os métodos de análise do discurso vigentes na época dois modelos filosóficos que exemplificam o contexto a partir do qual e além do qual, seu pensamento se constituiu.

Na arqueologia, o objeto de análise são os discursos, estudados em um nível anterior a sua classificação nas modalidades ciência, poesia, romance ou filosofia. Como diversas vezes advertiu, não se trata de fazer leituras hermenêuticas, estruturalistas ou de qualquer outra natureza, pois esses métodos limitam-se ao que se pode chamar fenômenos de superfície. O que está em jogo na arqueologia é algo mais profundo.

Sob a multiplicidade de textos e saberes que aparentam ser constituídos de forma diversa e, muitas vezes com posições conceituais opostas, pode-se identificar um solo arqueológico comum, a episteme. É a partir das condições epistemológicas que, em uma determinada época, a cultura assume disposições que tornam possível dizer e pensar determinadas coisas.

O eixo arqueológico de suas pesquisas privilegiou três momentos históricos específicos no pensamento ocidental, três configurações epistêmicas. É a partir do retorno ao Renascimento e à Idade Clássica, enquanto aquilo não nos é mais possível pensar, que a episteme Moderna se apresenta como o espaço de constituição de nosso pensamento, que nossa subjetividade é formada, de onde ainda não saímos.

Na última fase de suas pesquisas, a formação de subjetividades será pensada em uma dimensão ética. Textos de autores greco-romanos como Platão, Epicuro, Sêneca, Filodemo, Marco Aurélio serão analisados com o objetivo de problematizar a forma de constituição do cuidado de si desenvolvida nesse momento histórico. Para a questão que norteará a presente discussão, a fase arqueológica será privilegiada e, com ela, outros autores: Cervantes, Descartes, Sade, Kant, Nietzsche.

### **1.1 Entre a Idade Clássica e a Modernidade: o retorno da linguagem**

Em *Les Mots et les choses*, Foucault analisa as três grandes configurações (quadros) que definem as epistemes constitutivas do pensamento ocidental a partir do século XVI. Essas epistemes são camadas essencialmente diferentes entre si, recortes na maneira de pensar, caracterizadas por descontinuidades que se desdobram na ordem empírica. Seu interesse é verificar que tipo de questões, de conceitos, que saberes perdem sentido e que maneiras de pensar tomam seu lugar em cada uma delas.

Os últimos anos do século XVIII são rompidos por uma descontinuidade simétrica àquela que, no começo do século XVII, cindira o pensamento do Renascimento; então, as grandes figuras circulares onde se encerrava a similitude tinham-se deslocado e aberto para que o quadro das identidades pudesse desdobrar-se; e esse quadro agora vai por sua vez desfazer-se, alojando-se o saber num espaço novo (Foucault, 2009a, p.229 // 2002, p.247).

Nos capítulos iniciais de *Les mots et les choses*, há uma configuração do saber estranha às formas assumidas pelo pensamento clássico e moderno. Trata-se de um solo epistemológico no qual a semelhança constituiu-se como o alicerce do pensamento. Tempo em que o mundo “enrolava-se sobre si mesmo” (p. 23//32). O Renascimento foi um momento na história do saber em que a representação se dava como repetição e as semelhanças entre as coisas se davam em número infinito, em que a linguagem e o mundo, as palavras e as coisas, encontravam-se unidas por uma infinidade de signos que se articulavam por meio de quatro figuras essenciais. Em primeiro lugar, a *convenientia*, pela qual a vizinhança das coisas implicava uma imbricação entre elas. “Na vasta sintaxe do mundo, os diferentes seres se ajustam uns aos outros (...) A semelhança impõe vizinhanças que, por sua vez, asseguram semelhanças” (Foucault, 2002, p. 25//2009a, p. 34).

A *aemulatio*, uma conveniência liberada da lei do lugar, atua à distância, como uma forma de semelhança sem contato, responsável pela correspondência das coisas dispersas pelo mundo, como a relação entre o reflexo e o espelho. Por ela, as coisas podem se imitar por todo o mundo, independentemente da proximidade física, tornando possível abolir a distância que lhes separa, reduplicando o universo de uma ponta a outra.

Com a superposição da *convenientia* e da *aemulatio* temos a *analogia* estabelecendo relações mais sutis que aproximam todas as coisas do mundo e tornando possível uma reversibilidade da própria analogia sobre si mesma e uma polivalência que constitui como objeto privilegiado o homem. “Ele está em proporção com o céu, assim como com os animais e as plantas, assim como com a terra, os metais, as estalactites ou as tempestades” (Foucault, 2009a, p.36// 2002, p. 30). É um espaço de irradiação, no qual o homem é envolvido por todos

os lados ao mesmo tempo em que transmite as semelhanças que recebe do mundo.

Por último, a *simpatia*, quarta forma das semelhanças, é o espaço de mobilidade, a instância do *mesmo*. Percorre os espaços mais vastos, provoca as aproximações mais distantes, atrai as coisas umas às outras, suscita um deslocamento de qualidade entre as coisas.

A *simpatia* é uma instância do *Mesmo* tão forte e tão contumaz que não se contenta em ser uma das formas do semelhante; tem o perigoso poder de *assimilar*, de tornar as coisas idênticas umas às outras, de misturá-las, de fazê-las desaparecer em sua individualidade – de torná-las, pois, estranhas ao que eram. A *simpatia* transforma. Altera, mas na direção do idêntico, de sorte que, se seu poder não fosse contrabalançado, o mundo se reduziria a um ponto, a uma massa homogênea, à morna figura do *Mesmo* (Foucault, 2002, p. 33// 2009a, p, 38).

*Convenientia*, *aemulatio*, *analogia* e *simpatia* dizem ao homem a forma como o mundo deve dobrar-se sobre si mesmo, produzir seu duplo, sua semelhança. Marcam por onde passam os caminhos da similitude, uma similitude do visível, marcada pela assinalação que tira as marcas da semelhança da invisibilidade e as torna visíveis, cobrindo a superfície do mundo de sinais que o transformam em um grande livro aberto a ser decifrado. “Os reflexos do mundo são duplicados por palavras que os indicam (...) o mundo pode se comparar a um homem que fala” (Foucault, 2002, p. 37//2009a, p. 41).

Para o saber do século XVI, conhecer consiste justamente em, por meio de um zigzague indefinido que vai de uma semelhança a outra, ser capaz de ler os signos presentes na natureza, tornar audível ao homem a fala do mundo. Toda semelhança recebe uma assinalação, mediante a qual a linguagem do mundo se torna acessível ao homem.

O saber renascentista, para o qual a natureza, entendida como o jogo dos signos e das semelhanças e inextricavelmente fechada sobre si mesma, possuía como características principais identificar e fazer falar os signos. Nele, todo o universo encontrava-se ligado pelas marcas da similitude, as quais era preciso fazer falar.

Chamemos hermenêutica ao conjunto de conhecimentos e de técnicas que permitem fazer falar os signos e descobrir seu sentido; chamemos de semiologia ao conjunto de conhecimentos e de técnicas que permitem distinguir onde estão os signos, definir o que os institui como signos, conhecer seus liames e as leis de seu encadeamento: o século XVI superpôs semiologia e hermenêutica na forma da similitude (Foucault, 2002, p. 40//2009a, p. 44).

Sendo o mundo coberto de signos que é preciso decifrar, conhecer será o ato de ir do visível ao que se diz sobre ele, de identificar, de decifrar, de fazer falar a palavra muda adormecida nas coisas. Em uma disposição do saber na qual a linguagem vale como signo do mundo, conhecer consiste em fazer falar a natureza por meio da interpretação das similitudes. Entre os signos encontrados no mundo, a atividade de conhecer não significa somente fazer falar a natureza, mas também o ato de restituir a vida às linguagens adormecidas, incluindo o retorno e a interpretação dos textos antigos.

Entre as marcas e as palavras, não difere a observação da autoridade aceita ou o verificável da tradição. Por toda a parte há somente um mesmo jogo, o do signo e do similar, e é por isso que a natureza e o verbo podem se entrecruzar ao infinito, formando, para quem sabe ler, como que um grande texto único (Foucault, 2002, p. 47//2009a, p. 49).

A linguagem, misturada com as coisas do mundo, forma com elas uma rede de marcas na qual representam o papel de conteúdo ou signo. Não consiste em um sistema arbitrário, pois, como todos os outros signos da natureza, faz parte do mundo e das coisas as quais ao mesmo tempo esconde e manifesta. As palavras também são parte da natureza e, portanto, um objeto a ser decifrado.

Os signos da similitude encontram-se escritos na superfície da natureza da mesma forma que a linguagem e o entrelaçamento da linguagem com as coisas implica em um privilégio da escrita que dominou todo o Renascimento. “A natureza, em si mesma, é um tecido ininterrupto de palavras e de marcas, de narrativas e de caracteres, de discursos e de formas” (Foucault, 2002, p. 54//2009a, p. 53). O olhar e a linguagem se entrecruzam ao infinito, não havendo distinção entre o que é visto e o que é lido.

O saber consiste em uma reduplicação da linguagem que se volta sobre si mesma, na articulação entre a linguagem do mundo e a dos homens que, na verdade, formam uma única e mesma planície de palavras e coisas, na qual tudo fala através do comentário, um acontecimento particularmente interessante no saber do Renascimento. Em uma episteme para a qual a linguagem possui uma dimensão aberta, jamais encerrada em uma palavra definitiva, a natureza do comentário é de pura incompletude. Jamais se esgota. Há sempre algo mais a dizer, oculto, velado, e a tarefa dos signos é tornar possível a interpretação.

Vê-se que a experiência da linguagem pertence à mesma rede arqueológica a que pertence o conhecimento das coisas da natureza. Conhecer essas coisas era patentear o sistema das semelhanças que as tornavam próximas e solidárias umas às outras; não se podia, porém, fazer o levantamento das similitudes senão na medida em que um conjunto de signos tornava o texto de uma indicação peremptória (...) Da mesma forma, mas com alguma transposição, a linguagem se dá por tarefa restituir um discurso absolutamente primeiro que, no entanto, ela só pode enunciar acercando-se dele, tentando dizer a seu propósito coisas semelhantes a ele, e fazendo nascer assim ao infinito, as fidelidades vizinhas e similares da interpretação. O comentário se assemelha indefinidamente ao que ele comenta e que jamais pode enunciar (Foucault, 2002, p. 57//2009a, p. 56).

O comentário representa uma forma de discurso que, situando-se acima da linguagem, atribui uma nova finalidade aos signos com os quais se ocupa. Tarefa infinita, porém incontornável para a experiência da linguagem do século XVI, em que o próprio texto se constitui em uma forma de discurso, abaixo da linguagem. O comentário procurará sempre desvelar o sentido maior de um texto original que possui a primazia sobre ele.

Com o fim do Renascimento, o ser mesmo da linguagem se altera deixando de existir enquanto escrita material das coisas para passar a existir no regime geral dos signos representativos, do qual constituirá apenas um caso particular. “A profunda interdependência da linguagem e do mundo se acha desfeita (...) as palavras e as coisas vão separar-se” (Foucault, 2002, p. 59//2009a, p. 58).

A ruptura epistemológica entre o Renascimento e a Idade Clássica que tornou a experiência da similitude impensável ao homem moderno, também provocou o desaparecimento do ser da linguagem, transformada doravante, em discurso. A ruptura entre as palavras e as coisas fará com que o discurso “tenha por tarefa dizer o que é, mas não será nada mais que o que ele diz” (Foucault, 2002, p. 59//2009a, p. 5). Somente com o surgimento da literatura na episteme moderna é que se pôde novamente assinalar o reaparecimento da linguagem, não mais em sua velha solidez de coisa inscrita no mundo, como uma palavra primeira a ser restituída, mas como um ser errante sem começo, sem termo, sem promessa.

Entre o Renascimento e a Modernidade, a Época Clássica surge como o espaço da representação, da primazia da ordem, do visível sobre dizível. Foucault privilegiou em suas análises a episteme clássica por considerá-la como aquilo que “aparece como nosso passado, nosso anacronismo, aquilo que não mais se ‘presta ao saber’” (Ternes, 2007).

Um período no qual as palavras e as coisas se distanciam, o mundo deixa de ser um texto a ser lido e a verdade se desloca para a transparência do discurso. É a época de Cervantes, de Dom Quixote em suas aventuras errantes. Tempo de Descartes e da constituição do *cogito*.

Em obras anteriores à *Les Mots et les choses* e, de forma especial, em *Histoire de la folie*, o pensamento cartesiano foi utilizado para assinalar uma ruptura fundamental com o saber renascentista e com o problema em questão, ou seja, a mudança na percepção da loucura produzida a partir da constituição do *cogito*. “Entre Montaigne e Descartes algo se passou: algo que diz respeito ao advento de uma *ratio*” (Foucault, 2008a, p. 48).

A época Clássica tem em Descartes uma de suas expressões mais ilustres, um dos referenciais mais importantes para a compreensão da episteme desse período (Ternes, 2009). A experiência da dúvida cartesiana marca uma ruptura decisiva na passagem do Renascimento para a Idade Clássica. Em sua análise

da obra de Descartes, *Regras para a Direção do Espírito*, Foucault (2002//2009a) realiza uma leitura da Idade Clássica como a época da inserção do quantitativo como elemento fundamental.

Foucault assinala a descontinuidade entre as epistemes da Renascença e da Idade Clássica por meio de uma evidência: a partir do início do século XVII, "o pensamento cessa de se mover no elemento da semelhança". E é nesse ponto que a escolha das *Regulae* tem sentido (Ternes, 2009, p. 22).

Descartes representa o movimento do pensamento clássico excluindo a semelhança como experiência fundamental. Entendendo a similitude como um conhecimento fundado na disposição dos sentidos, preocupa-se com o rigor no pensamento científico, conforme exposto em sua regra IV: "o método é necessário para a procura da verdade" (Descartes, 1985, p. 23). A preocupação cartesiana vai além do método, pois o que está em questão é a própria concepção de uma nova ciência. "Ciência é uma questão de 'conhecer de uma maneira certa e indubitável' (Regra II), o que só é possível por 'intuição' ou por 'dedução' (Regra III), proferindo 'juízos sólidos e verdadeiros' (Regra I)" (Ternes, 2009).

A análise foucaultiana sobre o pensamento clássico encontra no universo matemático cartesiano um de seus elementos centrais (Ternes, 2009, p. 25) pois ele não pode ser entendido simplesmente por meio de questões numéricas. Comparar pela medida e pela ordem são os fundamentos do conhecimento científico cartesiano que seria, então, o símbolo de uma reorganização radical do pensamento ocidental em que as próprias condições de possibilidade do saber que são alteradas.

Desde então, o texto cessa de fazer parte dos signos e das formas da verdade; a linguagem não é mais uma das figuras do mundo nem a assimilação imposta às coisas desde o fundo dos tempos. A verdade encontra a sua manifestação e seu signo na percepção evidente e distinta. Compete às palavras traduzi-la, se podem; não terão mais direito a ser sua marca. A linguagem se retira do meio dos seres para entrar na sua era de transparência e de neutralidade (Foucault, 2002, p.323//2009a, p. 324).

As consequências epistemológicas do *cogito* cartesiano, não se restringem ao campo do conhecimento. Assim como as disposições do saber no

Renascimento, a própria percepção da loucura muda de estatuto. A possibilidade de desatino é excluída do domínio da razão pois o *cogito* “bane a loucura em nome daquele que duvida, e que não pode desatinar mais do que não pode pensar ou ser” (Foucault, 2008a, p. 47//2011a, p. 69).

A dúvida cartesiana expulsa do domínio do direito à verdade todo sujeito incapaz de pensar racionalmente. A loucura torna-se então, des-razão, algo exterior, estranho à própria natureza do pensamento.

A “primeira meditação” cartesiana, como vimos, exclui a loucura da trajetória da dúvida. Não posso nem admitir, como hipótese, se sou louco: “eu não seria menos extravagante se me guiasse por seus exemplos”<sup>4</sup>. Mas isso, no entender de Foucault, não alija a loucura do solo da Idade Clássica. (...) A loucura, assim como a poesia, não é a expressão primeira da Idade Clássica, a mais ostensiva, mas não deixa de lhe pertencer constitutivamente. Ambas aparecem, poderíamos dizer com Foucault, como a sua “dobra” (Ternes, 2009, p. 30).

Afirmar que a Idade Clássica<sup>5</sup> é essencialmente cartesiana não implica uma concepção reducionista do autor ou da obra. Embora o pensamento Descartes seja característico desse momento, a disposição do saber sob a forma da ordem e da representação deve ser entendida como um fenômeno geral da cultura do século XVII, também presente em outras obras privilegiados por Foucault. A análise da obra *Dom Quixote* de Miguel de Cervantes e do quadro *Las Meninas*, de Velázquez apresentada no início de *Les mots et les choses* o confirmam.

No caso da obra de Cervantes, novamente a relação entre literatura e loucura. Conforme assevera Ternes (2009), trata-se de um louco raro cuja tragédia não se repete nos romances tradicionais de cavalaria. Em um mesmo

---

<sup>4</sup> DESCARTES, R. *Meditações*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 94.

<sup>5</sup> A análise da constituição dos saberes sobre a loucura será retomada mais à frente, quando será pensada em sua relação com a literatura e com as formas de subjetivação modernas. Por ora, interessa salientar que, o pensamento cartesiano é um antigo companheiro que Foucault utiliza para estabelecer as distinções fundamentais entre Renascimento, Idade Clássica e Modernidade em seus trabalhos arqueológicos. Confira infra, “A literatura e o ser do homem”, p. 44.

movimento, Dom Quixote marca o fim da era da similitude e anuncia a idade da representação.

Dom Quixote desenha o negativo do mundo do Renascimento; a escrita cessou de ser a prosa do mundo; as semelhanças e os signos romperam sua antiga aliança; as similitudes decepcionam, conduzem à visão e ao delírio; as coisas permanecem obstinadamente na sua identidade irônica: não são mais do que o que são; as palavras erram ao acaso, sem conteúdo, sem semelhança para preenchê-las; não marcam mais as coisas; dormem entre as folhas dos livros, no meio da poeira. (...) A escrita e as coisas não se assemelham mais. Entre elas, Dom Quixote vagueia ao sabor da aventura. (Foucault, 2002, p. 65-66//2009a, p. 61-62).

É a primeira das obras clássicas. Nela a linguagem rompe seu parentesco com as coisas, torna-se pura representação, pura discursividade. Assume uma soberania solitária da qual só sairá quanto tornar-se literatura. Assim como Descartes, Cervantes é um acontecimento que marca a transformação do solo epistemológico da cultura ocidental que tornou possível a exclusão do louco dos domínios da razão, abriu um espaço no campo do saber em que a questão não se trata mais das similitudes, mas das identidades e diferenças, constitutivas do universo da representação. Essa configuração no espaço do saber só é compreensível em sua estreita relação com a ordem. O projeto de uma ciência geral da ordem, capaz de dispor em quadros as identidades e diferenças, é constitutivo do pensamento clássico.

O que torna possível o conjunto da episteme clássica é, primeiramente a relação a um conhecimento da ordem. Quando se trata de ordenar as naturezas simples, recorre-se a uma *máthēsis* cujo método universal é a Álgebra. Quando se trata de pôr em ordem naturezas complexas (as representações em geral, tais como são dadas na experiência), é necessário constituir uma *taxinomia* e, para tanto, instaurar um sistema de signos (Foucault, 2002, p. 99//2009a, p.86).

Ao contrário do que certa tradição filosófica defendia, matematização, mecanicismo e racionalismo não são figuras emblemáticas suficientes para compreender as exigências da ordem para a episteme clássica. Constituem a superfície de um acontecimento geral mais profundo cuja natureza só pode ser entendida a partir da compreensão da natureza desse saber fundado sobre a ordem e a representação. Nas extremidades desse pensamento, *máthēsis* e

gênese delineiam a região do signo e estabelecem o espaço do quadro como o lugar da representação, que enuncia, ao mesmo tempo, a proximidade e o afastamento entre os seres. O quadro representa “uma tabela constante de identidades e diferenças para a qual a linguagem oferecia um *crivo* primeiro, aproximativo e retificável” (Foucault, 2002, p. 101//2009a, p. 89).

A história natural, a teoria da moeda e do valor e a gramática geral são três domínios cuja disposição geral é um sistema articulado de uma *máthēsis*, uma *taxonomia* e uma *análise genética* que, expondo o conhecimento num sistema contemporâneo de si próprio têm como resultado a formação de um quadro.

Os campos do saber que buscaram elaborar um conhecimento ordenado sobre a linguagem, as riquezas e a natureza, enquanto procedimentos analíticos, não se fundamentaram, como se pode pensar à primeira vista, em procedimentos mecanicistas e matematizados, em um método algébrico. Seu instrumento particular foi o sistema dos signos.

O mundo, a um tempo indefinido e fechado, pleno e tautológico, da semelhança se acha dissociado e como que aberto em seu centro; numa extremidade, encontrar-se-ão os signos tornados instrumentos de análise, marcas da identidade e da diferença, princípios da colocação em ordem, chaves para uma taxinomia (Foucault, 2002, p. 79//2009a, p. 71).

O privilégio de *Logique de Port-Royal*<sup>6</sup> na análise da natureza da representação no interior do pensamento clássico não acontece ao acaso. Ali se encontram os indícios para compreender o lugar no qual o pensamento se organiza: é o espaço do signo. A relação signo/pensamento é inextricável. Ambos pertencem à mesma rede de necessidades. O signo se move no pensamento na mesma medida em que o pensamento só existe como signo (Ternes, 2009). A própria natureza do signo na Idade Clássica é distinta daquela que vigorou durante o Renascimento. Mudou o “regime inteiro dos signos”, nos diz Foucault.

---

<sup>6</sup> ARNAULD, A. *Logique de Port-Royal*. Paris: Achette, 2013.

O homem passa a ser responsável pela constituição dos signos, respeitada a necessidade de que eles possibilitem analisar as coisas nos seus mais simples elementos. Dessa forma, saber não será mais desvendar a verdade incrustada no seio do mundo por meio de uma *divinatio*. Será exigida ao ato de conhecer a fabricação de uma língua precisa, analisante e combinante, uma língua dos cálculos, capaz de ordenar o mundo sob a forma dos signos.

Tratava-se então de repartir a natureza por uma tabela constante de identidades e de diferenças, para a qual a linguagem oferecia um *crivo* primeiro, aproximativo e retificável; agora a linguagem é quadro, mas no sentido de que, desprendida dessa trama que lhe dá um papel imediatamente classificador, mantém-se a certa distância da natureza, para cativá-la por sua própria docilidade e recolher finalmente seu retrato fiel (Foucault, 2002, p 411//2009a, p. 310).

Conhecer não é mais interpretar as marcas existentes nas coisas. A verdade deixa de habitar o espaço dos seres para ocupar o mundo do conhecimento. O signo afasta-se do domínio das coisas para morar junto aos procedimentos racionais. Não é mais um segredo a ser desvendado. É o resultado de um processo racional de ordenamento de signos, e da elaboração de quadros amplos que dispõem os objetos de acordo com a sua complexidade.

Uma característica do signo clássico deve ser ressaltada no processo de construção do quadro: seu caráter arbitrário. Desde o momento em que o signo é transportado para o interior do conhecimento, sua arbitrariedade é requerida como linguagem bem-feita, arbitrária. O signo está autorizado a dispor a natureza em quadros e torna-se capaz de dizer a verdade.

O saber não tem mais que desencravar a velha Palavra dos lugares desconhecidos onde ela se pode esconder; cumpre-lhe fabricar uma língua e que ela seja bem-feita - isto é, que analisante e combinante, ela seja realmente a língua dos cálculos (Foucault, 2002, p. 86//2009a, p. 77).

Independentemente da empiricidade em questão, a linguagem é um exemplo particularmente interessante, mas não o único, da forma como todo o saber clássico se ordena sobre a superfície plana do quadro. A tarefa do naturalista, conforme bem observa Ternes (2009), consiste em descrever, classificar, ordenar o mundo do visível, dos vivos. O que é a taxonomia senão

um grande quadro que busca assinalar as distâncias entre os seres no mundo natural?

De forma análoga, o saber clássico privilegiou, no campo da linguagem a Gramática Geral<sup>7</sup>. Essa obra, entretanto, não deve ser pensada sob a forma como nós, modernos, compreendemos o estudo das línguas, mas como uma forma singular de se conhecer a linguagem nesse período. Não por acaso os principais pensadores dos séculos XVII e XVIII, por mais diversas que fossem em sua temática e método, se ocuparam com a problematização dos processos de surgimento e constituição das línguas. Rousseau e seu belo *Ensaio sobre a origem das línguas*<sup>8</sup>, o comprova.

Em um período em que conhecer não consiste mais em buscar as semelhanças entre as coisas, mas em discernir, estabelecer comparações, “a linguagem não é mais uma das figuras do mundo, nem a assinalação imposta às coisas desde o fundo dos tempos” (Foucault, 2002, p. 77//2009a, p. 70). A linguagem passa também a se dispor no quadro das ordenações. As palavras deixam de ser a marca do mundo, se retiram do meio dos seres, tornam-se neutras, transparentes. Simultaneamente soberana e discreta, coube à linguagem a função de representar, ao mesmo tempo, o conhecimento produzido sobre as coisas e a si mesma, pois coube a ela o poder de ordenar e representar o pensamento.

A capacidade de representação atribuída à linguagem não deve, entretanto, ser confundida com o ato de traduzir, fabricar um duplo material capaz de reproduzir o pensamento de forma exata. A representação clássica é de outra natureza.

---

<sup>7</sup> A obra de referência adotada por Foucault para a análise desse tema não foi a Gramática, mas a *Lógica de Port-Royal*.

<sup>8</sup> Publicado postumamente, a data oficial em que foi escrito ainda é objeto de controvérsia. Para o presente trabalho, adotei o ano 1759, segundo informações em: ROUSSEAU, J-J. *Os pensadores*. Tradução de Lourdes Santos Machado; introdução e notas de Paulo Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

Representar deve-se entender no sentido estrito: a linguagem representa o pensamento como o pensamento se representa a si mesmo. Não há, para constituir a linguagem ou para animá-la por dentro, um ato essencial e primitivo de significação, mas tão-somente, no coração da representação, este poder que ela detém de se representar a si mesma, isto é, de se analisar em se justapondo, parte por parte, sob o olhar da reflexão e de se delegar, ela própria, num substituto que a prolongue (Foucault, 2002, p. 107//2009a, p. 92).

De forma distinta do Renascimento, quando o texto era interrogado pelo leitor em busca de um sentido oculto a ser traduzido, na Idade Clássica não há um texto original, primitivo, a ser resgatado, interpretado, comentado. O que importa saber não está silenciado, não precisa ser deslindado. Importa antes, conhecer o seu funcionamento. O comentário cede lugar à crítica (Ternes, 2009).

A existência da linguagem elide-se no interior do saber clássico a ponto de não interessar sua existência. Não existe mais teoria da significação. Não importa mais o sentido oculto a ser trazido à luz. O ser da linguagem torna-se de uma transparência tal que, pode-se dizer que, em última análise, a linguagem clássica não existe.

Apaga-se, em pouco tempo, *a escrita das coisas*. (...) O espaço onde as coisas se ordenam para o saber é outro. Ou, talvez, já não sejam mais as coisas que se ordenam, mas apenas as suas imagens. As coisas, essas foram reduzidas ao silêncio. Cala-se o louco, no indiferenciado *Grande Internamento*. Calam-se os vivos, na planura dos jardins botânicos e dos gabinetes de História Natural (...) mas, fundamentalmente, desaparece a linguagem. Seu ser dá lugar ao vazio do discurso. Teria havido, pois uma época em que a linguagem fora elidida no interior da cultura ocidental. Ou, quem sabe, perdera as condições mesmas de existência (Ternes, 2011, p. 134-135).

Na ausência absoluta de um texto original, sobre o qual o comentário se estabelece, abre-se o espaço para o desenrolar de signos verbais que passam a organizar as palavras sob a forma do discurso. A linguagem torna-se aberta, neutra indiferente. Não se questiona mais o seu sentido, mas o seu funcionamento, o que leva a uma análise em termos de verdade, exatidão, valor expressivo. A crítica a interroga como pura função, na dimensão do funcionamento dos signos na qual assume quatro formas distintas, porém articuladas entre si: primeiramente, estabelece-se como crítica das palavras, procurando elaborar uma língua perfeitamente analítica; segundo, como análise

das figuras, no espaço das formas da retórica, estabelecendo os tipos de discurso e o seu valor expressivo; terceiro, como análise dos *trópoi*, estabelece as diferentes relações que as palavras podem estabelecer com um mesmo conteúdo representativo; por último, se dá por tarefa definir a relação que a linguagem mantém com o que ela representa (Foucault, 2002//2009a).

Essas características da crítica clássica a colocaram em condição de oposição ao comentário, entendido como tentativa de extrair de um texto um sentido que imerso sob as palavras escritas e passível de esclarecimento por meio de outro texto de segunda ordem, condição que permanece ainda hoje quando se pensa na elaboração de comentários com relação à linguagem, à literatura em particular, e que permanecerá enquanto a dependência da linguagem com a representação não for rompida.

Reduzida à pura discursividade, a linguagem clássica torna-se objeto da *Gramática Geral* na medida em que esta se ocupa com os signos verbais. Novamente a relação entre pensamento e signos apresenta-se com toda a sua força:

O que distingue a linguagem de todos os outros signos e lhe permite desempenhar na representação um papel decisivo não é tanto o fato de ser individual ou coletiva, natural ou arbitrária. Mas, sim, o fato de que ela analisa a representação segundo uma ordem necessariamente sucessiva: os sons, com efeito, só podem ser articulados um a um; a linguagem não pode representar o pensamento de imediato; na sua totalidade; precisa dispô-lo parte por parte segundo uma ordem linear (Foucault, 2002, p. 113//2009a, p. 96).

A linguagem analisa, atribui ao pensamento uma disposição espacial e um ordenamento que só ela é capaz de promover. Justamente por isso, seu domínio epistemológico recebeu o nome de “gramática geral” e sua ocupação é a forma como signos verbais se dispõem no interior de um discurso. Em outras palavras, a linguagem é pensada como um sistema dotado de um funcionamento mecânico, eficiente, ordenado. “Ela está para o pensamento e para os signos como a álgebra para a geometria” (Foucault, 2002, p. 114//2009a, p. 97). Uma das consequências que se pode depreender desse fato é que, desdobrando todas as possibilidades de linguagem sob a forma de um

quadro analiticamente elaborado, ela estabelece com o tempo uma relação inédita até então: o tempo se transforma no modo interior de sua análise.

A partir do século XVII, o tempo não atribui mais uma historicidade à natureza da linguagem que passa a ser dotada de uma sucessão e regida por leis internas próprias. O tempo torna-se interior à linguagem na medida em que é o quadro que sugere a forma de datação das línguas. Toda forma de cronologia perde a sua importância face à supremacia da ordem. “É a ordem como análise e alinhamento sucessivo das representações que constitui o elemento prévio e prescreve utilizar declinações e artigos” (Foucault, 2009a, p. 105 // 2002, p. 125).

A primazia atribuída ao funcionamento da linguagem no interior de um saber fundamentado na representação e na ordem, associada a seu caráter duplo no pensamento clássico, como representação do saber e de si própria, exige a análise da forma como as palavras designam o que elas dizem em seu valor primitivo, em sua origem e em sua capacidade de reorganização, espaço de retórica e derivação.

A implicação necessária desse fato é que, reduzida à pura discursividade e configurada como proposição, a estrutura da linguagem passa a consistir na relação entre o nome e o verbo, na qual este assume papel preponderante. Enquanto o nome possui caráter genérico e pode nomear coisas distintas, o verbo assume o lugar central do discurso. “Ele é o limiar com base no qual a linguagem aparece” (Ternes, 2009, p. 51), o limiar entre o que se diz e aquilo que é dito, em que os signos estão em via de se tornar linguagem.

No universo dos verbos, a condição para a existência de uma proposição consiste na afirmação de uma determinada condição para as coisas. Em última instância, toda a pluralidade dos verbos reduz-se à sua forma principal: o verbo ser, invariante fundamental da proposição.

Comparando a linguagem a um quadro, um gramático do fim do século XVIII define os nomes como formas, os adjetivos como cores e o verbo como a própria tela onde elas aparecem. Tela invisível,

inteiramente recoberta pelo brilho e o desenho das palavras, mas que fornece à linguagem o lugar onde fazer valer sua pintura (Foucault, 2002, p. 133-134//2009a, p. 110).

Apesar da primazia da rede verbal, as palavras nomeiam. O nome ocupa uma posição fundamental na análise da linguagem para o pensamento clássico, que compreende sua função no interior da linguagem por meio da análise das articulações passíveis de serem desenvolvidas entre as palavras, uma vez que se trata do papel do nome comum, produzido por meio de processos de generalização.

Tudo se volta, daí, para o nome comum. Como se constitui ele? Como se constrói a generalidade representada por ele? Na Idade Clássica havia duas maneiras pelas quais se poderia alcançar a generalidade: por meio de uma articulação horizontal, ou seja, procedendo-se numa generalização sucessiva, do singular ao geral (...) por meio de uma articulação vertical, indo-se das substâncias às qualidades. (...) Essas duas articulações, na verdade, fazem parte de uma mesma mecânica, com dois eixos ortogonais: “No seu cruzamento reside o nome comum; numa extremidade, o nome próprio, na outra, o adjetivo<sup>9</sup>” (Ternes, 2009, p. 53).

Foucault faz um minucioso estudo das teorias de articulação da linguagem produzidas pelo pensamento clássico, demonstrando que, em um só movimento, as palavras e as coisas por elas representadas encontravam-se dissociadas. Para o presente trabalho é suficiente entender que a mudança epistemológica ocorrida na relação entre a linguagem e o conhecimento, tomando-se como referência as epistemes do Renascimento e a Idade Clássica, fez com que o saber, hermenêutico no primeiro momento, estabelecesse suas bases doravante sobre a representação e a ordem assumindo a forma de um saber analítico.

No espaço da representação, enquanto o conhecimento encontrava-se ordenado sob a forma da história natural, da análise das riquezas, da Gramática Geral, não existiam bases epistemológicas que possibilitassem a problematização do homem enquanto objeto de conhecimento. O homem

---

<sup>9</sup> FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, p. 136.

simplesmente não existia. Eis a tese principal de Foucault em sua arqueologia das ciências humanas.

Para que o homem surgisse no espaço do saber, o sujeito cartesiano, sujeito de razão, precisou desaparecer, criando as condições para constituição do duplo empírico-transcendental conhecido como homem. Esse é o espaço da crítica kantiana. Para compreender essa transformação é necessário que se entenda as mudanças epistemológicas que se encontram na origem da Modernidade.

Enquanto a episteme clássica procurou estabelecer um método universal, alicerçado na ordem e na análise, para fundar um conhecimento capaz de espelhar a ordem do mundo e do ser, as representações foram postas de forma clara e progressiva fornecendo uma imagem da ordem do mundo, do mais simples para o mais complexo. “Estabelecia-se uma série, cujo primeiro termo é a natureza, intuída por todos nós independentemente de qualquer outra natureza” (Dreyfus e Rabinow, 2010, p. 24).

Nesse período, o lugar de artífice produtor do conhecimento era um espaço ocupado pela figura de Deus, enquanto criador do mundo. A função do homem era estabelecer, por meio de uma linguagem artificial, um quadro analítico capaz de representar a ordem do mundo. Não lhe cabia atribuir sentido a esse mundo, pois isso já estava previamente estabelecido.

É isso que Foucault quer dizer quando afirma que não havia uma teoria da significação na Época Clássica. O homem esclarecia, mas não criava; ele não era fonte transcendental de significação. Desse modo, se tivéssemos que perguntar qual a atividade própria do sujeito - o “eu penso” -, teríamos a resposta relativamente simples de que era a tendência a alcançar a clareza dos conceitos (Dreyfus e Rabinow, 2010, p. 26).

Apesar de sua função no interior da representação como responsável pela reconstituição da ordem da natureza sob a forma de um quadro do conhecimento das coisas, não havia lugar para o homem nesse quadro que ele mesmo elaborava. O espaço do homem era o de sujeito do conhecimento,

ordenador, racional. Não havia, entretanto, a possibilidade de que esse homem se tornasse coisa a representar.

Foucault desconstrói a noção de sujeito como dado preexistente. Antes da Modernidade, o homem não existia. Não poderia ter existido. É contra a concepção corrente nas abordagens que ele mesmo chama de “continuidades irrefletidas” que seu trabalho arqueológico se ergue. O sujeito não é um dado preexistente, tampouco uma essência perene e portadora de um sentido universal, inalterado ao longo da história da humanidade.

Tanto o sujeito transcendental, metafísico, capaz de conhecer o mundo pelo correto exercício da razão, quanto a possibilidade de que esse homem tenha se constituído como um problema desde sempre tematizado pelo conhecimento, são efeitos de uma configuração epistemológica historicamente analisada em *Les mots et les choses*. A posição dupla ocupada pelo homem enquanto objeto de conhecimento e sujeito que conhece é o resultado de uma disposição do saber à qual se convencionou chamar de Modernidade.

A Modernidade, a partir do final do século XVIII e início do século XIX, apresenta, no campo do saber, uma descontinuidade simétrica àquela que marcou o fim do pensamento renascentista e o aparecimento da episteme clássica. Doravante, o espaço do saber não será mais o da identidade e das diferenças, do ordenamento, da disposição em quadro para dar lugar à função, cujos princípios organizadores serão a analogia e a sucessão:

de uma organização a outra, o liame, com efeito, não pode mais ser a identidade de um ou vários elementos (onde a visibilidade não tem mais papel) e da função que asseguram; ademais, se porventura essas organizações se avizinham por efeito de uma densidade singularmente grande de analogias, não é porque ocupem localizações próximas num espaço de classificação, mas sim porque foram formadas uma ao mesmo tempo que a outra e uma logo após a outra no devir das sucessões (Foucault, 2002, p. 299/ /2009a, p. 230).

O campo do saber se abrirá para a História, responsável pela configuração do espaço das organizações analógicas assim como outrora a Ordem era o fundamento do saber elaborado sobre as identidades e diferenças

sucessivas. Deve-se, entretanto, estar atento ao risco de se tomar o termo História no sentido de coleta das sucessões de fatos. Não é esse o significado que lhe deve ser atribuído. “Ela é o modo de ser fundamental das empiricidades, aquilo a partir de que elas são afirmadas, postas, dispostas e repartidas no espaço do saber para eventuais conhecimentos para as ciências possíveis” (Foucault, 2002, p. 300//2009a, p. 230). É a História que, a partir do século XIX definirá o lugar de nascimento das empiricidades modernas. Aquém de toda cronologia, ela passa a se constituir como o espaço a partir do qual todos os seres ganham existência, tornando-se “o incontornável de nosso pensamento”(Foucault, 2002, p. 300//2009a, p. 231).

Deve-se tomar cuidado, entretanto, para não supor que as novas empiricidades ocuparam o lugar das formas clássicas de saber. Elas se constituíram justamente no espaço vazio em que a existência da Gramática Geral, da História Natural e da Análise das Riquezas se tornou impossível. Espaço do desaparecimento do saber clássico, em que não é mais possível pensar e dizer a ordem do mundo, no sulco deixado por esse silêncio, os saberes Modernos encontrarão seu espaço.

Foucault não se preocupa em elucidar as causas dessa ruptura, como tampouco se preocupara outrora com aquelas que ocasionaram o surgimento do saber clássico. Novamente, o que importa é analisar a profunda ruptura ocorrida entre as epistemes em questão e as disposições do saber decorrentes dessas transformações.

Os seres, o trabalho, as palavras mudam de estatuto. Historicizam-se, diria Foucault. Não se trata mais de ordenar, mas de conhecer o funcionamento dos sistemas econômicos, dos seres vivos, da linguagem.

A constituição de tantas ciências positivas, o aparecimento da literatura, a volta da filosofia sobre seu próprio devir, a emergência da história ao mesmo tempo como saber e como modo de ser da empiricidade, não são mais que sinais de uma ruptura profunda. Sinais dispersos no espaço do saber, pois que se deixam perceber na formação, aqui de uma filologia, ali de uma economia política, ali ainda de uma biologia (Foucault, 2002, p. 302-303//2009a, p. 233).

Assim como o pensamento cartesiano assinala a passagem do Renascimento para a Idade Clássica, o limiar da Modernidade pode ser demarcado pelo acontecimento do pensamento kantiano e sua crítica, que marca o aparecimento das sínteses objetivas e da analítica da finitude, colocando em questão o próprio espaço da representação.

Kant é o primeiro a interrogar a representação não mais na ordem indefinida da semelhança, mas a partir de seus limites de direito. Seu pensamento desloca a análise filosófica do interior da representação para a questão das condições de possibilidade do próprio conhecimento. “Kant contorna a representação e o que nela é dado, para endereçar-se àquilo mesmo a partir do qual toda representação, seja ela qual for, pode ser dada” (Foucault, 2002, p. 333//2009a, p. 255).

O que separa o *cogito* cartesiano da crítica kantiana é todo o espaço representativo de duas epistemes distintas, excludentes entre si. O que essa crítica põe em questão são os limites da representação do mundo, retirando os saberes para fora destes limites, pondo as questões dos limites e fundamentos do saber. Ela implica em um novo tipo de metafísica que, ao interrogar as fontes e origens da própria representação, torna possível a constituição de novos saberes empíricos-transcendentais sobre a vida, o trabalho, a linguagem. Esta metafísica situa-se, entretanto, em uma posição ambígua pois está fundada na finitude do homem, cuja analítica assinala o fim da própria metafísica.

A emergência de novos campos empíricos, simultâneos a questões transcendentais, traz consigo duas formas de pensamento. A primeira, a partir da análise do sujeito transcendental, oferecerá uma síntese possível entre as representações. A outra, interrogando as condições de uma relação entre as representações, se indica a si mesma como o fundamento da unidade das representações (Portocarrero, 2009). Ocupam-se de objetos cuja natureza torna-se dupla, pois jamais plenamente objetiváveis e que existem em estreita relação com o sujeito da experiência de que se ocupam e cuja existência lhes atribui fundamento.

Instaura-se, a partir da crítica – ou, antes, a partir deste deslocamento com relação à representação, do qual o kantismo é a primeira constatação filosófica - uma correlação fundamental: em um pólo, as metafísicas do objeto, mais exatamente metafísicas deste fundamento jamais passível de objetivação de onde os objetos vêm a nosso conhecimento superficial; em outro, as filosofias que observam isto mesmo que é dado a um conhecimento positivo. Os dois pontos desta oposição apóiam e reforçam-se um ao outro; as metafísicas dos fundamentos ou dos “transcendentais objetivos” vão explorar os conhecimentos positivos (Portocarrero, 2009, p. 186-187).

À impossibilidade de conferir um valor transcendental aos conteúdos empíricos, a Modernidade responde colocando a matematização no centro de todo projeto científico, formalizando a distinção entre a subjetividade transcendental e o modo de ser dos objetos. Com a constituição de uma História, fundada na temporalidade e capaz de aproximar entre si organizações distintas, a partir do século XIX, o modo de ser das empiricidades é alterado. Fato emblemático desse fenômeno foram as mudanças no campo da linguagem.

Enquanto na Idade Clássica a linguagem era posta e refletida sob a forma do discurso, análise espontânea da representação, a partir do final do século XVIII o modo de ser da linguagem começa a mudar. Pode-se dizer que ela adquire uma densidade em que a comparação entre as diversas línguas será tomada na busca de uma transparência da linguagem, bem como da articulação entre os conteúdos e o valor das raízes. É o processo de flexão que passa a ser objeto de problematização sob uma ótica inversa àquela conhecida até então.

O que estava em jogo nessa conjugação comparada já não era mais o liame entre sílaba primitiva e sentido primeiro, era uma relação mais complexa entre as modificações do radical e as funções da gramática; descobria-se que em duas línguas diferentes havia uma relação constante entre uma série determinada de alterações formais e uma série igualmente determinada de funções gramaticais, de valores sintáticos ou de modificações sem sentido (Foucault, 2002, p. 323//2009a, p. 247).

A linguagem deixa de ser constituída puramente como sons e representação, capazes de ordenar o pensamento. Aparecem a fonética e os primeiros esboços da gramática comparada. Abandonada a compreensão da língua como pura discursividade, aparecerá um mecanismo interior das línguas, responsável pela sua individualização bem como pela semelhança

entre cada uma. Pode-se dizer que, também a linguagem será historicizada e dotada de uma arquitetura interna, de um sistema flexional.

A própria representação e a ordem estarão, a partir de então relacionadas a condições exteriores a si mesmas. A representação estará destituída de seu poder de criar, a partir de si mesma, os laços capazes de unir as coisas entre si.

Retiradas em direção à sua essência própria, habitando enfim na força que as anima, na organização que as mantém, na gênese que não cessou de produzi-las, as coisas escapam, na sua verdade fundamental, ao espaço do quadro; em vez de serem unicamente a constância que distribui segundo as mesmas formas as suas representações, elas se enrolam sobre si mesmas, dão-se um volume próprio, definem para si um espaço *interno* que, para nossa representação, está no *exterior* (Foucault, 2002, p. 329//2009a, p. 252).

Mas não são somente as coisas passam a possuir uma espessura própria em contraposição à planície do quadro. O conhecimento estará, ele próprio, parcialmente relacionado a uma subjetividade, a uma consciência, a um indivíduo psicológico que em última instância, constitui-se como sujeito do conhecimento.

Com o mesmo ponto de aplicação da Ideologia<sup>10</sup>, a relação das representações entre si, mas distinta pela forma, estilo e objetivo, a crítica kantiana encontra-se também nesse limiar epistemológico. Porém, seu lugar é outro, é o espaço da Modernidade.

A partir das três questões fundamentais - Que posso eu saber? Que devo fazer? Que me é permitido esperar? - Kant estabelece as condições mesmas para o conhecimento, para a representação do mundo em geral, em seu fundamento, origem e limites. Esse movimento do pensamento abre espaço para a possibilidade de uma metafísica, cuja finalidade é interrogar os fundamentos da própria representação, a partir da qual emergirão as condições

---

<sup>10</sup> Termo criado por Destut de Tracy para designar "a análise das sensações e das ideias", constituiu a corrente filosófica que marca a transição do empirismo iluminista para o espiritualismo tradicionalista que floresceu na primeira metade do século XIX (Abbagnano, 2012, p. 615). Foucault foi cauteloso no uso dessa noção em seus trabalhos, utilizando-o em suas pesquisas arqueológicas para demonstrar a oposição desse projeto à universalidade do discurso exaustivo e da língua em geral no espaço da episteme clássica.

de possibilidade das filosofias sobre a Vida, a Vontade e a Palavra (Foucault, 2002//2009a)<sup>11</sup>. Essas formas recentes de filosofia se constituirão no espaço a partir do qual o trabalho, a vida e a linguagem emergirão simultaneamente como temas de reflexão empírica e transcendental.

Instaura-se assim, a partir da crítica – ou, antes, a partir desse desnível do ser em relação à representação, de que o kantismo é a primeira constatação filosófica – uma correlação fundamental: de um lado, metafísicas do objeto, mais exatamente, metafísicas desse fundo jamais objetivável donde vêm os objetos ao nosso conhecimento superficial; e, do outro, filosofias que se dão por tarefa unicamente a observação daquilo mesmo que é dado a um conhecimento positivo (Foucault, 2002, p. 337//2009a, p. 257).

As consequências identificadas por Foucault a partir desse acontecimento podem se resumir da seguinte forma: de forma negativa, como o isolamento das formas puras do conhecimento que assumem autonomia e soberania sobre o saber empírico, procurando formalizar o concreto sob a forma de ciências puras; de forma positiva, os domínios do empírico e as reflexões sobre a subjetividade se ligam, criando as condições de possibilidade para o aparecimento de saberes relacionados ao homem e à finitude.

No campo das empiricidades modernas, objetos inéditos se constituem. Sua singularidade pode ser identificada em pensamentos como os de Cuvier para a Biologia, Bopp para a Filologia e Ricardo para a economia. A partir deste último, o trabalho muda de estatuto. O valor deixa de desempenhar o papel de signo para tornar-se um produto. Apesar de Adam Smith ter introduzido o trabalho como referência necessária a todo valor não é com ele, mas com Ricardo, que o pensamento moderno se encontrará em seu limiar.

A diferença, porém, entre Smith e Ricardo está no seguinte: para o primeiro, o trabalho, porque analisável em jornadas de subsistência, pode servir de unidade comum a todas as outras mercadorias (de que fazem parte os próprios bens necessários à subsistência); para o segundo, a quantidade de trabalho permite fixar o valor de uma coisa não apenas porque este seja representável em unidades de trabalho, mas primeiro e fundamentalmente porque o trabalho como atividade

---

<sup>11</sup> Conforme capítulo IV de *Les mots et les choses*, p. 229-261 // p. 297-342.

de produção é “a fonte de todo valor” (Foucault, 2002, p. 349//2009a, p. 266).

Assim como o trabalho muda de estatuto a partir do pensamento de Ricardo, que o faz entrar nas formas gerais de produção, também com a Biologia ocorrerá uma ruptura epistemológica cujo resultado será o aparecimento da vida enquanto objeto de estudo científico. Nesse caso, não é Lamarck o ponto de ruptura, mas Cuvier cujo pensamento “libertou de sua função taxinômica a subordinação dos caracteres para fazê-la entrar, aquém de toda classificação eventual, nos diversos planos de organização dos seres vivos” (Foucault, 2002, p. 362//2009a, p. 275).

As modificações nas análises da linguagem merecem um cuidado especial. Enquanto a proximidade entre linguagem e representação no pensamento clássico foi tal que se pode mesmo falar em desaparecimento da linguagem, a partir do conceito de flexão, anteriormente analisado, a supremacia da Gramática Geral teve seu fim decretado. A historicidade introduziu-se na espessura própria da palavra e abriu o espaço para a constituição lenta e discreta de saberes como a Filologia e a Gramática comparada.

Na constituição deste campo de estudos da linguagem, quatro segmentos teóricos merecem destaque: a) o estudo da forma que a língua assume internamente e que a diferencia das demais; b) a investigação das variações internas, considerando-a em seu conjunto de elementos fonéticos; c) a definição de uma lei das modificações consonânticas ou vocálicas, estabelecendo uma teoria nova do radical; e d) a partir da análise das raízes, a definição de um sistema de parentesco entre as línguas.

Esses quatro segmentos teóricos opõem-se termo a termo àqueles que caracterizavam a Gramática Geral, gerando um movimento que pode ser caracterizado pela atribuição de uma interioridade à história da linguagem, objetivando-a, dotando-a de um ser próprio. O conhecimento sobre a linguagem não consistirá mais em “aproximar-se o mais perto possível do

próprio conhecimento, é tão somente aplicar os métodos do saber em geral a um domínio singular da objetividade” (Foucault, 2002, p. 411//2009a, p. 309).

Todas essas transformações resultarão no retorno da exegese, abandonada na época Clássica, propiciado pela recuperação da densidade enigmática que a linguagem possuía durante o Renascimento. Deve-se, entretanto, ter o cuidado de não entender esse fato como uma busca por um texto primeiro. Trata-se de inquietar as palavras, de buscar as marcas gramaticais dos pensamentos, de buscar o que se oculta por trás de todo discurso. É o momento em que o homem se descobre como ser dominado e perpassado pela linguagem, momento em que a linguagem aparece em seu ser bruto.

A partir da interpretação e da formalização, principais formas de análise da Modernidade, cujo solo comum é a linguagem, o caminho para dois movimentos distintos foi aberto.

A relevância crítica da linguagem, que compensava seu nivelamento ao objeto, implicava que ela fosse reaproximada, ao mesmo tempo, de um ato de conhecer isento de toda fala, e daquilo que não se conhece em cada um de nossos discursos. Era necessário, ou torná-la transparente às formas do conhecimento, ou entranhá-la nos conteúdos do inconsciente. Isso explica bem a dupla marcha do século XIX em direção ao formalismo do pensamento e à descoberta do inconsciente – em direção a Roussel e a Freud (Foucault, 2002, p. 414-415//2009a, p. 312).

Com relação a esses movimentos, a literatura merece destaque especial, como a última compensação para o nivelamento da linguagem, a mais importante e inesperada.

## **1.2 A literatura e o ser do homem**

Sem dúvida, da Antiguidade a Cervantes, existiu uma forma de linguagem à qual hoje chamamos de literatura (Ternes, 2011). Mas não é esse o estatuto que lhe confere Foucault. A relação que estas obras estabeleceram com a linguagem de seu tempo não pode ser chamada de literatura. Somente com relação à nossa linguagem elas assumem este estatuto. Melhor então, atribuir-lhes o título de obras de linguagem.

Foucault (2005) estabelece as bases para esta afirmação, retomando as distinções entre linguagem, obra e literatura. A linguagem deve ser considerada como “o murmúrio de tudo o que é pronunciado” (p. 140), aquilo que torna possível a compreensão do que é dito, o conjunto das palavras acumulado na história, o sistema que constitui uma língua. A obra, por sua vez, deve ser entendida como um volume opaco, erigido no interior da própria linguagem, que adquire um espaço próprio, no qual os signos e as palavras adquirem transparência. Figura enigmática, pois adquire autonomia sobre a própria linguagem, apesar permanecer vinculada a ela.

A literatura seria o terceiro vértice desse triângulo formado na relação entre a linguagem e a obra. A conferência proferida nas *Facultés Universitaires Saint-Louis*, de Bruxelas, nos dias 18 e 19 de março de 1964 e publicada sob o título de *Linguagem e literatura*<sup>12</sup>, tem como questão o ser da literatura. É, principalmente a partir do que é dito nesse texto que a sua análise sobre a questão pode ser mais bem pensada.

A literatura não é o fato de uma linguagem transformar-se em obra, nem o fato de uma obra ser fabricada com linguagem; a literatura é um terceiro ponto, diferente da linguagem e da obra, exterior à linha reta entre a obra e a linguagem, que, por isso, desenha um espaço vazio, uma brancura essencial onde nasce a questão “o que é a literatura?”, brancura essencial que, na verdade, é essa própria questão (Foucault, 2005, p.141).

---

<sup>12</sup>FOUCAULT, M. Linguagem e literatura. In: MACHADO, R. *Foucault, a filosofia e a literatura*. 3.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

Somente a partir do final do século XVIII ou início do XIX a literatura assume o lugar de terceiro termo nesse triângulo, a partir de figuras como Sade, que pode ser situado em seu limiar, mas também com Chateaubriand, Mallarmé, Hölderlin, e outras tantas figuras que promovem um fechamento da linguagem sobre si mesma, uma dobra cujos efeitos é difícil prever.

A literatura é o espaço daquilo que pode e deve ser dito, mas deve sê-lo em uma linguagem de ausência, assassinato, duplicação, simulacro, de absoluta dispersão do sujeito a partir da qual todo prestígio atribuído à individualidade pode e deve desaparecer.

Primeiramente porque a literatura não deve ser entendida como um fato bruto de linguagem a ser desvendado pelo comentário e pela crítica. Sua natureza é de “uma distância aberta no interior da linguagem, uma distância incessantemente percorrida e jamais coberta, uma espécie de linguagem que oscila sobre si mesma” (Foucault, 2005, p. 142).

O desaparecimento da literatura acontece no instante mesmo em que ela se faz obra, em que a página em branco começa a ser preenchida por palavras, no momento em que a obra começa a nascer. Por natureza, toda obra caracteriza-se pela não realização da literatura, por seu rompimento, sua queda.

Enquanto um acontecimento essencialmente Moderno, é no final da Idade Clássica, com o retorno da linguagem, que ela encontra seu espaço de nascimento. Justamente quando as palavras escapam ao espaço da representação e do quadro é que elas encontram sua velha e enigmática espessura, para assumir uma existência dispersa, fragmentada.

Para os filólogos, as palavras são como tantos objetos constituídos e depositados pela história; para os que querem formalizar, a linguagem deve despojar-se de seu conteúdo concreto e só deixar aparecer as formas universalmente válidas do discurso; se se quer interpretar, então as palavras tornam-se texto a ser fraturado para que se possa ver emergir, em plena luz, esse outro sentido que ocultam; ocorre enfim à linguagem surgir por si mesma num ato de escrever que não designa nada mais que ele próprio (Foucault, 2002, p. 419//2009a, p. 315).

De forma diversa do que aconteceu com as outras formas de empiricidades clássicas que se reagruparam em torno dos conceitos de vida e produção, a partir do momento em que a unidade do discurso se dissipou, a linguagem assumiu formas de ser múltiplas, cuja unidade não pode ser restaurada pois deixou de ser um “dobrar-se sobre si mesma” para assumir a forma de um “desdobrar-se” ao infinito. Outra implicação desse modo de ser da linguagem na episteme moderna diz respeito à exigência de um sujeito que fala, a uma ação e a uma vontade que instituem a palavra.

A linguagem enraíza-se não do lado das coisas percebidas, mas do lado do sujeito em sua atividade. E talvez seja ela então proveniente do querer e da força, mais do que dessa memória que reduplica a representação. Fala-se porque se age, reconhecendo, se conhece. Com a ação, a linguagem exprime uma vontade profunda (Foucault, 2002, p. 400-401//2009a, p. 302-303).

As transformações sofridas pelo saber que propiciaram o retorno da linguagem, na Modernidade, foram responsáveis também pela invenção do homem como sujeito e objeto do conhecimento e tornaram possível a constituição de um tipo de saber inédito, as ciências do homem. Até o século XVIII, não existiam na gramática e na economia noções como as de necessidade, desejo, memória, imaginação, conceitos que só existem em estreita relação com a esfera da existência humana. Em outras palavras, não existia “consciência epistemológica do homem enquanto tal”.

Somente a Modernidade desenvolve uma preocupação com o indivíduo enquanto um ser que vive, fala e trabalha, segundo leis específicas para cada um desses campos e que, ao mesmo tempo, se constitui como ser capaz de conhecê-los e problematizá-los. Enquanto o saber estruturou-se sobre as bases do *cogito*, não foi possível a passagem do eu que pensa para a forma do “eu sou”, nem interrogar o homem em sua posição de objeto de saber e sujeito de conhecimento.

Perdido o fundamento divino como fonte de todo conhecimento, o homem se torna a medida de todas as coisas. Esse ser que outrora fora um entre outros, subordinado a uma ordem estabelecida por Deus, assume o lugar de

sujeito entre objetos. Percebe logo que sua posição de sujeito do conhecimento implica, não somente a elaboração de saberes sobre o mundo, mas que ele compreenda a si próprio. Essa dupla função assumida pelo homem na Modernidade trouxe consigo o signo da finitude, dos limites do saber sobre o homem como um animal preso aos limites impostos pela vida, pelo trabalho e pela linguagem.

A finitude do homem se anuncia - e de uma forma imperiosa - na positividade do saber; sabe-se que o homem é finito, como se conhecem a anatomia do cérebro, o mecanismo dos custos de produção ou o sistema da conjugação indo-europeia; ou antes, pela filigrana de todas essas figuras sólidas, positivas e plenas, percebem-se a finitude e os limites que elas impõem, adivinha-se como que em branco tudo o que elas tornam impossível (Foucault, 2002, p. 432//2009a, p. 325).

Novamente é em Kant que se encontra a resposta para a questão da finitude, não por uma *análise* das representações que será desenvolvida, mas por uma *analítica* entendida como a tentativa de mostrar como são possíveis as representações, sua análise e até que ponto elas são legítimas. A reflexão sobre o que o homem é, em sua essência, transforma-se na analítica de tudo aquilo que pode dar-se, em geral, à experiência do homem e, por consequência, de tudo que pode ser conhecido.

A Modernidade começa com a incrível e finalmente inexplorável ideia de um ser que é soberano precisamente pela virtude de ser escravizado, um ser cuja finitude lhe permite tomar o lugar de Deus. Essa ideia surpreendente, que aparece em Kant, de que “os limites do conhecimento fundam positivamente a possibilidade do saber”, Foucault chama de uma analítica da finitude. É “uma analítica (...) em que o ser do homem poderá fundar em sua positividade todas as formas que lhe indicam que ele não é infinito” (Dreyfus e Rabinow, 2010, p. 38).

Pensados a partir da analítica da finitude pode-se afirmar que os limites do homem são, de certa forma, superados pela positividade de um saber imerso na história, capaz de romper com seus próprios limites. Mas a analítica da finitude precisa assumir os limites impostos pelas dimensões da vida, do desejo e da palavra. Foucault constata que essa finitude passa a ser pensada com uma referência interminável a si mesma a partir do momento em que estabelece o homem como fundamento de todo saber.

A cumplicidade do discurso moderno com a finitude e com o homem resulta em um sistema constantemente movediço. Nenhuma solidez é possível no campo do pensamento. A constante oscilação entre a finitude como limite e como fundamento de todos os fatos é uma marca desse pensamento cujo resultado último será anunciado por Foucault como o fim do homem.

De um lado ao outro da experiência, a finitude responde a si mesma; ela é, na figura do Mesmo, a identidade e a liderança das positivities e de seu fundamento. (...) É nesse espaço estreito e imenso, aberto para a repetição do positivo no fundamental, que toda essa analítica da finitude – tão ligada ao destino do pensamento moderno – vai se desdobrar: é aí que vamos ver, sucessivamente, o transcendental repetir o empírico, o *cogito* repetir o impensado, o retorno da origem repetir seu recuo (Foucault, 2002, p. 435//2009a, p. 326).

Essas três formas de limitações finitas, o empírico, o impensado e a origem ausente são, ao mesmo tempo, distintas de seus fundamentos e idênticas a eles. Esse movimento provoca a ausência de todo fundamento apresentada pelos saberes modernos resultando formas de reflexão distorcidas, cujo resultado será a desintegração iminente dos discursos sobre o homem.

A tentativa do homem de afirmar plenamente a sua finitude, ao mesmo tempo em que procura superá-la, abre um espaço discursivo no qual as formas possíveis de permutações entre esse sistema de pensamento dão origem a três duplos: empírico/transcendental, *cogito*/impensado e recuo/retorno da origem. Essa duplicidade constitui a própria essência do pensamento moderno, cujo modo de ser é a dispersão, a procura por uma origem que, apesar de seu constante recuo, está sempre presente, a procura por um campo do empírico só pensável em uma estreita relação com o transcendental.

A analítica da finitude certamente poderia encontrar outros desdobramentos além desses apontados por Foucault. A duplicidade constitui a própria essência do pensamento moderno. Seu ser é a dispersão. Impossível reconstituir um espectro que nos dê pelo menos um perfil aproximado de nosso tempo. Apesar da aparente generalidade, *Le mots et les choses* trabalha apenas com alguns saberes. Três, fundamentalmente, com algumas incursões laterais na filosofia e na arte (Ternes, 2009, p. 172).

A palavra dispersão representa bem a disposição da linguagem da forma como é pensada por Foucault, também pode ser usada para caracterizar o modo de ser do sujeito moderno que encontra na literatura o espaço privilegiado de manifestação da sua condição. A dispersão da linguagem encontra-se em íntima relação com o desaparecimento do discurso. Foucault reconhece que ele mesmo não pode precisar as consequências desse acontecimento. Em toda a sua obra, fica claro ao leitor o seu esforço para não se engendrar em reflexões que pudessem resultar em qualquer forma de previsão, de predição sobre os desdobramentos decorrentes das transformações por ele analisadas em qualquer que seja o campo do saber.

Dos campos de saber privilegiados em suas análises, a linguagem é um espaço de particular interesse para a problematização do sujeito. Assim como o homem, duplo empírico-transcendental, tornou-se sujeito e objeto do conhecimento, também o espaço da linguagem é duplo, pois ela dobra-se sobre si mesma, constituindo-se como materialização do pensamento e como reflexão sobre si mesma. A linguagem torna-se o campo de experiências pelo qual o homem conhece e o sujeito se constitui enquanto tal. Os segmentos teóricos abertos pelos saberes da Modernidade - análises da finitude, da repetição empírico-transcendental, do impensado e da origem - mantêm certa relação com os domínios que constituíram na época clássica a teoria geral da linguagem.

Relação que é, à primeira vista, de semelhança e de simetria. (...) Mas esse jogo de correspondências não deve iludir. Não se deve imaginar que a análise clássica do discurso se tenha prosseguido sem modificação através dos tempos, aplicando-se apenas a um novo objeto (Foucault, 2002, p. 463-465//2009a, p. 346-348).

No interior da Modernidade, os quatro segmentos constitutivos se reencontram, mas com funções invertidas, possibilitando a analítica do ser do homem. Enquanto a teoria do *verbo* possibilitava à linguagem afirmar o ser, a análise da *finitude* torna o ser do homem determinado por positivities que lhe são exteriores; enquanto a teoria da *articulação* imbricava as palavras e as coisas por elas representadas, a análise da *reduplicação empírico-transcendental* mostra

como se correspondem “numa oscilação indefinida, o que é dado na experiência e o que torna a experiência possível” (Foucault, 2002, p. 464//2009a, p. 347); as *designações* primeiras faziam emergir, do interior das palavras, uma representação adormecida, enquanto *o impensado* é sempre habitado por algo que é simultaneamente pensamento e estranho a ele; enfim, enquanto a teoria da *derivação* indicava como a linguagem deslizava sobre si mesma e se fundava na retórica, a busca pela *origem* indica que o ser do homem mantém em relação a si mesmo uma distância que lhe é constitutiva. Todas essas considerações evidenciam uma incompatibilidade, até o momento insuperável, entre o ser da linguagem e o ser do homem. Nada pode ser mais estranho ao ser do homem que o espaço da representação. Também o ser da linguagem jamais lhe foi contemporâneo.

Ao contrário, a análise do modo de ser do homem, tal como se desenvolveu desde o século XIX, não se aloja no interior de uma teoria da representação; sua tarefa é, muito pelo contrário, mostrar como é possível que as coisas em geral sejam dadas à representação, em que condições, sobre que solo, entre que limites elas podem aparecer numa positividade mais profunda do que os modos diversos da percepção (Foucault, 2002, p.465//2009a, p. 348).

A partir do desaparecimento da pura discursividade, no fim do século XIX, retorno da linguagem pode ocorrer. É no espaço construído entre a questão de Nietzsche (sobre aquele que fala) e a resposta de Mallarmé (onde quem fala é a própria palavra). Mas esse retorno não significa propriamente uma unidade. “O ser da linguagem achou-se como que fragmentado” (Foucault, 2002, p.465//2009a, p. 348) em uma posição simetricamente oposta ao ser do homem, que encontrou aí as condições de sua constituição.

O fim do discurso e o retorno da linguagem em sua condição de dispersão encontram suas condições de emergência nas mesmas transformações epistemológicas a partir das quais a questão da finitude pode ser posta como problema aos saberes emergentes. Finitude que não se manteve de todo estranha à linguagem. Ela aparece com toda intensidade nessa dobra da episteme moderna, nesse acontecimento singular a que conhecemos pelo nome de literatura.

Na época clássica a possibilidade de uma obra de linguagem estava posta em sua relação de duplicidade com o mundo que ela representava. Escrever consistia em se colocar no espaço virtual da auto-representação e do redobramento. Somente no final do século XVIII, com a superação da busca pelo fundamento da palavra primeira, a obra pôde prescindir da retórica e o livro emergiu com *status* de literatura.

Mallarmé é emblemático desse momento. Ao pretender repetir e aniquilar todos os outros livros, “responde ao grande livro mudo, mas cheio de signos, que a obra clássica procurava recopiar” (Foucault, 2005, p.153). Esse acontecimento da linguagem é um espaço marcado pela recusa e pela transgressão, pela profanação e pelo sinal renovado das palavras. Sade é o seu limiar histórico. A partir de então, a linguagem assume um caráter duplo, no qual não é somente a transposição dos interditos que é procurada, mas a nomeação do que se encontra no extremo possível de ser dito.

A designação sem reticência, os movimentos que percorrem meticulosamente todas as possibilidades nas famosas cenas eróticas de Sade, são apenas uma obra reduzida à pura palavra de transgressão, uma obra que em certo sentido apaga toda palavra já escrita e, por isso, abre um espaço vazio onde a literatura moderna encontrará seu lugar. Acredito que Sade seja o próprio paradigma da literatura (Foucault, 2005, p. 145).

Mas Sade encontra em outra figura, não menos importante, o seu paradigma gêmeo. Trata-se de Chateaubriand que, desde o início, procura se manter ao nível do murmúrio contínuo da literatura. Desde sua primeira linha, ele quer ser um livro. Procura a materialidade, o ser sólido da literatura, mas acima de tudo, procura obsessiva pela morte. Somente na própria morte seria capaz de atribuir sentido àquilo que havia escrito.

Transgressão e morte, Sade e Chateaubriand, limiares da literatura contemporânea. Essas grandes categorias da literatura a partir do século XIX têm estreita relação com o modo de ser do homem para o saber moderno. Como já foi dito anteriormente, o nascimento homem e das ciências humanas ocorreu de forma indissociavelmente imbricada com a questão da finitude e dos duplos

empírico/transcendental, *cogito*/impensado, recuo/retorno da origem. Também na literatura essas questões se fazem presentes.

Poder-se-ia dizer que, na literatura, nessa forma de linguagem que existe desde o século XIX, só há dois sujeitos reais, dois sujeitos falantes: Édipo para a transgressão, Orfeu para a morte. Também só há duas figuras das quais se fala e às quais se fala a meia voz e de viés: Jocasta profanada e Eurídice perdida e reencontrada. Parece-me que essas duas categorias, a transgressão e a morte, o interdito e a biblioteca, distribuem mais ou menos o que se poderia chamar de espaço próprio da literatura (Foucault, 2005, p. 146).

Transgressão e interdito são as figuras capazes de simbolizar o que é a literatura. Símbolos em estreita relação com o ser do homem moderno. Não é por acaso que em outras obras arqueológicas e textos, reunidos em seus *Dits et écrits*, a relação entre o sujeito e a literatura esteja sempre presente. A estreita relação entre loucura e morte, história da clínica e psicanálise são experiências que ultrapassam o espaço dos saberes modernos, mas são também, saberes que encontraram no espaço literário um campo fecundo de tematização. Somente um sujeito constantemente enredado com a questão da própria finitude, de sua fragmentação, dispersão, cuja origem está sempre próxima, porém nunca alcançável, pode se fazer presente na literatura.

Espaço de morte do sujeito? Foucault com toda certeza responderia positivamente. Finda a idade dos comentários na qual nos encontramos, restaria à linguagem recuperar a palavra perdida e, com ela, seu próprio ser. Mas este fenômeno implicaria, necessariamente, a morte daquele que, apesar de sua tagarelice infinita, não habita e, jamais habitou, a totalidade da linguagem. É a própria linguagem que fala.

O ato de falar implica o desaparecimento daquele que fala, anunciado por Foucault em *Prefácio à transgressão*<sup>13</sup>, texto de 1963, dedicado a Bataille, em que a transgressão aparece em toda a sua força criadora, enquanto espaço de ruptura com a tradição do *cogito*.

---

<sup>13</sup> FOUCAULT, M. Prefácio à transgressão. *Ditos e Escritos* – Vol. III. Trad. Inês Autran Dourado Barbosa. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006a//2001n.

No lugar do sujeito falante da filosofia – do qual ninguém, de Platão a Nietzsche, havia questionado a identidade evidente e tagarela – escavou-se um vazio onde se ata e se desata, se combina e se exclui uma multiplicidade de sujeitos falantes. (...) A derrocada da subjetividade filosófica, sua dispersão no interior de uma linguagem que a espolia, mas a multiplica no espaço de sua lacuna, é provavelmente uma das estruturas fundamentais do pensamento contemporâneo. Ainda não se trata aí de um fim da filosofia. Mas, antes, do fim do filósofo como forma soberana e primeira da linguagem filosófica (Foucault, 2006a, p. 38//2001n, p. 270).

Desaparecimento do sujeito cujo espaço privilegiado é a literatura. Foucault já aproximava o espaço da loucura daquele ocupado pelo poeta, em *Les mots et les choses*. Esse é também o espaço da morte, da transgressão, do desejo, da finitude do ser, no qual o sujeito que fala se expõe à sua própria finitude e se remete à sua própria morte.

À relação entre literatura e sujeito, encontrada em autores como Bataille e Blanchot, Foucault atribui uma importância fundamental em sua trajetória, e pode ser caracterizada, segundo Roberto Machado (2005) como uma experiência trágica, de ressonâncias nietzscheanas, na qual a linguagem dissocia-se do sujeito que fala.

Minha hipótese, a esse respeito, é que nesse último autor, e na maneira como é interpretado o primeiro a partir dele, a experiência trágica se torna explicitamente uma experiência trágica da linguagem, o que permite a Foucault teorizar como experiência de pensamento a “experiência radical da linguagem” (Machado, 2005, p. 35).

Assim como a experiência literária, a experiência da loucura ou da criminalidade, investigadas sob a perspectiva do que Foucault chama de “práticas divisoras”, são ordenadas pelas noções de limite e transgressão. Apesar desses termos não estarem textualmente presentes em obras como *A história da loucura* ou *O nascimento da clínica*, a ideia já se encontra firmemente enraizada na análise desenvolvida dessas experiências.

Posteriormente, em *A loucura, a ausência de obra* (1964), a relação entre a experiência da loucura, des-razão, e a linguagem é explicitada. A loucura representaria ali uma linguagem que transgride as leis da linguagem, deixando de ser considerada como tal. De forma análoga, a obra literária moderna também poria em questão os seus próprios limites.

Antes de Mallarmé, escrever consistia em estabelecer sua fala no interior de uma língua dada, de modo que a obra de linguagem era da mesma natureza que qualquer outra linguagem, com signos próximos (e, com certeza, eles eram majestosos) da Retórica, do Tema ou das Imagens. No final do século XIX (na época da descoberta da psicanálise, ou pouco faltando para isso), ela se tornara uma ou, em todo caso, ela supunha, sob cada uma de suas fases, sob cada uma de suas palavras, o poder de modificar soberanamente os valores e as significações da língua à qual, apesar de tudo (e de fato), ela pertencia; ela suspendia o reino da língua em um gesto atual de escrita (Foucault, 2006b, p. 217//2001o, p. 446).

Des-razão, transgressão, morte e finitude, esses temas constitutivos dos saberes sobre o homem, estão presentes no cerne da literatura moderna. Se é verdade que a literatura é uma dobra da linguagem, a partir de condições inéditas, que ela não se define pelo que é dito, tampouco por suas estruturas significantes, ela consiste sobretudo no espaço da dispersão do sujeito, criada pela episteme moderna, em que a analítica da finitude, que ela implica, se manifesta em toda a sua violência. Em *La pensée du dehors*, Foucault convida algumas testemunhas dessa forma de ser da literatura.

em Nietzsche, quando ele descobre que toda metafísica do Ocidente está ligada não somente à sua gramática [...], mas àqueles que detêm o direito à fala; em Mallarmé [...], o movimento no qual desaparece aquele que fala; em Artaud, quando toda a linguagem discursiva é instada a se soltar na violência do corpo e do grito, e o pensamento, deixando a interioridade falaz da consciência, se torna energia material, sofrimento da carne, perseguição e dilaceramento do próprio sujeito; em Bataille, quando o pensamento, em vez de ser o discurso da contradição e do inconsciente, se torna o do limite, da subjetividade rompida, da transgressão; em Klossowski, com a experiência do duplo, da exterioridade dos simulacros, da multiplicação teatral e demente do Eu (Foucault, 2006c, p. 219-242//2001p, p. 550).

Chega o momento em que o sujeito soberano desaparece e, em seu lugar, surgem “mil pequenos sujeitos larvários, mil pequenos eus dissociados, mil passividades e pululações”<sup>14</sup>. Com Nietzsche e Roussel, duas de suas principais testemunhas, que em sua loucura final puseram em questão a verdade de sua fala, Foucault nos provoca a pensar o lugar da linguagem no processo de constituição do sujeito que falando, é ao mesmo aquele pelo qual ele é falado.

---

<sup>14</sup> FOUCAULT, 2001q //2008g.

O sujeito que, a partir de Kant foi instituído como o espaço no qual a verdade habita, a partir do qual a ordem do mundo se estabelece, teve, porém, sua finitude anunciada nesse mesmo movimento. Esse sujeito deixou de ser o fundamento do saber para dispersar-se em uma infinidade de microssaberes. Em um solo epistemológico como o da Modernidade, no qual quem fala é a própria linguagem e não o sujeito, é imperioso investigar a relação entre esse sujeito disperso e a verdade, da qual ele deixa de ser o soberano para tornar-se um efeito.

## Capítulo II

### Experiência e sujeito

Será que o sujeito, idêntico a si mesmo, com sua história própria, sua gênese, suas continuidades, os efeitos de sua infância prolongados até o último dia de sua vida, etc., não seria o produto de um certo tipo de poder que se exerce sobre nós nas formas jurídicas antigas e nas formas policiais recentes?

Foucault

O prefácio original de *Histoire de la folie à l'âge classique*<sup>15</sup> se inicia com uma referência a Pascal: "Os homens são tão necessariamente loucos que não ser louco seria ser louco de um outro giro de loucura" (Foucault, 2001a, p.186 // 2006a, 152). O binômio razão/desrazão, normalidade/loucura era apresentado então não como um campo de cientificidade cuja história fosse necessário reconstruir. O que estava em questão era algo diferente, uma história dos movimentos rudimentares de uma experiência.

Na obra foucaultiana o termo experiência aparece associada a processos de constituição do sujeito que se associam à relação com o próprio corpo, práticas divisórias, das quais os estudos sobre a loucura, a doença mental, a delinquência e a literatura são exemplos loquazes. No caso específico da literatura, espaço de liberação da linguagem, onde a finitude humana se revela em toda a sua violência, ela se constitui como experiência com Kafka, Bataille, Blanchot.

Experiência de finitude, de morte, do pensamento impensável, da repetição, a literatura é o espaço privilegiado na modernidade para, a experiência do "fora", utilizando a expressão de Blanchot, do "desejo" para Sade

---

<sup>15</sup> Este prefácio está presente em sua forma original apenas na primeira edição, a partir de 2011a ele desaparece das reedições. Para consultar esse texto veja *Dit et écrits I :Préface* (2001a, p.187-195) e na edição brasileira, *Ditos e escritos I: Prefácio (Folie et dérasion)*, (2006, p. 152-161).

e da "transgressão" para Bataille. Essa experiência de finitude, propiciada pela literatura moderna e analisada por Foucault em *Les mots et les choses*, apresenta para a presente discussão a rica possibilidade de pensar o processo de subjetivação na modernidade, assumindo a fratura e a finitude do sujeito.

Na Antiguidade greco-romana, experiências diversas sobre a subjetivação e sua relação com a linguagem também tiveram um espaço privilegiado. Sabemos que esses fenômenos não podem ser reduzidos a um mesmo acontecimento. Entretanto, é interessante investigar a forma como, entre os gregos e os modernos, o espaço da linguagem, *parrhesía* ou literatura, não são espaços de constituição de sujeitos universais, mas de experimentação, possibilidades de ser outro.

O conceito de experiência não permanece inalterado ao longo da obra de Foucault. Inicialmente seu conceito encontra-se próximo àquele da fenomenologia existencial, o lugar da descoberta das significações originárias. Com Bataille, Blanchot e Nietzsche, a experiência deixa de ser o espaço que funda o sujeito para remetê-lo aos limites do não-vivível, assumindo a forma de processos de dessubjetivação. Em um último momento, assume a concepção de uma forma histórica de subjetivação em que busca pensar a historicidade própria das formas de experiência (Foucault, 2003b//2009b).

De maneira que, nestes três domínios - da loucura, da delinquência, da sexualidade -, privilegiei a cada vez um aspecto particular: o da constituição de uma objetividade, o da formação de uma política e do governo de si, o da elaboração de uma ética e de uma prática de si mesmo. Mas sempre tratei também de mostrar o lugar que ocupavam os outros dois componentes que são necessários para a constituição de um campo de experiência. Trata-se, no fundo, de diferentes exemplos onde se encontram implicados os três elementos necessários de toda experiência: um jogo de verdade, relações de poder, formas de relação consigo mesmo e com os outros (Foucault, 2001t, p. 1415).

Em suas investigações no campo da ética, essa relação entre experiência, saber e poder é apresentada de forma mais explícita. Foucault não se refere a uma experiência subjetiva, tampouco de uma experiência da consciência de natureza hegeliana ou husserliana. Ao recusar os modelos idealista e materialista, o conceito de experiência assume, especificamente nesses últimos

escritos foucaultianos, a forma de um conjunto de condições objetivas (saber e poder) que funcionam segundo uma lógica causal, em que a experiência é "a correlação de um domínio de saber, um tipo de normatividade e um modo de relação consigo" (Han, 1998, p.253).

Numa entrevista conferida a D.Trombadori em 1980, Foucault afirma ser mais um experimentador que um teórico. Seus livros seriam experiências no sentido pleno da palavra, algo por meio do qual o sujeito transforma a si mesmo (Foucault, 2001c, p. 860). Experiências que devem ser entendidas sob duas formas. Primeiramente, uma experiência pessoal do próprio autor que escrevia para mudar a si mesmo. Mas também, e acima de tudo, as histórias apresentadas em seus trabalhos referem-se às experiências subjetivantes por meio das quais puderam ser constituídos sujeitos que se pode nomear como loucos, delinquentes, anormais.

Não se deve, com essas afirmações, subentender que exista uma linearidade ou uma continuidade conceitual entre as experiências pessoais do filósofo e suas histórias dos modos de subjetivação. Tampouco que afirmamos que os escritores cujo trabalho é analisado por Foucault mantiveram a mesma relação que esse filósofo com o trabalho da escrita. O que está em questão é a aposta de Foucault na possibilidade do sujeito ser transformado e transformar a si mesmo por meio de experiências entre as quais a literatura emerge como um espaço fecundo.

Se pensarmos o período antropológico, em que o trabalho intelectual era produtor de um sujeito universal doador de sentido, ou da existência de um sujeito dado, de um sujeito enquanto substância, essas concepções resultavam em processos específicos de subjetivação, correlacionados a práticas epistemológicas e políticas adequadas ao pensamento de cada época, pois devemos assumir que os modos de subjetivação e objetivação não são independentes entre si.

O conceito de experiência assume no pensamento foucaultiano uma implicação nos processos de subjetivação que implica assumir que o sujeito é um efeito dos dispositivos do saber-poder. Mas implica, sobretudo, em assumir que o sujeito é o efeito de uma constituição. Interessa-nos entender a forma como Foucault analisa esses processos de constituição dos sujeitos e suas alterações ao longo da história, para podermos compreender a distância que nos separa de uma forma de experiência como aquela que encontramos na Antiguidade greco-romana.

Não é uma história do conhecimento em sua forma tradicional, entendida como um progresso contínuo pelo qual o homem desenvolveria sua capacidade de extrair a verdade do mundo por meio de suas habilidades intelectuais e racionais o problema a ser investigado o que se objetiva elaborar. Pelo contrário, é o trabalho de fazer a história da experiência concebida como uma metamorfose, uma transformação na relação com as coisas, com os outros, consigo mesmo, com a verdade que interessa a Foucault (Pelbart, 2013).

Contra a tradição fenomenológica ou existencialista de literatura, Foucault nomeia autores como Bataille, Nietzsche, Blanchot, Klossowski como experiências singulares que, apesar de não serem filósofos no sentido convencional do termo, proporcionaram uma forma radical de experiência para a desconstituição do sujeito. Assim como esses autores, Foucault não atribui importância fundamental ao problema da construção de sistemas de pensamento, mas ao ato de arrancar o sujeito de si mesmo, de uma forma que não possa mais ser ele mesmo, levá-lo ao seu aniquilamento, à sua dissolução. É um trabalho de dessubjetivação.

A ideia de uma experiência limite, que arranque o sujeito de si mesmo, é o que tem importância para mim nas leituras de Nietzsche, de Bataille, de Blanchot e que tem feito que, por mais cuidadosos, por mais elaborados que sejam meus livros, eu os tenha sobretudo concebido como experiências diretas com o objetivo de me arrancar a mim mesmo, de me impedir de ser o mesmo (Foucault, 2001c, p. 862).

Transgressão, experiência e dissolução do sujeito. São temas que, em sua trajetória intelectual, sempre ocuparam uma posição de centralidade na forma

como elaborou suas investigações. É o que nos assevera em *Histoire de la sexualité II*:

Afinal de contas, aquilo a que me atenho – a que me ative desde tantos anos – é a tarefa de evidenciar alguns elementos que possam servir para uma história da verdade. Uma história que não seria aquela do que poderia haver de verdadeiro nos conhecimentos; mas uma análise 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 (Foucault, 2010a, p. 13 / 1984, p. 11-12).

Mesmo os deslocamentos teóricos que podem ser estabelecidos entre suas obras preservam uma unidade conceitual. A formação dos saberes, os sistemas de poder e as formas de constituição de si têm como solo comum a elucidação dos jogos de verdade mediante os quais o homem se submete a experiências discursivas e estratégias de poder que produzem determinadas formas de subjetividade ao longo da história. O eixo condutor de suas análises é a história dos diferentes modos pelos quais os seres humanos tornam-se sujeitos.

Nos trabalhos arqueológicos, em especial *Les mots et les choses*, três formas de objetivação e três empiricidades a elas associados são utilizadas para o desenvolvimento das investigações. Referem-se ao homem como sujeito do discurso, sujeito produtivo e ser vivo. Em *Histoire de la folie*, por sua vez, é a experiência da loucura o objeto privilegiado de investigação. A loucura é uma invenção da Modernidade, cujas estratégias de aparecimento e efeitos de subjetivação devem ser investigados.

As questões postas na dimensão arqueológica estruturam-se sobre a concepção de que os jogos de subjetivação e objetivação, a partir dos quais configurou-se o saber moderno, abriram para o sujeito um espaço epistemológico singular no qual ele desempenha um duplo papel de sujeito e fundamento de todo saber possível e, simultaneamente, constitui-se como objeto de conhecimento, enquanto sujeito que fala, trabalha e vive.

Na genealogia a objetivação do sujeito faz-se a partir daquilo que pode ser chamado de práticas divisoras. É com relação a um conjunto de saberes, conhecidos como ciências humanas, e seus efeitos estratégicos sobre a produção de um padrão de normalidade que as práticas de subjetivação se produzem, sendo necessário investigar a forma como os saberes sobre o homem são responsáveis pelo desenvolvimento de estratégias de vigilância, normalização e governo dos vivos.

Nas investigações éticas, o modo como o ser humano torna-se ele próprio um sujeito é o problema em questão. O domínio da sexualidade torna-se o campo de investigação privilegiado. Trata-se de fazer a “história do sujeito de desejo” (Foucault, 2010a).

Apesar do espaço comum ocupado pelas análises sobre o sujeito da loucura, o delinquente, o de uma sexualidade, o sujeito forjado nessas experiências não pode ser tomado como universal, fundador. É à sua própria dissolução que a análise dessas experiências conduz.

É o que se pode chamar, pois, de uma história crítica do pensamento, onde o estatuto de um sujeito e de um objeto devem não ser tomados como dados, mas devem ser remetidos à sua constituição histórica, aos modos de subjetivação e de objetivação e sua relação recíproca, conforme certas regras e jogos de verdade. Recusar, portanto, não apenas qualquer universal antropológico, o homem, o louco, o delinquente, o sujeito de uma sexualidade, mas igualmente a exigência de fazer a análise recuar até o sujeito constituinte, pressuposto e condição últimos de toda análise (Pelbart, 2013, p. 51).

A aposta na morte do homem e no desaparecimento do sujeito enquanto fundamento do conhecimento em contraposição às concepções que, do *cogito* cartesiano à abordagem fenomenológica, assumem a primazia do vivido como origem das significações e do que é possível conhecer, atribuindo ao sujeito universal a função de fundamento de todo saber possível.

Admitida a indissociabilidade entre o saber e o poder, a configuração epistemológica de cada época constitui uma forma de experiência produtora de subjetividades singulares que encontram suas condições de existência nesse jogo articulado entre discursos, estratégias e práticas subjetivantes que

encontram em seu núcleo os regimes de verdade e as experiências que se podem produzir através deles. Assim, assumimos o solo epistemológico, seja ele o renascentista, clássico ou moderno, como espaços nos quais as experiências tornam-se possíveis.

O conceito foucaultiano de experiência rompe com a aposta em um sujeito ao qual se atribui o caráter de fundamento e procura substituir o primado da consciência refletida pelo primado do conceito, do sistema ou da estrutura (Canguilhem, 1967). Retomando, o tema nietzschiano da descontinuidade, do além do homem e o conceito das experiências-limite elaborado por Bataille, nos quais o sujeito sai de si, se decompõe, a experiência assume, enquanto processo de dessubjetivação, uma função estratégica.

Foucault se recusa a desenvolver análises que funcionem simplesmente como instrumentos para o estabelecimento de uma verdade academicamente aceitável. *Histoire de la folie* ou *Les mots et les choses*, apenas para citar dois exemplos, devem ser entendidas como livros-experiência e, portanto, como ficções, como qualquer coisa por meio da qual se produz a si mesmo, se produz algo que não existia antes e cuja existência só será possível a partir de então (Foucault, 2001c).

Assumir o trabalho intelectual como experiência produtora de subjetividades implica compreender que o sujeito universal é o resultado de uma disposição específica do saber-poder que encontrou suas bases em um período histórico específico com o qual rompe a Modernidade. Ruptura que não deve ser entendida, sob nenhum aspecto como uma forma de progresso ou evolução. Sabemos o quanto esse tipo de julgamento é perigoso e não se sustentaria em uma leitura rigorosa dos trabalhos de Foucault. O que nos interessa aqui é assinalar as profundas diferenças que podem ser encontradas entre as formas de objetivação/subjetivação do ser humano em nossa cultura e que resultam em diferentes formas de conceber, problematizar e produzir o sujeito.

A fratura do sujeito e seu fim iminente formam uma temática constante no pensamento foucaultiano, cuja primeira regra de método<sup>16</sup> é expressa da seguinte forma:

Contornar tanto quanto se possa, para lhes interrogar em sua constituição histórica, os universais antropológicos (e seguramente também aqueles de um humanismo que fará valer os direitos, os privilégios e a natureza de um ser humano como verdade imediata e atemporal do sujeito) (Foucault, 2006c, p. 237//2001d, p. 1453).

A recusa de um sujeito constituinte não significa a sua abolição absoluta. Implica, sim, determinar o que ele é, a que condições está historicamente submetido, qual seu *status*, por meio de quais redes discursivas de saber-poder é legitimado, assumindo que, uma vez alteradas as condições históricas e epistemológicas, as formas de subjetivação também são alteradas em uma constante imbricação da qual o ser humano é sujeito, objeto e efeito no interior de determinados jogos de verdade.

Os dispositivos e estratégias que atuam nesse processo não são, entretanto, impostos ao sujeito a partir de uma exterioridade, de acordo com relações de causalidade e determinações estruturais estranhas a ele. O campo de constituição do sujeito é um espaço no qual agem simultaneamente dispositivos de objetivação e subjetivação que estão constantemente se transformando por meio de interferências recíprocas e, por consequência, transformando constantemente as possibilidades de experiência.

A metodologia adotada para essas investigações é justificada a partir do elaboração de um caminho que procura fugir tanto à antropologia filosófica quanto a uma história social. Fugir também à tradição de seus professores entre uma história da filosofia e o estruturalismo (Foucault, 2001e). Nesse contexto a

---

<sup>16</sup> Carvalho (2007) destaca que, apesar do fato de que o emprego da palavra *método* nos remete necessariamente à tarefa cartesiana de investigação, as práticas arqueológica e genealógica de Foucault o situam em uma posição diametralmente oposta à Descartes, na medida em que trabalha para desnaturalizar o alcance e eficácia da razão enquanto identidade de um sujeito fundador.

leitura de Bataille e Blanchot e de Nietzsche representou um convite ao questionamento da função do sujeito enquanto fundamento:

Inicialmente, um convite à recolocar em questão a categoria do sujeito, sua supremacia, sua função fundadora. Em seguida, a convicção de que uma tal operação não teria nenhum sentido se permanecesse limitada às especulações; recolocar em questão o sujeito significava experimentar algo que tinha como objetivo sua destruição real, sua dissociação, sua explosão, sua transformação em outra coisa (Foucault, 2001e, p. 867).

Nessa perspectiva se constitui a investigação das formas de experiência, um caminho que suscita diversas polêmicas a respeito da filiação filosófica de Foucault. Arquivista, positivista, niilista, pragmático, estruturalista e “cético de cunhagem nominalista” são algumas das vinculações atribuídas por intérpretes diversos. Foucault estava consciente das possibilidades múltiplas de interpretação de seu trabalho e fazia questão de rejeitar qualquer forma de “etiqueta arbitrária” (Carvalho, 2007; Foucault, 2001f).

Entretanto, o próprio pensador assume, em suas análises sobre o poder, a necessidade de um certo nominalismo. Ao explicar suas estratégias metodológicas relacionadas ao significado que o poder deve assumir em suas investigações dos dispositivos de sexualidade, afirma que “é preciso sem dúvida ser nominalista: o poder não é uma estrutura, não é uma certa potência, da qual alguns seriam dotados: é o nome que se atribui a uma situação estratégica complexa, em uma sociedade determinada” (Foucault, 2003b, p.89//2009b, p. 123).

Afastado o equívoco das vinculações filosóficas, a necessidade metodológica de uma redução nominalista da antropologia filosófica é afirmada como necessária para pensar a historicidade das formas de experiência, trazendo à luz o espaço no qual elas são produzidas. Trabalho ao qual denominou “história do pensamento” (Foucault, 2001e), sendo o pensamento entendido como aquilo que instaura o jogo do verdadeiro e do falso e constitui, em consequência, o ser humano como sujeito de conhecimento e como sujeito ético. O pensamento, entendido sob essa forma ampliada, como maneira de

dizer, fazer e se conduzir, extrapola o campo da ciência e da teoria, para encontrar seu lugar no espaço da análise das práticas, discursivas ou não.

A história do pensamento, das experiências como produtoras de subjetividades, das formas que a produção de sujeitos assumiu, enquanto louco, delinquente ou sujeito de desejo, é a questão que sustenta os deslocamentos metodológicos que Foucault empreendeu entre a arqueologia, a genealogia e a ética.

Investigar as transformações epistemológicas e as estratégias que conduziram às experiências produtoras de acontecimentos como a loucura ou a delinquência exige que recuemos, com Foucault, àquilo que não nos é mais possível pensar, momento em que, em outra episteme, com Descartes, a soberania do sujeito se instaura.

Em *Histoire de la folie* as referências às *Meditações Metafísicas* (Descartes, 2011a) aparecem logo no início de “A grande internação”. Também em *Les mots et les choses*, no capítulo intitulado “Representar”, outro texto de Descartes (2002), as *Regulae*<sup>17</sup>, aparece como uma referência na qual torna-se possível compreender a profunda ruptura entre a *episteme* do Renascimento e a época clássica.

Por meio da arqueologia, Foucault (2002//2009a) procura determinar o *a priori* histórico que recortou o campo do saber, tornando possível experiências como as desenvolvidas sob o signo da ordem – Idade Clássica, ou da organização interna dos seres – Modernidade. Entre Montaigne, Descartes e Kant, o solo epistemológico da cultura europeia se transformou.

A forma como o pensamento cartesiano é problematizado nas obras de Foucault não permanece inalterado ao longo do tempo. Em *Histoire de la folie*, a contemporaneidade da publicação das *Meditações* e do Hospital geral de Paris

---

<sup>17</sup> Refiro-me aqui à *Regulae ad directionem ingenii*, originalmente em latim. Nesse trabalho sigo as *Regras para a direcção do espírito*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 2002.

são analisados para subsidiar a compreensão de como uma forma de experiência como a loucura pôde se constituir ao longo do tempo. Sabemos, entretanto, que o recurso a Descartes em *Les mots et les choses* refere-se não mais ao campo da experiência propriamente dita, mas à constituição de uma configuração do saber, que se pode chamar de episteme clássica, enquanto um fenômeno geral, do qual o cartesianismo não seria o único fenômeno merecedor de atenção.

Também no interior das práticas de si, o cartesianismo aparece como um acontecimento fecundo para análise. Ao assumir a figura do *cogito* e a identificação sujeito-consciência ao nível transcendental como características do modo de ser filosofia ocidental, de Descartes a Kant, o sujeito se tornou o problema fundamental da filosofia moderna o que, a meu ver, apresenta implicações inextricáveis com a forma como o sujeito será submetido as experiências e práticas de si nesse momento histórico.

Com Descartes, o pensamento clássico exclui a semelhança como experiência fundamental, universalizando a comparação e estabelecendo a soberania da ordem. A natureza entra na ordem científica e a linguagem se retira do meio dos seres, tornando-se transparente e neutra (Foucault, 2002//2009a).

Mas a experiência cartesiana engendra outra ruptura, não menos decisiva, relativa à compreensão da loucura, ao operar uma separação radical e inédita entre loucura e razão. Ao excluir a loucura do mundo da razão, situando-a do lado do erro, ela muda de estatuto, deixando de possuir qualquer forma de identidade com relação aos enganos ou aos sonhos. Seu lugar é o da “impossibilidade de pensamento” (Foucault, 2008a, p. 46//2011a, p.68).

...por exemplo, que estou aqui, sentado perto do fogo, vestido com um roupão, com este papel entre as mãos, e outras coisas dessa natureza. E como é que eu poderia negar que estas mãos e este corpo sejam meus? A não ser, talvez, que me compare com aqueles insensatos, cujo cérebro é de tal maneira perturbado e ofuscado pelos negros vapores da bÍlis que asseguram constantemente que são reis quando paupérrimos... (Descartes, 2011, p.31).

A partir do momento em que Descartes afirma a existência do sujeito como indubitável exclui, instantaneamente, a loucura da esfera da razão. Desfazendo os encantos dos sentidos e dos sonhos, a razão cartesiana modifica o problema da razão tal como fora compreendida até o século XVI, submetendo-a a um exílio do qual retornará somente séculos mais tarde. Com a exclusão da loucura, reduzida ao não-ser, a época clássica elimina o sentido trágico da loucura. Banindo-a em nome daquele que duvida e, portanto, não pode desatinar, “o percurso da dúvida cartesiana parece testemunhar que no século XVII esse perigo está conjurado e que a loucura foi colocada fora do domínio no qual o sujeito detém seus direitos à verdade” (Foucault, 2008a, p. 47//2011a, p.69).

Se durante a Idade Média os leprosos deveriam ser confinados e excluídos, sua doença associava-se a julgamentos morais e religiosos, assumindo um caráter de castigo divino infligido para a correção de suas faltas. Entre o final do século XVI e início do século XVII, ocorre uma transformação nesse processo. Paralelamente ao esvaziamento dos leprosários, acontece sua reocupação e ressignificação conjuntamente à criação de várias casas de internamento. Em 1656 é decretada a construção do Hospital Geral em Paris.

A primeira vista, se trata somente de uma reforma – apenas uma reorganização administrativa. Diversos estabelecimentos já existentes são agrupados sobre uma única administração: a Salpêtrière, reconstruída no reinado precedente a fim de abrigar um arsenal, Bicêtre que Luis XII quis dar à confraria de São Luis para dela fazer uma casa de retiro destinada aos Inválidos do exército (...) Todos são agora destinados aos pobres de Paris... (Foucault, 2008a, p. 49//2011a, p. 71-72).

O pobre, o louco, o indigente. Esses se tornaram os indivíduos sob os quais uma nova forma de poder administrativo será investido, cuja abrangência será estendida sobre todo o corpo social e, apesar da presença dos médicos em suas equipes, não se constituíram como instituições de natureza médica. O aparecimento do “Grande Internamento” não significou a emergência arcaica de algo que viria a ser chamado posteriormente de hospitais mentais ou clínicas médicas. As instituições clássicas possuíam uma natureza essencialmente

diversa, vinculada à classificação e ao controle dos seres humanos submetidos à forma do poder de soberania. Tratam-se de estruturas semijurídicas, administrativas, detentoras do poder de decidir, julgar e executar sobre a vida dos indivíduos.

Para que esse acontecimento fosse possível, algo se estruturou lentamente e de forma pouco visível, que pode ser associado a uma nova *sensibilidade social*, formada no decorrer de longos anos, responsável pelo isolamento daqueles que viriam a ocupar os lugares de isolamento sob a forma de um conjunto que, apesar de aparentar aos olhos modernos uma mistura estranha e desordenada, possuía para o homem clássico uma lógica que lhe conferia coerência e articulação. Essa sensibilidade pode ser caracterizada como um novo *arquivo* da cultura europeia: o arquivo da desrazão (*déraison*), delírio. No interior dessa nova configuração do saber, a loucura submerge em meio às diversas categorias que passam a responder pelo signo do desativo. “Desatinar é um conceito que cobre um campo enorme de possibilidades: todos aqueles que, em situações as mais duvidosas, se mostraram *sem juízo*” (Ternes, 2013, p. 193).

Internavam-se os indivíduos pelos mais diversos motivos e interesses, sempre sob uma justificativa moral de punição, resgate, regeneração. Mesmo a presença do médico não assegura a medicalização do internamento, seu interesse era pela doença, jamais pelo indivíduo. O conceito de doente mental ainda não havia encontrado, nesse momento específico, as condições para sua constituição.

Em uma entrevista de 1961<sup>18</sup>, Foucault (2001a) afirma que, ao escrever a história da loucura, procurou descobrir as estruturas da segregação social, da exclusão que, a partir da Idade Média, deixaram de atingir o leproso para atuarem, mediante o Hospital Geral, a *Zuchthaus*, a *work-house*, um novo tipo de

---

<sup>18</sup> Entrevista com J.-P. Weber, intitulada “La folie n’exist que dans une société”, publicada na edição francesa dos *Dits et écrits I*, p. 195-197 e na edição brasileira dos Ditos e Escritos vol. 1, p. 162-164).

grupo social que mantêm a coerência estrutural entre a maneira como o delírio de Orestes fora tratado no final de *Andrômaca*<sup>19</sup> e a forma como um oficial de polícia, no século XVII, interna um indivíduo considerado como louco. E completa:

A loucura não pode ser encontrada em estado selvagem. A loucura só existe em uma sociedade, ela não existe fora das normas da sensibilidade que a isolam e das formas de repulsa que a excluem ou a capturam. Assim, podemos dizer que na Idade Média, e depois no Renascimento, a loucura está presente no horizonte social como um fato estético ou cotidiano; depois, no século XVII – a partir da internação –, a loucura atravessa um período de silêncio, de exclusão. Ela perdeu essa função de manifestação, de revelação que ela tinha na época de Shakespeare e de Cervantes (por exemplo, Lady Macbeth começa a dizer a verdade quando fica louca); ela se torna derrisória, mentirosa (Foucault, 2006b, p.163//2001a, p. 197).

O recurso a Macbeth não é gratuito. Com o *cogito* cartesiano, a possibilidade da presença da verdade na fala de um indivíduo considerado como louco é definitivamente extirpada. A verdade passa a ser fundada em procedimentos metódicos e racionais de um sujeito universalmente dotado de razão. Um sujeito para o qual o risco do desatino foi definitivamente afastado pela própria possibilidade de poder considerar-se como um sujeito racional.

Descartes rompe com a tradição que, da Grécia Antiga a Pascal, apesar de fundada em uma racionalidade, postulava que a verdade seria fruto de um trabalho do sujeito sobre si mesmo e que o tornaria suscetível de conhecê-la. Ao afirmar que qualquer sujeito pode ver o que é evidente, pois todo sujeito é dotado de razão, o cartesianismo rompe a relação entre ética e verdade, funda “um sujeito não ascético de conhecimento (...) e coloca para Kant o problema de conhecer a relação entre o sujeito da ética e o do conhecimento” (Foucault, 2010b, p. 326).

A experiência de Pinel e do grande internamento é a expressão institucional a partir da qual a loucura será, na Modernidade, isolada e medicalizada da forma como a conhecemos. Mas essa afirmação requer uma

---

<sup>19</sup> A referência diz respeito a uma obra-prima do teatro francês *Andromaque*, de Jean Racine representada pela primeira vez em 1667.

advertência: dizer que as raízes da percepção moderna da loucura se encontram no isolamento da loucura no interior de instituições como o hospital e o asilo não significa absolutamente afirmar uma continuidade progressista entre os saberes e práticas da Idade Clássica e da Modernidade.

A loucura como uma vizinha inseparável das demais categorias marginais encontra, nessa posição-limite, nesse gesto que produz sua alienação, as condições necessárias para que ela possa ser inventada pela medicina e psiquiatria modernas. “É porque já ‘distanciada’, já segregada, que a loucura poderá, na Modernidade, ser separada como objeto possível de conhecimento numa esfera que será não mais da desrazão, mas da alienação e doença mental” (Muchail, 2004, p. 45).

Entre a compreensão religiosa da loucura e a produção de saberes científicos sobre a doença mental, foi necessário que ela se tornasse uma coisa do mundo, um problema moral para o homem, no qual o internamento não pode ser entendido como uma forma de conhecimento da loucura, mas de seu silenciamento, exílio, marginalização.

Muchail (2004) afirma ainda que, uma leitura histórica simplista e linear pode concluir que a experiência da loucura, nos 150 anos que separam o Renascimento da Modernidade, não foi uniforme. É o que se pode supor ao observar a situação dos loucos internados tanto em Hospitais Gerais quanto em hospitais comuns, nesses com a perspectiva de cura enquanto nas casas de internamento, a perspectiva era correcional. Nos primeiros, o internamento era precedido de julgamentos médicos, e o louco tinha o estatuto de “sujeito juridicamente incapaz”; nos últimos, as decisões competiam às autoridades sociais – como a polícia, por exemplo – e o louco possuía o estatuto de “sujeito social”, imputável de culpa. A aposta da autora é que, essa leitura simplista implica em uma inversão da ordem e da prioridade dos fatos, pois,

a hospitalização individualizada do louco nos hospitais comuns, durante a Idade Clássica, não foi avanço rumo à Modernidade, mas o resíduo ainda de uma percepção medieval e renascentista em que a individualidade do louco era de algum modo reconhecida, ainda que

vagamente. O fato “novo”, inclusive do ponto de vista cronológico, da Idade Clássica foi justamente a transposição dos loucos das casas de cura para as casas de correção, e não o inverso, de modo que a experiência mais ampla e relevante da loucura foi seu internamento não como procedimento médico, mas como prática social (Muchail, 2004, p. 47).

Não obstante a afirmação veemente de alguns estudiosos sobre a ausência de linearidade, de algo como uma forma de progresso científico, entre a percepção do louco na história do conhecimento, o que importa sobretudo a Foucault é elaborar a história de uma experiência pela qual pode acontecer algo como a transformação da consciência sobre o louco ao longo do tempo. Como pode essa consciência modificar-se, sob o binômio razão/desrazão em que o mesmo e o outro se divorciam (Renascimento), se dividem tragicamente (Idade Clássica) e esquecem o trágico de sua separação (Modernidade)?

Mas a loucura não foi a única experiência privilegiada por Foucault em suas investigações, também os homens infames, as formas marginais, as possibilidades de transgressão foram objeto de preocupação. Não somente o sujeito como efeito de práticas subjetivantes, mas enquanto ele próprio capaz de produzir-se como sujeito. Nesse sentido, é de especial interesse compreender como puderam se constituídas formas diversas de subjetivação na história do Ocidente, especialmente no âmbito da sociedade disciplinar e no interior de uma ética do cuidado de si, na cultura clássica greco-romana.

Em *L'archéologie du savoir* Foucault realiza uma reflexão sobre seu método arqueológico, retoma diversos conceitos empregados nas análises desenvolvidas em suas obras anteriores. Nesse trabalho, seu método será considerado como uma técnica por meio da qual é possível romper com a crença na possibilidade atribuída ao homem de ter acesso direto aos objetos (Dreyfus e Rabinow, 2010).

A recusa radical de qualquer sentido universal que pudesse ser atribuído aos saberes historicamente constituídos como verdadeiros introduz as noções de espaço e abertura a partir das quais, por meio de um sistema de regras, Fonseca (2011) afirma que a arqueologia permitiu a Foucault conceber o espaço

como produto de práticas estáveis, e como o campo de realização dessas práticas e permitiu-lhe avançar rumo às investigações genealógicas.

Mas essa concepção surge na genealogia como uma forma de reafirmação da dissolução do sujeito, uma vez que “nada no homem – nem mesmo seu corpo – é suficientemente fixo para compreender os outros homens e neles se reconhecer” (Foucault, 2008b, p.272//2001b, p.1015). O lugar de aparecimento do sujeito é o campo de batalha e, somente nele, a objetividade científica e as intenções subjetivas encontram seu lugar de estabelecimento, não por indivíduos, mas por práticas sociais.

A genealogia dissolve o primado das origens, a crença em verdades imutáveis, as doutrinas do desenvolvimento e do progresso e volta-se para o jogo das vontades. Investiga os conjuntos de relações de força que podem funcionar como produtoras de acontecimentos singulares, como estratégias, manobras, táticas imersas em uma rede de relações na qual não há sujeito, nem individual nem coletivo que lhe sirva de fundamento.

*A Arqueologia do saber* é inteiramente permeada por esse pressuposto fundamental da desconstituição do sujeito como dado preexistente. Logo na introdução, Foucault anuncia:

Em uma palavra, esta obra, como as que a precederam, não se inscreve – pelo menos diretamente ou em primeira instância – no debate sobre a estrutura (confrontada com a gênese, a história, o devir); mas sim no campo em que se manifestam, se cruzam, se emaranham e se especificam as questões do ser humano, da consciência, da origem e do sujeito (Foucault, 2004a, p.18//2008e, p. 26).

É impossível não reconhecer nesse tema da dissolução do sujeito as ressonâncias do pensamento nietzschiano. As marcas que o pensamento de Nietzsche deixaram na forma como Foucault desenvolve seu trabalho genealógico estão claramente presentes na sua análise das relações de poder.

Em *Nietzsche, Freud, Marx* (Foucault, 2008c//2001g) e em *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* (Foucault, 2008b//2001b) Foucault discute essa questão de forma mais explícita. Dreyfus e Rabinow (2010) advertem para o fato de que

essa referência explícita não implica dizer que Foucault concorda totalmente com Nietzsche, e defendem a neutralidade e a exatidão da leitura de Foucault, apesar dos riscos em que uma interpretação de Nietzsche estava sujeita no ambiente acadêmico francês da época.

Ao realizar a crítica da interpretação tal como se desenvolveu desde o século XIX do qual, segundo Foucault (2008c//2001g), ainda fazemos parte, retoma a distinção já apresentada em *Les Mots et les choses* entre os saberes clássico e moderno para afirmar que, a partir de Nietzsche, Freud e Marx, funda-se uma nova possibilidade de hermenêutica. O primeiro livro d'*O Capital* (Marx), *O nascimento da tragédia* e *Genealogia da Moral* (Nietzsche) e a *Traumdeutung* (Freud) são, então, apresentadas como ferramentas para o confronto com técnicas interpretativas.

Freud fala, em algum lugar, que há três grandes feridas narcisísticas<sup>20</sup> na cultura ocidental: a ferida imposta por Copérnico; aquela feita por Darwin, quando ele descobriu que o Homem descendia do macaco; e a ferida feita por Freud, já que ele próprio, por sua vez, descobriu que a consciência repousava na inconsciência (Foucault, 2008c, p.43//2001g, p. 595).

Assim, em um único movimento, Foucault minou o solo sobre o qual o pensamento pôde estabelecer as bases seguras para a interpretação e analisou sua transformação em uma tarefa infinita remetida a signos inesgotáveis apoiados sobre uma abertura infinita. Nesses três autores há a recusa peremptória a qualquer forma de fundamento original do saber, recusa do começo.

O inacabado da interpretação, o fato de que ela seja sempre retalhada, e permaneça em suspenso no limite dela mesma, é encontrado, acredito, de uma maneira análoga em Marx, Nietzsche e Freud, sob a forma da recusa do começo. Recusa da « robinsonade », dizia Marx; distinção, tão importante em Nietzsche, entre o começo e a origem; e caráter sempre interminável do processo regressivo e analítico em Freud. É sobretudo em Nietzsche e em Freud, inclusive, e em menor grau em Marx, que se vê delinear essa experiência, que acredito ser tão importante para a hermenêutica moderna, de que, quanto mais

---

<sup>20</sup> A referência é a FREUD, Sigmund. *Uma dificuldade no caminho da psicanálise* (1917). Rio de Janeiro: Imago, 1996, vol XVII.

longe vamos na interpretação, ao mesmo tempo mais nos aproximamos de uma região absolutamente perigosa, na qual a interpretação, vai encontrar não só o seu próprio ponto de retrocesso, mas onde ela própria vai desaparecer como interpretação, ocasionando talvez o desaparecimento do próprio intérprete. A existência sempre aproximativa do ponto absoluto da interpretação seria, simultaneamente, a aproximação de um ponto de ruptura (Foucault, 2008c, p.45//2001g, p. 597-598).

Ausência de fundamento, arbitrariedade da interpretação, dissolução do sujeito são três implicações de uma mesma experiência do pensamento, que rompe com a tradição da crença nos universais humanistas que passam a ser pensados como resultado da emergência contingente de interpretações impostas, de imposições violentas e sub-reptícias de sistemas de regras que não tem, em si, uma significação essencial e direcioná-las a uma determinada vontade.

Os jogos de verdade que põem em ação determinadas estratégias nas práticas interpretativas são responsáveis, primeiramente, de forma mais ampla e eficiente, pelas formações discursivas. Referem-se ao que é possível dizer, às modalidades, estratégias, objetos e formas possíveis de produzir um determinado discurso em um momento histórico específico. Essas questões constituem o eixo condutor das reflexões sobre a formação das modalidades enunciativas e sobretudo, uma de especial interesse: quem fala?

Quem, no conjunto de todos os sujeitos falantes, tem boas razões para ter esta espécie de linguagem? Quem é o seu titular? Quem recebe dela sua singularidade, seus encantos, e de quem, em troca, recebe, se não sua garantia, pelo menos a presunção de que é verdadeira? Qual é o status dos indivíduos que têm - e apenas eles - o direito regulamentar ou tradicional, juridicamente definido ou espontaneamente aceito, de proferir semelhante discurso? (Foucault, 2004a, p.56//2008e, p. 68).

Questões que se associam a estratégias de poder, compreendem um sistema de relações e diferenciações entre os indivíduos que lhes atribui *status*, autoridade para proferir determinados enunciados. Referem-se a lugares institucionais a partir dos quais podem ser proferidos e a posição do sujeito no interior desse sistema de produção de saberes.

O lugar ocupado pelo sujeito nas estratégias de produção de saberes é, na Modernidade, um espaço duplo. O homem é ao mesmo tempo o sujeito que atribui, por sua capacidade racional, o fundamento de todo saber, capaz de alcançar metodológica e sistematicamente um determinado conjunto de verdades objetivas e, ao mesmo tempo, o objeto e o efeito desses mesmos saberes que ele produz.

As diversas modalidades de enunciação não estariam, pois, relacionadas à unidade do sujeito. Não remeteriam à sua função unificante. Ao contrário, elas seriam a manifestação tácita de sua dispersão nos diferentes *status* que recebe, nos lugares ou posições que ocupa ou na descontinuidade dos planos de onde fala (Fonseca, 2011).

O que aparece no lugar do sujeito transcendental é uma multiplicidade de possíveis sujeitos falantes. A tarefa que cumpre ao historiador das ideias, seria então, reconhecer, nas diferentes formas de sujeitos, os efeitos do campo enunciativo e os arquivos a partir dos quais é produzida. “A análise dos enunciados se efetua, pois, sem referência a um *cogito*” (Foucault, 2004a, p. 138//2008e, p. 160).

Um arquivo não se restringe a uma somatória de textos, de documentos ou de instituições, pois opera em um nível anterior, como aquilo que faz com que os saberes historicamente consolidados apareçam no interior de um jogo de relações discursivas, de acordo com regularidades específicas e que torna possível dizer determinadas coisas e exclui outras do conjunto das práticas discursivas de uma sociedade ou cultura.

Na análise da forma como os arquivos se constituem e delimitam a história do pensamento de uma determinada época, ele aparece como um mecanismo por meio do qual as identidades temporais são dissipadas e conjura as rupturas da história.

Ele estabelece que somos diferença, que nossa razão é a diferença dos discursos, nossa história a diferença dos tempos, nosso eu a diferença das máscaras. Que a diferença, longe de ser origem esquecida e

recoberta, é a dispersão que somos e que fazemos (Foucault, 2004a, p. 149//2008e, p.172-173).

A arqueologia encontra o seu ponto de equilíbrio em um espaço do saber que, rompendo com a sujeição da história do pensamento ao domínio do transcendental, apresenta uma concepção de sujeito como um ser situado e dependente (Fonseca, 2011). Foucault se distancia, assim, do eixo consciência-conhecimento-consciência e percorre o eixo prática discursiva-saber-ciência, libertando-se da noção de subjetividade, seja como atividade transcendental, seja como consciência empírica doadora de sentido.

Assumida a ausência de um sujeito como fundamento do saber, a investigação dos processos e experiências implicados em sua constituição torna-se uma questão permanente nas análises posteriores, em que a importância da questão do poder aparece de forma incontornável. “Enquanto o sujeito humano é colocado em relações de produção e de significação, é igualmente colocado em relações de poder muito complexas” (Foucault, 2010c, p. 274). As relações de poder aparecem então como um campo privilegiado para a análise dos processos de subjetivação.

Analisar o conceito de poder na obra de Foucault significa identificar um conjunto de regras metodológicas por meio das quais se possa formular hipóteses, modos de problematização e objetivos, nunca uma teoria completa. Seu pensamento se desenvolve como uma analítica que apreende o funcionamento local dos mecanismos de poder, em campos e discursos específicos e em épocas determinadas. Rompe com a análise das características habitualmente atribuídas ao poder, seus efeitos e modos de funcionamento, e em especial com a maneira de conceber sua natureza.

O que está em jogo nas investigações que virão a seguir é dirigirmos menos para uma ‘teoria’ do poder que para uma ‘analítica’ do poder: para uma definição do domínio específico formado pelas relações de poder e determinação dos instrumentos que permitam analisá-lo (Foucault, 2003a, p 80).

Entre os anos de 1973 a 1974, no curso ao *Collège de France* e intitulado *Le pouvoir psychiatrique*, Foucault (2003c// 2006e) analisa o dispositivo do poder

como uma instância produtora de práticas discursivas e justifica a importância da investigação das práticas discursivas no interior desses mecanismos de poder.

É nisso que a análise discursiva do poder estaria, em relação ao que chamo de arqueologia, num nível – a palavra « fundamental » não me agrada muito -, digamos num nível que permitiria apreender a prática discursiva precisamente no ponto em que ela se forma (Foucault, 2006e, p. 17//2003c, p.14).

O que está em jogo, nesse momento, é a forma como a prática discursiva pode se formar no interior de uma determinada cultura. Para além das discussões sobre a representação, o sujeito e a psicologia, o que está em questão são os meios pelos quais os dispositivos de poder tornam possível a constituição de determinados jogos de verdade no interior de dispositivos de poder que conforme ressaltou Foucault diversas vezes, não pode ser entendido jamais como uma propriedade:

O poder não pertence nem a alguém nem, aliás, a um grupo; só há poder porque há dispersão, intermediações, redes, apoios recíprocos, diferenças de potencial, defasagens, etc. É nesse sistema de diferenças que será preciso analisar, que o poder pode se pôr em funcionamento (Foucault, 2006e, p. 7//2003c, p.6).

Sem abandonar definitivamente a análise dos saberes e práticas discursivas, as análises genealógicas anunciadas em *L'archéologie du savoir* e desenvolvidas em outros trabalhos permitem compreender a forma como os processos de subjetivação se desenvolveram apoiados em dispositivos de saber-poder específicos em cada sociedade. Em *Le pouvoir psychiatrique*, Foucault (2006e//2003c) analisa a constituição do poder disciplinar na sociedade ocidental, a partir de sua oposição à forma que lhe foi anterior, nomeada de poder soberano.

O que é esse poder? A hipótese que eu queria propor é que existe em nossa sociedade algo como um poder disciplinar. Com isso entendo nada mais que uma forma de certo modo terminal, capilar, do poder, uma última intermediação, certa modalidade pela qual o poder político, os poderes em geral vêm, no último nível, tocar os corpos, agir sobre eles, levar em conta os gestos, os comportamentos, os hábitos, as palavras, a maneira como todos esses poderes,

concentrando-se para baixo até tocar os próprios corpos individuais, trabalham, modificam, dirigem o que Servan<sup>21</sup> chamava de « fibras moles do cérebro ». Em outras palavras, creio que o poder disciplinar é certa modalidade, bem específica da nossa sociedade, do que poderíamos chamar de contato sináptico corpo-poder (Foucault, 2006e, p. 50-51//2003c, p.42).

Uma das hipóteses defendidas refere-se à historicidade das formas de poder que não nascem de repente da mesma forma nem estão eternamente dadas como um ente sem início ou fim. Ao contrário, formam-se seguindo uma trajetória específica pelas sociedades ocidentais.

A articulação entre a arqueologia e a genealogia é novamente retomada por Foucault ao estabelecer a relação entre as ciências do homem, tomadas como ciências do indivíduo e os procedimentos disciplinares descritos.

Trata-se na, verdade, de fazer que intervenham saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra a instância teórica unitária que pretenderia filtrá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência que seria possuída por alguns (Foucault, 1999a, p. 13//1997, p.10).

Enquanto em *Les mots et les choses* a análise do aparecimento das ciências humanas fora realizada a partir da perspectiva de um acontecimento inédito no campo do saber, as análises genealógicas afirmam a indissociabilidade entre os campos do saber e do poder envolvendo, em um mesmo processo histórico, ciências humanas e sociedade disciplinar, de forma que eles se implicam mutuamente: uma forma de saber capaz potencializar as estratégias do poder que, por sua vez, produzem novos saberes sobre os indivíduos assujeitados.

As genealogias não significam um retorno positivista a uma forma de ciência mais cuidadosa. Ao contrário, são uma anticiência no sentido em que se constituem como insurreições dos saberes contra os efeitos centralizadores e institucionalizantes, são empreendimentos para dessujeitar os saberes

---

<sup>21</sup> A referência é: Joseph Michel Antoine Servan, *Discours sur l'administration de la justice criminelle*, proferido em Genebra, 1767, p. 35; reed. in C. Beccaria, *Traité des délits et des peines*, trad. fr. P. J. Dufrey, Paris, Dulibon, 1821.

históricos, libertando-os da coerção dos saberes unitários constituídos cientificamente (Foucault, 1999a//1997).

Isso implica imediatamente certa opção de método, sobre a qual procurarei enfim tornar um dia de maneira mais detida, mas gostaria desde já de lhes indicar que optar por falar ou partir da prática governamental é, evidentemente, uma maneira explícita de deixar de lado como objeto primeiro, primitivo, dado, um certo número de noções, como, por exemplo, o soberano, a soberania, o povo, os súditos, o estado, a sociedade civil – todos esses universais que a análise sociológica, assim como a análise histórica e a análise da filosofia política utiliza para explicar efetivamente a prática governamental (Foucault, 2008d, p. 4//2004d, p. 4).

A partir dessa ruptura é possível investigar as práticas, as experiências capazes de fabricar sujeitos e de individualizá-los, em determinados momentos históricos, sob determinados sistemas de saber-poder. Consiste em “partir desses universais para ver como a história, ou os modula ou os modifica, ou estabelece, finalmente sua não-validade” (Foucault, 2008d, p. 5//2004d, p. 5), em perguntar à história como é possível escrevê-la prescindindo desses universais e, sob essas condições, que história é possível fazer sobre a loucura, a delinquência ou qualquer outro comportamento marginal.

As ciências humanas foram responsáveis por conjumar a figura do indivíduo disciplinar à do indivíduo jurídico, fazendo crer que, sob a carapaça do indivíduo jurídico, se encontra um universal chamado homem. Também o discurso humanista recorre à imagem de um sujeito fundante que se encontra alienado, estranho a si, ao qual deve ser restituída sua autenticidade de tal forma que:

E o que se chama Homem, nos séculos XIX e XX, nada mais é que a espécie de imagem remanescente dessa oscilação entre o indivíduo jurídico, que foi o instrumento pelo qual em seu discurso a burguesia reivindicou o poder, e o indivíduo disciplinar, que é o resultado da tecnologia empregada por essa mesma burguesia para constituir o indivíduo no campo das forças produtiva e políticas (Foucault, 2006e, p. 72//2003c, p. 60).

Ao aceitar que a história do sujeito se confunde com a história dos regimes de verdade historicamente constituídos, devemos admitir a ruptura, sobretudo, com suas raízes metafísicas e assumi-lo como um efeito dos jogos de

saber-poder e, portanto, incapaz de verdade na mesma medida em que esta é incapaz de promover a sua salvação.

Associadas às crenças estabelecidas de que o sujeito teria se submetido a formas repressivas de relação com a sexualidade, responsáveis pela regulação da intensidade dos prazeres e desejos assim como das condutas que deveriam ser consideradas adequadas ou irregulares e contra o que Foucault (2003b//2009b) chamou de hipótese repressiva, encontramos três questões sobre as quais se deve estar atento. A primeira refere-se à possibilidade de estabelecimento de uma evidência histórica sobre a repressão do sexo; a segunda, propriamente histórico-teórica, refere-se às formas como o poder se associa de forma repressiva aos dispositivos de sexualidade, e a terceira é uma questão histórico-política, vinculada à possibilidade de ruptura entre o discurso crítico dirigido contra a repressão e sua relação com o poder.

Em suma, trata-se de determinar, em seu funcionamento e em suas razões de ser, o regime de poder-saber-prazer que sustenta, entre nós, o discurso sobre a sexualidade humana. Daí o fato de que o ponto essencial (pelo menos em primeira instância) não é tanto saber o que dizer ao sexo (...) mas de levar em consideração o fato de se falar de sexo, quem fala, os lugares e os pontos de vista de que se fala, as instituições que incitam a fazê-lo, que armazenam e difundem o que dele se diz, em suma, o “fato discursivo” global, a “colocação do sexo em discurso” (Foucault, 2003b, p. 16//2009b, p. 19-20).

Uma vez que as práticas discursivas sobre o sexo não são um acontecimento exclusivo da Modernidade, merece destaque o fato de que, desde a Antiguidade greco-romana, passando pelos rituais penitenciais e monásticos da Idade Média e pelos dispositivos de biopolítica associados às ciências sobre o homem atual, encontra-se uma quantidade considerável de textos filosóficos, religiosos, políticos, que procuram estabelecer as formas adequadas de conduta para regular a relação do homem com o seu corpo. Entre os exemplos apresentados para a Modernidade, nos dispositivos de controle da população, a preocupação com a criança masturbadora apresenta interesse pedagógico singular por representar a forma como os discursos sobre o sexo se constituíram e assumiram um modo específico no século XVIII.

Nesse momento, olhando de forma superficial, pode-se ter a impressão de que no interior das instituições educacionais o sexo não era uma preocupação. Entretanto, a disposição arquitetônica, os regulamentos disciplinares e a organização interior dos colégios atestam uma realidade diferente.

O espaço das salas, a forma das mesas, o arranjo dos pátios de recreio, a distribuição dos dormitórios (com ou sem separações, com ou sem cortina), os regulamentos elaborados para a vigilância do recolhimento e do sono, tudo fala da maneira mais prolixa da sexualidade das crianças. (...) Mas ainda há mais: o sexo do colegial passa a ser, no decorrer do século XVIII - e mais particularmente do que o dos adolescentes em geral - um problema público (Foucault, 2003b, p. 30//2009b, p. 39-40).

Problema público que não se restringe ao interior das instituições educacionais pois encontra-se associado a um discurso da carne que evoluiu na sociedade dos séculos XVII e XVIII, sob uma tendência cada vez mais nítida de acentuar os cuidados sobre o corpo de prazer, característico das estratégias de direção da alma.

O acentuar das práticas disciplinares elaboradas sob a forma da disposição dos espaços físicos com vistas a uma vigilância constante do olhar e de práticas de normalização e exame produtoras de uma subjetividade dócil e submissa, serão tanto mais silenciosas, quanto mais vigorosas forem as estratégias de policiamento do corpo. Do lado do saber, ele foi acompanhado da proliferação de uma série de discursos sobre a masturbação, situados em uma região diversa daquela onde se encontravam situados aqueles que se referiam à questão da carne e a psicologia sexual.

Eis que, bruscamente - no meio desse grande silenciamento, no meio dessa grande transferência às coisas e ao espaço da tarefa de controlar as almas, os corpos e os desejos-, tagarelice, que não vai cessar por mais de um século (isto é, até o fim do século XIX) e que, de uma forma modificada (Foucault, 2001i, p. 295//1999b, p.218).

Pouco a pouco a sexualidade das crianças torna-se um problema de Estado, investida de problemas cujas ressonâncias serão intensificadas na vida adulta. Elabora-se uma série de saberes com vistas a uma ortopedia discursiva que assinala uma comunhão solene entre o sexo juvenil e um discurso racional

sobre a saúde pública, apoiados sobre os dispositivos de exame cada vez mais sutis, responsáveis pela introdução no campo do saber dos processos de subjetivação apoiados nas práticas sexuais.

A problematização das formas de sexualidade, particularmente as periféricas, masturbação, sodomia e desregramento diversos, é acompanhada por um processo de entomologização das práticas sexuais e de seus praticantes que não tem como finalidade a interdição, mas uma proximidade constante, uma observação insistente, um intercâmbio discursivo dos quais as práticas pedagógica e médica desempenham a função de efeito e instrumento.

O que produz duplo efeito: o poder ganha impulso pelo seu próprio exercício; o controle vigilante é recompensado por uma emoção que o reforça; a intensidade da confissão relança a curiosidade do questionário; o prazer descoberto reflui em direção ao poder que o cerca (Foucault, 2003b, p. 45/ /2009b, p. 61).

Poder e prazer se interligam e se difundem através de uma complexa rede de apoios recíprocos. Em um único e mesmo movimento, o poder se deixa invadir pelo prazer que persegue ao mesmo tempo em que seu exercício se converte em mais prazer, em um sistema produtor de saberes, multiplicador de discursos, indutor de prazer e gerador de poder. Estratégias de saber imanentes à vontade de saber convergem para a sua economia política.

Reafirmação peremptória de que o campo da sexualidade não pertence a um domínio passível de ser caracterizado como cientificamente neutro, desinteressado e livre, que ocuparia uma relação de exterioridade ao poder. Mas, sobretudo, a exigência de que se reconheça, nessa imanência às práticas de poder, uma relação que não deve ser compreendida, sob nenhum aspecto, como repressora, cerceadora de liberdades. Sua natureza, ao contrário, é da incitação, da produção, da imbricação entre subjetividade e poder no processo de vinculação do sujeito a um determinado regime de verdade.

Trata-se, em suma, de orientar, para uma concepção do poder que substitua o privilégio da lei pelo ponto de vista do objetivo, o privilégio da interdição pelo ponto de vista da eficácia tática, o privilégio da soberania pela análise de um campo múltiplo e móvel de correlações de força, onde se produzem efeitos globais, mas nunca

totalmente estáveis, de dominação (...) é efetivamente um dos traços fundamentais das sociedades ocidentais o fato de que as correlações de força que, por muito tempo tinham encontrado sua principal forma de expressão na guerra, em todas as formas de guerra, terem-se investido, pouco a pouco, na ordem do poder político (Foucault, 2003b, p. 97//2009b, p. 135).

A importância assumida pelo sexo como foco de disputa política associa-se aos dois eixos ao longo dos quais se desenvolveu a tecnologia política da vida: disciplina do corpo e regulação das populações. Lugar de vigilâncias infinitesimais, de controles constantes, ordenações espaciais meticulosas, exames médicos e psicológicos infinitos cruzam-se com medidas maciças de gestão da população, estimativas estatísticas e intervenções que visam todo o corpo social, o corpo-espécie. Torna-se uma matriz de disciplinas e um princípio de regulações.

Relativamente aos campos de que se tratam e às referências que assumem, os trabalhos de Foucault (1984//2010a) tratam-se de estudos históricos, de investigações sobre a forma como os processos de produção de subjetividade conduziram a uma preocupação com o comportamento sexual, as atividades e os prazeres a eles relacionados e a uma preocupação moral.

Por que esse cuidado ético que, pelo menos em certos momentos, em certas sociedades ou em certos grupos, parece mais importante do que a atenção moral que se presta a outros campos, não obstante essenciais na vida individual ou coletiva, como as condutas alimentares ou a realização dos deveres cívicos? (...) De que maneira, por que e sob que forma a atividade sexual foi constituída como campo moral? (Foucault, 1984, p. 14//2010a, p. 18).

Esse conjunto de questões conduziu a um recuo em suas pesquisas, procurando relacioná-las às práticas chamadas de “artes da existência” amplamente desenvolvidas nas civilizações greco-romanas.

Deve-se entender, com isso, 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 éticos e responda a certos critérios de estilo (Foucault, 1984, p. 15//2010a, p. 18).

História da verdade, nos diz Foucault, realiza a análise das formas de problematização da existência, por meio das quais o sujeito se vê como

podendo e devendo ser pensado. É a investigação das condições históricas nas quais essa problematização se torna possível e das práticas por meio das quais elas se formam: problematização arqueológica, modificações genealógicas, investigação ética. Recuo que o pensador não realiza sem apresentar justificativas concernentes às formas de problematização, aos paradoxos e dificuldades por meio das quais foi possível elaborar uma história ética a partir das práticas de si.

Figura familiar ao cristianismo, a ideia de que a recusa ao prazer, entendido como tentação, é condição para uma existência espiritual que permitiria o acesso à verdade, já se encontrava amplamente conhecida na Antiguidade pagã, embora não se possa atribuir uma relação de continuidade entre as práticas pagãs e cristãs. O fato de que alguns temas, princípios e noções sejam encontrados nos dois momentos, não significa que o valor que lhes é atribuído seja igual.

Sócrates não é um padre do deserto lutando contra a tentação, e Nicocles não é nenhum marido cristão; o riso de Aristóфанes diante de Ágaton travestido tem muito pouco a ver com a desqualificação do invertido que mais tarde se encontrará no discurso médico. Além disso, é preciso ter em mente que a Igreja e a pastoral cristã fizeram valer o princípio de uma moral cujos preceitos eram constrictivos e cujo alcance era universal (...) Em compensação, no pensamento antigo, as exigências de austeridade não eram organizadas numa moral unificada, coerente, autoritária e imposta a todos da mesma maneira (Foucault, 1984, p. 23//2010a, p. 31).

A moral cristã do sexo não se encontrava em estado embrionário no pensamento antigo. A análise deve seguir outro caminho, reconhecendo essencialmente que, bem cedo, a reflexão moral formulou-se sobre os pilares da austeridade sexual, da instituição do casamento, da relação entre os homens e da exigência de sabedoria nessas relações. Entretanto, as formulações discursivas concernentes a esses temas não assumiam uma natureza de interdições sociais. As obrigações morais encontravam-se acompanhadas da preocupação com a formação de um sujeito capaz de fazer uso de seu direito, de seu poder, de sua autoridade e de sua liberdade na prática dos prazeres sexuais.

É preciso entender esses temas da austeridade sexual não como uma tradução ou um comentário de proibições profundas e essenciais, mas como elaboração e estilização de uma atividade no exercício de seu poder e na prática de sua liberdade (Foucault, 1984, p. 25//2010a, p. 35).

A partir da perspectiva de que as experiências se constituem como pontos de interseção no processo de fabricação do sujeito, as investigações concernentes à moral antiga encontram as condições adequadas para a reflexão sobre a estilização dos modos de vida. As dificuldades concernentes ao emprego da palavra “moral” não são negligenciados por Foucault (2010a), que a define como o conjunto de valores e regras de ação propostas a indivíduos ou a grupos de indivíduos de forma mais ou menos explícita, um conjunto prescritivo de regras.

Estabelecidos os parâmetros sobre os quais essa palavra moral pode ser empregada, deve-se procurar identificar as maneiras, as margens de variação e de transgressão pelas quais os sujeitos se conduzem no interior de um conjunto de práticas morais que, apesar de estarem diretamente relacionadas a conjuntos de regras e leis responsáveis pelo estabelecimento direto de uma relação entre o indivíduo e o mundo, estão também investidas daquilo que se pode chamar de uma certa relação a si.

Essa relação não é simplesmente “consciência de si”, mas constituição de si mesmo enquanto “sujeito moral”, na qual o indivíduo circunscreve a parte dele mesmo que constitui o objeto dessa prática moral, define sua oposição em relação ao preceito que respeita, estabelece para si um certo modo de ser que valerá como realização moral dele mesmo; e, para tal, age sobre si mesmo, procura conhecer-se, controla-se, põe à prova, aperfeiçoa-se, transforma-se. Não existe ação moral particular que não se refira à unidade de 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” que as apóiem (1984, p. 28-29// Foucault, 2010a, p. 40).

Para efetuar as investigações concernentes às práticas de si na Antiguidade greco-romana, Foucault (2014b) utiliza a analítica dos sonhos desenvolvida por Artemidoro, em *Onirocrítica*, para apresentar a forma como

era estabelecida uma continuidade sócio-sexual, em que as relações sexuais eram pensadas a partir de sua conformidade com a natureza e a lei.

A percepção ética dos *aphrodísia*, dos prazeres sexuais, obedecia a um princípio de isomorfismo, pelo qual o prognóstico favorável ou desfavorável dos sonhos encontrava-se intimamente associado a sua conformidade com a posição natural e socialmente ocupada pelo sujeito. Todas as prescrições referem-se, pois, salvo em uma situação particular, à posição de um sujeito do sexo masculino, adulto e livre, que desfrutasse, portanto, das condições exigidas para ser considerado como cidadão.

Então, o problema é agora de saber em que esses atos sociais são indissociáveis da posição social. É aí que é preciso analisar as coisas um pouco mais. Um ato sexual terá, no interior dessa percepção ética da qual Artemidoro oferece testemunho, um valor positivo na medida em que o que ele prolonga ou reproduz, em seus entrelaçamentos, em suas intrincações, nesses *symplokai*, o mesmo modelo de relações que o liga, no campo social inteiro, aos indivíduos implicados (Foucault, 2014b, p. 81).

Os *aphrodísia*, enquanto esquema que organiza a percepção ética dos atos sexuais, comporta uma atividade que se exerce em um conjunto de relações sociais às quais o sujeito considerado capaz de se conduzir com comedimento e mestria sobre si deve adequar suas condutas. Com relação ao princípio do isomorfismo social, duas questões são fundamentais: a importância atribuída ao casamento como uma situação socialmente definida, muito embora não esteja isenta de problematizações, quando se refere ao modelo da vida filosófica; e a outra, a relação entre os homens e os rapazes, para as quais todo um conjunto de regras de conduta se constituíram em torno da necessidade de assegurar aos homens jovens uma experiência dos prazeres que lhes assegurasse uma formação adequada ao papel que desempenhariam futuramente na sociedade.

A problematização da conduta sexual, nas questões concernentes ao casamento ou nas relações com os rapazes, encontra seu sentido somente se pensada em relação a um projeto maior de formação de um sujeito de verdade, capaz de libertar-se de tudo aquilo que possa ofuscar sua capacidade de pensamento e de reduzir sua autonomia de ação.

O problema proposto a partir da sexualidade é entender como a mistura entre os atos de prazer, vistos como parte de sua experiência, enquanto sujeitos, podiam estar inseridos nos jogos de verdade que os objetivavam e lhes impunham um certo quadro de análise, capaz de modificar a sua experiência em relação a si mesmos.

A questão central que encontramos nas experiências investigadas por Foucault, na loucura, na delinquência ou nos dispositivos de sexualidade, é compreender como os jogos de verdade podem se constituir como experiências produtoras de sujeitos. De que forma, em nome desses mesmos jogos, puderam ser elaboradas estratégias de conduta de si, de confissão, penitência, saber sobre o sujeito e controle sobre a população. “O que há de importante é a conexão que existe entre os jogos de veridicção, os regimes de veridicção e o real, no interior do qual eles se inserem e ao qual se referem” (Foucault, 2014b, p. 241).

Admitido o conceito de experiência como um ponto de articulação entre as dimensões objetivas (saber e poder) e subjetivas (modo de relação consigo) o problema das relações entre sujeito e verdade assume a função de um eixo ao longo do qual suas pesquisas podem ser pensadas. Não se trata de um continuísmo gratuito ou superficial, mas de assumir as dimensões do saber, poder e das práticas de si (arqueologia, genealogia e ética) como inter-relacionadas no processo pelo qual o sujeito faz "a experiência de si mesmo" (Foucault, 2001c).

Assumir as dimensões do saber, da linguagem, dos regimes de verdade e, conseqüentemente, das práticas de si, no interior dos regimes discursivos e das estratégias de saber-poder, como dimensões fundamentais para a produção dos sujeitos, como experiências a partir das quais o sujeito se reconhece como tal, é condição *sine qua non* para problematizar a função do mestre, quer seja na Antiguidade, sob a forma do mestre de vida, ou em nosso tempo, procurando compreender o sentido de sua prática intelectual e militante na produção de outras formas de subjetividade.

É a imbricação entre as práticas humanas e os regimes de veridicção na produção de experiências subjetivantes, experiência do sujeito com relação à verdade sobre si mesmo, à verdade sobre sua conduta, que precisa ser problematizada, nos *aphrodisia* gregos, na pastoral da carne, nas ciências humanas.

## Capítulo III

### Verdade e sujeito

Somente o sujeito é demonstrável: podemos emitir a hipótese de que apenas existem sujeitos, que o “objeto” é somente espécie de efeito do sujeito sobre o sujeito... *um modus do sujeito*.

Nietzsche

História da verdade, análise dos jogos de verdade e investigação dos modos pelos quais o sujeito se constitui historicamente como experiência são algumas das formas como Foucault (1984//2010a) define as questões sobre as quais desenvolveu suas investigações. Segundo com as exigências apresentadas em cada momento, fossem elas referentes aos saberes e discursos, ao poder, aos processos de disciplinarização e controle das populações, aos processos de subjetivação ou aos mecanismos por meio dos quais um sujeito é levado a reconhecer-se como tal, foram realizados deslocamentos metodológicos que lhe permitiram explorar de forma mais apropriada os problemas em questão.

A analítica dos processos pelos quais determinada cultura estabelece um campo de discursividade sobre o verdadeiro e o falso e identifica as experiências subjetivantes que lhe são inerentes é o solo sobre o qual as pesquisas de Foucault se desenvolveram, possibilitando os deslocamentos teóricos exigidos pelos objetos privilegiados a cada momento.

Os efeitos dos regimes de verdade são apresentados a partir de uma ruptura com a tradição filosófica que, retomando a teoria do conhecimento desde a Grécia Antiga e passando por Descartes, afirma a existência de verdades universais acessíveis ao sujeito de conhecimento, cuja capacidade racional de operar por meio de métodos eficazes, conseguiria extrair da realidade o conhecimento que se oculta entre os seres e as coisas.

Contra essa tradição, com representantes de Platão à fenomenologia, é em Nietzsche que Foucault encontra alguns dos elementos marcantes para a elaboração de sua analítica dos sistemas de pensamento que vigoraram no mundo ocidental. Ironizando a fórmula de Spinoza, “*non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere!*”, não rir, não lamentar, nem detestar, mas compreender, Nietzsche (2001, §333, p.220) inverte a fórmula do conhecimento de modo a escapar à apresentação de uma forma conciliadora entre o intelecto, os sentidos e o mundo.

O conhecimento seria fabricado no confronto entre esses elementos. Sua natureza é a do combate, do enfrentamento para o qual zombar, lamentar e maldizer não correspondem a um entrave, sendo, ao contrário, constitutivos do próprio ato de conhecer. Antes do *intelligere*, são os impulsos que apresentam suas visões unilaterais que, em confronto, fabricam o conhecimento. Em outro texto memorável, de 1873, o filósofo nos convida novamente a refletir, sobre o ato de conhecer:

Em algum remoto rincão do universo cintilante que se derrama em um sem-número de sistemas solares, havia uma vez um astro, em que animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais soberbo e mais mentiroso da "história universal": mas também foi somente um minuto. Passados poucos fôlegos da natureza congelou-se o astro, e os animais inteligentes tiveram de morrer (Nietzsche, 1999, p. 53).

Todo ato de conhecimento deve ser entendido como um ato de violência. Uma tentativa arbitrária de reduzir o mundo a metáforas, antropomorfismos, conceitos que, pelo uso, se solidificam e assumem um valor de evidência no interior de uma cultura. As pretensas honra, dignidade e utilidade da verdade devem ser problematizadas, para que esta assuma seu lugar de direito na história das ideias, lugar feito por incertezas, disputas e transitoriedades.

No aforismo 260 da *Vontade de potência* lemos:

“Pensa-se, logo existe algo que pensa”: a isto se reduz a argumentação de Descartes. Tal equivale aceitar de antemão por “verdadeiro *a priori*” nossa crença na ideia de substância. Afirmar que, quando se pensa, é indispensável existir algo “que pensa” é simplesmente a articulação de um hábito que liga à ação um autor. Em suma,

manifesta-se aqui um postulado lógico-metafísico - e não se verifica apenas... No caminho indicado por Descartes não se alcança uma certeza absoluta, mas unicamente o fato de uma crença forte (Nietzsche, 2011, p.339).

Dupla ruptura relacionada ao fato de assumir o caráter nefasto, o engodo engendrado por motivos de potência, motivos políticos ousaria dizer, encontra-se aqui indelevelmente vinculado a uma dissolução do sujeito como fundamento da verdade. À vontade cartesiana de afirmar o pensamento como um *em si*, Nietzsche contrapõe a natureza belicosa e ilusória de todo conhecimento. Conhecer significa tão somente promover uma simplificação e ordenação de processos complexos e desordenados que, por meio de nossa relação com o mundo exterior, desenvolveu a crença de que o “mundo-verdade” e o “mundo-realidade” devem ser reconduzidos a relações de valores nas quais aquele assume um caráter de estabilidade, de imutabilidade necessárias à crença em uma verdade e em um ser universais.

O movimento da consciência seria de acomodação, fixação e estabelecimento de relações causais entre o mundo e os sentidos para que, a partir de então, o mundo sem fórmula e informulável do caos das sensações se tornasse passível de conhecimento.

Ao perguntar “como poderemos saber que existam coisas?” (aforismo 275), Nietzsche questiona a crença na capacidade da razão para explicar o mundo. Para tal, ele prossegue: “Somos nós quem geramos a ‘qualidade de coisa’. Trata-se ainda de saber se não poderiam existir muitas maneiras de criar um tal mundo de aparências” (Nietzsche, 2011, p. 352). A palavra empregada para expressar o movimento de produção do conhecimento é acomodar. Verbo que tem como sentido arrumar, dispor em ordem, adaptar de forma permanente. O objeto, a realidade, são efeitos do sujeito sobre o sujeito.

Há em Nietzsche a reafirmação incessante da intrínseca relação entre conhecimento e poder. A produção da verdade, de saberes sobre o mundo e sobre o sujeito, é o resultado de fabricações dos próprios sujeitos que têm como finalidade a elaboração de crenças em modos estáveis de conhecimento do

mundo, resultando em processos de subjetivação para os quais a fé em um sujeito racional e universal, em uma consciência doadora de sentido, é estratégia fundamental.

*Sujeito*: é a terminologia de nossa crença numa *unidade* entre todos os momentos diferentes de um sentimento supremo de realidade. “Sujeito” é a ficção que deseja fazer crer que *diversos* estados iguais são em nós o efeito de um mesmo *substratum*: mas fomos nós que criamos a “igualdade entre esses” diferentes estados. (...) “sujeito”: interpretado partindo de nós, de forma que o “eu” passe por ser a substância, a causa de toda ação, o agente (Nietzsche, p. 352-354).

Mundo verdadeiro, espírito, razão, pensamento, consciência, alma, vontade, verdade: ficções, efeitos de estratégias de saber elaboradas a partir da crença em erros pelos quais superestimamos a consciência como unidade do ser que pensa; consideramos o espírito como causa do conhecimento e a consciência como suprema espécie de ser; enxergamos a vontade em toda parte onde haja efeitos. Passamos a considerar o mundo da verdade como mundo intelectual e o conhecimento absoluto como faculdade da consciência. A partir desses erros, o progresso passa a associar-se à tomada de consciência por meio da qual a razão humana ocupa o lugar do fundamento de toda e qualquer forma de conhecimento válido e o homem pode fundir-se no espírito e aproximar-se da divindade.

O pensamento de Nietzsche sobre o conhecimento, para além do amplamente conhecido texto da conferência de *A verdade e as formas jurídicas*, a ser explorado mais à frente, é retomado em uma conferência de 1971<sup>22</sup>, intitulada “*Lição sobre Nietzsche – como pensar a história da verdade com Nietzsche sem se apoiar sobre a verdade*”.

Para a compreensão das ressonâncias nietzschianas no contexto das pesquisas desenvolvidas por Foucault a partir do início dos anos 70, faz-se mister retomar a primeira aula do curso *Leçons sur la volonté de savoir* (1970-1971), na qual são apresentadas as questões sobre as quais o trabalho do filósofo

---

<sup>22</sup> Conferência na Universidade McGill (Montreal), em abril de 1971 e curso no *Collège de France* de 1970-1971, publicada em *Leçons sur la volonté de savoir* (Foucault, 2011b).

se desenvolvia nessa época: como saber se a vontade de verdade não exerce, com relação ao discurso, um papel de exclusão análogo àquele que pode desempenhar, na oposição entre loucura e razão ou no sistema dos interditos; ou se a vontade de verdade não é, também, profundamente histórica e arbitrária em sua razão e portanto modificável, uma vez que se encontra associada a uma rede de instituições, discursos e práticas. “Trata-se, em suma, de saber quais lutas reais e quais relações de dominação estão engajadas na vontade de verdade” (Foucault, 2011b). Problema que implica uma série de questões relacionadas aos discursos e acontecimentos discursivos que podem conduzir ao problema do verdadeiro e do falso, às relações entre vontade de saber e formas de conhecimento bem como ao abandono da crença em um sujeito soberano.

Foucault apresenta como testemunha da cisão entre vontade e desejo o texto de Aristóteles, nas primeiras linhas da *Metafísica*<sup>23</sup>, ao qual nos limitaremos a acompanhar brevemente a leitura de Foucault com a finalidade de promover um contraponto com a concepção nietzschiana.

Todos os homens tem, por natureza, o desejo de conhecer: o prazer causado pelas sensações é a prova que, excluindo mesmo sua utilidade, elas são prazerosas em si mesmas e, mais que todas as outras, as sensações visuais (Aristóteles<sup>24</sup> *apud* Foucault, 2001, p. 7).

Considerado como um “operador<sup>25</sup> filosófico”, esse texto apresenta ressonâncias em Descartes quando atribui, à capacidade de pensar, a impossibilidade de ser louco e em Espinosa em que a ideia verdadeira ocupa o lugar correspondente a um bem perfeito e eterno. Exerce também a função de “operador epistemológico” colocando sobre a possibilidade mesma do discurso exigências referentes não a sua coerência, rigor, veracidade ou cientificidade, mas a sua própria existência.

---

<sup>23</sup> Referência à coletânea de tratados filosóficos e científicos que reúne os conhecimentos de Aristóteles em matéria de “filosofia primeira” (Huisman, 2000, p. 766-776).

<sup>24</sup> *Metafísica*, A, 1, 980 a 21-24, ed. e tradução J. Tricot.

<sup>25</sup> O termo operador refere-se a um símbolo com o qual torna-se possível produzir novas formas ou novas constantes na lógica e na matemática. Interessa-nos com os conceitos de operador filosófico e epistemológico destacar a importância do texto aristotélico em questão para as produções teóricas posteriores sobre o tema.

Mas Foucault não se detém sobre esses desdobramentos marcantes para a história da filosofia. Importa, sobretudo, retomar as teses e implicações fundamentais do texto aristotélico: a existência de um desejo de saber, a universalidade desse desejo e o fato de que ele é dado pela natureza (Foucault, 2011b, p. 8). Em Aristóteles, o desejo de saber se vincula à natureza humana pois se encontra em estreita relação com as sensações, que são fonte de prazer, ainda que possam, sob determinadas formas, ser consideradas inúteis. Se as sensações são inerentes ao ser humano e delas resulta uma forma superior de prazer promovida pelo conhecimento, pode-se afirmar que esse prazer que se experimenta é um ato de conhecimento qualitativo (*De anima*)<sup>26</sup>.

Para estabelecer a imanência entre desejo, conhecimento e prazer, Foucault afirma que o texto aristotélico protege o conhecimento de toda forma de exterioridade e violência inerentes ao desejo e promove a exclusão de três temas concernentes ao pensamento grego anterior: o saber trágico, a aprendizagem transformada em mercadoria e o conhecimento-memória.

No pensamento aristotélico, o desejo de conhecer é um trabalho da consciência sobre si mesma, manifestado sob a forma do atraso e do movimento e, portanto, incapaz de manifestar sua própria gênese; o desejo é a consciência diferenciada, tornada visível. Aquele que deseja o saber e aquele que o possui se fundem em um único e mesmo ato: o próprio conhecimento. Não se estabelece nenhuma violência, apropriação, luta, começo. É a simples atualização da natureza do sujeito do desejo, sujeito de saber (Foucault, 2011b, p.17).

A perspectiva nietzschiana, sabe-se, é oposta à concepção aristotélica. O conhecimento é da esfera da invenção. Sua relação com o sujeito de desejo é de exterioridade, violência, luta, dominação. Ele não está inscrito na natureza humana e não é o mais velho instinto do homem. Não é em uma lei que ele se

---

<sup>26</sup> Foucault desenvolve a ideia de relação entre conhecimento, sensação e prazer, referindo-se ao texto aristotélico: *De anima*, III, 2, 425b, 26sq.

forma. Sua possibilidade de existência ocupa um espaço onde o que está em jogo são os instintos, o saber-experiência, a dúvida, a negação, a dissolução, a opacidade, a conquista.

Ele é sem modelo, não tem uma garantia exterior em qualquer coisa como um intelecto dividido. Nenhum protótipo de conhecimento precedeu o conhecimento humano. Ele não esteve velado por um Prometeu em um fogo inicial e divino. Ele não foi imitado pela inteligência humana se recordando de um espetáculo divino. Nenhuma reminiscência. (...) Que [o conhecimento] não se articula como uma leitura, uma decifração, uma percepção ou evidência sobre a estrutura do mundo. As coisas não são feitas para serem vistas ou conhecidas. Elas não se tornam para nós uma visão inteligível que veríamos e esperaríamos que nosso olhar acreditasse (Foucault, 2011b, p. 196).

Nenhuma decifração, nenhuma natureza inteligível. O caráter do mundo é o caos eterno, a ausência de ordem, encantamento, forma, beleza ou sabedoria. O conhecimento é o resultado de uma operação complexa por meio da qual a consciência projeta como causa o fragmento do mundo exterior percebido e acomodado pelo sujeito como realidade. De forma oposta à Aristóteles, em Nietzsche, é o próprio dinamismo da consciência, a razão e o instinto que nos impedem de conhecer. Avançando na concepção de conhecimento como invenção, a verdade surge como um desdobramento ulterior, articulada a questões sobre o que tornou possível a invenção da verdade, a forma como o conhecimento pode se tornar conhecimento verdadeiro e sobre a própria transitoriedade dessa verdade.

Para os comtianos e positivistas, a verdade é entendida como o resultado de uma história, uma relação de direito, na qual a finalidade de todo conhecimento é ser conhecimento verdadeiro. Trata-se de uma relação de pertencimento, de mútua implicação. A irreverência de Nietzsche está, justamente, em ter denunciado estas implicações: “nem o homem, nem as coisas, nem o mundo foram feitos pelo conhecimento” (Foucault, 2011b, p. 200).

Uma segunda irreverência nietzschiana está em denunciar que a verdade não é anterior ao conhecimento. O que é o conhecimento anterior à verdade? Duas respostas possíveis. Definido por Nietzsche como vontade de conhecer,

contrária às esquematizações e simplificações da consciência orientada para a verdade, constitui-se uma oposição na qual o conhecimento possui natureza primária e corporal, existindo a serviço de nossa conservação.

Em um segundo momento, constitui-se o conhecimento ascético, que suprime o ponto de vista do corpo e as paixões.

Uma tal contradição (...) “a vida contra a vida”, (...) é um absurdo completo. Ela não pode ser senão *aparente*; deve ser um tipo de expressão provisória, uma interpretação, uma fórmula, um acomodamento, um mal entendido psicológico (...) (Nietzsche, 1998, p. 109).

Conhecimento violento, desagradável, profanação desveladora que, em sua duplicidade, encontra-se primeiramente a serviço da vida, faz crescer tanto quanto dominar. A natureza belicosa do conhecimento, em Nietzsche, serve de trama para um saber-transgressão que dá lugar à parcialidade da vida e se articula com o próprio crescimento.

A natureza primeira dessa forma de conhecimento rompe com a relação sujeito-objeto. Não existe relação constante, essencial, prévia para o ato de conhecer. Termos como *em si*, *a priori*, objetividade, conhecimento puro, sujeito constituinte não são fundamentos para o conhecimento. São, em verdade, seu produto. No aforismo 280, lemos:

A “verdade” não é (...) uma coisa que existiria e que se deveria encontrar, descobrir; mas uma coisa que é necessário criar e que fornece um nome para um certo processo, mais então para uma vontade de fazer uma violência infinita aos fatos; introduzir a verdade nos fatos, por um processo *infinitem*, uma determinação ativa, não é a chegada à consciência de uma realidade fechada e definida por ela mesma. É um dos nomes da vontade de potência (Nietzsche, 2011, p. 357)

No lugar do valor atribuído pela tradição filosófica à verdade por meio da exclusão das características individuais, de seus desejos e violências, Nietzsche põe no coração da relação vontade-verdade uma independência entre elas. No lugar da liberdade aristotélica, a violência nietzschiana, a afirmação de que a verdade é o efeito ilusório de uma afirmação fraudulenta. Não mais vontade de conhecimento, mas vontade de potência. A vontade do verdadeiro é

essencialmente a arte da interpretação enquanto a vontade de potência é o ponto de irrupção no qual se deslindam e se destroem, uma à outra, verdade e conhecimento (Foucault, 2011b, p. 210).

Na primeira de uma série de conferências proferidas no Brasil, em maio de 1973, publicadas sob o título de "*A verdade e as formas jurídicas*" (Foucault, 2003), retoma justamente essa perspectiva da verdade enquanto invenção, como resultado de um combate, para desenvolver suas análises.

Quando Nietzsche diz que o conhecimento é resultado dos instintos assevera, ao mesmo tempo, que ele não pode ser reduzido a um instinto, da mesma forma como não deriva deles. Palavras como jogo, produzir, fabricar, inventar, que aparecem no texto nietzschiano, retornam agora com toda a sua potência para apresentar a natureza do conhecimento não como conciliatória, mas como fruto de um trabalho de baixa extração. Sua raiz encontra-se na maldade, em um ato conflituoso, repulsivo.

Como a produção do conhecimento tem em sua origem impulsos de ódio, desprezo, temor, inerentes a sua natureza belicosa, o ato de conhecer não pode ser compreendido como uma adequação ao objeto. Não é na esfera da assimilação, mas no confronto e no distanciamento que podemos encontrar sua produção.

A filosofia ocidental - e, desta vez, não é preciso referir-nos a Descartes, podemos remontar a Platão - sempre caracterizou o conhecimento pelo logocentrismo, pela semelhança, pela adequação, pela beatitude, pela unidade. (...) Daí se compreende porque é a Spinoza que Nietzsche se refere, pois Spinoza, de todos os filósofos ocidentais, foi quem levou mais longe essa concepção do conhecimento como adequação, beatitude e unidade. Nietzsche coloca no cerne, na raiz do conhecimento, algo como o ódio, a luta, a relação de poder (Foucault, 2003, p. 22).

Mútua implicação entre o conhecimento e a política. Ambos existem unicamente enquanto batalha, enfrentamento. Seu espaço de produção e circulação possui identidade estratégica com os campos de constituição das formas historicamente assumidas pelo poder, entendendo-o como confronto, batalha, Nietzsche nega uma essência à natureza do conhecimento, recusa a

existência de condições universais e erige em seu lugar a concepção de condições históricas estratégicas para a produção. Conhecer não é mais faculdade, estrutura universal, mas um efeito, um acontecimento político.

É nesse sentido que o aforismo 280 de Nietzsche exerce sua função. Nele encontramos elementos para elaborar uma crítica fundada na afirmação da preexistência do tempo e do espaço sobre o conhecimento. Um dos exemplos apresentados para desenvolver esse pensamento encontra-se em *Gaia Ciência*, parágrafo § 353. Foucault recorre à oposição, presente em Nietzsche, entre invenção, *Erfindung*, e origem, *Ursprung*, lembrando que, nos textos do filósofo alemão, essas palavras são sempre retomadas com sentidos opostos. "Quando diz *invenção* é para não dizer *origem*; quando diz *Erfindung* é para não dizer *Ursprung*" (Foucault, 2003, p. 14).

Na religião, na poesia ou na história do conhecimento, a oposição entre a origem e a invenção é sempre retomada com o objetivo de reafirmar que os saberes são frutos de um processo de fabricação. Oposição encontrada no discurso de *A Genealogia da moral*, com relação ao conceito de ideal: "Alguém quer descer o olhar sobre o segredo de como se *fabricam ideais* na terra? Quem tem a coragem para isso?" (Nietzsche, 1998, p. 36).

A origem inconfessável, inventada, do conhecimento, não é privilégio daquilo que se convencionou chamar, em nossa cultura, de conhecimento científico. Encontramos em Nietzsche e em Foucault elementos para afirmar que todas as formas de produção humana são da mesma natureza. A opção foucaultiana foi trabalhar com o conceito de saberes e solos epistemológicos, ampliando dessa forma o campo de análise.

Em *Nietzsche, Freud, Marx* (Foucault, 2008c//2001g) a importância de Nietzsche é retomada na discussão sobre a interpretação, na recusa à origem e a um fundamento absoluto e profundo do conhecimento. "Nada há de absolutamente primeiro a interpretar, pois no fundo tudo já é interpretação" (p. 599/47). Reafirma-se, assim, a ausência da origem e de um fundamento

metafísico para o saber que emergiria como resultado de um trabalho de interpretação humana. Textos científicos, arquivos institucionais, obras de linguagem, arte, religião e práticas sociais, toda essa pletora de discursos e estratégias é posta sob a égide dos saberes e descrita pela arqueogenealogia cuja premissa elementar é a natureza inventiva do conhecimento humano.

O conhecimento foi, portanto, inventado. Dizer que ele foi inventado é dizer que ele não tem origem. É dizer, de maneira mais precisa, por mais paradoxal que seja, que o conhecimento não está em absoluto inscrito na natureza humana. O conhecimento não constitui o mais antigo instinto do homem, ou, inversamente, não há no comportamento humano, no apetite humano, no instinto humano, algo como um germe do conhecimento (Foucault, 2003, p. 16).

Ao recusar a origem e o conseqüente estabelecimento da invenção como forma de produção do conhecimento, as práticas discursivas em Foucault emergem, sob um solo de saber-poder, como o que deve ser investigado, analisado, compreendido no interior de uma determinada cultura, o que requer, como método, a arqueologia do saber.

Na arqueologia, a verdade é estabelecida pelo jogo de regras, pela ordem do discurso que condiciona os saberes. É uma descrição histórica da articulação entre diferentes domínios de saber a partir de condições discursivas comuns que tornam possível a constituição de um domínio epistemológico a partir do qual uma verdade pode ser enunciada (Candiotto, 2010). Seu objeto é o discurso, em sua materialidade, é a elaboração de uma teoria das práticas discursivas.

São tais práticas, na sua efetividade e regularidade, que condicionam teorias; elas ainda formam os objetos de que falam e os sujeitos que discorrem sobre tais objetos, de modo que nas descrições históricas do arqueólogo deixam de existir objetos definidos pelo sujeito que se identifica com sua consciência reflexiva; ambos ocupam posições e funções derivadas no quadro das regularidades das formações discursivas ou não-discursivas de cada época (Candiotto, 2010, p. 40).

A concepção do sujeito como um efeito de experiências elaboradas a partir de uma determinada configuração do saber-poder corresponde a uma das implicações da ruptura estabelecida por Foucault com toda e qualquer

forma de fundamento. A negação de uma verdade universal e *a priori* implica o desaparecimento do sujeito e seu duplo estatuto assumido no saber moderno.

Se "antes do fim do século XVIII o *homem* não existia" (Foucault, 2009a, p. 319/2002, p. 425), seu nascimento não conta mais de 200 anos. Portanto, a consciência epistemológica do homem enquanto sujeito e objeto de conhecimento não havia sido inventada antes do aparecimento da episteme moderna. A elevação do homem a esse estatuto epistemológico não pode ser separada do aparecimento de características marcantes da Modernidade: a história como espaço de constituição do pensamento e o estigma da finitude e da história.

Foucault analisa a forma como a questão da finitude emerge na análise das riquezas, na história natural e na linguagem, investigando o modo como esses saberes passam a se submeter ao *cogito* e ao tempo. Na linguagem, espaço particularmente privilegiado de investigação, a questão da finitude aparece como forma de experiência. Na literatura e na filologia, a linguagem não expõe a perfeição e o infinito da representação mas se constitui como um espaço gramaticalmente autônomo, adquirir uma espessura própria e se inserir, irremediavelmente, no tempo, como opacidade, murmúrio, manifestação da subjetividade.

Enquanto a língua foi definida como discurso, ela não poderia ter outras histórias que aquela definida por suas representações (...) Mas há, entretanto, um "mecanismo" interior às línguas que determina não somente a individualidade de cada uma, mas suas ressonâncias umas com as outras: é ela que, portador de identidade e diferença, signo de vizinhança, marca de parentesco, vai tornar-se suporte da história. Por ela, a historicidade poderá se introduzir na espessura da palavra ela mesma (Foucault, 2009a, 249 // 2002, p. 325).

Essa história não pode ser entendida como uma coleta de fatos sucessivos e lineares, mas caracteriza-se como modo fundamental das empiricidades. Define o lugar de nascimento do empírico, a distância entre os acontecimentos e a origem, a evolução e o dilaceramento, o esquecimento e o retorno. Contra um pensamento que procura reconstituir a origem, a história rompe com a metafísica e se faz no fluxo da temporalidade histórica.

Não nos cabe, nesse momento, discutir as especificidades que a história introduziu em cada uma das empiricidades analisadas por Foucault, mas somente indicar que, à medida que a representação perde sua hegemonia como forma de disposição do saber, nos últimos anos do século XVIII, aparecem duas formas novas de pensamento. Enquanto uma interroga "as condições de relação entre as representações do lado do que as torna em geral possíveis", a outra interroga "as condições de uma relação entre as representações do lado do ser mesmo que aí se acha representado"(Foucault, 2009a, p. 256 //2002, p. 335).

A primeira se abre para um campo transcendental no qual o sujeito, não sendo empírico, jamais é dado à experiência. Como ser finito, desprovido de intuição intelectual, determina as condições formais da experiência em geral. A segunda, por sua vez, estabelece um "jamais objetivável", jamais "inteiramente representável" como sujeito e objeto de conhecimento, de tal modo que se encontra, ao mesmo tempo, fora do conhecimento e, justamente por isso, se constitui como sua condição. É a crítica kantiana em toda a sua estrutura que apresenta a descoberta de

um campo transcendental e diferente sobre dois pontos essenciais: se localizam do lado do objeto um pouco além; como a Ideia na dialética transcendental, totalizam os fenômenos e dizem a coerência *a priori* das multiplicidades empíricas; mas lhes fundam em um ser no qual a realidade enigmática constitui antes de todo conhecimento, a ordem e o lugar do que há para conhecer; concernem ainda ao domínio das verdades *a posteriori* e aos princípios de sua síntese – e não a síntese *a priori* de toda experiência possível (Foucault, 2009a, p. 257 //2002, p.337).

Associada às implicações de uma metafísica pré-crítica e ao aparecimento de um positivismo, outra característica do saber moderno é o rompimento da unidade da *máthēsis* tanto na relação entre as formas puras de análise e as leis de síntese, quanto segundo a linha divisória entre a subjetividade transcendental e o modo de ser dos objetos. Das duas formas de ruptura nascem tentativas de assegurar o fundamento da universalidade que encontrarão no sujeito um campo profícuo de discussão.

É esse movimento epistemológico que cria a possibilidade de um saber que tematiza o homem. O surgimento da biologia, da economia e das reflexões sobre a linguagem fazem parte de uma transformação no campo do saber contígua à aparição do homem em sua posição de objeto para um saber e de sujeito que conhece.

A discussão sobre o estatuto do homem avança, em *Les mots et les choses*, de acordo com a ambiguidade apresentada, tanto pelo caminho que resultou na constituição das ciências humanas, que adotam esse homem como um objeto a conhecer, quanto na discussão relativa a sua posição como sujeito de conhecimento. É por esse segundo caminho que direcionaremos nossa discussão. Os saberes, o campo de discursividade sobre o homem, sob a forma da história, aberto pela transformação epistemológica denominada de Modernidade exige que o pensamento do idêntico seja abandonado para que, em seu lugar, seja problematizada a questão da diferença, do outro.

O abandono da história pensada sob a forma da continuidade implica o reconhecimento de que o sujeito universal, a consciência doadora de sentido e sua conseqüente capacidade de explicar o mundo a partir de conhecimentos universalmente válidos, são efeitos daquilo que Nietzsche nomeou como interpretações do mundo.

Fazer da análise histórica o discurso do contínuo e fazer da consciência humana o sujeito originário de todo o porvir e de toda prática são as duas faces de um mesmo sistema de pensamento. O tempos concebido em termos de totalização, onde as revoluções jamais passam de tomadas de consciência (Foucault, 2004a, p. 14//2008e, p.22).

Novamente Nietzsche, Freud e Marx aparecem como representantes de uma ruptura no campo do saber, pensadores da descontinuidade, que recusam o fundamento originário do saber e estabelecem, em seu lugar, saberes que assumem como pressuposto o valor da interpretação para o conhecimento dos sujeitos e do mundo.

Suspensas as formas de continuidade, abalados os fundamentos originários do saber, o objeto privilegiado da investigação é um domínio de

enunciados em sua dispersão de acontecimentos singulares, constituídos em um campo específico. Daí o projeto proposto por Foucault (2004a//2008e) em sua *Arqueologia do saber*, que tem como meta a descrição dos acontecimentos discursivos, entendidos como "conjunto sempre finito e efetivamente limitado das únicas sequências linguísticas que tenham sido formuladas" (p. 30 //39).

A história do discurso não se ocupa com a intenção do sujeito falante ou com os jogos conscientes ou inconscientes que se encontram na origem de um determinado saber. Sua questão está sempre remetida ao que foi dito, à compreensão do enunciado em suas condições de existência, seus limites e correlações com outras formas de enunciação às quais reforça ou exclui. Procura restituir ao enunciado sua "singularidade de acontecimento", sua natureza de irrupção histórica, suas condições de emergência:

um enunciado é sempre um acontecimento que nem a língua nem o sentido podem esgotar. Trata-se de um acontecimento estranho, por certo: inicialmente porque está ligado, de um lado, a um gesto de escrita ou à articulação de uma palavra, mas, por outro lado, abre para si mesmo uma existência remanescente no campo de uma memória, ou na materialidade dos manuscritos, dos livros e de qualquer forma de registro; em seguida, porque é único como todo acontecimento, mas está aberto à repetição, à transformação, à reativação; finalmente porque está ligado não apenas a situações que o provocam e a consequências por ele ocasionadas, mas, ao mesmo tempo, e segundo uma modalidade inteiramente diferente, a enunciados que o precedem e o seguem (Foucault, 2004a, p. 31-32//2008e, p. 40-41).

A investigação dos campos de discursividade e dos enunciados como acontecimentos, exige, em primeiro lugar, que se assuma a impossibilidade de pensar o discurso como algo neutro. O método arqueológico implica o reconhecimento da indissociável relação entre as práticas discursivas e um campo de poder que, de maneira ininterrupta, produz novos enunciados ao mesmo tempo em que é constituído por eles. Uma implicação decorrente dessa análise sobre a concepção de sujeito é reconhecimento de que o sujeito falante, sujeito de discurso, é uma síntese pouco refletida decorrente do pensamento antropológico moderno implica na problematização dos campos enunciativos que elegeram como objeto o sujeito dos discursos e seu campo de conhecimento.

O discurso não é a manifestação de um sujeito que pensa, que conhece. Ao contrário, constitui-se como o próprio espaço de sua dispersão e de descontinuidade com relação a si mesmo. Produz diversas posições de subjetividade, pelas quais um indivíduo pode constituir-se e reconhecer-se como sujeito e pelas quais a função-sujeito pode ser fendida, pulverizada sob a múltiplas formas de ser e reconhecer-se. Dispersão do sujeito que pode ser analisada por meio do conceito de função enunciativa em que o enunciado aparece em sua materialidade e relacionado a um referencial constituído por leis de possibilidade, regras de existência.

Está antes ligado a um “referencial que não é constituído de “coisas”, de “fatos”, de realidades, ou de “seres”, mas de leis de possibilidade, de regras de existência para os objetos que aí se encontram nomeados, designados ou descritos, para as relações que aí se encontram afirmadas ou negadas. O referencial do enunciado forma o lugar, a condição, o campo de emergência, a instância de diferenciação dos indivíduos ou dos objetos, dos estados de coisas e das relações que são postas em jogo pelo próprio enunciado (Foucault, 2004a, p.103//2008e, p. 120-121).

Sua condição de emergência é estabelecida por uma rede de relações entre saberes e práticas para as quais o sujeito do enunciado constitui-se como um espaço vazio. A palavra jogo, diversas vezes empregada, em um sentido específico de combate, de enfrentamento de forças, não aparece de forma accidental. A natureza do enunciado está em estreita relação com as práticas sociais, com os jogos de poder que autorizam a constituição de determinados campos de saber. É na composição de forças, é no campo de batalhas que os enunciados são fabricados.

Uma das principais características do enunciado refere-se à sua relação com o sujeito que não pode ser reduzido aos elementos gramaticais presentes em uma frase. Isso porque o sujeito do enunciado não está "dentro" do sintagma linguístico, muito embora toda frase esteja sempre referida a um sujeito, nem pode ser reduzido a um indivíduo real. O elemento emissor, o autor, não é idêntico ao sujeito do enunciado. Em um texto de 1969, *Qu'est-ce qu'un auteur?* (Foucault, 2006d//2001h), o lugar do autor é caracterizado como uma função vazia, como o lugar de desaparecimento do sujeito que escreve, pois o nome do

autor localiza-se "na ruptura que instaura um certo grupo de discursos e seu modo singular de ser" (p. 274//826). A noção de autoria está intimamente associada à produção e circulação de formas discursivas sem que, com isso, se possa associá-la a um indivíduo singularmente determinado.

É absolutamente geral na medida em que o sujeito do enunciado é uma função determinada, mas não forçosamente a mesma de um enunciado a outro; na medida em que é uma função vazia, podendo ser exercida por indivíduos, até certo ponto, indiferentes, quando chegam a formular o enunciado; e na medida em que um único e mesmo indivíduo pode ocupar, alternadamente, em uma série de enunciados, diferentes posições e assumir o papel de diferentes sujeitos (Foucault, 2004a, p.105//2008e, p. 123).

Sujeito do enunciado e autor não são, tampouco, idênticos entre si. O sujeito do enunciado é definido pelo conjunto de requisitos e possibilidades que o constituem, não podendo ser descrito como causa, origem, intenção significativa ou núcleo constante de qualquer enunciado. É um lugar determinado e vazio, que pode ser efetivamente ocupado por indivíduos diferentes, mas variável o suficiente para poder continuar idêntico a si mesmo.

Se uma proposição, uma frase, um conjunto de signos podem ser considerados "enunciados", não é porque houve, um dia, alguém para proferi-los ou para depositar, em algum lugar, seu traço provisório; mas sim na medida em que pode ser assinalada a posição do sujeito. Descrever uma formulação enquanto enunciado não consiste em analisar as relações entre o autor e o que ele disse (ou quis dizer, ou disse sem querer), mas em determinar qual é a posição que pode e deve ocupar todo indivíduo para ser seu sujeito (Foucault, 2004a, p.108//2008e, p. 126).

Recusa-se assim, a concepção segundo a qual, na origem de toda obra, de todo discurso, de todo conhecimento, estaria assegurada a presença transcendental de uma consciência, ou inconsciência, fundadora, a partir da qual o homem seria capaz de conhecer, em sua essência, as coisas tais como elas são.

Para descrever essa natureza belicosa e desprovida de fundamento do saber, Foucault (2003) problematiza as alterações sofridas historicamente pelas estratégias de produção das formas discursivas da verdade. Apresenta como modelo significativo o estatuto da verdade em três momentos distintos: em sua

forma arcaica, em Homero; a encontrada em *Édipo-Rei*, de Sófocles; e os procedimentos judiciais da Idade Média e Moderna.

O primeiro testemunho da investigação da verdade no procedimento judiciário grego encontra-se na *Ilíada*<sup>27</sup>. Durante a disputa organizada por Aquiles para honrar a memória de Pátroclo, a primeira prova dos jogos uma corrida cujo resultado é contestado Menelau que afirma a superioridade de seus cavalos sobre os de Antíloco, acusando-o portanto, de haver trapaceado (Foucault, 2012a). O que Menelau deseja não é simplesmente conseguir a vitória, mas restabelecer a verdade sobre o resultado. Propõe pois, que o resultado seja revisto, sob um modo de regulação determinado.

E como vai se desenrolar, o que é esta justa regulação do conflito entre ele e Antíloco? Propõe-se a Antíloco que se ponha em posição ritual de juramento, diante da cabeça de seus cavalos, tendo em sua mão direita o chicote, cuja extremidade tocará a testa de seus cavalos e, nessa posição, jurar que não havia cometido, ele, Antíloco, voluntariamente e por astúcia atrapalhado o carro de Menelau. Eis qual é a *dikê*, qual é a forma de regulação que Menelau propõe a Antíloco (Foucault, 2012a, p. 23).

O estabelecimento da verdade não passava pelo recurso ao testemunho, mas por um jogo entre os adversários que, assumido por ambos, teria seu desfecho transposto aos deuses, responsáveis por punir aquele que jurasse em falso, tornando evidente aquele que dizia a verdade. Na Grécia da época de Homero, o estabelecimento da verdade não requer uma constatação, um inquérito, uma testemunha ou inquisição, mas funciona por meio de um jogo no qual a recusa em aceitar o desafio assume o caráter de uma confissão que exerce a função de prova capaz de restabelecer a verdade. É o que Menelau apresenta como argumento no início de sua contestação:

E neste momento Menelau se insurge por sua vez e diz, se direcionando a Antíloco: “Antíloco, tu que foste sábio até aqui, o que fizeste? Tens que me devolver meu valor, prejudicaste meus cavalos ao colocar os teus, que são muito inferiores, adiante deles” (Foucault, 2012a, p. 23).

---

<sup>27</sup> A passagem abordada por Foucault refere-se ao canto XXIII da obra de Homero.

O procedimento de pesquisa da verdade se constituía, nesse momento, como um desafio, um juramento a Zeus de que não havia sido cometida nenhuma infração. Ao recusar-se a fazer tal juramento, Antíloco põe termo à disputa, restaurando a verdade sobre o resultado. Trata-se de um caso em que a investigação assume a forma de um *agōn*, um conflito a partir do qual emergirá o procedimento judiciário.

Em que consiste esse combate? Não consiste em uma disputa entre sujeitos com as mesmas chances de vitória. Desde o princípio, a história já apresenta os concorrentes dotados com os melhores dons, os prováveis vencedores. Seu resultado já era previsível. Apresentam-se, um após o outro, os competidores como “o mais forte” (*Eumélos*), “o extremamente forte” (*Diomède*), “o possuidor dos cavalos mais rápidos” (*Ménélas*), em seguida, *Antilokos*, cujos cavalos são “um pouco mais lentos” e, por último, *Mérion*, de quem “não se diz praticamente nada” (Foucault, 2012a, p. 27).

O que se procura restabelecer, com o questionamento do resultado não é a justiça entre concorrentes com iguais chances de vitória, mas a verdade inerente à própria corrida que deve ser restabelecida, a verdade do mérito individual do qual cada adversário já era portador desde o princípio. A função da corrida era apenas dramatizar um tipo de verdade que já fora dada desde o começo.

No caso de Édipo<sup>28</sup>, o modelo de verdade adquire nova feição. Foucault recorre a três momentos distintos da obra. No, Édipo e Creonte discutem a resposta recebida do Oráculo de Delfos. A segunda passagem problematiza o recurso feito ao adivinho Tirésias para esclarecer quem matara Laio. A seguir,

---

<sup>28</sup> As discussões de Foucault em sua II Conferência de *A verdade e as formas jurídicas* têm como referência a tragédia grega *Édipo-Rei*, escrita pelo dramaturgo Sófocles por volta do ano de 427 a.C. O mesmo tema é retomado em outros três momentos, nas conferências *Mal faire, dire vrai* (Foucault, 2012a) e nos cursos ao *Collège de France: Leçons sur la volonté de savoir*, 1970-1971 e *Le savoir CEdipe* (Foucault, 2011b) e *Du gouvernement des vivants*, 1979-1980 (Foucault, 2012b).

para complementar a segunda parte da peça, recorre-se a dois escravos, um de Corinto e outro do Citerão, para que o círculo de toda a tragédia se fechasse.

No primeiro momento, acontece o antigo recurso ao juramento como prova de verdade, remontando ao rituais de jogos e litígios entre guerreiros. Esse sistema de desafio e prova será encontrado ao longo de toda a peça. Nesse caso específico, o que Foucault denominou de lei das metades: "É por metades que se ajustam e se encaixam que a descoberta da verdade procede em *Édipo*" (Foucault, 2003, p. 34).

O jogo entre duplos permeia toda a trama e assegura seu desfecho. A resposta de Apolo é oferecida em duas metades: a primeira afirma a conspiração, mas não revela quem foi seu autor. A segunda metade refere-se a causa: o assassinato de Laio. A segunda parte da verdade sobre o assassinato não é revelada pelo deus, deixando uma metade em suspenso. O duplo humano de Apolo, capaz de revelar a verdade que se busca é o adivinho Tirésias, que possui ele próprio algo de divino. Uma série de duplos entre o adivinho e o deus são apresentadas: mortalidade/imortalidade, sombra/luz. A resposta é conhecida, o assassino foi Édipo. Encerra-se a primeira parte do drama, onde todas as respostas são oferecidas na forma prescritiva e profética.

Na segunda fase, referente à atribuição de um caráter de atualidade à verdade revelada, a falta do testemunho presente do que realmente aconteceu, o desfecho é oferecido pelo acoplamento de dois testemunhos: Jocasta, que revela as circunstâncias do assassinato de Laio, corresponde à primeira parte do duplo, enquanto à segunda caberá novamente a duas metades complementares, os escravos que testemunharão. O escravo de Corinto, ao noticiar a morte de Políbio revela que Édipo não era seu filho. O último escravo, por sua vez, revela ter entregado o filho de Jocasta ao primeiro escravo e que essa criança era Édipo.

Nesse complexo enredo cada etapa se divide ao meio sucessivamente em uma trama em que as metades se implicam para elucidar a verdade oculta. Com

o testemunho dos escravos, o último duplo se fecha. Profecia e testemunho, deuses e escravos, passado e presente se implicam para a solução da trama. O que há na tragédia de Sófocles é uma transformação na forma de enunciar a verdade.

Podemos dizer, portanto, que toda a peça de Édipo é uma maneira de deslocar a enunciação da verdade de um discurso de tipo profético e prescritivo a um outro discurso, de ordem retrospectiva, não mais da ordem da profecia, mas do testemunho (Foucault, 2003, p. 40).

No mito de Édipo enfrentam-se diferentes formas de saber muitas vezes opostas e complementares. A batalha pelo saber se desenvolve por meio de diversas lutas nas quais interagem modalidades de saber polimorfas: escuta e visão; deuses, reis e escravos; profecia, opinião e testemunho; saber obtido espontaneamente ou por ameaça. Esses saberes se diferenciam sob cinco aspectos: por seu suporte, sua origem, seus mensageiros, sua relação com o tempo e pelo princípio de obscuridade que os envolve (Foucault, 2011b, p.226). Essas dimensões se imbricam e se complementam.

O saber dos deuses e dos adivinhos, por sua origem, caracteriza-se como um saber de signos, de escuta, cujos mensageiros não podem ser reconhecidos como pessoas comuns. É um saber voltado para o passado, para profecias que se cumpriram, mas que ecoam no presente.

O saber dos reis, do tirano, é caracterizado como o saber edipiano por excelência, fundamentado na opinião, prescindindo de habilidade científica, testemunho, experiência ou origem divina. Saber solitário, fortuito, fruto do acaso, mas que pode resolver o enigma da esfinge. Sendo marcado pela recusa em ouvir o saber dos deuses, é passível de corrupção.

O saber dos escravos, última metade no jogo dos duplos que se desenvolve durante a peça, é marcado pela visão, pelo testemunho e pela persuasão à qual o pastor e o escravo foram submetidos para revelar sua verdade. É justamente essa a última metade que põe fim ao mistério de toda a tragédia e, em um duplo movimento de retorno ao passado e reafirmação do

presente, confirma as verdades ouvidas dos deuses e dos reis, completando-as, obrigando Édipo a reconhecer o que até então ele se recusava a aceitar.

Nesse jogo de duplos entre passado e presente, ouvir e ver, deuses e mortais, profecia e testemunho, a verdade é, em última instância, o fruto de um procedimento judiciário, de investigação de um segredo oculto e que precisa ser confessado. A prática da confissão aparece, nessas narrativas gregas, descritas como prática intrínseca ao processo de restauração da verdade. Na *Ilíada*, conforme já vimos, a confissão associa-se a uma recusa do *agón*. Na tragédia de Sófocles, consiste no relato de fatos vistos ou vividos, mas que não se revelam sem dificuldade. Recurso amplamente utilizado como estratégia de saber-poder nas sociedades ocidentais após a Antiguidade, a confissão tem como característica uma obrigação de dizer a verdade, uma certa verdade sobre si elaborada sob a forma de discursos que o sujeito é obrigado a produzir sobre si mesmo.

Por último, as investigações concernentes à relação entre subjetividade e verdade, às condições pelas quais o conhecimento, como experiência própria de um sujeito, torna-se possível, às condições em que o sujeito é capaz de conhecer e quais as formas assumidas pelos conhecimentos verdadeiros devem ser problematizadas com o objetivo de interrogar a forma como a produção da verdade se relaciona, em determinado contexto histórico e cultural, com a forma como os sujeitos se reconhecem e se inserem nos mecanismos produtores de verdades e de sujeitos (Candiotto, 2006).

A esse problema, associam-se as investigações sobre as condições, as possibilidades e os limites que tornam possível a produção de conhecimentos considerados verdadeiros sobre esse mesmo sujeito e suas implicações sobre a forma como eles fazem a experiência desse saber verdadeiro na produção de sua própria subjetividade.

Qual experiência pode o sujeito fazer de si mesmo de forma que ele se encontre posto dentro da possibilidade ou dentro da obrigação de reconhecer, a respeito de si mesmo, qualquer coisa que passe por verdadeira? Quais relações o sujeito tem consigo mesmo a partir do

momento em que essa relação pode passar ou deve passar pela descoberta, prometida ou imposta, da verdade sobre si mesmo? (Foucault, 2014b, p. 13)

Três são as formas principais de compreender filosoficamente a relação entre subjetividade e verdade. A primeira refere-se à questão da possibilidade de acesso à verdade por um sujeito geral. A segunda, denominada por Foucault (2014b) como positivista, consiste em interrogar as possibilidades de se enunciar a verdade sobre a subjetividade. Na terceira forma, de que se ocupou em suas pesquisas e denomina histórico-filosófica, questiona os efeitos exercidos sobre a subjetividade por um discurso que pretende dizer a verdade sobre essa mesma subjetividade.

A transformação sofrida pelo estatuto da confissão que assume não mais características de testemunho, mas de produção de verdade sobre si, encontra nas práticas cristãs, sobretudo durante a Idade Média, um período profícuo de elaboração. Na lição de 6 de fevereiro de 1980, do curso *Du gouvernement des vivants* (Foucault, 2012b) as práticas do cristianismo são problematizadas sob a perspectiva dos regimes de verdade, definidos como aquilo que liga os indivíduos a um certo número de atos de verdade.

Chamarei de ato de verdade a parte que retorna sobre o sujeito nos procedimentos de *aleturgia*<sup>29</sup> e que pode ser definida (1) pelo papel que desempenha como operador, (2) pela função que desempenha como espectador, (3) pela função que desempenha enquanto objeto mesmo dessa *aleturgia* (Foucault, 2012b, p. 79).

O problema consiste no fato de que, os atos de verdade, *aleturgia*, assumem no cristianismo, especialmente em sua forma primitiva, uma função na relação entre o governo dos homens e os atos de verdade. Contra uma tradição que atribui um peso maior ao sistema doutrinal e a um suposto ineditismo na relação entre o cristianismo e a produção da verdade sobre o sujeito, Foucault concentra sua análise do lado dos atos de verdade não como simples atos de fé, mas como atos que articulam um regime de verdade, atos

---

<sup>29</sup> ἀληθουργίης – *alethourgēs*, aquele que age francamente.

definidos pela obrigação de estabelecer, consigo mesmo, uma relação com a verdade.

Essa prática, entretanto, não é um privilégio do cristianismo. Em suas investigações sobre os *afrodísia*, na cultura greco-romana Foucault (2014b), analisa a forma que essas práticas de regulação da conduta individual com relação à verdade sobre si assumem e como se encontravam elaboradas em Plutarco, Plínio e Sêneca.

A questão referente à relação entre os prazeres sexuais, governo de si e verdade de si será retomada posteriormente. Aqui destaco o fato de que as práticas concernentes à verdade sobre si, que no cristianismo assumem fortemente a forma de confissão, possuem uma forma historicamente estabelecida em culturas pregressas aos primeiros anos do mundo cristão.

Uma certa tradição filosófica elaborada sobre a crença na neutralidade e universalidade da verdade poderia apresentar objeções ao projeto de investigação dos regimes de verdade fundamentando-se na alegação de que a relação entre a verdade e esses regimes parece possuir uma natureza de estranhamento e exterioridade entre si. A verdade não possuiria necessidade de um regime de obrigação específica cuja função seria fazer valer o verdadeiro e assujeitar os indivíduos.

Então vocês vêem que a noção de regime de verdade parece no limite poder ser tida, mantida, ainda que se trate de outra coisa que da verdade, ou quando se trate de coisas que são, no fundo, indiferentes ao verdadeiro ou ao falso, mas quando se trata do verdadeiro, ele mesmo, não há necessidade de regime de verdade (Foucault, 2012b, p. 95).

Entretanto, tais objeções ignoram o fato de que, para que algo se estabeleça como verdadeiro, o sujeito deve estar disposto a aceitá-lo como tal, o que, sob nenhuma forma, pode ser considerado transparente ou desprovido de historicidade. Trata-se de um movimento enigmático e obscuro que impõe a aceitação da verdade como algo necessário e inquestionável. Existe uma obrigação interna e imanente à própria manifestação da verdade e que se constitui em um problema histórico-cultural fundamental.

O problema consiste em trazer à tona os mecanismos histórica e geograficamente relacionados aos regimes de verdade, responsáveis por sua organização em sistemas coerentes e complexos que promovem o assujeitamento dos indivíduos frente a um conjunto de saberes científica e socialmente estabelecidos.

A função da arqueologia do saber consiste em estudar o problema dos regimes de verdade, dos tipos de relações que ligam as manifestações da verdade com seus procedimentos e os sujeitos que são simultaneamente seus operadores, testemunhas e objetos (Foucault, 2012b). Semelhante perspectiva exclui a separação entre verdadeiro e falso, ciência e ideologia como problema de investigação, para dedicar-se à questão da forma como os homens se ligam, pouco a pouco, aos processos de manifestação do verdadeiro, uma história da vontade de saber que se pergunta:

como os homens, no Ocidente, se ligaram ou foram conduzidos a se ligar a manifestações bem particulares da verdade, manifestações da verdade nas quais, precisamente, são eles mesmos manifestados em verdade? Como o homem ocidental se ligou à obrigação de manifestar a verdade de si próprio? Como ele se ligou, de qualquer forma, em dois níveis e de duas formas, de um lado à obrigação da verdade, e depois ao estatuto de objeto no interior dessa manifestação da verdade? Como se ligaram à obrigação de transformar a si mesmo em objeto de saber? (Foucault, 2012b, p. 99).

Recorrendo à fábula do elefante, retirada do capítulo 39 do livro III da *Introdução à vida devota*, de São Francisco de Sales<sup>30</sup>, que mostra, por meio de exemplos, as lições que a natureza pode oferecer à espécie humana, Foucault (2014b) introduz as questões a serem desenvolvidas ao longo do curso dos anos de 1980-1981. Ao analisar os processos de subjetivação em sua indissociável relação com a verdade, investiga como os modos de veridicção e cuidado de si puderam se desenvolver nas sociedades greco-romanas a partir do campo específico dos prazeres sexuais.

---

<sup>30</sup>Bispo de Genebra, proclamado santo e doutor da Igreja católica, que em sua obra *Introdução à vida devota*, escrita durante o ano de 1609, procura oferecer conselhos espirituais à esposa de um primo, Louise du Chastel, sendo posteriormente publicada e alcançando rápido sucesso junto à sociedade da época.

Analisa o conceito de arte de viver, como arte do comportamento humano, do ser e da maneira de ser, com vistas no projeto de formação do homem grego, do cidadão preparado para a vida coletiva. “Ele aprende a ser um homem público, um homem ligado aos outros dentro de uma certa relação com a vida pública, de publicidade, de política, de vida social, etc.” (Foucault, 2014b, p. 33).

Essa arte de viver que, elaborada na Antiguidade greco-romana e início do cristianismo, se refere essencialmente ao ser que se é, às coisas que se pode e, sobretudo, se deve fazer, sofrerá, ao longo da história do mundo ocidental, deslocamentos e transformações que passaram pelos modelos penitencial e monástico, característicos da Idade Média e culminaram em um modelo de aprendizagem denominado profissional.

Essa passagem do modelo de aprendizagem como arte de viver para o modelo que prioriza a formação profissional, cujas implicações não serão aqui desenvolvidas. Entretanto, merece destaque o fato de que, para Foucault, essa transformação no modelo de aprendizagem deslocou a questão do como ser para o problema do como fazer e conduziu ao desaparecimento da arte de viver como gênero de reflexão e análise autônomas.

A arte de viver investe sobre o indivíduo um certo número de qualidades e aptidões relacionadas ao ser, qualidades de existência, modalidades de experiência, que afetam e modificam o ser em si mesmo. Promovem a passagem de um estado ontológico a outro, criam modalidades de experiência e produzem uma formação ética. As artes de viver se desenvolvem nas relações de direção de um mestre para com o discípulo. São práticas pelas quais o sujeito se constitui enquanto tal, por meio da interiorização de regras de conduta que culminarão com a elevação do discípulo ao estatuto de mestre, ao promovê-lo à autonomia, formando um sujeito capaz de dirigir a si mesmo, sua casa, sua família e sua cidade.

Essa aprendizagem não se dá no isolamento, sem a relação com o outro, sem sua autoridade amiga, sem uma relação provisória de poder que submete o discípulo ao mestre, a seus ensinamentos. Essa relação existe até o momento em que o discípulo alcança o estatuto ontológico que lhe permitirá a condição de autonomia e o governo de si a que aspira. Tudo somente acontece em estreita relação com a verdade, com um saber seguramente recebido, ao qual se deve periodicamente retornar, promovendo uma reflexão constante do sujeito sobre si mesmo e tendo como referência a verdade recebida do mestre para a elaboração de uma relação própria e constante com a verdade.

Relação aos outros pela aprendizagem, relação à verdade pela reflexão permanente e, enfim, relação a si (esse é o terceiro elemento desse trabalho próprio à arte de viver) que implica toda uma ascese, toda uma série de exercícios (...) Relação aos outros, inscrição: é o que, no vocabulário grego das artes de viver, chamaríamos de *máthēsis*. Relação à verdade, quer dizer: reflexão permanente e incessante retomada do que foi ensinado e do que se deve considerar como verdadeiro, é o que os gregos chamariam de *melētē* (a meditação, a reflexão sobre). E, enfim, esse trabalho de experimentação, de tentativas sucessivas, progressivas, para ver onde se está progredindo bem, é a essa dimensão que os gregos chamariam de *áskēsis* (a ascese). *Máthēsis*, *melētē*, *áskēsis*, são os três elementos que vocês encontrarão no interior da arte de viver (Foucault, 2014b, p. 35)

Nas artes de viver, o problema da relação subjetividade-verdade é uma questão central que, na época helenística e romana, foi posta aos indivíduos sob a forma de uma certa relação do próprio sujeito consigo e com a verdade. É com relação a um preceito verdadeiro, à palavra verdadeira, à procura por uma certa verdade que os procedimentos e métodos de conduta se orientarão com o objetivo de modificar e transformar a experiência que o sujeito tem de si mesmo.

Com a expansão do cristianismo no mundo ocidental, a confissão sofrerá transformações significativas, cujos reflexos poderão ser encontrados na forma como o sujeito moderno se relacionará com a sua própria subjetividade. O indivíduo é submetido à obrigação de procurar em si mesmo a verdade do que ele mesmo é, num triplo sistema de obrigações no qual, além de se despir de todo o segredo para trazer à tona a verdade sobre si, sob a forma do exame de consciência e da confissão, obriga-o a decifrar essa verdade para além de todos

os obstáculos e a manifestá-la não somente aos próprios olhos mas também diante dos outros, por meio de rituais e procedimentos dos quais a penitência representa uma parte.

Na Antiguidade pagã, a obrigação de dizer a verdade sobre si mesmo existia no interior de alguns tipos de práticas da religião popular, como por exemplo, nos templos de Epidauro e Cnido, nos quais uma série de inscrições incitavam ao reconhecimento público das faltas como caminho para a obtenção do perdão dos deuses. Essas práticas, entretanto, não possuíam como objetivo a confissão de desejos pessoais associados ao pecado ou a rituais de mortificação.

Por exemplo, o tempo de Cnido, revela um monumento onde um faltoso se reconhecia sua condição ao assumir a falta cometida. Se encontram nas inscrições, por exemplo, uma reclamação de alguém que fora vítima e reclama ao ladrão, por meio da inscrição, a devolução das vestimentas que lhe foram roubadas; não somente a devolução dos bens, mas o reconhecimento do erro, como condição para conseguir o perdão (Foucault, 2012a, p. 91-92).

As práticas de confissão não se encontravam restritas aos círculos religiosos. Elas já se encontravam consolidadas nas mais diversas correntes filosóficas e seus desdobramentos são encontrados nas práticas monásticas dos séculos IV e V de nossa Era. Na escola pitagórica o exame de consciência era considerado uma prática purificadora. Nas prescrições de Cícero há uma constante recomendação à prática da memorização daquilo que se fez durante o dia. Entre os estoicos encontra-se a prescrição de uma cuidadosa investigação sobre os atos desenvolvidos durante o dia.

Percebe-se que a veridicção sobre si desenvolvida nas culturas da Antiguidade greco-romana, assumiu matizes particulares no cristianismo, das quais Foucault (2012a) destaca dois aspectos. O primeiro refere-se a essas práticas na penitência cristã enquanto o segundo relaciona-se às práticas monásticas. O lugar ocupado pela veridicção na literatura do cristianismo primitivo, com relação ao ato penitencial, está associado ao emprego da palavra *eksomologēsis*, entendido por Foucault uma prática investida de um sentido preciso que designa um ato de fé por meio do qual o sujeito se reconhece diante

de Deus como pecador. Esse termo é empregado com uma significação precisa que remete à condição de uma vida em penitência, não comportando simplesmente o sentido de uma confissão dos pecados, mas de uma manifestação espetacular associada à necessidade de expiação e redenção.

A veridicção e a mortificação estão intimamente ligadas nesta prática da penitência. Se a prática da penitência implica na *eksomologēse*, é porque é necessário, para essa penitência, por um lado morrer para esse mundo e, em um segundo momento, atestar publicamente aos olhos desse mesmo mundo que se está pronto a se sacrificar para chegar ao outro mundo. Significa que existe aí uma veridicção de si mesmo, um ato ritual pelo qual se mostra a verdade sobre si mesmo (Foucault, 2012a, p. 109).

A partir dos séculos IV e V da Era cristã, o estatuto da veridicção sofrerá uma significativa mudança de estatuto por meio da estruturação da vida monástica que introduzirá alguns dos principais problemas concernentes à confissão no interior das culturas ocidentais. Situando-se no ponto de cruzamento entre a vida penitencial e a vida filosófica, os mosteiros se organizavam tendo como referência, em grande parte, a organização das escolas filosóficas, assumindo para si a responsabilidade de promover o acesso à verdade.

Viver como um filósofo ou viver como um monge, conduzir a verdadeira vida filosófica no interior do mosteiro, é se atribuir a possibilidade de ter acesso à verdade, e de ter acesso à verdade passando pela condução de si e o conhecimento de si (Foucault, 2012a, p. 125).

Nesse modelo de vida alguns elementos são fundamentais: a primeira refere-se ao modo de vida específico para aceder à verdade que exige uma purificação de si obtida por meio da renúncia e mortificação, passível de obtenção exclusivamente com a ajuda de um mestre. A confissão assume um estatuto de enunciação da verdade de si não mais a si mesmo, como entre algumas escolas pagãs, nem como espetáculo público, como no cristianismo primitivo. Trata-se agora de uma prática de veridicção para a qual se exige a figura de um diretor de consciência sobre o qual encontrar-se-ão investidas exigências e rituais capazes de extrair as verdades mais profundas e resistentes daquele que confessa.

Enquanto a direção de conduta antiga apresentava como finalidade a aprendizagem de um código, de uma regra de conduta, de uma maneira de viver a ser incorporada pelo indivíduo para toda a sua vida e cujo ponto máximo seria o momento em que o indivíduo tornava-se capaz de assumir a condição de mestre de si mesmo, a direção de conduta na vida monástica caracterizava-se por uma submissão e dependência incessante do sujeito ao seu confessor. Consistia em uma posição de passividade absoluta, de obediência sem limites, de anulação da manifestação da vontade individual a ser perpetuada até o final da existência: “durante todos o curso da vida e em meio a milhares de ocupações com as quais se relacionam, nós temos necessidade incessante de conselhos” (Foucault, 2012a, p. 131). Relação que implicava um aprofundamento da confissão, versando agora, não apenas sobre as faltas cometidas, sobre os atos, mas também sobre os pensamentos, as representações, as imagens, vontades, desejos, sob a forma de um fluxo ininterrupto das agitações do pensamento, considerados como um perigo interior e incessante. Trata-se de uma *eksagóureusis*, confissão permanente de si mesmo.

Esse exame não se executa mais apenas sobre a forma da memória, mas também sobre o controle permanente de si mesmo, de vigilância. O indivíduo torna-se censor de si mesmo em um processo onde a culpabilidade não se constitui como um problema. Interessa, sobretudo, verbalizar constantemente os mais íntimos pensamentos e desejos para que se possa conhecer sua origem.

A *eksagóureusis* é caracterizada pela crença na incapacidade do sujeito que confessa de operar a discriminação entre os bons e os maus pensamentos, entre a razão e a ilusão por meio do recurso constante à figura do confessor. Consiste na purificação da alma por meio da renúncia à própria vontade e na delegação a outrem da autoridade de perscrutar os pensamentos e sentimentos daquele que confessa.

Mas essa prática se faz importante por um outro motivo: ela comporta dois modos de obrigação com a verdade: em primeiro lugar, a obrigação de acreditar em uma verdade absoluta, que é o dogma, aquilo que se apresenta nas

Escrituras e textos sagrados. Em segundo lugar, seja por meio da *eksomológēse* ou da *eksagóureusis*, constitui-se uma obrigação com a verdade que não é mais a obrigação de crer em um dogma, mas uma exigência de produção de uma verdade sobre si mesma, a descoberta de uma verdade sobre si, individual, particular, obrigação do dizer verdadeiro. “Verdade do texto, verdade de si. Verdade do texto, verdade da alma. Hermenêutica do texto, hermenêutica de si” (Foucault, 2012a, p. 163).

De forma distinta da *eksomológēse* e da *eksagóureusis*, a relação entre verdade e sujeito encontrou, na cultura do cuidado de si greco-latina um espaço profícuo do cuidado de si, onde o conhecimento e o cuidado tinham como finalidade a conversão do sujeito para a vida virtuosa, alcançada por meio do conhecimento da verdade sobre si mesmo. Esse conjunto de técnicas encontrará na figura do mestre, no seu discurso verdadeiro, uma experiência singular para a conversão do sujeito sobre si mesmo, para a sua constituição ética, para uma estética da existência.

## Capítulo IV

### *Parrhesía* e formação do sujeito

Tudo o que vier a dizer-te, penso,  
e não me bastando pensá-lo, amo.  
Sêneca

O trabalho de Foucault em suas últimas pesquisas foi a problematização da experiência da sexualidade na Antiguidade greco-romana, o que lhe possibilitou mostrar que os princípios de austeridade moral referentes aos prazeres sexuais já se encontravam presentes na forma como essa civilização pensava as questões referentes aos prazeres sexuais, não sendo um acontecimento inédito na cultura do cristianismo.

Entre o que a cultura greco-romana denominou de *aphrodisia*, entendida como um conjunto de práticas denominadas “artes da existência” e a sexualidade – acontecimento que encontra suas origens no século XIX, associado ao desenvolvimento de uma multiplicidade de campos de conhecimento, ao estabelecimento de regras, normas e mudanças nos processos de subjetivação -, toda a relação do homem com aquilo que se pode chamar práticas de veridicção foi alterada.

Deve-se entender, com isso, 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 (Foucault, 1984, p. 15//2010a, p. 18).

Apesar da ausência no pensamento grego de uma delimitação precisa do que fossem os *aphrodisia*, sua problematização é identificada no pensamento grego em textos de diversas naturezas. Da *Onirocrítica* de Artemidoro ao *Fedro* platônico, a problemática dos prazeres encontra-se associada à problematização da conduta virtuosa dos cidadãos.

A preocupação com os *aphrodisia* visa à condução virtuosa dos cidadãos, circunscrevendo-se no contexto de uma moral viril, direcionada aos indivíduos do sexo masculino, aptos a atuar politicamente no momento presente ou futuramente – como é o caso da problemática dos rapazes presente no *Alcibíades* platônico, em que a relação pedagógica entre os jovens e seus enamorados é criticada por sua incapacidade de preparar os rapazes para a vida política. Apenas pontualmente a relação com as mulheres será problematizada no pensamento grego, questão que se modificará a partir dos primeiros séculos de nossa era, quando a ética sexual sofrerá transformações relativas à passividade dos rapazes e à sua atuação na relação matrimonial, modificações intimamente associadas a questões sociais mais amplas.

Existia a necessidade de um isomorfismo sócio-sexual, em que o valor atribuído a essas relações estava diretamente ligado à posição social ocupada pelo parceiro. Dessa forma, os rapazes deveriam se relacionar com homens que fossem mais velhos e pertencessem ao mesmo grupo ou posições sociais superiores. Também a situação de atividade ou passividade era um ponto importante. A passividade era uma condição destinada às mulheres e escravos. Exigia-se dos homens que assumissem, em seus prazeres sexuais uma posição ativa e dominante, característica de quem deseja partilhar as decisões sobre o governo da cidade. Também a relação entre os prazeres sexuais e o acesso à verdade será um problema para a cultura da época. Existem diversos textos com prescrições que se referem à melhor forma de conduzir a vida sexual para que se possa ter acesso à verdade, para conduzir a própria vida com sabedoria:

há toda uma dramaticidade social que constitui a própria trama desses atos. Essa dramaticidade social se desenvolve sob a forma de um teatro e com personagens que são socialmente marcados, entre parceiros cujo valor social é absolutamente essencial para avaliar a significação prognóstica e o valor do ato em si. (...) Os parceiros sexuais são, e permanecem até o fim, personagens sociais, e por consequência o julgamento que receberão sobre seus atos sexuais é indissociável da posição social dos indivíduos que estão implicados (Foucault, 2014, p. 81).

No modelo ético encontrado, por exemplo, em Artemidoro, o valor positivo das relações sexuais é condicionado ao prolongamento ou reprodução

do modelo relacional ao qual os indivíduos se vincula no campo social. Quanto maior a fortuna, a posição social, o poder político do parceiro, mais positivo seria o relacionamento.

A atitude de atividade ou passividade também possuía um valor moral. De um homem, adulto, rico, virtuoso, portador de qualidades intelectuais e projeção política, era exigido que adotasse nada menos que uma postura ativa em suas relações sexuais, reproduzindo, assim, nas artes do prazer a função que desempenhava em sociedade. Nesse contexto encontravam-se as relações com os escravos e com a esposa, nas quais, a função dominante deveria ser sempre exercida pelo homem. Essas exigências estão associadas às virtudes exigidas dos indivíduos considerados cidadãos na medida em que aspiravam ou exerciam efetivamente o poder e a responsabilidade de tomar as decisões referentes aos destinos da cidade. A mestria sobre si, a direção de conduta deve ser entendida nesse contexto.

Para compreender a forma como Foucault analisa a relação entre os prazeres dos rapazes e sua relação com a verdade em suas pesquisas sobre a genealogia da ética, é importante investigar melhor o conceito do cuidado de si, *epiméleia heautoû*, tema a partir do qual toda a problematização referente aos *aphrodísia* e da relação entre o sujeito e a verdade na antiguidade greco-latina foi elaborada. De forma esquemática, o cuidado de si é apresentado como:

uma atitude geral, um certo modo de encarar as coisas, de estar no mundo, de praticar ações, de ter relações com ou outro. A *epiméleia heautoû* é uma atitude – para consigo, para com os outros, para com o mundo. (...) é também uma certa forma de atenção, de olhar. Cuidar de si implica que se converta o olhar, que se o conduza do exterior (...) dos outros, do mundo, etc. para “si mesmo”. O cuidado de si implica uma certa maneira de estar atento ao que se pensa e ao que se passa no pensamento. (...) Também designa sempre algumas ações, ações que são exercidas de si para consigo, ações pelas quais nos assumimos, nos modificamos, nos purificamos, nos transformamos e nos transfiguramos (Foucault, 2006f, p. 14//2001j, p. 12).

Considerada como um “fenômeno cultural de conjunto”, a noção de cuidado de si, subtítulo do terceiro volume da *Histoire de la sexualité*, remete à expressão grega *hepiméleia heautoû*, em latim, *cura sui*. Noção que assume, ao

longo da história da filosofia, diversas formas, dentre as quais o epicurismo e estoicismo dos primeiros séculos de nossa era, objeto de atenção especial no curso de 1982, *L'herméneutique du sujet*, em que Foucault dedica a maior parte de suas aulas a esse conceito.

Ao contrário da importância do “conhecimento de si”, *gnôthi seautón*, na cultura ocidental, Foucault privilegia a experiência ética do “cuidado de si”, pois é ele que precede e dá sustentação a esse conjunto de práticas.

O *gnôthi seautón* (‘cohece-te a ti mesmo’) aparece, de maneira bastante clara e, mais uma vez, em alguns textos significativos, no quadro mais geral da *epiméleia heautoû* (cuidado de si mesmo), como uma das formas, uma das consequências, uma espécie de aplicação concreta, precisa e particular da regra geral: é preciso que te ocupes contigo mesmo, que não te esqueças de ti mesmo, que tenhas cuidados contigo mesmo. É neste âmbito, como que no limite deste cuidado, que aparece e se formula a regra ‘cohece-te a ti mesmo’ (Foucault, 2001j, p. 6 // 2006f, p. 7).

A noção de “cuidado” não permanecerá inalterada ao longo da história. Reconhecemos primeiramente a forma assumida nos diálogos platônicos, em que Sócrates aparece como um mestre que cumpre a missão, confiada pelos deuses, de ensinar aos concidadãos o cuidado de si. Posteriormente essa noção assume a forma de um modo de pensar e conduzir-se, “designa uma atenção ou conversão do olhar vinculada ao sentido de meditar e exercitar-se; determina ações cujo efeito é purificador e transformador” (Muchail, 2011, p. 47).

Os deslocamentos e transformações sofridos por essa noção no interior do que Foucault denomina “pastoral da carne” não são de pequena monta. Elas foram o objeto de suas pesquisas sobre as práticas de confissão, penitência e direção de conduta, em que foram problematizadas as formas específicas assumidas por essas práticas no cristianismo, e foram apresentadas por exemplo, no curso *Du gouvernement des vivants* (Foucault, 2012b) e no seminário *Mal faire, dire vrai* (Foucault, 2012a), apresentado na *Université Catholique de Louvain*, em 1981. Nessa trajetória, Muchail (2011) ressalta que o princípio do cuidado de si gerou dois paradoxos.

Desde logo, observa-se que o valor do “cuidado de si” sofreu, tradicionalmente, uma espécie de inversão de sinal: de índice *positivo*, no sentido de acentuar uma moral social e coletiva, passa a um índice *negativo*, no sentido de uma tônica *individualista*. Basta repetir, aqui, aquele “inventário” de formulações a que a noção deu lugar, reunindo expressões, todas elas com tonalidade autorreferente (Muchail, 2011, p. 48).

Contra a tradição historiográfica que atribuiu caráter negativo ao “cuidado de si” na Antiguidade greco-romana, a autora apresenta a leitura do problema defendida por historiadores como Paul Veyne, Pierre Hadot e, na mesma direção, Michel Foucault, a partir da segunda metade do século XX. Segundo ela,

Diz-se e repete-se que os filósofos da época helenística, diante de sua incapacidade de agir na cidade, teriam desenvolvido uma *moral do indivíduo* e teriam *se voltado para a interioridade*. As coisas são muito mais complexas”. E contra a tese de que estes filósofos não se ocupavam com a política: “Quando o filósofo se dá conta de que é totalmente impotente para dar ao mundo o menor remédio para a corrupção da cidade, que pode ele fazer além de praticar a filosofia?”. Conclui que, “de maneira geral, os filósofos jamais renunciaram à esperança de transformar a sociedade, ao menos pelo exemplo de sua vida” (Muchail, 2011, p. 52-53).

Trecho um pouco longo, mas de grande importância pois apresenta, com aguçada capacidade de síntese, a crítica empreendida por esses historiadores contra a concepção negativa do “cuidado de si”. Não seria, como apresenta Sócrates, no *Primeiro Alcibíades*, o “cuidado de si” a primeira e fundamental exigência a ser feita a todo cidadão que apresentasse pretensões de governar a cidade?

Dos três momentos nos quais o cuidado de si assume configurações singulares na Antiguidade greco-romana – o socrático-platônico, a época áurea do cuidado de si nos séculos I e II de nossa era e, entre os séculos IV e o epicurismo e estoicismo dos primeiros séculos de nossa era, a passagem da ascese filosófica pagã para o ascetismo cristão -, é ao *Alcibíades* enquanto obra socrático-platônica dedicada ao cuidado de si, e à própria teoria do cuidado de si que, seguindo Foucault, recorreremos para compreender a forma como o conhecimento, o cuidado e o dizer verdadeiro sobre si se implicam mutuamente na formação do sujeito. Os leitores de Foucault conhecem bem a importância

por ele atribuída a essa obra platônica no interior da cultura de si, entendida como “marco histórico e chave de inteligibilidade” (Foucault, 2006f, p. 107//2001j, p. 84) para a compreensão da forma assumida pelo cuidado de si em sua forma coextensiva à arte de viver *tékhnē toû bíou*<sup>31</sup>.

É no *Primeiro Alcibiades* de Platão que se encontra a primeira elaboração filosófica do cuidado de si que eu desejo examinar aqui. (...) Esse diálogo constitui então o ponto de partida que nos fornece o programa de toda filosofia platônica. “Ocupar-se com o cuidado de si” é o primeiro princípio (Foucault, 2001k, p. 1608-1609).

A análise foucaultina dessa obra desenvolve-se em três grandes interrogações concernentes à forma como a questão do cuidado de si introduz-se no diálogo, às razões pelas quais Alcibiades deve cuidar de si mesmo e, finalmente, à análise da noção de *epimeléisthai*, do cuidado que se deve ter consigo, que ocupa a última parte do texto e estrutura-se em torno de dois pontos principais: em que consistem esse “cuidado” e esse “si mesmo” de que se deve ocupar. É a partir as questões postas por Foucault em sua leitura do texto e de sua confrontação com textos dos séculos I e II, que serão apresentados o cuidado de si, a vida como obra de arte e as conseqüentes exigências que recaem sobre o mestre enquanto sujeito de um discurso de verdade, um discurso ético.

Alcibiades, jovem bem nascido, belo, muito cortejado, criado por Péricles, no gozo dos benefícios de seus atributos físicos e sociais, chega à idade em que seus pretendentes começam a abandoná-lo. Também começa a apresentar pretensões políticas de governar a cidade. Nesse momento de transformação, poderíamos dizer do próprio estatuto de jovem governado pelos outros para o de cidadão capaz de pleitear o governo da cidade, Sócrates, que até o momento não ousara dirigir-lhe a palavra, se aproxima. Mas essa aproximação não é fortuita:

---

<sup>31</sup> Sobre a forma assumida pela *téchne toû bíou* nas práticas do cuidado de si ver, por exemplo: *L'herméneutique du sujet*, a aula de 24 de março de 1982 (Foucault, 2006f/2001j, p. 588); *Subjectivité e vérité*, a aula de 25 de março de 1981 (Foucault, 2014, p. 253).

Vou dizer-te agora de que esperanças vives. Estás convencido de que logo que te apresentares para falar na assembleia dos atenienses – o que se dará dentro de poucos dias – imediatamente demonstrarás a todos que és mais merecedor de consideração do que Péricles ou qualquer dos varões ilustres dos séculos passados, demonstração que te granjeará a autoridade suprema da cidade entre os teus concidadãos (Platão, *Alcibiades*, 104 e 6-105 b 6).

A partir dessa constatação das ambições do jovem, Sócrates começa a interrogar Alcibiades sobre suas capacidades pessoais e sobre a natureza de sua ambição. Admitida a hipótese de que ele fosse efetivamente o melhor formado, entre os seus concidadãos, para o governo da cidade, põe-se em questão o domínio sobre outros povos, entre os quais são destacados os espartanos e os persas, por meio dos quais Sócrates demonstra que os atributos de beleza, riqueza e educação que Alcibiades pensa possuir apresentam-se como irrisórios. Também seus conhecimentos sobre o sentido da justiça e da concórdia, qualidades esperadas de um governante, não se revelam satisfatórios.

Frente ao desespero do jovem quanto à sua condição, Sócrates afirma a necessidade de que ele reflita sobre si mesmo, conheça a si mesmo. É a primeira vez em que o preceito délfico do conhecimento de si aparece e o faz sob a forma do conhecimento de si para o exercício efetivo do poder. Outra característica importante desse texto refere-se à constatação de que no fato de que o cuidado de si aparece como fruto de uma pedagogia defeituosa. A educação ateniense é apresentada como insuficiente, tanto no aspecto do ensino propriamente dito (o preceptor de Alcibiades era um escravo ignorante) quanto na relação erótica entre mestre e discípulo que, no momento mesmo em que era abandonado por seus amantes, se revelava despreparado para a vida política. Faz-se, pois, necessário que o jovem se ocupe de si mesmo justamente porque sua educação não foi capaz de prepará-lo anteriormente.

Mas esse conhecimento de si, enquanto ato pedagógico, aparece vinculado ao preceito maior, o “ocupar-se consigo”, “o cuidado de si”, como condição necessária para efetivamente assegurar a ação política. Preeminência, pois, do cuidado de si, *epiméleia heautoû*, sobre o conhecimento de si, *gnôti seautón*. Para governar a cidade é preciso antes de qualquer coisa, que o cidadão

seja capaz de governar a si mesmo. A partir da constatação de que o cuidado consigo é um imperativo para todo aquele que pretenda governar os outros, o texto passa a problematizar o sentido que deve ser atribuído a esse cuidado.

que significa a expressão Cuidar de si mesmo? Pois pode muito bem dar-se que não estejamos cuidando de nós, quando imaginamos fazê-lo. Quando é que o homem cuida de si mesmo? Ao cuidar de seus negócios, cuidará de si mesmo? (Platão, *Alcibíades*, 127 e 11-128 a 3).

A resposta aparece pouco adiante:

Não reconheces que cuidar de alguma coisa é fazer algo a seu respeito? (...) E sempre que o tratamento deixar essa coisa melhor do que era antes, não dizes que ela foi bem cuidada? (...) Quer seja coisa fácil, quer difícil, Alcibíades, o que é certo é que, conhecendo-nos, ficaremos em condições de saber como cuidar de nós mesmo, o que não poderemos saber se nos desconhecermos (Platão, *Alcibíades*, 128 b 9-129 a 14).

Em Platão há, pois, uma exigência fundamental do conhecimento de si para que o cuidado seja possível. Primeiro se reconhece que, assim como o homem que cuida de seus bens não cuida de si mesmo, ao cuidar de algo que nos pertence não cuidamos de nós mesmos. O caminho para o cuidado de si supõe, necessariamente, conhecer em que consiste esse “si mesmo”, *heautoû*, questão que Sócrates se põe a investigar e, ao qual devemos conhecer para poder cuidar. Se o “nós mesmos” não se refere, de modo algum, às capacidades, à alma, às paixões, à mortalidade ou à imortalidade, nem ao cuidado com os bens, da administração da casa ou cuidado conosco enquanto animais, então,

o que é pois este *heautón*, ou melhor, o que está referido neste *heautón*? Passo, se quisermos, imediatamente à resposta. Ela é conhecida, foi cem vezes dada nos diálogos de Platão: “*psykhês epimeletéon*” (é preciso ocupar-se com a própria alma é o que está dito (Foucault, 2006f, p.67//2001j, p. 53).

Lê-se em *Alcibíades* (130 e 6-8) que “é a alma, portanto, que nos recomenda conhecer quem nos apresenta o preceito: ‘Conhece-te a ti mesmo’”. Essa conclusão obtida metodologicamente a partir do recurso à questão de saber em que consiste a essência do ser, que só pode ser resolvida pela distinção entre “o que usa alguma coisa e a coisa por ele usada” (129 c 5-6), por meio da qual conclui-se que: 1) o homem e o seu corpo não são a mesma coisa; 2) aquilo

que faz uso do corpo não pode ser outra coisa senão a alma; 3) Entre ser o homem corpo, alma ou ambas, a única conclusão possível é a de que o homem é a alma.

Alma entendida não como aquilo que habita o corpo, prisioneira do corpo, “atrelamento de cavalos alados que seria preciso dirigir na boa direção, como no *Fedro*”, ou “uma hierarquia de instâncias que seria preciso harmonizar, em *A República*” (Foucault, 2006f, p. 70//2001j, p. 55), mas da alma enquanto aquilo que se serve do corpo, *servir-se* que, assume um sentido de relação que se pode ter com alguma coisa, quando a usamos, controlamos da forma adequada.

Platão se serve da noção de *khrêsthai/khrêsis* para chegar a demarcar o que é este *heautón* (e o que é por ele referido) na expressão “ocupar-se consigo mesmo”, quer designar, na realidade, não certa relação instrumental da alma com todo o resto ou com o corpo, mas, principalmente a posição, de certo modo singular, transcendente, do sujeito em relação ao que o rodeia, aos objetos de que dispõe, como também aos outros com os quais se relacionam, ao seu próprio corpo e, enfim, a ele mesmo (Foucault, 2001j, p. 56//2006f, p. 71).

É sobre a alma-sujeito, sujeito de ação, que o cuidado/conhecimento de si deve se dirigir. Utilizando a analogia do olho enquanto um espelho, Platão afirma que o melhor espelho para que um olho se conheça é fitar outro semelhante a si, pois possuindo a mesma natureza poderá se reconhecer. Se a alma quiser se conhecer, conhecer em que consiste a sua virtude específica, a inteligência, o conhecimento e a reflexão (133 c 1), é também para outra alma que ela deve direcionar seu olhar:

Assim, se o olho quer ver a si mesmo, ele deve olhar para outro olho e voltar sua atenção para o lugar onde se encontra a excelência do olho. E este lugar não é a pupila? (...) Da mesma forma, meu caro Alcibíades, a alma também, se deseja conhecer a si mesma, deve direcionar seu olhar para uma alma e, antes de tudo sobre essa parte da alma, o saber<sup>32</sup>, ou sobre uma outra coisa à qual esse lugar da alma é semelhante. (...) Ora, pode-se dizer que há na alma qualquer coisa de mais divina que aquilo que se relaciona ao pensamento e à reflexão?

---

<sup>32</sup> Em uma nota de fim da tradução francesa publicada pela GF Flammarion, Chantal Marboeuf e J.-F. Pradeau, lembram que a excelência da alma a que se refere o texto é a *sophía* e afirmam que, nessa obra, o saber é o objeto da atividade da alma e sua excelência é a reflexão. De forma que o modelo permitia expor que a atividade (ou potência) do intelecto é a reflexão e seu objeto, o saber (nota n. 150, p.215).

(...) É, portanto, ao divino que se assemelha esse lugar da alma, e quando se conduz o olhar sobre ele e se conhece o semelhante ao divino, o deus e a reflexão, se estará mais próximo de conhecer a si mesmo (Platão, *Alcíbiades*, 133 b 2-14/133 c 1-6).

Cuidar de si significa, portanto, conhecer a parte do divino que habita na própria alma. *Bleptéon heautón* (133 b 2), é olhando para si mesmo, numa conversão do olhar, que a alma apreende o elemento divino constitutivo de sua virtude própria. Eis um dos traços característicos da filosofia platônica. O verdadeiro conhecimento só pode ser adquirido por meio da reminiscência, do recordar aquilo que a alma já conhecia.

Na alegoria das asas, *Fedro*<sup>33</sup> 248 a - 256 e, a verdadeira essência das coisas é sem corpo e sem forma, impalpável e apreensível unicamente pelas faculdades intelectuais, por meio da contemplação da verdade, conhecimento esse só plenamente acessível aos deuses. Os homens sendo mortais, suas almas esforçam-se para acompanhar os deuses em suas incursões pelo mundo das essências puras, podendo esse esforço chegar a três resultados: o primeiro grupo, formado pelas melhores almas, conseguiria vislumbrar de forma rápida alguns lampejos das essências ali presentes; o segundo apreende algumas essências, deixando que outras escapem; o terceiro grupo, apesar de desejar ardentemente alcançar a parte superior, por não serem suas almas suficientemente fortes, “caem para a parte inferior da abóbada, amontoam-se, machucam-se (...) todas voltam sem terem conseguido contemplar a realidade” (*Fedro*, 248 b 1-8). A condição humana

implica na faculdade de compreender o que denominamos ideia, isto é, ser capaz de partir da multiplicidade das sensações para alcançar a unidade mediante a reflexão. É a reminiscência do que nossa alma viu quando andava na companhia da divindade e, desdenhando tudo o que atribuímos à realidade na presente existência, alçava vista para o verdadeiro ser (Platão, *Fedro*, 249 c).

Pela reminiscência a alma conhece sua própria natureza no mesmo movimento em que conhece o que lhe é conatural, ou seja, o intelecto divino, o

---

<sup>33</sup>PLATÃO. *Diálogos*: Fedro, Cartas, O primeiro Alcíbiades. Trad. Carlos Alberto Nunes. 2. ed. Belém: EDUFPA, 2007, p. 45-118.

que só acontece porque o olhar sobre si mesmo abre uma espécie de domínio de objetividade interior, ao qual é possível atingir somente reconhecendo aquilo que, no fundo, já se conhecia. Por ter contemplado as verdades essenciais que existem unicamente no mundo das ideias, a alma consegue, por intermédio da memória, lembrar, reconhecer o que é a verdade das coisas e de si mesma.

Se na tradição grega a memória sempre ocupou um papel preponderante em relação ao conhecimento da verdade, dos pré-socráticos às escolas filosóficas dos primeiros séculos da era cristã, a função desempenhada pela memória no processo de conhecimento de si e da verdade mudou consideravelmente de estatuto. Detienne (2013) ressalta que, o caráter oral foi um traço marcante da civilização grega, principalmente em seu período arcaico. Uma das exigências que recaem sobre uma cultura na qual a oralidade ocupa um espaço de preponderância refere-se à implantação de técnicas muito precisas de memória.

Por trás da inspiração poética, adivinha-se um longo treino da memória. Os poemas homéricos, aliás, são exemplos desses exercícios “mnemotécnicos”, que deviam garantir aos jovens aedos o domínio da difícil técnica poética: são os trechos conhecidos com o nome de “catálogos”. Há um catálogo dos melhores guerreiros aqueus, um catálogo dos melhores cavalos. O catálogo dos exércitos grego e troiano, por exemplo, ocupa a metade do segundo canto da *Ilíada*, ou seja, quatrocentos versos que, para um recitador, representam uma verdadeira proeza (Detienne, 2013, p. 15).

Existe uma diferença de finalidade entre a função exercida pela memória na Grécia Arcaica e na Modernidade (Vernant, 1985). Para os gregos sua finalidade não é a recordação do passado em uma perspectiva temporal, mas constitui-se como o saber de um grupo, portadora de uma forma singular de relação com a verdade, o saber dos poetas, dos adivinhos e dos oráculos. A memória, tal como o saber mântico, deve ser definida pela sua relação com “o que é, o que será, o que foi”, sem correspondência temporal ou empírica com a que se refere, enfim, uma memória cuja relação com a verdade é singular na história do pensamento.

Enquanto no pensamento socrático-platônico a memória encontrava sua função no interior dos procedimentos da reminiscência, quando a alma se

recorda da verdade já contemplada, nos procedimentos de memória da Grécia arcaica é ao discurso dos aedos, *αοιδῶς*, e dos adivinhos que ela se relaciona. Esse discurso que diz uma verdade cuja existência está subordinada a sua natureza mítico-religiosa, existe sem exigência de correspondência efetiva entre enunciado e realidade empírica.

Com sua memória, o poeta tem acesso diretamente, numa visão pessoal, aos acontecimentos que evoca; tem o privilégio de entrar em contato com o outro mundo. Sua memória lhe permite “decifrar o invisível”. A memória, portanto, não é apenas o suporte material da palavra cantada, a função psicológica que sustenta a técnica formular; é também e sobretudo o poder religioso que confere ao verbo poético o estatuto de discurso mágico-religioso (Detienne, 2013, p. 16).

Essa memória que possui como duplo valor ser simultaneamente dom de vidência, de onde se origina o discurso eficaz, e palavra cantada, enuncia um discurso que nunca deixa de se identificar com a celebração do ser do homem. Constitui-se como uma decifração do invisível que a coloca em uma situação de identidade funcional com a verdade, a *alétheia*. Em termos formais, *alétheia* é compreendida em sua oposição à *léthe*, esquecimento. Enquanto aquela confere brilho e cintilação, encontra-se do lado da luz, a *léthe* remete ao esquecimento e à escuridão. Esquemáticamente, em uma estrutura dicotômica, *alétheia* encontra-se associada ao *épainos*, elogio, ao discurso, à luz e à memória, ao passo que no extremo oposto há *léthe* - *mômos* (zombaria, sátira), silêncio, escuridão, esquecimento.

*Alétheia* é discurso mágico-religioso, a memória poética, o não esquecimento dos preceitos do poeta, a verdade. Eis o que se pode dizer, de uma forma breve e superficial sobre a função da memória em relação à verdade na Grécia Arcaica. Aqui, o Mestre da Verdade é o poeta que, por meio da memória, enuncia verdades assertóricas.

Funcionário da realeza ou decantador da nobreza guerreira, o poeta é sempre um “Mestre da Verdade”. Sua “Verdade” é uma “Verdade” assertórica: ninguém a contesta, ninguém a demonstra. “Verdade” fundamentalmente diferente de nossa concepção tradicional, *Alétheia* não é a concordância entre a proposição e seu objeto, tampouco a concordância de um juízo com os outros juízos não se opõe à “mentira”; não há “verdadeiro” em face do falso. A única oposição significativa é entre *Alétheia* e *Léthe*. Nesse nível de pensamento, se o

poeta é realmente inspirado, se seu verbo se fundamenta num dom de vidência, seu discurso tende a identificar-se com a “Verdade” (Detienne, 2013, p. 29).

A relação entre verdade e memória encontra nos séculos I e II um outro significado: os exercícios de memória não serão mais problematizados sob a forma da reminiscência ou do discurso mítico-religioso do poeta, nem pelo procedimento do método, entendido como “forma de reflexividade que permite fixar qual é a certeza capaz de servir de critério a toda verdade” (Foucault, 2001j, p. 442//2006f, p. 559). Nesse tipo de procedimento, uma vez ancorada a verdade em um ponto fixo, será possível a elaboração, organização e sistematização de um conhecimento objetivo, típico do momento cartesiano.<sup>34</sup> A modificação da função da memória é um acontecimento ao qual associam-se outras transformações no interior das práticas de si, em especial a finalidade assumida pelo cuidado de si na cultura greco-latina dos séculos I e II (Foucault, 2001j//2006f).

No *Alcíbiades* o cuidado/conhecimento de si possuía como finalidade a aquisição das virtudes necessárias para o governo da cidade, com vistas no conhecer a si mesmo para melhor se governar, uma vez que o correto governo de si é fundamental para o bom governo da cidade. A reminiscência encontrava-se associada, então, ao conjunto de práticas necessárias para relembrar a verdade, a essência do que é o bom, o belo, o justo, o virtuoso para que se possa dotar a própria cidade dessas qualidades visadas.

Não é essa a finalidade dos exercícios de memória que encontramos nos primeiros séculos da época cristã. Sob a forma do exame de consciência, os exercícios de memória já existiam entre os pitagóricos e serão encontrados posteriormente em autores antigos como Plutarco, Diógenes Laércio, Porfírio, com características próprias. Foucault detém-se sobre aquela que considera

---

<sup>34</sup> O tema do momento cartesiano encontra-se desenvolvido na primeira hora da aula de 24 de fevereiro, do curso *L'héméneutique du sujet*.

como uma das últimas grandes formas do exame de consciência antes do cristianismo, as práticas estoicas, presentes em Sêneca<sup>35</sup>:

O que há de mais belo – diz Sêneca – que esse hábito de investigar seu dia. Qual sono que aquele que sucede à essa revisão de suas ações. Qual calma, profunda e livre, o sono, ainda que a alma tenha reconhecido sua porção de mérito e de culpa e que, submetida a seu próprio controle e à sua própria censura, [ela] faz secretamente o processo de sua própria conduta. Eu exerço essa autoridade sobre mim e todos os dias eu me convoco, eu me ponho diante de mim mesmo quando está escurecendo e minha mulher enfim se deita. Eu examino, comigo mesmo, e meço meus atos e minhas palavras. Eu não dissimulo nada, não deixo passar nada (Foucault, 2012a, p. 94).

Nas prescrições “não permita que o sono caia sobre seu olhos antes que tenhas examinado cada uma das ações que praticaste durante o dia” ou “comece pela primeira de suas ações e percorra a todas; em seguida, se percebes alguma falta cometida, reprima-te, mas se agiste bem regozija-te” (Foucault, 2012a, p. 92-93), há uma preocupação já estabelecida de que, ao final do dia, deve-se retomar os atos praticados e examiná-los, prática essa que, retomando o texto *De Senectude*, de Cícero, encontra sua importância no aprimoramento da memória.

Com efeito, entre um dos numerosos textos encontrados no *De Senectude*, de Cícero, que se referem aos versos de Pitágoras, Cícero diz que se os pitagóricos recomendavam o exame de consciência à noite – e a memorização, por consequência, do que se fez durante o dia –, trata-se de “*memoriae exercendae gratia*”, para exercer sua memória<sup>36</sup> (Foucault, 2012a, p. 93).

Essa prática do exame de consciência, encontrada em textos de outros autores da época, como Epicteto e Marco Aurélio, não tinha por função medir a importância das faltas umas em relação às outras ou a gravidade do pecado cometido. Para os estoicos, todas as faltas são iguais entre si enquanto práticas que devem ser evitadas por todo aquele que aspira a uma vida virtuosa.

---

<sup>35</sup> Cf. Sêneca. *Diálogos*. Volume I; *De Ira*. Livro III, § 36. Trad. A. Bourgerly, Paris, Les Belles Lettres, 1951, p. 102-103. Esse tema será retomado em *L'herméneutique du sujet* e em *Du gouvernement des vivants*.

<sup>36</sup> Na nota 11, da lição do dia 29 de abril de 1981, lê-se o seguinte: Cícero, *Caton l'ancien (de la vieillesse)*, ch. XI, § 38 (...) “eu consagro assim muito tempo à literatura grega, e à maneira dos pitagóricos, para exercitar minha memória, eu me recorro à noite, do que eu disse, entendi e fiz a cada dia”.

O exame de consciência consistia em uma prática de memorização cuja finalidade é reativar os princípios fundamentais que devem orientar a vida do indivíduo, ato de memória como reatualização pela qual se gravaria melhor, no próprio pensamento e na própria conduta a melhor forma de conduzir a própria vida.

Em outro texto de Sêneca, o *De tranquillitate animi*, endereçado a Serenus, a importância dos exercícios de memória associa-se à necessidade de um diretor de consciência. As prescrições assumem a forma de prescrições médicas também encontrada em outras obras do período, dentre as quais, merece destaque *Tratado sobre as paixões da alma*, de Galeno, sobre a qual voltaremos a falar pouco adiante. Essas prescrições são entendidas como uma ocupação do indivíduo em relação a si mesmo que se tornou um princípio geral e incondicional, um imperativo, visando não mais a ajudar no governo dos outros, mas a plenitude da própria existência como um fim em si mesmo, como obra de arte.

Para esquematizar, acrescentamos ainda que, na análise do *Alcibíades*, o eu (...) estava muito claramente bem definido como o objeto do cuidado de si, fazendo-se necessário interrogar sobre a natureza desse objeto. Porém, a finalidade do cuidado de si, não o objeto, era outra coisa, era a cidade. (...) Agora, porém, creio que podemos dizer - e tentarei lhes mostrar - que, no cuidado de si da forma como foi desenvolvido pela cultura neoclássica no florescimento da idade de ouro imperial, o eu aparece tanto como objeto do qual se cuida, algo com que se deve preocupar, quanto, principalmente, como finalidade que se tem em vista ao cuidar-se de si. Por que se cuida de si? Não pela cidade. Por si mesmo (Foucault, 2001j, p. 81//2006f, p. 103).

O cuidado de si torna-se autofinalizado, sendo analisado no interior de um conjunto de práticas que não podem ser realizadas de forma isolada pois requerem a direção de um guia espiritual e cuidados com o corpo e a alma, para os quais exigem exercícios de abstinência, exame de consciência, controle das representações, conversão a si, governo de si (Hadot, 2002, p. 324). Essa arte de viver, estética da existência<sup>37</sup>, centra-se no que Foucault chamou de “técnicas de

---

<sup>37</sup> O conceito de estética da existência assume, no contexto das discussões sobre a noção de ética, o sentido de um jogo de criação e liberdade na qual o sujeito torna-se artífice da própria

si” e não podem ser entendidas sob a forma de regras ou códigos, tampouco como um conjunto de discursos puramente teóricos sobre o que seria a essência da boa conduta.

Eles se apresentam como *tekhnai* (as técnicas) *peri ton bion* (que têm como objeto a vida). É preciso se deter sobre essa noção de que as “técnicas de existência” são algo diferente de um código de comportamento. Enquanto técnicas, são procedimentos regulados, maneiras de fazer refletidas e destinadas a operar sobre um objeto determinado um certo número de transformações. (...) Operar então certas transformações, sobre um objeto determinado, com vistas a certos fins é a definição grega e, digamos a definição em geral, da *tékhne*, da técnica. A *tékhne* não é um código do permitido ou proibido, é um certo conjunto sistemático de ações e um certo modo de ação (Foucault, 2014, p. 253).

À definição de *tékhne* associa-se o conceito de *bíos*, vida. Não a vida biológica, mas a existência em seu sentido amplo, o que se deseja, o que se quer fazer, o que se faz. É o conceito moderno de subjetividade, respeitados os devidos limites, o que mais se aproxima da noção grega de *bíos* entendida como forma de vida devotada a um fim específico a que define e que não pode ser reduzido a um único e mesmo conceito, desconsiderando as especificidades de cada época.

Em sua constituição, encontramos uma relação com o que Hadot (2002, p. 326) define como “o pertencimento ao Todo da comunidade, pertencimento ao Todo cósmico”. Nesse pertencimento a uma totalidade, existe uma operação de conversão do sujeito para uma existência autêntica, para a busca de uma verdade profunda a descobrir e que constitui a base da subjetividade.

Essas características irão assumir outras formas na cultura do cristianismo. Entretanto, pertencimento a uma universalidade, conversão e verdade do sujeito referem-se aqui à elaboração de uma existência autofinalizada, na qual a verdade do sujeito não se confunde com procedimentos psicológicos complexos por meio dos quais as ações individuais deveriam ser interpretados como relacionados a um desejo inconsciente ou de

---

existência, determinando para si mesmo regras de conduta e transformar a sua vida em uma obra de arte (Foucault, 2006g//2001u).

inspiração divina ou demoníaca. A conversão do sujeito refere-se aqui a um giro sobre si mesmo, uma preocupação com a própria vida enquanto fim em si e não à adoção de um modelo de vida dedicado à renúncia e à mortificação do corpo a fim de conquistar a salvação, a vida eterna ou ideais religiosos propagados como a vontade divina.

Esse voltar os olhos em direção a si mesmo encontra na metáfora do pião o termo de comparação por oposição. Enquanto em seu giro sobre o próprio eixo o pião permanece constantemente em um movimento desencadeado por uma ação externa, movimento em que se apresentam diferentes faces a diferentes elementos; a conversão a si deve se constituir como um ato de girar sobre si cuja força motriz é o próprio indivíduo que, nesse movimento, não deve se deixar modificar por nenhum elemento externo, buscando no centro de si mesmo a finalidade sobre a qual deve se fixar para imobilizar-se e permanecer idêntico a si.

Essa identidade não significa ausência de mudança. O movimento de conversão exige uma mudança constante em relação a si mesmo na qual o exame de consciência desempenha uma função essencial pois, é refletindo sobre si mesmo, sobre suas faltas e êxitos, que o sujeito pode tornar-se melhor do que se é, num incessante exercício racional, sobre os próprios atos, sobre o próprio ser, cuidado de si.

Regras de austeridade, direção de conduta e exame de consciência inserem-se no conjunto técnico do cuidado de si, um conjunto de procedimentos e saberes destinados à ação do sujeito sobre si mesmo para constituir uma existência ética, estética. Recobrando toda a existência, são práticas de natureza corretiva, em que a instrução não desempenha a função preponderante pois elas se destinam à condição de sujeito moral, sujeito de ação. Daí as analogias com a medicina e a pilotagem, práticas desvinculadas da pedagogia, nas quais o outro é uma figura indispensável, mas dele se exigem, acima de tudo, um saber técnico e uma postura ativa.

No *Alcibíades*, a figura do outro associa-se a três tipos de mestria (Foucault, 2006f//2001j), cuja função é assegurada por uma figura – ancestral, herói, governante – responsável por proporcionar um modelo de comportamento, ou se refere à mestria de competência, representada pela transmissão de conhecimentos, princípios e habilidades, e por último, a mestria de tipo socrático, do embaraço e da descoberta, exercida por meio do diálogo.

O que se deve observar, creio, é que estas três mestrias se assentam todas sobre um jogo entre ignorância e memória. O problema, nesta mestria, está em como fazer para que o jovem saia de sua ignorância. Ele precisa ter sob os olhos exemplos que possa respeitar. Tem necessidade de adquirir as técnicas, as habilidades, os princípios, os conhecimentos de lhe permitirão viver como convém. Tem necessidade de saber – e é isto o que se produz no caso da mestria socrática – que não sabe e, ao mesmo tempo, que sabe mais do que não sabe (Foucault, 2006f, p. 158-159//2001j, p. 124).

No período helenístico e romano, durante a época áurea do Império, é sob a deformação, o vício, os maus hábitos que a função da mestria deverá ser exercida. A presença do outro visa ao desenvolvimento de uma relação plena consigo mesmo para atingir a posição de sujeito. O que está em questão não é mais o mestre de memória, de instrução ou de conhecimentos memorados, mas o mediador na constituição do sujeito.

A carta 52 de Sêneca nos oferece um exemplo privilegiado ao definir a situação da alma como *stultitia* – agitação do pensamento, irresolução. Nessa condição, o homem estaria vulnerável aos incidentes da vida e às paixões, abalando-se facilmente diante das vicissitudes, sendo necessária a presença de alguém que ajude o sujeito a sair desse estado.

Andamos à deriva entre resoluções contrárias; não conseguimos ser fiéis a uma vontade livre, absoluta, constante. (...) Mas dessa insensatez como e quando nos conseguiremos libertar? Por si só, ninguém conseguirá sair do redemoinho; é necessário alguém que estenda a mão e ajude a pisar terra firme. (...) Outros há, contudo, que necessitam de apoio externo: são incapazes de marchar se não tiverem um guia, mas, tendo-o, avançarão animosamente (Sêneca, *Cartas a Lucílio*, 52, 1-4).

O mestre de que falamos agora é responsável por ajudar o sujeito, é aquele que “estende a mão”, ajuda a abandonar a condição de insensatez, de

“encontrar-se à deriva” e o conduz no processo de conversão a si, no cuidado de si, não sob uma forma homogênea para todos os sujeitos. Se no *Alcibíades* apenas um pequeno grupo de indivíduos podia ocupar-se do cuidado de si, a generalização desse princípio não significa que todos os sujeitos encontrem-se na mesma posição.

Sêneca distingue três grupos: os que conseguem operar a conversão sozinhos; em seguida, vêm aqueles que necessitam de apoio e de condução, e os que somente por coação seguem o caminho do bem. Se a estes não adianta uma direção de conduta tradicional, pois requerem o uso da força, é ao segundo grupo que a figura do mestre deve destinar seu discurso.

A submissão do discípulo à direção de conduta não supõe uma renúncia do indivíduo à própria vontade, mas sua submissão à vontade do mestre, que pode ser enunciada sob fórmula: “Eu quero que outro me diga o que eu devo querer. Eu me refiro à vontade do outro como princípio de minha própria vontade...” (Foucault, 2012b, p. 225). As duas vontades permanecem presentes nessa relação, coexistem, permanecem inteiras, uma desejando o que deseja a outra.

Esse modelo de direção de conduta fixa como objetivo a perfeição, a tranquilidade da alma, a ausência de paixões, o governo de si, a beatitude, atitudes do indivíduo com relação a si mesmo. “O dirigido procura na direção, não um fim externo, mas um fim interno entendido como modelo de relação consigo” (Foucault, 2012b, p.227).

De forma contrária à forma assumida pela direção de conduta do cristianismo, caracterizada pela renúncia à vontade do indivíduo, ao estabelecimento de finalidades externas e a uma eterna submissão à vontade do diretor, na cultura greco-romana, observa-se uma prática que visa à autonomia do dirigido que, ao final do trabalho, deve assumir a função de mestre de si mesmo.

O bom êxito desse processo supõe uma forma que necessariamente deverá assumir a ação do outro para que a constituição do sujeito se efetive. “O que é, por assim dizer, esta mão estendida, esta ‘edução’ que não é uma educação, mas outra coisa ou uma coisa mais que a educação?” (Foucault, 2001j, p. 130//2006f, p. 166).

Sendo o filósofo o operador capaz de promover a conversão do sujeito sobre si mesmo enquanto objeto do cuidado, o *hegemón*, guia, por seu discurso verdadeiro, *parrhesía*, possuía a seu dispor duas grandes formas institucionais. A primeira, helênica, constituída sob a forma de uma escola, *skholé*, aberta ou fechada, implicava uma convivência comunitária entre seus membros e a existência de grupos com maior ou menor hierarquização. Seu modelo mais elaborado é encontrado no grupo de Epicteto, com diversos graus de aprendizagem que dispõe desde cursos curtos, para indivíduos que permanecem na escola apenas por um breve período, até cursos que se ocupam com a formação de filósofos profissionais. A forma romana, ao contrário, supõe o conselheiro privado, o filósofo acolhido pelas famílias e que desempenhava a função de conselheiro. É o que vemos em Filodemo, junto a Lucius Piso<sup>38</sup>; Atenodoro, com Augusto<sup>39</sup>; Demetrius, com Thrasea Paetus e Helvidius Priscus<sup>40</sup>.

Assim como as diversas mediações institucionais, a necessidade de um outro, de um mestre do cuidado de si não assumiu uma forma homogênea ao longo do tempo. Vários matizes podem ser identificados. Também as exigências que sobre ele recaem apresentam variações, não havendo, por exemplo, um consenso sobre o vínculo que deveria haver entre o mestre e o discípulo: amigo, parente, estranho de moral ilibada, eram formas diversas encontradas nas obras da época.

---

<sup>38</sup> Militar e estadista, cônsul romano em 58 a.C., sogro de Julio César, proprietário da famosa “Biblioteca de Filodemo”.

<sup>39</sup> O filósofo Atenodoro de Tarso foi professor de Otaviano (Augusto).

<sup>40</sup> Demetrius foi um filósofo cínico que viveu em Roma durante o reinado de Calígula, Nero e Vespasiano. Thrasea Paetus e Helvidius Priscus foram senadores romanos no I século da era cristã.

A grande preocupação recaía sobre as virtudes necessárias para o exercício da mestria: a habilidade discursiva para persuadir o outro – aquele a quem se dirige – de que o erro cometido é fruto de um combate “entre o que se faz sem querer e o que não se faz quando se quer”; aquele que é *deinòs en lógos*, verdadeiramente forte, hábil na arte do discurso, é capaz de mover o espírito na boa direção, é bom na arte da discussão, no debate intelectual que permite a vitória da proposição verdadeira sobre o erro, era considerado possuidor das habilidades técnicas para a mestria.

O indivíduo que é capaz disto, que tem portanto estas duas qualidades típicas de quem ensina – ou, dizendo mais exatamente, as duas grandes qualidades do filósofo, refutar e mover o espírito do outro –, conseguirá transformar a atitude daquele que estava enganado (Foucault, 2001j, p. 135//2006f, p. 172).

Identificadas as duas qualidades técnicas, *protreptikós* e *elenktikós*, existem as qualidades morais que o mestre deve possuir. Seu discurso não se refere mais à *alétheia*, da Grécia Arcaica, nem consiste no discurso sofístico, onde a preocupação com a verdade não é um problema filosófico central, mas discurso persuasivo, sem nenhuma preocupação com qualquer tipo de transformação no sujeito. Também não é um discurso intelectualivo, capaz de guiar o sujeito rumo à contemplação de verdades essenciais. O discurso do mestre deve ser entendido como uma experiência de linguagem que, por meio da veridicção, implica a transformação dos sujeitos envolvidos, mestre e discípulo. Esse discurso é a *parrhesía* exigida do mestre enquanto diretor de conduta.

Foucault dedicou grande parte de seus últimos cursos à investigação da função da *parrhesía* no processo de constituição do sujeito na Antiguidade greco-romana. Esse conceito aparece na aula de 27 de janeiro de 1982, no cerne da investigação sobre as formas de mediação institucional da direção de conduta e dos saberes exigidos do mestre. Nos fragmentos dos textos de Filodemo fica evidente a necessidade, na escola epicurista, de que cada aluno tivesse um guia que lhe assegurasse a direção individual, para a qual se fazia necessária a amizade entre mestre e discípulo assim como “uma ética da palavra”, *parrhesía*.

*Parrhesía* é a abertura do coração, é a necessidade entre os pares, de nada esconder um ao outro do que pensam e se falar francamente. Noção (...) que foi para os epicuristas, junto com a de amizade, uma das condições, um dos princípios éticos fundamentais da direção (Foucault, 2001j, p. 132//2006f, p. 169).

Embora a amizade e a “profissão filosófica”<sup>41</sup> não fossem exigências consensuais entre os pensadores dos séculos I e II, não significa que a formação filosófica, a aquisição de noções filosóficas tenha sido deixada de lado, como pode ser visto em Sêneca e Marco Aurélio.

Quanto ao primeiro, não sendo professor de filosofia como o fora outrora Platão ou, em sua época Epicteto, tornou-se diretor de consciência para pessoas com as quais possuía relações de natureza diversa: parentesco, clientelismo, amizade, sempre moduladas no sentido de uma relação social na qual mesclavam-se conselhos de natureza moral para a conduta privada e para as funções públicas.

Frotão, o mestre de Marco Aurélio, não exercia uma mestria de natureza filosófica, e sim retórica. Entretanto, constituiu-se em um modelo de conduta, como um indivíduo dotado da franqueza de alma e do cuidado de si necessário ao exercício da mestria. Entre eles se estabelece uma relação de amizade na qual a direção de conduta se tornara possível.

Em *Tratado sobre as paixões da alma*<sup>42</sup>, Galeno retoma a perspectiva de que o excesso de amor próprio nos impede de perceber com clareza os erros que cometemos, os vícios que possuímos, o que leva a defender a necessidade do recurso a um outro para que melhor possamos perceber nossos erros.

Eu tenho observado que aqueles que procuram a ajuda de outros para uma apreciação do gênero de homens que eles são, raramente incorrem em erro; por outro lado, tenho visto que aqueles que consideram a si mesmos como excelentes, sem admitir o julgamento de outros, se enganam frequentemente e de forma grandiosa (*L'âme et ses passions*, 2, p. 5-6).

---

<sup>41</sup> Foucault utiliza a palavra profissão em um sentido amplo, referindo-se a uma forma de existência específica, devotada ao exercício da filosofia como forma de vida. Percebe-se, portanto, que seu uso não corresponde ao que entendemos por esse termo nos dias atuais.

<sup>42</sup> GALIEN, *L'âme et ses passions*. Paris: Les Belles Lettres, 2004.

Admitido o fato de que os homens não são capazes de reconhecer a maioria de seus erros e assumida a necessidade de um diretor de consciência para o melhor conhecimento de si, para da conversão da própria conduta na direção adequada, Galeno afirma que ele deve ser buscado entre os cidadãos com os quais não se tenha estabelecidas relações de amor ou ódio, para que os sentimentos não interfiram na franqueza do mestre. Deve ainda ser um desconhecido, alguém com quem não se mantenham relações que lhe impediriam de perceber a verdadeira condição de nossa alma. Entretanto, essa condição de desconhecimento deve situar-se unicamente do lado do diretor, pois, antes de abordá-lo, o futuro discípulo deve observá-lo durante longo tempo, sondando suas virtudes morais e com especial cuidado, a franqueza.

*Tratado das paixões da alma*, de Galeno, *Carta 75*, de Sêneca e *Perí parrhesía*, de Filodemo: autores de três textos privilegiados por Foucault (2001j/ /2006f) para desenvolver sua análise da necessidade do outro no cuidado de si, nos quais a noção de *parrhesía* é a virtude por excelência, o *éthos* esperado.

A noção de *parrhesía* assume diferentes propostas nas obras de Hadot (1997) e Nussbaum (2009), pesquisadores que, como Foucault, problematizaram esse conceito.

Enquanto Hadot dilui o tema da *parrhesía* ao longo de suas análises endereçadas àquilo que denomina exercícios espirituais (Hadot, 1997, 2002), Nussbaum o submete à questão da terapêutica epicurista, fundamental para seu projeto de uma teoria da emoção fundada no pensamento helenístico, particularmente no estoicismo e, nesse caso, aparece como uma técnica argumentativa radical e eficaz na transformação dos indivíduos, ao atuar diretamente sobre os desejos, por meio da eliminação de preconceitos responsáveis por um desequilíbrio na economia dos desejos (Portocarrero, 2011, p. 84).

No caso de Foucault, a *parrhesía* emerge como um conceito central para a análise das formas de articulação entre os modos de veridicção, técnicas de governamentalidade e práticas de si, estabelecendo as relações entre os domínios do saber, do poder e da ética, campos de problematização sobre os quais definiu seu campo de pesquisa sobre a constituição do sujeito.

A *parrhesía* é então entendida como “uma regra de jogo, um princípio de comportamento verbal que devemos ter para com o outro na prática da direção de consciência” (Foucault, 2006f, p. 202//2001j, p. 158). O princípio parrhesiástico constitui um preceito encontrado em numerosas obras da cultura greco-romana sempre associada à arte, *tékhne*, de falar, definição que pode ser encontrada no *Fedro* platônico em que Sócrates compara a medicina e a arte da oratória:

Em ambas terás de analisar a natureza: na primeira, a do corpo; na outra, a da alma, se quiseres vencer a rotina e a experiência, para alcançar a arte. No caso do corpo, a fim de deixá-lo forte e saudável, graças à alimentação e aos remédios; no da alma, por meio do ensino e de instituições legais, comunicar-lhe convicções e a virtude com que pretendes adorná-la (*Fedro*, 270 b).

A arte de falar encontra-se do lado do mestre, cujo discurso implica uma arte na medida em que não se pode dizer qualquer coisa, sob qualquer forma, em qualquer momento. É necessário que se encontre o momento oportuno, *kairós*, e a forma adequada de falar, para que o discurso verdadeiro cumpra sua função na conversão da alma.

A virtude de escuta representa para o discípulo uma função preponderante, não significa passividade absoluta. A escuta implica certo movimento da alma que lança o olhar sobre si mesma, perscruta se a lição ouvida nos aproximou efetivamente do discurso de verdade e compreende o discurso, medita.

Na Modernidade a meditação, *meditatio/melété*, é frequentemente entendida como esforço voluntário para pensar com uma intensidade particular sobre um assunto determinado. Na cultura greco-latina, o verbo *meletân* era utilizado no sentido de um exercício do pensamento, “exercício em pensamento”, com a finalidade de assimilação de um discurso verdadeiro, de persuadir-se com relação à verdade ouvida.

Trata-se, portanto, de fazer com que a verdade seja gravada no espírito de maneira que dela nos lembremos tão logo haja necessidade, de maneira também a tê-la, como já vimos, *prókheiron* (à

mão) e, por conseguinte, a fazer dela imediatamente um princípio de ação (Foucault, 2001j, p. 339//2006f, p. 429).

Gravar a verdade no espírito, exercitar-se na coisa pensada de forma que se experimente como real a vivência do acontecimento proposto, tal é o sentido que deve ser atribuído à meditação nessa cultura. O discurso do mestre deve então ser ouvido pelo discípulo nessa forma ativa, como fundamento desse exercício espiritual de conversão a si. Deve assumir a forma de um *lógos* filosófico, com qualidades e finalidade próprios mas que, sob nenhuma condição, pode ser confundido com a arte da retórica. É uma técnica e uma ética, uma arte e uma moral.

é preciso que, do lado do mestre, o discurso apresentado não seja um discurso artificial, fingido, um discurso que obedeça às leis da retórica e que vise na alma do discípulo somente efeitos patéticos. É preciso que não seja um discurso de sedução. É preciso que seja um discurso tal que a subjetividade do discípulo possa dele apropriar-se e que, apropriando-se dele, o discípulo possa alcançar o objetivo que é o seu, a saber, ele próprio (Foucault, 2006f, p. 442//2001l, p. 350).

A palavra *parrhesía*, *παρρησία*, aparece pela primeira vez na literatura grega em Eurípides e sofrerá uma significativa matização de sentidos ao longo da história da cultura greco-latina. Traduzida como franqueza, fala franca, liberdade da palavra, etimologicamente tem o sentido de *pân*, tudo, e *rhêma*, dizer, “dizer tudo” e implica na exigência de dizer tudo o que acredita, da forma mais direta possível.

A *parrhesía* é um conceito amplo, complexo, analisado por Foucault nos cursos de 1981 a 1984<sup>43</sup>, assim como em outras conferências e textos menores. Inserida no contexto da problematização dos discursos verdadeiros, sua análise epistemológica e sua relação com a manifestação do sujeito que fala, aparecem associadas a questões relacionadas à forma como o sujeito representa a si mesmo e é reconhecido pelos outros como dizendo a verdade (Foucault, 2011c//2009c).

---

<sup>43</sup> Refiro-me aos cursos: *L'herméneutique du sujet* – 1981-1982, *Le gouvernement de soi e des autres* – 1982-1983, *Le courage de la vérité - Le gouvernement de soi e des autres II* – 1984 e *Fearless Speech* – 1983, proferido na Universidade da Califórnia.

Assume diversas formas ao longo da cultura greco-latina, de acordo com o momento histórico e as questões que se apresentavam como problemas filosóficos para cada época. Podemos afirmar que existiram três formas principais de *parrhesía*, a política, a filosófica e a moral, que não recobriram de forma individualizada nenhum desses domínios. Essa divisão pode ser estabelecida mediante critérios relacionados aos aspectos formais concernentes às implicações entre o discurso verdadeiro e a democracia, a retórica, o teatro ou a vida privada. A relação entre o dizer-verdadeiro e a democracia pode ser representado sob a forma de um retângulo, no qual cada lado seria representado por um dos elementos a seguir:

Condição formal: a democracia. Condição de fato: a ascendência e a superioridade de alguns. Condição de verdade: a necessidade de um logos sensato. E, enfim, condição moral: a coragem, a coragem na luta. É nesse retângulo, com um vértice constitucional, o vértice do jogo político, o vértice da verdade, o vértice da coragem, creio, se constitui a *parrhesía* (Foucault, 2010d, p. 160//2008f, p. 158).

Essas características da *parrhesía* democrática se contrapõe à *parrhesía* filosófica dos séculos I e II. Dos quatro vértices apresentados, podemos dizer que as condições formais e de fato sofreram as maiores transformações. Como já foi visto, o dizer-verdadeiro, no interior das técnicas de si, não se destina mais à formação de um governante para a *pólis*. Não é uma proeminência pública, conquistada em meio à multidão, que a *parrhesía* concederá ao mestre. Sêneca, na carta 52, ao descrever as virtudes do mestre a quem se deve recorrer para a direção de conduta, desvaloriza os filósofos que procuram, por meio da eloquência, arrebatam as multidões:

Não há nada mais vil do que um filósofo em busca de aplausos! Será que algum doente dá palmas ao cirurgião que o opera? (...) Que perfeita loucura a do homem que termina a sua conferência sorrindo satisfeito entre os aplausos dos ignorantes! Que satisfação te podem dar os aplausos de gente que tu não tens motivo para aplaudir? (Sêneca, *Carta 52*, 10-11).

Uma posição de sobriedade e respeito são necessárias à escuta do discurso do mestre. Prescrições que, como já vimos, vinculam-se à compreensão da escuta como parte de um processo de exercício mental, *melétē*, por meio do qual o que é ouvido exerce sua função terapêutica sobre a alma dos que ouvem.

Com relação aos vértices da verdade e da coragem, permanecem no cerne das qualidades exigidas do mestre:

Alguém é digno de usar a *parrhesía* e merece consideração como um *parrhesiasta* somente se o ato de dizer a verdade implica em risco ou perigo (...) quando um filósofo endereça-se a um soberano, a um tirano e lhe diz que a tirania é perturbadora e desagradável porque é incompatível com a justiça, quando o filósofo fala a verdade, diz o que acredita ser a verdade e, mais, quando isso implica em assumir um *risco* (pois o tirano pode enfurecer-se, pode puni-lo, exilá-lo, matá-lo) (Foucault, 2001l, p. 16).

Coragem para dizer a verdade mesmo que haja risco para a própria vida, como atestam os exemplos de Sócrates frente aos atenienses e de Platão em Siracusa. Coragem, entretanto, que não significa, que se possa dizer o que se pensa de forma inconsequente, impensada. Para que seu discurso exerça função terapêutica, o mestre deve saber escolher a melhor hora e a melhor forma de se dirigir a seu aluno de forma que ele possa ouvir e meditar sobre as palavras recebidas.

O conceito de *parrhesía* assume, portanto, uma diversidade de valores e usos distintos, positivos/negativos, públicos/privados, para os quais não se pode estabelecer períodos históricos e autores exclusivos, mas formas valorizadas ou condenadas de acordo com a finalidade a que se destinam. Em Platão, por exemplo, encontramos críticas à prática parresiástica na mesma medida em que em momentos específicos lhe atribui um valor positivo.

O valor negativo refere-se à caracterização de uma má constituição da democracia onde todos os cidadãos indistintamente poderiam dizer o que quisessem, mesmo as coisas mais estúpidas ou perigosas para a cidade (Foucault, 2001k). Entretanto, na cultura greco-latina, predominou o valor positivo do dizer verdadeiro. Em que consistia esse dizer verdadeiro?

*Parrhesiazesthai* significa “dizer a verdade”. Mas os *parrhesiastas* dizem o que *pensam* ser verdade, ou dizem o que realmente é verdadeiro? Penso que, os *parresiastas* dizem o que é verdade porque eles *sabem* que isto é verdade; e eles *sabem* que é verdadeiro porque é realmente verdadeiro. O *parresiasta* não é somente sincero e diz o que é a sua opinião, mas sua opinião é também a verdade. Eles dizem o que *sabem* ser verdade (Foucault, 2001k, p. 14).

A definição da verdade presente no discurso parresiástico apresenta características interessantes quando comparada não somente com a verdade dos mestres da memória, da retórica, da reminiscência ou da cultura cristã. Nesta última, a verdade do sujeito insere-se em mecanismos de confissão e mortificação responsáveis pela produção de uma direção de conduta de natureza diversa daquela com que nos ocupamos nesse momento.

A partir do século XVII outra forma de relação entre verdade e sujeito estabeleceu-se na cultura ocidental. Com as transformações no campo do saber representadas pela figura de Descartes (Foucault, 2001j; 2001k//2006f) a relação entre crença e verdade, entre conhecimento e sujeito, assume uma nova configuração. Enquanto a *parrhesía* tinha como uma de suas características a coincidência exata entre crença e verdade, uma coincidência de natureza verbal, o momento cartesiano introduzirá o conceito de “evidência” como uma disposição nova no campo do saber, a *parrhesía* assumirá a forma mental, pois coincidência entre crença e verdade será obtida por meio de uma experiência mental comprobatória.

A configuração cartesiana abre espaço para a incerteza sobre a veracidade do que aparece como evidência enquanto forma de relação com a verdade. Essa relação sujeito-verdade era impossível na cultura grega, pois entre os parresiastas, a verdade era um problema filosófico-discursivo, não metodológico.

Outra característica distintiva entre o momento cartesiano e a cultura greco-romana refere-se ao fato de que, enquanto no último a posse do discurso verdadeiro implicava qualidades morais, conversão do sujeito em direção à verdade, constante modificação de si mesmo promovida por uma incessante busca da verdade, em Descartes, exercícios espirituais e conhecimento encontram-se dissociados.

Creio que a Idade Moderna da história da verdade começa no momento em que o que permite aceder ao verdadeiro é o próprio conhecimento e somente ele. Isto é, no momento em que o filósofo (ou o sábio, ou simplesmente aquele que busca a verdade), sem que mais

nada lhe seja solicitado, sem que seu ser de sujeito deva ser modificado ou alterado, é capaz, em si mesmo e unicamente por seus atos de conhecimento, de reconhecer a verdade e a ela ter acesso (Foucault, 2001j, p. 19//2006f, p. 22).

Com as *Meditações* de Descartes, a evidência assume o lugar da origem, o ponto de partida do conhecimento filosófico, e passa a referir-se a uma consciência universalmente capaz de conhecer a realidade por meio de um método que, sob nenhuma forma concerne às práticas espirituais. São condições relacionadas a questões formais, culturais e morais que, em última instância, remetem a uma objetividade que visa as regras formais do método, a estrutura do objeto a conhecer, definidas a partir do interior do próprio conhecimento.

Se a Idade Moderna constitui-se em um momento de circularidade do conhecimento sobre si mesmo, em que o sujeito é capaz de verdade, mas a verdade não é capaz de salvar o sujeito (aula de 6 de janeiro de 1982, primeira hora) o que assistimos na cultura helênica é de natureza diversa. É a conversão do sujeito por meio da verdade, da direção de conduta, que pode torná-lo outro, e aproximá-lo da verdade sobre si mesmo.

A verdade parresiástica não é da esfera do conhecimento puro. Seu sentido se encontra do lado da ação, do *melétē* e da *áskēsis*, entendida como “prática da verdade”, uma maneira de ligar o sujeito à verdade, um dispositivo por meio do qual “o sujeito se constitui a si mesmo como fim último para si mesmo, através e pelo exercício da verdade” (Foucault, 2001j, p. 304//2006f, p. 385). É uma verdade de natureza moral, pois estruturada sobre uma rigorosa correspondência entre o que se diz e o que se faz.

Nosso objetivo último deve ser este: dizer o que sentimos, sentir o que dizemos, isto é, pormos a nossa vida de acordo com as palavras. Imagina um mestre qualquer: se a impressão que tu sentes contemplando as suas ações é idêntica à que tens ouvindo o seu discurso, esse mestre atingiu o seu propósito (Sêneca, *Carta 75*, 4).

Nessa bela carta de Sêneca, encontramos a figura do mestre parresiasta delineada por meio de sua implicação essencial entre discurso e conduta, mestre do discurso, de ética e de si mesmo. O que autentica o dizer verdadeiro do mestre é o fato de que, enquanto sujeito da própria conduta, existe uma

identidade integral entre o sujeito de enunciação e o sujeito de ação. É enquanto mestre de si que se pode exercer a função de mestre dos outros.

Na última aula do curso de 1982 Foucault ocupa-se com o problema da relação entre formas de veridicção/mecanismos de subjetivação na Antiguidade greco-romana como uma experiência do cuidado de si, da constituição da própria existência como prova. No momento histórico em que o mundo passa a ser pensado a partir de um saber que exige uma *tékhne*, identificamos o acontecimento de um movimento inverso com relação ao *bíos*, que deixa de ser o correlato de uma *tékhne* para transformar-se em um constante submeter-se à prova de si mesmo.

Em dois sentidos devemos entender que o *bíos*, a vida – quero dizer, a maneira pela qual o mundo se apresenta imediatamente a nós no decorrer de nossa existência -, seja uma prova. Prova no sentido de experiência, ou seja, no sentido de que o mundo é reconhecido como sendo aquilo através do que fazemos a experiência de nós mesmos, aquilo através do que nos conhecemos, nos descobrimos, nos revelamos a nós mesmos. E prova no sentido de que este mundo, este *bíos* é também um exercício, ou seja, é aquilo a partir do que, através, a despeito ou graças a que iremos nos formar, nos transformar, caminhar em direção a uma meta ou uma salvação, seguir ao encontro de nossa própria perfeição (Foucault, 2006f, p. 590//2001j, p. 466).

A relação entre o mestre e o discípulo, relação parresiástica, é um experiência e um exercício em que os sujeitos envolvidos constituem a si mesmos em uma relação com o *outro*, cuja singularidade pode ser entendida a partir de dois pontos principais: cuidado de si assumido como forma de vida e uma ética da palavra. A coincidência entre a forma como o sujeito pensa, age e o que ele diz é condição para uma vida moralmente autêntica alcançada pela incessante conversão do sujeito sobre si. É o cuidado do mestre consigo que o torna qualificado para exercer a direção de conduta, o cuidado com o outro. Ouvindo o dizer verdadeiro do mestre, buscando incorporar seus ensinamentos à sua forma de agir, o discípulo se converte. É o exercício da fala, da escuta, da memorização, exercício da existência inteira sobre si mesma, que conduzirá o discípulo à mestria de si. Os exercícios que assumem a vida como prova, nos quais o sujeito põe ele mesmo à prova, encontram nos cínicos seu exemplo mais radical.

Nos três últimos cursos de Foucault no *Collège de France*, a análise refere-se à forma como a constituição dessa experiência é acompanhada por uma transformação da função do mestre, de mestre da verdade para mestre de vida. O curso de 1982, o exercício de dizer a verdade é problematizado por oposição ao que será depois a confissão cristã e apresenta o filósofo estóico como aquele que “faz valer, para autenticar a verdade do que defende, sua própria conduta: a verdade daquilo que digo explode em meus atos” (Gros, 2004, p. 156-157). O mestre ensina por meio de seus atos, de exercícios para assimilar os discursos verdadeiros, da *áskēsis*.

Através do exercício *parresiático* da inquietude de si, na constituição da ética do estoicismo, a verdade e a vida se entrelaçam no sentido de uma harmonia ideal: ‘com efeito, a ética estóica era uma ética da correspondência regulada entre a ação e o discurso, um submeter à prova da verdade pela vida, isto é, se trata de saber se essa existência, da qual sabemos quão mal levada está pelas vicissitudes, pode ver-se ordenada, regulada por princípios verdadeiros; é uma ética da ordem e da disciplina’ (Dávila, 2006, p. 158).

O curso de 1983 analisa a constituição da coragem de dizer a verdade no espaço político e as relações entre as formas retórica, política e filosófica da *parrhesía*. Sócrates e os cínicos são descritos como os dois principais modelos de experiência do *maître de vie*, mestre de vida. O modelo socrático-platônico é o do parresiasta cujo estatuto não é assegurado pela pureza do *génos*, como entre os mestres de verdade, tampouco pela relação com o *nómos*, encontrado na *parrhesía* democrática. O exemplo de Sócrates representa um mestre de vida que busca uma harmonia entre o *lógos* e o *bíos* fundada na coragem de dizer a verdade, no exato acordo entre o pensar, o fazer, o dizer:

um dizer que está em perfeito acordo com o pensar e um pensar que está em perfeito acordo com o fazer. A verdade enunciada é a mesma verdade pensada e a mesma verdade vivida. Por isso, a harmonia é radicalmente entre *lógos* e *bíos*, entre discurso e a forma de vida do *parresiastés* (Dávila, 2006, p. 160).

No curso de 1984, *Le courage de la vérité*, que são caracterizados os quatro modos de veridicção encontrados na Antiguidade greco-romana: o profeta, o sábio, o professor e o parresiasta. O mestre de existência, no caso de Sócrates, é caracterizado por uma experiência em que se reúnem elementos da profecia, da

sabedoria, do ensino e da *parrhesía*. No fim do século V, início do século IV a. C., os modos de veridicção assumiram uma repartição retangular: o do profeta e do destino, o da sabedoria e do ser, o do ensino e da *tékhnē*, e o da *parrhesía* e do *éthos*. Nessa repartição, os modos da sabedoria e da *parrhesía* apresentavam uma tendência a se aproximarem, a serem atraídas entre si.

Sócrates é o parresiasta. Mas lembrem-se: de quem ele recebeu sua função de parresiasta, sua missão de ir interpelar as pessoas, puxá-las pela manga e dizer “cuide um pouco de si mesmo”? Do deus de Delfos e da instância profética que deu esse veredicto. (...) Igualmente, Sócrates tem uma relação com a sabedoria, por mais parresiasta que ele seja. Essa relação é marcada por várias características, que dizem respeito a sua virtude pessoal, ao seu domínio de si, a sua abstenção em relação aos outros prazeres, sua resistência a todos os sofrimentos, sua capacidade de se abstrair do mundo. (...) E, enfim, claro, a relação com o técnico, o instrutor. O problema socrático é este: como ensinar a virtude e como dar aos jovens as qualidades e os conhecimentos necessários, seja para viver, seja também para governar direito a cidade? (Foucault, 2011c, p. 26-27//2009c, p. 26-27).

De forma diversa, o cinismo assume a posição de contraponto para o *maître de vie* socrático. Sua importância refere-se à exigência de uma forma de vida autêntica assumida em sua radicalidade, em que o marco teórico é significativamente menos importante quando comparado ao platonismo ou ao estoicismo: “é fortemente articulada no princípio do dizer-a-verdade ilimitado e corajoso, do dizer-a-verdade que leva sua coragem e sua ousadia até se transformar [em] intolerável insolência (Foucault, 2011c, p. 144//2009c, p. 152-153).

A forma como o modo de vida e o dizer-a-verdade estão diretamente implicados um no outro encontra em Diógenes Laércio, em Dion Crisóstomo e em Epicteto uma valorização constante da *parrhesía*, assumida como a forma mais bela de existência humana. O retrato do cinismo apresentado por Epicteto no livro III das *Conversações* é emblemático. Segundo ele, o cínico é:

O homem da errância, é o homem do galope à frente da humanidade. E depois dessa errância, depois desse galope à frente da humanidade, depois de ter bem observado e consumado sua tarefa de *katáskopos*, o cínico deve voltar. Ele voltará para anunciar a verdade, anunciar as coisas verdadeiras sem, acrescenta Epicteto, se deixar paralisar pelo medo. Temos aqui a própria definição da *parrhesía* como exercício do

dizer-a-verdade que é anunciado aos homens sem nunca se deixar impressionar pelo medo (Foucault, 2011c, p. 146//2009c, p. 154).

O modo de vida cínico implica formas singulares de conduta. O cínico é o homem do cajado, da mochila, do manto, dos pés descalços, sem casa ou família, sem lar ou pátria<sup>44</sup>. Esse modo de vida tem, em relação à *parrhesía*, funções precisas: instrumentais, como condição de possibilidade para o dizer-verdadeiro; de redução, como uma forma de decapagem geral da existência e das opiniões, para que a verdade possa surgir; e, por último, função de prova, pois permite mostrar quais são as coisas indispensáveis à vida humana.

Nesse sentido, é esse modo de vida que mostra, em sua independência, em sua liberdade fundamental, o que é simplesmente e, por conseguinte, o que deve ser a vida. Enquanto todo o procedimento socrático que encontrávamos no *Alcibiades* consistia em poder definir em sua separação radical, a partir desse cuidado de si mesmo, o que é o ser da alma, temos aqui uma operação reversa de redução da própria vida, redução da vida a si mesma, redução da vida ao que ela é na verdade e que se faz aparecer assim no próprio gesto da vida cínica (Foucault, 2011c, p. 150//2009c, p. 158-159).

A forma da existência se torna a condição para o discurso verdadeiro. A existência é, ao mesmo tempo, condição e prova da vida parresiástica, uma manifestação da verdade. O filósofo cínico é a testemunha da verdade, é aquele que vive uma forma de vida cujo testemunho é dado no e pelo corpo. É a própria vida que assume a forma da presença imediata, selvagem da verdade. A vida como escândalo da verdade, como experiência radical da verdade, é o que o cinismo nos oferece como exemplo.

Sócrates e os cínicos são, portanto, os dois exemplos antagônicos do mestre de vida na Antiguidade greco-romana. Apesar de, nos dois casos, a figura do mestre assumir a forma do exercício e da prova como condição para o dizer-a-verdade, cada um, em seu momento histórico e sua forma de teorização, assume formas distintas, que culminam na forma de vida radical e marginalizada assumida pelos cínicos.

---

<sup>44</sup> Foucault cita Epicteto: “Vede, estou sem abrigo, sem pátria, sem recursos, sem escravos. Durmo no chão. Não tenho mulher nem filhos nem palácio de governador, mas somente a terra e o céu e um velho manto” (Epicteto, *Entretiens*, III, XXII, 47-8, p. 77).

A experiência do cuidado de si e dos mestres de existência foi um acontecimento único na história do Ocidente. Interessando-se pelos acontecimentos singulares, estranhos às formas assumidas pelo saber moderno, pelas formas marginalizadas de conduta e conhecimento, em suas pesquisas sobre Antiguidade greco-romana, ao retomar a questão das formas assumidas pelos modos de veridicção, do profeta, do sábio, do técnico e da *parrhesía*, Foucault considera necessário investigar a forma como esses saberes se combinam nos modos de discursividade que encontramos nas diferentes sociedades, culturas e momentos históricos. Somente a partir da problematização de outras epistemes e modos de veridicção o projeto foucaultiano de desenvolver uma analítica do presente, uma ontologia de nós mesmos, torna-se possível.

Pensar a relação entre os regimes discursivos, as formas de veridicção e constituição do sujeito, a partir da época Moderna, sob uma perspectiva ética, implica assumir o desaparecimento da experiência parresiástica, a impossibilidade da constituição de algo como um *maître de vie* em sua forma tradicional. Esse desafio exige uma outra atitude discursiva, uma outra relação com a verdade.

E a época Moderna?, vocês me perguntarão. Não sei. Seria sem dúvida a analisar. Poderíamos talvez, dizer – mas são hipóteses, nem mesmo hipóteses: palavras quase incoerentes – que vocês encontram a modalidade do dizer-a-verdade profético em certo número de discursos políticos, de discursos revolucionários (...) Quanto à modalidade ontológica do dizer-a-verdade que diz o ser das coisas, ela se encontraria sem dúvida numa modalidade de discurso filosófico. A modalidade tecnicista do dizer-a-verdade se organiza muito mais em torno da ciência do que do ensino, ou em todo caso em torno de um complexo constituído pelas instituições de ciência e de pesquisa e as instituições de ensino. E a modalidade parresiástica, creio que justamente ela, como tal, desapareceu e não a encontramos mais, a não ser enxertada e apoiando-se numa dessas três modalidades (...) Quanto ao discurso científico, quando ele se desenrola – e não pode deixar de fazê-lo, em seu desenvolvimento mesmo – como crítica dos preconceitos, dos saberes existentes, das instituições dominantes, das maneiras de fazer atuais, desempenha justamente esse papel parresiástico (Foucault, 2011c, p. 29//2009c, p. 29-30).

O espaço aberto para a *parrhesía*, na Modernidade, seria justamente o espaço da crítica da sociedade existente, da análise da reflexão sobre a finitude humana, discurso filosófico, e da crítica dos saberes e instituições dominantes, discurso científico. O interesse de Foucault por Kant permite que se reconheça o que seria uma “atitude de modernidade”, uma possibilidade crítica de criação de espaços éticos na atualidade. Essa atitude pode ser definida a partir da capacidade do sujeito de captar o eterno no presente, de transformar essa eternidade, de submeter o fundamento do presente a um processo de transformação crítica e, enfim, de elaborar sua própria subjetividade (Foucault, 2001r).

A atividade da crítica sobre o presente é a função a ser assumida por um intelectual definido por Foucault, em diversos textos e entrevistas, como um intelectual específico. Em oposição ao intelectual universal, característico da tradição histórico filosófica, que assumia a função de porta-voz de ideais universais de conhecimento e moralidade, representante de grupos sociais específicos, em nome dos quais apresentava projetos de transformação social, Foucault (2004) defende que, reconhecendo a função da crítica na Modernidade como portadora da questão positiva de investigar o que nos é dado como universal, necessário e obrigatório com a finalidade de reconhecer seu caráter transitório, arbitrário, local, o intelectual específico deve liberar o sujeito das estruturas falsamente necessárias e essenciais que pesam sobre sua constituição.

Assumidas as dificuldades de uma experiência na forma de um *maître de vie* e as possibilidades limitadas de experiências parresiásticas na Modernidade, é nos espaços produtores de discursos políticos, filosóficos e científicos que devemos procurar as práticas e sujeitos capazes de promover essa experiência. Não é uma aposta na reelaboração da experiência greco-romana mas na criação de espaços nos quais a relação entre o sujeito e a verdade possa ser problematizada, tornando possível a criação de espaços de resistência e liberdade.

Com efeito, uma experiência como a dos mestres de verdade, *parrhesiastas*, greco-romanos não seria uma alternativa viável para a educação de nossos tempos. Em uma sociedade normatizada, disciplinada como a que vivemos, há pouco espaço para experiências de natureza ética, tais como as investigadas por Foucault em seus últimos trabalhos (Fonseca, 2011). Assumida essa perspectiva, a lição que aprendemos com Foucault, relacionada à historicidade dos modos de experiência e produção dos sujeitos, é preciso, a partir da estética da existência dos gregos, pensar modos de existência e atuação para os mestres na modernidade, que não se limitem a uma tentativa de reprodução de um modelo anterior.

O intelectual específico rompe com o sentido sociológico ou formativo da palavra pois, é aquele que faz uso de seu saber, de suas habilidades intelectuais, de sua relação com a verdade, de sua atitude crítica para problematizar o presente e suas formas de subjetivação, “é aquele que detém, como alguns outros, à serviço do Estado ou contra ele, poderes que podem favorecer ou matar definitivamente a vida. Não mais cantor da eternidade, mas estrategista da vida e da morte” (Foucault, 2004b, p. 11). A especificidade de seu trabalho associa-se à problematização das funções gerais dos dispositivos de verdade em uma determinada época, enfrentando o combate “pela verdade” ou “em torno da verdade” não para criticar os conteúdos ideológicos associados às práticas e saberes, mas para saber se é possível constituir uma nova política da verdade.

O problema não é mudar a “consciência” das pessoas, ou o que elas têm na cabeça, mas o regime político, econômico, institucional de produção da verdade. (...) O papel do intelectual não é mais o de se colocar “um pouco na frente ou um pouco de lado” para dizer a muda verdade de todos; é antes o de lutar contra as formas de poder exatamente onde ele é, ao mesmo tempo, o objeto e o instrumento: na ordem do saber, da “verdade”, da “consciência”, do discurso (Foucault, 2004b, p. 14; 71).

A função do intelectual específico refere-se a um princípio de discrição pelo qual recusa a função de intelectual hegemônico justamente porque rompe com as formas totalizantes de política, elaboradas a partir de dispositivos de saber-poder generalizantes. A chave de sua atitude política pessoal não deve ser

pedida a suas ideias, como se ela pudesse ser deduzida das ideias. O seu conhecimento, enquanto vida, é a sua vida filosófica. É um compromisso com formas de saber-poder locais, referidos à sua prática cotidiana. É a seu *éthos* que suas atitudes se referem.

Sabemos que a genealogia do poder analisa as relações entre os conhecimentos produzidos em um determinado momento histórico e as estruturas de poder em funcionamento. O intelectual não é uma figura isenta aos efeitos dos dispositivos e estratégias do saber-poder pois, a formação de sua subjetividade é efeito dos regimes de veridicção. Apesar dessa constatação, a aposta de Foucault com relação aos intelectuais específicos não diverge daquela postulada no conjunto de seu pensamento com relação às demais formas de subjetividade:

lá onde há poder há resistência (...) esses pontos de resistência estão presentes em toda a rede do poder (...) resistências, no plural, que são casos únicos: possíveis, necessárias, planejadas, arrastadas, violentas, irreconciliáveis, prontas ao compromisso, interessadas ou fadadas ao sacrifício; por definição, não podem existir a não ser no campo estratégico das relações de poder (Foucault, 2003b, p. 91//2009b, p. 125-126).

É a convicção de Foucault sobre a liberdade do sujeito, sobre a sua capacidade de resistência, que nos permite pensar no intelectual específico como um sujeito capaz de, por um incessante trabalho sobre si mesmo, de uma constante problematização de seus saberes, constituir um espaço de resistência às redes do saber-poder, capaz de pensar e agir de forma crítica, de agir localmente sobre a realidade.

Se as condições de formação humana devem ser assumidas como pontos múltiplos de problematização de sua constituição, pontos de uma resistência possível, todo professor é teoricamente dotado da potencialidade de se tornar um intelectual específico, pois está circunscrito a uma área que pressupostamente domina (Carvalho, 2010). A experiência do professor como intelectual específico, como sujeito infame, marginal, capaz de problematizar os

regimes de verdade, e de veridicção é a alternativa que encontramos para uma experiência de mestria na Modernidade.

Esse desafio implica assumir a natureza belicosa da verdade e a condição do sujeito como resultado de experiências historicamente produzidas. Exige o reconhecimento de que os saberes postos em circulação pelas práticas pedagógicas e pelos sistemas de educação não são neutros, tampouco universais, mas postos em circulação com o objetivo de produzir uma certa subjetividade adequada aos dispositivos e estratégias de governamentalidade em funcionamento. O desafio é “desmistificar a referência ao sujeito que fala como mestre absoluto daquilo que diz, e combater a ilusão inversa, de um discurso racional inteiramente impessoal e submisso às suas próprias regras lógicas” (Potte-Bonneville, 2006, p. 136).

A perspectiva do educador infame rompe com os tipos de ligações estabelecidas entre o poder, a verdade, o discurso e o cotidiano à medida que leva em consideração todo tipo de relação que está em jogo na constituição de subjetividades. Ela pulveriza e espraia as dimensões. Em *Qu'est-ce que des Lumières* (Foucault, 2001r; 2001s), no desafio de pensar uma experiência de mestria capaz de se constituir como alternativa às formas de sujeição elaboradas pelos dispositivos do saber-poder modernos, a atitude de modernidade é posta como um espaço de resistência, de liberdade, de constituição do sujeito sobre si mesmo. Essa atitude é

um modo de relação ao olhar da atualidade; uma escolha voluntária feita por alguns, uma maneira de pensar e sentir, uma maneira também de agir e de se conduzir que, de toda forma, assinala um pertencimento e se apresenta como uma obra. Um pouco, sem dúvida, como o que os gregos chamavam *éthos* (Foucault, 2001r, p. 1387).

A atitude de modernidade atribui ao presente um valor que remete ao esforço de imaginar a realidade para além do que ela efetivamente é. Recorrendo a forma como Baudelaire<sup>45</sup> compreende a atitude de modernidade,

---

<sup>45</sup> Baudelaire, Charles. *Sobre a modernidade*: o pintor da vida moderna. Tradução Teixeira Coelho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

Foucault a define como um exercício de confrontação do real com uma prática de liberdade que se converte simultaneamente em respeito e violação. É um modo de relação consigo mesmo, um tomar a si mesmo como objeto de uma elaboração complexa e dura.

O homem moderno, para Baudelaire, não é aquele que parte na descoberta de si mesmo, de seus segredos e de sua verdade oculta; é aquele que procura inventar a si mesmo. Essa modernidade não libera o homem de seu ser próprio, ela o impõe o trabalho de elaborar a si mesmo (Foucault, 2001r, p. 1390).

Se a ontologia crítica do presente, é o desafio posto ao filósofo moderno, seu *éthos* deve se constituir como uma atitude limite, uma forma de vida na fronteira, nos limites, uma forma de existência transgressora capaz de afirmar a condição de liberdade do sujeito pela constatação dos limites históricos postos ao homem para sua superação. Função que, a partir de *La vie des hommes infames* (Foucault, 2001m), permite pensar o mestre como um intercessor, um intelectual específico, um intelectual infame, um sujeito capaz de

possibilidades de experiências de rompimento com o localizado, o hegemônico, o homônimo. O infame é da ordem heterotópica, e por isto mesmo passa a afrontar os canais de força reprodutoras do modo de ser educador e do modo de ser educa(n)do (Carvalho, 2010, p. 104)

A função do professor, como um intelectual específico, é a constituição em si mesmo de uma “nova atitude de modernidade”, na qual deve assumir o desafio de uma educação sem manuais, sem receitas, sem caminho seguro. Um caminho de incertezas. Arte, técnica, estética da existência? Quem sabe? “Com Foucault, e o campo de discursividade por ele aberto, talvez a solidão, o descaminho, a imprudência do conhecer e do ensinar” (Ternes, 2006).

O desafio é pensar uma experiência educativa que tenha como finalidade a formação de uma atitude modernidade entendida como um modo de se relacionar, pensar, sentir e agir sobre o tempo presente, o desafio de constituir um *éthos* moderno (Foucault, 2001r, p. 1387). Uma atitude de constante crítica a nós mesmos e ao presente que assume a transitoriedade de todo saber e o risco do desaparecimento do homem como “na orla do mar, um rosto de areia”.

## REFERÊNCIAS

### Obras de Michel Foucault em francês:

FOUCAULT, Michel. *L'Ordre du discours*. Leçon inaugurale au Collège de France. Paris: Gallimard, 1971.

\_\_\_\_\_. *Il faut défendre la société*. Cours au Collège de France (1976). Paris: Gallimard, 1997.

\_\_\_\_\_. *Les anormaux*. Cours au Collège de France (1974-1975). Paris: Gallimard, 1999b.

\_\_\_\_\_. La folie n'existe que dans une société. In : *Dits et écrits, 1954-1975*, tome I. n. 5. Édition Daniel Defert, François Ewald e Jacques Lagrange. Paris: Gallimard, 2001a. p. 195-197.

\_\_\_\_\_. Nietzsche, la généalogie, l'histoire. In : *Dits et écrits, 1954-1975*, tome I. n. 84. Édition Daniel Defert, François Ewald e Jacques Lagrange. Paris: Gallimard, 2001b. p. 1004-1024.

\_\_\_\_\_. Entretien avec Michel Foucault. *Dits et écrits, 1976-1988*, tome II. n. 281. Édition Daniel Defert, François Ewald e Jacques Lagrange. Paris: Gallimard, 2001c. p. 860-914.

\_\_\_\_\_. Foucault. In : *Dits et écrits, 1976-1988*, tome II. n. 345. Édition Daniel Defert, François Ewald e Jacques Lagrange. Paris: Gallimard, 2001d. p. 1450-1455.

\_\_\_\_\_. Préface à l'Histoire de la sexualité. *Dits et écrits, 1976-1988*, tome II. n. 340. Édition Daniel Defert, François Ewald e Jacques Lagrange. Paris: Gallimard, 2001e. p.1397-1403.

\_\_\_\_\_. Structuralisme et poststructuralisme. *Dits et écrits, 1976-1988*, tome II. n. 330. Édition Daniel Defert, François Ewald e Jacques Lagrange. Paris: Gallimard, 2001f. p.1250-1276.

\_\_\_\_\_. Nietzsche, Freud, Marx. *Dits et écrits*, 1954-1975, tome I. n. 46. Édition Daniel Defert, François Ewald e Jacques Lagrange. Paris: Gallimard, 2001g. p.592-607.

\_\_\_\_\_. Qu'est-ce qu'un auteur? *Dits et écrits*, 1954-1975, tome I. n. 69. Édition Daniel Defert, François Ewald e Jacques Lagrange. Paris: Gallimard, 2001h. p.817-849.

\_\_\_\_\_. *L'Herméneutique du sujet*. Cours au Collège de France (1981-1982). Paris: Gallimard, 2001j.

\_\_\_\_\_. Les techniques de soi. *Dits et écrits*, 1976-1988, tome II. n. 363. Édition Daniel Defert, François Ewald e Jacques Lagrange. Paris: Gallimard, 2001k. p. 860-914.

\_\_\_\_\_. *Fearless speech*. Editado por Joseph Pearson. Los Angeles : Semiotext(e), 2001l.

\_\_\_\_\_. La vie des hommes infâmes. *Dits et écrits*, 1976-1988, tome II. n. 198. Édition Daniel Defert, François Ewald e Jacques Lagrange. Paris: Gallimard, 2001m. p. 237-252.

\_\_\_\_\_. Préface à la transgression. *Dits et écrits*, 1954-1975, tome I. n. 13. Édition Daniel Defert, François Ewald e Jacques Lagrange. Paris: Gallimard, 2001n. p. 261-277

\_\_\_\_\_. La folie, l'absence d'oeuvre. *Dits et écrits*, 1954-1975, tome I. n. 25. Édition Daniel Defert, François Ewald e Jacques Lagrange. Paris: Gallimard, 2001o. p. 440-448.

\_\_\_\_\_. La pensée du dehors. *Dits et écrits*, 1954-1975, tome I. n. 38. Édition Daniel Defert, François Ewald e Jacques Lagrange. Paris: Gallimard, 2001p. p. 546-567.

\_\_\_\_\_. Ariane s'est pendue. *Dits et écrits*, 1954-1975, tome I. n. 64. Édition Daniel Defert, François Ewald e Jacques Lagrange. Paris: Gallimard, 2001q. p. 795-798.

\_\_\_\_\_. Qu'est-ce que les Lumières ? *Dits et écrits*, 1976-1988, tome II. n. 339. Édition Daniel Defert, François Ewald e Jacques Lagrange. Paris: Gallimard, 2001r. p. 1381-1396.

\_\_\_\_\_. Qu'est-ce que les Lumières ? *Dits et écrits*, 1976-1988, tome II. n. 351. Édition Daniel Defert, François Ewald e Jacques Lagrange. Paris: Gallimard, 2001s. p. 1498-1507.

\_\_\_\_\_. Polémique, politique et problématisations. *Dits et écrits*, 1976-1988, tome II. n. 342. Édition Daniel Defert, François Ewald e Jacques Lagrange. Paris: Gallimard, 2001t. p. 1410-1417.

\_\_\_\_\_. Usage des plaisirs et techniques de soi. *Dits et écrits*. Tome II. n. 338. Édition Daniel Defert, François Ewald e Jacques Lagrange. Paris: Gallimard, 2001u. p. 1358-1380.

\_\_\_\_\_. *Le pouvoir psychiatrique* – Cours au Collège de France (1973-1974). Paris: Gallimard, 2003c.

\_\_\_\_\_. *Surveiller et punir: naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 2004c.

\_\_\_\_\_. *Naissance de la biopolitique*. Cours au Collège de France (1978-1979). Paris: Gallimard, 2004d.

\_\_\_\_\_. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 2008e.

\_\_\_\_\_. *Le gouvernement de soi et des autres*. Cours au Collège de France (1982-1983). Paris: Gallimard, 2008f.

\_\_\_\_\_. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 2009a.

\_\_\_\_\_. *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 2009b.

\_\_\_\_\_. *Le courage de la vérité* – Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1984). Paris: Gallimard, 2009c.

\_\_\_\_\_. *Histoire de la sexualité II: l'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 2010a.

\_\_\_\_\_. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard, 2011a.

\_\_\_\_\_. *Leçons sur la volonté de savoir*. Cours au Collège de France (1970-1971) suivi de *Le savoir Œdipe*. Paris: Gallimard, 2011b.

\_\_\_\_\_. *Mal faire, dire vrai*. Fonction de l'aveu en just. Cours de Louvain, 1981, Louvain: Presses universitaires de Louvain, 2012a.

\_\_\_\_\_. *Du gouvernement des vivants*. Cours au Collège de France (1979-1980). Paris: Gallimard, 2012b.

\_\_\_\_\_. *Subjectivité et vérité*. Cours au Collège de France (1980-1981). Paris: Gallimard, 2014b.

### **Obras de Michel Foucault em português:**

FOUCAULT, Michel. Os Intelectuais e o poder. Em: *Microfísica do poder*. Tradução Roberto Machado. 19. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1979. p. 69-78.

\_\_\_\_\_. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque. 15. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

\_\_\_\_\_. *Vigiar e Punir*. Tradução. Raquel Ramallete. 27. ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

\_\_\_\_\_. *A ordem do discurso*. Tradução Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 1996.

\_\_\_\_\_. *Em defesa da sociedade*. Curso no Collège de France (1976). Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999a.

\_\_\_\_\_. *Os anormais*. Curso no Collège de France (1974-1975). Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001i.

\_\_\_\_\_. *As palavras e as coisas*. Tradução Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. *A verdade e as formas jurídicas*. Tradução Roberto Cabral de Meio Machado e Eduardo Jardim Moraes. Rio de Janeiro: Nau, 2003a.

\_\_\_\_\_. *História de Sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução Maria Theresa da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2003b.

\_\_\_\_\_. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004a.

\_\_\_\_\_. *Microfísica do Poder*. Tradução Roberto Machado. 19. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2004b.

\_\_\_\_\_. Linguagem e literatura. In: MACHADO, R. *Foucault, a filosofia e a literatura*. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

\_\_\_\_\_. Prefácio à transgressão. *Ditos e Escritos* – Vol. III. Tradução Inês Autran Dourado Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006a. p. 28-46.

\_\_\_\_\_. A loucura, a ausência da obra. *Ditos e escritos* – Vol. I. Tradução Vera Lucia Avellar Ribeiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b. p. 210-219.

\_\_\_\_\_. O pensamento do exterior. *Ditos e Escritos* – Vol. III. Tradução Inês Autran Dourado Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006c. p. 219-242.

\_\_\_\_\_. O que é um autor? In: *Ditos e escritos III* – Estética: literatura e pintura, música e cinema. Tradução Inês Autran Dourado; organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006d. p.264-298.

\_\_\_\_\_. *O poder psiquiátrico: curso no Collège de France (1973-1974)*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006e.

\_\_\_\_\_. *Hermenêutica do sujeito*. Tradução Marcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006f.

\_\_\_\_\_. O uso dos prazeres e as técnicas de si. *Ditos e escritos* - Ética, Sexualidade, Política. Vol. V. Tradução Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006g. p. 192-217.

\_\_\_\_\_. *História da Loucura*. Tradução José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2008a.

\_\_\_\_\_. Nietzsche, a genealogia, a história. In: *Ditos e escritos II* – Arqueologia das ciências e história dos sistemas de Pensamento. Tradução de Elisa Monteiro; organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008b. p.260-281.

\_\_\_\_\_. Nietzsche, Freud, Marx. In: *Ditos e escritos II* – Arqueologia das ciências e história dos sistemas de Pensamento. Tradução de Elisa Monteiro;

organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008c. p.40-55.

\_\_\_\_\_. *Nascimento da biopolítica*. Curso ao Collège de France (1978-1979). Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008d.

\_\_\_\_\_. *Ariadne enforcou-se. Ditos e escritos – Vol. II*. Tradução Elisa Monteiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008g. p. 141-144.

\_\_\_\_\_. Michel Foucault entrevistado por Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow. In: DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. *Michel Foucault – uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b.

\_\_\_\_\_. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. *Michel Foucault – uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010c, p. 273-295.

\_\_\_\_\_. *O governo de si e dos outros*. Curso no Collège de France (1982-1983). Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010d.

\_\_\_\_\_. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II*. Curso no Collège de France (1983-1984). Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011c.

\_\_\_\_\_. Prefácio à História da sexualidade. *Ditos e escritos IX*. Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade. Tradução Abner Chiquieri; organização e seleção de textos, Manoel Barros da Motta. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014a. p. 207-213.

### **Bibliografia complementar:**

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução de Alfredo Bosi. 6. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

ADORNO, Francesco Paolo. A tarefa do intelectual: o modelo socrático. In: GROS, Frédéric. (org.). *Foucault: a coragem da verdade*. Tradução Marcos Marciolino. São Paulo: Parábola Editorial, 2004. p. 39-62.

ARNAULD, A. *Logique de Port-Royal*. Paris: Achette, 1864.

BAUDELAIRE, Charles. *Sobre a modernidade: o pintor da vida moderna*. Tradução Teixeira Coelho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

BENTHAM, J.O *Panóptico*. Tradução Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

CANDIOTTO, Cesar. Foucault: uma crítica da verdade. *Trans/Form/Ação*. São Paulo, v. 29, n. 2, p. 65-78, jul./dez. 2006.

\_\_\_\_\_. *Foucault e a crítica da verdade*. Curitiba: Autêntica, 2010.

CANGUILHEM, G. Mort de l'homme ou épuisement du Cogito? *Critique*. Paris, n. 242, p. 599-618, 1967

CARVALHO, Alexandre Filordi de. *História e subjetividade no pensamento de Michel Foucault*. 242 f. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

CARVALHO, Alexandre Filordi de. *Foucault e a função-educador*. Sujeição e experiências de subjetividades ativas na formação humana. Ijuí: Editora Unijuí, 2010.

DÁVILA, Jorge. Ética da palavra e vida acadêmica. Em: KOHAN, Osmar e GONDRA, José. *Foucault 80 anos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

DELEUZE, G. *Foucault*. Tradução Renato Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2005.

DESCARTES, R. *Meditações*. Tradução Bento Prado Jr. São Paulo: Difel, 1962.

\_\_\_\_\_. *Regras para a direcção do espírito*. Tradução João Gama. Lisboa: Edições 70, 2002.

DETIENNE, Marcel. *Mestres da verdade na Grécia arcaica*. Tradução Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. *Michel Foucault - uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FONSECA, Marcio Magalhães da. *Michel Foucault e a constituição do sujeito*. 3. ed. São Paulo: EDUC: 2011.

FREUD, Sigmund. *Uma dificuldade no caminho da psicanálise* (1917). Em: Edição Standard Brasileira das obras completas de Sigmund Freud - Volume XVII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

GALIEN. *L'âme et ses passions*. Paris: Les Belles Lettres, 2004.

GROS, Frédéric. (org.). *Foucault: a coragem da verdade*. Tradução Marcos Marciolino. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

HADOT, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel, 2002.

\_\_\_\_\_. *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris: Gallimard, 1995.

\_\_\_\_\_. *Introduction aux 'Pensées' de Marc Aurèle*. La citadelle intérieur. Paris: Fayard, 1997.

\_\_\_\_\_. *O que é a filosofia antiga?* Tradução Marcos Marciolino. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2011.

HAN, Béatrice. *L'ontologie manquée de Michel Foucault*. Paris: Jérôme Millon, 1998.

HUISMAN, Denis. *Dicionário de obras filosóficas*. Tradução Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MACHADO, R. Por uma Genealogia do poder. In: FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. 19. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2004. p. VII-XXIII.

MACHADO, R. *Foucault, a filosofia e a literatura*. 3.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

MUCHAIL, S. T. O lugar das instituições na sociedade disciplinar. In: Ribeiro, Renato Janine (org.). *Recordar Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1985, p.196-208.

MUCHAIL, Salma Tannus. *Foucault, simplesmente*. São Paulo: Loyola, 2004.

MUCHAIL, Salma Tannus. *Foucault, mestre do cuidado*. Textos sobre A hermenêutica do sujeito. São Paulo: Loyola, 2011.

NIETZSCHE, F. *A genealogia da Moral*. Tradução. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. *Vontade de potência*. Tradução Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2011.

\_\_\_\_\_. Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral. In: *Os pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

\_\_\_\_\_. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NUSSBAUM, Martha. *The therapy of desire: theory and practice in hellenistic ethics*. Princeton: Princeton University Press, 2009.

PELBART, Peter Pál. Experiência e sujeito. In: MUCHAIL, Salma T.; FONSECA, Marcio A.; VEIGA-NETO, Alfredo (orgs.) *O mesmo e o outro - 50 anos de história da loucura*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

PLATÃO. *Diálogos: Fedro, Cartas, O primeiro Alcibíades*. Tradução Carlos Alberto Nunes. 2. ed. Belém: EDUFPA, 2007.

PLATON. *Alcibiade*. Trad. Chantal Marboeuf e J.-F. Pradeau. Paris: GF Flammarion, 1998.

PORTOCARRERO, V. *As ciências da vida: de Canguilhem a Foucault*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2009.

PORTOCARRERO, Vera. A questão da parrhesía no pensamento de Michel Foucault, Pierre Hadot e Martha Nussbaum. *Aurora*, Curitiba, v. 23, n. 32, p. 81-98, jan-jun. 2011.

POTTE-BONNEVILLE, Mathieu. *Michel Foucault, l'inquétude de l'histoire*. Paris: PUF, 2004.

ROUSSEAU, J-J. Ensaio sobre a origem das línguas. In: *Os pensadores*. Tradução De Lourdes Santos Machado; introdução e notas de Paulo Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

SÊNECA. *Cartas a Lucílio*. Tradução J. A. Segurado e Campos. 4. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2009.

TERNES, José. Foucault e a Lei. In: CALOMENI, T. C. B. (org.) *Michel Foucault – entre o murmúrio e a palavra*. Campos: Faculdade de Direito de Campos, 2004a.

\_\_\_\_\_. Foucault, a escola, a imprudência do ensinar. In: KOHAN, Osmar e GONDRA, José. *Foucault 80 anos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

\_\_\_\_\_. *Michel Foucault e a idade do homem*. 2. ed. Goiânia: UCG/UFG, 2009.

\_\_\_\_\_. Foucault, do retorno da linguagem ao dizer-verdadeiro. In: *Aurora*, Curitiba, v. 23, n. 32, p. 131-144, jan./jun. 2011.

\_\_\_\_\_. *Compelle intrare: a transgressão do sobrinho*. In: MUCHAIL, S. T.; FONSECA, M. A.; VEIGA-NETO, A. (Orgs) *O mesmo e o outro: 50 anos de História da loucura*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. p.189-198.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mythe et pensée chez les Grecs*. Paris: La Découverte, 1985.

### Epígrafes

BARTHES, Roland. *Aula*. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Cultrix, 1996.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. Tradução Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. Eu sou um pirotécnico. In: POL-DROIT, Roger. *Michel Foucault, entrevistas*. Tradução de Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro. São Paulo: Graal, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. *Vontade de potência*. Tradução Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2011.

SÊNECA. *Sobre a tranqüilidade da alma*. Tradução de José Rodrigues Seabra Filho. São Paulo: Nova Alexandria, 2001. Edição bilíngue.