

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

RAFAEL GIRONI DIAS

**UMA TRAJETÓRIA SUBMERSA:
a “hipótese Nietzsche” de Michel Foucault em seus cursos no Collège de France entre
1970 e 1976**

**SÃO CARLOS
2022**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

RAFAEL GIRONI DIAS

**UMA TRAJETÓRIA SUBMERSA:
a “hipótese Nietzsche” de Michel Foucault em seus cursos no Collège de France entre
1970 e 1976**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Monica Loyola Stival

**SÃO CARLOS
2022**

Dias, Rafael Gironi

Uma trajetória submersa: a “hipótese Nietzsche” de Michel Foucault em seus cursos no Collège de France entre 1970 e 1976 / Rafael Gironi Dias -- 2022. 209f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de São Carlos, campus São Carlos, São Carlos

Orientador (a): Monica Loyola Stival

Banca Examinadora: Ana Carolina Soliva Soria, Luiz Damon Santos Moutinho, Carlos Eduardo Ribeiro

Bibliografia

1. Michel Foucault. 2. Genealogia. 3. Hipótese Nietzsche.
I. Dias, Rafael Gironi. II. Título.

Ficha catalográfica desenvolvida pela Secretaria Geral de Informática (SIn)

DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Bibliotecário responsável: Ronildo Santos Prado - CRB/8 7325



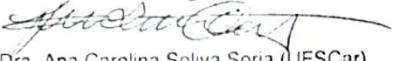
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Folha de Aprovação

Defesa de Dissertação de Mestrado do candidato Rafael Gironi Dias, realizada em 19/08/2022.

Comissão Julgadora:


Profa. Dra. Ana Carolina Soliva Soria (UFSCar)


Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho (UFSCar)


Prof. Dr. Carlos Eduardo Ribeiro (UFABC)

O Relatório de Defesa assinado pelos membros da Comissão Julgadora encontra-se arquivado junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

*Para Eliana e Ulisses,
com amor.*

Agradecimentos

Um número incontável de gente querida fez parte do processo de estudo e escrita dessa dissertação, que talvez seja algo muito pequeno perto de tantas desventuras que temos passado nos últimos anos de pandemia e desgoverno. Para além da nossa vã filosofia, agradeço todo carinho e presença, mesmo que virtual, de quem pode acompanhar-me e fortalecer nessa trajetória.

Um obrigado mais que especial a Luciana Ricardi Rabi, Laura Galvão e Bruno Fernandes por transformar nossa morada em um lugar de amor, respeito e muitas conversas filosóficas. Amo vocês.

Agradeço muito aos ensinamentos em sala de aula e fora dela de minha orientadora Monica Stival, sempre atenciosa com meu jeito virginiano na lida com as questões acadêmicas. Nunca me esquecerei da primeira disciplina que fiz sobre Foucault e a história com ela, que abriu tantos caminhos para mim. Estamos juntos para o que der e vier, vamos à luta!

Um agradecimento especial ao pessoal do LES (Laboratório de Estudos da Subjetividade): Adam Italiano, Natália Pereira da Silva, Tauami de Paula, Caio Whitaker, Gláucia Silva, Amanda Gonçalves de Lima, Tatiane Vieira dos Santos, Livia Francisco de Souza, Laisa Lorena Massa, Débora Lódi e Alexandra Aguiar. Nossos estudos coletivos e horizontais serviram em muito para tornar o sabor dos textos filosóficos mais apetitosos.

Meu coração enche-se de ternura ao lembrar a companhia de minhas amigas e amigos de Filosofia da turma de 2016 da UFSCar. Obrigado pela diversão e pelas ideias trocadas, debatidas, aprendidas nos corredores da faculdade e nas mesas de bar pela cidade de São Carlos.

E claro, não poderia deixar de agradecer aos amigos e amigas que me acompanham por essa vida há um tempão, é tanta gente e tanto carinho, que deixarei seus nomes guardados em meu coração.

Agradeço à FAPESP pela bolsa concedida para a realização da pesquisa de mestrado, através do processo nº 2019/239-0, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). Isso garantiu minha subsistência nesses anos, em um cenário cada vez mais aterrador para a pesquisa em nosso país.

Desejo que esse trabalho faça um pouco de jus a tanta gente especial que cruzou meu caminho.

Sigamos!

Dias inteiros de calma, noites de ardência, dedos no leme e olhos no horizonte, descobri a alegria de transformar distâncias em tempo. Um tempo em que aprendi a entender as coisas do mar, a conversar com grandes ondas e não discutir com o mau tempo. A transformar o medo em respeito, o respeito em confiança. Descobri como é bom chegar quando se tem paciência. E para se chegar, onde quer que seja, aprendi que não é preciso dominar a força, mas a razão. É preciso, antes de mais nada, querer.

Amyr Klink, *Cem dias entre céu e mar*

RESUMO

As genealogias fragmentadas realizadas por Foucault na primeira metade da década de 1970 são marcadas pela arritmia das descontinuidades, sendo a análise dos acontecimentos, muitas vezes diluídos pela poeira da história, suas fontes privilegiadas. Nesse contexto, o filósofo elabora uma hipótese de trabalho que visa aliar a crítica dos acontecimentos discursivos a partir da arqueologia dos saberes, com uma genealogia que coloca a mostra as marcas do poder na constituição de realidades a partir de um discurso de verdade; ou seja, uma hipótese Nietzsche sobre a vontade de saber e a vontade de poder. Com o objetivo de averiguar a construção dessa hipótese a partir de seus operadores metodológicos, com destaque à noção de acontecimento, o estudo seguiu a trajetória genealógica de Foucault através de seus cursos realizados no Collège de France desde sua aula inaugural, *A ordem do discurso*, até o curso de 1976, *Em defesa da sociedade*. Com isso, as genealogias empreendidas pelo filósofo nesse período, mais que constituírem modelos para uma analítica do poder em suas várias formas, permitem recuperar a “materialidade do discurso”, elemento central para compreender as relações de poder e saber nas sociedades ocidentais, e, principalmente, possibilitam a criação de contra-saberes necessários para as lutas e os enfrentamentos naquilo que se mostra intolerável na atualidade.

Palavras-chave: Michel Foucault; “hipótese Nietzsche”; genealogia; acontecimento; intolerável.

ABSTRACT

The fragmented genealogies performed by Foucault in the first half of the 1970s are marked by the arrhythmia of discontinuities, and the analysis of events, often diluted with the dust of history, its privileged sources. In this context, the philosopher elaborates a working hypothesis that aims to combine the critique of discursive events from the archaeology of knowledge, with a genealogy that displays the marks of power in the constitution of realities from a discourse of truth; that is, a Nietzsche hypothesis about the will to know and the will to power. With the objective of verifying the construction of this hypothesis from its methodological operators, with emphasis on the notion of event, the study followed Foucault's genealogical trajectory through his courses held at the Collège de France from his inaugural class, *The Discourse of Language (L'Ordre du discours)*, till the course of 1976, *Society Must Be Defended* (“*Il faut défendre la société*”). Thus, the genealogies undertaken by the philosopher in this period, instead of constituting models for an analytical of power in its various forms, they allow to recover the "materiality of the discourse", a central element to understand the relations of power and knowledge in Western societies, and they mainly enable the creation of necessary counter-knowledge for struggles and confrontations in what is currently intolerable.

Keywords: Michel Foucault; "Nietzsche hypothesis"; genealogy; event; intolerable.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1. O PARADOXO DO COMEÇO	16
1.1. Mar aberto	16
1.2. Os perigos do mar	24
a) Procedimentos externos ao discurso	25
b) Procedimentos internos ao discurso.....	28
c) Procedimentos de sujeição do discurso.....	30
1.3. Navegar é preciso.....	34
1.4. Paradoxo, desejo e poder	41
2. A HIPÓTESE NIETZSCHE	45
2.1. O conhecimento como invenção	47
2.2. Os paradoxos da vontade de verdade	57
2.3. Genealogia: corpo e história	61
3. INTOLERÁVEL.....	74
3.1. O “gesto” de exclusão do Sofista em <i>Aulas sobre a vontade de saber</i>	75
a) Dos acontecimentos policéfalos.....	83
b) Os intoleráveis Sofistas.....	105
3.2. O “teatro” da repressão dos <i>Nu-pieds</i> em <i>Teorias e instituições penais</i>	112
a) Acontecimento político e jogo de forças.....	117
b) Dinástica: da hierarquia à herança	129
3.3. A lei e a exclusão: os limites da representação para as genealogias	139
4. HIPÓTESE LÚDICA.....	155
4.1. Contornando a guerra	155
4.2. Hipótese lúdica.....	162
a) Assimilação	166
b) Sequestração	169
c) Colonização.....	180
4.3. Acontecimento e corpo.....	192
CONCLUSÃO. O salto do Cachalote: verdade e desafio	196
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	203

INTRODUÇÃO

Eu me sentia um pouco como um cachalote que salta por cima da superfície da água, deixando nela um pequeno rastro provisório de espuma, e que deixa acreditar, faz acreditar, ou quer acreditar, ou talvez ele acredite efetivamente, que embaixo, onde não o vemos mais, onde não é mais percebido nem controlado por ninguém: ele segue uma trajetória profunda, coerente e refletida. (FOUCAULT, 2010a, pp. 5-6)

Cachalote é uma espécie única de animal marinho. Categorizado pela primeira vez por Lineu em 1758, ainda hoje anima certo debate científico por tratar-se do único representante vivo de uma família de seres em extinção. De qualquer forma, hoje ou em épocas passadas, esse enorme animal causa espanto aos observadores desacostumados, podendo muito bem ser descrito como um monstro ancestral, ou então, uma maravilhosa criatura da natureza; como visto no clássico escrito por Herman Melville, *Moby Dick* (2008), em que um cachalote albino representa toda a fúria proveniente das profundezas do oceano.

Ora, por que Foucault se compara a esse animal na primeira aula de seu curso no Collège de France de 1976, *Em defesa da sociedade?* O que o filósofo estaria insinuando quando fala sobre o rastro de espuma que deixa ver sobre a superfície do mar uma trajetória submersa, coerente e refletida?

De fato, logo no início dessa aula, Foucault (2010a, p. 5) declara: “Eu estou um pouco cheio”, e anuncia que talvez fosse o momento de encerrar a série de pesquisas que tem desenvolvido desde o ingresso naquela instituição, em 1970. Pesquisas que o filósofo diz serem fragmentadas, dispersas, sem fim ou sequência, “muito repetitivas, que caíam no mesmo ramerrão, nos mesmos temas, nos mesmos conceitos” (*Idem*, p. 5); pesquisas cujo conteúdo acumulou, ao longo desses anos, diversos inconvenientes.

De forma breve, podemos dispor de três pontos principais destacados por Foucault nessa primeira aula do curso de 1976 que compõem seu diagnóstico sobre o trabalho empreendido. Em primeiro lugar, o filósofo faz um diagnóstico da conjuntura na produção dos saberes e das lutas desde o início da década de 1960, desdobrando dois fenômenos característicos: “a eficácia das ofensivas dispersas e descontínuas” (FOUCAULT, 2010a, p. 7), cuja “imensa e prolífera criticabilidade” dos saberes tornou possível pensar as lutas locais longe de concepções globalizantes e os saberes longe da formação de sistemas; e, o reaparecimento dos “saberes sujeitados”, ou o “saber das pessoas” (*Idem*, p. 9), que antes eram desqualificados pela hierarquia do conhecimento, e que, ao emergirem ante o saber dito erudito, paradoxalmente, fizeram um acoplamento com ele, fortalecendo assim a própria

crítica local. Neste “acoplamento de saberes”, Foucault vê as condições necessárias para que uma série de “genealogias” se forme:

Chamemos, se quiserem, de “genealogia” o acoplamento dos conhecimentos eruditos e das memórias locais, acoplamento que permite a constituição de um saber histórico das lutas e a utilização desse saber nas táticas atuais. Será essa, portanto, a definição provisória dessas genealogias que tentei fazer com vocês no decorrer dos últimos anos. (FOUCAULT, 2010a, p. 9)

Em um segundo momento, Foucault faz um diagnóstico geral das genealogias empreendidas por ele, mostrando que seus objetivos principais eram a “insurreição dos saberes”, ou seja, compor anticiências que confrontassem diretamente os poderes “vinculados à instituição e ao funcionamento de um discurso científico organizado no interior de uma sociedade como a nossa” (FOUCAULT, 2010a, p. 11). A dinâmica do saber genealógico seria, portanto, “uma espécie de empreendimento para dessujeitar os saberes históricos e torná-los livres, isto é, capazes de oposição e de luta contra a coerção de um discurso teórico unitário, formal e científico” (*Idem*). As genealogias, assim descritas, compõem todos os fragmentos de pesquisas realizadas por Foucault nos anos de trabalhos no Collège de France e formariam, em suas palavras, “uma teoria tão bonita – e provavelmente tão pouco verificável – da descontinuidade” (*Idem*).

O terceiro diagnóstico diz respeito à direção a qual as genealogias de Foucault se orientam, a qual problema sua pesquisa visa seguir: “O que é o poder? Ou melhor – porque a pergunta: ‘O que é o poder?’” (FOUCAULT, 2010a, p. 13). Para o filósofo estava em questão empreender uma análise não econômica do poder, ou seja, encarar o poder a partir de duas perspectivas complementares: “o poder [...] se exerce e só existe em ato”, e, “não é primeiramente manutenção e recondução das relações econômicas, mas, em si mesmo, primariamente, uma relação de força” (*Idem*, p. 15).

Partindo dessa condição, Foucault aborda duas respostas possíveis para a questão do exercício do poder: a “hipótese Reich”, em que o poder é aquilo que reprime, e a “hipótese Nietzsche”, em que o poder tem a forma da guerra e “o fundamento da relação de poder é o enfrentamento belicoso das forças” (FOUCAULT, 2010a, p. 16). Ele afirma:

Evidente que tudo o que eu lhes disse ao longo dos anos anteriores se insere do lado do esquema luta-repressão. Foi este esquema que, de fato, eu tentei aplicar. Ora, à medida que eu o aplicava, fui levado mesmo assim a reconsiderá-lo; ao mesmo tempo, claro, porque numa porção de pontos ele ainda está insuficientemente elaborado [...] e também porque creio que as duas noções, de “repressão” e de “guerra”, devem ser consideravelmente modificadas, quando não, talvez, no limite, abandonadas. (FOUCAULT, 2010a, pp. 16-17)

De fato, na sequência do curso *Em defesa da sociedade*, vemos uma genealogia do pensamento histórico-político firmado a partir da chave operatória da guerra concomitante a genealogia da “guerra das raças”. Nesse ponto, Foucault não titubeia em dizer que essas genealogias, ou fragmentos de pesquisa que realizou fazem parte da “hipótese Nietzsche”. O que nos permite pensar que cada borbulha criada pelo cachalote foucaultiano até então, suas pesquisas genealógicas elaboradas até ali, fazem parte dessa perspectiva de análise chamada de “hipótese Nietzsche”.

A hipótese Nietzsche foi apresentada por Foucault de forma preliminar na aula inaugural que deu início a sua trajetória no Collège de France. Em *A ordem do discurso* (2015a), o filósofo mostra um caminho possível para compreender a relação da produção dos discursos aliado às práticas não discursivas, problema levantado por diversos críticos à sua obra mais famosa até então, o livro de 1966, *As palavras e as coisas*. Conforme o breve item que finaliza este livro, a arqueologia empreendida por Foucault (2007, p. 536), a partir do solo de uma “profunda história do *Mesmo*”, mostrou que o “homem” é uma invenção muito recente. Nascido no século XVIII, o homem enquanto conceito e enquanto objeto é fruto da passagem da dinâmica dos saberes organizados pelo quadro da representação (*episteme* clássica) para saberes dados pelo jogo entre o empírico e o transcendental a partir da finitude do homem (*episteme* moderna). Desta breve síntese que conclui o livro de 1966, nos interessa recuperar a imagem arriscada por Foucault quando escreve sobre a possibilidade de um acontecimento por vir, que desvaneceria a figura do homem de forma tão ordinária como seu aparecimento, como se fosse “na orla do mar, um rosto de areia.” (*Idem*). Ora, o homem e o mar, o homem que se desmancha *no* e *através* do mar. Atentemos a isso.

Ora, se o mar deve desvanecer a figura do homem que tanto perturba a modernidade, por que não adentrar neste mar que causa tanto encanto e assombro? Para isso, é preciso navegar. Porém, como fazer isso?

Em *Moby Dick*, Melville descreve com minúcia tudo aquilo que envolve a pescaria de baleias e cachalotes pelos oceanos do planeta, e nada parece escapar ao escritor, que narra desde as lendas até os artifícios usados para sua pescaria. Assim que uma baleia é avistada, os pescadores se jogam ao mar em seus botes a fim de cercar sua presa. O primeiro passo, ao avaliar a dimensão da batalha a ser travada, é fazer com que um dos arpoadores arremesse e acerte seu arpão no animal para prendê-lo ao bote de pescaria. Assim, tem-se uma ligação direta e permanente entre o pescador e a presa, permitindo que o cachalote não escape, a não

ser por uma prodigiosa façanha, ou sob a decisão do pescador em cortar a ligação ante algum perigo mortal.

Se no final de *As palavras e as coisas* Foucault é aquele que vê o rosto desmanchar-se na areia da praia e, em seu curso de 1976, ele se mostra como um Cachalote; temos que seguir uma linha que atravesse o mar e ligue o pretenso marinheiro ao monstro marinho. Nesse caso, escolhemos a hipótese Nietzsche para nos guiar por essa transformação utilizando como fio condutor seus cursos no Collège de France; caminho que achamos prudente para esse tipo de pescaria, já que tem como ponto de apoio, em uma trajetória cheia de descontinuidades, no mínimo, a direção cronológica de suas investidas.

Portanto, no primeiro capítulo percorremos *A ordem do discurso*, e no segundo, a “Aula sobre Nietzsche” de seu primeiro curso, junto de “Nietzsche, a genealogia, a história”; a fim de circunscrever os principais procedimentos metodológicos e teóricos destacados por Foucault para a construção de sua hipótese de trabalho. Para tanto, atentamos aos paradoxos entre o desejo e o poder imanentes a produção discursiva na constituição da vontade de verdade no Ocidente; evidenciando o papel operacional da análise dos acontecimentos atrelados a uma perspectiva crítica e genealógica que busca compreender o estatuto da exclusão na formulação dos saberes. Disso, se compreendemos a ordem do discurso como o mar que deve ser navegado, a hipótese Nietzsche equivale à embarcação que deve guiar Foucault pelo desbravamento de seus perigos.

No terceiro capítulo, adentramos nas primeiras pesquisas genealógicas de Foucault a partir de seus cursos de 1970 a 1972, *Aulas sobre a vontade de saber* (2014a) e *Teorias e instituições penais* (2020a). Elegemos como fio condutor a noção de “intolerável” enquanto indício para captar os acontecimentos, que nesses cursos aparece vinculada às noções de exclusão e repressão. Seja em uma perspectiva semântica, a partir das transformações ocorridas entre a Grécia arcaica e a Grécia clássica; ou através de uma perspectiva política, com a repressão à sedição dos *Nu-pieds* na França do século XVII, a análise genealógica encontra seu primeiro impasse metodológico quando lê o acontecimento em vistas de seus efeitos negativos, a partir de funções gerais de representação. Nesse ponto, a perspectiva positiva da intolerabilidade deve passar pelas relações de força que atravessam o corpo e a vida das pessoas. Nisso, o caráter produtivo dos dispositivos aparece como advindo de uma perspectiva dinástica, elo entre a função crítica da arqueologia e o corpo genealógico.

No quarto capítulo, última etapa de nossa navegação, passamos pelos cursos de Foucault dedicados ao poder disciplinar e ao saber da normalidade, dando maior atenção às

relações entre acontecimento, corpo e poder em *A sociedade punitiva* (2015b) e *O poder psiquiátrico* (2006a). Aqui, trata-se de experimentar uma possível “hipótese lúdica” quanto ao funcionamento do poder, atentando para o aparecimento das expressões *assimilação*, *sequestração* e *colonização*. Dessa feita, acreditamos contornar a hipótese bélica, comumente usada para a interpretação da hipótese Nietzsche de Foucault, vendo na análise do acontecimento enquanto jogo, o lugar produtivo para estabelecer a materialidade dos discursos a partir das relações de força e das regularidades estratégicas, através do corpo.

Por fim, na Conclusão, pretendemos delinear o que seria o lugar de desafio do Cachalote foucaultiano, tomando a ideia de uma verdade-acontecimento em oposição a verdade-demonstração como uma das tarefas imprescindíveis das genealogias realizadas por Foucault. Desafio que nos permite, além de tudo, criar estratégias efetivas para combater os abusos e excessos do poder legitimado por uma verdade que se exerce sem justiça.

1. O PARADOXO DO COMEÇO

1.1. Mar aberto

Os “começos” são curiosos. Eles podem servir aos perigos de uma “origem” que inventamos com a finalidade de marcar um início e inaugurar algo pretensamente novo, mas podem também esconder, com sua marca, os liames de uma realidade factual que se faz de uma multidão de acontecimentos ínfimos e mesquinhos, de trajetórias cruzadas e motivos indizíveis que fogem a qualquer tentativa de totalização ou de racionalização. Afinal, sempre há um “antes” que pré-figura um “algo”; seja uma coisa nomeada cujo significado não é colocado em questão, seja um acontecimento que destacamos dentre muitos outros que o atravessam e moldam um sentido. Quando se trata de história, ou seja, de algo que aconteceu, essa questão nos é ainda mais complexa, pois somos absorvidos também por aquilo que há “depois” deste “algo” que já foi. Pensamos saber, por exemplo, quais as consequências de um ato realizado no passado, suas implicações, seus desdobramentos. Mas, afinal de contas, “o quê” guiaria esse “saber” que dizemos saber? Tudo isso, esse “antes” e esse “depois” daquilo que “foi” e que “é”, nos arremessa à deriva em um mar infinito e cheio de possibilidades e perigos. Isso vale tanto para as coisas e para os acontecimentos quanto para os discursos. Discursos que falam sobre coisas e acontecimentos, ou até mesmo discursos sobre discursos...

Conscientes do paradoxo que existe em ter que começar uma história já dantes contada e recontada, propomos ler o início das atividades de Michel Foucault no Collège de France como os preparativos de uma navegação que visa adentrar no mar: precisamente, o mar que envolve a proliferação dos discursos, suas grades cerradas, seus jogos de exclusões e dominações, suas monstruosidades e calmarias. O alívio provisório que sentimos diz respeito apenas à certeza de que dominar o mar é impossível, porém, isso nunca impediu que gente atrás de gente se jogasse incessantemente em suas águas salinas; e, se tivermos que demarcar um começo, que este logo de saída mostre-se paradoxal. Pois, quando Foucault profere sua aula inaugural em 2 de dezembro de 1970, é um paradoxo (pouco comentado) que inicia seu discurso sobre a ordem dos discursos.¹

Gostaria de me insinuar sub-repticiamente no discurso que devo pronunciar hoje, e nos que deverei pronunciar aqui, talvez durante anos. Em vez de tomar a palavra, gostaria de ser envolvido por ela e levado bem além de todo

¹ Analisaremos na sequência os seis primeiros parágrafos que servem de abertura à *Ordem do discurso* (no Brasil: FOUCAULT, 2015a, p. 83-84, ou, FOUCAULT, 1996, p. 5-8), dando prioridade à edição de 2015 e, para evitar a repetição das referências sobre um mesmo conjunto de páginas, nesse primeiro item, não iremos indicá-las a cada citação.

começo possível. Gostaria de perceber que no momento de falar uma voz sem nome me precedia há muito tempo: bastaria, então, que eu encadeasse, prosseguisse a frase, me alojasse, sem ser percebido, em seus interstícios, como se ela me houvesse dado um sinal, mantendo-se, por um instante, suspensa. (FOUCAULT, 2015a, p. 83)

Como vimos acima, desde o início há um tom que domina a fala de Foucault, esse tom é marcado por um desejo, uma vontade, um querer. Ao que tudo indica, há um “discurso” onde o filósofo deve adentrar, e essa entrada não se daria de forma pacífica, ela exigiria cautela, dissimulação, algo como a sensação de se estar cometendo um crime. Como se adentrar no discurso fosse algo perigoso. Talvez por isso, mais que tomar a palavra enquanto sua propriedade, o filósofo gostaria que o contrário acontecesse: a palavra deveria envolvê-lo e carregá-lo para além desse ato de começar aquilo que antes dele e para além dele, já existia. Essa palavra seria a voz sem nome, o discurso posto em suspenso que caridosamente o convida a dar prosseguimento àquilo que se fala. Como se não houvesse perigo, como se aquele que tem a palavra fosse apenas mais um dentre vários que pôde dizê-las, e que, talvez, o eco distante de sua voz nem reverbere mais no vasto oceano dos discursos. Dessa forma, para Foucault: “Não haveria, portanto, começo; e em vez de ser aquele de quem parte o discurso, eu seria, antes, ao acaso de seu desenrolar, uma estreita lacuna, o ponto de seu desaparecimento possível.”.

Gostaria de ter atrás de mim (tendo tomado a palavra há muito tempo, duplicando de antemão tudo o que vou dizer) uma voz que dissesse: "Eu preciso continuar, eu não posso continuar, é preciso continuar, é preciso pronunciar palavras enquanto as há, é preciso dizê-las até que elas me encontrem, até que me digam – estranho castigo, estranha falta, é preciso continuar, talvez já tenha acontecido, talvez já me tenham dito, talvez me tenham levado ao limiar de minha história, diante da porta que abre sobre minha história, eu me surpreenderia se ela se abrisse". (FOUCAULT, 2015a, p. 83)

Quão emblemática é essa voz que fala ao mesmo tempo “suspensa” e “dentro” do próprio discurso de Foucault. É uma voz que não pode continuar, mas que implora que continuem por ela, que proliferem palavras enquanto elas existam e para que, então, retornem a si mesmas. Há todo um jogo onde o que foi dito antes encontra o que é dito agora e deve se repetir indefinidamente. Jogo estranho e curioso, pois é castigo e falta, aquilo que oprime e que ao mesmo tempo, desejamos. Continuidade aberta que paira sobre o filósofo, perturbando-o como um fantasma. Há como um medo profundo nessa voz que pede ser retomada, ela teme que seus limites sejam ultrapassados, pois nada lhe garante que diante de uma porta que enclausura sua história sem fim, alguém se atreva a ir para além... E se essa porta fosse aberta? A voz sem nome se surpreenderia, mas essa surpresa está longe da simples negação. Esse medo também afirma, ele parece saber que o fim de sua história é aquilo que

permite a continuação de algo outro; ele sabe-se apenas diferente. Neste jogo, portanto, entre a voz suspensa e aquele que deseja não começar, há perigo para ambos os lados; mas quem domina é aquele que ao escolher abrir a porta, se separa da continuidade da voz que sussurra repetição, é o desejo daquele que teme querer começar.²

Neste ponto, Foucault inicia uma pequena cena teatral, que serve para desenhar com outras linhas esse mesmo jogo. As duas personagens que entram em cena são: aqueles que, como Foucault, compartilham o desejo “de não ter de começar, um desejo de se encontrar, logo de entrada, do outro lado do discurso, sem ter de considerar do exterior o que ele poderia ter de singular, de terrível, talvez de maléfico”; e, a instituição, que responde com ironias e cuja característica é distanciar-se do próprio discurso, ao mesmo tempo em que lhes sinaliza “começos solenes”, compõe com eles “um círculo de atenção e silêncio”, e “lhes impõe formas ritualizadas”.

Há entre essas duas personagens um movimento inverso: o desejo que hesita começar o discurso teme ter que ultrapassá-lo e, neste movimento, ficar exposto a um perigo, ou uma maldade, que constrange apenas a quem se coloca fora do discurso. Em contrapartida, a instituição parece pairar nesse exterior ao discurso, sinalizando formas rituais para que seu desenrolar esteja controlado.

Toda a questão gira em torno de uma espécie de “ordem” do discurso. O desejo está ciente que a partir do momento em que ele se colocar fora da ordem do discurso, não haverá mais calma para navegar, por isso, o desejo teme. Antes, seria melhor não se submeter a verdades categóricas e se deixar levar pela corrente marinha, mesmo que restassem apenas destroços de sua embarcação à deriva; com isso, ele seria feliz.³ A instituição pede tranquilidade ao desejo, fala que essa ordem tem leis, que sua aparição é observada, cuidada, talvez até vigiada à distância. Se há tanta solenidade nesses começos todos, é para deixar claro

² Ao finalizar sua aula inaugural, Foucault remete à voz de Jean Hyppolite como aquela da qual ele gostaria de continuar. Assim, suas últimas palavras nesse discurso homenageiam o antigo professor e mestre, seguindo linhas parecidas à homenagem já feita por Foucault em 19 de janeiro de 1969, organizada pela *École normale supérieure*; “Jean Hyppolite. 1907-1968” (FOUCAULT, 2000, pp. 153-159).

³ No original, “je n'aurais qu'à me laisser porter, en lui et par lui, comme une épave heureuse” (FOUCAULT, 1971, p. 9). A expressão *épave heureuse* pode remeter a diversos tipos de destroços, como aqueles encontrados em um ferro velho. Como tentamos fazer alusão a todo um campo marítimo das relações discursivas, algo como um mar aberto, cremos que esse “destroço feliz” deva ser compreendido como os destroços de uma embarcação. O desejo não quer construir um grande navio, máquina bem acabada que corta as águas e cuja finalidade é perfazer uma trajetória pré-definida (longa sequência de verdades causais, continuidade); ele deseja antes, ser apenas um pequeno destroço, que navega à deriva, ou seja, sem caminho definido (verdades suspensas, brisa marinha, descontinuidade). Pensamos também no Dionísio de *O nascimento da tragédia*, como descrito por Deleuze em seu *Nietzsche e a filosofia*: “Dionísio [...] retorna à unidade primitiva, destrói o indivíduo, arrasta-o no grande naufrágio e absorve-o no ser original; assim ele reproduz a contradição como dor da individuação, mas resolve-as num prazer superior fazendo-nos participar da superabundância do ser único ou do querer universal.” (DELEUZE, 1976, p. 9) – a voz que afirma, Dionísio.

ao desejo que suas armas em nada são perigosas. Se há algum poder que permeia essa ordem do discurso, o desejo deve se tranquilizar, pois esse poder quem possui é ela, somente ela, a instituição.⁴

A cena teatral que acabamos de ver mostra um jogo diferente daquele exposto por Foucault no início. Lá, o desejo admitia um poder próprio em relação à voz fantasmática que pairava sobre ele. Vimos como essa voz titubeante, parecia mais implorar do que exigir sua continuação. Ali, o desejo era algo um tanto livre, com certa convicção de que deteria o poder em suas mãos para fazer a passagem para o lado de fora do discurso quando quisesse. Já, quando as cortinas se abrem para o teatro, a voz da instituição representa o papel daquilo que ordena e legisla, e parece saber tudo o que se passa no interior do desejo, vigiando e controlando seu aparecimento e seu desenrolar. No teatro do poder, a instituição se coloca como protagonista, e se o desejo parece livre, essa liberdade não deve escapar às suas leis.

Tudo se passa como se o discurso fosse alvo de uma batalha ininterrupta entre o desejo e o poder. Ao lado do desejo temos a impressão de um mar aberto, com inúmeros fantasmas que se dispõem como estrelas no céu indicando uma pluralidade de caminhos possíveis, com seus mistérios, surpresas e monstruosidades. Mas talvez isso não passe de delírio, pois, quando posto no teatro da ordem do discurso é o poder quem estabelece as regras, vestindo máscaras como a da instituição. Fora do teatro, o desejo pode admitir um poder que é seu, pode se permitir fazer sua própria ordem, desde que permaneça fora, fora da lei, fora da ordem, fora da instituição, fora do discurso. O problema, portanto: o que é começar um discurso novo? Se os discursos estão presos a esses dois polos opostos – do desejo que se quer livre para constituir sua própria ordem, e, do poder que regulariza ou constringe qualquer possibilidade de discurso fora de sua ordem – o novo, o realmente inaugural, seria impossível.

Mas essa impossibilidade talvez seja apenas um dos modos de encarar o problema; talvez ela seja decorrência de um modo “comum” de caracterizar a oposição entre duas coisas diferentes. Seguindo Foucault (2015a, p. 84): “Mas pode ser que essa instituição e esse desejo não sejam outra coisa senão duas réplicas opostas a uma mesma inquietação”. Ora, aqui o

⁴ “O desejo diz: ‘Eu não queria ter de entrar nesta ordem arriscada do discurso; não queria ter de me haver com o que tem de categórico e decisivo; gostaria que fosse ao meu redor como uma transparência calma, profunda, indefinidamente aberta, em que os outros respondessem à minha expectativa, e de onde as verdades se elevassem, uma a uma; eu não teria senão de me deixar levar, nela e por ela, como um destroço feliz’. E a instituição responde: ‘Você não tem por que temer começar; estamos todos aí para lhe mostrar que o discurso está na ordem das leis; que há muito tempo se cuida de sua aparição; que lhe foi preparado um lugar que o honra mas o desarma; e que, se lhe ocorre ter algum poder, é de nós, só de nós, que ele lhe advém.’” (FOUCAULT, 2015a, p. 84)

filósofo parece sugerir uma terceira possibilidade para pensarmos essa aparente dicotomia intransponível entre o desejo e o poder (com sua máscara de instituição).

E se essas duas noções não fossem completamente distintas entre si? E se fossem “duas réplicas opostas”, ou seja, duas cópias de um mesmo modelo, que diferem entre si mas não necessariamente diferem do modelo? Nesse caso, o problema não estaria neste “modelo” que serve para pensar de forma separada o desejo e o poder? E se houvesse uma maneira de olhar diferentemente para esses polos que se opõem? Que “inquietação” é essa que pode estar na raiz dessa separação? Sigamos um caminho possível para tentar responder a essas questões.

Algumas semanas antes, Sergio Paulo Rouanet e José Guilherme Merchior realizaram uma entrevista com Foucault, originalmente publicada na coletânea de textos *O homem e o discurso*, de 1971. Essa entrevista é concluída com a pergunta: “qual será o assunto principal de sua aula inaugural no Collège de France?”. Inicialmente, Foucault diz pretender a elaboração teórica das noções apresentadas em *A arqueologia do saber*. Mas, o que nos chama a atenção é a segunda parte da resposta, que acreditamos conter de forma muito resumida e emblemática o problema principal do filósofo naquele momento, dando um sentido para as primeiras palavras de sua aula inaugural:

Quanto à aula de abertura, repito que me sinto muito embaraçado, talvez por ser infenso a qualquer instituição. Não encontrei ainda, como objeto de meu discurso, senão o paradoxo de uma aula inaugural. A expressão é com efeito surpreendente. Pede-se a alguém que comece. Começar absolutamente, é algo que podemos fazer se nos colocamos, pelo menos miticamente, na posição do aluno. Mas a inauguração, no estrito sentido do termo, só ocorre sobre um fundo de ignorância, de inocência, de ingenuidade absolutamente primeira: podemos falar de inauguração se estamos diante de alguém que ainda não sabe nada, ou que não começou ainda nem a falar, nem a pensar, nem a saber. E no entanto, essa inauguração é uma aula. Ora, uma aula implica que se tenha atrás de si todo um conjunto de saberes, de discursos já constituídos. Creio que falarei sobre esse paradoxo. (ROUANET, [et al.], 1996, pp. 41-42)

A partir do que vimos acima, esse conflito entre o desejo e o poder pode ser lido como um paradoxo escolhido por Foucault para começar sua trajetória no Collège de France. E podemos adiantar que os paradoxos não deixarão de se multiplicar ao longo dos anos em que Foucault lecionou nessa instituição: o paradoxo da materialidade do discurso, o paradoxo da vontade de verdade, o paradoxo do saber e o paradoxo do poder. Pois o que movimenta o paradoxo não é a resolução do problema, mas a inquietação que move o pensamento e, com isso, desloca o saber.

Para circunscrever a noção de paradoxo a fim de compreender seu uso por Foucault, podemos fazer eco com uma das definições desse modo de pensamento a partir da análise que Gilles Deleuze (2000) empreende dos paradoxos de Lewis Carroll sobre Alice, apresentados no início de *Lógica do sentido*. O objetivo aqui é pensar o funcionamento de um paradoxo.

Quando Alice toma uma pílula que pode fazê-la “aumentar” ou “diminuir” de tamanho, essa dupla possibilidade se apresenta à menina ao mesmo tempo. Há uma quebra no presente, pois Alice não pode se afirmar “menor” ou “maior” do que era no momento anterior sem exigir um referencial externo para confirmar a sua transformação; logo, a Alice que cresce ou que diminui não pode afirmar “Cresci” ou “Encolhi”. Assim, para Deleuze (2000, p. 3) há uma quebra do eu tornada possível pela provação “do saber e da declamação”: no acontecimento “crescer” ou “diminuir” há uma lacuna entre o saber e o dizer do sujeito (do eu de Alice). Essa lacuna põe em perigo a possibilidade da comunicação, invalida o dizer pelo não saber, então o que diz “eu-agora” corre o risco da infinita possibilidade do erro. Eis o paradoxo.⁵ Assim, essa incerteza pessoal, essa dúvida sempre renovada, esse conflito do eu, só pode ser desfeita quando nos colocamos para além de um sentido determinado: “Pois a incerteza pessoal não é uma dúvida exterior ao que se passa, mas uma estrutura objetiva do próprio acontecimento, na medida em que sempre vai nos dois sentidos ao mesmo tempo e que esquarteja o sujeito segundo esta dupla direção.” (*Idem*). O paradoxo, portanto, permite reivindicar que existem dois sentidos em uma mesma relação, fazendo com que o acontecimento nunca seja unívoco. Por isso, a incerteza, a inquietação, essa curiosidade do paradoxo.

Disso, conclui Deleuze (2000, p. 3): “O paradoxo é, em primeiro lugar, o que destrói o bom senso como sentido único, mas, em seguida, o que destrói o senso comum como designação de identidades fixas.”. Foucault parece reverberar essa característica do paradoxo quando comenta Deleuze em *Theatrum Philosophicum*, principalmente no que diz respeito ao que é necessário para o paradoxo e quais efeitos ele permite liberar:

O filósofo deve ter bastante má vontade para não jogar corretamente o jogo da verdade e do erro: esse mau-querer, que se realiza no paradoxo, lhe permite escapar das categorias. Mas, por outro lado, ele deve ter bastante “mau-humor” para permanecer diante da tolice, para contemplá-la imóvel até a estupefação, para se aproximar dela e imitá-la, para deixá-la lentamente

⁵ Para Deleuze, ao menos em *Lógica do sentido* e *Diferença e repetição*, o paradoxo é a “paixão do pensamento”: aquilo que violenta por arrombamento o pensamento, aquilo que nos força a pensar a partir do fortuito do mundo, ou seja, da diferença. Se há uma *Imagem do pensamento* que divide, seleciona, opõe e nega em favor da semelhança, é a partir da violência do paradoxo que o pensamento pode arrebeitar esse quadro da representação. Sobre o paradoxo em Deleuze, de grande ajuda foi a leitura de “Paradoxo e pensamento” em *O tempo não-reconciliado: imagens de tempo em Deleuze*, de Peter Pål Pelbart (2004, pp. 63-64).

crescer em si [...], e esperar, no final jamais fixado dessa preparação cuidadosa, o impacto da diferença: a catatonia encena o teatro do pensamento, uma vez que o paradoxo conturbou o quadro da representação. (FOUCAULT, 2000, p. 249)

Se o filósofo deve pensar o pensamento, é ao paradoxo que ele deve recorrer. Pois o paradoxo subverte a boa vontade a partir de um mau-querer em vistas de fugir da oposição verdade-erro. Assim, embaralha-se o quadro das representações (como em Alice), restando apenas a tolice e o jogo das diferenças livres e a-catóricas a sua frente. Ao afirmar a tolice, temos como efeito a perversão do bom senso, fruto do impacto da diferença e de seus deslocamentos e repetições. Só resta disso um eu catatônico, é verdade; mas, abre-se a possibilidade de um pensamento afirmativo e múltiplo, onde a colocação do “problema” permite uma dupla afirmação.

Atentemos para as semelhanças do texto de Deleuze com o acontecimento “começar” que acabamos de ver no início de *A ordem do discurso*. Em ambos os casos, o paradoxo se desenvolve a partir de uma oposição; enquanto em Foucault o problema se dá entre o conflito do desejo com o poder, no discurso, em Deleuze o problema está no conflito entre o falar e o saber, na expressão. Assim, o núcleo do problema do paradoxo se concentra na determinação do sentido desses acontecimentos, “começar” e “falar”, e, para evitar uma resposta que se adéqua ao plano das representações, os dois filósofos conduzem o problema para um mesmo tipo de abordagem: desconsiderar os dois polos como determinantes e pensar a possibilidade da coexistência dos dois sentidos da relação.

Porém, essa aproximação deve afrouxar aqui. Enquanto Deleuze encaminha essa perspectiva para resolver o problema do sentido das expressões, mostrando a possibilidade do *nonsense* próprio ao acontecimento expressivo à possibilidade de um pensamento esquizofrênico; a preocupação de Foucault é outra. Sua inquietação diz respeito à proliferação do discurso: se esta deve ser encarada como efeito de uma relação restrita entre saberes, cujo desenvolvimento se daria apenas no âmbito do conhecimento, de um progresso da razão, de um desejo de conhecer, ou, se seria efeito das condições de possibilidade concretas, fruto de batalhas e disputas reais entre diferentes tipos de discursos que se apoderam de um mesmo “objeto”. Em todo caso, apesar das diferenças no pensamento e trajetória desses franceses, um ponto comum é inegável neste período pós-maio de 1968: um novo tipo de pensamento passa inevitavelmente pela reapropriação do conceito de acontecimento. E a dinâmica de

funcionamento do paradoxo, tanto em Foucault como em Deleuze, possibilitam pensar essa noção fundamental para suas pesquisas.⁶

Agora, podemos retomar a afirmação de Foucault de onde partimos: “Mas pode ser que essa instituição e esse desejo não sejam outra coisa senão duas réplicas opostas a uma mesma inquietação” (FOUCAULT, 2015a, p. 84). Tentamos mostrar que a inquietação exposta por Foucault condiz com um paradoxo. Ou seja, se considerarmos essa aula inaugural como uma fala sobre um paradoxo, o funcionamento do paradoxo exige o rompimento com qualquer pré-determinação que direcione o sentido da relação entre dois polos opostos. Assim, no paradoxo entre o desejo e o poder, ou melhor, no jogo entre desejo e poder na proliferação dos discursos, não se deve procurar um lado vencedor. É preciso olhar para os dois lados ao mesmo tempo. Porém, esse olhar oblíquo do paradoxo se efetua em uma inquietação, um mau-querer que leva ao espanto da tolice. Assim, cada inquietação trazida à superfície pela diferença liberta pelo paradoxo exige procedimentos novos do olhar, sendo possível encarar os procedimentos metodológicos expostos por Foucault na sexta parte de *A ordem do discurso* como uma perspectiva em aberto, tão multiplicável como a pluralidade de olhares possíveis:

inquietação diante do que é o discurso em sua realidade material de coisa pronunciada ou escrita; inquietação diante dessa existência transitória destinada a se apagar sem dúvida, mas segundo uma duração que não nos pertence; inquietação de sentir sob essa atividade, todavia cotidiana e cinzenta, poderes e perigos que mal se imagina; inquietação de suportar lutas, vitórias, ferimentos, dominações, servidões, através de tantas palavras cujo uso há tanto tempo reduziu as asperidades. (FOUCAULT, 2015a, p. 84)

Estabelecendo essa relação, a primeira inquietação diz respeito à inversão que permite restabelecer a materialidade do discurso a partir de seu caráter de acontecimento; a segunda, às práticas descontínuas; a terceira, à especificidade do discurso, suas condições de

⁶ José Gil (2015) no ensaio “O corpo paradoxal” sintetiza o desenvolvimento da série de paradoxos em *Lógica do sentido*: “A teoria do paradoxo imbrica-se assim com a do sentido *incorporal*, o que faz das metamorfoses do corpo de Alice (ou, de um modo geral, do seu estado de coisas corporal) um movimento por excelência paradoxal. O elemento paradoxal que constitui Alice organiza o sentido em séries heterogêneas – falar, comer, por exemplo – entre as quais o distribui, escapando ao mesmo tempo à função de significante (linguagem) e à de significado (coisa). // Se o corpo de Alice comporta séries heterogêneas, se ele é essencialmente paradoxal, é também um corpo sem fundo, sem interior. As ramificações, as bifurcações de sentido enunciadas pelos jogos de linguagem, pelas palavras esotéricas, pelo *non-sens*, desenvolvem-se ao longo de uma superfície – ela própria paradoxal, à maneira da banda de Möbius, com um avesso que prolonga o direito e vice-versa. ‘A continuidade do avesso e do direito substitui todos os patamares de profundidade; e os efeitos de superfície num só e único Acontecimento, que vale por todos os acontecimentos, fazem com que todo o devir e os seus paradoxos subam até à linguagem.’ // O corpo de Alice produz efeitos de superfície, não tendo profundidade. // Por isso, quando Deleuze encontra Artaud, toda a teoria do sentido até ali elaborada sofre um abalo. Deleuze descobre a profundidade dos corpos e o sentido que aí se engendra, o *Untersinn*; que jamais o *non-sens* e os paradoxos doadores de sentido poderão significar numa linguagem. O *Untersinn* ou infra-sentido diz-se, na língua de Artaud e do esquizofrênico, nas palavras-sopro e nas palavras-grito.”

regularidade, ou “conceber o discurso como uma violência que fazemos às coisas” (*Idem*, p.101); e por fim, a quarta inquietação diz respeito ao princípio de exterioridade, que circunscreve as condições externas de possibilidade do discurso. Esse paralelo possível entre as inquietações de Foucault e seus princípios de método não deve ser considerado como uma simples coincidência. Ao buscar uma alternativa ao quadro da representação que leve em conta a materialidade do discurso, Foucault propõe o paradoxo entre o desejo e o poder que parece envolver a proliferação do discurso e, já de início, traça as inquietações-perspectivas que lhe permitirá olhar para esse paradoxo.

Porém, caberia ainda definir qual é o limite que resta encarar antes de dar o primeiro passo e aplicar essas perspectivas, pois é conhecendo bem as águas onde se entra, assim como os ventos que as influenciam e os seres que nelas habitam, que se pode realmente erguer as velas e seguir rumo àquilo que nos é desconhecido. É dessa maneira que Foucault finda sua abertura, com um convite para entendermos melhor o que seria essa ordem arriscada do discurso e, como um velho do mar que começa uma de suas narrativas, introduz a questão: “Mas, o que há, enfim, de tão perigoso no fato de as pessoas falarem e de seus discursos proliferarem indefinidamente? Onde, afinal, está o perigo?” (FOUCAULT, 2015a, p. 84).

1.2. Os perigos do mar

A *ordem do discurso* é subdividida em oito partes, sendo que a primeira é a apresentação do paradoxo que acabamos de ver. As quatro partes que seguem elaboram a hipótese de trabalho que Foucault pretende adotar em suas pesquisas, ou, em suas palavras, “fixar o lugar – ou talvez o teatro muito provisório” (FOUCAULT, 2015a, p. 84) do trabalho que faz. Em síntese, o filósofo apresenta as dinâmicas que servem para controlar a proliferação dos discursos, sua materialidade enquanto acontecimento discursivo⁷, e, para tanto, se volta para os procedimentos externos e internos de limitação dos discursos, aos procedimentos de sujeição do discurso e suas implicações na história da filosofia. Cabe-nos destacar os pontos principais que serão alvos do filósofo em suas pesquisas vindouras, atentando ao modo como esses procedimentos se distribuem como séries de paradoxos. Aqui, tomaremos conhecimento dos perigos do mar, do discurso e de sua ordem.

⁷ Cf. Foucault (2015a, p. 84): “suponho que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade.”.

a) Procedimentos externos ao discurso

Podemos captar um movimento geral neste item. Foucault (2015a, pp. 84-89) traça um caminho daquilo que nos é mais evidente para aquilo que nos é mais estranho, desde os processos de interdição do discurso que formam lugares específicos para sua proliferação, com tabus e rituais próprios, até uma vontade de verdade que cruza e limita nossos discursos.

Entre esses extremos, temos a separação da razão e da loucura, tema trabalhado em seu primeiro grande livro, defendido como tese em 1961. Interessa à Foucault retomar de *A história da loucura* o modo como se dava essa distinção entre a Alta Idade Média e o final do século XVIII, época em que a própria palavra do louco possibilitava o corte que o separava da razão; logo, sua palavra podia ser destituída de qualquer sentido ou significado racional. Se havia verdade do louco, ela era inacessível à razão, ou seja, a existência própria da palavra do louco, sua materialidade discursiva já servia como o corte de sua separação. Essa forma de *separação e rejeição* só fora modificada, mas não tanto, quando os médicos começaram a voltar sua atenção para o conteúdo dessas palavras, não como destituídas de significado, mas como signos de um sentido que a busca racional (diga-se, saber psiquiátrico) pode des-vendar, des-cobrir seus significados, e, com isso, pelo infortúnio do não racional (o homem louco), compreender melhor o que é o racional (o homem). Porém, uma diferença deve ser notada: esse progresso mediante a audição do louco, a integração de sua palavra, não esconde outro nível de separação: o fato de esse saber sobre o louco ser efetivado na internação deste louco em um espaço controlado, ou melhor, em sua separação concreta do restante da sociedade.⁸ Nesse ponto, Foucault constata o emaranhado que se forma em torno da palavra do louco nos aparatos de saber e redes de instituições ao longo da história, que mesmo no início da década de 1970, ainda parecem ouvir essa palavra para manter essa mesma cesura, esse mesmo corte, porém produzido por novos tipos de efeitos. Assim, a questão sobre a loucura e a razão é retomada como um nó cuja tensão oscila e se perpetua através dos investimentos do saber e do poder sobre o desejo inconfessável do louco.

Esse tipo de relação também aparece nos processos mais evidentes de *interdição*. Nesse caso, para Foucault (2015a, pp. 84-85), as regiões da sexualidade e da política formariam os nós cujas grades são mais cerradas, “onde os buracos negros se multiplicam”, regiões em que o discurso exerce seus “mais temíveis poderes”. Ora, esse arranjo mais forte e mais esburacado é possível tendo em vista que, tanto a sexualidade como a política, permitem mostrar a ligação do discurso naquilo que lhe é mais perigoso: “com o desejo e com o poder”.

⁸ Ver principalmente a primeira parte de *História da loucura*: FOUCAULT, 1978, pp. 7-181.

Não à toa, dois saberes específicos investem seus instrumentos com muita atenção sobre essas regiões: a psicanálise sobre o desejo, a historiografia sobre o poder. Afinal, a primeira “nos mostra” que “o discurso [...] não é simplesmente aquilo que manifesta (ou oculta) o desejo; é, também, aquilo que é o objeto do desejo”, e a escrita dos historiadores “não cessa de nos ensinar” que “o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar.”.

É importante levar a sério esse destaque de Foucault com relação à psicanálise e a história já que essa aproximação não visa apoiar-se nesses saberes, ou certa fidelidade às suas verdades. Ao contrário, o que Foucault deixa entrever em sua aula inaugural é a pretensão de aplicar sua inquietação de encontro a esses saberes, a fim de pensar *como* esses discursos se desenvolveram e ganharam o estatuto científico de detentores da verdade sobre esses objetos, a ponto de serem responsáveis por “mostrar” e “ensinar” o que é a realidade do desejo e a realidade das disputas pelo poder. Dessa forma, aparece aqui o problema advindo com o terceiro tipo de procedimento de exclusão, menos evidente já que dele se fala muito pouco. Afinal de contas, a vontade de verdade poderia também ser questionada enquanto matriz de exclusão do discurso?

Ora, não há dúvida de que aqui já vemos de forma explícita a questão tipicamente nietzschiana ecoar no discurso de Foucault⁹; pois, não se trata da função estritamente lógica que opõe verdadeiro e falso em uma determinada proposição, trata-se de fazer a pergunta a partir de outro nível, em que a *vontade de verdade* serviria como um *sistema de exclusão* que rege a *vontade de saber* ao longo da história.¹⁰

“Separação historicamente constituída, com certeza.” (FOUCAULT, 2015a, p. 86); portanto, pode ter sua emergência investigada. Para os poetas gregos contemporâneos a Hesíodo, o discurso verdadeiro era aquele digno de respeito e temor, pois a palavra verdadeira era aquilo que dizia a própria voz dos deuses. Logo, a verdade se dava na própria enunciação dessa voz, e quem detinha o poder para falar, detinha o poder agraciado pelos deuses a partir

⁹ Cf. o aforismo 27, terceira dissertação, de *A genealogia da moral*: “Depois que a veracidade cristã tirou uma conclusão após outra, tira enfim sua *mais forte conclusão*, aquela *contra si mesma*; mas isso ocorre quando coloca a questão: ‘*que significa toda vontade de verdade?*’... E aqui toco outra vez em meu problema, em nosso problema, meus caros, desconhecidos amigos (— pois ainda não sei de nenhum amigo!): que sentido teria nosso ser, senão o de que em nós essa vontade de verdade toma consciência de si mesma *como problema?*... Nesta gradual consciência de si da vontade de verdade — disso não há dúvida — perecerá doravante a moral: esse grande espetáculo em cem atos reservados para os próximos dois séculos da Europa, o mais terrível, mais discutível e talvez mais auspicioso entre todos os espetáculos...” (NIETZSCHE, 2020, pp. 138-139).

¹⁰ “[...] se levantamos a questão de saber qual foi, qual é constantemente, através de nossos discursos, essa *vontade de verdade* que atravessou tantos séculos de nossa história, ou qual é, em sua forma muito geral, o tipo de separação que rege nossa *vontade de saber*, então é talvez algo como um *sistema de exclusão* (sistema histórico, institucionalmente constrangedor) que vemos desenhar-se.” (FOUCAULT, 2015a, p. 86 – grifo nosso).

de formas rituais que comprovavam seu mérito. Porém, um século mais tarde, essa posição da verdade se desloca para o interior do enunciado, “para seu sentido, sua forma, seu objeto, sua relação a sua referência” (*Idem*, p. 87). Assim, a verdade não mais ecoaria do poder da voz dos deuses e o desejo em obter essa verdade não ocuparia mais a zona quase impermeável do acesso a seus segredos. Doravante, a verdade deverá estar em outro lugar, acessível apenas por detentores de outro tipo de desejo e outro tipo de poder. Nesse ponto, para Foucault, “O sofista é enxotado”, acontecimento que será o mote das *Aulas sobre a vontade de saber*.

A partir desse breve exemplo, podemos confirmar com Foucault a suspeita nietzschiana de que a vontade de verdade também se relaciona com sistemas de exclusão historicamente marcados, assim como o saber sobre a loucura, o saber sobre o desejo e o saber sobre o poder, vinculados a uma vontade de verdade, também devem “apoiar-se sobre um suporte institucional” (FOUCAULT, 2015a, p. 88), que os reforcem ou desloquem, desde o nível das práticas mais corriqueiras de sua transmissão ou no nível mais profundo de sua aplicação e valorização na sociedade. Em todo caso, a vontade de verdade também exerce “um poder de coerção” (*Idem*).

Ora, se essa vontade de verdade aparenta ser tão fundamental para o funcionamento regrado de nossa sociedade, por que em torno dela há um grande silêncio que evita colocá-la em questão? Temos aqui nada mais e nada menos que o paradoxo da vontade de verdade trazido à tona. Nas palavras de Foucault (2015a, p. 88):

E a razão disso é, talvez, esta: é que se o discurso verdadeiro não é mais, com efeito, desde os gregos, aquele que responde ao desejo ou aquele que exerce o poder, na vontade de verdade, na vontade de dizer esse discurso verdadeiro, o que está em jogo, senão o desejo e o poder? O discurso verdadeiro, que a necessidade de sua forma liberta do desejo e libera do poder, não pode reconhecer a vontade de verdade que o atravessa; e a vontade de verdade, essa que se impõe a nós há bastante tempo, é tal que a verdade que ela quer não pode deixar de mascarar-la.

Há desde os gregos algo que operou a cisão entre o discurso verdadeiro e aquilo que o ligava diretamente ao desejo e ao poder. Desde então, o discurso verdadeiro é barrado de questionar a sua própria vontade de verdade, mesmo que essa vontade use máscaras que se modifiquem com o tempo, assumindo novas formas, destruindo-se hora ou outra, recompondo-se em uma nova configuração de saber, a face violenta da verdade, as exclusões que ela promove em nome do progresso da razão, permanece escondida. Sem dúvida, concluímos com isso que uma das inquietações que move Foucault em seu “começo” se direciona contra esse silêncio constrangedor promovido pela maquinaria dessa vontade sem rosto.

b) Procedimentos internos ao discurso

Existe outro grupo de procedimentos que visam limitar a proliferação dos discursos: são os sorrateiros mecanismos internos que legitimam os enunciados produzidos submetendo-os a toda uma grade de enunciação pré-definida. Foucault retoma sinteticamente o funcionamento dos enunciados em relação aos saberes e às práticas discursivas conforme já apresentado meticulosamente em *A arqueologia do saber*, livro publicado em 1969.

Como explicita Foucault (2015a, p. 89), esses são “procedimentos que funcionam [...] como se se tratasse, desta vez, de submeter outra dimensão do discurso: a do acontecimento e do acaso.”. Devemos perceber como, a partir do momento em que a vontade de verdade foi desmascarada, seus poderes de coerção podem ser esquadrihados por toda a trama discursiva e, mesmo em seu funcionamento aparentemente interior na produção dos enunciados, os saberes devem passar pela peneira da vontade de verdade para se efetivarem. Dessa forma, o acontecimento e o acaso seriam dimensões da produção discursiva condicionadas à grade exterior da verdade que imprime suas marcas nos saberes. Não se trata aqui, portanto, de esconjurar o erro ou a falsidade do processo de produção do discurso, mas sim de esvaziar, excluir ou separar os enunciados que não se encaixam nessa grade, reconduzindo-os muitas vezes para as sombras, para a negação, para a falsidade.

Partindo desse preâmbulo, podemos nos dirigir aos exemplos destacados por Foucault. O primeiro grupo se dirige contra o acaso e é composto pelas funções do comentário e do autor: “O comentário limitava o acaso do discurso pelo jogo de uma *identidade* que teria a forma da *repetição* e do *mesmo*. O princípio do autor limita esse mesmo acaso pelo jogo de uma *identidade* que tem a forma da *individualidade* e do *eu*.” (FOUCAULT, 2015a, p. 92).

O comentário nada mais é que um desvio de um texto primeiro ou anterior; nesse ponto, toda e qualquer repetição de um discurso, mesmo aqueles quaisquer que são repetidos na rua, possuem um caráter de comentário; como quando comentamos uma notícia de jornal para um amigo, atividade aparentemente banal, mas que depende da relação com um discurso anterior que reproduzimos em nossa fala. Porém, há tipos de repetição desse original que exigem determinadas regras para que o comentário seja válido; nesse ponto, a dinâmica da verdade entra em jogo e, para Foucault (2015a, p. 89), nós “os conhecemos em nosso sistema de cultura: são os textos religiosos ou jurídicos, são também esses textos curiosos, quando se considera o seu estatuto, e que chamamos de ‘literários’; em certa medida textos científicos.”. Nesses casos, apesar da aparência de autonomia relativa que permite o surgimento de algo novo, é na relação implícita com o texto primeiro que o comentário esconde suas amarras. Foucault explica que essa relação é paradoxal: é a fidelidade ao texto primeiro que permite,

através do comentário, revelar aquilo que antes estava escondido ou esquecido. Dessa forma, há sempre um imperativo do texto primeiro e o comentário se limita a uma repetição do mesmo, o não dito do mesmo que sempre esteve lá. Nesse processo: “A multiplicidade aberta, o acaso são transferidos, pelo princípio do comentário, daquilo que arriscaria de ser dito, para o número, a forma, a máscara, a circunstância da repetição. O novo não está no que é dito, mas no acontecimento de sua volta.” (*Idem*, p. 90-91).

O paradoxo aqui é esse “novo” que só existe quando submetido à origem, retornado ao primeiro, como se o comentário impedisse o movimento livre de linha de fuga do discurso, exigindo que ela pare seu movimento e se dobre, retorne para trás de seu próprio presente; com isso, o comentário presta uma “função”, um “princípio” interior à própria produção de tipos de discurso. Conjura o acaso, permite a exegese sem fim; jogo da *identidade* pela *repetição do mesmo*.

Quanto ao princípio do autor, vemos algo parecido. A questão não se refere a um indivíduo qualquer que fala ou assina documentos. Um dos exemplos privilegiados de Foucault é a escrita literária, onde o autor é sempre reconduzido a uma obra, ou seja, a vínculos exteriores e interiores de sua produção própria que deve servir de moldura, ou melhor, quebra-cabeça onde sempre falta uma peça que permita a inteligibilidade do todo. É a busca da totalidade de uma obra que se justifica pela totalidade de um Eu; como se houvesse a necessidade de valorar a produção de um indivíduo apenas ao se estabelecer uma unidade própria que lhe dê coerência, ou então que revele sua verdade imanente. Portanto, um jogo de *identidade* a partir da *individualidade* do *eu*. Cabe notar que Foucault deixa claro que essa função de autor assume formas diversas na história, e dependendo da região de saber, seleciona os discursos e os textos operando outras regras; como é possível notar quanto ao estatuto do texto literário na Idade Média em comparação com o século XIX. Em todo caso, o que interessa é que esse princípio coage a multiplicidade própria da produção discursiva, característica da diferença do acaso, reconduzindo-a para uma unidade.¹¹

Seguindo o texto, há um terceiro procedimento de limitação interior aos discursos destacado por Foucault (2015a, p. 94), dessa vez em oposição aos princípios anteriores: o princípio da “disciplina”, ou a “polícia” do discurso, pois “lhe fixa os limites pelo jogo de uma identidade que tem a forma de uma reatualização permanente das regras.”. Em primeiro

¹¹ “Todo este jogo de diferenças é prescrito pela função do autor, tal como a recebe de sua época ou tal como ele, por sua vez, a modifica. Pois embora possa modificar a imagem tradicional que se faz de um autor, será a partir de uma nova posição do autor que recortará, em tudo o que poderia ter dito, em tudo o que diz todos os dias, a todo momento, o perfil ainda trêmulo de sua obra.” (FOUCAULT, 2015a, p. 92).

lugar, em que se opõem o princípio de “disciplina” ao autor e ao comentário? Diferentemente do autor, a disciplina oferece ao discurso ferramentas relativamente anônimas que devem operar um conjunto de regras sobre o domínio dos enunciados, suas ligações, as divisões que permitem verificar sua proximidade com a verdade. A disciplina não se volta ao indivíduo e sua obra, mas aplica um método que possibilita olhar um autor e relacioná-lo com sua obra. É nessa medida que ela também se opõe ao comentário, pois a disciplina não retorna a um discurso para encontrar um sentido novo que estava escondido, ela retoma um discurso a partir de sua operacionalidade na construção indefinida de novos enunciados. Antes de formar ciência, a disciplina aplica um critério de aceitabilidade para a unidade de um discurso. Ela compõe, portanto, regras que parecem pairar sempre anônimas na própria materialidade da formação do discurso. Porém, não devemos nos enganar, apesar da aparência, essas regras lançam pesados grilhões, já que devem selecionar os discursos que estejam “no verdadeiro” e, com isso, excluir monstruosidades, “tetarologia do saber”¹². Assim, conclui Foucault (*Idem*):

Tem-se o hábito de ver na fecundidade de um autor, na multiplicidade dos comentários, no desenvolvimento de uma disciplina, como que recursos infinitos para a criação dos discursos. Pode ser, mas não deixam de ser princípios de coerção; e é provável que não se possa explicar seu papel positivo e multiplicador, se não se levar em consideração sua função restritiva e coercitiva.

c) Procedimentos de sujeição do discurso

O terceiro grupo de procedimentos que visam controlar o discurso parece confirmar a suspeita do tom nietzschiano com o qual Foucault descreve os perigos marinhos. Enquanto o primeiro procedimento se voltava ao nível de coerção exterior ao discurso e o segundo ao nível dos enunciados, ou intradiscursivo, o terceiro procedimento volta-se para a rarefação dos sujeitos que falam, já que, nas palavras de Foucault (2015a, p. 95): “ninguém entrará na ordem do discurso se não satisfizer a certas exigências ou se não for, de início, qualificado para fazê-lo”. Ora, o que está em questão não diz respeito aos sujeitos em suas conversas cotidianas, aparentemente banais; mesmo que tais conversas possam denotar hierarquias, essas posições podem admitir uma fluidez maior, pois estão mais sujeitas ao acaso e à dispersão; logo, não são esses discursos que estão em causa no momento. Para Foucault está

¹² “No interior de seus limites, cada disciplina reconhece proposições verdadeiras e falsas; mas ela repele, para fora de suas margens, toda uma tetarologia do saber. O exterior de uma ciência é mais e menos povoado do que se crê: certamente, há a experiência imediata, os temas imaginários que carregam e reconduzem sem cessar crenças sem memória; mas, talvez, não haja erros em sentido estrito, porque o erro só pode surgir e ser decidido no interior de uma prática definida; em contrapartida, rondam monstros cuja forma muda com a história do saber. Em resumo, uma proposição deve preencher exigências complexas e pesadas para poder pertencer ao conjunto de uma disciplina; antes de poder ser declarada verdadeira ou falsa, deve encontrar-se, como diria M. Canguilhem, ‘no verdadeiro’.” (FOUCAULT, 2015a, p. 93).

em questão olhar para a configuração de tipos de ordens do discurso que visam valorizar determinados sujeitos de enunciação ou escuta e não outros. Trata-se, portanto, de adentrar na relação em si mesma que permite uma diferenciação do sujeito a partir do lugar que ele ocupa em uma hierarquia da ordem discursiva, ou seja, regiões diferenciadas do discurso que estabelecem sujeitos diferenciados de enunciação. Assim, é desse tipo de condição de possibilidade presente na relação entre sujeito e discurso que Foucault deve mostrar o perigo, a rarefação dos sujeitos, ou talvez outra forma de perguntar “quem fala?”.¹³

Para tanto, Foucault destaca quatro procedimentos, sendo que os primeiros atuam de maneira endógena ao grupo de pertencimento, estabelecendo as correlações de validade e a dispersão dos enunciados produzidos pelo grupo e no grupo. O filósofo caracteriza-os como as práticas do “ritual” e das “sociedades de discurso”, que apesar de aparentemente constranger apenas um grupo específico, encontramos nos “discursos religiosos, judiciários, terapêuticos e, em parte também, políticos” (FOUCAULT, 2015a, p. 95) um funcionamento parecido. Nesses casos, a rarefação do discurso submete os sujeitos a toda uma hierarquia de procedimentos restritivos, com lugares de fala bem determinados e regras processuais bem definidas. A diferenciação, portanto, se estabelece no cumprimento bem feito da ordem imposta através da distribuição dos papéis pertinentes a cada indivíduo. O segundo grupo de procedimentos, em oposição ao primeiro, se caracteriza por um funcionamento exógeno entre sujeito e discurso. Um exemplo são as “doutrinas”, que estabelecem um movimento duplo:

¹³ Sobre a vontade de verdade, podemos destacar o primeiro aforismo de “Dos preconceitos dos filósofos”, em *Além do bem e do mal* de Nietzsche (2005, p. 9): “A vontade de verdade, que ainda nos fará correr não poucos riscos, a célebre veracidade que até agora todos os filósofos reverenciaram: que questões essa vontade de verdade já não nos colocou. Estranhas, graves, discutíveis questões! Trata-se de uma longa história – mas não é como se apenas começasse? Que surpresa, se por fim nos tornamos desconfiados, perdemos a paciência, e impacientes nos afastamos? Se com essa esfinge, também aprendemos a questionar? *Quem*, realmente, nos coloca questões? *O que*, em nós, aspira realmente ‘à verdade’?”. De início, não pretendemos destacar o problema do sujeito em Foucault. Sabe-se que esta questão é cara a uma extensa bibliografia sobre o filósofo e em muitos aspectos, pode servir de mote para ligar os diversos períodos de seu trabalho. Neste início do percurso de Foucault no Collège de France, aquilo que parece estar em questão é a formação de um *sujeito de conhecimento* a partir de seu vínculo com a vontade de verdade produzida por mecanismos exteriores ao sujeito, ou seja, nas relações entre o funcionamento dos saberes e as relações de poder. Assim sendo, nos primeiros anos de ensino o que guiaria a problemática foucaultiana é a suspeita (ou inquietação) sobre como as relações de poder engendram formas de sujeição através do discurso de verdade; caminho condizente com o que Foucault (2016, p. 304) escreve ao final de “Títulos e Trabalhos”, texto que serviu como inscrição à candidatura da cátedra nesta instituição: “Em sua formulação mais geral, o problema encontrado por mim talvez não deixe de ter analogia com o que a própria filosofia formulou há algumas dezenas de anos. Entre uma tradição reflexiva da consciência pura e um empirismo da sensação, a filosofia se deu como tarefa encontrar não a gênese, não o laço, nem mesmo a superfície de contato, mas uma terceira dimensão: a da percepção e do corpo. A história do pensamento exige, talvez, um reajuste da mesma ordem. Entre as ciências constituídas (das quais com frequência se fez a história) e os fenômenos de opinião pública (que os historiadores sabem tratar), seria preciso empreender a história dos sistemas de pensamento. Todavia, liberando assim a especificidade do saber, não definimos apenas um nível de análise histórica até aqui negligenciado; poderíamos muito bem ser obrigados a reinterrogar o conhecimento, suas condições e o *status* do sujeito que conhece.”.

elas questionam os sujeitos que falam no nível de seus enunciados, ao passo que questionam os enunciados em face da adesão ao discurso pertinente à doutrina do grupo. Nesses casos, determinado indivíduo, para pertencer ao grupo, deve condicionar seus enunciados às dinâmicas pré-estabelecidas, que por sua vez, mediante um conjunto de enunciados, conforma o próprio grupo de pertencimento. Assim, “ela se serve [...] de certos tipos de enunciação para ligar indivíduos entre si e diferenciá-los, por isso mesmo, de todos os outros.” (*Idem*, p. 97). Tal procedimento, para Foucault, envolve “doutrinas” religiosas, políticas e filosóficas, mas também as funções da educação em nossa sociedade como lugares de “apropriação social do discurso”, ou seja, formas políticas de transmissão e modificação dos discursos que não devem ser separadas das formas dos saberes e dos poderes que carregam.

A partir da menção à relação entre saberes e poderes, é preciso recuar um pouco na aula de Foucault (2015a, p. 95) quando, em tom anedótico, apresenta um episódio que “reduz a uma só figura todas as coerções do discurso: as que limitam seus poderes, as que dominam suas aparições aleatórias, as que selecionam os sujeitos que falam.”; logo, trata-se de um exemplo que parece reunir todos os perigos até aqui descritos.

O episódio se passa no Japão, em inícios do século XVII. O xogum que detinha o domínio dessas terras ouvira falar que muito do sucesso nos empreendimentos colonizadores dos europeus era devido aos seus conhecimentos de matemática; então, “Desejou apoderar-se de saber tão precioso”. Ficou sabendo que um marinheiro inglês que estava em suas terras possuía esse conhecimento secreto e maravilhoso. O nome do marinheiro era Will Adams e foi levado para diante do xogum onde foi feito prisioneiro e passou a dar lições de matemática a seu raptor. Assim, o xogum aprendeu a dominar o conhecimento matemático e com isso “manteve o poder e teve uma longa velhice”, sendo que esse tipo de saber naquelas terras foi mantido em segredo pelos dois séculos seguintes. Podemos, portanto, destacar que a versão dessa história a partir da “visão” oriental deixa claro o quanto um saber, ou um tipo de conhecimento como a matemática, detém poder.

Porém, há o outro lado dessa história, que diz respeito ao modo como ela é contada no Ocidente. Os fatos são os mesmos, porém é acrescido um detalhe importante: o marinheiro inglês era autodidata, “um carpinteiro que, por ter trabalhado em um estaleiro naval, aprendera a geometria.”. Disso, podemos tirar a seguinte moral, segundo Foucault (2015a, p. 95): “Ao saber monopolizado e secreto da tirania oriental, a Europa oporia a comunicação universal do conhecimento, a troca indefinida e livre dos discursos.”. Como podemos observar, quando o Ocidente narra esse episódio do marinheiro Adams e o xogum, tudo se

estrutura como se o poder não devesse enclausurar o conhecimento, como se no Ocidente saber e poder não pudessem ser relacionados em uma mesma região de dominação; o fato de Adams ser um autodidata, talvez uma pessoa muito humilde como carpinteiro e depois marinheiro, serviria como prova de que, para os ocidentais, os saberes são possíveis para todos que querem possuir esses saberes. Porém, isso é a moral da história vista pelo Ocidente, mas toda moral que prescreve aquilo que é e só pode ser assim “não resiste ao exame” (*Idem*), como os perigos elencados por Foucault até agora pretenderam mostrar. Em 23 de setembro de 1972, em visita ao Japão, Foucault retorna ao episódio do xogum e do marinheiro quando cede entrevista à revista *Umi*. Na entrevista, conhecida como “Da arqueologia à dinástica”, o filósofo explicita aquilo que o atraiu para essa história:

Pareceu-me que o xogum, em sua sabedoria, percebera perfeitamente o que nós esquecemos completamente, o que para nós está completamente recoberto, quer dizer, os laços do saber e do poder. Toda a filosofia do Ocidente consiste em mostrar ou em reinscrever o saber em uma espécie de esfera ideal, de modo que ele jamais é atingido pelas peripécias históricas do poder. Assim, o Ocidente faz essa divisão, embora do exterior, aos olhos do xogum, o Ocidente apareça, pelo contrário, como uma cultura na qual saber e poder estão profundamente ligados. Isso me pareceu uma das visões, talvez, mais profundas sobre o Ocidente. Fiquei surpreso... (FOUCAULT, 2006b, p. 58).

Mais uma vez, vemos que o vínculo entre saber e poder no Ocidente ocupa uma região silenciosa, não declarada; fato que o sábio xogum tinha bem claro, ao contrário daquilo que no Ocidente é pregado em tom moralizante. Esse pequeno trecho da entrevista nos mostra uma ligação direta entre a história da filosofia ocidental e a permanência desse silêncio. Assim sendo, isso justificaria incluir os modos operacionais com os quais a filosofia encara o conhecimento também como um dos procedimentos de controle do discurso, e, com isso, a descrição da filosofia como matriz de conhecimento também é um dos perigos para aqueles que pretendem navegar em suas águas.

Retomando *A ordem do discurso*, para Foucault (2015a, p. 98), desde a exclusão do “jogo” e do “comércio” dos sofistas, “desde que seus paradoxos foram amordaçados”, o pensamento ocidental se desenvolveu colocando o discurso em um lugar neutro entre o pensar e o falar. Nesse plano aparentemente neutro, para a história da filosofia seria imperativo estabelecer qual é a relação entre os signos e a realidade e, com isso, a forma do pensamento tornar-se-ia visível pela ordenação das palavras. Porém, essa configuração daquilo que seria o grande tema para a filosofia nada mais fez que uma “elisão da realidade do discurso no pensamento filosófico” (*Idem*), atrelada a três modos de dizer o real: o sujeito fundante que diz o real pelo jogo de escritura (é o sujeito de conhecimento que transcreve a realidade); a

experiência originária que se dá por um jogo de leitura (o mundo se diz para o sujeito que deve compreendê-lo); a mediação universal, que condiz com a permutação do sujeito com o mundo, operando uma troca entre leitura e escritura. Assim, para Foucault, esses modos filosóficos nada mais fazem que pôr em jogo os signos, fazendo com que o discurso se anule “em sua realidade, inscrevendo-se na ordem do significante” (*Idem*, p. 99).

Com isso, aparece na própria história da filosofia certa logofobia nas relações que limitam a proliferação do discurso. Um medo de dizer as palavras, o que justificaria seu controle multifacetado a fim de dominá-las. Como se existisse um poder sempre em aberto no próprio ato de dizer coisas e como se as formas de regar esses dizeres devessem sempre agir silenciosamente, seja a partir de procedimentos externos, que neutralizam sua materialidade através da adequação a uma verdade ideal, seja em seu interior, aprisionando seu caráter de acontecimento e sua proliferação caótica, ou mesmo a partir de uma sistematicidade que dita as regras dessa dinâmica ao estipular a bipolaridade da relação sujeito-objeto, sustentando a dominação e reatualizando as exclusões.

Perigo, temor, controle; desejo, ordem, poder. Diante dessas grades praticamente invisíveis que coagem o discurso ao longo de tanto tempo, como perseguir esse ato que é começar um discurso? Como criar coragem para entrar nessas águas? Pois bem, como já ressaltamos, o marinheiro tem um plano:

se quisermos, não digo apenas apagar esse temor, analisá-lo em suas condições, seu jogo e seus efeitos, é preciso, creio, optar por três decisões às quais nosso pensamento resiste um pouco, hoje em dia, e que correspondem aos três grupos de funções que acabo de evocar: questionar nossa vontade de verdade; restituir ao discurso seu caráter de acontecimento; suspender, enfim, a soberania do significante (FOUCAULT, 2015a, p. 100)

1.3. Navegar é preciso

*O mar quando quebra na praia
É bonito, é bonito*

*O mar... pescador quando sai
Nunca sabe se volta, nem sabe se fica
Quanta gente perdeu seus maridos seus filhos
Nas ondas do mar*

*O mar quando quebra na praia
É bonito, é bonito
- Dorival Caymmi (O mar)*

Na voz de Caymmi reencontramos o paradoxo de Foucault. Como adentrar no discurso e começar a navegar, sendo que não sabemos para onde os perigos do mar nos levarão? E mesmo assim, como conseguir deixar de olhar para o mar e suas ondas, admirando seu poder que “é bonito”... Não há como resistir a esse desejo, uma vontade que nos trespassa tremendo a pele, de ir ao seu encontro, de desvendar seus mistérios mais que seus segredos. Conflito em querer entrar nessa ordem arriscada do discurso, pois, estando lá, “nunca sabe se volta, nem sabe se fica”. Mas, é preciso começar.

Vimos que uma das saídas possíveis para nos guiarmos em um paradoxo é produzir um olhar oblíquo que vise os dois polos do problema ao mesmo tempo. No caso de Foucault o paradoxo se encontra no discurso, no conflito entre o desejo e o poder. Para esse tipo de olhar oblíquo, primeiramente foi preciso sobrepor os mapas de navegação, enxergar os perigos, entender os limites e aquilo que impõe limites à proliferação do discurso. Nesse ponto, Foucault deixou claro: é preciso questionar nossa vontade de verdade, restituir aos discursos seu caráter de acontecimento e, com isso, suspender a soberania do significante. O que isso quer dizer?

O principal problema que envolve o paradoxo da ordem do discurso se refere ao modo como essa ordem suspende a materialidade discursiva, ou podemos dizer que a ordem do discurso impõe diversos modos de elidir a realidade do discurso, pois vê nessa realidade algo muito perigoso. Porém, essa elisão do discurso é um efeito de certo tipo de vontade de verdade cuja emergência foi brevemente esboçada por Foucault: o caso dos sofistas, a eliminação de seus jogos e paradoxos. Assim, deve-se orientar o olhar oblíquo para o vínculo que subsiste na produção do discurso e atentar para como a vontade de verdade se define em um território mais abrangente, a vontade de saber. Porém, esse vínculo não é dado de antemão apenas no discurso produzido, pois não se trata apenas do desenvolvimento interno entre os enunciados; para restituir a materialidade do discurso é preciso restabelecer sua relação com as práticas não discursivas. Com isso, a verdade que possibilita a relação de conhecimento a partir do sujeito (significante) e do objeto (significado) não seria fruto de um desenvolvimento simplesmente racional, ideal, ascético, mas histórico.

Nesse ponto, a exigência para navegar seria realizar uma *inversão*, ou seja, reconhecer o lado negativo que envolve o discurso, onde ele exclui e como ele sustenta a raridade de sua proliferação “ordenada”. É preciso cortar o fio que faz pairar o discurso como um fantasma sobre a materialidade das coisas; fazê-lo cair para restituir seu caráter de acontecimento. Não à toa, esse primeiro ataque corresponde ao conjunto “crítico” da análise, que, nas palavras de

Foucault (2015a, p. 103), visa “procurar cercar as formas da exclusão, da limitação, da apropriação de que falava há pouco; mostrar como se formaram, para responder a que necessidades, como se modificaram e se deslocaram, que força exerceram efetivamente, em que medida foram contornadas”. Com isso, a noção de *acontecimento discursivo*, com seu elemento não discursivo, é a ferramenta fundamental para uma navegação crítica do discurso. Mas esta noção não deve cair nos perigos de uma totalização posterior à queda, pois a recondução à unidade possibilitaria apenas o desenvolvimento negativo da materialidade do discurso. Nesse ponto, deve seguir à crítica o conjunto “genealógico”, cujo primeiro aspecto é assegurar a descontinuidade dos acontecimentos quando reconduzidos à materialidade das práticas. “Os discursos devem ser tratados como práticas descontínuas” (*Idem*, p. 100), pois os acontecimentos não são conduzidos por uma causalidade ideal, mas sim, marcados por efeitos aleatórios vindos de outros acontecimentos também materiais. A descontinuidade deve desfazer a homogeneidade pacífica do discurso, percorrendo séries distintas que marcam as diferenças reais que o recortam.

Essa relação entre acontecimento (crítica) e descontinuidade (genealogia) é reforçada quando Foucault compara os avanços encontrados no trabalho historiográfico de sua época frente ao silêncio dos filósofos a este respeito.¹⁴ Essas observações são importantes, pois delineiam a situação teórica com a qual Foucault terá que trabalhar em suas pesquisas históricas, possibilitando uma adequação conceitual que aproxima a noção de discurso à de acontecimento discursivo, permitida pela maneira com a qual os historiadores trabalham com seus documentos (cruzamento de séries de discursos, ou arquivo, com séries de acontecimentos de outra natureza).¹⁵ Porém, essa adequação é problemática, pois o acontecimento, especulando teoricamente, tem uma materialidade incorporal:

Se os discursos devem ser tratados, antes, como conjuntos de acontecimentos discursivos, que estatuto convém dar a esta noção de

¹⁴ Como explicita Foucault (2015a, p. 102) na sequência do texto: “As noções fundamentais que se impõem agora não são mais as da consciência e da continuidade (com os problemas que lhes são correlatos, da liberdade e da causalidade), não são também as do signo e da estrutura. São as do acontecimento e da série, com o jogo de noções que lhes são ligadas; regularidade, casualidade, descontinuidade, dependência, transformação; é por esse conjunto que essa análise dos discursos sobre a qual estou pensando se articula, não certamente com a temática tradicional que os filósofos de ontem tomam ainda como a história ‘viva’, mas com o trabalho efetivo dos historiadores.”

¹⁵ Como parece claro no trecho de *A ordem do discurso*: “De sorte que o tênue deslocamento que se propõe praticar na história das ideias e que consiste em tratar, não das representações que pode haver por trás dos discursos, mas dos discursos como séries regulares e distintas de acontecimentos, este tênue deslocamento, temo reconhecer nele como que uma pequena (e talvez odiosa) engrenagem que permite introduzir na raiz mesma do pensamento o *acaso*, o *descontínuo* e a *materialidade*. Tríplice perigo que certa forma de história procura conjurar narrando o desenrolar contínuo de uma necessidade ideal. Três noções que deveriam permitir ligar à prática dos historiadores a história dos sistemas de pensamento. Três direções que o trabalho de elaboração teórica deverá seguir.” (FOUCAULT, 2015a, p. 103).

acontecimento que foi tão raramente levada em consideração pelos filósofos? Certamente o acontecimento não é nem substância nem acidente, nem qualidade, nem processo; o acontecimento não é da ordem dos corpos. Entretanto, ele não é imaterial; é sempre no âmbito da materialidade que ele se efetiva, que é efeito; ele possui seu lugar e consiste na relação, coexistência, dispersão, recorte, acumulação, seleção de elementos materiais; não é o ato nem a propriedade de um corpo; produz-se como efeito de e em uma dispersão material. Digamos que a filosofia do acontecimento deveria avançar na direção paradoxal, a primeira vista, de um materialismo do incorporal. (FOUCAULT, 2015a, p. 102)

Para Émile Bréhier (2012, p. 105), em *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*, o “exprimível, o vazio, o tempo e o lugar” são “as quatro espécies de incorporais admitidas pelos estoicos”, sendo que suas relações, tidas como relações entre efeitos exteriores aos corpos, falam os acontecimentos. Para os estoicos o acontecimento não diz o *ser* das coisas, ele reúne em si a capacidade linguística (exprimível) de relacionar *fatos* no tempo e no espaço (lugar e vazio), mas sempre a partir de uma relação meramente linguística e imaterial, fora das misturas corporais que possuem *ser*. Com isso, o “conhecimento real” para os estoicos, segundo Bréhier (2012, p. 109), “aproximava-se mais de uma atividade do que de uma contemplação. Além do mais, ela é uma apreensão do objeto e uma espécie de penetração”, logo, a “cisão completa” com “o pensamento racional e lógico”.¹⁶ Assim, a ordem do conhecimento do real nunca “encontra sua expressão na linguagem”, mas “é apenas uma ação da força vital em sua relação com a ação dos objetos exteriores” (*Idem*, p. 109). Logo, para os estoicos, um acontecimento sempre permanece no âmbito do incorporal, pois a mistura entre os corpos não tem expressão.

Como vimos, para Foucault o acontecimento discursivo não é “ato nem a propriedade de um corpo”, e nisso aproxima-se do acontecimento para os estoicos, que também é produzido como efeito da mistura material entre os corpos. Porém, para Foucault o acontecimento “não é imaterial”, pois ele pode produzir efeitos materiais, já que o acontecimento produz-se *como efeito de* uma dispersão material, e também, *como efeito em* uma dispersão material, o que parece distanciar-se da concepção sobre os estoicos apresentada por Bréhier.¹⁷

¹⁶ Sobre isso, ver principalmente o segundo capítulo, “O incorporal na lógica e na teoria dos ‘exprimíveis’”, do qual retiramos um pequeno trecho: “Com efeito, era antiga a ideia platônico-aristotélica de que as diferentes espécies de ser, segundo seu valor intrínseco, comportavam raciocínios mais ou menos precisos. Ora, é a rejeição dessa ideia que faz a característica do raciocínio estoico: não se trata de realidades diferentes, pois [o raciocínio] contém apenas o irreal e o incorporal.” (BRÉHIER, 2012, p. 66).

¹⁷ Cf. Bréhier (2012, p. 105): “Eles [os incorporais] constituem, ao lado dos únicos seres reais (isto é, os corpos), algo de fugitivo e inassimilável, são um “nada”, afirmam os estoicos. Não é entretanto um nada absoluto, pois tais coisas são objetos do pensamento; mas como o ser verdadeiro é o que age ou sofre ação de outro ser, não se pode classificá-los dentre os seres, nem os acontecimentos, nem o tempo, nem o lugar, pois permanecem, por sua vez, inativos e impassíveis.”

Tudo indica que o acontecimento incorporal para os estoicos sempre fará par com o pensamento, daí sua efetuação como incorporal. Daí a impossibilidade dele causar algo nos corpos, os acontecimentos são apenas efeitos e se relacionam apenas como efeitos, são “inativos” e “impassíveis” no que diz respeito aos corpos. Assim, se Foucault pretende aproximar-se do pensamento do acontecimento dos estoicos para pensar o *acontecimento discursivo*, ele deve reconduzir a noção de acontecimento para outra direção, que aparentemente não está nos estoicos. Em um primeiro momento, para desfazer essa contradição, Foucault desdobra sobre o acontecimento de tipo estoico os atributos que lhe permitiram analisar a materialidade do discurso a partir de sua efetivação em uma época histórica qualquer, visto em *A arqueologia do saber* (“relação, coexistência, dispersão, recorte, acumulação, seleção de elementos materiais”), e é nesse ponto, que surge a direção paradoxal de um materialismo incorporal.¹⁸

Em *Lógica do sentido*, Deleuze já observara essa direção paradoxal do acontecimento para os estoicos como uma importante cisão no pensamento causal, já que permitia pensar uma dupla causalidade dada na relação de causas entre si (nos corpos) e na relação de efeitos entre si (nos incorporais). Porém, à sua maneira, Deleuze liga essa primeira cisão com outra, operada pelos epicuristas, que mantém a relação de causa e efeito, porém, permitindo autonomia na direção das partes, fazendo com que os fantasmas (ou simulacros) também sejam causas de corpos; disso, o importante é que apareça a possibilidade de comunicação entre as duas causas distintas. Para Deleuze (2000, p. 7): “Esta dualidade nova entre os corpos ou estados de coisas e os efeitos ou acontecimentos incorporais conduz a uma subversão da filosofia”, diga-se, principalmente, Platão e Aristóteles. Assim, seguindo Deleuze (2000, p. 9) e tendo em vista seu jogo entre estoicos e epicuristas, podemos ler:

Os Estoicos são amantes de paradoxos e inventores [...]. Talvez os Estoicos se sirvam do paradoxo de um modo completamente novo: ao mesmo tempo como instrumento de análise para a linguagem e como meio de síntese para

¹⁸ De acordo com a “Cronologia” de Daniel Defert (1999, p. 30), a leitura dos estoicos realizada no início da década de 1970 por Foucault é acompanhada da leitura dos livros lançados por Deleuze, *Diferença e repetição* e *Lógica do sentido*. Neste período temos a publicação de “*Theatrum Philosophicum*”, onde Foucault (2000, p. 233) escreve: “É toda essa pujança do impalpável que é preciso pensar hoje: enunciar uma filosofia do fantasma que não esteja, por intermédio da percepção ou da imagem, a serviço de um dado originário, mas que o deixe valer entre as superfícies com as quais ele se relaciona, na subversão que faz passar todo o interior para fora e todo o exterior para dentro, na oscilação temporal que o faz sempre se preceder e se seguir, em suma, nisso que talvez Deleuze não permitisse que se chame de sua ‘materialidade incorpórea’.”. Disso, atentamos que as reflexões de Foucault a respeito do estatuto teórico da noção de acontecimento nos parece confluir em muitos momentos com a subversão-perversão da filosofia platônica realizada por Deleuze a partir dos discursos estoicos e epicuristas, já que, de acordo com Foucault (*Idem*, p. 239), Deleuze “nos diz como pensar o acontecimento e o fantasma, sua dupla afirmação disjunta, sua disjunção afirmada.”. Sobre a relação de Foucault com a obra de Deleuze no início da década de 1970, publicamos o artigo “Para um banquete Foucault-Deleuze: genealogia e ontologia da diferença” (DIAS, 2020).

os acontecimentos. [...]. Mas é próprio da linguagem, simultaneamente, estabelecer limites e ultrapassar os limites estabelecidos: por isso compreende termos que não param de deslocar sua extensão e de tornar possível uma reversão da ligação em uma série considerada. [...] Tudo se passa na fronteira entre as coisas e as proposições. [...] Por um lado o mais profundo e o imediato; por outro, o imediato está na linguagem. O paradoxo aparece como destituição da profundidade, exibição dos acontecimentos na superfície, desdobramento da linguagem ao longo deste limite.

Como dito anteriormente, devemos tomar cuidado com a aproximação entre as filosofias de Deleuze e Foucault, pois elas se direcionam para problemas diferentes. Porém, é necessário destacar o quanto a ideia de paradoxo, como extrapolação do problema, possibilita para os dois filósofos franceses escapar às amarras do discurso filosófico centrado na causalidade lógica e no império da relação sujeito-objeto e, com isso, libertar o acontecimento como diferença. Se Deleuze encaminha o paradoxo para mostrar o acontecimento na superfície dos corpos, marcando a profundidade das palavras e seus múltiplos sentidos, Foucault encaminha o paradoxo para mostrar que os saberes, aparentemente monolíticos em suas configurações epistêmicas (o paradoxo “como *instrumento de análise* para a linguagem”), podem, literalmente, cair sobre a terra e fazer corpo com a história (o paradoxo “como *meio de síntese* para os acontecimentos”), ligando-se às práticas e readquirindo sua materialidade, já que, como dito por Deleuze, é possível, através do acontecimento incorporal, estabelecer o limite que separa as palavras das coisas.

Portanto, é com essa mudança de limiar centrada em um acontecimento, ou seja, com a restituição de sua materialidade, ou inversão, que podemos entender a função do conjunto crítico estabelecido por Foucault (2015a, p. 105), que pretende “a análise das instâncias de controle discursivo”, logo, os perigos da ordem do discurso, e “procura detectar, destacar esses princípios de ordenamento, de exclusão, de rarefação do discurso”, praticando uma “desenvoltura aplicada” (*Idem*, p. 106). Ora, desenvoltura aplicada, pois se desvencilha do âmbito estrito da produção discursiva enquanto rarefação anônima, operando uma queda. Desta forma, o saber não é fruto de um desejo livre que fantasmagoricamente segue seu caminho aéreo em vistas de atrair ou aterrorizar os indivíduos, mas é aquilo em que o poder age ao lado, guiando, e abaixo, sustentando, silenciando suas aparições e apagando suas pegadas. Para estabelecer a materialidade do discurso é preciso inverter as coisas através de *uma desenvoltura aplicada*, uma crítica ou uma arqueologia dos saberes, uma inquietação que se direciona ao acontecimento discursivo.

Ao restabelecer a materialidade do acontecimento discursivo a partir do conjunto crítico, faz-se necessário introduzir o conjunto genealógico, pois, como deixa claro Foucault

(2015a, p. 105), os dois conjuntos não se diferenciam com relação a seus objetos, mas sim no “ponto de ataque, de perspectiva e de delimitação”. Dessa forma, segue à inversão crítica a descontinuidade que introduz a genealogia. Porém:

se os acontecimentos discursivos devem ser tratados como séries homogêneas, mas descontínuas umas em relação às outras, que estatuto convém dar a esse descontínuo? Não se trata, bem entendido, nem da sucessão dos instantes do tempo, nem da pluralidade dos diversos sujeitos pensantes; trata-se de cesuras que rompem o instante e dispersam o sujeito em uma pluralidade de posições e de funções possíveis. Tal descontinuidade golpeia e invalida as menores unidades tradicionalmente reconhecidas ou as mais facilmente contestadas: o instante e o sujeito.

A descontinuidade diz respeito ao acaso e ao devir na produção de um efeito. Para Foucault, como aprendido dos historiadores, a história não é um contínuo homogêneo, pois é a prática historiográfica que realiza os recortes e liga os fatos a partir de uma causalidade exterior (a seleção das séries que compõem um arquivo discursivo). A descontinuidade não diz respeito ao tempo, o acontecimento não é a trama de instantes que conformam um lugar, um espaço dentro da totalidade histórica. Se há “lugar” do acontecimento, esse lugar é multifacetado, recortado em inúmeros pontos; sua regularidade é fruto de uma *especificidade*, pela qual se deve “conceber o discurso como uma violência que fazemos às coisas, como uma prática que lhes impomos em todo o caso” (FOUCAULT, 2015a, p. 101). Tampouco a descontinuidade diz respeito aos muitos “sujeitos” que formariam as linhas de encontro dessas “causalidades” forçadas, pois no drama da história existem mais personagens anônimos do que grandes estrelas de cinema.

Dessa forma, restituída a regularidade de acontecimento ao discurso (que exclui, que escapa, que violenta), pode-se passar “às suas condições externas de possibilidade, àquilo que dá lugar à série aleatória desses acontecimentos e fixa suas fronteiras” (FOUCAULT, 2015a, p. 101), ou seja, às práticas que fixam os seus sentidos, que lhes dão coesão dentro de uma sistematicidade própria exterior ao discurso produzido.¹⁹

¹⁹ Sobre a diferença entre os usos arqueológicos e genealógicos da noção de acontecimento em *A ordem do discurso*, encontramos no artigo “Acontecimento e crítica em Michel Foucault: dos usos do nietzschianismo na formação de uma contra-história do poder” de André Yasbek (2020, pp. 10-11) uma boa síntese: “Portanto, digamos que em Foucault, na ambiência genealógica, a noção de ‘acontecimento’ ganha a dimensão daquilo que se instala entre os enunciados e as práticas que operam na superfície dos corpos, daquilo que opera na superfície por meio da coexistência – incorporal – do enunciado com os efeitos de sua efetivação na materialidade prática que incide sobre o corpo. Nestes termos, dialogando com o tema do sentido em Deleuze, Foucault dirá que ‘no limite do corpo profundo, o acontecimento é um incorporal’, o que implica em reconhecê-lo, no registro da linguagem, como sendo da ordem de uma potência incorporal do significante. Ora, uma vez que a genealogia exige uma crítica da *verdade* no sentido de propor-se a questão sobre “qual é a ‘vontade de verdade’ suposta por um ‘discurso verdadeiro’”, trata-se de recusar ao ‘acontecimento’ seu conteúdo de *verdade substancializada* para apreendê-lo em uma dimensão de elemento incorpóreo cujos efeitos, no entanto, fazem-se sentir sobre a materialidade dos corpos: se as práticas – discursivas e extra-discursivas – não se referem à atividade de um sujeito fundador, é porque o sujeito, ele próprio, é antes um *efeito* de tais práticas; um efeito de *assujeitamento*.”

Dito isso, todo acontecimento discursivo encontra-se de alguma forma “no verdadeiro”, e mesmo que esse verdadeiro não seja a unidade da substância ou da ideia, ele deve poder deixar ver os limites de aceitabilidade que lhe são impostos ou, em outras palavras, sua positividade. É para compreender esse “lugar” de verdade que uma *teoria das sistematicidades descontínuas* se aproxima da genealogia, que, segundo Foucault (2015a, pp. 106-107) “se detém [...] nas séries da formação efetiva do discurso”, ou seja, “procura apreendê-lo em seu poder de afirmação, [...] o poder de constituir domínios de objetos, a propósito dos quais se poderia afirmar ou negar proposições verdadeiras ou falsas”. Positivismo feliz e bem-humorado, diz Foucault sobre essa genealogia, já que ela vê na cesura a marca de uma afirmação do poder que domina, não apenas como a negação daquilo que ficou de fora, mas como o “sim” dito e repetido daquilo que sobra e não cessa de se transformar. Ou seja, uma dupla afirmação sempre renovada que permite sair da ordem do discurso através da produção do olhar oblíquo operado pelo paradoxo.²⁰

1.4. Paradoxo, desejo e poder

Para André Queiroz, em *Foucault: o paradoxo das passagens* (1999), os grandes hiatos da “obra” foucaultiana podem ser pensados como regiões de sombra formadas a partir do próprio desenvolvimento de suas pesquisas. Desta forma, após a publicação de *As palavras e as coisas*, Foucault lidou com o paradoxo trazido pela noção de *episteme* onde “a descontinuidade encerrada em solos de simultaneidade” resultaria em “uma quase impossibilidade lógica de pensarmos as mutações históricas [...] os acontecimentos.” (QUEIROZ, 1999, p. 44); e mais adiante, após a publicação do primeiro volume de *História da sexualidade*, o filósofo lidaria com o “paradoxo das relações de capacidade e poder” (*Idem*, p. 119), surgidas da quase impossibilidade de pensar a resistência às estratégias de poder. O mais importante desta leitura não diz respeito à periodização das problemáticas já bastante conhecidas que levaram Foucault aos grandes deslocamentos de sua trajetória,²¹ mas, a possibilidade de pensar o paradoxo como uma função que permite operar os movimentos

²⁰ Notemos, sobre isso, como a análise do discurso se aproxima da função do paradoxo, conforme tentamos mostrar: “a análise do discurso, assim entendida, não desvenda a universalidade de um sentido; ela mostra à luz do dia o jogo da rarefação imposta, com um poder fundamental de afirmação. Rarefação e afirmação, rarefação, enfim, da afirmação e não generosidade contínua do sentido, e não monarquia do significante.” (FOUCAULT, 2015a, p. 107). Sobre a noção de acontecimento e descontinuidade em *A arqueologia do saber*, ver: STIVAL, 2019.

²¹ Cf. Deleuze (2005) que divide seu livro sobre Foucault em três momentos chave, que possibilitam pensar rupturas centradas nos objetos “saber” (arqueologia), “poder” (genealogia) e “subjetivação” (ética).

das análises foucaultianas, constituindo assim, verdadeiros momentos de passagem de um ponto de vista a outro. Com isso, a advertência de Queiroz (*Idem*, pp. 22-23) com relação aos paradoxos que analisa em Foucault é pertinente: “Mas, notemos, um paradoxo e não uma contradição. Uma retomada e não um progresso. Uma emergência diferencial e não um corte epistemológico.”. Ora, o que isso quer dizer?

Em primeiro lugar, o paradoxo não diz respeito a uma contradição, não são pares opostos logicamente. Como vimos, o paradoxo é aquilo que permite um olhar oblíquo para os dois polos ao mesmo tempo. Não se trata, portanto, de incompatibilidade entre um e outro, mas sim da possibilidade de afirmar ambos a partir de suas diferenças. Disso decorre que ele é mais uma retomada do que um progresso, pois não se trata de um movimento dialético que avança a partir de sua própria negação. O paradoxo exige mais o retorno do que o avanço que nega o passado. Logo, o paradoxo é uma emergência diferencial, não uma ruptura, sendo mais o pensamento em sua atualidade do que a evolução de um fazer científico. Assim, concluímos que o paradoxo diz respeito à novidade trazida pelo pensar diferente do que se pensa.

Ao iniciar este primeiro capítulo com uma possível encenação de Foucault sobre o paradoxo de uma aula inaugural, expresso no conflito entre desejo e poder, gostaríamos de mostrar como o paradoxo cumpre uma função operatória para o filósofo na hipótese de trabalho apresentada. Se pudermos considerar, condizentes com a interpretação de Queiroz, que um paradoxo moveu Foucault para uma análise da constituição dos saberes e seu vínculo com as práticas do poder, talvez, os paradoxos também sirvam para explicitar como esse vínculo funciona. Nesse ponto, não interessa a Foucault estabelecer um elo de determinação no que diz respeito à produção dos discursos: se as verdades são produzidas a partir do desejo do indivíduo que se coloca no caminho do conhecimento, ou, se elas advêm dos poderes exteriores a qualquer indivíduo, que o constrange a seguir um caminho já pré-definido por suas instituições. O que interessa a Foucault é exatamente pensar essa correlação em um espaço de jogo, de mistura, de batalha; em outras palavras, a partir dos efeitos, não dos significados, que essas verdades produzem.²²

²² Cf. mostra Giovana Temple (2013, p. 105) no item “Jogos de poder e jogos de desejo”: “[...] quando falamos em ‘jogos de poder’ e ‘jogos de desejo’ estamos nos referindo, nos dois casos, à produção da (vontade de) verdade, que não é causa, mas efeito destes jogos.”. Sobre a noção de jogo em Foucault, principalmente no que diz respeito ao campo historiográfico, o artigo “A história em jogo: a atuação de Michel Foucault no campo da historiografia” de Durval Muniz de Albuquerque Júnior (2004, p. 86) é esclarecedor, como visto na passagem: “Ver o mundo como jogo é pensá-lo a partir de uma pragmática, é colocar no centro de sua interpretação as práticas humanas, práticas em conflito e que carecem de significação. A história seria fruto das batalhas em torno do poder e da verdade. Em suas ações, os homens entrariam em disputas em torno de domínios, fossem políticos, fossem de conhecimento. Nessas disputas, a linguagem representaria uma das principais armas, pois seria através dela que seriam demarcados espaços de poder, campos de atuação, identidades, lugares de sujeito, domínios de

Com isso, para escapar das teorias que submetem os diversos conflitos que constituem historicamente os sujeitos e os objetos em determinados conhecimentos, Foucault propõe uma genealogia crítica, que tem na noção de acontecimento uma função operatória imprescindível, pois, assim como o paradoxo, suas raízes mesquinhas também remontam a um passado onde o discurso era pensado como disputa, um combate onde estava em jogo uma verdade não separada daquilo que era o poder, e que, portanto, fazia-se objeto de desejo. Nessa medida, retomar o sentido amordaçado da noção de acontecimento será o primeiro passo de Foucault em sua trajetória no Collège de France, seja em sua investigação sobre a vontade de verdade na Grécia dos sofistas e de Aristóteles, visto em *Aulas sobre a vontade de saber* (2014a), seja através da investigação da repressão aos *Nu-pieds*, em 1639, como um acontecimento político, no curso *Teorias e instituições penais* (2020a). Caminho que devemos seguir no terceiro capítulo de nosso trabalho.

Ao restituir o caráter de acontecimento à produção discursiva, podemos notar como a dinâmica própria das relações entre saber e poder aparece nos cursos de Foucault, já que o paradoxo como efeito desse vínculo nos parece essencial. Como prova disso, basta elencar alguns momentos das análises de Foucault ao longo dos anos: no curso de 1973-1974, *O poder psiquiátrico*, quando descreve o espaço asilar na aula de 9 de janeiro, lemos: “chegamos no paradoxo da constituição totalmente específica de um espaço disciplinar, [...], a instauração de um jogo entre o corpo sujeitado do louco e o corpo institucionalizado do psiquiatra, ampliado à dimensão de uma instituição.” (FOUCAULT, 2006a, pp. 235-236), e na aula de 23 de janeiro, quando conclui sobre o poder de constituir a realidade da loucura do saber psiquiátrico: “É precisamente aqui que encontramos o paradoxo do saber psiquiátrico no século XIX.” (*Idem*, p. 322). Em *Os anormais*, curso de 1974-1975, encontramos uma série de paradoxos que envolvem a história das “anomalias”, como visto na aula de 22 de janeiro, onde Foucault descreve as definições históricas do indivíduo monstruoso, do indivíduo a ser corrigido, das anomalias sexuais advindas do “paradoxo etiológico” da criança que se masturba (Cf. FOUCAULT, 2018, pp. 48-51); paradoxos que permitem ao filósofo concluir sobre o funcionamento das teorias e instituições psicológicas: “Foi o paradoxo de uma patologia do anormal que suscitou, como elemento de funcionamento, essas grandes teorias ou essas grandes estruturações.” (*Idem*, p. 274). Paradoxos que aparecem também no curso de

objetos; seria através dela que se estabeleceriam as aproximações e os distanciamentos, os pactos e as exclusões, os nomes e os silêncios que instituem uma ordem social. Como um dos sentidos que guarda a palavra jogo, a sociedade seria um conjunto complexo de relações, de funções, de táticas, de estratégias, de deslocamentos, um conjunto aberto e inumerável em que a imprevisibilidade estaria presente.”

1976, *Em defesa da sociedade*, quando Foucault (2010a, p. 41) pensa “um tipo de paradoxo histórico” que envolve a formulação da política pensada como guerra; ou mesmo quando na aula de 17 de março, pensa o poder soberano sobre a vida e a morte dos súditos como: “Paradoxo teórico que deve se completar, evidentemente, por uma espécie de desequilíbrio prático.” (*Idem*, p. 202), e, o biopoder “do qual podemos localizar os paradoxos que aparecem no próprio limite de seu exercício.” (*Idem*, p. 213). Dito isso, o paradoxo aparece em todos os procedimentos de controle da produção do discurso onde determinada forma de vontade de verdade impõe suas regras; e portanto, como indicado por Foucault (2014a, p.3) na primeira aula de seu curso de 1970-1971, é preciso pôr em prática uma “morfologia de nossa vontade de saber”.

Podemos encontrar um indício da ideia desta “morfologia” no trecho da carta de Foucault de 16 de julho de 1967, transcrita por Defert (1999, p. 23): "Eu *lagarteio* Nietzsche; creio começar a perceber por que isso sempre me fascinou. Uma morfologia da vontade de saber na civilização europeia que se deixou de lado em favor de uma análise da vontade de poder".²³ A coincidência nesses termos não é equivocada. Naquele ano Foucault trabalhara na organização da publicação das obras completas de Nietzsche em francês, e esse *lagartear* expresso pelo filósofo pode ser compreendido como uma tatear cuidadoso e colado aos escritos nietzschianos que, já em 1967, abrem a possibilidade para a relação entre o saber e o poder. O que nos interessa nessa remissão é fazer ver que, por mais que Nietzsche pouco apareça ao longo da aula inaugural de Foucault, é ele que torna possível a hipótese de trabalho apresentada: a hipótese Nietzsche.

Dessa forma, a chave do paradoxo que parece permear a materialidade do discurso e esse conflito sempre presente entre o desejo e o poder, serão os alvos de Foucault nos anos de seu trabalho no Collège de France; e para tanto, a vontade de verdade, que serve como grade cerrada para a proliferação dos discursos, precisa ser desmascarada. Para formar um olhar oblíquo que permita enxergar o paradoxo do saber e do poder são necessárias uma crítica do acontecimento e uma genealogia da história. Ora, quem senão Nietzsche para permitir tamanha coragem para se jogar ao mar?

²³ Na edição brasileira, a frase que dá início ao trecho selecionado – “Je lizarde Nietzsche” – é traduzida como “Eu escavo Nietzsche”. Porém, optamos pela possibilidade da criação de um neologismo com a palavra inglesa *lizard*, ou seja, “lagarto”. Lagartear, portanto, pode ser entendido como uma caminhar colado à Nietzsche, como o movimento de uma lagartixa; tendo em vista que a tradução para o verbo “escavar” pode abrir margem para uma pesquisa sobre o segredo subterrâneo do autor de *A gaia ciência*, o que, como já vimos, estaria muito distante da perspectiva foucaultiana.

2. A HIPÓTESE NIETZSCHE

Bordéis e colônias são dois tipos extremos de heterotopia. E se imaginarmos, afinal, que o barco é um pedaço de espaço flutuante, um lugar sem lugar, que vive por si mesmo, que é fechado em si e ao mesmo tempo lançado ao infinito do mar e que, de porto em porto, de escapada em escapada para a terra, de bordel a bordel, chegue até as colônias para procurar o que elas encerram de mais precioso em seus jardins, você compreenderá por que o barco foi para a nossa civilização, do século XVI aos nossos dias, ao mesmo tempo não apenas, certamente, o maior instrumento de desenvolvimento econômico (não é disso que falo hoje), mas a maior reserva de imaginação. O navio é a heterotopia por excelência.²⁴

O velho marinheiro está na orla do mar. Ele sabe seus perigos. O porto zune de gente, a grande embarcação vai sair. Em sua mente a perturbação não difere tanto daquilo que ele vê, sejam as ondas salinas, sejam os músculos que se encarregam de concretizar a partida. Ele pensa seu desejo pelas delícias encontradas além-mar, ele lembra o poder que sua pólvora exerce naquelas terras. Ao subir no bote que o levará ao navio ele sabe que ali, naquele espaço em que vai adentrar, é ele que tem a voz de mando. Ele é o piloto, seu nome é Foucault. A sua nave, com letras góticas pintadas de vermelho, cor de sangue, chama-se Nietzsche. O céu é cinza, e ele sabe que não são eles quem navega. Quem os navega é o mar.

Se seguirmos a “Cronologia” de Defert (1999, p. 8), o primeiro “encontro” de Foucault com Nietzsche aconteceu em agosto de 1953, na Itália, e, como mostra Roberto Machado em *Foucault, a filosofia e a literatura* (2005), a presença de Nietzsche já poderia ser notada em *História da loucura* e nos trabalhos arqueológicos do filósofo, principalmente no que diz respeito à análise de obras literárias, onde a presença do estilo nietzschiano de escrita – tanto de Bataille como Blanchot e também Raymond Russel, Artaud e Klossowski – faz eco com a possibilidade de um ser da linguagem transgressor e fora de qualquer representação. Ainda em outubro de 1953, segundo Defert (*Idem*): “Foucault dá em Lille um curso sobre ‘Conhecimento do homem e reflexão transcendental’, e algumas aulas sobre Nietzsche. O Nietzsche que o apaixona é aquele dos anos 1880”; ou seja, Nietzsche aparece, não só como interesse, mas como objeto atento de estudo de Foucault desde o primeiro contato.

Assim sendo, há um uso prático do ponto de vista da reflexão filosófica que acompanhará Foucault desde então, e as menções de suas incursões com Nietzsche em sua

²⁴In: FOUCAULT, 2009, pp. 421-422; “Outros espaços”, conferência no Círculo de Estudos Arquitetônicos (Tunísia), em 14 de março de 1967; autorizado para publicação na primavera de 1984.

prática docente dão prova disso: seja em 1964, no Colóquio de Royamont, com a palestra “Nietzsche, Freud, Marx” (FOUCAULT, 2000, pp. 40-55); seja em fevereiro de 1969, enquanto professor da universidade de Vincennes, quando oferece um curso sobre “Nietzsche e a genealogia” (DEFERT, 1999, p. 27). De fato, como visto em uma entrevista curta publicada sob o título “O que é um filósofo?” em 1966, Foucault (2000, p. 35) afirma: “Mas, no que se refere a Nietzsche [...], o filósofo era aquele que podia diagnosticar o estado do pensamento”. Dito isso, vemos que os usos de Nietzsche operados por Foucault aparecem muito antes de sua genealogia declaradamente nietzschiana e, com isso, o *uso* à maneira de uma “caixa de ferramentas” (MARTON, 1985) deve ser compreendido como diferente de uma hipótese de trabalho. Isso permite corroborar a hipótese de Roberto Machado no livro supracitado, mas com o cuidado de compreender o quanto os usos de Nietzsche feitos até a década de 1970 não implicam uma genealogia foucaultiana.

Tentaremos mostrar nesse capítulo como uma hipótese Nietzsche propriamente dita põe em cena não apenas o uso de conceitos nietzschianos, mas a averiguação das condições de possibilidade e de aceitabilidade dos discursos na história, em outras palavras, trata-se da hipótese da genealogia nietzschiana como um modo histórico de pensar a própria história; o que nos permite aproximar a noção de hipótese da noção de “experimento”, ou seja, como aquilo que permite pensar o novo, enquanto atualidade, a partir do diagnóstico daquilo que foi pensado. É nessa medida que a hipótese Nietzsche deveria ser abandonada em 1976, e não é a toa que Foucault finaliza essa etapa de suas pesquisas com uma genealogia do próprio discurso histórico, onde podemos notar que a perspectiva da “guerra das raças” em muito se assemelha com determinado modo de pensar o poder muito próximo do projeto nietzschiano.²⁵

²⁵ Notadamente, essa aproximação é possível se levarmos em consideração a “Aula de 21 de janeiro de 1976”, onde Foucault elenca os elementos principais da perspectiva histórica em aberto pela concepção de “guerra das raças”. Sobre isso, o breve artigo de Bertrand Binoche (2017), *La généalogie de la généalogie de la...*, apresenta uma boa interpretação sobre certa “tridimensionalidade” das genealogias apresentadas por Foucault no curso *Em defesa da sociedade*; pois teríamos uma genealogia da história ligada às funções do Estado, a genealogia de uma contra-história da qual a hipótese Nietzsche seria devedora e, por fim, uma genealogia da história vista como “guerra das raças”, onde as justificativas para o exercício do biopoder encontram suas raízes. Nessa mesma direção, cabe uma breve passagem pela conclusão de Carlos Eduardo Ribeiro (2012, pp. 282-283), no artigo “O arqueólogo do saber é um leitor de Nietzsche? Nietzsche como enunciado”, onde o estatuto dos escritos de Nietzsche é investigado como um enunciado privilegiado para o rompimento possível com a modernidade, diga-se humanismo, diagnosticado por Foucault em suas obras arqueológicas. De certa forma, a conclusão do comentador parece evidenciar o caráter experimental que tentamos destacar quando da relação do filósofo francês com Nietzsche: “Leitor sem intermediários, Foucault só pode lidar com Nietzsche para torná-lo apreensível, isto é, para fazer de seu pensar um enunciado: ler Nietzsche para Foucault é, desse modo, poder incessantemente experimentar a história por uma escrita mutável e experimental. Nietzsche não é um autor no discurso do arqueólogo, mas ele está suposto como condição enunciativa, isto é, de existência de discurso, caso

2.1. O conhecimento como invenção

Na primeira aula do curso de 1970-1971, Foucault retoma brevemente os principais pontos de sua aula inaugural e destaca que seu objetivo é “saber quais lutas reais e quais relações de dominação são mobilizadas na vontade de verdade” (FOUCAULT, 2014a, p. 4), ou, em outras palavras, se a vontade de verdade poderia ser um sistema de exclusão historicamente mutável. Para tanto, indica duas direções pelas quais a pesquisa deve se encaminhar.

Em primeiro lugar, questões de ordem semântica: precisar qual jogo se estabelece entre três noções que aparentemente se complementam, “saber, verdade, conhecimento” (FOUCAULT, 2014a, p. 4); qual o estatuto da expressão “vontade”, e em que ela difere da expressão mais corriqueira “desejo”; em outras palavras, qual a relação entre uma “vontade de saber” e um “desejo de conhecer”? Em segundo lugar está o que poderíamos chamar de problemas histórico-teóricos, pois relacionam uma análise histórica de conhecimentos, saberes, disciplinas e acontecimentos discursivos que circunscrevem a questão da vontade de saber. Neste nível, algumas precauções são requeridas, e podemos destacar: como fazer uma análise do saber a partir da vontade sem referência a um sujeito fundador? A vontade assim inserida, não reconduziria a análise ao primado de um sujeito soberano? Como articular a vontade de saber com “os processos reais de luta e dominação” sem que esta determine, enquanto “história do pensamento, ou da consciência, ou da cultura” (*Idem*, p. 5), os fenômenos reais em que se manifestam?

Dessa feita, Foucault (2014a, p. 6) indica algumas apostas a respeito do desenvolvimento deste tipo de análise que, em suas palavras, voltar-se-iam a recolocar “o jogo da verdade na rede de coerções e de dominações. A verdade [...] terá revelado o rosto que há tanto tempo vem escondendo de nós, e que é o de sua violência.”. Assim, ele finaliza esta breve introdução ao curso, indicando dois filósofos que vinculam de formas distintas o desejo e o conhecimento: primeiro Aristóteles, depois, Nietzsche.

Interessa-nos aqui pensar como Foucault articula as primeiras linhas da *Metafísica* de Aristóteles tendo em vista a constituição do que denomina um “operador filosófico”, ou seja: quando a interpretação só se torna possível ao se voltar aos elementos internos ao próprio sistema, “à totalidade do sistema, sua possibilidade e sua justificação, sua origem e seu nascimento necessário; e, mais além do próprio sistema, recai e age sobre o estatuto do

contrário ‘de onde’ poderia Foucault falar, ‘na verdade, senão a partir dessa ruptura que lhe oferece como objeto a história - e sua própria história?’.”

discurso filosófico em geral” (FOUCAULT, 2014a, p. 7). Este tipo de “operação”, segundo Foucault, não subentende apenas o discurso filosófico, mas encontra-se também nas ciências como “operadores epistemológicos”, onde “se referem à própria possibilidade do discurso em cujo interior são considerados.” (*Idem*). Com isso, não se trata de inquirir a validade de determinado discurso em sua dimensão interna, a forma como distribui seus enunciados a partir do rigor de suas demonstrações em vistas de uma verdade. Ao contrário, para Foucault, deve-se encarar essas operações a partir daquilo que lhes é exterior, ou seja, a dimensão relacional que determinado discurso mantém com outros discursos e práticas sobre um mesmo problema. É nessa medida que as condições de possibilidade destes operadores filosóficos ou científicos dizem respeito não à verdade, mas à existência.

Dito isto, podemos compreender a “novidade” trazida pelo desdobramento da sistematicidade aristotélica.²⁶ Em resumo, para Foucault (2014a, p. 22), encontramos em Aristóteles um operador filosófico que implica “a verdade como garantia e fundamento do desejo de conhecer”. Em outras palavras, o vínculo com a verdade estabelecido por Aristóteles fundamenta o desejo de conhecer: quanto mais conhecemos e quanto mais desejamos conhecer, mais nos aproximamos da verdade, e estar próximo da verdade satisfaz o prazer possibilitado apenas pelo conhecimento. A verdade como fundamento tanto do desejo como do conhecimento, faz com que, através de si mesma, se erija um sujeito, que é de uma só vez, sujeito de desejo e sujeito de conhecimento. Essa sistematicidade entre conhecimento e desejo a partir do jogo com a verdade, no fim das contas elimina (elide) o desejo, submetendo as formas da sensibilidade vinculadas ao corpo a um pensamento racional, dado no prazer contemplativo.

Ao comentar a análise dessa sistematicidade aristotélica no artigo “A exterioridade do discurso em Foucault: da vontade de potência ao dispositivo”, Carolina Noto (2020, p. 74) afirma que essa relação não passa de um mito aos olhos do filósofo francês, já que:

Como consequência desse envolvimento do desejo no interior do próprio conhecimento, o desejo de conhecer acaba tendo um fim em si mesmo, ou

²⁶ Não nos cabe aqui seguir passo a passo a análise de Foucault das primeiras linhas da *Metafísica*: “Todos os homens têm, por natureza, o desejo de conhecer; o prazer causado pelas sensações é prova disso, pois, além de sua utilidade, elas nos agradam por si mesmas e, mais que todas as outras, as sensações visuais.” (ARISTÓTELES, *Apud.*: FOUCAULT, 2014a, p. 6). Porém, vale atentar que Foucault lê essa passagem a partir da chave que liga as sensações (como a visão) ao conhecimento, a partir do prazer causado por certa satisfação da ordem, ou uma felicidade futura, desprovida dos interesses imediatos e dos prazeres do corpo. Tal característica constituiria a diferença entre a natureza do homem e dos demais seres animados, assim como da arte, enquanto técnica voltada à experiência, e a ciência, possível apenas pelo conhecimento das causas. Disso, resulta para Foucault (2014a, p. 13) que: “imediatamente o corpo, o desejo são elididos; o movimento que no próprio nível raso da sensação leva rumo ao grande conhecimento sereno e incorporal das causas, esse movimento já é, em si mesmo, vontade obscura de alcançar essa sabedoria, esse movimento já é filosofia.”

seja, o desejo de conhecer é meramente epistemológico. Afinal, se o desejo de conhecer é já um conhecimento, não temos como desejar conhecer com outra finalidade a não ser conhecer, realizar uma contemplação teórica e ter acesso à verdade. Deseja-se conhecer para conhecer e por nenhum outro motivo.

Ou seja, para Aristóteles o conhecimento é aquilo que desfaz as aparências e possibilita o acesso, pelo próprio prazer resultante da verdade, à verdade das coisas, do mundo, dos fenômenos, fazendo com que a razão de ser do desejo seja apenas sua relação implícita com o conhecer, uma razão meramente epistemológica.

Nas palavras de Foucault (2014a, p. 14): “Poder dizer que, por natureza, o homem deseja saber e que esse desejo já se anuncia no prazer da sensação supõe que esteja excluído o tema de um saber transgressivo, proibido, temível.”. Nesse ponto, retomamos a perspectiva de pensar a sistematicidade aristotélica não mais em seu funcionamento interno, mas sim, a partir de sua exterioridade, pois, se coloca a questão: quais discursos outros Aristóteles excluí com sua filosofia? Ou melhor, contra quem se direciona o discurso aristotélico? A resposta de Foucault é breve nessa primeira aula, pois, de certo modo, a resposta a esta questão é exatamente o tema geral de *Aulas sobre a vontade de saber*.²⁷ Neste momento, ele elenca três direções do embate: contra o saber trágico, saber temível dos deuses, cuja posse por qualquer mortal, mesmo que desejada, se dá em um risco de morte; contra a questão socrático-sofística do “por que desejamos conhecer?” (*Idem*, p. 15), que sugere a distinção entre sujeito de desejo e sujeito de saber, tornando possível um tipo de “aprendizagem-mercadoria” (*Idem*, p. 16); por fim, contra o “tema platônico da memória e do mundo supraceleste”, onde “O desejo de saber não afasta a φαντασία [fantasia ou imaginação]; insere-se e apoia-se nela.” (*Idem*).

Desta breve análise, o importante a destacar é o modo como Foucault circunstancia a noção de desejo no embate grego sobre o saber; ou seja, como determinadas formas de se adquirir o conhecimento se relacionam com a verdade, ou, o verdadeiro, como algo que se deve dominar: seja pelo desafio direto lançado aos deuses, seja pagando por seu aprendizado, ou mesmo pacificamente, através da reminiscência. Nesses três casos, o sujeito de saber deve desejar se lançar para um lugar que está fora de si mesmo; e, segundo Foucault (2014a, p. 16), o que interessa a Aristóteles com a invenção de uma sistemática da verdade que coincide o

²⁷ Nesta direção, concordamos com Carolina Noto (2020, p. 77), no artigo supracitado: “A genealogia que vemos entrar em cena no primeiro curso de Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, portanto, tem como tarefa investigar os elementos de exterioridade que estão por trás da concepção de conhecimento de Aristóteles. Nesse sentido, podemos até mesmo dizer que esse curso consiste numa pesquisa genealógica do sujeito de conhecimento de Aristóteles. Um sujeito de conhecimento que ocupa o centro da cena da famosa passagem da *Metafísica* mas que se faz presente em quase todas as discussões filosóficas sobre o conhecimento e sobre a verdade, desde Sócrates até nossos dias: um sujeito que é tido como sujeito puro de conhecimento, um sujeito que se pretende desinteressado e livre de qualquer desejo, poder e violência, e que pretende ter somente uma relação apofântica com a verdade.”.

saber ao desejo é, exatamente, “proteger o conhecimento da exterioridade e da violência do desejo.”²⁸

Para Foucault (2014a, p. 22), a sistematicidade aristotélica define as regras do conhecimento na cultura ocidental, abrindo brecha para a questão anunciada na aula de “6 de janeiro de 1971”, que serve de base para a hipótese de trabalho a ser construída:

É possível fazer uma história que não tenha como referência um sistema do sujeito e do objeto – uma teoria do conhecimento – mas se volte para os acontecimentos do saber e para o efeito de conhecimento que seria interior a eles? O problema está em avaliar a possibilidade de uma reversão da configuração tradicional, que coloca como preliminar o conhecimento como forma ou faculdade, e depois os acontecimentos do saber como atos singulares que atualizam essa faculdade e podem, em certos casos, modificar-lhe a forma. (FOUCAULT, 2014a, pp. 29-30)

Ora, se o conhecimento como expresso em Aristóteles erige um mito, é preciso reverter esse mito, e essa reversão de Aristóteles se dá com Nietzsche. É nessa medida que Foucault (2014a, p. 17-18) constrói uma distinção que é muito cara ao seu trabalho, a distinção entre “conhecimento” e “saber”: “Digamos, para precisar o vocabulário, que se chamará de conhecimento o sistema que permite dar uma unidade preliminar, um pertencimento recíproco e uma conaturalidade ao desejo e ao saber.” – como em Aristóteles; “E que se chamará de saber aquilo que é preciso arrancar da interioridade do conhecimento para ali recuperar o objeto de um querer, o fim de um desejo, o instrumento de uma dominação, a meta de uma luta.” – como veremos em Nietzsche.

Dessa forma, podemos seguir o horizonte em que Foucault delinea a invenção do conhecimento a partir de Nietzsche, ao passo que estabelece as linhas gerais para uma pesquisa cujo mote é a vontade de saber; e, de fato, o título da aula sobre Nietzsche já é, em si, promissor: “Como pensar a história da verdade com Nietzsche sem basear-se na verdade”.²⁹ Ora, à primeira vista, essa formulação causa estranhamento. Como fazer a história de um “algo” sem levar em consideração esse “algo”? Há um quê de paradoxal nessa

²⁸ Sobre isso, o breve parágrafo sobre Aristóteles na “Aula sobre Nietzsche” é esclarecedor: “Em Aristóteles, a vontade de conhecer era considerada na anterioridade do conhecimento; ela nada mais era que o retardo do conhecimento com relação a si mesmo, e por isso era desejo, até mesmo menos que ‘desejo’: era desejo-prazer. E isso só era possível na medida em que o conhecimento (na forma mais elementar da sensação) já dizia respeito à verdade.” (FOUCAULT, 2014a, pp. 196-197). Interessante notar como nesta conferência, realizada em abril daquele ano em Montreal, Foucault utiliza o vocabulário da vontade de conhecer, e não “desejo de saber” (ou “desejo de conhecer”), como visto nas *Aulas sobre a vontade de saber*, incluindo seu “Resumo do curso”.

²⁹ Referente à segunda aula do curso supracitado, cujo registro, a “Aula sobre Nietzsche”, diz respeito à conferência realizada pelo filósofo em abril de 1971, na universidade McGill, de Montreal (FOUCAULT, 2014a, pp. 183-200).

afirmação. Vejamos, portanto, se o desenvolvimento da aula nos permite desfazer essa impressão.³⁰

Foucault inicia sua “Aula sobre Nietzsche” desdobrando o significado de *Erfindung*, “invenção”. Para tanto, ele utiliza um trecho, datado do verão de 1873, em que Nietzsche (*Apud.*: FOUCAULT, 2014a, p. 183) escreve: “era uma vez um astro no qual animais inteligentes inventaram o conhecimento. Esse foi o instante da maior mentira e da suprema arrogância da história universal.”³¹ Aqui, literalmente temos: a invenção do conhecimento é o instante da maior mentira. Resta-nos perguntar: como inventar o conhecimento implica uma mentira?

A *invenção* deve ser pensada como oposta à origem, pois não é o sinônimo de um começo; a possibilidade do conhecimento não é definida pela forma do conhecer, pelas leis que lhe seriam imanentes. Sua possibilidade é um “espaço de jogo” em que está em causa instintos, dúvida, negação, dissolução, contemporização – ou seja, algo muito diferente aos pressupostos estabelecidos por Aristóteles. Segundo Foucault (2014a, p. 184): “O que há por trás do conhecimento é o totalmente diferente”; ou seja, para além de uma grande continuidade estabelecida pelo pensamento da origem, a invenção destaca o conhecimento como um ponto de ruptura, que de acordo com Foucault (2002, p. 15), na primeira conferência de *A verdade e as formas jurídicas*, é possível por “obscuras relações de poder”, de modo que o conhecimento enquanto uma necessidade humana se opõe radicalmente ao caos daquilo que é estranho a ele. A lei de nossos juízos, fruto da razão, em nada diz respeito àquilo que chamamos natureza.³²

A partir disto, para Foucault (2014a, pp. 185-186), Nietzsche estabelece o instinto na raiz do conhecimento e, com isso, a maldade e certa vontade de dominar estariam na raiz de nosso desejo de conhecer. Assim, fundar um conhecimento é sempre o efeito de uma disputa,

³⁰ A partir da proximidade do tema, incluímos na análise elementos apresentados por Foucault na primeira conferência de *A verdade e as formas jurídicas* (2002), realizada em 21 de março de 1973.

³¹ A referência completa aparece em nota: “F. Nietzsche, ‘Introduction théorique sur la vérité et le mensonge au sens extra-moral (verão de 1873), in *Le Livre du philosophe. Études théorétiques*, bilíngue, tradução francesa, introdução e notas por A. remer-Marietti, Paris, Aubier-Flammarion, 1969, p.171 (tradução retocada por M. Foucault).”, *In*: FOUCAULT, 2014a, p. 197 – nota 1.

³² Cf. Foucault (2002, p. 16): “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. De fato, diz Nietzsche, o conhecimento tem relação com os instintos, mas não pode estar presente neles, nem mesmo por ser *um* instinto entre outros; o conhecimento é simplesmente o resultado do jogo, do afrontamento, da junção, da luta e do compromisso entre os instintos. É porque os instintos se encontram, se batem e chegam, finalmente, ao término de suas batalhas, a um compromisso, que algo se produz. Este algo é o conhecimento.”

o resultado após o derradeiro golpe em uma batalha, uma invenção que busca submeter a luta travada e dominar um conhecimento outro. O conhecimento é o “resultado de uma operação complexa” (*Idem*) que, conclui Foucault (2002, p. 17) age como um efeito de superfície que “vem atuar diante dos instintos, acima deles, no meio deles; ele os comprime, traduz um certo estado de tensão ou de apaziguamento entre os instintos.”. Dessa forma, conhecer é uma operação complexa já que não diz respeito ao encadeamento natural de algo como um “desejo de saber” desinteressado e em si mesmo justo; conhecer seria antes, fruto de uma heterogeneidade dos instintos em relação aos objetos a conhecer, ou seja, uma forma de nos proteger das coisas, de nos distanciar delas.

Esta fórmula, segundo Foucault (2014a, pp. 184-185; 2002, pp. 20-21), é possível a partir da inversão que Nietzsche faz de Espinosa, onde compreender (*Intelligere*) seria o resultado do conflito entre três instintos, “paixões” ou “mecanismos”, com relação aos objetos que se pretende conhecer; esses instintos são o rir (*ridere*), o detestar (*detestari*) e o deplorar (*lugere*). Essa maneira de manter distância das coisas, segundo Nietzsche, apresentam simultaneamente visões unilaterais sobre elas, como um lance de três dados que resulta em uma determinada combinação. O conhecer aparece quando essas forças instintivas arrefecem, após uma sequência de lances. Apaziguadas e estabelecidas, a razão, tardiamente, opera esses números e inventa suas leis. A justiça e a lei formam um mau jogo porque querem apenas a repetição da combinação, e assim cria-se uma causalidade artificial, um domínio pacífico que oblitera a luta anterior entre os instintos.³³ Por isso, para Foucault (2014a, p. 185), conhecer é “parente da maldade”; porque atribuímos à razão uma separação quase que completa dos instintos, porém ela é apenas o apaziguamento da batalha que nossos instintos mais violentos fazem às coisas. Assim, como podemos notar, é nossa consciência (enquanto compreensão) que chega apenas no momento da conciliação, pois, sempre atrasada para a luta, acha que o último lance resume a batalha. Nesse ponto, temos o desdobramento dessa maldade “voltada também para *aquela* que conhece” (*Idem*).

A partir deste ponto, para Foucault (2014a, p. 186): “Contra a doçura acolhedora de um fenômeno é preciso erguer a sanha mortífera do saber. Mas nesse trabalho isso nunca é

³³ Cf. “O que significa conhecer” (aforismo 333 de *A Gaia ciência*): “Antes que seja possível um conhecer, cada um desses impulsos [querer zombar, lamentar, maldizer] tem de apresentar sua visão unilateral da coisa ou evento; depois vem o combate entre essas unilateralidades, dele surgindo aqui e ali um meio-termo, uma tranquilização, uma justificação para os três lados, uma espécie de justiça e de contrato: pois é devido à justiça e ao contrato que esses três impulsos podem se afirmar na existência e conservar mutuamente a sua razão. A nós nos chega à consciência apenas as últimas cenas de conciliação e ajuste de contas desse longo processo, e por isso achamos que *intelligere* é algo conciliatório, justo, bom, essencialmente contrário aos impulsos, enquanto é apenas *uma certa relação dos impulsos entre si.*” (NIETZSCHE, 2012, pp. 195-196).

recompensado por um acesso ao ser ou à essência, e sim suscita novas aparências, faz com que joguem umas contra as outras e umas mais além das outras”. Disto, Foucault (*Idem*) tira duas consequências: “o instinto, o interesse, o jogo, a luta” formam o “suporte permanente, perpétuo, inevitável, necessário” do querer-conhecer; logo, segunda consequência, o conhecimento é “perspectivo”, encontra-se sempre na disputa da aparência que se quer dominar. O conhecimento, como invenção necessária, é um modo demasiadamente humano para dominar as coisas.

“O conhecimento foi inventado, mas a verdade foi inventada ainda mais tarde”. Ora, a partir dessa afirmação de Foucault (2014a, p. 187), um mecanismo parecido à invenção do conhecimento constituirá também certa relação com a verdade, ou seja, verdade e conhecimento não são necessariamente correlatos, e isto seria a desenvoltura de Nietzsche.³⁴

Antes de prosseguir, nos cabe uma breve passagem pelo aforismo 110 de *A Gaia ciência*, “*Origem do conhecimento*”, onde acreditamos encontrar no texto nietzschiano aquilo que servirá de fio condutor para a análise empreendida por Foucault. Em linhas gerais, para Nietzsche (2012, pp. 127-129), na longa história do conhecimento, seu primeiro registro é invariavelmente fruto dos sentidos e das sensações; logo, seu caráter é errático, mesmo que sejam indispensáveis para a vida e para a conservação da espécie. É pelos sentidos que se estabelecem relações de semelhança e diferenças, de duração entre as coisas, de encontro entre os corpos. Nesse passado longínquo, a aparência serve como base para o querer conhecer, e o bom se define pelo próprio ato que liga o sentir com o pensar. Nessa configuração do conhecimento, a verdade pouco diz respeito à conservação da vida, pois os sentidos, mesmo sabendo-se aparências equivocadas, eram potencialmente mais fortes para estabelecer o domínio do homem sobre a natureza, ou, no mínimo, uma convivência afirmativa com ela.

Disto, é importante destacar que a força do conhecimento para Nietzsche está na sua antiguidade, em seu grau de incorporação. Conhecimento e corpo, portanto, formam uma mesma trama para Nietzsche; é a sustentação do corpo para a vida que faz determinado tipo de conhecimento mais forte. Prova disso se dá pelo pensamento eleata, dos seguidores de Parmênides. Para eles, a força do verdadeiro está naquilo que torna possível a vida, sendo o conhecimento aquilo que habita estritamente as relações do *logos* que permite a comunicação na esfera humana; assim, caberia ao sábio a busca da intuição desse *logos*. Porém, o problema

³⁴ “A desenvoltura de Nietzsche consiste em haver desfeito essas implicações. E de haver dito: a verdade sobrevém ao conhecimento – sem que o conhecimento seja destinado à verdade, sem que a verdade seja essência do conhecer.” (FOUCAULT, 2014a, p. 187).

do pensamento inventado pelos eleatas reside exatamente naquilo que era estranho e enganoso às maneiras de conhecer mais antigas. Ao supor e fortalecer uma concepção descolada das aparências provenientes do mundo e das coisas, negando o instinto como fundamental para o homem de conhecimento, eles estabeleceram uma razão completamente inteligível e advinda de si mesmo, uma razão própria apenas ao *logos*. Assim, o Um não se estabelece mais por uma dominação dirigida ao múltiplo, mas a partir da reflexão da própria razão que busca no múltiplo o caráter definitivo do Um. Nesse ponto, os dois modos de conhecer, o saber trágico e o saber do sábio, tornam-se excludentes entre si e as forças que atuam de cada lado da oposição tornam-se contraditórias.

A partir disso, podemos compreender o que Foucault quer dizer quando escreve que há dois registros do conhecimento anterior à verdade em Nietzsche. O primeiro é um conhecimento violento que se impõe como transgressão das coisas em busca de regularizá-las em um domínio próprio; conhecimento da profanação e do segredo; é o saber do sábio, que admite um nível de disputa dentro de seus próprios alicerces, já que, para Foucault (2014a, p. 188): “A essa profanação do conhecer por conhecer opõe-se o conhecimento – o bom conhecimento, o conhecimento bom, o utilitário, o generoso, o conciliador, aquele que beneficia, ou seja, aquele que faz algo diferente de conhecer.”. O segundo, semelhante ao saber trágico, é um conhecimento ligado ao corpo, comandado pela necessidade: conhecimento dirigido para a vida, a luta, a caça, o alimento, a rivalidade, e que permite “dominar e crescer”. Logo, antes do estabelecimento da verdade, dois tipos de conhecimentos disputavam seu lugar de direito: um conhecimento que visa dominar a partir de um saber ligado à reflexão e ao segredo, logo, um saber especulativo e teórico, como o do sábio, e um saber ligado às necessidades práticas da sobrevivência, saber das coisas a partir do caráter trágico da humanidade. Ambos se expressam a partir da vontade de dominação.

Esta anterioridade violenta do conhecimento permite a Foucault, na esteira de Nietzsche, se afastar das concepções tradicionais do conhecimento na filosofia, como bem resume Marcelo Raffin (2020, p. 27 – tradução nossa):

Isso leva à própria contestação das noções tradicionais de sujeito e objeto de conhecimento, definidos a partir da marca da identidade e da realidade do objeto e da aplicação da marca, o signo, a palavra e a categoria. É por isso mesmo que Nietzsche recusa localizar no coração do conhecimento algo como o *cogito*, isto é, a consciência pura na qual o objeto se dá sob a forma do sujeito e onde o sujeito pode ser objeto de si mesmo. Nietzsche introduz no lugar do *cogito* o jogo da marca e do querer, da palavra e da vontade de poder, ou mesmo, do signo e da interpretação.

Isto porque esse conhecimento anterior ao aparecimento da verdade tem em sua base uma rede de relações ou um jogo de diferenças. Se não há verdade imanente na natureza, o que se tem é um mundo caótico formado por uma multiplicidade de diferenças. Assim, uma das primeiras marcas do conhecimento deve ser a violência feita a essas diferenças, ou supor e atribuir semelhanças ao inteiramente diverso, e, por sua vez, excluir aquilo que não se encaixa nos atributos da semelhança, ou seja: “A verdade só está no elemento da vontade a partir de suas características singulares e de suas mais precisas determinações, e em forma de coerção e de dominação. A articulação de uma com a outra [...] é a violência.” (FOUCAULT, 2014a, p. 194).³⁵

Essa marca primeira, a marca da dominação, se desdobrará em uma dupla propriedade que possibilita novas relações: primeiro, permitir uma ampliação de sua utilização e de sua dominação, funcionando como um multiplicador de relações: vontade de poder. Segundo: possibilitar o retorno, a repetição daquilo que se domina, funcionando como um identificador de relações: realidade. Nas palavras de Foucault (2014a, p. 191):

Num certo sentido pode-se dizer que essa realidade tem como fundamento necessário essa vontade. [...] Mas podemos dizer igualmente que essa vontade é vontade de poder (*id est*, mais que ação e reação, [antes] infinito do querer) apenas porque há marcas que constituem as coisas, que estabelecem sua realidade.

Ora, vemos aqui uma implicação entre vontade e realidade que tem como solo comum a dominação primeira, que marca as coisas e quer continuar dominando-as, logo, está em jogo a vontade de poder. Nessa implicação se constituem o sujeito e o objeto. Não se trata de uma implicação de identidade, possível pelo conhecimento e pela verdade, já que estas são invenções posteriores. Realidade e vontade se relacionaram com um sujeito que é, antes de tudo, “ponto de emergência da vontade”, “sistema das determinações e das perspectivas”, “princípio das dominações”; por sua vez, o objeto será o “ponto de aplicação da marca”, o móbil da vontade do sujeito (FOUCAULT, 2014a, p. 191). Assim, o que guia os imperativos do conhecimento nada mais é que o poder de querer sempre dominar as coisas. O jogo que se estabelece entre essas formas de implicação da vontade com a realidade, cuja ilusão se mostra em querer juntar esses opostos sempre em luta, formará a ilusão de toda a tradição filosófica.

³⁵ Podemos ver um movimento muito semelhante à este em Nietzsche, no aforismo anteriormente analisado. Segundo Foucault (2014a, p. 193), na tradição filosófica: “para abrir espaço para a verdade a vontade devia eliminar de si mesma tudo o que não fosse lugar vago para a verdade. Eliminar todas suas características individuais, todos seus desejos e todas suas violências. Um puro querer. Uma vontade simultaneamente suspensa, pois não deve predeterminar nenhum objeto; castrada, pois não deve deixar subsistir nenhuma de suas determinações próprias.”.

Trata-se do permanente jogo entre a marca e o querer, a palavra e a vontade de poder, o signo e a interpretação. Assim, para Foucault (2014a, p. 191):

Nietzsche quis explicar o conhecimento afastando ao máximo sujeito e objeto, vendo-os como produtos distantes um do outro e que só podem ser confundidos por ilusão. Longe de a relação sujeito-objeto ser constitutiva do conhecimento, a ilusão inicial e muito importante do conhecimento é a existência de um sujeito e de um objeto.

A partir disso, temos o conhecimento como uma mentira, já que este estabelece, a partir da forma ilusória da relação sujeito-objeto, uma violência deflagrada contra a própria realidade. “O signo é a interpretação, na medida em que esta introduz no caos a mentira das coisas. E a interpretação é a violência feita ao caos pelo jogo coisificante dos signos.” (FOUCAULT, 2014a, p. 192).

Em suma, o conhecimento que supõe uma verdade “natural”, falseia a realidade, pois todo conhecer é sempre perspectivista. A realidade condiz com a forma caótica como se mostram as múltiplas diferenças, e cabe ao conhecimento impregnado com a verdade fixar semelhanças, que em seu escopo nada mais são que efeitos de uma dominação, de uma “violência interpretativa”.³⁶ Em outras palavras, a verdade do conhecimento é mentira: “no núcleo do conhecimento, antes mesmo de devermos falar em verdade, encontramos um círculo da realidade, do conhecimento e da mentira. Isso permitirá a inserção da verdade como moral.” (FOUCAULT, 2014a, p. 192).³⁷ Dessa feita, para Foucault, Nietzsche empreende um deslocamento notável em relação à tradição filosófica, pois a vontade torna-se “a raiz e a razão de ser da verdade” (*Idem*, p. 193). A verdade é mentira, pois a vontade de verdade não quer o verdadeiro, mas sim a dominação através do verdadeiro, ou seja, há paradoxos escamoteados em nossa vontade de verdade, pois, segundo Foucault (*Idem*, p. 195): “Se a verdade é destruição da ilusão de conhecer, se essa destruição se dá no sentido inverso do conhecimento e como destruição do próprio conhecimento, então a verdade é mentira.”

³⁶ Sobre o caráter perspectivo do conhecimento em Nietzsche: “Quando fala do caráter perspectivo do conhecimento, Nietzsche quer designar o fato de que só há conhecimento sob a forma de um certo número de atos que são diferentes entre si e múltiplos em sua essência, atos pelos quais o ser humano se apodera violentamente de um certo número de coisas, reage a um certo número de situações, lhes impõe relações de força. Ou seja, o conhecimento é sempre uma certa relação estratégica em que o homem se encontra situado. [...] Pode-se falar do caráter perspectivo do conhecimento porque há batalha e porque o conhecimento é o efeito dessa batalha.” (FOUCAULT, 2002, p. 25).

³⁷ O tema da verdade, da realidade e do poder, reaparece nas pesquisas de Foucault com maior intensidade no curso *O poder psiquiátrico*, quando da análise do problema do que consistiria este poder que dá título ao curso. Como podemos ver na “Aula de 12 de dezembro de 1973”, quando Foucault (2006a, pp. 164-165) introduz o problema: “o poder psiquiátrico é esse suplemento de poder pelo qual o real é imposto à loucura em nome de uma verdade detida de uma vez por todas por esse poder sob o nome de ciência médica, de psiquiatria.”

Com isso, Foucault (2014a, p. 196) pode retomar o título de sua aula sobre Nietzsche: “podemos ver a tarefa nietzschiana: pensar a história da verdade sem basear-se na verdade. Num elemento em que a verdade não existe: esse elemento é a aparência.”. Ou seja, trata-se de *experimental* uma história da verdade que se baseie no saber dominado, quando não destruído, pela verdade: o saber da aparência, taxado a partir da verdade como o erro, a ilusão e a mentira. Assim, a história do saber da aparência não deve ser retirada do processo do conhecimento, mas reincorporada como aquilo que sempre foi necessário ao homem que quer conhecer, saber voltado aos instintos sempre ligados ao mundo e à vida neste mundo.

Em Nietzsche, o conhecimento é um efeito ilusório da afirmação fraudulenta de verdade: a vontade que porta a ambos tem esta dupla característica de: (1) absolutamente não ser vontade de conhecer, e sim vontade de poder; (2) fundar entre conhecimento e verdade uma relação de crueldade recíproca e de destruição.

[...] A vontade de poder é o ponto de ruptura em que verdade e conhecimento se desatam e se destroem mutuamente. (FOUCAULT, 2014a, p. 197)

A partir do que foi dito, Foucault parece encontrar o motor propulsor da vontade de verdade. A dominação, a exclusão, a violência delimitam as máscaras da vontade de verdade, que no fundo nada mais é que vontade de poder. Ao relacionar esses dois tipos de vontade (poder e verdade), Foucault estabelece o móbil de toda uma vontade de saber condizente com a forma da racionalidade ocidental, que invoca a verdade como paradigma de existência. Com a implicação do saber com um poder velado pela verdade, Foucault desestabiliza de uma só vez dois temas indicados desde sua aula inaugural no Collège de France, pois, ao mostrar a mentira da verdade, toda a relação proveniente de um sujeito de conhecimento desmorona. Sujeito e objeto são também invenções na esteira da invenção da própria verdade. Assim, verdade e conhecimento nada mais são que efeitos de uma vontade de poder que domina, há muitos séculos, o modo de pensar a realidade das coisas e do mundo no Ocidente.

2.2. Os paradoxos da vontade de verdade

É preciso ir mais longe. Se a verdade é destruição da ilusão de conhecer, se essa destruição se dá no sentido inverso do conhecimento e como destruição do próprio conhecimento, então a verdade é mentira. É algo diferente do que pretende ser. Não é verídica no momento em que se enuncia como recompensa do conhecer.

[...]

Esses paradoxos nos mostram que:

- A verdade não é verdadeira se for um conhecimento, visto que todo conhecimento é uma ilusão.

- A verdade não é verdadeira na medida em que for um não-conhecimento, visto que sobrecarrega ou substitui o conhecimento por um sistema de erro.
- A verdade não é verdadeira quando pretende ser um conhecimento, é mentira.” (FOUCAULT, 2014a, p. 195)

À primeira vista, se tomássemos a hipótese Nietzsche pelo que foi exposto, ficaríamos apenas com uma função estritamente negativa e destrutiva daquilo que é tido como o conhecimento e a possibilidade de conhecer. A crítica à verdade, a colocação da vontade de verdade como dominação mostrando a violência que fazemos ao mundo, às coisas, aos outros e a nós mesmos, serviria apenas para nos jogar no limbo, quase um “triângulo das Bermudas”, no qual nossa embarcação daria infinitas voltas sem jamais sair do mesmo lugar. Mas é importante atentar às possibilidades abertas pela constatação desses paradoxos da vontade de verdade.

As consequências de uma verdade não-verdadeira – logo, uma mentira –, dizem respeito à tradição filosófica que busca uma reciprocidade entre a verdade e o *ser* das coisas. Visto que essa reciprocidade é uma ilusão que modula o conhecimento como aquilo que deve excluir outras formas de conhecer, o que Foucault quer mostrar é que devemos olhar esse tipo de vontade de verdade a partir das relações de dominação que ela permite, ou seja, operar um olhar oblíquo que abre a possibilidade de repensar “o que é a história do conhecimento e da ciência”, “que estatuto devemos dar a sua universalidade” e “a ligação da ciência com certas formas de sociedade ou de civilização” (FOUCAULT, 2014a, p. 194). Logo, uma história que vise à vontade de saber. Ou seja, é na direção para uma história que não seja a conciliação pacificadora do “desejo de conhecer” para com os objetos do conhecimento que tal hipótese se faz pertinente. Dessa forma, aparecem “duas ‘verdades sem verdade’”: a verdade como buscada na tradição filosófica, que é uma verdade-mentira; e a “verdade verídica”, aquela que não busca revelar o *ser* das coisas, e sim, que diz respeito à “realidade que foi emancipada do ser (imutável, eterno, verdadeiro): o devir.” (*Idem*, p. 197).³⁸

Com isso, Foucault parece ser condizente com Nietzsche, já que o trabalho não se encerra apenas na destruição dos valores vigentes, como podemos ver no sétimo aforismo do “Prólogo” escrito em 1887 para *A genealogia da moral*:

O objetivo é percorrer a imensa, longínqua e recôndita região da moral - da moral que realmente houve, que realmente se viveu - com novas perguntas, com novos olhos [...] Meu desejo, em todo o caso, era dar a um olhar tão agudo e imparcial uma direção melhor, a direção da efetiva *história da moral*, prevenindo-o a tempo contra essas hipóteses inglesas que se perdem

³⁸ De fato, Foucault encerra sua aula sobre Nietzsche de forma um tanto abrupta, sem muitas explicações sobre esses dois registros da verdade. Porém, acreditamos que esse tema também retornará em seu curso *O poder psiquiátrico* (FOUCAULT, 2006a, pp. 301-317), quando descreve duas formas de verdade que operam nos modos de conhecer no Ocidente: a verdade-demonstração e a verdade-acontecimento.

no azul. Pois é óbvio que uma outra cor deve ser mais importante para um genealogista da moral: *o cinza*, isto é, a coisa documentada, o efetivamente constatável, o realmente havido, numa palavra, a longa, quase indecifrável escrita hieroglífica do passado moral humano! [...] A mim me parece, muito ao contrário, que não existem coisas que mais *compensem* serem levadas a sério; sua recompensa está, por exemplo, em que talvez se possa um dia levá-las *na brincadeira*, na jovialidade. Pois a jovialidade, ou, para dizê-lo com a minha linguagem, *a gaia ciência*, é uma recompensa: um pagamento por uma longa, valente, laboriosa e subterrânea seriedade, uma tal que, admito, não é para todos. No dia, porém, em que com todo o coração dissermos: “avante! também a nossa velha moral é coisa de *comédia*!” - teremos descoberto novas intrigas e possibilidades para o drama dionísio do “Destino da Alma”; e ele saberá utilizá-las, disso podemos ter certeza, ele, o grande, velho, eterno poeta-comediógrafo da nossa existência!... (NIETZSCHE, 2020, pp. 12-13)

Colocar em questão a vontade de verdade deve servir ao objetivo de uma *efetiva* história da moral, história essa que deve radicalizar-se sob as bases do estritamente concreto, daquilo que foi vivido e sentido. Dessa forma, a história da moral não é límpida e azul como queriam os ingleses; pois, derrubada a idealidade dos preconceitos morais - a vontade de verdade que diz o que é o bem e o mal -, resta ao historiador apenas documentos, cinzas como a mistura do preto no branco daquilo que foi dito e feito, o que foi aceito, mas também o que combativamente foi negado. A recompensa dessa genealogia da moral deve ser o riso jovial, fruto de uma “longa, valente, laboriosa e subterrânea seriedade”; o trabalho efetivamente levado à sério que possibilita desmascarar a comédia da verdade vigente, mostrando suas “origens” ardilosas na moral. Assim, mais que o caminho retilíneo e correto imposto pelos mapas do tesouro que povoam nosso imaginário, poderíamos afirmar, com Dionísio, que nossa existência não tem mapa definitivo, e que o tesouro no fim do percurso é apenas a possibilidade de um novo começo, sem as culpas de um passado unilateralmente imposto pela sanha da verdade imutável e das morais inquisitórias que a acompanham; teríamos com isso a força necessária para lutar de novo e, talvez, criar o novo.

Em *Labirintos da alma*, Oswaldo Giacoia Júnior (1997) publicou duas excursões dedicadas ao pensamento nietzschiano naquilo que tange à crítica da vontade de verdade e à passagem para uma genealogia da moral. No primeiro excurso, “A vontade de verdade enquanto experimento”, encontramos um desenvolvimento semelhante ao que foi apresentado até aqui. Para Giacoia (1997, p. 137), “O discurso nietzschiano autodenomina-se ‘interpretação’, ‘experimento’, ‘ensaio’, ‘tentativa’, ‘hipótese regulativa’, cujo resultado arrasta consigo a necessidade de um distanciamento em relação às próprias posições assumidas.”. Com isso:

Se a supostamente incondicional veracidade se explica, no fundo, a partir de escolha valorativa e estimativas de valor, é porque a verdade (e, por

consequente, a vontade que motiva sua busca) deve ser pensada no registro das condições de existência, fincando, pois, suas raízes no problemático solo histórico das relações de força e domínio. (GIACOIA, 1997, p. 134)

Assim sendo, o caminho aberto pela crítica da vontade de verdade não deve reencontrar nenhum solo dogmático para se restabelecer, já que faz parte do experimento que visa desmobilizar essa vontade, um “movimento incessante de ironização, mesmo em relação às próprias convicções. Se é preciso expressar-se em termos de ‘falso e verdadeiro’, isso só pode agora ocorrer por ironia” (GIACOIA, 1997, p. 137); ou seja, apenas o riso acompanha o desmascaramento da verdade que se quer incondicionalmente boa. Nessa medida, o experimento proposto por Nietzsche não termina com a crítica da vontade de verdade, fazendo-se necessária uma genealogia como outra face da crítica, como Giacoia (*Idem*, p. 141) mostra em seu segundo excursus sobre o autor de *Além do bem e do mal*, “A proibidade intelectual como derradeira virtude”:

A crítica epistemológica é, ela própria, suscitada e dirigida pela vontade de verdade, que inconscientemente a induz na direção daqueles valores morais incondicionais (como, por exemplo, a veracidade, a proibidade, a justiça etc), cuja busca se determina como dever. A pergunta efetivamente emancipatória é a que se dirige criticamente para o valor dos valores morais que mantêm cativa a vontade de conhecer. Questão genealógica, inteiramente nova, uma vez que, para Nietzsche, o pensamento sempre esteve, até então, como que imantado no horizonte normativo da verdade, posta como bem supremo, de origem divina. Por essa razão, a raiz moral da vontade de verdade nunca pode ser problematizada, nunca pode aparecer como um *problema*. Essa é precisamente a tarefa filosófica que Nietzsche assume como a mais genuína exigência de seu pensamento: assumir o ponto de vista (*Standpunkt*) da consciência filosófica e da crítica histórica modernas para, a partir dele, trazer à luz a vinculação essencial entre o ideal da veracidade e os valores fundamentais da moral vigente, fazendo ver em que medida e em que profundidade a ciência moderna ainda permanece, todavia, devota.

Se seguirmos as palavras de Giacoia, a questão genealógica sobrepõe o problema meramente epistemológico sobre a constatação da vontade de verdade posta como violência, como mentira. O problema posto pelo experimento de Nietzsche parece dar a entender que a verdade que acompanha o conhecimento enraíza-se em uma norma que extrapola o nível do conhecer. O pensamento, portanto, não se resume ao modo do conhecimento que acompanha um saber em determinado momento da história, a raiz moral da verdade, faz com que haja outro nível de normatização que acompanha o saber, fazendo do pensamento um alvo precioso do poder. Se por muito tempo a verdade foi atribuída ao poder dos deuses, fonte da moral e da ciência, da política e da razão, o que garante que com a morte dos deuses o valor daquilo que é verdadeiro não continue habitando uma esfera intocável, porém tão poderosa quanto, já que permanece ditando as normas da moral e da razão, da política e da ciência?

Nesse ponto, podemos admitir que a mais “genuína exigência” do pensamento nietzschiano, segundo Giacoia, se assemelha quase que metricamente com a hipótese Nietzsche apresentada por Foucault. Se admitirmos que o filósofo francês elaborou em sua “Aula sobre Nietzsche” a crítica necessária ao “desejo de conhecer” meramente epistemológico da semântica aristotélica, então essa crítica deve desdobrar-se em um novo experimento, que dê as coordenadas precisas para a investigação sobre a vontade de saber; vontade que não diz respeito à busca do conhecimento da verdade, mas sim, àquilo que atribuí veracidade à norma que fundamenta os sistemas de dominação, ou seja, vontade de poder. Dessa forma, seguimos nosso caminho rumo ao famoso texto de Foucault (2000, pp. 260-281) “Nietzsche, a genealogia, a história”, de 1971, que destaca exatamente as ferramentas necessárias para uma história efetiva dessa vontade; ou seja, uma genealogia.

2.3. Genealogia: corpo e história

O genealogista tem necessidade da história para conjurar a ilusão da origem, um pouco como o bom filósofo tem necessidade do médico para conjurar a sombra da alma. É preciso saber reconhecer os acontecimentos da história, seus abalos, suas surpresas, as vacilantes vitórias, as derrotas mal digeridas que dão conta dos começos, dos atavismos e das hereditariedades; assim como é necessário saber diagnosticar as doenças do corpo, os estados de fraqueza e energia, seus colapsos e resistências para avaliar o que é um discurso filosófico. A história, com suas intensidades, seus desfalecimentos, seus furores secretos, suas grandes agitações febris, assim como suas sínopes, é o próprio corpo do devir. É preciso ser metafísico para procurar sua alma na idealidade longínqua da origem. (FOUCAULT, 2000, p. 264)

A história como o próprio corpo do devir. Poderíamos dizer que essa frase sintetiza o que é a genealogia para Foucault?

Ao recusar os pressupostos de uma história da origem (*Ursprung*), sejam elas: não o segredo, mas “algo completamente diferente”; não a perfeição, mas a careta e a ironia; não mais o lugar da verdade, mas a sombra, cenário propício ao erro e às aparências; Foucault parece sintetizar a crítica nietzschiana ao conhecimento que vimos até agora. De fato, ao destrinchar a história da vontade de verdade como um médico que avalia o enfermo, os imperativos que guiavam o “conhecimento” mostram-se efeitos últimos de uma longa batalha sobre o saber da realidade; e dessa feita, a verdade que diz o *ser* aparece apenas como o último instante desta luta, escapando, enganando, desviando e submetendo outras formas de se pensar a existência. Com isso, na filigrana da vontade de saber e de suas batalhas, o que se tem é o jogo ininterrupto da dominação, da vontade de poder; onde outra história da verdade é

possível; como as considerações de Foucault (2014a, p. 197) que encerram a “Aula sobre Nietzsche” nos dão a entender: “Mas o que é essa vontade de poder assim posta às claras? Uma realidade que foi emancipada do ser (imutável, eterno, verdadeiro): o devir. E o conhecimento que o desvela não desvela o ser, e sim uma verdade sem verdade.”. Se a vontade de saber, como máscara da vontade de poder, segue o caminho dessa “verdade sem verdade” que acompanha o devir; o que seria então esse devir cuja história deve ser contada?

Se seguirmos a análise de Thelma Lessa da Fonseca, em sua “Nota sobre Foucault e a história da origem” (2017), podemos destacar a perspectiva heraclitiana sobre o devir no pensamento de Nietzsche, da qual para Thelma, Foucault conhecia a dimensão.³⁹ Interessamos dessa leitura, a perspectiva de uma história efetiva que mantém laços com o devir e que por isso, exige atenção à noção de acontecimento. Sigamos o comentário:

Diante de um mundo que passa a ser compreendido como devir (*Werden*) a noção de realidade, por remeter à duração, à permanência, fica sem sentido. Assim, é necessária outra palavra com a qual se possa nominar a existência tal como ela se apresenta, tal como é vivenciada, isto é, um termo que reflita a experiência da mutabilidade, da multiplicidade. Conforme se encontra em *A filosofia da época trágica dos gregos*, efetividade (*Wirklichkeit*) é um termo muito mais apropriado para designar o conjunto de nossas vivências a partir dos ensinamentos de Heráclito. Ele teria negado a dualidade dos mundos de Anaximandro, a separação entre o físico e o metafísico e teria afirmado um mundo único caracterizado pelo vir a ser. Desse mundo se exclui toda a permanência, a indestrutibilidade, o ser e, indo além, a própria separação entre o indeterminado e as qualidades determinadas. Essa interpretação do tempo em Heráclito somente é possível ao se atribuir a ele a ideia schopenhaueriana de *efetividade*, [...] o termo *efetividade* dará conta de excluir a palavra *realidade* (*Realität*), já que essa contém em seu bojo a valorização da permanência, da fixidez, enfim, a pressuposição do ser e dos dualismos decorrentes. Neste contexto se esclarece a noção de *acontecimento* (*événement*) como aquilo que é captado pela *história efetiva*: Foucault o descreve como *manifestação, figuração*, como uma conformação singular em meio ao dinâmico jogo de forças opostas, sem regra nem lei, mas de forma aleatória e como fruto do acaso (FONSECA, 2017, p. 97)

A trama trazida por um tempo pensado como devir e uma experiência pensada como efetividade – mistura entre Heráclito e Schopenhauer –, possibilita a Nietzsche fazer uma história que difira das concepções de origem apoiadas em uma metafísica do *ser*. Esse tipo de concepção da história parece levar a cabo o princípio de descontinuidade perseguido por Foucault para sua análise da vontade de saber, fazendo com que o acaso coincida com o

³⁹ Vale dizer que essa perspectiva heraclitiana é destacada por Gilles Deleuze em seu *Nietzsche e a filosofia*, originalmente publicado em 1962. No subitem “Existência e inocência”, Deleuze (1976, p. 19) escreve: “Heráclito é o pensador trágico. O problema da justiça atravessa sua obra. Heráclito é aquele para quem a vida é radicalmente inocente e justa. Compreende a existência a partir de um *instinto de jogo*, faz da existência um *fenômeno estético*, não um fenômeno moral ou religioso. [...] – Heráclito negou a dualidade dos mundos, ‘negou o próprio ser’. Mais ainda: *fez do devir uma afirmação*. Ora, é preciso refletir longamente para compreender o que significa fazer do devir uma afirmação.”.

acontecimento. Se o pensamento do devir serve para embaralhar “tudo aquilo que se havia acreditado imortal no homem” (FOUCAULT, 2000, p. 271), ou seja, não leva em consideração nenhum absoluto; é porque ele possibilita uma história efetiva “à medida que reintroduz o descontínuo em nosso próprio ser.” (*Idem*, p. 272). Desse modo, como define Thelma (2017, p. 98): “A *história efetiva* buscará o mutável, o efêmero, o particular e encontrará, em vez de fatos, acontecimentos; em vez de teorias, interpretações; em vez de descobertas, invenções, e no lugar da regra verá o acaso.”. Nesta direção, portanto, a definição de acontecimento revela-se como operador necessário para a história efetiva, já que seu pensamento exige que consideremos as interpretações e as invenções como um jogo cuja única medida é o acaso, quase uma descontinuidade radical que evita a recondução da história ao signo da necessidade, da continuidade refletida, ou seja, da teleologia da história tradicional.

Partindo do que foi exposto, podemos compreender a perspectiva genealógica que interessa à Foucault quando se volta ao pensamento da história efetiva em Nietzsche. O longo desmonte da concepção tradicional de história presente em “Nietzsche, a genealogia, a história” diz respeito à possibilidade de uma morfologia da vontade de saber que deve evitar toda e qualquer interioridade ao discurso histórico, assim como a crítica da vontade de verdade permitiu se desvencilhar das concepções tradicionais do conhecimento filosófico, exemplificado pela sistematicidade aristotélica. Assim, quando finaliza seu curso sobre a vontade de saber em 17 de março de 1971, Foucault (2014a, pp. 178-179) mostra que sua tarefa foi “pôr a prova a utilizabilidade do modelo nietzschiano” aplicando os quatro princípios identificados em suas análises: o “princípio de exterioridade”, o “princípio de ficção”, o “princípio de dispersão”, e por fim, o “princípio de acontecimento”. Nesse ponto, podemos compreender como os três primeiros princípios reforçam a análise que busca a história como corpo do devir, tendo em vista que seu objetivo é se afastar da história tradicional, como resume Thelma (2017, p. 96): “A essa *história tradicional* Foucault oporá a *história efetiva*. Enquanto a primeira busca destituir o acontecimento de sua singularidade generalizando-o, incluindo-o em classificações prévias, a *história efetiva* quer, ao contrário, restituir ao acontecimento sua unicidade”. Nessa medida, o princípio de acontecimento torna-se o operador principal para a genealogia de Foucault.

Se admitirmos a exterioridade radical do campo de batalha, onde se dá a luta em um devir descontínuo, como o lugar em que a história efetiva “faz surgir o acontecimento no que ele pode ter de único e agudo” (FOUCAULT, 2000, p. 273), qual seria o indício que nos

permitiria agarrar esse instante em que as espadas se chocam? Ora, segundo Foucault (*Idem*): “As forças que estão em jogo na história não obedecem nem a uma destinação nem a uma mecânica, mas ao acaso da luta. [...] Elas surgem sempre no aleatório singular do acontecimento.”. E nesse ponto, se a emergência do acontecimento, a *Entstehung*, condiz com o campo onde uma batalha é sempre retomada; Foucault (2000, pp. 265-266) mobilizará a crítica para fazer ver a proveniência desse acontecimento, sua *Herkunft*, já que, em suas palavras:

Seguir o filão complexo da proveniência é [...] manter o que se passou na dispersão que lhe é própria: é situar os acidentes, os ínfimos desvios – ou, pelo contrário as completas inversões –, [...]: é descobrir que, na raiz do que conhecemos e do que somos, não há absolutamente a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente. Eis por que, sem dúvida, qualquer origem da moral, a partir do momento em que ela não é venerável – e a *Herkunft* nunca o é – é crítica.

Ao que tudo indica, a investigação da proveniência converge com o ponto em que a crítica deve incidir, ou seja, deve-se destacar o acontecimento como um acidente, em sua exterioridade, longe de qualquer verdade ou de pertencimento ao *ser*. Em *A ordem do discurso*, a crítica destacava a diferença do acontecimento e o deixava seguir suas descontinuidades; aqui, é a proveniência que demarca o ponto de irrupção desse acontecimento. Mas há um acréscimo considerável na descrição da proveniência que não aparecia na descrição do “conjunto crítico” elaborada na aula inaugural: a relação da proveniência com o corpo.

O corpo, como aparece em “Nietzsche, a genealogia, a história”, deve ser entendido como uma superfície de inscrição dos acontecimentos, pois “é o corpo que sustenta, em sua vida e sua morte, em sua força e fraqueza, a sanção de qualquer verdade e de qualquer erro, tal como ele sustenta também, e inversamente, a origem – proveniência” (FOUCAULT, 2000, p. 267). Se há um corpo submetido a um sistema do verdadeiro e do falso, que lhe dá coerência e lhe indica os limites de sua vida e de sua morte, inversamente esse corpo inscrito deve, por meio de seu sangue, sua raça, “a alimentação, o clima, o solo” (*Idem*), deixar ver as marcas de sua história. O corpo serve como superfície marcada pelos acontecimentos, mas também é o lugar onde “nascem os desejos, os desfalecimentos e os erros; nele também se ligam e subitamente se exprimem, mas nele também eles se desligam, entram em luta, se apagam uns e outros e prosseguem seu insuperável conflito” (*Idem*).

Ora, não vemos aqui mais uma vez o desenho do paradoxo que envolve o desejo e uma camada que lhe faz par, um exterior ao qual esse desejo subitamente se exprime, o poder? Como vimos no capítulo anterior, adentrar a ordem arriscada do discurso é entrar no

jogo de uma luta que diz respeito a esse “colocar-se para fora”, certo “começar”. Porém, agora, Foucault parece não mais partir de uma relação entre desejo e poder, e sim, de uma relação entre corpo e história como visto no final da apresentação da *Herkunft*:

O corpo: superfície de inscrição dos acontecimentos (enquanto a linguagem os marcam e as ideias os dissolvem), lugar de dissociação do Eu (ao qual ele tenta atribuir a ilusão de uma unidade substancial), volume em perpétua pulverização. A genealogia, como análise da proveniência, está, portanto, na articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado pela história, e a história arruinando o corpo. (FOUCAULT, 2000, p. 267)

Se retomarmos a definição de genealogia trabalhada no início: “A *história*, com suas intensidades, seus desfalecimentos, seus furores secretos, suas grandes agitações febris, assim como suas sínopes, *é o próprio corpo do devir.*” (FOUCAULT, 2000, p. 264 – grifo nosso); vimos que para pensar a história enquanto devir é preciso pensar a emergência dos acontecimentos, não como fatos, pontos fixos no tempo, e sim em suas intensidades variáveis em um cenário, um palco, um campo de batalha, como peças de um jogo, com muitas encenações, é claro, mas também com seus choques de espada, seus cortes na carne, suplícios e tratamentos de choque. A questão que se coloca, portanto, não diz respeito ao que forma um corpo, se são desejos orgânicos ou ideais, se são instintos irrefreáveis, ou se advêm de um sopro incutido pelos deuses. Parece-nos que o que está em questão é perguntar, como o corpo fala? Ou, como um corpo se coloca em discurso? Como poderíamos captar na história aquilo que os corpos falaram sobre si e sobre o mundo que os rodeia? Como os corpos dizem os acontecimentos que os marcam?

Aqui, os problemas se multiplicam. De fato, devemos ter em mente que Foucault não segue a risca o que poderíamos chamar de projeto nietzschiano, ou seja, não se apropria de Nietzsche como um operador filosófico. Para tanto, uma farta bibliografia vem se dedicando a mostrar os inúmeros distanciamentos dos usos foucaultianos da filosofia de Nietzsche. Scarlet Marton (1985) assinalou o afastamento da concepção cosmológica de Nietzsche; fato que Carlos Eduardo Ribeiro (2018) evidencia justamente ao destacar um “passo em falso” de Foucault ao não levar em conta a dimensão instintual que forma o corpo em Nietzsche, “cegueira”, segundo o comentador, que nos leva a pensar o corpo em Foucault como um lugar vazio. Carolina Noto (2020), por sua vez, nos diz sobre a diferença entre a “vontade de potência” nietzschiana e a “vontade de poder” em Foucault, principalmente no que diz respeito à inflexão a qual o segundo não segue quanto ao conflito dos impulsos como dimensão produtora dos corpos. Por fim, Monica Stival (2021), reflete sobre a relação do corpo com o poder na formação de sujeitos “assujeitados”, que em Foucault se afasta de uma

concepção vitalista essencial ao projeto nietzschiano. De fato, a dimensão cosmológica, as implicações dos instintos e dos impulsos no funcionamento da vontade de potência, e mesmo o vitalismo particular à Nietzsche não poderiam ter passado despercebidos à Foucault, tendo em vista que esses temas se encontram rigorosamente analisados em *Nietzsche e a filosofia*, publicado por Gilles Deleuze em 1962, e que segundo Defert (1999, p. 14), fora lido pelo filósofo quando de seu lançamento.⁴⁰ Essas considerações, portanto, nos fazem pensar em que medida Foucault segue determinada perspectiva nietzschiana, principalmente no que diz respeito à genealogia, já que o filósofo francês parece passar ao largo de qualquer interioridade imanente à vontade de potência na produção dos discursos de indivíduos na história, como a dimensão instintual ou a necessidade cosmológica de propagação da vida, que no caso de Nietzsche, culminariam na transvaloração dos valores vigentes.

Considerando o que foi exposto brevemente, tendemos a pensar que Foucault se interessa pela dimensão genealógica da filosofia nietzschiana a partir da possibilidade aberta pela crítica da vontade de verdade que permite desvincular toda a dimensão posta pela relação de um sujeito de conhecimento com os objetos do conhecimento; e nesse ponto, o corpo que emerge da história não diz respeito a sujeitos, mas sim a arquivos, que precisam ser vasculhados a fim de mostrar como sua própria constituição, enquanto corpos, está submetida a um devir cujas definições estabelecidas historicamente são ficções, invenções, efeitos da vontade de saber. Nessa medida, o corpo-arquivo visto a partir de uma história-devir, deve ser considerado como marcado pelos acontecimentos.

Atentamos à passagem da configuração desejo-poder para a configuração corpo-história, para fazer ver como Foucault opera uma manobra que visa se afastar de qualquer tipo de ancoragem transcendental (ou, *a priori*) para a pesquisa genealógica que visa realizar. Não nos cabe aqui retomar o conjunto de críticas endereçadas a Foucault a partir de *As palavras e as coisas*, que giram em torno da concepção de *epistemes* que configuram determinados *a priori* históricos em uma época; o que na visão de muitos críticos, impossibilitaria o pensamento da transformação, da mudança, ou mesmo, da revolução (QUEIROZ, 2011). Este paradoxo que envolve a ligação das práticas discursivas às práticas não-discursivas, deixada em suspenso no livro de 1966, é retomado por Foucault em muitos

⁴⁰ Cabe também lembrar que em 1966, os dois filósofos aceitam “a responsabilidade da edição francesa das obras completas de Nietzsche estabelecidas por Colli e Montinari” (DEFERT, 1999, p. 19), tarefa registrada com entusiasmo em dois textos, “Michel Foucault e Gilles Deleuze querem devolver a Nietzsche sua verdadeira cara” (FOUCAULT, 2000, pp. 30-33) de 1966, e na “Introdução geral” (FOUCAULT, 2000, pp. 36-39) às obras, quando do lançamento do primeiro volume em 1967. Neste mesmo ano, Foucault escreve a carta em que diz “lagartear” Nietzsche, como fizemos menção no final do capítulo anterior.

momentos desde então (QUEIROZ, 1999). O importante a destacar é que o filósofo insiste, ao menos desde 1969, com *A arqueologia do saber*, que uma análise que visa a ligação entre os saberes e as práticas necessita de um pensamento que leve em consideração a descontinuidade e o acontecimento. De certa maneira, ao esvaziar o conteúdo de qualquer tipo de sujeito, seja de conhecimento, de desejo, ou de poder, Foucault quer fazer ver como esse sujeito é constituído no devir da história a partir dos discursos que devem falar seus significados; ou seja, nem o “conhecimento”, nem o “desejo”, nem o “poder” devem ser considerados como instâncias determinadas, a-históricas, cujo movimento da razão, logo, do sujeito, deveria elucidar.

Eis, talvez, a característica mais nietzschiana do pensamento de Foucault; de acordo com as palavras do historiador Durval Muniz de Albuquerque Júnior (2004, pp. 91-92):

Foucault, como Nietzsche, vai procurar recolocar o corpo na história. As ciências humanas, por muito tempo, recusaram-se a tratar do corpo, da materialidade do corpo. Na Filosofia, tínhamos pensamentos e pensadores sem corpo; na História, os personagens não tinham desejo, nem necessidades corporais, não tinham sangue, mesmo participando de tantas guerras e revoluções. [...] A história genealógica articula corpo e acontecimento, corpo e linguagem, mostrando as marcas e as ruínas que o tempo produz em nossas carnes e nas imagens que temos de nós mesmos. A história pensada como jogo põe no centro de nosso campo as peripécias dos corpos, a análise do que eles fazem e de como explicam o que fazem, a descrição de suas atuações, deslocamentos, fraturas, indisposições, choques, atrações, desejos, seduções. São os corpos pensados como documentos, como pergaminhos em que vêm se escrever e inscrever as memórias das múltiplas experiências que vivenciamos.

Nessa direção, vimos como em *A ordem do discurso*, Foucault se questionou sobre o estatuto teórico da noção de acontecimento, e notamos como sua descrição assemelhava-se com certo jogo entre o pensamento estoico e epicurista. Naquele cenário, o acontecimento também dizia respeito à superfície dos corpos, algo que com eles não se misturava, porém, que lhes permitiam uma espécie de interação, uma contraefetuação diante o que acontece, que age e que também se exprime, possibilitando novos contatos, novas misturas entre corpos. Agora, ao fortalecer o princípio de descontinuidade com a leitura nietzschiana do devir em Heráclito, o que deve emergir da *Entstehung* é o corpo-arquivo dentre a disposição das forças em luta, no “jogo casual das dominações” (FOUCAULT, 2000, p. 268).

Para tanto, as relações de dominação devem supor a criação de regras, ou melhor, uma sistemática própria que visa a mascarar aquilo que há de violento na materialidade dessas lutas; tendo em vista que ao criar o “lugar-vazio” da regra, é o próprio caráter de dominação que desaparece da relação. Nesse ponto, a regra serve como a invenção necessária para perpetuar a disputa das forças dentro de determinada hierarquia, ou melhor, de uma estratégia.

Vale ressaltar que essas regras não se desenvolvem apenas para subsumir o aspecto das relações humanas, ou seja, a sociedade, mas também devem conformar todas as leis que regem a própria natureza, a realidade das coisas, e também, o mais importante aqui, os corpos; já que, nas palavras de Foucault (2000, p. 269), a regra: “estabelece marcas, grava lembranças nas coisas e nos corpos. Universo de regras que não é de forma alguma destinado a apaziguar mas, ao contrário, a satisfazer a violência” (*Idem*). Assim, a emergência se dirige à multiplicidade dos acontecimentos discursivos; mostra, de fato, como as relações de poder se embrenham nas relações de saber não como pontos de determinação (causa e efeito), mas como perpétua relação de substituição.

A emergência, portanto, se dirige ao jogo permanente de dominação das regras, como “efeitos de substituições, reposições e deslocamentos, de conquistas disfarçadas, de inversões sistemáticas” (FOUCAULT, 2000, p. 270), que, ao se voltar para a história como profícua interpretação das dinâmicas entre os saberes e os poderes, dos corpos e das regras, dos golpes e dos gritos de ordem, pode circunscrever o local da luta e as forças que se confrontam como no palco de um teatro. Ao identificar a conformação do jogo das exclusões como interpretações que querem dominar, a genealogia deve mostrar aquilo que de diferente é excluído nesse processo. Assim, todo sistema de regra é a interpretação que venceu, o discurso que aparece como indício de uma vontade de poder, ou seja, um operador de exclusão da diferença.

Fazer surgir a policefalia dos acontecimentos discursivos,⁴¹ portanto, nada mais é que colocar frente a frente no mesmo palco as diversas configurações dos saberes destacados pela proveniência; só que agora não apenas como pontos que mostram suas diferentes positivities, mas sim em seu confronto direto dado pela disputa das regras que possibilitam a formação de um sistema único, vencedor. Logo, a vitória de um desses sistemas permite que um conceito, uma moral, um tipo de vida, ou seja, uma interpretação dominante perpetue, se fixe, e com isso mascare o próprio viés da exclusão que operou nessa disputa, ou seja, que exclua outros saberes, outras interpretações sobre conceitos, sobre a moral, até mesmo sobre a vida. Nessa medida, Nietzsche, ou melhor, a hipótese Nietzsche enquanto genealogia permite à Foucault (2002, p. 23), como visto no último movimento da primeira conferência sobre *A*

⁴¹ Dois registros em que Foucault utiliza a palavra “policéfalo” para se referir à proliferação dos acontecimentos. Ao comentar as práticas do que chama de “nova história”, no artigo “Retornar à história”, concebido originalmente como uma conferência na universidade de Keto em outubro de 1970: “[...] Cabe ao historiador descobrir esse extrato escondido de acontecimentos difusos, ‘atmosféricos’, policéfalos que, afinal, determinam, e profundamente, a história do mundo.” (FOUCAULT, 2000, p. 292); e, na última aula do curso de 1970-1971: “[...] Um acontecimento é sempre uma dispersão; uma multiplicidade. É o que passa aqui e ali; é policéfalo.” (FOUCAULT, 2014a, p. 175).

verdade e as formas jurídicas, o trabalho de adentrar em “uma história política do conhecimento, dos fatos de conhecimento e do sujeito de conhecimento”; em suma, uma história política da verdade que parte do “problema da formação de um certo número de domínios de saber a partir de relações de força e de relações políticas na sociedade.” (*Idem*, p. 26).⁴²

A fim de circunscrever com mais detalhes a perspectiva política que envolve a genealogia em Foucault, gostaríamos de encerrar com a análise de algumas considerações do filósofo que aparecem na roda de conversa junto de três militantes maoistas secundaristas, realizada em novembro de 1971, alguns dias antes do início do curso *Teorias e instituições penais*, e publicada na revista *Actuel* sob o título “Para além do bem e do mal” (FOUCAULT, 2014c, pp. 61-75).⁴³ Esta conversa é curiosa; partindo da pergunta formulada por Foucault (*Idem*, p. 61) sobre a “forma de repressão mais insuportável para um colegial”, os temas da família, da escola e da polícia são debatidas pelos participantes. Antes da busca de um consenso sobre o “como” e o “porque” se dão os exercícios de poder sobre a juventude, cada um expõe suas experiências: seja a partir do ensino como transmitido nos colégios e as ações políticas do ponto de vista dos estudantes, seja através das ações do GIP (Grupo de Informações sobre as Prisões) e do problema do intelectual do ponto de vista do filósofo. Interessa-nos destacar aqui, alguns comentários de Foucault ainda no início da conversa, que mesmo sem citar Nietzsche, parece resumir suas intenções quando se volta ao projeto de pesquisa que relaciona o saber, o poder e a história.

Para Foucault (2014c, pp. 62-63):

O próprio saber, tal como é apresentado, implica já uma conformidade política: em história, pedem-lhes que saibam certo número de coisas e que

⁴² Sobre esse assunto, é interessante notar os usos da história enquanto campo de conhecimento político. Segundo Durval M. de Albuquerque Júnior a respeito de uma publicação de Foucault pouco comentada dentre os filósofos: o dossiê sobre o parricídio de Pierre Rivière, também fruto dos trabalhos no Collège de France na década de 1970. No artigo “Mennocchio e Rivière: criminosos da palavra, poetas do silêncio”, Durval contrapõe a leitura foucaultiana do caso Rivière à leitura do historiador italiano Carlo Ginzburg de um caso muito semelhante, publicado no livro *O queijo e os vermes*. A partir dessa contraposição, Durval (2006, pp. 51-52) escreve: “[...] para Foucault Rivière será produto de suas experiências e das experiências daqueles que o tomam como objeto de discurso e de verdade. Rivière nunca poderá ser uma síntese, ou jamais poderá ser uma totalidade, ele é apenas um ponto de cruzamento de diferentes redes discursivas que falam de experiências as mais diferenciadas. Rivière não é portanto um objeto que possa ser tomado na sua unidade, ele é diferentes objetos conforme é tomado e recortado de forma diferenciada, recortes estes referenciados por experiências também distintas. A experiência da psiquiatria reconta Rivière, o louco, a justiça trata da experiência de Rivière, o cruel, o criminoso, Foucault, a partir de sua experiência política de dar voz aos ‘criminosos’, de dar voz aos silenciados toma Rivière como o ‘criminoso’ da palavra, como o rebelde, o que afronta o poder, como o poeta do silêncio e que por isso merece ser ouvido, educando nossos ouvidos para ouvir não só a estridência das palavras, mas a melodia do silêncio.”

⁴³ Republicada pela mesma revista em 1974, com modificações na transcrição citadas em notas pelos organizadores. Aqui, nos manteremos fiéis à versão de 1971.

não saibam outras – ou, antes, certo número de coisas constituem o saber em seu conteúdo e em suas normas. Dois exemplos. O saber oficial sempre representou o poder político como o desafio de uma luta no interior de uma classe social (querelas dinásticas na aristocracia, conflitos parlamentares na burguesia); ou ainda como o que está em jogo em uma luta entre a aristocracia e a burguesia. Quanto aos movimentos populares, foram apresentados como devidos à fome, ao imposto, ao desemprego; jamais como uma luta pelo poder, como se as massas pudessem sonhar em comer bem, mas, certamente, não exercer o poder. A história das lutas pelo poder, portanto das condições reais de seu exercício e de sua manutenção, fica quase inteiramente imersa. O saber não chega aí: isso não deve ser sabido. Outro exemplo: no início do século XIX, os operários realizaram vastas investigações sobre sua própria condição. Esse trabalho forneceu uma grande parte da documentação de Marx; ele foi um dos fundamentos da prática política e sindical do proletariado no século XIX; ele se mantém e se desenvolve através das lutas. Ora, esse saber jamais apareceu no saber oficial. Nesse exemplo, não são mais os processos reais que são afastados do saber; é um saber que é excluído do saber. Se ele emerge timidamente hoje, é no segundo grau [ensino médio, no Brasil], através do estudo de Marx, e seu aspecto mais assimilável.

O saber é histórico, e a história enquanto discurso do poder, ou saber sobre o poder, é política. Dessa forma, o saber que é transmitido como a história já contada é, portanto, fruto de uma seleção. O saber oficial representa o poder político como a disputa frequente no interior de uma mesma classe, ou entre as classes que disputam o poder; assim, o saber oficial condiz com a história de quem sempre deteve o poder, os dominantes (aristocracia e burguesia). Já os movimentos populares, os dominados, sempre são apresentados como vítimas – da fome, da carestia, da falta –, como se suas lutas só quisessem reivindicar direitos de existência e nunca o direito de guerrear, ou no mínimo, uma vontade de dominar e exercer o poder. As condições reais que envolvem as lutas pelo poder estão sempre submersas, pois não olhamos da mesma maneira para os dois lados da luta; e assim, com a batalha terminada, continuamos a seguir a história dos vencedores, é a voz deles que continua a perpetuar e formar uma moral de escravos sempre culpada. Mas há vestígios para um saber dos vencidos, pois eles não pararam de encontrar formas para contar suas histórias; afinal, o material produzido pelos operários foi o que serviu de base para Marx. Não nos esqueçamos disso, pois para Foucault: “Nesse exemplo, não são mais os processos reais que são afastados do saber; é um saber que é excluído do saber.”.

Mas por que esse saber dos vencidos, em suas guerras diárias, em processos aparentemente monótonos e muitas vezes explosivos, não faz contato com o saber oficial?

É um princípio de leitura - portanto, de escolha e de exclusão – pelo que se diz, se faz, acontece atualmente. “De tudo o que acontece [*arrive*], você não vai compreender, não vai perceber o que ficou inteligível pelo que foi mostrado cuidadosamente no passado; e que, para dizer a verdade, só foi mostrado para tornar ininteligível o resto.”. Sob as aparências do que foi

sucessivamente chamado de verdade, o homem, a cultura, a escrita, etc., trata-se sempre de conjurar o que se produz: o acontecimento [*l'événement*]. As famosas continuidades históricas têm por função aparente explicar; os eternos “retornos” a Freud, a Marx têm por função aparente fundar; em um caso como no outro, trata-se de excluir a ruptura do acontecimento. Para dizer as coisas em geral, o acontecimento e o poder é o que é excluído do saber tal como ele é organizado em nossa sociedade. O que não é surpreendente: o poder de classe (o que determina esse saber) deve aparecer como inacessível ao acontecimento; e o acontecimento no que ele tem de perigoso, deve ser submetido e dissolvido na continuidade de um poder de classe que não se nomeia. (FOUCAULT, 2014c, pp. 63-64)

O discurso da história e o saber oficial que o acompanha operam um princípio de leitura, ou seja, uma escolha de narrativas para compor um saber, e por consequência, excluir os demais; é um procedimento de seleção. O saber seleciona cuidadosamente aquilo que melhor se conforma com a história do poder que ele quer sustentar; temos uma vontade de saber. Escrever a história consiste em fazer ver o passado para configurar o espectro daquilo que deve ser inteligível no agora, pois os universais são invenções em um duplo sentido; ficções da origem que servem para submeter uma ficção no agora. Assim, a Verdade, o Homem, a Cultura, são palavras em eterna disputa de significados, suas raízes são históricas e mutáveis, pois são frutos de batalhas, não de sujeitos de conhecimento na história do espírito. Em uma guerra, assim como no amor, e no jogo de futebol, tudo pode acontecer (Cf. ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2004); é o lance de dados nietzschiano, o devir. O saber faz a seleção e o saber dominante apaga o saber dos vencidos assim como limpa o sangue de suas armas e enclausura aqueles que permanecem insuportáveis, intoleráveis. O saber com isso joga junto com o poder, ele serve para selecionar aquilo que deve permanecer como a máscara do que aconteceu e excluir o resto, assim como a Verdade da qual não é permitido errar, o Homem que deve reinar, a cultura que deve dominar.

Nessa medida, é preciso desconfiar das continuidades históricas e de sua pretensão à totalidade (seja lógica ou causal), elas minimizam seu poder criando a aparência de explicar o estado das coisas, e isso não deixa de ser uma interpretação. Temos de desconfiar, na mesma medida, de quem interpreta os intérpretes, pois eles também vestem máscaras e seus discursos sempre podem tender à eterna repetição da figura do autor e do texto original, ou pior, da verdade nunca alcançada que habita suas entrelinhas, podendo subverter ou dominar aquilo que suas referências mesmas não disseram. Em ambos os casos, o acontecimento em sua dimensão de acaso, de luta corpo a corpo, de gritaria polifônica, vai sendo podado, diminuído, encerrado em poucas frases, às vezes em notas, outras vezes só referenciado no final; tudo muito limpo. O acaso é sintetizado e o acontecimento é dissolvido. Nesse momento, o saber que exclui é também o poder que se afirma, ou seja, vontade de poder.

Mas há esperança, pois há sempre um contra-saber se produzindo, um ataque sendo preparado e uma defesa pensada, e o saber proletário do qual Marx se serviu mostra isso.⁴⁴ Os acontecimentos produzidos por quem resiste devem servir para provocar, reagir ou evitar mais um lance de dados jogado pelas mãos de quem domina. A intolerabilidade das formas de exclusão e repressão é sabida, porque é vivida e experimentada por quem é dominado. Esse saber é inassimilável a quem domina, pois é um acontecimento criado para explodir seus alicerces ao falar o intolerável, e mostrar que há razões para que aquilo que é tolerado na sociedade não passe de uma mentira inventada para sustentar a pacificação dos vencidos.⁴⁵

Insistimos neste destaque em meio aos inúmeros ditos e escritos de Foucault para mostrar o caráter político do qual suas pesquisas teóricas não deixarão de fazer par ao longo do que chamamos “hipótese Nietzsche”. De fato, no resumo de *Aulas sobre a vontade de saber*, seu primeiro curso, Foucault (2014a, p. 203) argumenta que o nível teórico de suas pesquisas sobre as práticas discursivas diz respeito ao caráter de legitimidade atribuído ao sujeito de conhecimento “pela determinação de normas para a elaboração dos conceitos e das teorias.”; normas estas que supõem “um jogo de prescrições que regem exclusões e escolhas.”. Em outras palavras, é o permanente jogo do poder e do saber que efetivam em verdade determinadas regras de dominação, escolhas e exclusões que “designam uma vontade de saber, anônima e polimorfa, sujeita a transformações regulares e considerada num jogo de dependência identificável.” (*Idem*, p. 204). Visto que o saber e o poder fazem par em uma mesma dominação, portanto, cabe averiguar como se constitui um saber e como se exerce um poder como as faces de uma mesma moeda que nunca se tocam, mas que pertencem indissociavelmente ao mesmo lance.

⁴⁴ Cf. Foucault (2014c, p. 64): “Em compensação, o proletariado desenvolve um saber em que é o caso da luta pelo poder, em que é o caso da maneira como é preciso suscitar o acontecimento, responder a ele, evitá-lo etc.; um saber absolutamente inassimilável ao outro, visto que está centrado em torno do poder e do acontecimento.”

⁴⁵ Na sequência, Foucault estabelece o problema do “humanismo” como um dos fatores imprescindíveis das relações entre poder e saber no Ocidente. Não detalharemos essa observação, bastando expor sua tese que em muito se assemelha aos conflitos entre desejo e poder que temos ressaltado: “O humanismo é o que inventou sucessivamente essas soberanias sujeitas que são a alma (soberana sobre o corpo, submissa a Deus), a consciência (soberana na ordem do julgamento; submissa à ordem da verdade), o indivíduo (soberano titular de seus direitos, submisso às leis da natureza ou às regras da sociedade), a liberdade fundamental (interiormente soberana, exteriormente em consenso e de acordo com seu destino). Em resumo, o humanismo é tudo aquilo pelo que no Ocidente *barrou-se o desejo do poder* – proibiu-se querer o poder, excluiu-se a possibilidade de assumi-lo. No cerne do humanismo, a teoria do *sujeito* (com o duplo sentido da palavra).” (FOUCAULT, 2014c, p. 64). Nesse ponto, Foucault (*Idem*, p. 65) indica duas direções de ataque, que de certa forma, condizem com suas pesquisas teóricas e mostram também os indícios do caminho que deverá percorrer com suas genealogias: primeiro, operar um “desassujeitamento” da vontade de poder, ou seja, criar, prática e teoricamente, um olhar que reconduza o desejo para fora do poder dominante, mostrando o corpo e a voz daqueles que o poder-saber insiste em apagar, esconder e silenciar; e, segundo, promover um “ataque cultural”, ou seja, criar “um empreendimento de destruição do sujeito como pseudosoberano”, que nada mais seria que desdobrar as práticas que visam colocar em questão a normatização dos indivíduos.

Até o momento, trabalhamos o arcabouço teórico mobilizado por Foucault para realizar seu experimento; agora, enfim, podemos adentrar na primeira navegação que se utiliza deste lance de dados.

3. INTOLERÁVEL

O intolerável não é um conceito; seria antes um operador crítico de transformação. O regime carcerário na França desde 1968, por exemplo, tornou-se intolerável, o que permitiu a criação do Grupo de Informação sobre as Prisões (GIP) que fez ouvir as reivindicações dos detentos sobre suas condições precárias de encarceramento. Esse contexto influenciou Foucault em suas pesquisas sobre as relações entre saber e poder, resultando em obras como *Vigiar e Punir* (2020b), onde vemos como o suplício exercido pelo poder soberano, entre os séculos XVII e XVIII, fez-se intolerável, tornando possível que outro tipo de poder, doravante disciplinar, fincasse raízes. Paradoxalmente, esse processo não se deu por um avanço da razão ou da ideia de “humanidade”; mas como tecnologia de controle dos corpos que trabalham e produzem, sequestrando o tempo e o movimento dos indivíduos e fazendo do cárcere uma máquina mais econômica de dominação, como exercício de poder moralmente tolerável.

Podemos estabelecer que mediante um exercício de poder, intolerável é aquilo que atinge certo limite de aceitabilidade sobre as condições de existência das pessoas. Assim, o intolerável aparece como uma marca dada no seio das lutas em torno do poder e, geralmente, subentende um ataque ou desnível radical no modo de vida de um grupo, uma população ou classe social. Quando um excesso de poder ou uma mudança na configuração das práticas comuns em uma época possibilitam um desequilíbrio das estruturas de dominação levando à revoltas, violentas ou silenciosas, como forma de contrapoder, esta luta se manifesta a partir de uma “intolerabilidade”. Por mais que do ponto de vista discursivo, essas revoltas apareçam quase sempre como uma luta por direitos conforme as regras estabelecidas, a lei, Foucault advoga que devemos entendê-las como lutas que reivindicam o poder. Com isso, a revolta e a resistência são frutos de transformações que afetam diretamente as condições de existência das pessoas, suas vidas. Portanto, quando um poder deixa de ser aceito, abre-se a possibilidade para o choque entre as forças que se opõem, abre-se um espaço de jogo, que visa inverter as relações da dominação não mais toleradas. É nesse ponto que novas relações de saber são inventadas, resgatadas, assimiladas, excluídas ou silenciadas.

O objetivo deste capítulo é mostrar como a hipótese Nietzsche desenvolvida por Foucault em seus dois primeiros cursos no Collège de France seguem as linhas críticas para a investigação genealógica, operando duas *inversões* essenciais para a mesma: primeiro, a inversão da “verdade”; segundo, a inversão do “conhecimento” e suas consequências ou efeitos, como o “sujeito de conhecimento”, os “objetos de conhecimento” etc. Mesmo que

com um caráter propedêutico àquilo que doravante se consagrará como genealogias melhor lapidadas a partir do curso de 1973, *A sociedade punitiva*, até o livro de 1975, *Vigiar e punir*, esse momento crítico de *inversão*, ao partir de uma série de exclusões intoleráveis acaba por indicar os limites da própria razão e da representação da lei, pautadas por verdades que ao fim e ao cabo servem para sustentar formas de dominação. Com isso, o que estaria em causa para o filósofo seria averiguar, através dessas *inversões*, como se desenvolvem para além do plano estritamente epistemológico, *invenções*; operando definitivamente a passagem do nível das relações de saber para o nível das relações de poder. Para tanto, como contraponto positivo da análise, vemos desenhar-se de forma mais nítida o estatuto atribuído por Foucault ao acontecimento, desde seu aspecto propriamente semântico, no nível discursivo, ao seu aspecto político, intimamente ligado às lutas pelo poder. E nisso, o intolerável aparece como o indício necessário que permite observar nas lutas, as condições de possibilidade para as transformações no saber.

3.1. O “gesto” de exclusão do Sofista em *Aulas sobre a vontade de saber*

O mar, a nau e os navegantes. Sem erro podemos afirmar que as reflexões a respeito dos perigos marinhos sempre povoaram o pensamento grego. Desde o período arcaico (séculos VIII a VI a.C.), época das grandes saídas pelo mar para fins de reconhecimento e colonização destinados a enfrentar os problemas demográficos e econômicos surgidos com o fim da invasão dórica, aqueles que se aventuravam nessas expedições eram vistos como detentores de um caráter ambíguo: ora possuidores de imensa virtude, ora passíveis de uma atenta desconfiança. Já no período clássico (séculos V a IV a.C.), o processo de expansão marítimo que permitiu aos helenos o domínio do mar Egeu e a retomada do contato direto com o Oriente, fez com que a imagem desses mesmos aventureiros, agora exércitos conquistadores e exímios mercadores, povoasse de forma mais presente o cotidiano das *pólis* gregas. Dito isto, podemos assegurar que a habilidade de navegar por águas desconhecidas povoou de diversas formas o pensamento grego; história que atravessa vários séculos em uma longa duração.⁴⁶

De fato, a arte da navegação, em muitos registros, compõe a metáfora básica para o governo de si, o governo da cidade e o governo dos cidadãos dentre os gregos (Cf. INCERTI,

⁴⁶ Sobre essa passagem na mentalidade grega sobre o mar, de grande auxílio foi a tese de mestrado de Camila Alves Jourdan, *Métis: do reconhecimento do mar Mediterrâneo ao domínio do mar Egeu* (2015).

2021). Um bom governante é como um bom piloto que, astuto, domina as técnicas da navegação e sabe conduzir em segurança a nau ao seu destino; sendo Ulisses (ou Odisseu), nos versos de Homero, o piloto por excelência. Porém, nos enganamos ao pensar que esse saber é uma ciência; ao contrário, essa habilidade é quase uma malandragem, uma astúcia difícil de definir pois, como atestam Marcel Detienne e Jean Pierre Vernant (2008, p. 11), no pensamento grego ela “aparece sempre mais ou menos ‘nos vãos’, imersa numa prática que não se preocupa, em nenhum momento [...] em explicar sua natureza, nem em justificar seu procedimento.”. Tal habilidade ou artifício da inteligência é atribuída a *Métis*: palavra que diz respeito tanto à potência divina como à técnica que o bom piloto deve possuir. Segundo os autores supracitados, no livro *Métis - as astúcias da inteligência*, originalmente publicado em 1974:

A *métis* é uma forma de pensamento, um modo de conhecer, ela implica um conjunto complexo, mas muito coerente, de atitudes mentais, de comportamentos intelectuais que combinam o faro, a sagacidade, a previsão, a sutileza de espírito, o fingimento, o desembaraço, a atenção vigilante, o senso de oportunidade, habilidades diversas, uma experiência longamente adquirida; ela se aplica a realidades fugazes, móveis, desconcertantes e ambíguas, que não se prestam nem à medida precisa, nem ao cálculo exato, nem ao raciocínio rigoroso. (DETIENNE; VERNANT, 2008, p. 11)

No panteão grego, *Métis* é filha de Oceano e primeira esposa de Zeus. Em algumas versões do mito, principalmente na *Teogonia* de Hesíodo, ela foi responsável por inúmeros ardis entre os deuses. Grávida, foi devorada pelo marido temeroso de que seu rebento pudesse vir a destroná-lo. Ao ingerir *Métis*, Zeus ganhou as habilidades necessárias para ser aquele que dominaria para sempre o Olimpo, ou seja, sua soberania nunca mais poderia ser mitigada pela força e, principalmente, pela inteligência. Mas engolir *Métis* não impediu o nascimento de sua filha, pois, da cabeça de Zeus foi retirada Athená, deusa polivalente do mundo grego que reúne atributos masculinos e femininos, tornando-se a deusa das habilidades de quem é digno de *métis*: seja nas questões dos ofícios cotidianos, seja na arte da guerra ou da administração da cidade.⁴⁷ Depois das guerras entre titãs e deuses que estruturaram a cosmogonia grega, cabe dizer que *métis* acompanha diversas divindades onde a característica da persuasão e do encantamento é necessária.

⁴⁷ Cf. elenca Jourdan (2015, p. 22): “Palas Athená possui diversas potências onde atua *métis*. Tais como a deusa que usa o freio e domestica o cavalo (Athená *hippia*); a deusa que orienta o navegador no mar (Athená *aíthya*); a deusa que auxilia o condutor de carros nos jogos de competição (Athená *keleútheia*); ou por sua característica mais explícita, a deusa da guerra de estratégia como último fim de resolução de disputas, uma guerra ‘justa’ (Athená *khalíoikos*); aquela que atua na tecelagem e no trabalho com o âmbito doméstico (Athená *ergáne*); a protetora da *pólis* (Athená *polias*).”.

Atributo dos deuses mas também atributo de animais como a raposa e o polvo, com suas habilidades multifacetadas de enganar seus predadores e presas, *métis* é a potência da metamorfose. Não à toa que esses animais serão comumente tidos como modelos para a ação humana: se Ulisses é *polýmetis*, é porque ele é como o polvo (Cf. DETIENNE; VERNANT, 2008, p. 45). Para enganar as sereias, Ulisses se utilizou de ardilosa inteligência, tapou os ouvidos de seus marinheiros com cera e ordenou que lhe atassem firmemente ao mastro do navio e, independentemente de seus apelos inebriados pelas cantoras do mar, ordenou que ninguém o retirasse desta posição. Assim, Ulisses mais uma vez comandou sua nau em segurança por mais uma prova dos deuses; o polvo e seus múltiplos braços capazes de entrelaçar sua presa, o polvo que muda de cor ao agarrar-se em uma rocha e esperar a hora certa de atacar.

Habilidades intrínsecas a alguns animais, atributo dos guerreiros mais poderosos e de atletas dignos do Olimpo; *métis* também aparece nos homens cujo discurso voltado à prática é fundamental, ou seja, o sofista e o político:

Se o lutador é hábil em curvar-se como vime, o sofista é mestre em flexibilidade, assim como em entrelaçamentos de *lógoi*. Flexibilidade, porque o sofista conhece a arte de se fazer flexível de mil maneiras, de maquinar mil artifícios, de voltar, como a raposa, contra o adversário o argumento de que ele mesmo se serviu. [...] Entrelaçamentos porque o sofista não cessa de embarçar as duas teses contrárias: verdadeiro Palamedes, como Zenão de Eléa, ele fala com tanta arte que é capaz de fazer aparecer aos seus ouvintes as mesmas coisas ora semelhantes, ora dessemelhantes, unas e múltiplas. Estes discursos entrelaçados são armadilhas, *strephómena*, como os enigmas que pronunciam os deuses dotados de *métis* e que os gregos chamam *gríphoi*, o mesmo nome de certas redes de pesca. Torsões, flexões, entrelaçamentos e flexibilidade: atletas e sofistas aparecem, não menos que o polvo e a raposa, como liames vivos. (DETIENNE; VERNANT, 2008, pp. 47-48)

Dito isso, *Métis*, potência do engodo e da astúcia, é atributo do saber prático; une a forma do pensamento e da ação, o princípio dos domínios de Zeus e as habilidades mais gloriosas, qualificando tanto heróis como homens portadores da arte do discurso.

Segundo Detienne e Vernant (2008, pp. 11-12), nos cabe perguntar: como, no que diz respeito aos “profissionais da inteligência”, os filósofos, as habilidades de *métis* que tanto povoaram o imaginário grego foram “frequentemente lançados à sombra, apagadas do domínio do conhecimento verdadeiro e levadas, segundo os casos, ao nível da rotina, da inspiração arriscada, da opinião inconstante ou do puro e simples charlatanismo”? Ora, chegamos, após essa breve navegação por outras águas, ao problema fundamental que parece guiar a hipótese genealógica de Foucault (2014a, p. 36) em *Aulas sobre a vontade de saber*, já que, em suas palavras: “O gesto que definiu por exclusão um exterior do discurso filosófico e

uniu de um determinado modo a filosofia e a verdade, esse gesto deve realmente caracterizar nossa vontade de saber. E é ele que temos de recuperar.”.

Um gesto diz respeito ao corpo. É uma forma de expressão que não necessariamente se utiliza de palavras. Em uma dimensão religiosa, tanto palavras como gestos são atribuídos a eficiência do ritual: lavar-se nas águas após uma batalha; repartir em dois um objeto sagrado a fim de dividir seu poder; conduzir-se ao centro em uma assembleia e tomar o cetro para então falar; e, até mesmo, bem observar o voo dos pássaros que trazem o anúncio dos desígnios divinos. Todos esses são gestos que devem ser conduzidos pelos homens de forma correta para garantir sua eficácia, sua verdade, e não dizem respeito apenas ao nível do discurso. Foucault comenta em *A ordem do discurso* que o sofista fora enxotado em meio ao debate da filosofia grega sobre a correta forma de se buscar a verdade das coisas e do mundo, dando ênfase ao período que separa os versos de Hesíodo dos diálogos de Platão (Cf. FOUCAULT, 2015a, p. 87). O gesto de enxotar, pôr para fora, era de fato uma forma grega de eliminar os perigos que porventura assolavam as cidades; além da morte, o exílio daquele que trazia impureza à *pólis* era uma medida eficaz para recuperar o prestígio dos cidadãos e seus governantes perante os deuses. Assim, podemos dizer que no caso de Platão adentramos em um nível particularmente semântico, estritamente discursivo, de um gesto de exclusão. Logo, cabe perguntar qual gesto “semântico” é este que exclui o sofista da ordem do discurso? Ou, em outras palavras: em que ponto podemos dizer que a arte sofística, digna de *métis*, tornou-se intolerável?

De fato, Platão denunciara o sofista como o homem da aparência e dos simulacros; para ele a questão girava em torno desta personagem pouco se importar com a verdade, fazendo que se atribísse *ser* àquilo que não tinha *ser*, ou então, dizer que algo falso é verdadeiro (Cf. FOUCAULT, 2014a, p. 62). Um problema ontológico, mas também, um problema do discurso. Ainda nas pistas de uma cisão com o pensamento e a prática da *métis*, Detienne e Vernant (2008, p. 286) mostram o movimento intentado por Platão:

Mais exatamente, o *Fílebo* distingue entre as produções humanas as que dependem de um saber incerto e as que saem à exatidão [...] Só o que é mensurável pode fazer parte da ciência exata, da *epistéme*, e pertencer ao domínio da verdade. [...] ele elimina brutalmente a medicina, a estratégia, a náutica, sem falar da retórica e das habilidades dos sofistas. A *sophia* torna-se a sabedoria contemplativa, ela deixa de ser o saber de um hábil artesão no sentido tradicional desde a epopeia homérica, onde *sophia* se aplicava a um saber organizado com suas regras e seus procedimentos transmitidos de uma geração a outra nas associações de ofícios, como os ferreiros e os carpinteiros. Todos esses saberes o filósofo da *República* condena e rejeita-os, reunindo, num mesmo ato de exclusão [...].

E concluem:

Se Platão toma tanto cuidado em detalhar os componentes da *métis*, é para expor melhor as razões que o obrigam a condenar esta forma de inteligência. Ele deve denunciar longamente a miséria, a impotência e, sobretudo, os prejuízos dos procedimentos oblíquos, dos encaminhamentos desviados e das artimanhas da aproximação. [Isso] É em nome de uma só e mesma Verdade, afirmada pela Filosofia...

A partir destas considerações que localizam o gesto de exclusão do sofista em uma dimensão mais ampla, já que atende ao intuito de separar tantas outras artes práticas que visam ações conforme o ensinamento de ofícios específicos; do ponto de vista dos discursos sobre a verdade, o que vemos é certa obstinação, ou obsessão, em fundar uma ciência com os parâmetros ideais da exatidão matemática, fruto talvez, do imenso debate há época com as seitas pitagóricas, que tentavam definir o *ser* através do número. Problema fundamental para Platão e para as escolas que levarão seu nome adiante. Disto, temos que o detalhamento com o qual esse filósofo se atem à crítica das técnicas que consideram a *métis* é um passo necessário, pois ao destacá-las como artes do inexato, sua *sophia* se ateu à busca da forma una condizente com a verdade una; a medida (*métron*) da Verdade.

Já Aristóteles nem ao menos se deu ao trabalho de dialogar com a persona não-grata do sofista, nem mesmo chegou a nomeá-los, apenas elencando o catálogo de monstruosidades que suas manipulações apresentavam. Em *Dos argumentos sofísticos*⁴⁸, Aristóteles (1987, p. 156) escreve que “a arte sofisticada é o simulacro da sabedoria sem a realidade, e o sofista é aquele que faz comércio de uma sabedoria aparente, mas irreal”. Foucault (2014a, p. 39) lê essas linhas da seguinte maneira:

O Sofista não deve absolutamente ser interpretado como alguém que faça de um erro uma armadilha e que se sirva de um raciocínio falso como de uma arma maligna. Ele está numa dimensão diferente daquela do raciocínio verdadeiro ou falso; está do lado da aparência de raciocínio. Está na sombra e no reflexo; está numa miragem argumentadora, mas não raciocina verdadeiramente. Aliás, essa invalidação, que se dá não pelo erro mas pela aparência, atinge não só o raciocínio do Sofista mas toda sua sabedoria, toda sua *sophia* [...]

O dinheiro está no centro dessa aparência; é sua razão e sem dúvida também seu símbolo.

Como vimos no capítulo anterior, Aristóteles põe em cena uma forma estritamente epistemológica de conhecimento. Para ele, só há conhecimento na medida em que este é guiado pelas formas corretas de se obter a verdade. Nessa direção, tudo aquilo que desvirtua o conhecimento da forma da verdade deve ser descartado, ou, como visto no caso do sofista e seu discurso, deslegitimado. Foucault (2014a, p. 32) segue essa direção e mostra no início da “Aula de 6 de janeiro de 1971”, que é a “quádrupla causalidade da verdade”, demonstrada por

⁴⁸ No curso de 1970-1971, esse texto de Aristóteles é indicado como *Refutações sofisticadas*. Aqui, utilizamos a versão publicada na coleção Os Pensadores, *Aristóteles*: volume 1, de 1987.

Aristóteles, que guia todo filósofo na busca ou no ato de conhecer, fazendo da filosofia a ciência primeira, quiçá, a condição de possibilidade de toda ciência possível. Portanto, se uma filosofia anterior não alcançou esse conhecimento, foi porque esses filósofos desconhecaram as quatro causas em seu conjunto, agindo como “soldados novatos” desferindo golpes à esmo mas sem compreender a “estratégia da batalha” em sua totalidade. (Cf. FOUCAULT, 2014a, p. 32). Porém, esse esquecimento que leva ao erro dos primeiros filósofos não diz respeito aos sofistas, já que para Aristóteles seu saber nunca estivera no caminho da verdade. De acordo com Foucault (2014a, p. 34):

Aristóteles isola e tira de jogo, com relação a outras práticas discursivas, um discurso no qual a verdade é a causa e no qual a verdade está em causa. Separa-o radicalmente daquela fala poética e mítica, separa-o também daquela discussão retórica e política na qual, em Platão, [o discurso filosófico] ainda estava parcialmente engajado. Designa-lhe um modo de encadeamento e de pertencimento histórico que não tem equivalente ou homólogo nos outros discursos.

O gesto de exclusão do argumento sofístico feito por Aristóteles seria apenas a última cena de um teatro mais duradouro e amplo que envolvia outras práticas discursivas, sendo um episódio da vontade de saber no Ocidente em que se atribui geralmente o milagre, o advento, a origem de nossa relação com as formas de se obter o conhecimento verdadeiro a partir de um método científico. Para Foucault, é com a apofântica que Aristóteles busca eliminar o erro de sua pretensão à ciência primeira, pois, foi o Estagirita quem estabeleceu uma relação entre aquilo que é enunciado, as palavras que são ditas, com o *ser* das coisas no nível da significação; ou seja, uma lógica da verdade ou falsidade dos enunciados que diz o *ser* e o *não-ser* das coisas, deslocando o discurso verdadeiro de qualquer pertinência à materialidade daquilo que é dito. Em outras palavras, foi a supressão da materialidade do discurso pronunciado que a lógica aristotélica visou; e é essa supressão que tornará possível “uma lógica do conceito e da diferença [...] O limiar dessa lógica será o individual e o conceptual” (FOUCAULT, 2014a, p. 46).⁴⁹

Pensando com Foucault e abrangendo o problema conforme a introdução apresentada, podemos reter que uma das questões para o filósofo francês é compreender como a *invenção* de uma sistemática própria que une de maneira definitiva signo e significado pôde tornar-se

⁴⁹ Como explicita Foucault (2014a, p. 45): “É pelo pensamento da diferença que se pode neutralizar a materialidade do discurso (e todas essas identidades, confusões, repetições que em última instância têm origem na escassez); é pelo pensamento da diferença que se pode atravessar a materialidade do discurso, dissipar a sombra de raciocínio a partir do conceito e de sua necessidade ideal e em troca tornar o discurso transparente para essa necessidade (e, por isso mesmo, indiferente à sua própria materialidade). O *logos* em seu desenvolvimento, poderá estar em pé de igualdade com a necessidade conceptual. // A diferença, pela qual é eliminada a realidade material do discurso, é a condição da apofântica como campo da verdade ou do erro das proposições.”

um elemento necessário à constituição da ciência e seu vínculo com a verdade. Como visto, o pensamento grego, em sua longa história, esteve sempre ligado às formas de discurso onde o jogo da insinuação e da disputa entre elementos ambíguos era a regra. Com a instituição de uma lógica da linguagem que une o *ser* não mais à coisa dita e aos procedimentos de sua enunciação, mas sim à essência vinculada com a verdade através da reflexão teórica, o movimento iniciado por Platão e continuado por Aristóteles elidiu toda uma forma de pensamento, onde a *métis* é apenas um exemplar, fadando o conhecimento a um domínio normativo das possibilidades de dizer a verdade. Em todo caso, nos parece que para Foucault, toda a tradição filosófica posterior a esse gesto seguirá o caminho dessa “lógica da contradição”, que liga signo e realidade a partir da verdade; fazendo que toda uma série de práticas anteriores – que chamaremos de “lógica do mito”, referente aos discursos dos “mestres da verdade” da Grécia arcaica, e de “lógica da ambiguidade”, referente à postura dos sofistas e suas reflexões sobre a materialidade do discurso – fosse descartada como erro ou como irrealidade. Em duas palavras: o que se exclui por esse gesto é a possibilidade de se pensar o *simulacro* e o *acontecimento*.

Mas, se Aristóteles é apenas um episódio de “nossa” vontade de verdade, é porque um acontecimento é um efeito dentre outros efeitos que se deram no âmbito daqueles que há tempos reivindicaram o poder e o querer falar a verdade. Na segunda conferência de *A verdade e as formas jurídicas*, Foucault é mais explícito com relação ao vínculo entre o dizer a verdade e as práticas do poder político. Para ele: “Com Platão, se inicia um grande mito ocidental: o elo de que há antinomia entre saber e poder. Se há o saber, é preciso que ele renuncie ao poder. Onde se encontra saber e ciência em sua verdade pura, não pode mais haver poder político.” (FOUCAULT, 2002, p. 51).

Partindo dessas considerações, em *Aulas sobre a vontade de saber*, dois deslocamentos com relação ao saber são importantes para Foucault frente às transformações entre os séculos VII-VI na Grécia: a verdade torna-se fundamental para o saber das coisas, do tempo e da ordem; o que possibilita que o saber saia do âmbito do poder e se desloque para a região da justiça. Após um primeiro balanço que constata os deslocamentos na prática jurídica, Foucault reduz o eixo da análise para três instituições que tangenciam os saberes da medida (instauração da moeda), da ordem (instituição do *nómos*) e da justiça (a partir do crime e das formas de punição) para, em seu cruzamento, fazer ver como esses saberes devem se relacionar com a verdade. Essa análise visa principalmente corroborar com a instauração de uma nova dinâmica coerente com as transformações econômicas, políticas e sociais que

levaram à Grécia clássica, lugar do estabelecimento das cidade-Estado, de novas relações entre os indivíduos que as compõem, e principalmente, onde aparece uma nova forma das práticas de saber e de exercício de poder. Transformações que, para Foucault (2014a, p. 117), concentram-se no deslocamento de uma “verdade-desafio que era herdada da tradição grega” junto do modelo do exercício de saber e poder transmitido pelos Oriente, para “uma certa verdade-saber ligada em sua raiz à justiça, à distribuição e à ordem”.

Concomitante à navegação pelos temas principais que compõem o curso inaugural de Foucault no Collège de France, pretendemos nos voltar especificamente às transformações no âmbito discursivo ou semântico que elas empreendem, onde o deslocamento das funções do poder, a partir da análise das práticas de justiça compreendem também a transformação das formas como os indivíduos se relacionam com a verdade e os discursos que podem dizê-las. Para tanto, pretendemos trazer para a análise algumas referências utilizadas pelo filósofo para a preparação de seu curso e que nos ajudarão a circunscrever os temas aqui abordados. São elas: o livro *As origens do pensamento grego* de Jean Pierre Vernant (2002), originalmente publicado na França em 1962; o livro *Mestres da verdade na Grécia arcaica* de Marcel Detienne (2019), junto da abertura anexada com sua republicação, sob o título: “De volta à boca da verdade” (realizada como conferência na Johns-Hopkins University, em outubro de 1994); e o “Prefácio” de Pierre Vidal-Naquet (2019) à obra supracitada de Detienne, que acompanha a publicação original de 1967.

Dessa forma, visamos destacar que um acontecimento discursivo, como a exclusão do argumento sofisticado, é fruto de uma multiplicidade “que se dispersa entre instituições, leis, vitórias e derrotas políticas, reivindicações, comportamentos, revoltas, reações”: “o que passa aqui e ali; [que] é policéfalo” (FOUCAULT, 2014a, p. 175). Com isso, a análise que visa “mostrar a verdade como um efeito, no nível das práticas discursivas, dessa luta” ganha seu primeiro esboço; hipótese que para Foucault (*Idem*), tenta recuperar “esse algo totalmente diferente de que falava Nietzsche”. Portanto, é preciso destrinchar as tramas dessa história da verdade, como o acontecimento discursivo que foi, em seu aspecto multifacetado que a genealogia nietzschiana propôs, mostrando as marcas das lutas em torno do poder daqueles que detêm o direito à verdade. Para isso, nos cabe entender em que medida o pensamento do simulacro e do acontecimento tornaram-se intoleráveis, dando condições de possibilidade para a exclusão iniciada em Platão e consagrada pela lógica aristotélica. Eis o caminho a seguir para esboçar um dos gestos que, conforme Foucault, guia nossa vontade de saber.

a) Dos acontecimentos policéfalos

No período que antecede a Grécia arcaica podemos imaginar uma série de experiências perdidas. Conforme apresentado por Jean Pierre Vernant (2002, pp. 23-39), nesse período fortemente marcado por estruturas sociais provenientes do Oriente próximo, do qual o modelo micênico nos é mais conhecido, o *ánax*, como era chamada a realeza, centralizava as funções militares, administrativas, econômicas e religiosas de seus domínios; o que permitia ao rei ser comparado à própria divindade. O *ánax* constituía-se por uma organização palaciana cercada por pequenas aldeias onde se desenvolviam a agricultura e alguns tipos de artesanatos, estrutura que se caracterizava por três núcleos principais para além do rei e sua dinastia. São eles: uma aristocracia guerreira, que mesmo submetida ao soberano possuía privilégios próprios; comunidades rurais que possuíam chefes locais (*basileus*) e grupos de anciões que contribuíam para sua auto-organização para além das fronteiras do palácio; e, por fim, uma classe palaciana, composta por funcionários cuja função era o registro e arquivamento das demandas administrativas dos domínios da realeza.

Nessa configuração, a região do discurso não se distinguia da verdade; eram poucos aqueles que podiam e deviam enunciar as palavras de saber. Pierre Vidal-Naquet (2019, p. XXXVII) situa resumidamente essa disposição, mostrando como não há distinção entre a realeza e a divindade naquilo que tange as palavras de verdade:

A verdade é, em primeiro lugar, discurso, [...] é privilégio de certos grupos: poetas, adivinhos, treinados no longo aprendizado da “memória”, da “musa”, única que sabe “o que foi, o que é, o que será”; o discurso no momento que é elogio e reprovação, capaz de engrandecer e diminuir, de ser veraz ou mentiroso. Na sociedade oriental, egípcia e mesopotâmica, o elogio ao rei não é de natureza diferente do elogio a Deus. O discurso do poeta “fortalece” o rei “justo” ao fortalecer Deus. O poema propicia a integração entre natureza e sociedade na pessoa régia. Só há verdade centrada no rei.

A partir desta perspectiva, é o contato direto com os deuses e a memória de suas palavras que confere ao discurso mágico-religioso dos “mestres da verdade” sua eficácia, sua “verdade” (*Alétheia*). O mundo dos deuses está para além do humano, possível apenas pelo acesso ao invisível, à morte, uma região de sombra. Dessa maneira, tanto os poetas inspirados, os adivinhos e os reis de justiça têm que possuir uma certa relação de saber dos mistérios, uma mântica, possível apenas pela entrada neste domínio através de provas e rituais.

Segundo Detienne (2019, pp. 63-64), esse saber mágico-religioso tem sua eficácia a partir de três características comuns dos discursos que proferem: ato, atemporalidade e função social. Como ato, o discurso mágico-religioso é suficiente em seu próprio exercício, pois “não está separado de sua realização; já de início é uma realidade, uma realização, uma ação.”, logo, é um acontecimento como o raio lançado por Zeus, é inevitável; enquanto atemporal, é

um discurso que “está imerso num presente absoluto, sem antes nem depois”, sua manifestação, atributo da divindade Memória, diz “o que foi, o que é, o que será”. Com isso, as palavras mágico-religiosas ligadas a *Alétheia* dos poetas e oráculos estão necessariamente relacionadas com a manifestação do poder: o poder dos deuses de onde elas emergem que, concomitantemente, transmitem poder àqueles que podem expressá-las, sendo o privilégio de uma função social independente da vontade dos homens.⁵⁰

Daqueles que detêm esses discursos, nos interessa a função dos reis de justiça, papel do soberano cuja extensão se atribuía aos chefes locais, ambas posições onde a relação entre *Alétheia* (verdade) e *Diké* (justiça) era necessária. Para Detienne (2019, pp. 35-36), “no pensamento religioso, a justiça não é um domínio distinto do da ‘Verdade’.”, ao contrário, “o discurso do rei, baseado em procedimentos ordálicos, possui uma virtude oracular; realiza a justiça; instaura a ordem do direito sem prova nem inquérito.” (DETIENNE, 2019, p. VIII).⁵¹ Dessa forma, as palavras de justiça centralizadas nessas figuras de poder faziam imediatamente par com a potência da Memória e sua “verdade” instituía-se pela “aplicação correta, ritualmente cumprida, do procedimento. Quando preside o juízo ordálico em nome dos deuses, o rei ‘diz a verdade’, ou melhor, veicula a ‘verdade’.” (*Idem*, p. 53). Disto, Foucault (2002, p. 49) conclui:

O rei e os que o cercavam, pelo fato de deterem o poder, detinham um saber que não podia e não devia ser comunicado aos outros grupos sociais. Saber e poder eram exatamente correspondentes, correlativos, superpostos. Não podia haver saber sem poder. E não podia haver poder político sem a detenção de um certo saber especial.

Dessa forma, em uma disputa judicial nesse período nunca está em causa a soberania da decisão do juiz para qual as partes em litígio se dirigem para resolver sua contenda; nem ao menos, está em causa estabelecer a verdade daquilo que realmente aconteceu. É por um desafio, uma disputa (*ágon*) a partir da contestação, da provocação, da exigência de um juramento em nome dos deuses que os envolvidos devem provocar a verdade. Assim, segundo Foucault (2014a, p. 69): “O que introduz o poder da verdade não é uma intervenção arbitral. É uma das duas partes lançando à outra um desafio: aceitarás ou não passar pela prova da verdade?”. Portanto, o procedimento judicial se estabelecia por um espaço duplamente agônico: primeiramente, o *agón* entre os homens que os lançavam a um conflito maior, superior e por si só temível, o *agón* com os deuses. Nesse segundo plano, “o juramento [...]

⁵⁰ “Uma vez que transcende o tempo dos homens, o discurso mágico-religioso transcende também os homens: não é manifestação de uma vontade ou de um pensamento individual, não é expressão de um agente, de um eu. O discurso mágico-religioso extrapola o homem de todos os lados: é atributo, privilégio de uma função social.” (DETIENNE, 2019, p. 64).

⁵¹ As citações de Detienne com paginação em números romanos dizem respeito à “De volta à boca da verdade”.

desloca o combate para uma região onde os riscos são incomensuráveis [...] e onde as leis que obedece são absolutamente obscuras para o olhar dos homens.” (*Idem*, p. 70).⁵²

É interessante notar qual a função do rei de justiça nesse procedimento. Ele não é um simples representante do Deus em meio aos mortais, mas sim, seu substituto, seu duplo; sua função é estabelecer a observação das regras, pois a sentença que ele profere já manifesta a “verdade” e a justiça. Portanto, quem desviar a verdade em um processo de contestação faz uma afronta ao soberano-rei e ao soberano-Deus. Dessa forma, a punição no sistema de desafio-verdade cabe a Zeus, não é efeito imediato e mediado pela decisão do juiz, ao contrário, a vingança é da ordem do “acontecimento-relâmpago”, “que atinge sem que se possa evitá-lo, mas num momento que não se consegue prever: não há possibilidade de Zeus falhar, mas não se sabe quando ocorrerá.” (FOUCAULT, 2014a, p. 96); sendo que o castigo de Zeus pode atingir não apenas o infrator, enquanto indivíduo, mas sua descendência inteira corre o risco do falso juramento. Logo, temos que a soberania do rei é praticamente inviolável; sua justiça substitui dentre os homens a justiça dos deuses, seu poder e seu discurso realiza a vontade divina. Nesse ponto, compreendemos como a “verdade” nesse período pré-arcaico é um discurso eficaz, é um gesto como a prova ordálica, um desafio que marca o corpo, pois efetua, sem nenhuma margem de dúvida, a verdade dos deuses.⁵³

Seguindo um caminho descendente das relações do discurso, devemos agora tentar compreender como funciona a passagem da verdade divina para o plano humano e qual seria o elo que possibilita a efetividade do discurso verdadeiro nessas manifestações.

Em resumo, *Pístis* diz respeito à potência divina que permite o acordo íntimo dos deuses com os homens que recebem suas palavras. É essa potência que permite a “crença”, ou, o laço que une o interior dos homens iniciados à abertura para o desconhecido dado pelos deuses. Em um segundo registro, também é *Pístis* que promove a fiança do juramento dos homens entre si, corroborando a eficácia das palavras de verdade. Porém, para a comunicação que extrapola o interior dos homens, *Pístis* tende “a aproximar-se de *Peithó*. [...] a potência do discurso no modo como este se exerce sobre outrem, sua magia, sua sedução, o modo como o

⁵² Sobre isso, resume Detienne (2019, pp. 108-109): “O pré-direito apresenta um estado do pensamento em que as palavras e os gestos eficazes comandam o desenrolar de todas as operações. Nesse nível, a produção da prova não se destina ao juiz que deve apreciar o caso, mas a um adversário que é preciso vencer. Não há testemunha que forneça provas. Só há procedimentos ordálicos. Estes determinam mecanicamente o ‘verdadeiro’, e a função do juiz é ratificar as ‘provas decisórias’.”

⁵³ Cf. Foucault (2014a, p. 76): “Nesse sistema que descrevemos para o período homérico, o equivalente não verbal da fala verdadeira é o ordálio, é a provação física: expor-se ou expor alguém ao perigo indefinido. Prestar o juramento de verdade ou oferecer-se ao perigo dos golpes, do raio, do mar, dos animais selvagens – isso tem a mesma forma e a mesma virtude operatória. Na prática judicial arcaica, a fala de verdade não está ligada à luz e ao olhar sobre as coisas; está ligada à obscuridade do acontecimento futuro e incerto.”

outro o recebe.” (DETIENNE, 2019, p. 67). Ou seja, para a comunicação das palavras de verdade, é necessária a graça da persuasão; mas, a potência da *Peithó* que age através do discurso “é fundamentalmente ambivalente: benéfica e maléfica” (*Idem*, p. 68), fazendo que as palavras que seduzem os ouvintes possam carregar um engodo, uma *Apáte*, levando não mais ao plano da *Alétheia*, mas sim, à *Léthe*, ao esquecimento. Logo: “Na medida em que é *Peithó* ou *Apáte*, no pensamento mítico o discurso é uma potência dupla, positiva e negativa” (*Idem*, p. 72).

Mas, como ressalta Detienne (2019, p. 74), não devemos considerar o *negativo* como a ausência absoluta da “verdade”, pois existem matizes diferentes na trama do esquecimento: “Podemos até ser mais afirmativos: na verdade, não há *Alétheia* sem uma parte de *Léthe*.”. Ao passo que o engodo (*Apáte*) faz esquecer as palavras de sabedoria, existe uma região de sombra que faz do esquecimento um atributo pertinente para a audição das palavras verdadeiras: sob o efeito da *Apáte* e do prazer que suas palavras provocam, “o mortal escapa ao tempo cotidiano, tempo das misérias e preocupações.” (*Idem*, p. 75), abrindo-se ao encanto das palavras divinas. Dessa forma, todo o acesso a *Alétheia* exige um deslocar-se do plano estritamente humano, um esquecimento positivo guiado por palavras sedutoras que permitem a entrada no além-mundo. Assim, a negatividade que faz par com o esquecimento não deixa de compor o acesso à “verdade”, ela não lhe é contraditória, antes, lhe é complementar,⁵⁴ fazendo com que a ambiguidade seja um dos traços fundamentais dessa forma de verdade ligada à mântica.

O mundo divino é fundamentalmente ambíguo. [...] Os deuses conhecem a “Verdade”, mas também sabem enganar com aparências e palavras. Suas aparências são armadilhas montadas para os homens; suas palavras são sempre enigmáticas, ocultam tanto quanto revelam: o oráculo “mostra-se através de um véu, assim como a jovem recém casada”. À ambiguidade do mundo divino corresponde a dualidade do humano; há homens que reconhecem o aparecimento dos deuses sob as aparências mais desconcertantes, que sabem ouvir o sentido oculto das palavras, e também há todos os outros, que se deixam levar pelo disfarce, que caem na cilada do enigma. (DETIENNE, 2019, p. 81)

Com isso, temos que a palavra dos deuses nunca se manifesta por completo ao homem; para atingir sua verdade é necessário uma forma de audição e interpretação que exige procedimentos eficazes para alcançar a realidade daquilo que é, em essência, invisível aos mortais. A ambiguidade do discurso divino aparece sempre como enigma, como imagem,

⁵⁴ Para Detienne (2019, pp. 77-78): “não há de um lado *Alétheia* (+) e do outro *Léthe* (-), mas entre esses dois polos se desenvolve uma zona intermediária em que *Alétheia* desliza para *Léthe* e vice-versa. A ‘negatividade’, portanto, não está isolada, apartada do Ser; ela orla a ‘Verdade’, é sua sombra inseparável. As duas potências antitéticas não são, pois, contraditórias, mas tendem uma à outra; o positivo tende ao negativo, que, de certo modo, o ‘nega’, mas sem o qual não se sustenta.”. Vide também nota 130 (*Idem*, p. 78).

como uma espécie de duplicação, um simulacro, já que “o pensamento grego arcaico, estabelecendo em certo nível verdadeira equivalência ou pelo menos uma espécie de ‘participação’ entre os dois termos da comparação, tende cada vez mais para uma teoria fundamental, a da *mimesis*” (DETIENNE, 2019, p. 83).⁵⁵ Assim, é por uma espécie de aproximação que o discurso humano deve falar a verdade da ordem divina, onde todo sinal pode servir para a boa observação daquilo que realmente foi dito. Porém, enquanto palavra mágica, sempre há a possibilidade do engano através da construção de uma imagem distorcida, de palavras sedutoras que podem afastar do caminho da boa verdade; ou seja, pelo *lógos*, sempre há a possibilidade da *alethés* ou da *pseudés*, da verdade eficaz ou da aparência que engana.

O mais importante, nesse caso, é entender que não há distinção entre *ser* e *não-ser*, como compreendida a partir do pensamento filosófico posterior. Tanto a realidade como o discurso ocupam o mesmo jogo entre Memória e Esquecimento, pois é nesse jogo ambíguo que se manifesta a *Alétheia*. Para Detienne (2019, p. 85) isso manifesta “um traço geral para uma lógica do mito”. Sigamos, portanto, as palavras que resumem essa lógica:

No nível do pensamento mítico, a ambiguidade não apresenta problema, pois todo esse pensamento obedece a uma lógica da contrariedade, em que a ambiguidade é um mecanismo essencial. [...] Por definição, o discurso é um aspecto da realidade; é um poder eficaz. Mas o poder do discurso não está apenas orientado para o real; é também, inevitavelmente, poder sobre outrem; não há *Alétheia* sem *Peithó*. Essa segunda forma do poder do discurso é perigosa, pois pode ser a ilusão do real. Logo surge uma preocupação: a sedução do discurso é tal, que ele pode fazer-se passar por realidade; o *logos* pode impor ao espírito humano objetos semelhantes à realidade à ponto de confundir-se com ela, mas que não passam de vã imagem.

Dito isso, concluímos que a mântica se define pelo caráter ambíguo do discurso manifesto em um jogo onde as palavras e a realidade são postas em questão. Esse jogo se dá em dois níveis. No nível do jogo com os deuses, demanda-se toda uma série de procedimentos rituais que destacam da organização social indivíduos que devem ser submetidos ao contato com o além-mundo. Nesse nível, o jogo é sempre incerto, temível, já que diz respeito à

⁵⁵ “São as Musas que, no prólogo da *Teogonia*, fazem a mais notável profissão de ambiguidade: ‘Sabemos dizer muitas coisas enganosas (*pseúdea*), semelhantes a realidades (*etýmoin homoía*), mas, quando queremos, também sabemos dizer coisas verazes (*alethéa*).’ As Musas sabem dizer a *Alétheia* e a *Apáte*, que se parece com a *Alétheia* a ponto de confundir-se com ela. A fórmula é notável primeiramente porque representa um estágio intermediário entre o plano mítico, o da dupla *Apaté*, e o plano racional, o de *alethés* e *pseudés*; em segundo lugar, porque traduz tanto a ambiguidade do engodo quanto o engodo da ambiguidade. No fenômeno de *Apáte* há a ideia fundamental de uma presença na ausência e, complementarmente, a de ausência na presença [...] É esse caráter falacioso do ambíguo que a fórmula ‘as coisas enganosas semelhantes à realidade’ procura exprimir. Já na *Odisseia*, essa fórmula define o poder da ‘retórica’ de Ulisses e de Nestor, os dois mestres em *métis*.” (DETIENNE, 2019, pp. 81-82).

entrada em um mundo que não é mais humano, onde o ardil dos deuses, ou sua *métis*, pode simular imagens e palavras distorcidas. Com risco de morte ou cegueira absoluta, poucos são os indivíduos que podem pronunciar o discurso eficaz, as palavras de *Alétheia* que repetem a palavra dos deuses e a realidade. Dessa forma, os “mestres da verdade” na Grécia arcaica ocupam posições de destaque em uma configuração social onde a palavra escrita ainda não abrange a centralidade da proliferação do conhecimento, fazendo com que a forma ritual, garantida pelo respeito à ordem de seus procedimentos intrínsecos, seu segredo, não esteja separada do ato de dizer os discursos de *Alétheia*, organizando as decisões dos conflitos dentro da sociedade a partir do acesso à Memória ou do desvio sempre possível pelo Esquecimento.

Fora do além-mundo, no nível estritamente humano, a ambiguidade do discurso também deve compor parte de sua eficácia, pois quando a *Alétheia* abandona o âmbito divino, é apenas através da criação de imagens, ou seja, de palavras sedutoras, que esse discurso segue aos ouvidos dos mortais. Portanto, sendo um discurso em permanente devir entre a Memória e o Esquecimento, a palavra verdadeira desses “mestres da verdade” é sempre a manifestação de um poder maior, atemporal, pois diz *o que foi, o que é, e, o que será*; uma verdade que só pode ser compreendida quando se tem em consideração a duplicidade que separa o que é digno dos deuses daquilo que é próprio ao nível dos simples mortais. Entretanto, não podemos perder de vista que esse discurso mágico-religioso cumpre um papel importante; atrelado à *Dike*, possibilita um bom domínio do rei de justiça que deve evitar a ruína de seus domínios, ou seja, apenas os discursos justos e dignos de apreciação devem pertencer ao campo da *Alétheia*.

É esta configuração das palavras mágico-religiosas condizentes com uma “lógica do mito” que chamamos *simulacro*. Em um pequeno artigo publicado em março de 1964 sobre a obra de Pierre Klossowski, “A prosa de Acteão”, Foucault (2009, p. 115) destaca os elementos principais dessa experiência que confirmam nossa argumentação:

É preciso estabelecer, sem dúvida, uma distinção rigorosa entre signos e simulacros. Eles não provêm absolutamente da mesma experiência, mesmo se estiverem às vezes superpostos. Pois o simulacro não determina um sentido; ele é da ordem do aparecer na fragmentação do tempo: iluminação de Meio-dia e retorno eterno. Talvez a religião grega só conhecesse simulacros. Inicialmente, os sofistas, depois os estoicos e os epicuristas, quiseram ler esses simulacros como signos, leitura tardia em que os deuses gregos se apagaram.

Vimos que a mântica na Grécia se configura pelo caráter de permanente ambiguidade. Nessa medida, o jogo entre ausência e presença diz mais sobre a experiência do simulacro do

que uma configuração de representação; o que está em jogo no simulacro não é estabelecer a diferença entre duas coisas, duas manifestações, com a finalidade de se criar uma identidade artificial entre signo e coisa. Ao contrário, o jogo do simulacro se dá na possibilidade do Mesmo, do semelhante, se manifestar a partir de diferenças. É dessa forma que o Mesmo pode “transtornar a cabeça” (FOUCAULT, 2009, p. 111), pois o que se manifesta é uma presença real que confunde; a materialidade da coisa que diz ela mesma e escapa, e que no próprio dizer não se realiza como foi dita, mas de outra maneira; ardil, astúcia, aparência que parece enganar, mas que diz exatamente aquilo o que é e o que deve acontecer. Assim, Foucault (2009, p. 114) apresenta a “constelação [...] maravilhosamente rica” a qual a palavra simulacro pode aderir, onde as ambiguidades condizem perfeitamente tanto com as habilidades de *métis* e da “lógica do mito”, como vistas até agora: “simulacro, similitude, simultaneidade, simulação e dissimulação.”. Eis toda a problemática dos discursos que dizem a verdade nessas experiências há muito tempo perdidas.

Porém, parte da sociedade grega neste período pré-homérico também era composta por grupos especializados na função guerreira, e sua importância pode ser observada pelas palavras dos poetas que, além dos feitos dos deuses e dos reis, também cantavam a sua valentia. Nesse registro, a palavra do poeta servia como o louvor que repete a memória dos grandes feitos, que, ao intensificá-los através de seus versos, justificava suas presenças junto (enquanto complementar) dos feitos divinos. Nesse sentido, o Louvor é uma potência divina pois através dele o guerreiro era agraciado duplamente pela glória: a glória da benção diretamente divina que possibilitou sua ação inacreditável e, em uma segunda dimensão, a glória por sua memória ser cantada entre os homens, confirmando o ato heroico digno da imortalidade. Dessa forma, não havia valor da ação sem a repetição e re colocação da palavra em ato, o acontecimento que permite a glória do guerreiro só se efetivava quando lembrada e posta em circulação dentre os demais.⁵⁶

Para além dessa dimensão ainda ligada aos mestres da palavra mágico-religiosa, a esfera militar estabeleceu uma forma de discurso-diálogo cujas características permitem distingui-lo radicalmente do outro registro, o que permitiu certa autonomia da instituição militar em relação aos demais extratos sociais que formavam o *anáx*. Detienne (2019, pp. 98-

⁵⁶ Cf. Detienne (2019, p. 21): “Numa civilização de tipo agonístico, pode parecer paradoxal que o homem não se reconheça diretamente em seus atos. Ora, na esfera do combate, o guerreiro aristocrático parece obsedado por dois valores essenciais, *Kléos* e *Kydos*, dois aspectos da glória. *Kydos* é a glória que ilumina o vencedor; é uma espécie de graça divina, instantânea. Os deuses a concedem a um e a negam a outro. *Kléos* sobe até eles. Em nenhum momento o guerreiro pode sentir-se como agente, fonte de seus atos: sua vitória é puro favor dos deuses, e a façanha, uma vez realizada, só ganha forma através do discurso de louvor. Definitivamente, um homem vale o que vale seu *logos*.”.

99) nos oferece um resumo sobre o “contexto institucional” e o “quadro mental” que permitem “depreender os traços essenciais desse discurso-diálogo”:

Na interação das diversas instituições, assembleias deliberativas, divisão do butim, jogos fúnebres, impõe-se um mesmo modelo espacial: um espaço circular e centrado onde, idealmente, cada um está para os outros numa relação recíproca e reversível. Já na epopeia, essa representação do espaço está intimamente associada a duas noções complementares: a noção de publicidade e a de comunidade. O *méson* é o ponto comum a todos os homens organizados em círculo. Todos os bens depositados nesse ponto central são coisas comuns [...] as palavras ali proferidas são do mesmo tipo: dizem respeito aos interesses comuns. Ponto comum, o *méson* é, por isso mesmo, o lugar público por excelência: em virtude de sua posição geográfica, é sinônimo de publicidade. Dizendo respeito aos interesses do grupo, o discurso proferido *es méson* dirige-se necessariamente a todos os membros da assembleia. A divisão do butim também exige publicidade: cada um vai tomar sua parte diante dos olhos de todos. [...] Em todos os planos, nos jogos, na divisão do butim, na assembleia, o centro é sempre, ao mesmo tempo, o que está submetido ao olhar de todos e o que pertence a todos em comum. Publicidade e comunhão são os aspectos complementares da centralidade.

Se as palavras do poeta podem duplicar a glória dos guerreiros, tornando sua memória mais forte; em seu próprio “meio”, a organização das relações entre os homens segue o princípio da semelhança, uma palavra possível para traduzir esse espaço isonômico do *es méson*. Nesse tipo de relação instituída para decidir aquilo que é urgente ao tempo estritamente comum de seus participantes, toda causa “diz respeito diretamente às questões do grupo, as que interessam a cada um em sua relação com outrem” (DETIENNE, 2019, p. 101).⁵⁷ Logo, se faz necessário que todos tenham as mesmas condições para validar uma escolha: aquilo que é dito deve ser também o que é digno de todos. Portanto, as palavras proferidas nas assembleias guerreiras, *es méson*, devem condizer com o tempo vivido e atual da escolha, carregando assim a temporalidade pertinente à ação no momento presente.

O espaço comum entre os participantes da esfera militar que, reunidos para tomar decisões pertinentes ao grupo, colocam-se sob o olhar de todos e deliberam, faz com que a eficácia do discurso-diálogo: “Baseia-se essencialmente na concordância do grupo social que se manifesta pela aprovação e reprovação. É nas assembleias militares que, pela primeira vez, a participação do grupo social fundamenta o valor de um discurso.” (DETIENNE, 2019, p. 101). Deste cenário, Detienne (*Idem*, p. 102) destaca a função do discurso como “instrumento de dominação sobre outrem”, onde “bem cedo funciona um tipo de discurso que diz respeito ao homem, a seus problemas, a suas atividades”. Disso, constitui-se um “plano de pensamento

⁵⁷ Ou seja, “Está inserido no tempo dos homens. Não é um discurso mágico-religioso que coincida com a ação que ele institui num mundo de forças e potências: ao contrário, é um discurso que precede a ação humana, que é seu complemento indispensável.” (DETIENNE, 2019, p. 101).

pré-político” (*Idem*, p. 104) que estabelece concepções essenciais ao desenvolvimento do que seria próprio à política no período clássico com o advento das cidades-Estado. São elas: “ideal de *Isonomía*, representação de um espaço centrado e simétrico (a *Agóra*), distinção entre interesses pessoais e interesses coletivos.” (*Idem*, p. 103).⁵⁸ Como podemos notar, essas características encontram-se intimamente ligadas ao *es méson* enquanto prática deliberativa no âmbito dos homens, configurando, portanto, um vínculo forte entre o discurso e a ação, àquilo que é posto em palavras de forma pública e que persegue o consentimento do grupo em vista de ações pertinentes à realidade comum.⁵⁹

Após apresentar a dinâmica dos discursos que têm ligação com a verdade no mundo grego pré-homérico, podemos seguir à primeira cisão de sua história. A partir das invasões dóricas um período de obscuridade remonta aos três séculos que se convencionou chamar de período homérico. Para Vernant (2002, pp. 42-43), deste período podemos destacar que:

o desaparecimento do *ánax* parece ter deixado subsistir lado a lado as duas forças sociais com as quais seu poder devia ter-se harmonizado: de um lado as comunidades aldeãs, de outro uma aristocracia guerreira cujas famílias mais eminentes detêm igualmente, como privilégio de *genos*, certos monopólios religiosos.

Nessa nova configuração, podemos reunir as funções dos discursos ligados à verdade a partir da palavra *Désmos*, presente nos textos homéricos quando se referem ao conjunto de leis não escritas, conforme descrito por Foucault no início da “Aula de 3 de março de 1971”.⁶⁰ Em primeiro lugar, *Désmos* diz respeito à ligação da regra não escrita com o acontecimento: se não é escrita, a regra se dá no acontecimento que exige a sua lembrança, ligando a memória à circunstância: “O bom chefe é aquele que sabe lembrar a regra quando é o momento certo, é

⁵⁸ Quanto ao primeiro elemento: “Semelhança, centralidade, ausência de dominação unívoca: três termos resumidos no conceito de *Isonomía*, três termos que desenham a imagem de um mundo humano no qual ‘os que participam da vida pública o fazem na qualidade de iguais’.” (DETIENNE, 2019, pp. 103-104); quanto ao segundo: “O espaço circular e simétrico veiculado por essas instituições tem expressão puramente política no espaço social da cidade-Estado, centrado na *Agóra*.” (*Idem*, p. 104); por fim, quanto ao terceiro: “Separando claramente o público do privado, opondo o discurso que diz respeito aos interesses do grupo do que se refere às questões particulares, o pensamento político prolonga uma distinção fundamental nas deliberações dos guerreiros profissionais.” (*Idem*, p. 106).

⁵⁹ Para Detienne (2019, p. 108), o meio guerreiro e seu desenvolvimento para os assuntos gerais das cidades gregas permitiu, ao longo do tempo, a laicização dos procedimentos do discurso que visam a verdade, possibilitando o surgimento de um pensamento de tipo racional. Com isso, afirma: “é nas práticas institucionais de tipo político e jurídico que, ao longo dos séculos VII e VI, ocorre um processo de laicização das formas de pensamento”, que se efetuam em níveis distintos, “através da elaboração da retórica e da filosofia, mas também através da elaboração do direito e da história.”; momento em que o “diálogo triunfa.” (*Idem*, p. 109).

⁶⁰ Procedimentos de justiça próximos ao *Désmos* também são apresentados por Foucault (2014a, pp. 72-73) quando da análise da cena do escudo de Aquiles, na “Aula de 27 de janeiro de 1971”, resumida na aula seguinte: “Num meio urbano ou aldeão, intervenção de uma autoridade, mas no segundo nível, a propósito dos procedimentos judiciais de reparação, cuja iniciativa cabe unicamente aos indivíduos. A autoridade não zela para que haja reparação, e sim para que, transcorrendo as reparações, seu andamento seja realmente regular.” (*Idem*, p. 75).

aquele que sabe reconhecer quando chegou o momento de aplicar a regra.” (FOUCAULT, 2014a, p. 134). A segunda característica do *Désmos* diz respeito à relação entre acontecimento e *lógos*: o discurso deve proferir a regra a partir de um jogo ritualístico, seus gestos são soberanos pois a memória se diz pela necessidade de sua atualização; para Foucault (*Idem*), “sua eficácia está ligada ao acontecimento ritual de sua enunciação” com “todos os gestos e sinais de soberania adequados”. Por fim, consequência das características anteriores, o *Désmos* faz da memória uma propriedade e um poder: sendo a memória que age sobre os acontecimentos, a regra deve ser posse de poucos, é secreta, pois sua eficácia manifesta o poder.

A partir disso, Foucault (2014a, pp. 134-135) mostra um vínculo fundamental desta prática de justiça com o poder: no *Désmos*, saber, poder e riqueza formam uma mesma trama.

Pelas regras jurídicas, os detentores do discurso eram também os detentores do poder e da riqueza. A memória das regras era uma das riquezas das grandes famílias, uma de suas reservas, um modo de exercício do poder e uma maneira de conservá-lo. Existiam “exegetas” para dizer se chegara o momento de aplicar uma determinada regra, ou se uma determinada regra devia ser aplicada no presente momento. Mas esses exegetas não eram especialistas neutros interpretando uma lei anônima que reinasse sobre todo mundo. [Eles] pertenciam ou estavam ligados a uma forma de propriedade familiar [...] a respeito do *Désmos* o essencial [é] que sua eficácia está sempre ligada à fulguração do acontecimento; que sua conservação é assegurada na forma gêmea da propriedade e da memória como instrumentos de exercício do poder.

Conforme o que foi exposto até aqui sobre as formas de discursos pré-arcaicas na Grécia, um elemento merece atenção: um certo saber do acontecimento desenha-se ao longo das práticas discursivas. Seja em sua configuração mágico-religiosa, onde os mestres da verdade manifestam a *Aléthea* mediante um ato semelhante ao relâmpago de Zeus, seja nas esferas militares, onde o discurso se desenrola a partir das necessidades da ação a ser feita; as falas que detêm o poder possuem um vínculo imanente com a materialidade daquilo que é dito no “agora”. Por mais que a memória seja uma propriedade divina, cujo acesso é restrito, não há verdade que esteja fora da realidade; isso vale para a palavra do poeta que atualiza a memória dos feitos dignos de louvor, e vale também para os líderes que detêm o poder de ditar as regras. Declamar e ditar, portanto, fazem parte de um mesmo registro onde o que se diz é fruto de um saber específico, onde aquilo que “é” não se distancia daquilo que “foi” e do que “será”.⁶¹ Esse é o vínculo ritual que o saber do acontecimento exige e que na ausência do

⁶¹ É importante notar que o elemento de “síntese temporal” como exposto aqui tem também uma longa história no pensamento grego, tendo em vista que ela já apareceu em nosso texto como uma das características principais do discurso dos “mestres da verdade”. Conforme mostra Detienne (2019, p. 140 – nota 102): “Entre os traços marcantes de continuidade, através de uma série de planos, cabe notar a permanência de um significado ‘lato’ de

rei como detentor soberano do poder, é reivindicado pelas famílias aristocráticas como sua propriedade, fazendo com que o direito ao discurso verdadeiro não esteja separado da posse do poder e da riqueza.

Porém, uma série de crises tornou a dinâmica do *Désmos* intolerável. Na “Aula de 17 de fevereiro de 1971” Foucault destaca três processos posteriores à invasão dórica cujos efeitos compõem as condições de possibilidade para o aparecimento de novas relações sociais que transformaram as relações entre saber, poder e discurso da verdade. São elas: a crise agrária, a constituição do exército hoplítico e o desenvolvimento de novas formas de artesanato com características comerciais.

O desequilíbrio patente entre o crescimento demográfico e a diminuição da produção agrícola devido à sobrecarga das terras cultiváveis resultou em um empobrecimento cada vez maior dos pobres e problemas cada vez mais constantes na partilha e sucessão entre os proprietários de terras. Para solucionar esse problema, uma estratégia conjunta entre esses dois grupos foi posta em prática: “o deslocamento dos indivíduos e a colonização.” (FOUCAULT, 2014a, p. 110). Porém, a colonização de novos territórios não assegurou a estabilidade dos pobres, ao contrário, sua situação piorou, já que através do direito grego arcaico o uso das terras colonizadas impunha um regime de impostos e dívidas muito onerosos aos colonos camponeses. Assim, iniciou-se movimentos de revolta comuns aos mais desfavorecidos que visavam contornar o avanço do processo de deterioração de suas condições de existência. Segundo Foucault (*Idem*, pp. 110-111) foi reivindicado: a implementação de um sistema de cálculo do tempo de trabalho condizente com os ciclos das plantações, ou seja, um calendário; um novo sistema de medida mais transparente possibilitando o ajuste das trocas e do pagamento das dívidas; e, por fim, uma nova forma de poder que assegurasse o uso-fruto das propriedades pelos mais pobres.⁶² Em síntese, segundo Foucault (*Idem*, p. 111):

Simultaneamente e solidariamente, as classes mais pobres procuram um saber, um sistema de medida e uma forma de soberania. Ora, o problema histórico é entender como, no estado de deterioração em que se encontrava, a classe camponesa pobre pôde obter a constituição desse saber, o

Alétheia como *síntese do passado, presente e futuro*. [...] Essa mesma síntese será retomada, numa perspectiva cumulativa, pelo pensamento secularizado: na célebre teoria do ‘prognóstico’ da medicina racional, é a reflexão sobre os casos presentes (*tá pareónta*) e a comparação com os casos passados que possibilitarão a *previsão* [...]; na sofística, o discurso supõe a lembrança das coisas *passadas*, o conhecimento das coisas *presentes* e a previsão de todas as coisas *por vir* [...]”. Se resolvemos trazer a reflexão sobre o saber do acontecimento neste momento do texto, é para tentar manter certo acordo com a ordem da argumentação de Foucault, que na análise do *Désmos*, nos parece colocar em evidência esse tipo de saber.

⁶² Os modelos para essas transformações advêm do Oriente, porém são modificados em muitos aspectos quando implementados na Grécia. (Cf. FOUCAULT, 2014a, pp. 106-109).

estabelecimento desse sistema de medida e a formação de um novo tipo de soberania.

É importante nos atermos à este problema histórico trazido por Foucault, pois ele circunscreve uma perspectiva que terá continuidade ao longo de sua trajetória genealógica: a análise da microfísica do poder que possibilita pensar uma contrateoria das relações de poder.⁶³ Mediante o que foi posto, resumimos essa questão a partir da pergunta: como uma transformação nas mecânicas do poder pôde ter sua origem em reivindicações dos mais pobres, dos dominados; e não necessariamente de uma imposição vertical dos dominadores, daqueles que, em tese, “possuem” o poder? Por hora, nos cabe traçar os elementos que Foucault põe em cena sobre o caso grego em vistas de compreender como as classes populares tiveram um acréscimo de força na luta pelas suas demandas nesse período de crise.

O avanço nas técnicas metalúrgicas herdadas dos Dórios foi responsável por uma popularização das funções militares, cuja passagem para uma estratégia coletiva a partir da reforma hoplítica e da formação em falanges assegurou vitórias importantes para uma parte considerável das cidades gregas. Segundo Detienne (2019, p. 107), tal mudança possibilitou: “a democratização da função bélica e, concomitantemente, a aquisição por um número maior de pessoas dos privilégios políticos até então reservados a uma aristocracia”. Se relembramos que o discurso-diálogo foi gestado no seio dos grupos guerreiros, soma-se ao caráter de comunhão e publicidade a ideia de harmonia, onde, conforme Foucault (2014a, p. 112):

A reciprocidade do serviço e da ajuda, a sincronização dos movimentos, o ajuste espontâneo do conjunto para chegar à harmonia final fazem parte da estratégia hoplítica. Ora, é essa ordem comum aceita por cada um e espontaneamente realizada por todos, ou em todo caso obtida o mais rapidamente possível por um ajustamento recíproco, é essa ordem que propicia a força da cidade.

Quanto ao artesanato, este se desenvolvera no meio camponês financiado por uma fração da aristocracia interessada na troca de mercadorias com as demais civilizações do mediterrâneo. Esse novo tipo de configuração, tanto de trabalho como de mercado, provocou conflitos entre a aristocracia mercante de produtos agrícolas e uma aristocracia voltada à circulação dos objetos artesanais, como ressalta Foucault (2014a, p. 113): “Daí uma aliança

⁶³ Encontramos nos preceitos de método expostos em *História da sexualidade I*, talvez, a exposição mais clara que parece reverberar essa questão, que como afirmamos, já aparece no curso de 1970-1971. Nas palavras de Foucault (2019, pp. 102-103): “o poder vem de baixo; isto é, não há, no princípio das relações de poder, e como matriz geral, uma oposição binária e global entre os dominadores e os dominados, dualidade que repercute de alto a baixo e sobre grupos cada vez mais restritos até as profundezas do corpo social. Deve-se ao contrário, supor que as correlações de forças múltiplas que se formam e atuam nos aparelhos de produção, nas famílias, nos grupos restritos e nas instituições servem de suporte a amplos efeitos de clivagem que atravessam o conjunto do corpo social. Estas formam, então, uma linha de força geral que atravessa os afrontamentos locais e os liga entre si; evidentemente, em troca, procedem a redistribuições, alinhamentos, homogeneizações, arranjos de série, convergências desses afrontamentos locais. As grandes dominações são efeitos hegemônicos continuamente sustentados pela intensidade de todos esses afrontamentos”.

de classes entre uma fração da aristocracia e os artesãos-camponeses contra a aristocracia fundiária e mercante.”. Dessa nova configuração, pode-se destacar dois elementos: um deslocamento na economia grega da mão de obra escrava para um trabalho remunerado nas mãos dos camponeses e a posse de um saber técnico concentrado no saber destes.

Outro elemento que podemos trazer a esta equação refere-se as transformações na vida religiosa, principalmente quanto ao ritualismo das classes populares, como mostra Foucault na “Aula de 10 de março de 1971”. Parte desses rituais se opõe aos grandes sacrifícios feitos em nome dos deuses pelas famílias ricas, concentrando-se mais em prescrições e proibições regularmente observadas e acessíveis a todos os membros da comunidade, “aplicáveis por cada um com relação a si mesmo, passíveis de um controle autônomo, [...] dissociadas da posse e do sacrifício de riquezas.” (FOUCAULT, 2014a, p. 155). Tal reorganização da vida religiosa nas classes populares possibilitou “certa qualificação religiosa do indivíduo” (*Idem*, p. 158), em que cabe a cada um estabelecer um elo particular de contato com o deus, de forma a medir os graus de pureza e impureza de suas ações, o que, em certa medida, enfraquece os domínios religiosos das famílias mais ricas detentoras das práticas de culto tradicionais.

Essa série de transformações foi fundamental para reviravoltas importantes na política grega. Primeiro, o acirramento de uma distinção clara entre duas classes que compõem a cidade e que estão em conflito: os ricos e os pobres. Em segundo lugar, a constituição de um novo tipo de exército apoiado por uma classe popular que, em muitos casos, possibilitou a ascensão da tirania, já que muitos tiranos foram comandantes bem sucedidos em batalhas importantes. Terceiro, a adoção de medidas frequentes em favor dos camponeses e dos artesãos a partir da criação de leis que se opunham às formas empregadas por uma aristocracia ainda arcaica. Por fim, a apropriação das práticas religiosas populares pelo Estado cumpriu um papel importante para a definição jurídica do indivíduo, principalmente quanto a jurisdição sobre o crime correlativa às práticas de exclusão do criminoso. Em suma, estes deslocamentos exigiram uma mudança no exercício do poder e, com isso, a *pólis*, enquanto configuração do espaço social, teve que se apoiar ou criar instituições cuja eficácia voltava-se contra as formas arcaicas de exercício do poder centralizadas nas grandes famílias (*gene*). Segundo Vernant (2002, p. 79), é nesse ponto que a *Dike* torna-se o elemento central para a organização da cidade e seus conflitos:

O esforço de renovação atua em muitos planos: é ao mesmo tempo religioso, jurídico, político, econômico; sempre visa restringir a *dynamis* dos *gene*, quer fixar um limite à sua ambição, à sua iniciativa, ao seu desejo de poder, submetendo-os a uma regra geral cuja coação se aplique igualmente a todos. Essa norma superior é a *Dike* que o Mago invoca como um poder divino, que

o nomóteta promulga em suas leis, e de que pode às vezes inspirar-se o tirano, mesmo se a deturpa, impondo-a pela violência; é ela que deve estabelecer entre os cidadãos um justo equilíbrio a garantir a *eunomia*: a divisão equitativa dos cargos, das honras, do poder entre os indivíduos e as facções que compõem o corpo social. A *Dike* assim concilia, harmoniza esses elementos para deles fazer uma só e mesma comunidade, uma cidade unida.⁶⁴

Dikaion é uma palavra presente nos textos de Hesíodo como correlata à *Dike*. Pode significar a sentença justa, a fórmula justa, ou mesmo a palavra de justiça. Em todo caso, o *Dikaion* diz respeito a determinada ordem, à uma medida justa dos ciclos naturais conformes às prescrições dos deuses e que, por sua vez, devem mostrar aos homens a medida certa de suas ações. Esse deslocamento é importante tendo em vista uma sociedade em que as tensões sociais ocupam agora o cenário igualitário da *Ágora*, onde, para Foucault (2014a, p. 108): “Estar com a verdade será mais estar com o que é justo do que estar com o poder.”. Nessa direção:

Ser justo já não cabe simplesmente ao rei de justiça, e sim a todo homem. Este será justo na medida em que houver prestado atenção, aguçado o ouvido e guardado na memória o que é justo. A justiça já não é simplesmente o que se diz, é o que se escuta; e o homem justo já não é simplesmente aquele que diz a sentença certa: é o homem, é todo o homem que escutou a justiça. (FOUCAULT, 2014a, p. 98)

Mas, não devemos perder de vista que mesmo com os abalos trazidos pelas transformações sociais após a invasão dórica, os elementos míticos não abandonaram a relação dos homens com os discursos. Ao contrário, segundo Detienne, o universo mítico continua a soçobrar na obra de Hesíodo, porém trazendo para o plano mais mundano possível aquilo que antes era digno de poucos. Nesse caso, o que parece se transformar não é necessariamente o que é a verdade, mas sim a modalidade do discurso daquele que deve proferir suas palavras.⁶⁵ É nesse ponto, que o discurso ganhará uma dimensão que não deve dizer apenas a palavra dos deuses, mas sim, condizer com as práticas dos mortais. Em síntese, o que estará em causa é a passagem da “ambivalência do discurso eficaz” para a

⁶⁴ Mesmo deslocamento que encontramos na análise de Foucault (2014a, p. 106): “Em comparação com a justiça exercida soberanamente pelos chefes tradicionais, pelos reis de justiça, pelos poderosos com sentenças tortas, esta, indo do decreto de Zeus para a ordem do mundo e desta para a vigilância, para a exatidão rural, para o jogo do bom entendimento e da dívida restituída, essa justiça hesiódica convoca toda uma transferência de soberania. Convoca-a mas não a constata, pois na época dos *Trabalhos* a justiça está institucionalizada apenas nas mãos dos reis de justiça. O que Hesíodo convoca em seu canto é uma justiça que se articule com um novo saber (o do calendário e das cronologias naturais); com uma nova prática da medida (a medida da troca e da restituição, algo como a moeda); com uma nova distribuição da soberania. A busca de um novo tipo de autoridade política, de uma medida monetária e de um saber das coisas e do tempo manifesta-se solidariamente nos textos de Hesíodo.”

⁶⁵ Como parece confirmar Vidal-Naquet (2019, p. XXXVIII): “A fórmula diz o essencial: o Deus subsistiu, mas o suporte social que o animava, o Rei, desapareceu. Deuses e homens já têm destino separado, o tempo dos deuses separa-se progressivamente do tempo dos homens. Resta uma tradição poética precisamente, a tradição do ‘rei justiceiro’ a segurar a ‘balança’, dispensador e recebedor ao mesmo tempo do verdadeiro e do falso. Paralelamente, toda verdade é também enigma.”

“ambiguidade da ação” (Cf. VIDAL-NAQUET, 2019, p. XXXVIII). Em outras palavras, é um processo de laicização do discurso que vemos acontecer.

Nessa perspectiva, a primeira instituição abordada por Foucault é a instauração da moeda nas cidades gregas. Na “Aula de 24 de fevereiro de 1971” o filósofo sustenta a tese de que a moeda foi uma forma do poder político estabelecer o equilíbrio dos conflitos na cidade através de uma prática ainda vinculada às formas arcaicas do ritual, a partir da função de simulacro. Para tanto, é necessário esvaziar uma interpretação corrente que identifica o surgimento da moeda como fruto de um desenvolvimento mercantil, calcado no comércio “internacional” do mediterrâneo a partir da expansão pelo mar Egeu. Para Foucault (2014a, p. 120), o problema deste tipo de interpretação é que supõe a origem da moeda “em funções de representação”, tomando “o signo pela coisa em si”; característica que, como vimos, o filósofo já havia advertido no artigo de 1964 sobre Klossowski. Foucault, então, se detém em alguns fatos contrários a essa interpretação, como a permanência do escambo dentro das cidades mesmo após a instituição da moeda, ou, a utilização de quantidades de moedas correlatas a números comuns aos sacrifícios rituais. Disso, pode-se concluir que os cálculos de equivalência que são transmitidos em um primeiro nível à prática monetária, não se fundam em uma “estimativa de um valor idêntico” (*Idem*, p. 121), mas sim, se estabelecem a partir de um reconhecimento já encontrado nas práticas religiosas do sacrifício. Logo, conclui Foucault (*Idem*): “A forma da moeda não se esboça no céu abstrato da mercadoria e de sua representação, e sim no jogo do sacrifício e de seus simulacros.”.

Na Grécia arcaica, o cetro ou bastão era um símbolo de poder que denotava o direito de fala em uma assembleia. Esse poder remonta às riquezas que cada membro possuía, possibilitando manifestar sua opinião perante os demais. Essa posição do poder, vinculada ao cetro, simboliza para Foucault a solidariedade entre as esferas políticas e econômicas desse período. Com as transformações ocorridas entre os séculos VII-VI, a moeda não é equivalente à função mágico-política como encontrada no cetro; porém, não deve ser encarada apenas como a representação de um signo ausente. Próximo à função do cetro, a moeda seria mais um instrumento de poder que realiza deslocamentos através de um jogo de regulamentações que visa manter certa dominação. Seria mais um “signo” que efetua substituições: substituição de uma fortuna por um investimento (substituição econômica); substituição de um grupo social por outro (substituição política) e principalmente, substituição de uma reviravolta social desejada por um grupo considerável, como os camponeses e artesões, para um “leve deslocamento de poder” (FOUCAULT, 2014a, p. 126), dado na garantia de subsistência desse

grupo reivindicante. Assim: “Do mito narrado para a operação política tem-se toda uma série de substituições. Essas substituições se superpõem e se substituem mutuamente. É isso o simulacro: operações reais, séries indefinidas – criando a fixação (não a representação).” (*Idem*).

Portanto, partindo de um uso não comercial da moeda, comum às dimensões religiosas de regulamentação social, Foucault analisa de perto o exemplo da instituição da moeda em Corinto. Em resumo, Cípselo foi um líder militar que junto de seu exército hoplítico formado prioritariamente por camponeses, conquistara inúmeras vitórias, expulsando da cidade a velha aristocracia dos baquíadas. Elevado a tirano, Cípselo empreendeu uma parcial redistribuição fundiária que não obteve muito êxito em relação às dívidas dos camponeses mais pobres. Neste cenário, o tirano aplicou um imposto de dez por cento dos rendimentos aos mais ricos em vista de distribuí-los diretamente aos mais pobres, financiar obras públicas, incentivar o artesanato, e com isso, possibilitar o pagamento das dívidas contraídas com os mais ricos. Assim, devido a esta mecânica de recolhimentos e distribuições bastante intrincada, foi necessário a adoção de um “substituto” para os gêneros de troca, permitindo uma circulação mais eficaz.

Para Foucault (2014a, p. 122): “O jogo – sacrifício, partilha, coleta, redistribuição – é uma forma religiosa de revigoramento dos indivíduos e do grupo que foi transposta para uma prática social em que estava em causa resolver um conflito de classes.”. Um jogo estabelecido dessa maneira, conecta duas dimensões na política empreendida por Cípselo: para efetivar a demanda social das redistribuições tornando possível a circulação da riqueza e, principalmente, atenuar o conflito entre ricos e pobres, fez-se necessário uma dimensão religiosa que autorizasse esse jogo, uma autoridade que estivesse acima das partes envolvidas legitimando todo o processo; onde passa-se do “Sacrifício dos objetos culturais ao culto estatal de Zeus” (*Idem*). Em outras palavras, uma *metátese*, uma relação de substituições, um simulação: “Há moeda quando o mesmo objeto é sacrifício e imposto, salário dos mais pobres e redistribuição ritual, quinhão do templo ou do fogo e coerção ou rapina pelo poder, revigoramento mágico do corpo social e atividade cotidiana dos oleiros em tornos.” (*Idem*, p. 123). Assim, a instauração da moeda não teria um vínculo estrito ao desenvolvimento mercantil; ao contrário, suas raízes encontram-se na manipulação de práticas já existentes no âmbito religioso; sua função, antes de ter a equivalência do valor-mercadoria, encontra-se na exigência do equilíbrio das disputas sociais, mas sua garantia ainda está intimamente vinculada ao poder divino.

A moeda é fruto, portando, da aliança entre aqueles que detêm o poder com aqueles que não detêm riquezas; o que explica o fato dela surgir em situações extraordinárias, que exigem uma intervenção direta do poder (o tirano, o legislador). Mas este poder não age arbitrariamente, ao contrário, assim como “os símbolos e os ritos do poder” (FOUCAULT, 2014a, p. 125) ele se mantém nas mãos de um poder centralizado. A moeda, “instrumento sutil e circunstanciado” (*Idem*, p. 133) realiza uma função social a partir do revigoramento da cidade e de seus cidadãos; mas em seu aspecto político, “por um jogo de novas regulações, garante a manutenção de uma dominação de classes.” (*Idem*, p. 126). Sobre esse caráter inicial da moeda, conclui Foucault (*Idem*, p. 144):

simulacro religioso em sua forma, substituto e suporte metálico das cobranças, destruições e redistribuições que revigoram magicamente o corpo social inteiro, a moeda é o simulacro do poder repartido entre todas as mãos, enquanto assegura, à custa de um certo sacrifício econômico, a manutenção do poder em algumas mãos.

Mas, se a instauração da moeda em Corinto promove certo equilíbrio social ao distribuir uma parcela das riquezas; sua aplicação é passageira, pois sua garantia ainda permanece no plano divino, principalmente quando sustentado por um poder tirânico. Será pela instauração do *nómos*, a partir da obra de legisladores como Sólon, que a moeda ganhará seus contornos de instrumento de medida (*métron*) ligado às formas da justiça (*díkaiōn*) e aderindo à verdade da ordem das coisas como fundamento do não-excesso. Só então, a moeda abandona as prerrogativas divinas e seu caráter de sacrifício necessário, passando a compor a “ordem e o vigor do Estado”, tornando-se, “como que a outra face da *Dike* que nele reina.” (FOUCAULT, 2014a, p. 129).

Desde Homero até Hesíodo, *eunomía* designa a distribuição e a partilha conforme os ciclos da natureza: as horas, as estações, o ritmo do tempo. Nas palavras de Foucault (2014a, p. 140), a *eunomía* em Hesíodo aparece como: “uma repartição justa dos bens, uma boa distribuição das riquezas e de seu ciclo, um movimento regular no jogo dos gastos, das devoluções e das distribuições. É dessa reivindicação de *eunomía* que vai nascer o *nómos* como estrutura jurídico-política da cidade”. Nesse sentido, Sólon reivindicará a instauração de uma legislação que assegure o equilíbrio da cidade de Atenas a fim de remediar o movimento de expulsão por dívidas dos camponeses de suas terras, e, diminuir a insegurança trazida aos proprietários que veem a violência invadir o território sagrado de seus lares. Nesse ponto, a reforma soloniana operou em duas direções. Em primeiro lugar, modificações econômicas: extinção de parte das dívidas sobre a terra, permitindo o retorno de parte dos camponeses a estas, sem necessariamente promover uma redistribuição das mesmas; e, incentivo ao

comércio em favor dos proprietários de olivais e ao artesanato com fins de exportação. Em segundo lugar, modificações políticas: distribuição dos poderes jurídicos-políticos através da divisão em classes censitárias; e, organização de tribunais permitindo que todo cidadão tivesse o direito de se dirigir a eles quando fosse lesado por qualquer outro cidadão. Disto, conclui Foucault (2014a, p. 141): “nessa boa e regular repartição que substitui a luta desregrada entre os ricos e pobres, não é em absoluto a fortuna que finalmente é distribuída, é o poder jurídico-político.”.

Com essa reforma, Foucault identifica duas transformações significativas: qualquer riqueza possibilita a participação no poder, mesmo os cidadãos mais pobres estão autorizados a participar das discussões da assembleia. Assim, como efeito principal dessa medida temos que: “A totalidade de um corpo social começa a aparecer como o lugar onde o poder se aplica a si mesmo. O poder nasce de um corpo sobre o qual se exerce.” (FOUCAULT, 2014a, p. 143); eis o surgimento da noção de cidade-Estado, o conjunto de todos os cidadãos exercendo seu direito ao poder sobre todos. Logo, laicização completa das funções políticas, onde sofística e retórica encontrarão o cenário propício para seu desenvolvimento, como nos mostra Detienne (2019, pp. 128-129):

Com efeito, a Sofística e a Retórica, que surgem com a cidade-Estado grega, são formas de pensamento fundamentalmente centradas no ambíguo, tanto porque se desenvolvem na esfera política, que é o mundo da ambiguidade, quanto porque se definem como instrumentos que, por um lado, formulam a teoria, a lógica da ambiguidade num plano racional e, por outro, permitem agir com eficácia nesse mesmo plano de ambiguidade. [...] O domínio do político e do sofista, portanto, é um plano de pensamento que se situa no extremo oposto daquele que o filósofo reivindica como seu bem próprio desde Parmênides: é o plano da contingência, a esfera do *kairós*, o *kairós* que não pretende à ordem da *epistéme*, mas à ordem da *dóxa*. É o mundo da ambiguidade.

Deixemos por hora a presença do sofista como detentor de uma “lógica da ambiguidade”, a passagem acima citada já nos mostra bem a dimensão desse tipo de pensamento e a oposição que enfrentará; mas esse é um assunto para o próximo item. Sigamos a argumentação de Foucault sobre Sólon, pois ela nos mostra um elemento fundamental de sua reflexão.

O segundo desdobramento da *eunomia* de Sólon diz respeito ao pertencimento entre riqueza e poder: se antes, os deuses delegavam seu poder aos possuidores de riquezas, em uma operação em que esses dois elementos se completavam e se apoiavam, com Sólon, riqueza e poder não possuem mais uma relação de implicação. Está fora da *eunomia* os fatores que levam à riqueza; é rico aquele que é bem aventurado e agraciado pelos deuses. O princípio que age para garantir o equilíbrio entre os poderes deve ser o *nómos*, ou seja, o *nómos* deve prever as consequências para o excesso de poder, pois é este excesso que pode

levar a ruína da cidade. Quanto ao excesso de riquezas, cabe apenas aos deuses sua punição. Há, portanto, nas palavras de Foucault (2014a, p. 144), uma “cesura” entre o político e o econômico, já que, “*Nómos* é o nome dado a um princípio de distribuição do poder que serve para manter (mas ocultando-os) os princípios de atribuição das riquezas.”

Assim, o feito principal da instauração do *nómos* não diz respeito apenas à fixação de leis inscritas no meio da cidade, permitindo que todos os cidadãos tenham acesso a elas. Esse é um efeito último que marca sua consolidação. Para Foucault, o que importa é o efeito de cesura possível por meio do *nómos*: a indiferença ética promovida pela elisão completa da posse de riquezas e do exercício do poder. A riqueza será determinada ainda pelo aspecto divino, porém sua dádiva corresponde ao plano familiar ou individual dessa relação. A política, por sua vez, será de domínio público, sua esfera diz respeito apenas às questões humanas. Dessa forma, a distribuição do poder é mais eficaz que a distribuição da riqueza: em Corinto, a distribuição da riqueza promovia um leve deslocamento de poder, assim sua dinâmica exigia um poder ainda soberano e marcado pelos deuses, um tirano; já em Atenas, com as reformas solonianas, a distribuição do poder para todos os cidadãos não influencia a dinâmica da riqueza, os conflitos devem ser decididos pela cidade, em um plano comum em que a regra não advém dos deuses, mas sim do lugar vazio de onde se manifesta a justiça, que doravante estará ligada à conformidade com a ordem do mundo.

Nessa nova configuração da lei, o *es méson* advindo das esferas militares mais antigas se reconfigura em um novo tipo de espaço comum, um lugar vazio que envolve um tipo de saber com novos pontos de apoio: a lei inscrita, o debate, a pedagogia e a natureza.⁶⁶ Para Foucault, esses quatro elementos conformam a cisão fundamental que antes articulava riqueza e poder como atributos que garantiam a posse do saber e do discurso verdadeiro. Agora, a medida, a justiça e a ordem do mundo emergem como discursos que devem dizer a verdade: a moeda será a medida das quantidades puras, um signo desvinculado de sua materialidade de dádiva; a lei será escrita e inscrita no meio da cidade e corresponderá à justiça que a guia rumo à prosperidade; a boa lei será fruto da correta observação da natureza que manifesta a ordem do mundo. A observação da regra não está mais no plano do divino e do singular; todos podem ir ao encontro da lei, e todos podem utilizar as palavras da lei: basta saber a lei

⁶⁶ “Inscrito na pedra, presente no meio de todos sem que ninguém tenha de formulá-lo, o *nómos* não é mais proferido por ninguém em particular: fala como que por si mesmo, em seu próprio nome, [...]. Colhido no ataque ou no jogo do *lógos*, do discurso público, da discussão, também aí não pertence mais a ninguém; mas todos podem publicamente apropriar-se dele, submeter-se a ele ou modificá-lo. Transmitido pela pedagogia, imposto por exemplos que se perdem na noite dos tempos, também aí não pertence a ninguém. Ajustado à natureza, decorre dela.” (FOUCAULT, 2014a, p. 137).

para manifestar a verdade. Portanto o poder na Grécia clássica é mascarado e aquilo que realmente se manifesta é a verdade. Poder e verdade não são correlatos da mesma prática. A verdade se manifesta como um saber da medida e da ordem completamente desencarnado do poder. A verdade torna-se correlata, portanto, à justiça.

Se a exposição ao *nómos* é direito comum a todos cidadãos, aquele que se opõe a lei, por vontade própria ou por ignorância, pode conspurcar toda a cidade. Assim, a pureza e a impureza não habitam apenas a esfera religiosa; saber se um crime aconteceu, se uma falta existiu, será de interesse de todos. Este é o ponto decisivo em que o processo de exclusão do saber dos acontecimentos opera. Se antes, “dizer” o acontecimento lançava o portador da palavra a um conflito direto com os deuses, sendo o detentor do poder responsável apenas por conferir a ordem regrada daquilo que era dito agindo com justiça; doravante, saber o que aconteceu diante um crime torna-se parte do processo jurídico. Assim, esse saber deve coincidir com um exame causal a partir de testemunhas e provas; o processo de averiguação do crime deve conter em sua forma a verdade, saber e dizer o que realmente aconteceu passa a ser a marca da justiça, ou seja: “O *acontecimento* é transformado em *fato*.” (FOUCAULT, 2014a, p. 168).⁶⁷ Com isso, estabelece-se um discurso moral e político baseado na justiça: todo aquele que leva a impureza para a cidade está fora da justiça, está fora do *nómos* e, logo, está excluído de qualquer vínculo com a verdade. Nesse nível, para Foucault (*Idem*, p. 162) “Não é porque o espaço social se constituiu e se fechou em si que o criminoso foi excluído dele; e sim a possibilidade de exclusão dos indivíduos é um dos elementos de sua formação.”. Portanto, “na grande reorganização e redistribuição políticas dos séculos VII-VI, foi definido um lugar fictício no qual o poder se fundamenta numa verdade que só é acessível com a garantia da pureza” (*Idem*, pp. 173-174). Nesse lugar fictício, “O impuro é aquilo que *não pode ser tolerado*.” (*Idem*, p, 163 – grifo nosso).

Assim, o que salta aos olhos de Foucault é o fato desse tipo de discurso de exclusão se sustentar sem que um poder soberano seja exigido. Ora, a partir do lugar vazio instituído pelo *nómos*, que desvincula radicalmente a justiça do poder, o que se opera é a invenção de um discurso novo que se fundamenta em um saber da verdade purificado do poder. Se no plano discursivo, a palavra eficaz dos “mestres da verdade” é marcada pela ambiguidade, “pelo jogo

⁶⁷ A prática jurídica que cria os elementos para este tipo de julgamento é o *Krínein*, descrito por Foucault, na “Aula de 3 de fevereiro de 1971”, como uma legislação de reparação ainda vinculada aos reis justiceiros. Cabe destacar que a ligação entre justiça e política já está presente nessa forma de contestação judicial, já que, para Foucault (2014a, p. 86): “A partir dessa forma jurídica do *krínein* surge um tipo singular de discurso verdadeiro que está ligado ao *dikaion*, ao *nómos*, à ordem do mundo e à ordenação da cidade.”, com isso, “a justiça é, imediatamente e de pleno direito, política.”. Voltaremos à prática do *Krínein* no item “Dinástica: da hierarquia à herança”.

do veraz e do enganoso” onde a “‘verdade’ colore-se de engodo, o verdadeiro nunca nega o falso” (DETIENNE, 2019, p. 158), com o pensamento filosófico, onde o pensamento é guiado por uma lógica da contradição, “o ‘veraz’ exclui o enganoso” e “*Aléthea* confunde-se até com a exigência imperiosa da não contradição.” (*Idem*). O que vemos no plano das instituições, é que essa mesma verdade simulará a função soberana de excluir, como podemos atentar nas palavras de Foucault (2014a, p. 168):

E a verdade torna-se assim a condição inicial, ou pelo menos primordial, da purificação. No sistema arcaico, o raio da vingança portava, por um instante, a luz da verdade; esta só cintilava no acontecimento. (O rito não dizia respeito à verdade, e sim à transferência dos homens para os deuses.)

Agora ela é exigida pelo *rito* e faz parte do rito. A impureza não se tornará novamente pura, ou melhor, a impureza só será separada da pureza por intermédio da verdade estabelecida. A verdade assume lugar no rito. O rito abre lugar para a verdade. E a verdade tem realmente uma função lustral. A verdade separa. Função lustral da verdade.

A verdade é o que permite excluir; separar o que está perigosamente misturado; distribuir devidamente o interior e o exterior; traçar os limites entre o que é puro e impuro.

A verdade passa a fazer parte dos grandes rituais jurídicos, religiosos, morais exigidos pela cidade. Uma cidade sem verdade é uma cidade ameaçada. Ameaçada pelas misturas, pelas impurezas, pelas exclusões não realizadas. A cidade precisa da verdade como princípio de separação. Precisa dos discursos de verdade como sendo os que mantêm as separações.

A partir do que foi exposto, temos que a emergência do discurso de verdade tem suas raízes múltiplas espalhadas nos domínios do poder, sua função é encobrir qualquer manifestação de poder que possibilite o confronto entre as parcelas desequilibradas da sociedade. A semântica que envolve todo o discurso ligado à verdade, como aparece em Aristóteles, diz respeito à este novo saber que deve excluir de direito uma semântica anterior, ou mesmo, outras formas de saber; mas, em suas minúcias, opera exclusões de fato. Esse deslocamento é efeito de um acontecimento policéfalo: as disputas pelo poder que levam à cesura do econômico e do político; a medida que substitui definitivamente como signo a experiência do simulacro e, por fim, a verdade que se manifesta do lugar vazio da justiça, permitindo a exclusão daquele que não se encaixa na lei. É toda a máscara de um discurso justo separado do poder que possibilita a emergência da verdade na sociedade grega. Seu efeito, no limite, está na violência do saber que torna legítima a exclusão por meio da verdade.

Mas não podemos perder de vista que a emergência da verdade como descrita por Foucault, possibilita a eleição de um novo tipo de personagem que será reivindicado pela tradição filosófica: a figura do sábio. Essa “figura fictícia”, que é “a máscara atrás da qual são conservadas, mantidas e transformadas em instituições políticas as operações econômicas.” (FOUCAULT, 2014a, p. 171 – nota a partir da transcrição oral), deve encarnar os preceitos da

pureza, do conhecimento desinteressado e contemplativo condizente com a ordem justa da cidade. O sábio não será mais o detentor de um saber secreto dos deuses, um mago, um adivinho; seu saber deve vir da boa observação da natureza, da ordem do mundo e, por consequência, da justiça que está e sempre esteve ali, movimentando os astros, ordenando o caos. Por isso, ele deve ser eleito como o verdadeiro conhecedor da ordem humana, “o fundador do poder político” (*Idem*, p. 170); mais por possuir este saber, não por exercê-lo.⁶⁸ O sábio, digno do saber racional e teórico, aparece na medida em que deve se opor em um combate invisível às forças que realmente são perigosas aos verdadeiros detentores do poder na Grécia. Primeiramente, o sábio opõe-se ao tirano, figura ambígua por excelência, onde a concentração de poder e saber deve sempre ser temida, como a análise de *Édipo-rei* feita por Foucault mostra.⁶⁹ Mas, principalmente, o sábio deve se opor à figura do poder popular, esse poder do povo que “escuta apenas seus interesses e desejos. É violento: impõe a todos sua vontade. É mortífero [...], mata o sábio, por ser aquele que ocupa o lugar onde as leis falam.” (*Idem*, p. 171).

Grande tragédia essa do povo no mundo grego. Sendo suas lutas, suas reivindicações, sua busca por condições de existência conformes a justiça que possibilitaram as mais radicais transformações culturais no mundo grego; esse “processo através do qual o povo se apoderou do direito de julgar, do direito de dizer a verdade, de opor a verdade aos seus próprios senhores, de julgar aqueles que os governam”; este “direito de opor uma verdade sem poder a um poder sem verdade” (FOUCAULT, 2002, p. 54); no fim, se vê apartado do espaço da lei, deslegitimado de sua própria história que tornou possível tantas reviravoltas, que tornou possível esse milagre grego que dizemos ser a busca pelo conhecimento verdadeiro. Grande *inversão*, grande paradoxo: “O poder popular é o crime contra a própria natureza da cidade”, na medida em que o sábio “como puro detentor do saber e do *nómos*, deve proteger a cidade contra si mesma e proibi-la de governar a si mesma. *A sabedoria: lugar fictício que funciona como uma proibição real.*” (FOUCAULT, 2014a, p. 171 – grifo nosso).

⁶⁸ “Primeiramente, a elaboração do que se poderia chamar formas racionais da prova e da demonstração: como produzir a verdade, em que condições, que formas observar, que regras aplicar. São elas, a Filosofia, os sistemas racionais. Em segundo lugar e mantendo uma relação com as formas anteriores desenvolve-se uma arte de persuadir, de convencer as pessoas do que se diz, de obter a vitória para a verdade ou, ainda, pela verdade. Tem-se aqui o problema da retórica grega. Em terceiro lugar há o desenvolvimento de um novo tipo de conhecimento: conhecimento por testemunho, por lembrança, por inquérito. Saber de inquérito que os historiadores, como Heródoto, pouco antes de Sófocles, os naturalistas, os botânicos, os geógrafos, os viajantes gregos vão desenvolver e Aristóteles vai totalizar e tornar enciclopédico.” (FOUCAULT, 2002, pp. 54-55).

⁶⁹ Principalmente na segunda conferência de *A verdade e as formas jurídicas* e em “O saber de Édipo” (FOUCAULT, 2014a, pp. 209-238). Não adentraremos nos detalhes da análise das leituras foucaultianas sobre a peça de Sófocles, mas indicamos a leitura dos artigos de Fabiano Incerti (2016; 2018; 2019), que se dedicam especificamente a isto.

b) Os intoleráveis Sofistas

Na “mesa redonda” que encerra o conjunto de conferências de Foucault na PUC do Rio de Janeiro em 1973, lemos a seguinte pergunta de Affonso Romano de Sant’Anna (*Apud* FOUCAULT, 2002, p. 139): “Considerando sua posição de estrategista, seria pertinente aproximá-lo da problemática do *pharmakon* e colocá-lo ao lado dos sofistas (verossimilhança) e não dos filósofos (a palavra da verdade)?”.⁷⁰ Foucault parece não titubear com a pergunta, aparentando até gostar bastante que ela tenha sido feita. Em suas palavras:

Ah, nisso estou radicalmente ao lado dos sofistas. [...] Acho que os sofistas são muito importantes. Porque temos aí uma prática e uma teoria do discurso que é essencialmente estratégica: estabelecemos discursos e discutimos, não para chegar à verdade, mas para vencê-la. É um jogo: quem perderá, quem vencerá? (FOUCAULT, 2002, p. 140)

A filiação de Foucault (2002, p. 141) aos sofistas parece mesmo condizer com suas perspectivas teóricas naquilo que tangência o essencial, definidas em poucas linhas: “a materialidade do discurso, o caráter factual do discurso, a relação entre discurso e poder”; ou seja, o jogo, o acontecimento, o poder.

Praticamente dois anos distanciam *A verdade e as formas jurídicas* do curso inaugural de Foucault no Collège de France, podemos até afirmar com segurança, que as conferências realizadas no Rio de Janeiro servem como uma ótima síntese para suas pesquisas até aquele momento, tendo em vista que ao longo delas, o filósofo retoma desde sua hipótese sobre Nietzsche à suas pesquisas sobre as instituições jurídicas e as formas de extração da verdade, do inquérito como visto no Édipo de Sófocles às práticas de vigilância em uma sociedade disciplinar. Mas, o que nos chama a atenção é essa permanência do sofista como uma personagem tão digna de interesse e atenção. Talvez, dentro da dinâmica comumente aceita de que a filosofia só é Filosofia quando se diz amiga da sabedoria e da verdade, longe de qualquer pertencimento ao poder, seja dos deuses, seja dos homens, é fácil renegar o sofista como aquele a ser dominado, quando não, evitado. Após navegar por toda essa morfologia da vontade de saber que tornou possível a semântica platônico-aristotélica, nos cabe agora recuar ao acontecimento discursivo destacado por Foucault nesse curso, ou seja, àquilo que permite

⁷⁰ Referência ao diálogo *Fedro* de Platão (2000, 273 d - e): “Isto: já muito antes de apareceres, já muito antes das tuas intervenções, Tísias, tínhamos chegado à conclusão de que a verossimilhança tende a dominar o espírito das multidões em virtude da sua semelhança com a verdade! Quanto à similitude, já há momentos mostráramos que, quem conhecer a verdade, pode discernir o que é provável com toda exatidão! [...] Quem não tenha classificado os caracteres dos seus futuros ouvintes; quem não for capaz de dividir as coisas existentes segundo os seus caracteres específicos, e de reunir objetos particulares numa só ideia geral; jamais chegará a ser um artista da oratória dentro das possibilidades humanas!”. No caso, Platão estabelece anteriormente no diálogo a analogia do orador com o médico, onde a aplicação de um mal remédio compara-se à prática dos retóricos que falam destituídos de arte, logo, por verossimilhanças. A palavra *pharmakon*, nesse caso, mantém sua ambiguidade, referindo-se tanto à remédio como à veneno.

que o sofista e sua prática sejam excluídos. E não foi sem motivos que esses técnicos do discurso, mestres da ilusão, ou homens da opinião foram enxotados; afinal, como anota Foucault (2014a, p. 59) na “Aula de 13 de janeiro de 1971”:

O sofisma: manipulação perversa que tende a estabelecer uma relação de dominação.

Anagrama polêmico

Um tão cruel discurso

Os jogos entre o desejo e o poder.

Portanto, é preciso retornar a esse discurso cruel do sofista. As condições para sua exclusão já foram dadas. Cabe-nos agora buscar que raiz tênue é esta que Foucault visa com sua filiação e, quiçá, seu elogio do sofista. Talvez a partir do que foi excluído há tanto tempo atrás, encontremos uma constelação que auxilia Foucault em sua navegação.

No artigo “Miscelânea sofística”, Aldo Dinucci (2004, p. 4) nos apresenta a ideia de contornar os preconceitos milenares geralmente atribuídos à personagem do sofista, percorrendo um caminho onde, “ao invés de considerar a Sofística como o outro da Filosofia”, seria mais proveitoso considerá-la “uma Filosofia outra que aquela de Platão e Aristóteles”. Nesta perspectiva, o que permitiria ao discurso dos sofistas vincular-se a um estado de permanente devir não supõe um relativismo ingênuo, longe disso, o fluxo do discurso para os sofistas seria uma constatação pertinente ao próprio lugar de origem deste tipo de pensamento: a multiplicidade cultural e social que circulava pela *pólis* grega com a expansão comercial que lhe foi contemporânea. Dessa forma, a breve contextualização feita pelo comentador, nos coloca novamente nesse palco grego em que estávamos. Nas palavras de Dinucci (2004, p. 11):

Surgindo num período da história grega em que a noção de virtude fundada na estirpe perde suas forças e cada vez mais é importante bem falar para se atingir os cargos políticos, os sofistas vêm em primeiro lugar suprir esta nova necessidade que surge na Grécia: bem falar para persuadir, e persuadir para atingir o poder. Daí que sejam antes de tudo professores de Retórica e pensadores da linguagem [...]. Além disto, a Grécia era uma nação singular: uma só língua para inúmeras cidades, e cada cidade com autonomia política, comercial e religiosa. Como o período de desenvolvimento da Sofística é caracterizado pela expansão comercial, com navios gregos chegando a diversos outros povos, os sofistas se veem diante de um fenômeno que só recentemente os homens puderam novamente experimentar: a constatação ao vivo da relatividade de leis e costumes, não só entre as cidades gregas, mas entre os diferentes povos. Daí que sejam eles os primeiros a pensar de forma incisiva sobre essa relatividade, bebendo na fonte do pensamento heraclítico e colhendo sobretudo a noção do fluxo.

Os sofistas pensam o fluxo para compreender a diversidade dos modos de ser dos homens, para compreender o relativismo dos costumes. Mas engana-se quem pense que esse relativismo equivale a um “vale-tudo”: pelo contrário, ele é a constatação de que esses valores são historicamente determinados e variam de época para época, de região para região. Constatar

o relativismo dos valores não é afirmar que estes valores são indiferentes, mas sim que eles são relativos a cada época e cada região, atendendo às diferentes necessidades de diferentes povos e diferentes lugares.

Com estas considerações, não nos é estranho pensar os motivos que fazem do discurso sofisticado como aquele que detém, no rigor que lhe é próprio, a necessidade de levar à sério a lógica da ambiguidade. Em um ambiente múltiplo de experiências sabe-se que a constatação encarada a partir do princípio de não contradição advindo dos saberes demonstrativos, acaba por excluir a multiplicidade de perspectivas próprias das diversas manifestações culturais. Portanto, o devir que o sofista deve enfrentar não diz respeito às causas das ciências naturais que regem tanto astros como átomos; mas tem foco, essencialmente, nos discursos voltados para a ação, para as melhores maneiras de comover as decisões mobilizando as práticas humanas através do discurso que as convoca. Logo, o interesse da sofística está nas opiniões, na *dóxa*. Segundo Marcel Detienne (2019, pp. 130-131):

Para o sofista, o campo do discurso é delimitado pela tensão dos dois discursos sobre cada coisa, pela contradição das duas teses sobre cada questão. Nesse plano de pensamento, regido pelo “princípio de contradição”, o sofista aparece como o teórico que logiciza o ambíguo e faz dessa lógica o instrumento apto a fascinar o adversário, capaz de fazer o menor triunfar sobre o maior. A finalidade da sofística e da retórica é a persuasão (*peithó*), o engodo (*apáte*). No coração de um mundo fundamentalmente ambíguo, são técnicas mentais que possibilitam dominar os homens pelo próprio poder do ambíguo. Sofistas e retóricos, portanto, são plenamente homens da *dóxa*.

Já vimos que a ambiguidade não é uma novidade no plano discursivo ao longo da história grega, sendo ela um traço essencial do pensamento mítico. Porém, o que diferencia a ambiguidade empregada por sofistas e retóricos é que ela se realiza no debate, no confronto entre opiniões onde não está em causa nenhum pertencimento à verdade, conforme explica Detienne (2019, p. 132): “O poder do *lógos* é imenso: ele traz o prazer, leva as preocupações, fascina, persuade, transforma por encantamento. Portanto, nesse plano o *lógos* nunca visa a dizer a *Aléthea*.” Ora, a dimensão política do discurso só existe a partir do humano, diz respeito principalmente ao momento certo para a sua ação; visando o plano estrito da contingência, não pode haver verdade que não seja passível de mudança, aquilo que é no agora, pode deixar de sê-lo no amanhã. Nesse sentido, afirma Foucault (2014a, p. 87), talvez com humor, o que temos com o sofista é a “embriaguez da velha verdade grega despedaçada.”, como se esta “circulasse em estado selvagem num jogo no qual não se fixa nem se detém em lugar algum”.⁷¹

⁷¹ E exemplifica a partir de alguns jogos sofisticados: “Afirmção da lei opondo-se à natureza; afirmação de que não há verdade e de que todo discurso é verdadeiro; afirmação de um saber universal e de que o saber não é nada; afirmação de que se ensina a justiça e de que se pode fazer triunfar todas as causas.” (FOUCAULT, 2014a, p. 87); ou seja, tudo aquilo que faz qualquer certeza (*epistéme*) se revirar do avesso.

Mas afinal, perante essas breves características gerais: o que é a prática sofisticada para Foucault? Sigamos a análise empreendida na aula supracitada para circunscrever os elementos principais dessa morfologia.

O primeiro nível destacado diz respeito à manipulação material dos elementos do discurso. Segundo Foucault, o raciocínio legítimo em Aristóteles também contém certa manipulação das palavras, porém, ela é feita a partir de uma regra exterior ao ato discursivo e delimita a ordem enunciativa: uma proposição deve ter um sujeito e um predicado, tais elementos, por sua vez, indicam qualidades, quantidades e assim por diante. É “toda uma gramática, no sentido amplo: teoria dos elementos, de sua combinação, de sua substituição” (FOUCAULT, 2014a, p. 54) que antecipa o raciocínio “adulto” em Aristóteles.

Já no sofisma o que temos é uma espécie de jogo com a materialidade das palavras e dos sons sem a exigência de uma regra que lhes seja exterior. O sofisma apoia-se, portanto, na existência, e também na exigência, de um enunciado:

no fato de que palavras foram pronunciadas e permanecem ali, no centro da discussão, como tendo sido produzidas e podendo ser repetidas, recombinações de acordo com a vontade dos participantes; o que é dito está dito; [...] um pouco como aqueles troféus que depois da batalha os guerreiros colocam no meio deles e de que vão se apropriar, não sem disputa e contestação *és méson*. (FOUCAULT, 2014a, pp. 54-55)

Fazer com que aquilo que é enunciado seja posto “no meio” remonta as tradições mais antigas da esfera militar na Grécia, à proveniência do discurso-diálogo antes mesmo de sua configuração política, ou seja, subentende o confronto público em que as posições são marcadas, aceitas ou contestadas em vistas de um bem comum. Nessa dinâmica, duas características são fundamentais: a produção do enunciado como acontecimento, e, a aderência completa do sujeito falante àquilo que enuncia.

Como acontecimento, o enunciado é produzido por si e em si mesmo, uma vez dito não se pode voltar atrás: é um ato que, como o golpe da espada quando bem executado, rasga a carne e ponto final. Nisto, exige um exercício de memória atenta, em que está em causa “o interior e o exterior com relação ao jogo” (FOUCAULT, 2014a, p. 55), pois diz respeito ao momento oportuno, como a *métis* encarnada no polvo que espera o momento certo para o ataque. Assim sendo, a memória não está mais ligada ao nível superior das palavras dos deuses, mas às “fronteiras flutuantes do campo de atualidade.” (*Idem*).

Correlativa com a produção do enunciado como acontecimento e ato, temos a ligação quase jurídica que se estabelece entre o que é dito com aquele que diz. Foucault (2014a, pp. 55-56) insiste nessa relação entre sujeito e enunciado: “a partida sofisticada que é jogada não permite ao sujeito falante referir-se a regras (gramaticais ou lógicas) sobre o uso das

palavras”, ou seja, não há uma regra fora do jogo ao qual os indivíduos tenham que se submeter para então poder enunciar qualquer coisa que valha à disputa. Não há um desejo de conhecer por conhecer anterior a possibilidade de dizer; se há um desejo, é um desejo de dominação, de vencer a disputa a partir das regras estabelecidas no próprio jogo. Nesse sentido:

Há aderência do sujeito falante ao enunciado, e nunca adesão a regras ou pretensão de sentido. E, se o sujeito puder manter até o fim sua afirmação, ela é seu saldo credor; pode apropriar-se dela; venceu. Se não conseguir mantê-la, então a perde, e perdeu. Pouco importa que tenha dito algo verdadeiro ou falso. Não resistiu. É obrigado a romper com sua própria frase, desistir da apropriação ou da imputação, e está excluído. (FOUCAULT, 2014a, p. 56)

Ora, a ligação entre sujeito e discurso é dada por uma apropriação. Como peças em um jogo, o sofista move as palavras e seus significados com o risco de perdê-las em um lance mal conduzido. Não há um sentido no enunciado que lhe pertença de direito e ao qual o sujeito que fala deve respeitar; é o sujeito, ao tomar posse dos enunciados, que lhe dá um sentido e o põe à prova.⁷² Assim, a exclusão na partida sofística não se dá pelo erro do uso das palavras ou das regras anônimas que comporiam seu sentido ou significado; a exclusão ocorre pela derrota na discussão, por não conseguir sustentar o jogo que se aceitou jogar até o fim. Disso, Foucault (2014a, p. 56) afirma que: “Sofisma não se demonstra: ganha-se ou perde-se.”. Logo, a relação quase jurídica das disputas sofísticas nos parece em conformidade com a prática do desafio com os deuses já vista: contestação, série de provocações, desafio, risco, observação das regras que permitem a renovação do desafio, aceitação ou desistência, vitória ou derrota. Não à toa que o “sofisma é, no sentido estrito, uma perversidade: nele os sujeitos falantes têm com o corpo, com a materialidade de seus discursos uma relação indevida, uma relação que a ordem da moral adulta reprova.” (*Idem*, p. 57)

É com esse sentido de perversidade que a materialidade do discurso faz do sofisma uma “afirmação de fidelidade, mais que de realidade”; o que, para Foucault (2014a, p. 57), reverbera no “fato importante de o sofisma trazer consigo uma ontologia bizarra, parcial, limitativa, descontínua e claudicante”. Nesse ponto, adentramos em um segundo nível de manipulações atribuídos ao sofista, agora relacionadas com a verdade.

⁷² Apropriação, porque o discurso enunciado não é uma produção do sujeito cognoscente. Se, como veremos, para o sofista, as palavras também são coisas, elas devem existir para além de qualquer interioridade imanente ao sujeito; portanto, são como armas utilizadas em uma batalha, ou como peças mobilizadas em um jogo. Pois, “é a posição recíproca do sujeito falante e do discurso que está em jogo (acontecimento produzido, memória, imputação, sustentação ou desistência).” (FOUCAULT, 2014a, p. 56 – grifo nosso); se a posição é recíproca entre sujeito e discurso, existe então uma distância que os separa, o primeiro se apropria do segundo, na mesma medida que o segundo adere ao primeiro.

Efetivamente, a única coisa que o Sofista manipula, o único ser ao qual se dirige é o da coisa dita; é o do enunciado em sua realidade material. Materialidade paradoxal, visto que implica ou sons ou as letras e, por conseguinte, uma escassez como a das coisas; seu desenrolar linear e serial e [mesmo assim] sua manutenção. (FOUCAULT, 2014a, pp. 57-58)

Vimos que, se podemos dizer que há verdade para o sofista, ela se dá a partir da vontade do sujeito falante em sustentar aquilo que ele coloca em discurso. Assim, o vínculo com a verdade é da ordem do juramento, do comprometimento com a coisa dita; logo, há uma apropriação da coisa dita a partir da vontade de quem a convoca para o jogo, para o debate. Nesse campo de batalha, para Foucault (2014a, p. 58), “não há semelhança entre as palavras e as coisas que supostamente falam. No máximo podem ser impelidas, provocadas por essas coisas.” Ou seja, as palavras não significam uma coisa a partir de sua expressão, não são reflexos da realidade. As palavras, assim como as coisas, têm uma materialidade própria, cabendo ao sujeito que mobiliza o discurso criar uma configuração, uma dinâmica que faça com que elas se aproximem e joguem juntas: “O discurso é separado daquilo de que fala pelo simples fato de ele próprio ser uma coisa, como aquilo de que fala. A identidade do estatuto de coisa implica a ruptura da relação significante.” (*Idem*). Eis a dinâmica de uma ontologia bizarra: paradoxos que, não sem dificuldades, Platão tentou dominar.⁷³ Segundo Foucault (*Idem*):

esses paradoxos que encontramos nos Sofistas [...] Fundamentam, com exclusão de qualquer outra, a relação do acontecimento enunciado com aquele que o diz. Não é [...] a ontologia necessária para a verdade das proposições; é a ontologia perpetuamente desfeita e recomeçada que permite estabelecer a imputação de um enunciado a um sujeito.

Nessa medida, o papel da contradição ganha o contorno de uma lógica da ambiguidade, onde: “Não se contradizer [...] é dizer a *mesma* coisa. A mesma coisa identicamente, substancialmente. Contradizer-se é simplesmente dizer outra coisa, não dizer a mesma coisa.” (FOUCAULT, 2014a, p. 59). Ora, eis o mesmo perfil da função de simulacro no pensamento mítico, um jogo em que o Mesmo se diz a partir de diferentes formas e as palavras aparentam um engodo, uma ilusão (*apáte*). É o jogo onde um belo discurso não se refere à forma ideal da justiça, mas sim aos encantos da persuasão (*peithó*); onde se busca não a verdade pelo acordo íntimo com as formas puras, mas sim a dominação que separa os vencedores dos vencidos.

⁷³ “Pelo fato de falar, faz-se com que o ser seja. E, do mesmo modo, faz-se com que o não-ser seja, visto que se enuncia “não-ser”. Mas também, se faz com que o não-ser não seja, visto que as palavras empregadas não [remetem] a nada e “não-ser” em particular não remete a nada, não mais que esse ser que lhe é concebido ou que lhe é recusado.” (FOUCAULT, 2014a, p. 58).

Do ponto de vista grego, concluímos que o “gesto” de exclusão do sofista diz respeito a tentativa de extirpar uma prática de saber que ainda mantinha, mesmo que no plano estritamente humano da política da cidade, vínculos com práticas muito mais antigas: como certa relação com a função de simulacro e de acontecimento, presentes em uma “lógica do mito” como apresentada por Marcel Detienne. Lógica que, quando os deuses e reis abandonaram a Terra, passou por diversas transformações, continuidades e descontinuidades, que por fim, foram barradas por um novo tipo de relação com a verdade e com o seu saber, assim como dos sujeitos que seriam dignos de detê-los. Portanto, simulacro e acontecimento como formas de saber e de exercer o poder tornaram-se elementos intoleráveis para toda uma tradição filosófica e científica que, aos poucos, em meio a lutas e rapinas, fez-se base prescritiva para o conhecimento que aposta todas as suas fichas em uma justiça sem lugar e em uma verdade sem disputa.⁷⁴ Como afirma Foucault (2014a, p. 170), sobre as últimas cenas desta batalha: “Está sendo tecida toda uma ética da verdade, da qual ainda não escapamos, mesmo que desse formidável acontecimento não recebamos mais que os ecos amortecidos.”.

Mas, podemos concluir também que o discurso praticado pelos sofistas, como manipulado por Foucault, atende em vários pontos às necessidades teóricas que o filósofo destacou ao longo de seu percurso filosófico, ao menos, com veemência desde o livro de 1969, *A arqueologia do saber*. A necessidade de compreender os discursos enquanto materialidade; seu caráter de aderência à vontade do sujeito falante longe das atribuições a um sujeito de conhecimento ideal; e, a perspectiva de encarar o discurso como um acontecimento imerso em uma prática de poder e dominação; são elementos que formam verdadeiros paradigmas para a reflexão sobre o saber em Foucault. Enfim, além de apenas construir uma crítica à proveniência, ou invenção, da verdade como denunciada por Nietzsche; acreditamos que Foucault apresenta em seu primeiro curso no Collège de France certa emergência histórica do saber que pretende fazer; e nisso, os sofistas estão ao seu lado na batalha.⁷⁵

⁷⁴ Cf. Foucault (2014a, p. 178): “Vemos assim delinear-se o sistema de coerções, e essa determinação que é a que submete o raio do acontecimento ao jugo do fato constatado; é a que submete a exigência de distribuição universal, regularmente repetida, ao saber purificado e purificador da lei imóvel. Se a isso acrescentarmos que o sistema do significante é sem dúvida um sistema que permite marcar o acontecimento para introduzi-lo na lei de distribuição, vemos como o significante é o que permite submeter a fulguração do acontecimento ao jugo do fato constatado, e também o que permite reduzir a exigência da distribuição ao saber purificado da lei.”.

⁷⁵ Como podemos ver na “Aula de 21 de janeiro de 1976” de *Em defesa da sociedade*, quando Foucault (2010a, p. 49) retoma as principais características do contexto das disputas sofísticas como um embate entre o discurso histórico-jurídico e o discurso filosófico-jurídico na antiguidade grega: “Em suma, esse discurso talvez seja o primeiro discurso exclusivamente histórico-jurídico do Ocidente em contraste com o discurso filosófico-jurídico, é um discurso em que a verdade funciona explicitamente como arma para uma vitória exclusivamente partidária. [...] Para os filósofos e os juristas, ele é forçosamente o discurso exterior, estrangeiro. Não é sequer o discurso do adversário, pois eles não discutem com ele. É o discurso, forçosamente desqualificado, que se pode e que se deve

3.2. O “teatro” da repressão dos *Nu-pieds* em *Teorias e instituições penais*

Em fevereiro de 1971, pouco havia se falado nos meios de comunicação franceses sobre a greve de fome de alguns jovens maoístas que reivindicavam o direito ao tratamento como presos “políticos” em decorrência dos distúrbios de maio de 1968. Ouvia-se que talvez eles não passassem de burgueses birrentos, e nem mesmo dentre os presos “comuns” e suas famílias algum burburinho ocorreu. Porém, segundo Foucault em entrevista ao jornal *Politique-Hebdo* de 18 de março daquele ano, quando essa história ganhou voz no meio político “o eco, finalmente, foi muito forte. Junto aos prisioneiros de direito comum, e inclusive na imprensa. Subitamente, *compreendeu-se que o regime das prisões era intolerável.*” (FOUCAULT, 2006b, p. 6 – grifo nosso).⁷⁶

Mas o intolerável do sistema penitenciário francês não passou despercebido à Foucault e aos demais membros que formaram o Grupo de Informação sobre as Prisões (GIP). Com a publicação de um manifesto, em 8 de fevereiro de 1971, o objetivo fora “fazer saber o que é a prisão” e “fazer conhecer a realidade” (FOUCAULT, 2006b, p. 2)⁷⁷, pois o silêncio que envolvia as prisões naquele momento era também o que permitia que sua realidade fosse invisível àqueles que estavam do lado de fora de seus muros. O GIP atuou clandestinamente distribuindo “inquéritos-intolerância” direcionados aos detentos, seus familiares e profissionais que trabalhavam dentro das prisões. O importante era dar a palavra para “aqueles que têm uma experiência na prisão” e então romper um “duplo isolamento”: o isolamento físico do encarceramento e o isolamento da fala, sempre silenciada. Para o grupo, era preciso “que essas experiências, essas revoltas isoladas” se transformassem em “saber comum e em prática coordenada” para que “o intolerável, imposto pela força e pelo silêncio, [cessasse] de ser aceito” (FOUCAULT, 2006b, pp. 4-5).⁷⁸

Perceber o intolerável, talvez essa possa ser uma *marca* mais sensível que racional para ver a exclusão. E nesse ponto, não é possível dissociar facilmente os acontecimentos da

manter à margem, precisamente porque é preciso, como uma preliminar, anulá-lo, para que possa enfim começar – no meio, entre os adversários, acima deles –, como lei, o discurso justo e verdadeiro. Em consequência, esse discurso de que estou falando, esse discurso partidário, esse discurso da guerra e da história, talvez vá figurar, na época grega, sob a forma do sofista astuto. Em todo caso, ele será denunciado como o do historiador partidário e ingênuo, como o do político ferrenho, como o do aristocrata decaído, ou como o discurso tacanho que contém reivindicações não elaboradas.”

⁷⁶ No Brasil, “Inquirição sobre as prisões: quebremos a barreira do silêncio”. A palavra francesa *enquête*, na edição dos *Ditos e escritos* brasileira, foi traduzida por “inquirição”, adotaremos a partir de agora, substituindo quando for preciso, a tradução de *enquête* como inquérito.

⁷⁷ “Manifesto do GIP”.

⁷⁸ “(Sobre as prisões)”, texto que acompanha os inquéritos-intolerância, publicado em 15 de março na revista *J'accuse*.

prática militante de Foucault do pensamento que ele tentava ensinar, pois, como fora anunciado ainda no texto acima citado: “Nosso inquérito não foi feito para acumular conhecimentos, mas para aumentar nossa intolerância e fazer dela uma intolerância ativa. Tornemo-nos intolerantes...”.

Em 17 de março de 1971 Foucault terminava suas *Aulas sobre a vontade de saber* expondo de forma ainda preliminar as relações de saber e poder no *Édipo-Rei* de Sófocles; com isso, apresentara os indícios de uma forma de extração da verdade no campo da prática jurídica denominado *inquérito*. Em linhas gerais, o inquérito é o procedimento que coercitivo ou não, tenta extrair o máximo do conhecimento sobre um fato através de perguntas dirigidas às testemunhas que o presenciaram. Essa forma de obter-se a verdade sobre um acontecimento fora amplamente usada pelo aparelho judiciário e administrativo ligados aos domínios régios desde o século XII, e a partir do século XVI tornou-se uma prática essencial a instauração de um “aparelho repressivo” do Estado, alvo de Foucault no curso de 1971-1972, *Teoria e instituições penais* (2020a). Em todo caso, é preciso atentar que a prática do GIP também é um inquérito como esses pesquisados por Foucault; porém, se podemos pensar nietzschianamente, o inquérito-intolerância possibilitou aplicar um sentido inverso nas relações de força comumente estabelecidas: agindo como um contra-inquérito fez aparecer um contra-discurso.

Tanto no modelo tirânico como no jurídico, a prática do inquérito servia para que o poder legislasse sobre um acontecimento como o crime sem ter que ouvir as partes diretamente envolvidas, sua preocupação era restituí-lo a partir da soma das evidências dadas pelas testemunhas e reconstituir a verdade daquilo que aconteceu. Já o inquérito-intolerância, ao quebrar o silêncio dos indivíduos que experimentavam os fatos e vivenciavam a exclusão cotidianamente, não deveria criar apenas um saber *a-mais*, um *sobressaber* (um *plus de savoir*) para ser acrescentado à massa dos discursos que comporiam um “conhecimento” sobre as prisões que, sob o filtro de especialistas como os intelectuais, permitiria uma mobilização sobre a causa carcerária. O inquérito-intolerância visava produzir um acontecimento a partir da voz mesma daqueles que viviam a prisão acrescentando poder às suas lutas e auxiliando em sua organização, pois, para Foucault (2006b, p. 7) na entrevista já mencionada para a *Politique-Hebdo*, a função destes inquéritos foi fazer ricochetear a informação, transformando “a experiência individual em saber coletivo” ou “em saber político.”. Dessa forma, é permitido pensar que esse saber político é um ato que não visa apenas aumentar a consciência sempre alienada de uma situação, mas sim, pôr em evidência a

realidade cruel e vivida, duplamente enclausurada, que não deveria mais ser tolerada; logo, esse saber visava, sobretudo, uma luta a ser combatida.⁷⁹

Este ponto parece ser importante não apenas para as ações práticas de Foucault. Em entrevista para a *Partisan Revue*, publicada no número de abril-junho de 1971⁸⁰, o filósofo fala sobre o método que vem elaborando em suas pesquisas: “Trata-se, no fundo, de apresentar uma crítica de nosso tempo, fundamentada em análises retrospectivas.” (FOUCAULT, 2006b, p. 13). Aqui, os elementos crítico e genealógico anunciados em sua aula inaugural se conciliam com sua atuação política servindo de base teórica e histórica para a intervenção em sua atualidade; ou seja, permitem-lhe compor um diagnóstico. Dessa forma, ainda nessa entrevista, o trabalho do filósofo com a história dos sistemas de pensamento segue inicialmente o caminho de “tentar compreender nossa sociedade e nossa civilização através de seus sistemas de exclusão, de rejeição, de recusa, através daquilo que elas não querem”: “seu sistema de repressão-supressão.” (*Idem*, pp. 14-15); como se fosse preciso tornar a exclusão intolerável a partir da própria intolerabilidade da exclusão.

De fato, ao longo do período de atuação do GIP, entre fevereiro de 1971 e dezembro de 1972, o envolvimento de Foucault com o sistema penal se fez presente na maioria de seus ditos e escritos; tema que o acompanharia desde aqui, por toda sua obra. Muitos assuntos transitam por essa massa discursiva foucaultiana e está longe de nosso objetivo descrevê-los à exaustão.⁸¹ Porém, não podemos perder de vista que as anotações iniciais de Foucault (2020a, p. 3) na primeira aula de *Teorias e instituições penais* parecem remeter diretamente a este

⁷⁹ Como atesta Foucault no “Prefácio” à primeira brochura do GIP, publicada em 28 de maio de 1971 “Prefácio a *Enquête dans Vingt Prisons*”, sobre os inquéritos distribuídos: “são destinados a atacar, ali onde se exerce sob um outro nome – o da justiça, o da técnica, o do saber, o da objetividade. Cada um deles, deve portanto, ser um ato político.” (FOUCAULT, 2006b, p. 28-29). Não podemos deixar de mencionar que neste mesmo prefácio, fica clara a inspiração para a realização dos inquéritos-intolerância: “Essa opressão, a classe explorada sempre soube reconhecê-la; ela nunca cessou de resistir-lhe; mas foi bem coagida a suportá-la. Ora, eis que essa opressão se toma intolerável às novas camadas sociais – intelectuais, técnicos, juristas, médicos, jornalistas etc. Ela pretende sempre se exercer através deles, com a ajuda ou a cumplicidade deles, mas sem levar em conta, doravante, seus interesses nem principalmente sua ideologia. Os que estão encarregados de distribuir a justiça, a saúde, o saber, a informação começam a ressentir, naquilo que eles próprios fazem, a opressão de um poder político. Essa intolerância nova vem ao encontro dos combates e das lutas conduzidos há muito tempo pelo proletariado. E essas duas intolerâncias juntas recuperam os instrumentos formados no século XIX pelo proletariado: em primeiro lugar, as inquirições feitas sobre a condição operária pelos próprios operários. Desse modo se situam as *inquéritos-intolerância* que agora empreendemos.” (*Idem*, p. 28). Sobre os inquéritos operários do século XIX, ver também “Para além do bem e do mal” (FOUCAULT, 2014b, pp. 61-75).

⁸⁰ “Conversação com Michel Foucault” (FOUCAULT, 2006b, pp. 13-25).

⁸¹ Sobre o tema da militância de Foucault relacionada ao curso de 1971-1972, ver a “Situação do curso” escrita por François Ewald e Bernard E. Harcourt (2020), o artigo “Michel Foucault: as lutas em torno do poder e a dinástica do saber” de César Candiotti (2016a) e o primeiro capítulo da tese de doutorado “Michel Foucault crítico da revolução: revolução, resistência e subjetivação em Foucault”, de Lorena Balbino (2019). Para um balanço das atividades do GIP até sua dissolução, as primeiras páginas da “Situação do curso” de *A sociedade punitiva*, também escritas por Harcourt (2015b, pp. 243-249), são preciosas.

contexto: “A razão de ser deste curso?”, “Basta abrir os olhos // os que relutarem se acharão no que eu disse.”. Mas então, qual seria o tema de *Teorias e instituições penais*?

Se seguirmos as indicações de François Ewald e Bernard Harcourt (2020, p. 237), o tema geral do curso é “o nascimento da ‘justiça’ como aparelho estatal repressivo, pondo em prática um ‘sistema de repressão’ cuja função já não é assegurar a circulação de riquezas, como na Idade Média, e sim reprimir as sedições populares por meio da segregação dos indivíduos.”. Para tanto, Foucault disporia de dois eixos de análise: um acontecimento singular, a revolta e posterior repressão dos *Nu-pieds* em 1639-1640; e, um processo de longa duração que cobriria as funções de justiça e da penalidade ao longo da Idade Média. Para os comentadores do curso essa dupla perspectiva nos daria “a visão foucaultiana do surgimento do Estado que tanto o criticaram por não haver apresentado.” (*Idem*). Porém, uma dupla dificuldade se impõe com relação a esse curso de Foucault.

Em primeiro lugar, ao contrário de *Aulas sobre a vontade de saber*, cujo registro contava com um desenvolvimento textual mais bem acabado sobre cada assunto trabalhado, fazendo de cada aula um quase texto completo, o curso de 1971-1972 nos é apresentado a partir da reconstituição das fichas preparatórias das aulas, tornando seu registro muitas vezes lacunar, mesmo havendo um esforço substancial na composição das notas de cada aula com anotações retiradas de outros arquivos de Foucault.⁸² Não à toa, Ewald e Harcourt (2020, p. 234) se referem a essa publicação como um “documento excepcional”, e cremos que, de fato, sua peculiaridade advém desse caráter fragmentado com que nos é apresentado, servindo-nos mais como um guia para a leitura de Foucault sobre esses temas do que uma exposição detalhada de suas hipóteses. Por outro lado, a segunda dificuldade diz respeito à hipótese geral de trabalho apresentada desde o início do curso: analisar as relações de poder e saber a partir da constituição de um sistema, ou aparelho repressivo de Estado cuja função é eminentemente anti-sediciosa; uma função negativa e restritiva, que já a partir do curso seguinte, será problematizada. Com isso, entendemos e concordamos com as análises que inserem a exposição de Foucault sobre os sistemas repressivos em um debate direto com o

⁸² Essa dificuldade também é apontada por Candiotti (2016a, p. 663 – nota 7), quando se refere a publicação dos três primeiros cursos de Foucault no Collège de France: “Algumas dificuldades de apreensão conceitual apresentam-se para o estudo dos cursos de 1971 e 1972. A principal delas é a ausência da oralidade de Foucault na transcrição e edição desses cursos, exceto breves passagens. O curso de 1971 tem esquemas de apresentação manuscritos mais longos e precisos, enquanto que o de 1972 é excessivamente esquemático. Em contrapartida, o curso de 1973, o primeiro transcrito a partir dos manuscritos e do registro oral, dispõe das aulas completas.”.

marxismo e principalmente com as teorias de Louis Althusser, muito presentes no ambiente militante e universitário da época.⁸³

Porém, como podemos notar no início da primeira aula, Foucault (2020a, p. 3) esclarece que seu curso não se voltará nem às teorias nem às legislações e instituições referentes aos sistemas penais em questão, mas sim, visa “recolocar todas elas em seu funcionamento conjunto, ou seja, em sistemas de repressão”, sendo este, o terceiro “termo” que falta entre as teorias e as instituições, sua “prática”. Ou seja, Foucault quer mobilizar o eixo prático que permite dar liga ao funcionamento de uma teoria à uma legislação ou instituição penal a partir do exercício de um poder repressivo sobre os indivíduos. Portanto, para ele, é preciso antes perguntar: “quem reprime e quem é reprimido” e “pelo que se reprime e o que se reprime” (*Idem*). Nesta perspectiva, o objetivo é fugir do problema da repressão vista de pontos de vista morais, sociológicos ou psicológicos, fazendo que as práticas dos sistemas repressivos em sua realidade material, reunidas em teorias diversas sobre o crime e sua punição, levassem à construção de noções como delinquência, desvio, ou mesmo, a distinção entre bem e mal. Assim, o que interessa a Foucault (2020a, p. 4) é estabelecer como determinados sistemas repressivos atuaram historicamente em um jogo de “intenções estratégicas em relações de força”, ou como esses sistemas repressivos colocaram “à disposição de uma força instrumentos que lhe permitam destruir outra força ou eliminá-la ou enfraquecê-la ou isolá-la, desarmá-la.”.

Disso, acreditamos que apesar do tema geral estabelecido para o curso sofrer modificações consideráveis quanto à abordagem de Foucault sobre as relações de poder, o procedimento de análise intentado por ele mantém-se fiel ao modelo nietzschiano que tentamos circunscrever. Ou seja, o enfoque do problema sofrerá alterações sensíveis, mas o modo de encará-lo mostra-se pertinente; e nessa medida, *Teorias e instituições penais* trazem contribuições importantes para nosso estudo, possibilitando quiçá, um primeiro esboço para o que na sequência de suas pesquisas será chamado de analítica do poder.

Assim sendo, nosso foco principal será a revolta e repressão dos *Nu-pieds*. Nos interessa desta análise a forma como Foucault lê um acontecimento político utilizando certa análise das relações de força, compondo um verdadeiro teatro do poder. Dessas análises, seguiremos à última aula do curso, onde está em questão ver como Foucault desenvolve um

⁸³ Não pretendemos adentrar neste tema que nos distanciaria das pretensões aqui assumidas, mas indicamos a leitura de Balbino (2019), cuja tese aprofunda esse debate, assim como a “situação” estabelecida por Ewald e Harcourt (2020, pp. 239-247) que elenca os principais pontos de confronto das teses foucaultianas com as teses marxistas no curso de 1971-1972.

balanço sobre seus dois primeiros cursos, apresentando uma dinâmica que ligaria a análise arqueológica do saber à uma dinástica do saber, em que as relações entre saber e poder não estão separadas do nível econômico que lhes seria complementar. Disso, pretendemos compreender como se formam as primeiras considerações de Foucault sobre os dispositivos de poder-saber, com destaque para uma análise da hierarquia das forças e da herança dinástica que compõem uma dominação.

a) Acontecimento político e jogo de forças

Não creio que se possa imaginar algo mais prejudicial para a autoridade do rei nem para seus assuntos [...] Tudo está repleto de sedição na França. Os parlamentares não punem nenhuma delas.⁸⁴

Este breve trecho da carta de Marillac destinada ao primeiro ministro Richelieu, em 15 de julho de 1630, nos mostra em poucas linhas a situação “perturbadora” em que se encontrava o solo francês sob o domínio de Luís XIV. De acordo com Foucault (2020a, pp. 4-5), essa série de motins populares compõe um quadro heterogêneo de reivindicações: desde reações a medidas que levavam a uma “deterioração da situação econômica” dos pobres à organizações que empreendiam atividades como o contrabando de mercadorias, ou mesmo, lutas diretas contra os poderes estabelecidos. Porém, esta heterogeneidade não impedia a comunicação entre os grupos, suas permutações e rearranjos, que possibilitavam uma partilha de demandas que envolviam tanto os trabalhadores dos campos como os mais pobres que viviam nas cidades. Excesso de revoltas e de motivos que “é difícil distinguir as que seriam políticas e as que seriam de direito comum.” (*Idem*, p. 6). Ou seja, dentro dos domínios e do funcionamento do poder real, não havia como aplicar um mesmo tipo de intervenção que remediasse tamanha heterogeneidade a fim de restabelecer a ordem; como Marillac dizia em sua carta à Richelieu.⁸⁵ Tal situação, para Foucault (*Idem*), proporcionará o “momento em que

⁸⁴ Cf. nota 4, *In*: FOUCAULT, 2020a, p. 14. Para uma apreciação da historiografia sobre esse período e seus temas centrais, principalmente no que diz respeito às grandes revoltas na Europa ao longo dos séculos XV-XVII, destacamos o artigo de Laura Mello e Souza (1996, pp. 10-11), onde podemos ler: “Com o arrefecimento dos surtos mortíferos de peste e de fome, verifica-se entre os séculos XV e XVI um considerável desenvolvimento demográfico e urbano; a expansão marítima propiciava o surgimento de portos extremamente dinâmicos - Cádiz, Sevilha, Antuérpia, Amsterdam, Lisboa... -, o aquecimento das trocas comerciais favorecendo a acumulação de capital e o surgimento de riquezas consideráveis (BRAUDEL, 1979). Aliada, entretanto, a transformações agrárias que, em grande parte da Europa, diminuíram e fracionaram as posses camponesas de terra (os *enclosures* ingleses são o paradigma do processo), a pujança do capitalismo comercial fez-se acompanhar de um custo social altíssimo. Junto com a riqueza moderna, capitalista, surge a pobreza também moderna e capitalista.”. A referência citada é: BRAUDEL, F. *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*. Paris. Albin Michel, 1979.

⁸⁵ Segundo Balbino (2019, p. 13): “O que Foucault parece querer destacar nesse início é que, entre todas essas formas de recusa a lei era difícil de distinguir quais sedições tinham um caráter político e quais outras seriam da ordem do direito comum. Isso porque não havia no sistema penal da época, o que Foucault compreende como a teoria, as instituições e as práticas penais, uma separação entre o estatuto do delito político e o delito de direito comum. A oposição entre delito político e delito de direito comum será decisivo no direito criminal e nas práticas de repressão e, contribui para a formação dessa oposição, esse momento decisivo dos grandes

o Estado volta a pôr a mão na justiça.”; e para tanto, o levante dos *Nu-pieds* em Rouen, província da Normandia, e sua repressão mostram-se singulares aos seus olhos.

Segundo Claude-Olivier Doron (2020, p. 273), em artigo publicado como anexo ao curso de 1971-1972, frente ao debate historiográfico da época a análise foucaultiana da revolta dos *Nu-pieds* é original pois faz “uma leitura baseada primeiramente no *acontecimento*”, levando em consideração sua “*dimensão serial*” que estabelece certa continuidade condizente com os demais levantes populares, porém, sem desconsiderar sua descontinuidade, ou, seu “*caráter diferencial*”. Essa perspectiva, para Doron (*Idem*, p. 274) permite que “ao levar a sério o acontecimento *Nu-pieds* em suas dimensões serial e singular, o que Foucault põe à mostra em primeiro lugar são as lutas em torno do poder que entram em jogo.”. De fato, para caracterizar a revolta, Foucault parte de três perguntas gerais: contra o que ela se dirigiu; como ela se deu; e, quais forças ela reuniu? Essas perguntas servem de guias para fazer uma primeira avaliação do acontecimento, aquilo que permite colocar lado-a-lado sua dupla dimensão, saindo assim de uma generalidade comum as demais revoltas para uma complexidade própria dessa luta.

Seguindo as guias indicadas acima: *contra o que a revolta se dirigiu?* – para Foucault (2020a, p. 8) a revolta dos *Nu-pieds* deve ser caracterizada como uma sedição antifiscal motivada por uma série de tributos diretos e indiretos que atingiu sobremaneira os camponeses e os “plebeus das cidades”, fazendo com que a condição mesma de sobrevivência das classes mais pobres estivesse em risco. Porém, nesta região da Normandia, é a fiscalidade ligada ao rei que se impôs com maior pressão, possibilitando que boa parte dos burgueses e proprietários de terras também atingidos pelo aumento dos tributos fizessem vista grossa ao movimento popular, agindo apenas quando seus interesses, bens ou propriedades sofressem perigo. *Como ela se deu?* – Foucault resume a atuação dos sediciosos em dois movimentos: primeiramente, um ataque direto às instâncias do fisco e seus agentes, com saques e destruição de documentos da justiça fiscal, porém, diferentemente de outros movimentos na mesma época, sem ataque “aos poderes municipais e aos organismos de justiça” (*Idem*, p. 10), o que confirma o caráter antifiscal dos motins. Em um segundo momento, como descrito por Foucault (*Idem*, p. 9), a sedição dirigiu-se ao ataque das casas dos mais ricos: “Jogam para fora os móveis, a louça, os tapetes e fazem fogueiras na rua. Sem roubar nada.”; neste ponto, já prevemos o impasse das classes privilegiadas com relação a sua permissividade à sedição. Por último, *quais forças estavam envolvidas na sedição?* – de um lado, a massa camponesa

movimentos populares. Essa hipótese é decisiva na compreensão do que foi a revolta e a repressão do movimento dos *Nu-pieds*.”.

em permanente contato com os “operários e os companheiros das cidades”, são apoiados “a título individual” (*Idem*, p. 10) por alguns poucos nobres e burgueses; este conjunto heterogêneo foi responsável pelas principais ações da revolta; de outro lado, como já vimos, a maior parte da burguesia “permaneceu neutra enquanto o motim se voltou contra os agentes do fisco”, e os parlamentares “não se opuseram imediata nem francamente aos movimentos populares. Procuraram tirar proveito deles em seu conflito com o fisco régio.” (*Idem*, p. 11).

Desse quadro geral a respeito da sedição, alguns elementos interessam a Foucault. De certa forma, ela “respondia a uma pressão fiscal cujo aumento *ultrapassara o limite de tolerância* das populações mais pobres.” (FOUCAULT, 2020a, p. 19 – grifo nosso), tornando possível, como em outros motins, uma aliança entre as populações rurais e urbanas. Porém, a estratégia dos revoltosos se distanciou de uma selvageria arbitrária, como comumente esse tipo de sedição fora qualificada por seus contemporâneos; ao contrário, a sedição agiu “de modo seletivo, se não exclusivo” contra as instâncias da fiscalidade régia e depois seguiu de “modo indiferenciado contra os ricos” (*Idem*, p. 20). Ou seja, há uma organização e um foco delimitado, um empreendimento contra o poder e a favor da instauração de um “novo” tipo de poder em que seus membros, tanto no campo como nas cidades, “reconhecem que fazem parte de um único e mesmo movimento, [...] se valem do mesmo signo: os *Nu-pieds*.” (*Idem*). Em contrapartida, Foucault identifica um movimento de esquiwa comum dos representantes privilegiados pelo poder real que deveriam assegurar a ordem do Estado frente à sedição, já que, tanto nobres como burgueses e parlamentares viam nas ações da sedição elementos que fortaleciam seus interesses particulares contra a alta tributação real.⁸⁶ Com isso, sem exigir o apoio imediato ao exército do rei, sua esquiwa em suprimir as revoltas condizia com interesses comuns às revoltas populares. Esses elementos permitem a Foucault (2020a, p. 23) destacar a revolta dos *Nu-pieds* como um acontecimento político singular que possibilitou uma espécie de contra-ataque, “um corte profundo no interior das instituições do âmbito da justiça”, formando assim, um novo sistema repressivo, um “sistema repressivo estatal”.

Mas, antes de seguir à análise do acontecimento *Nu-pieds* e da reação a ele, devemos apreciar uma breve consideração de método apresentada no decorrer da “Aula de 1º de

⁸⁶ Cf. Foucault (2020a, p. 21) eram três instâncias responsáveis por garantir a ordem do Estado no início do século XVII: “- a velhíssima instância dos agentes senhoriais (agentes administrativos, agentes fiscais, agentes de justiça). [...]; // - a também antiga instância das milícias burguesas, integradas pelas classes mais abastadas e que dirigidas pelas municipalidades, por isso se encontravam nas mãos do patriciado urbano; // - por fim, a pouco menos antiga instância do Parlamento, [...] instâncias judiciais tanto fiscais (Tribunais de Ajudas) como gerais e inferiores (como os *présidiaux*). // São essas três instâncias que garantem a ordem, evidentemente tendo como reforço sempre possível o exército.”

dezembro de 1971”, pois ela nos mostra a atenção com que Foucault insere certa tonalidade nietzschiana à análise desse acontecimento.

Conforme as anotações de Foucault (2020a, p. 44):

[Talvez sejam estes os três níveis nos quais se pode analisar um acontecimento político:

- produção de uma relação de força
- regularidade estratégica
- manifestação do poder.

Digamos que se pode compreendê-lo no nível de suas condições de possibilidade; da racionalidade da luta que nele ocorre; do cenário em que ele ocorre.]

De certa maneira, podemos dizer que a “manifestação do poder” encerra os três níveis da análise do acontecimento, pois configura um dado material que compõe uma cena e um cenário dados *no* e *pelo* acontecimento. Como visto quando da análise de “Nietzsche, a genealogia, a história”, o palco onde ocorre a luta diz respeito à emergência própria do acontecimento a partir das regras em jogo que lhe são imanentes. Porém, como as anotações acima nos dão a entender, essa manifestação se relaciona com outros níveis: primeiro momento, certa produção de uma “relação de força” que se desdobra em um segundo momento, uma “regularidade estratégica”. Esses dois momentos parecem compreender as “condições de possibilidade” para o que acontece a partir da “racionalidade da luta que nele ocorre”. Ora, condições de possibilidade no artigo sobre Nietzsche supracitado dizia respeito à proveniência do acontecimento, logo, as forças que entram em disputa possuem um caráter caótico conforme as condições de sua produção, exterioridade do acidente que diz respeito aos corpos e as condições mesmas de existência destes, ou seja, desejos, impulsos, vontades. O importante a notar é exatamente o termo médio dessa equação, o que está entre as forças e a manifestação, já que, quando as forças se chocam e reagem umas com as outras advém uma estratégia que diz respeito a uma racionalidade tática, ao cálculo que não é arbitrário; o que implica que a luta deva passar por uma regularidade a fim de dominar as outras forças no mesmo campo de batalha, em outras palavras, por uma relação com o saber.

Doravante, é importante perceber que esses três níveis não dizem respeito a uma série de causa e efeito. Todos os níveis estão sobrepostos e se relacionam naquilo que já está dado na própria manifestação do poder, no cenário onde o acontecimento ocorreu e que nos serve como único vestígio material, pois histórico. Conforme podemos ver na sequência das anotações de Foucault (2020, p. 44), as relações de poder “transcrevem, simultaneamente enfatizam e deslocam as relações que as embasam”, ou seja, as relações de poder dadas são efeitos das lutas reais já apropriadas pelo resultado da batalha na medida em que elas

“prosseguem e mascaram a estratégia seguida”. Assim sendo, toda manifestação de poder deve ser desdobrada afim de que seja restituída as forças e as estratégias que seu estado final mantém submerso, mascarado. Eis a dificuldade maior para uma análise do poder cuja meta é compreender as relações de força postas em jogo em um acontecimento: aquilo que se manifesta já é o último lance de dados onde as forças dominadas já foram vencidas, o que permite que a história contada “apareça” como uma linha pré-determinada, fazendo com que as forças e as estratégias percam as intensidades próprias do calor da batalha.

Ora, se admitimos que as relações de força não dizem respeito apenas a um poder que se exerce por si mesmo e cuja justificativa seria seu próprio exercício, toda manifestação de poder deve tramar consigo outras relações que não se submetem apenas ao poder de coerção, pois este se configura como o estágio terminal do acontecimento. Mesmo admitindo que existem “sistemas de repressão” no curso *Teorias e instituições penais*, para Foucault essa repressão não pode se sustentar por si mesma; ela deve ser parte de um cálculo que subentende outros passos da luta, como se um lance de dados, por mais imprevisível que seja, e é, ao fazer parte de um jogo, tenha que adentrar em um plano fora de seu próprio lance, compondo lances que lhe são anteriores e eventualmente, que também lhe devem seguir. É nessa medida que, para analisar aquilo que seria a constituição de um “aparelho repressivo de Estado”, cujo momento incipiente se dá pela repressão aos *Nu-pieds*, Foucault tem que levar a sério a revolta a partir do modo como ela se mostrou aos seus contemporâneos, ou seja, lendo as marcas deixadas pelos “pés-descalços” também como uma prática na luta pelo poder.

De acordo com Foucault (2020, p. 27) a maior parte da documentação sobre o levante dos *Nu-pieds* provém “do outro lado”, ou seja, seu relato fora feito por homens que não fizeram parte da sedição, quando muito, de sua reação; o que torna suas vitórias e derrotas certamente enviesadas. Nessa direção, o filósofo destaca uma afirmação das memórias sobre o levante escritas pelo então presidente de Rouen, Bigot de Monville: “Assim essa corja que durante vários meses dominara o campo foi dissipada num momento. Eles portavam como estandarte uma âncora de sable em campo de sinople.” (*Idem*). Para além do lugar-comum sobre o caráter dos sediciosos, uma “corja” que foi facilmente dissipada pelas forças armadas do rei, neste pequeno trecho destaca-se uma característica que será muito importante para a análise foucaultiana: Bigot de Monville não deixa de notar que os sediciosos portavam um estandarte com uma âncora negra sobre um fundo verde, o que na época representava uma marca de poder. Assim, pela própria percepção dos contemporâneos, os *Nu-pieds* apropriaram-se de signos do poder, apresentaram-se “como sendo eles mesmos um poder”

(*Idem*). Portanto, para Foucault (*Idem*, p. 26 – grifo nosso), os sediciosos intentaram promover uma mudança nas relações de forças, uma verdadeira *inversão*, pois, “ao atacarem o poder régio – ou pelo menos *os representantes de seu aspecto mais intolerável*: a fiscalidade –, apresentaram-se como apropriando-se de pelo menos uma parte do poder; adotaram explicitamente os signos e exerceram as prerrogativas desse poder.”

Mediante essa característica essencial, deve-se seguir a análise da revolta como se fosse um “ritual” que envolve os signos e os atos do poder reapropriado, logo, a partir da forma como essa inversão se engendrou.

Em primeiro lugar: “Quais signos ou traços podemos recuperar desse exercício de poder?” (FOUCAULT, 2020, p. 27). Foucault ressalta a maneira como os sediciosos denominaram-se como *Nu-pieds*, literalmente pés-descalços; nome que deveria destacar sua situação enquanto os mais pobres, os despossuídos, como miseráveis que não podiam nem ao menos possuir um calçado: “São mendigos que se apresentam como mendigos e que como mendigos vão exercer um certo poder.” (*Idem*). Segue a esse sentido coletivo da sedição, o fato de eles se atribuírem uma liderança que em tese não existia, mas que era portadora do poder de dar ordens e de assinar documentos sob a alcunha de Jean Nu-pieds. Esse chefe que não era um indivíduo específico e que poderia ser uma coletividade sem coordenação necessária, ao ser nomeado e erigido como liderança, nada mais fazia que mediar um ritual próprio do poder ao qual a sedição intentava se apropriar, “como se os signos mais visíveis, mais tradicionais, mais rituais do poder tivessem sido dispostos em torno de um lugar vazio, de um nome sem rosto que designava o movimento em si.” (*Idem*, p. 28).

Em um segundo nível da análise, esse jogo com os signos do poder não remetem apenas a uma necessidade de coesão dos sediciosos, mas atuam como forma de justificar suas ações dentro de um circuito comum às práticas de poder como exercidas naquele período. Conforme Foucault (2020, pp. 28-29), “Jean Nu-pieds dava ordens ‘em nome do Rei’”, não para reconhecer suas decisões, já que a sedição era voltada principalmente contra os agentes do fisco régio, mas porque para “exercer o poder era preciso buscá-lo no Rei, fonte do poder, era preciso extraí-lo do ‘corpo político’ do Rei”. A partir disso, com um poder dotado dos signos legítimos e comuns àqueles que encarnavam o poder, as ações dos *Nu-pieds* deveriam ser reconhecidas como atos de poder, proclamando ações administrativas e financeiras, mas também de justiça. Assim, Foucault (2020, p. 30 – grifo nosso) conclui:

Portanto, identidade dos signos do poder: identidade das formas, dos ritos e às vezes até dos atos.

Poder idêntico – ou melhor, poder que se manifesta como poder pela apropriação dos signos, das formas, dos instrumentos do poder estabelecido.

Todas essas marcas do poder circularam, foram confiscadas e invertidas numa mudança das relações de força.

Podemos perceber que as marcas do poder apresentadas por Foucault se distribuem conforme os procedimentos metodológicos para a análise de um acontecimento político. Em primeiro lugar, os *Nu-pieds*, a partir de uma situação intolerável que afetava diretamente suas condições de existência tomam o fisco régio como seu primeiro alvo de ataque, produzindo uma força própria que se empodera com alianças que reivindicam uma mesma demanda: os mais pobres no campo e na cidade, os miseráveis, os pés-descalços. Fortalecidos por essa intolerância comum, os sediciosos jogam com os signos do poder já consolidados, se atribuem um chefe que assina documentos e que dá ordens como se fosse um representante do rei que comunga de um poder que deve ser admitido por todos, criando as condições necessárias para que seu poder seja legítimo. É, portanto, em segundo lugar uma tática, uma estratégia própria dos sediciosos se apropriarem dos instrumentos já consolidados do poder e impor uma regularidade para o exercício de seu “novo” poder. Ou seja, é uma apropriação e ao mesmo tempo uma inversão das regras, da racionalidade comum admitida nesse contexto, que se manifesta no acontecimento *Nu-pieds*, pois, segundo Foucault (2020, p. 30), “para os descalços a rejeição à lei é ao mesmo tempo uma lei [...]; a rejeição a justiça é feita como o exercício de uma justiça; a luta contra o poder é feita na forma do poder.”.

Portanto, compreendemos como a revolta dos *Nu-pieds* é singular, sua luta deu-se diretamente como forma de exercer o poder, tanto do ponto de vista dos atos como das regras, e nessa medida, tornou-se perigosa aos interesses daqueles que antes faziam vistas grossas as suas ações. Logo, os proprietários e parlamentares, funcionários e burgueses, perceberam que essa “corja” lhes fugiria ao controle, já que “não utilizam a [lei] que existe; fazem uma muito diferente.” (FOUCAULT, 2020, p. 30). Fez-se necessário, portanto, mobilizar a repressão; e contra um levante que se admite como poder, o contra-ataque deveria ser exemplar.

Quanto à repressão, interessa a Foucault compreender o jogo e a tática que mostra o aparecimento, mesmo que circunstancial, de uma “justiça armada” que alinha a dupla função de repressão e de justiça. Para tanto, o modo empregado não se distancia daquele já feito com relação à sedição: seu enfoque persegue os temas das relações de força envolvidas, os cálculos estratégicos aplicados e as manifestações de poder (Cf. FOUCAULT, 2020a, pp. 55-56). Porém, cabe dizer, que o *modus operandi* da repressão obedece a uma complexidade maior, pois ela não deve submeter apenas os sediciosos, impõe-se também às classes privilegiadas, fazendo com que todo o processo possa ser lido como uma espécie de teatro, onde “está se operando toda uma redistribuição dos instrumentos e dos poderes repressivos.” (*Idem*, p. 62).

Foucault destaca a cronologia das ações repressivas a partir de dois momentos precisos. O primeiro, em novembro e dezembro de 1639, diz respeito à entrada do exército na Normandia sob o comando de Gassion. Nesse movimento a repressão é estritamente militar e volta-se diretamente ao domínio dos campos e à repressão dos camponeses, sem adentrar a principal cidade da região, Rouen. Aqui, os sediciosos são tratados como inimigos do rei, já que, “eles mesmos se excluíram do corpo civil constituído pelos súditos; que, portanto, não podem contar com a proteção e os privilégios reconhecidos por essa ordem.” (FOUCAULT, 2020a, p. 45). Portanto, temos a entrada das forças do rei reunidas em um “exército sem justiça” onde os sediciosos são tratados como “inimigos aos quais se aplica o costume da guerra.” (*Idem*). Desta repressão estritamente militar, que põe em cena práticas contra “certas formas de luta pelo poder ou de luta contra o exercício do poder” (*Idem*, p. 57) encarnadas pelos *Nu-pieds*, Foucault (*Idem* – grifo nosso) delimita uma série de efeitos:

No nível das relações de força, a intervenção do exército indicaria que a aristocracia não podia mais assegurar a imposição fiscal apoiando-se em suas próprias forças ou na aliança com a burguesia local, e sim necessitava de um aparelho de Estado e de um aparelho militar centralizado.

No nível das estratégias, a intervenção do exército e o modo como interveio efetuavam uma separação entre cidade/campo, plebeus/burgueses.

No nível das manifestações dos poderes, essa intervenção expunha diante dos poderes, inteiramente voltada contra eles, e os poderes, por sua vez, inteiramente voltados contra ela, uma classe social qualificada como inimiga – ou melhor, imediatamente qualificada como inimiga tão logo entrava na luta pelo poder.

Trata-se nesse primeiro momento da repressão, de uma desqualificação da população sediciosa como súditos do rei. Ao se autodenominarem um poder legítimo, aos olhos do poder real os *Nu-pieds* não só desobedecem ao rei, mas sim, colocam-se fora dos imperativos do rei fazendo-se seus inimigos. Dessa forma, para Foucault (2020a, p. 57), essa prática repressiva enquanto “justiça paramilitar”, “organiza e reorganiza o lugar de todos esses instrumentos ou instituições de repressões especiais com relação às classes mais pobres, aos desempregados, aos mendigos, aos vadios, aos sediciosos, aos que fazem ajuntamentos”. Há, portanto, dentro dos próprios limites do Estado uma cisão entre as formas de repressão àqueles que devem ser considerados súditos do rei: ou há submissão total à vontade do rei, ou se é inimigo do rei. Assim, tanto no nível das relações de força, quanto da estratégia e da manifestação dos poderes, a submissão se impõe de forma vertical: é armada e age principalmente contra os pobres e camponeses. Aos ricos e aos moradores das cidades, a tática deve ser outra.

O segundo momento da repressão se dá no advento do Ano Novo de 1640, quando ocorre a entrada na cidade do chanceler Séguier, que se intitula portador da justiça. A demora na entrada de um poder civil na principal cidade da região, mesmo após a sedição já ter sido

totalmente controlada, para Foucault (2020a, p.46) condiz com uma estratégia semelhante a uma cerimônia ritual, ou, um teatro:

O palco permanece vazio, ou melhor, as duas formas do poder (o exército e a justiça) arranjam um espaço vazio e um tempo morto para que as forças dos adversários que vêm reprimir se manifestem, se dividam, se decomponham, façam novas alianças, cumpram os gestos rituais da submissão, denunciem-se e se atraíam mutuamente.

E é assim que vemos apresentarem-se nesse palco, no teatro do poder, revestidos com suas insígnias e fazendo seus discursos, os parlamentares, os magistrados municipais (*échevins*) e seu prefeito, o arcebispo de Rouen, que – cada um por sua vez – repetem o papel que o rito político lhes designa, mas dentro desse papel defendem seus interesses, propõem alianças, negociam seu apoio e sua submissão. De certo modo esse teatro dá continuidade ao jogo de forças e aos cálculos estratégicos.⁸⁷

Não nos interessa aqui analisar passo a passo as reflexões de Foucault referentes às “novidades” trazidas pelo chanceler Séguier como representante do rei e portador de sua “justiça armada”.⁸⁸ Trata-se de compreender como, nesse segundo momento da repressão, as manifestações do poder dão-se sob formas teatrais, desempenhando um tipo de “rito político” diferente do exercido em relação às classes mais pobres. Em tese, o papel de Séguier nesse teatro é submeter aqueles que outrora representavam certo papel arbitral do povo ao julgo das vontades do rei, formando o que Foucault (2020a, pp. 68-69) chama de “corpo visível do Estado”. Ou seja, personagens como o chanceler exercem um novo tipo de função que substitui a presença do rei e suas prerrogativas agindo como representantes visíveis do poder do Estado na ausência do corpo do rei; poder esse que constitui um primeiro esboço para um corpo administrativo que coaduna as funções militares e de justiça através do direito de repressão. Assim, resume Foucault (2020a, p. 220) em sua conferência em Minnesota: “O

⁸⁷ Vale dizer que é sob o signo da cerimônia e do teatro que Foucault descreve a repressão aos *Nu-pieds* na conferência intitulada “Cerimônia, teatro e política no século XVII”, proferida na universidade de Minnesota em 7 de abril de 1972; *In*: FOUCAULT, 2020a, pp. 215-220.

⁸⁸ Para uma síntese geral, ficamos com as palavras de Lorena Balbino (2019, pp. 25-26): “O que se pode ver nesse acontecimento é uma função repressiva, além da justiça e do exército, que é assumida pelo Estado e que, ademais, ignora as regras tradicionais. Foucault deixa claro que essa não é a primeira vez que a repressão a uma revolta se exerce a partir de um poder que ultrapassa as fronteiras entre justiça e poder armado. No entanto, o fato de que a condenação de Séguier é feita não no calor da batalha, mas no momento em que a revolta já havia sido vencida, mostra como a repressão do chanceler havia sido calculada. Ou seja, trata-se de manifestar que esse poder de repressão, para além das regras jurídicas ou concernentes aos costumes militares, pode se fazer exercer segundo suas próprias modalidades e em casos como o de sedições populares. Aos dois aspectos da soberania monárquica para Foucault, a justiça e o exército, soma-se um terceiro, a repressão. // Além disso, ao ultrapassar a divisão entre chefe da guerra e chefe da justiça, o chanceler ocupa uma posição que antes só era possível ao rei. Tudo se passa como se o rei estivesse no lugar em que essas decisões são tomadas, mas, o que se pode ver aí, é uma espécie de ‘descolamento’ na pessoa do rei de um conjunto de indivíduos que formam o corpo visível do Estado. A função repressiva do Estado é assegurada ‘fora do rei’. Pois, para Foucault, o fato de que o chanceler seja o encarregado da repressão, ao invés dos governadores feudais, aponta para o aspecto cada vez mais centralizador da repressão. E ‘no lugar ausente do rei avança o corpo visível do Estado’, ou seja, pessoas como o chanceler, todo um conjunto de notáveis locais, de proprietários fundiários que servem de árbitro em torno do rei e que têm um papel decisivo na circulação de toda renda fiscal.”

Estado torna-se a fonte de toda hierarquia, de toda autoridade e de toda regra. O exército e a justiça não são mais que dois membros desse novo corpo.”.

Para compreender a dinâmica dessa análise teatral das manifestações de poder, retomemos algumas linhas onde Foucault (2020a, p. 44) parece descrever o essencial:

- quem representa o poder (quais indivíduos, quais corpos constituídos e a que título)?
- seguindo qual hierarquia o representam (qual esquema de dominação e de submissão o poder dá como representação)?
- em que ponto, lugar e circunstância o poder se manifesta (em qual teatro e para representar qual cena)?
- e nessas cenas de manifestação do poder quais são os papéis, quais gestos são feitos, quais discursos são ditos. O que é dito nelas, ou melhor, o que está manifestado nelas? Pois essas cerimônias, ritos, gestos *nada querem dizer*. Não fazem parte de uma semiologia, e sim de uma análise das forças (de sua ação, de sua estratégia). As marcas que nelas aparecem devem ser analisadas não [por meio de] uma semiótica dos elementos, e sim, numa dinástica das forças. (FOUCAULT, 2020a, p. 44)

Mediante essas perguntas que devem guiar a análise, a forma teatral do poder se distribui pelas cenas e pelos discursos proferidos pelas personagens, permitindo um vínculo importante entre uma análise do poder e uma análise dos discursos, onde aquilo que é dito deve ser posto em consonância com os gestos que são executados, que, mesmo silenciosos, atuam sob a mesma estratégia.

Com isso, Foucault volta sua atenção a toda a etiqueta pela qual os procedimentos são executados: enquanto o chanceler retarda sua entrada em Rouen, alguns parlamentares, o arcebispo, o prefeito tentam enviar comunicações diretas ao rei. Através dessas comunicações, o objetivo era claro: tendo em vista a esquivia em reprimir as sedições, eles querem garantir sua submissão ao rei, dizer a ele que não são culpados. Porém, como marca Foucault (2020a, p. 59), tal empenho em demonstrar sua submissão também faz parte de uma estratégia: fazendo isso, eles “estão desempenhando, manifestamente, o papel de freios, de moderadores do poder régio.”, ou seja, demonstram que ainda devem exercer por direito o papel de arbitrar os conflitos em seus domínios. Assim, esses procedimentos dizem respeito a um jogo de forças, uma tática, “como uma espécie de aplicação, de encenação de elementos teóricos” (*Idem*).⁸⁹

Neste ponto, a recusa de Séguier é peremptória e define a marca fundamental da nova dinâmica destacada por Foucault. Conforme suas notas, essas são as respostas do chanceler:

⁸⁹ Cf. a “teoria dos três freios” sintetizada por Foucault (2020a, p. 59) nesta mesma aula: “o primeiro freio é a religião [...]; o segundo é a justiça [...]; o terceiro é a polícia e com isso os privilégios concedidos e mantidos para os diversos grupos sociais [...]. É fácil ver que são esses três freios que sucessivamente o bispo, o Parlamento e o prefeito da cidade foram acionar.”.

Para Godart: “Os inocentes nada têm a temer; apenas os que erraram sentirão os efeitos da justa cólera e da indignação do rei.”

Para o primeiro-presidente: “Os bons serão recompensados e nada devem temer, e os maus serão punidos.” (FOUCAULT, 2020a, p. 60)

Para Foucault essas frases mostram uma das principais características das teorias absolutistas que ganham destaque a partir do século XVI: o rei decide com equidade, sua justiça está acima das leis dos homens, pois sua vontade é a vontade de Deus. Portanto:

era justamente a isso que, desviando o olhar de seus interlocutores, Séguier se referia. O poder régio não tem de fixar os olhos nem nos privilégios (que são unicamente de sua graça), nem na religião (que para o rei é apenas pompa e brilho), nem na justiça dos parlamentares (que é menos justa que a equidade); ele tem de separar os bons e os maus. (FOUCAULT, 2020, pp. 60-61)

Diante da recusa de qualquer meio-termo ao exercício do poder real através de seu único representante nessa contenda: “os privilegiados só podem responder uma coisa: Nós somos os bons e eles são os maus.” (FOUCAULT, 2020a, p. 61); como podemos ler, de maneira muito clara, pelas afirmações de dois notáveis, citadas por Foucault (*Idem*, p. 48):

- Godart du Becquet observa a Séguier que a presença das tropas pesará mais sobre “as pessoas de bem, que reprimiram a sedição; e enriquecerá o povinho que fez a desordem e a sedição; os carregadores ganharão levando a bagagem dos que acompanharão o sr. Chanceler”.

- O visconde de Coutances para Séguier, no momento de sua entrada: “a falta não foi cometida pelos habitantes desta cidade; esse populacho baixo é apenas a escória e o excremento dela, e não seria da justiça do rei sacrificar como outro Jefté o que lhe é mais caro nesta cidade”.

O importante a destacar desse teatro de rivalidades do poder é um fato bem demarcado por Foucault (2020a, pp. 61-62): apesar das aparências, o que está em jogo é um leve deslocamento do poder a favor de uma classe de proprietários e financiadores cujos interesses comungam com o rei em detrimento de uma classe abastada responsável por parte da arrecadação dos impostos ainda ligadas aos privilégios feudais. Ao passo que o rei é a “instância que separa o bem e o mal”, serão seus funcionários, dignos de portar seu corpo visível que se responsabilizarão doravante sobre as funções de exercer a justiça, fazendo com que o poder seja “repressão antes de ser garantia”. Portanto, o que temos com a repressão de Séguier aos *Nu-pieds* é o esboço para um novo tipo de exercício do poder. Esse exercício ainda é muito precário e cheio de contradições, pois esse aparelho administrativo continua utilizando-se de sanções de tipo feudal para o exercício da repressão, tanto na distribuição das armas como na cobrança dos impostos (Cf. FOUCAULT, 2020a, pp. 85-89). Em todo caso, a função de separação e diferenciação das classes com a finalidade de evitar qualquer tipo de aliança entre pobres e ricos fica garantida por esse sistema, fazendo da função anti-sediciosa o motivo principal para o surgimento de um aparelho administrativo do Estado.

Esse aparelho administrativo possibilitou um deslocamento prático e teórico das funções da justiça no seio do Estado. Antes, as funções de justiça centralizavam-se em uma forma jurídico-militar enraizada nos costumes da guerra e seu problema teórico girava em torno da pergunta: “Para que direção o príncipe deve voltar os olhos para ser justo (para a lei divina ou a lei natural, para a razão ou o costume etc)?” (FOUCAULT, 2020a, p. 83). Tal ordenação caracterizava a decisão de justiça como ato de gestão e de repressão, onde “a intervenção militar é simultaneamente política [...] e repressiva”, através de “múltiplas circunstâncias de poder”, “de arbitragem e de luta” (*Idem*). Com a forma administrativa, a justiça não é mais decidida pelo costume, mas a partir de “decisões gerais eventualmente suspensas por razão de Estado” (*Idem*). Assim, é uma “série de leis que ligam todos os particulares” que deve, no nível da teoria, colocar a questão sobre quais vontades a decisão do Estado representa: “Qual vontade se expressa e se afirma numa lei ou num regulamento? Em que medida a vontade do Estado suspende ou aliena a vontade dos indivíduos?” (*Idem*, p. 83-84). Doravante, o problema da justiça se separa do poder de executá-la. A reunião das vontades deve constituir a lei, o poder deve executar suas prescrições, policiar sua regularidade sem que esteja submetido a sua própria lei.

Portanto, é toda essa dinâmica teatral de redistribuições e substituições que Foucault denomina como uma dinástica das forças que o acontecimento *Nu-pieds* responde. Às forças dos mais pobres cujas condições intoleráveis levaram ao sonho de exercer um poder; às forças dos antigos privilegiados que queriam garantir seu direito de arbitragem:

o poder respondeu com um conjunto de manifestações, de discursos, de cerimônias, de formalidades que subordinavam esses signos esparsos e diversos de poderes jurídico-militares ao exercício de um poder de Estado. Não mais o rei como simultaneamente chefe de justiça e chefe de exército; e sim um corpo visível do Estado na qualidade de decisão e execução. (FOUCAULT, 2020a, p. 84)

Com essa leitura sobre os acontecimentos e a dinástica própria que marca as relações de força, nos cabe insistir mais um pouco nesse teatro das manifestações do poder. E, para isso, é preciso compreender mais de perto o que seria essa regularidade estratégica que parece mediar a irrupção das relações de forças que se enfrentam em uma batalha incerta das manifestações que as estratificam em uma cena já lapidada pela história. Então, é preciso adentrar no modo como as relações de poder atuam junto das relações de saber, e como isso permite a Foucault estabelecer um segundo sentido para a palavra dinástica.

b) Dinástica: da hierarquia à herança

O termo “dinástica” aparece na última aula do curso de 1971-1972 implicado ao que Foucault (2020a, p. 198) chama de um “Estudo da dinástica do saber”, nível que compreenderia o “saber-poder”, “em que se ligam o mais lucro, o mais poder e o mais saber.”. Ora, da análise das relações de força em determinada situação, como visto na análise do acontecimento *Nu-pieds* à análise daquilo que ganhará notória fecundidade enquanto dispositivo de “poder-saber”; como podemos entender o uso foucaultiano desse termo “dinástica”? E, principalmente, como esse termo permite compreender as relações entre os exercícios de poder e a constituição dos saberes junto ao nível econômico?⁹⁰

Em primeiro lugar, podemos recorrer a um esclarecimento de Foucault na segunda conferência de *A verdade e as formas jurídicas*, quando atribui uma perspectiva não estruturalista às suas pesquisas junto das de Deleuze, Guatarri e Lyotard, explica: “Faria um jogo de palavras e diria que fazemos pesquisas de dinastia. Diria, jogando com as palavras gregas δύναμις δυναστεία [*dunamis dunasteia*] que procuramos fazer aparecer [...] as relações de poder.” (FOUCAULT, 2002, p. 30). As duas palavras elencadas se referem a “poder”. Na primeira ocorrência, *dunamis* se aproxima de *dynamis*, referindo-se à força ou potencialidade. Na segunda ocorrência, *dunasteia* se aproxima à domínio, dominação, algo próximo do significado de “dinastia” na língua portuguesa, enquanto permanência de um grupo ou família em determinada função de poder ao longo de várias gerações. Nos interessa desse esclarecimento, notar como Foucault indica brevemente duas direções para se compreender o lugar “dinástico” de suas pesquisas: uma análise das forças, como vimos anteriormente; e uma análise de domínio, de continuidade, ou melhor, daquilo que chamaremos de “herança”. Em resumo, uma análise da hierarquia das forças em um acontecimento; mas também, uma análise da herança das relações de poder na história.⁹¹ É esta segunda dimensão da dinástica que devemos nos deter agora.

⁹⁰ Vale dizer, que essa questão é esboçada pelo artigo já citado de Carolina Noto quando de sua análise de *Aulas sobre a vontade de saber*. Nas palavras da comentadora: “Em Foucault, as estratégias de poder e de saber, que funcionam como princípio regulador do dispositivo, apontam muitas vezes a interesses econômicos. Pode ser então que, para Foucault, é o econômico, mais do que o vital, que está na origem do saber e do poder, de nossas experiências epistemológicas, políticas e éticas.”. (NOTO, 2020, p. 82).

⁹¹ Aqui, é importante ressaltar como Foucault evita pensar as relações de poder a partir do binômio e da ambiguidade *dunamis* (potência; força) e *dominus* (dominação) comum à tradição do pensamento político de matriz hobbesiana. Segundo Monica Stival, em “Foucault e o fim do poder moderno” (2016a) e “Governo e poder em Foucault” (2016b), essa caracterização do exercício do poder em Hobbes se fundamenta no princípio de que o poder político do soberano deve aliar força e representação, *potentia* e *potestas*; sendo que a maior força (*potentia* – *dunamis*) do soberano é possível apenas quando sua dominação é garantida pelo processo de autorização (*potestas* – *dominus*); fazendo com que só haja poder legítimo quando este é dado na representação, da vontade múltipla dos súditos centradas na figura única, mesmo que comportando um conjunto de indivíduos, que forma o soberano. Logo, só há poder político legítimo a partir da lei, do Estado. Neste ponto, além da

Como introdução a esse tema, se faz necessário contextualizar a segunda parte do curso *Teorias e instituições penais*, onde Foucault mostra o surgimento do inquérito ligado às funções administrativas de um aparelho de Estado ainda rudimentar ao longo dos séculos XII e XIII, em oposição ao legado do direito germânico que dominara as relações feudais até então. Para tanto, recorreremos a trechos da terceira conferência de *A verdade e as formas jurídicas* que resumem bem todo esse processo. Segundo Foucault (2002, p. 63):

Pode-se dizer, esquematicamente, que um dos traços fundamentais da sociedade feudal europeia ocidental é que a circulação dos bens é relativamente pouco assegurada pelo comércio. Ela é assegurada por mecanismos de herança, ou de transmissão testamentária e, sobretudo, pela contestação belicosa, militar, extra-judiciária ou judiciária. Um dos meios mais importantes de assegurar a circulação dos bens na Alta Idade Média era a guerra, a rapina, a ocupação da terra, de um castelo, ou de uma cidade. Estamos em uma fronteira fluida entre o direito e a guerra, na medida em que o direito é uma certa maneira de continuar a guerra.

A partir dessa dimensão belicosa, o poder, as armas, os bens e a justiça concentravam-se nas mãos de poucos indivíduos ou famílias, formando uma espécie de circuito fechado onde a decisão judicial não dizia respeito necessariamente à verdade dos fatos, mas sim à uma prova-teste que deveria mostrar a partir de uma série de rituais a maior força de um dos litigantes sobre o outro, dando-lhe, com isso, o direito de ganho da causa em disputa.⁹² Com esse funcionamento cabia ao detentor do poder, o chefe mais poderoso ou o rei, que “constatasse, em função de seus poderes políticos, mágicos e religiosos, a regularidade do procedimento” (FOUCAULT, 2002, p. 65); ou seja, não estava em causa fazer justiça, mas assegurar que o mais forte realmente prevalecesse.

Esse modelo é conturbado a partir do final do século XII, com o estabelecimento das primeiras grandes monarquias contemporâneas às alterações na dinâmica populacional da Europa, brevemente citados na “Aula de 9 de fevereiro de 1972” do curso de 1971-1972. Segundo Foucault (2020a, p. 128), o período entre os séculos X e XIII foi marcado pelo

tentativa de se desvincular de uma análise do poder a partir da necessidade da representação, da lei, o que Foucault parece ressaltar ao trazer a noção de “dinastia” é exatamente pensar um tipo de herança de seu exercício em condições econômicas e, principalmente, em relações de saber; que como visto a partir dos artigos de Stival, parecem escapar de uma análise com matriz hobbesiana.

⁹² Cf. Foucault (2002, p. 62): “A prova judiciária é uma maneira de ritualizar a guerra ou de transpô-la simbolicamente. É uma maneira de lhe dar um certo número de formas derivadas e teatrais de modo que o mais forte será designado, por esse motivo, como o que tem razão. A prova é um operador de direito, um permutador da força pelo direito, espécie de *shifter* que permite a passagem da força ao direito.” Vale notar que as características da prova no direito germânico se aproximam, na leitura de Foucault, à prova no direito grego arcaico (Cf. FOUCAULT, 2002, p. 55). Tal aproximação, principalmente com relação a dimensão de acontecimento desse tipo de arbitragem judicial, também aparece em *Teorias e instituições penais* (FOUCAULT, 2020a, pp. 120-122; 183-185); porém, cabe dizer que a tradução optou pela utilização da palavra “teste” no curso. Para uma boa síntese das características da guerra privada no direito germânico e a prova no direito feudal, vale a leitura de FRANCO, 2017, pp. 54-55.

crescimento populacional, facilitando o “movimento da colonização com desbravamento de florestas; constituição de novos espaços agrícolas e de novas comunidades urbanas”; logo, aumento demográfico junto da expansão de territórios. Tal configuração sofreu um abalo considerável no século XIII, com o aparecimento da Grande Peste, afetando drasticamente a economia senhorial, já que “muitas terras deixam de produzir renda; a escassez de mão de obra faz os salários e os preços subirem” (*Idem*, p. 129), o que abre caminho para o início de grandes sedições, principalmente por parte da população camponesa.

Este contexto exigiu uma maior concentração de poder, seja das armas, seja do exercício da justiça, fazendo com que o soberano se colocasse como parte integrante do litígio judicial a partir de um representante escolhido por ele, o procurador, tornando todo crime correspondente a uma infração ao corpo do soberano, às suas leis. Dessa feita, o culpado por uma infração deveria sanar o dano causado à vítima direta de seu crime, mas também, reparar o dano causado ao poder soberano, criando verdadeiros mecanismos de confiscação de bens e propriedades. Nas palavras de Foucault (2002, p. 67): “As monarquias ocidentais foram fundadas sobre a apropriação da justiça, que lhes permitia a aplicação desses mecanismos de confiscação.”, o que, de certo modo, possibilitou o acúmulo de riquezas nas mãos dessas monarquias. Porém, para garantir o arbítrio soberano sobre as causas judiciais fez-se necessário uma forma de garantir que as decisões não fossem equivocadas, tendo em vista que a dinâmica das forças como empregadas nas provas do modelo germânico não podiam compor uma sentença onde o poder soberano estivesse em risco ao se fazer parte do litígio. Para tanto, ainda com base no direito germânico antigo, havia uma modalidade de sentença que não supunha uma disputa entre forças desiguais e que garantia a condenação imediata de quem causava o dano: “era o flagrante delito, caso em que um indivíduo era surpreendido no exato momento em que cometia o crime.” (*Idem*, p. 68).

Nessa perspectiva, surge um problema: como julgar os crimes que em sua maioria não podiam ser surpreendidos em ato? A resposta para este problema de justiça atualiza certa forma de relacionar poder e saber a partir de um inquérito. Segundo Foucault (2002, p. 72):

O inquérito vai ser o substituto do flagrante delito. Se, com efeito, se consegue reunir pessoas que podem, sob juramento, garantir que viram, que sabem, que estão a par; se é possível estabelecer por meio delas que algo aconteceu realmente, ter-se-á indiretamente, através do inquérito, por intermédio das pessoas que sabem, o equivalente ao flagrante delito. [...] Tem-se aí uma nova maneira de prorrogar a atualidade, de transferi-la de uma época para outra e de oferecê-la ao olhar, ao saber, como se ela ainda estivesse presente. Esta inserção do procedimento do inquérito reatualizado, tornado presente, sensível, imediato, verdadeiro, o que aconteceu, como se estivéssemos presenciando, constitui uma descoberta capital.

Na conferência realizada no Rio de Janeiro, Foucault apresenta duas raízes extra-judiciárias que serviram de apoio para a instauração do modelo do inquérito como solução para as demandas judiciais no advento das monarquias do século XIII. São elas: o inquérito administrativo encontrado no Império Carolíngio, onde aplicava-se a *inquisitio* junto dos notáveis, portadores de conhecimentos sobre os costumes, as regras e as propriedades em determinada região, que sob juramento decidiam disputas relativas a posses; ou seja, “um método de gestão administrativa” (FOUCAULT, 2002, p. 69). O segundo modelo condizia com a *visitatio*, forma de inquérito utilizada pela Igreja ao longo dos séculos X a XII, onde o bispo, ao visitar determinada diocese, a um só tempo realizava um “inquérito espiritual sobre os pecados, faltas e crimes cometidos” aos membros daquela paróquia e um “inquérito administrativo sobre a maneira como os bens da Igreja eram administrados e os proveitos reunidos, acumulados, distribuídos” (*Idem*, p. 71). Para Foucault (*Idem*): “É esse modelo que vai ser retomado no procedimento judiciário. O procurador do Rei vai fazer o mesmo que os visitantes eclesiásticos faziam nas paróquias, dioceses e comunidades. Vai procurar estabelecer por *inquisitio*, por inquérito, se houve crime, qual foi ele e quem o cometeu.”

Interessa-nos destacar duas consequências importantes do revigoramento do inquérito como prática jurídica a partir do que foi exposto. Em primeiro lugar, temos uma intromissão, ou, uma conjunção de categorias religiosas no âmbito da justiça que, doravante, será exclusivamente gerida pelo mandatário do poder; com isso: “Lesar o soberano e cometer um pecado são duas coisas que começam a se reunir.” (FOUCAULT, 2002, p. 74). A segunda consequência diz respeito a difusão desse procedimento em outras práticas não ligadas necessariamente ao exercício do poder, como resume Foucault (*Idem*, p. 75): “Todo o grande movimento cultural que, depois do século XII, começa a preparar o Renascimento, pode ser definido em grande parte como o desenvolvimento, o florescimento do inquérito como forma geral de saber.”⁹³ Assim, o inquérito, primeiramente tomado como uma forma administrativa e religiosa e depois, como uma forma de constatação judiciária, se estabelece como um modelo de saber-poder que extrapola os domínios de suas origens mesquinhas, tornando-se “uma maneira, na cultura ocidental, de autenticar a verdade, de adquirir coisas que vão ser

⁹³ A citação completa é esclarecedora: “A partir dos séculos XIV e XV aparecem tipos de inquérito que procuraram estabelecer a verdade a partir de um certo número de testemunhos cuidadosamente recolhidos em domínios como o da Geografia, da Astronomia, do conhecimento dos climas, etc. Aparece, em particular, uma ciência de viagem, empreendimento político de exercício de poder e empreendimento de curiosidade e de aquisição de saber, que conduziu finalmente ao descobrimento da América. Todos os grandes inquéritos que dominaram o fim da Idade Média são, no fundo, a explosão e a dispersão dessa primeira forma, desta matriz que nasceu no século XII. Até mesmo domínios como o da Medicina, da Botânica, da Zoologia, a partir dos séculos XVI e XVII, são irradiações desse processo.” (FOUCAULT, 2002, p. 75).

consideradas como verdadeiras e de as transmitir.” (*Idem*, p. 78). Portanto, a partir do desenvolvimento de um tipo de relação de exercício de poder e de saber, podemos captar certa herança de uma forma de atribuir verdade ao conhecimento.

Eis um tipo de “dinástica do saber” elaborada por Foucault e exemplificada em sua conferência sobre o inquérito em 1973. Mas, essa relação fora esboçada no curso de 1971-1972 com um desenvolvimento mais explícito sobre o vínculo do poder-saber com a dimensão econômica; principalmente, no anexo intitulado “Observações complementares a respeito do sistema penal e dos efeitos de saber”, onde, de forma esquemática, o filósofo fizera uma comparação entre duas formas de poder-saber trabalhadas por ele até então, a *medida* na Grécia antiga, e o *inquérito* instaurado na Idade Média. Sigamos estas anotações para circunscrever melhor o tema da dinástica.

A instauração da medida (*métron*) na Grécia antiga já nos é conhecida, ela correspondeu a uma série de demandas político-sociais fruto de transformações econômicas e culturais que colocaram em conflito as parcelas opostas da cidade em um cenário de crise das formas arcaicas de governo. Com isso, novas formas de saber se desenvolveram a partir de diversas lutas a fim de estabelecer um modelo que restabelecesse o equilíbrio da *pólis*. Partindo do problema central da distribuição de bens e riquezas e em vista de evitar os problemas de um excesso de poder nas mãos de tiranos com grande apoio popular, o princípio de equilíbrio da política soloniana, “Nem de mais, nem de menos”, estabeleceu um modo de governo condizente com uma sabedoria conforme os princípios observados no funcionamento do cosmos; um novo modo de ordenamento do saber das coisas que fortaleceu a laicização crescente dos diversos aspectos da vida cultural grega. Nesse ponto, a medida ganhou estatuto privilegiado como um exercício de poder-saber eficaz em que, segundo Foucault (2020a, p. 192), “o poder se estabelece pela aquisição e pelo exercício desse saber”, fazendo da medida o “instrumento e forma de um poder de distribuição” (*Idem*, p. 194).

Assim, dentre os gregos e principalmente a partir do século V a.C., antecede ao exercício do poder o conhecimento desse tipo de saber, e o sábio, como aquele que prescreve a melhor medida, adquire importância fundamental: mesmo que descolado do exercício do poder, é ele que parte da reflexão teórica sobre a ordem da natureza para a boa ordem da cidade e das leis que garantem seu equilíbrio.⁹⁴ Para Foucault (2020a, p. 194), isso permite

⁹⁴ Cf. Foucault (2020a, p. 193): “Entre os gregos, foi preciso haver um poder para estabelecer a medida das terras, a medida das propriedades, das dívidas, a medida das mercadorias. Aqueles que podiam medir, aqueles a quem essa tarefa era confiada tinham o poder. Mas eram os que impunham a medida que estabeleciam o poder deles. // A medida criava poder e o poder criava medida. Deslocamento do poder, deslocamento do saber; mais saber, mais poder; mais poder-saber impondo-se como lei.”

que “o poder, aquele que governa, deve conhecer a medida. Deve ao mesmo tempo saber e ser justo; geometra e sábio, conhecer o princípio de proporção das coisas e o princípio de equilíbrio das cidades.”. Temos, portanto, que a forma de poder-saber instaurada na Grécia segue uma direção, um eixo de correlação de forças onde o mais-saber garante o exercício de um mais-poder. Essa dinâmica, conforme *Aulas sobre a vontade de saber*, permite que a pureza do indivíduo, pertinente tanto ao acesso à sabedoria como ao acesso à lei, estabeleça o direito de participação da vida política da cidade. Configuração que tornou possível, segundo Foucault (2020a, p. 193) o “tema do chefe filósofo; o problema da educação do cidadão”, já que: “É na forma da pedagogia (do governante e do cidadão) que se opera a ligação entre o poder e o saber: aquele que tem mais saber deve ter mais poder; e aquele que tem mais poder deveria ser o mais avançado no saber.” (*Idem*). Logo, na Grécia se erige uma forma de poder-saber “comandado pelo sistema medida-pedagogia.” (*Idem*, p. 194).

De fato, podemos retomar uma passagem do curso de 1970-1971 que nos mostra uma síntese do nascimento desse sistema assim como sua herança, ou dinástica:

O fazedor de leis será ao mesmo tempo aquele que diz a ordenação do mundo, zela por ele, solidariamente, por meio de seus cantos ou seu saber, e por suas prescrições e sua soberania. E, inversamente, aquele que conhecer a ordem do mundo poderá dizer o que é melhor e o mais justo para os homens e as cidades.

A noção de *nómos* se torna central e equívoca. A partir dessa forma jurídica do *krínein* surge um tipo singular de discurso verdadeiro que está ligado ao *díkaion*, ao *nómos*, à ordem do mundo e à ordenação da cidade. Ainda está muito distante de nosso discurso verdadeiro de hoje, mas o nosso deriva dele por transformações múltiplas.

Nós pertencemos a essa dinastia do *krínein*. (FOUCAULT, 2014a, p. 86)

Em linhas gerais, *Krínein* era a forma jurídica complementar às formas rituais do desafio contra os deuses, sendo aplicado ainda no período arcaico em contendas que envolviam questões de propriedade e bens. Nessa forma jurídica, o importante era reunir provas sobre os dados da questão em conflito diante de um terceiro elemento que não os litigantes, tornando possível uma decisão justa a partir da verdade encontrada na disposição mesma das coisas. Esse modelo jurídico serviu de base para a instauração da justa medida (*díkaion*), da configuração do *nómos* como a lei inscrita na cidade e acessível a todos, e quando transformada em noção política, corroborou com o estabelecimento de uma verdade epistemológica muito distinta da *Alétheia* arcaica.

Interessa-nos destacar como esse modo de estabelecer a verdade perpetuou sua herança (dinastia) até nosso presente, tendo em vista que, segundo Foucault (2020a, pp. 211-212) no resumo de *Teorias e instituições penais*, a medida tornou-se o “meio de estabelecer ou reestabelecer a ordem, e a ordem justa, no combate entre os homens e os elementos; mas

também matriz do saber matemático e físico.”. Portanto, podemos ver que o sentido de dinástica enquanto herança se mostra pertinente quanto a medida grega, sendo que o vínculo entre poder-saber e o aspecto de resolução de conflitos da esfera econômica, que no caso grego diz respeito à distribuição, formam um mesmo laço, uma mesma trama; e, mesmo muito distantes de nossa atualidade, seus efeitos guardam alguns sentidos que se incorporaram em nossas relações de saber, podendo servir de base para as táticas e estratégias do poder.⁹⁵

Nesse ponto, podemos compreender porque Foucault (2020a, p. 193) afirma que a medida e o inquérito não se opõem, que: “Ambos podem articular-se entre si”, já que “não estão no mesmo plano”. Ora, o que o filósofo parece querer mostrar é que do ponto de vista do poder-saber, está em questão os efeitos que esses modelos produzem; efeitos que podem ser sobrepostos em determinada dinâmica ao sabor da necessidade do poder que os convoca. De certa forma, podemos pensar que a verdade como estabelecida pelo saber da medida permanece por um longo tempo fincando suas raízes e estipulando suas exigências na tradição do conhecimento ocidental e o inquérito nunca deixou de ser uma maneira de investigação sobre os acontecimentos-fatos produzidos na natureza.⁹⁶ Enquanto estratégias de saber ou modos de conhecimento, medida e inquérito ocupam níveis distintos com eficácias distintas, mas não se excluem. O problema se desenvolve exatamente no nível do poder que se apropria desses modos de saber, pois é nisso que a efetividade do saber produzido entra em questão, como se o poder necessitasse impor a regra do jogo que melhor lhe convém no momento de seu exercício. Eis o modo como a partir de uma relação de forças em disputa, uma dinástica das forças, passa-se à uma regularidade estratégica, a uma dinástica dos saberes.

Portanto, é no nível da produção, sustentação e aprimoramento do exercício do poder que determinadas matrizes científico-discursivas são trazidas ao campo de batalha; disso, cabe compreender qual exigência tornou necessário a instauração do inquérito, tendo em vista que para Foucault (2020a, p. 193) no inquérito “há um desequilíbrio bastante notável com relação à medida.”:

A medida é um tipo de poder-saber que tem a forma da delimitação, da composição, da reequilibração, da distribuição; possibilita uma manutenção ou um deslocamento da riqueza e do poder.

⁹⁵ Aqui, discordamos dos organizadores do curso *Teorias e instituições penais* que advogam que a primeira aparição do termo “dinástica” como formulado por Foucault se apresente pela primeira vez nesse curso. Enquanto “dinástica das forças”, a análise do acontecimento *Nu-pieds* é inaugural, mas no sentido que tentamos mostrar, de “herança”, nos parece que a menção a “dinastia do *krínein*” na “Aula de 3 de fevereiro de 1971” do curso anterior seria a primeira menção desse termo operatório nos cursos de Foucault.

⁹⁶ Como podemos ler no resumo do curso de 1971-1972: “O inquérito, a investigação: meio de constatar ou de reconstituir os fatos, os acontecimentos, os atos, as propriedades, os direitos; mas também matriz dos saberes empíricos e das ciências da natureza.” (FOUCAULT, 2020a, p. 212).

O inquérito é um tipo de poder-saber que tem a forma da arrecadação do próprio saber e de sua redistribuição. É uma forma de poder-saber que diz respeito não mais às coisas (propriedades, mercadorias, fortunas, colheitas, estações do ano), e sim ao saber.

E, enquanto a medida grega possibilitava que se mantivesse a arrecadação das riquezas, o inquérito constitui em si mesmo uma arrecadação de saber, que possibilita secundariamente, pelos fortalecimentos políticos que autoriza, uma arrecadação de riqueza. (FOUCAULT, 2020a, p. 193)

Vimos que para se exercer o poder na Grécia o soberano devia praticar o saber da medida, o que nos permitiu afirmar que a hierarquia desse tipo de exercício de poder seguia a direção do saber para o poder. Já, do ponto de vista da soberania na Idade Média, onde o inquérito é o modelo privilegiado de poder-saber, é legítimo que o soberano crie instrumentos de extração de saber, como se seu poder se apoiasse em uma espécie de acúmulo de saber, que por sua vez, garante o aumento de seu poder. Disso, Foucault (2020a, p. 194) conclui que na Idade Média, “saber e poder não se ligam na forma de uma pedagogia, e sim de uma burocracia.”. Novidade importante esta, pois retira das funções do poder certa exigência de paridade entre soberano e cidadão com relação ao saber das leis e do governo, criando uma camada de indivíduos responsáveis em extrair esse saber e torná-lo funcional para o exercício do poder. Em outras palavras, cria-se um mais-saber nas mãos de funcionários do poder, de seu corpo administrativo.⁹⁷ Assim, os cidadãos transformam-se em súditos; os funcionários, tornam-se técnicos. Dessa nova configuração, a estratégia que guia a relação de poder-saber através do inquérito é a extração e a acumulação de poder, de saber e de riquezas; é a partir do acúmulo e do excesso que o poder soberano emerge como forma eficaz de governo apoiado em um corpo administrativo responsável pela justificação de sua dominação, o Estado⁹⁸, sendo o direito, ou melhor o saber jurídico, seu principal instrumento para se beneficiar dos bens e das terras, assim como da intervenção sobre os saberes e os corpos de seus súditos.⁹⁹

⁹⁷ Conforme Foucault (2020a, p. 194): “o saber de que o poder necessita, o saber que ele convoca e ao qual dá espaço é o saber arrecadado, canalizado, acumulado, convertido em decisão; o governante, sendo aquele que chama para si esse saber, percorre-o e depois disso julga sobre a decisão que deve ser tomada.”

⁹⁸ Cf. anotações de Foucault em seu caderno nº 11, de 13 de novembro de 1971: “Três funções da justiça: [1] função de arbitragem dentro de uma classe // em relação com a guerra privada; [2] função de recolhimento econômico // em relação com a fiscalidade; [3] função de repressão // em relação com os movimentos de revolta. Pode-se ver que nessa função tripla a justiça abarca o essencial das funções do Estado. O Estado é o sistema de autoridade que impede a guerra privada; o sistema que recolhe nos circuitos econômicos uma determinada porção de riquezas, que ele acumula e redistribui; por fim, é o sistema que mantém o poder de uma determinada [classe] social. A história da justiça está ligada à história do Estado, ou seja, a história de quem exerce o poder e como (em qual forma e sob quais instrumentos).” (FOUCAULT, 2020a, p. 179 – nota 21).

⁹⁹ Como as análises de *Teorias e instituições penais* mostram com relação a função de “justiça armada” do “aparelho repressivo de Estado” enquanto o corpo visível do rei; e que, no curso de 1976, *Em defesa da sociedade*, ganha um contorno mais conclusivo, como visto na “Aula de 14 de janeiro de 1976”: “parece-me que há um fato que não se pode esquecer: nas sociedades ocidentais, e isto desde a Idade Média, a elaboração do pensamento jurídico se fez essencialmente em tomo do poder régio. Foi a pedido do poder régio, foi igualmente em seu proveito, foi para servir-lhe de instrumento ou de justificação que se elaborou o edifício jurídico de

Partindo do que foi exposto até aqui, podemos tirar algumas conclusões do funcionamento das relações de poder a partir daquilo que Foucault chama de “dinástica do saber”. Primeiro, o ponto essencial para Foucault seria não separar as condições econômicas de produção da vida das relações de poder e de saber; saber, poder e economia, mesmo que atuando em níveis distintos, estariam intimamente equacionadas em uma mesma rede de produção e reprodução, mas, principalmente, de diferenciação. Esta diferenciação pode ser inventariada a partir do modo como as formas de exercício de poder se ligam com as matrizes epistemológicas que dão base para determinadas formas de conhecimento.¹⁰⁰

Como tentamos mostrar, desde o início da década de 1970 Foucault opera certa “desnaturalização” do conhecimento. Não existiria para ele uma forma do conhecer “pura”, ou uma razão que guiaria um sujeito de conhecimento cujo desejo de conhecer subsumisse qualquer interesse ou instinto. Adotando uma perspectiva nietzschiana, Foucault estabelece que os conhecimentos, ou, em outras palavras, as várias formas de se relacionar um sujeito e um objeto de saber, são frutos de uma história onde está em causa a luta, o confronto, o jogo e a dominação. Assim, vimos realizar-se um deslocamento de certa tradição filosófica que separa o nível do conhecimento, enquanto busca indefinida pela verdade, das estratégias de exercícios do poder em sua materialidade. Com isso, trata-se para Foucault de apreender as configurações dos saberes não apenas pelo nível de cientificidade, mas como um jogo

nossas sociedades. [...] Não convém esquecer que a reativação do direito romano, em meados da Idade Média, que foi o grande fenômeno ao redor e a partir do qual se reconstituiu o edifício jurídico dissociado depois da queda do Império Romano, foi um dos instrumentos técnicos constitutivos do poder monárquico, autoritário, administrativo e, finalmente, absoluto. [...] Em outras palavras, creio que a personagem central, em todo o edifício jurídico ocidental, é o rei. É do rei que se trata, é do rei, de seus direitos, de seu poder, dos eventuais limites de seu poder, é disso que se trata fundamentalmente no sistema geral, na organização geral, em todo caso, do sistema jurídico ocidental.” (FOUCAULT, 2010a, p. 23); e sobre a teoria jurídico-política da soberania, ainda na mesma aula: “Primeiro, ela se referiu a um mecanismo de poder efetivo, que era o da monarquia feudal. Segundo, ela serviu de instrumento, e também de justificação, para a constituição das grandes monarquias administrativas. Depois, a partir do século XVI, sobretudo do século XVII, já no momento das guerras de Religião, a teoria da soberania foi uma arma que circulou num campo e no outro, que foi utilizada num sentido ou no outro, seja para limitar, seja, ao contrário, para fortalecer o poder régio. [...] Vocês encontram essa teoria da soberania que atua entre as mãos dos aristocratas ou entre as mãos dos parlamentares, do lado dos representantes do poder régio ou do lado dos últimos senhores feudais. Em resumo, ela foi o grande instrumento da luta política e teórica em torno dos sistemas de poder dos séculos XVI e XVII.” (*Idem*, pp. 30-31). Ainda sobre isso, vide o breve resumo em *História da sexualidade I*, no item “O que está em jogo”, que conclui: “A história da monarquia e o recobrimento, pelo discurso jurídico-político, dos efeitos e processos de poder, vieram de par.” (FOUCAULT, 2019, pp. 95-96).

¹⁰⁰ Cf. Foucault (2020a, pp. 197-198): “Os dois deslocamentos principais são: // - O que permite passar das ciências, ou pretensas ciências, para grandes tipos de técnicas discursivas e por intermédio das ‘matrizes epistemológicas’. // A análise dessas matrizes epistemológicas permite descobrir maneiras de recortar, delimitar, constituir campos de objeto, definir as posições do sujeito, regular a formação dos conceitos e das teorias. // Assim, por intermédio dessas matrizes epistemológicas, passa-se da descrição histórica das ciências para sua ‘arqueologia’. // - O segundo deslocamento permite passar das práticas discursivas para o nível do poder-saber por intermédio dessas matrizes “jurídico-políticas” do saber que são a medida, o teste, o inquérito.”

dinâmico de relações de poder que permite criar condições de possibilidade para discursos e práticas conformes as relações sociais na história. Portanto, toda relação de saber envolve certo nível de poder e vice versa; é uma relação de poder-saber, onde o hífen que liga as duas palavras não deve ser desprezado, pois configura um vínculo de apoio, de sustentação, de correlação para ambas as práticas.

Nessa dinâmica, o econômico está implicado nas relações de poder-saber como uma espécie de lubrificante para seus mecanismos, já que a distribuição das riquezas, seja a partir dos bens, do uso-fruto das terras e dos alimentos, do trabalho e dos salários, tangenciam diretamente as condições de existência dos indivíduos e dos grupos que produzem e que recebem os efeitos desse poder-saber. Dessa forma, as matrizes epistemológicas que guiam o desenvolvimento científico também se apoiam e dão suporte para matrizes “jurídico-políticas” que visam controlar as disputas em torno da própria condição de existência dos indivíduos, formando um dispositivo que produz efeitos materiais nos corpos e nas vidas das pessoas. Conforme as palavras de Foucault (2020a, p. 197) nos dão a entender:

O que está por trás da “forma” do conhecimento, do sujeito do conhecimento, do campo aberto do que está por conhecer, do *corpus* de conhecimentos adquiridos, o que está por trás de tudo isso são relações de poder: é a mobilização de formas de poder que criam saber, o qual, por sua vez, aumenta o poder: jogo indefinido de formação, deslocamento, circulação, concentração, em que se produzem continuamente os suplementos, excessos, reforços de poder, e o aumento de saber, o mais saber, o sobressaber. É esse o nível do “poder-saber”. É nesse nível que se dá a ligação verdadeira, profunda, decisiva com o econômico.

Assim, *grosso modo*, se admitimos que herdamos o pensamento de que a verdade encontra sua “origem” no contexto grego, e que o sujeito de conhecimento é fruto da racionalidade renascida com a saída da “idade das trevas”; nada mais fazemos que acreditar em um “mascaramento” das condições reais que formaram as condições de possibilidade para o acoplamento de determinados modelos de saber aos exercícios eficazes de poder. Quando falamos em eficácia do poder, subentende-se uma dinâmica que leva em consideração os aspectos mais baixos das condições de existência dos indivíduos em um corpo social; não se trata de levar em conta apenas as grandes questões que em aparência serviriam como motor da história, mas, ao contrário, são nas lutas e nos deslocamentos mais mesquinhos que se operam as transformações, que em seu conjunto, tramam as grandes mudanças.

Portanto, toda análise das relações de poder-saber deve “olhar” para as lutas que compõem os acontecimentos da história a partir de uma dupla perspectiva dinástica que coloca em cena as manifestações do poder a partir de uma “hierarquia” das relações de força

em disputa, e também, de uma “herança” que conforma a regularidade estratégica em vistas de estratificar essas lutas a partir das regras que pacificam a disputa com a finalidade de direcionar seus efeitos, submetendo o caos do choque de espadas dado no acontecimento a uma inteligibilidade que o aprisiona, que lhe confere um sentido unitário.

É desse modo que Foucault (2020a, p. 196) em seus dois primeiros cursos no Collège de France buscou circunscrever o problema colocado pela “vontade de saber” a partir do “algo muito diferente” que falava Nietzsche. A vontade de saber acaba sendo aquela que opera cisões e mascara processos em vista de sustentar determinada dominação. A “verdade” como inventada na Grécia clássica cindiu o aspecto político do econômico na direção de uma justiça ligada apenas ao saber purificado, à medida da verdade desencarnada de qualquer poder; essa dinâmica, que justificava um poder de distribuição, nada mais fez que garantir a manutenção do *status quo* de classes opostas: “Nem demais, nem de menos”, desde que os ricos mantenham-se ricos e os pobres mantenham-se pobres, o importante é que as terras sejam cultivadas e as riquezas circulem, mantendo um mínimo grau de tolerância que evite o confronto. Já o “conhecimento” como desenvolvido desde a Idade Média com o inquérito, garantiu ao poder soberano seu direito primordial de extração de informação, logo, de saber, nada mais fazendo que justificar e legitimar a acumulação e centralização do exercício de poder e da riqueza nas mãos de uma estrutura hierarquizada do Estado. Em todo caso, vemos sempre uma “imanência recíproca” entre os níveis do poder-saber com a economia para além de uma determinação de um para com o outro; se um regime de saber torna-se eficaz, é porque ele engendra e regulariza uma relação político e econômica, pois ele cria uma verdade que serve ao funcionamento do dispositivo como um todo.¹⁰¹

3.3. A lei e a exclusão: os limites da representação para as genealogias

¹⁰¹ “Imanência recíproca” cf. Candiotti (2016a, p. 672) nos mostra: “Uma das singularidades da aula de 1972 é indicar que a “dinâmica do saber” estuda os vínculos a serem estabelecidos entre a mais-valia, o sobressaber e o sobrepoder. Não se trata, portanto, de abandonar as relações econômicas ou isolá-las das relações de saber e de poder, mas de mostrar como elas são investidas por estas últimas. A diferença é que a relação do sobressaber e do sobrepoder com a mais-valia deixa de ser da ordem da infraestrutura e da superestrutura para dar lugar à ordem da imanência recíproca.” Podemos encontrar a justificativa para esse tipo de “imanência”, na formulação de método presente no livro de 1976 sobre a sexualidade: “que as relações de poder não se encontram em posição de exterioridade com respeito a outros tipos de relações (processos econômicos, relações de conhecimentos, relações sexuais), mas *lhes são imanentes*; são os efeitos imediatos das partilhas, desigualdade e desequilíbrios que se produzem nas mesmas e, reciprocamente, *são as condições internas destas diferenciações*; as relações de poder não estão em posição de superestrutura, com um simples papel de proibição ou de recondução; possuem, lá onde atuam, um papel diretamente produtor” (FOUCAULT, 2019, p. 102 – grifo nosso).

Quando da republicação de *História da Loucura* em 1972, é interessante o fato de Foucault (1978, p. 6) fazer apenas uma exigência: “suprimamos o antigo prefácio.”. No novo prefácio, mais sucinto, nada se diz sobre a obra que apresenta, mas sim, alude-se ao limite da função-autor enquanto legislador daquilo que escreveu, agindo como um monarca que prescreve a forma, a identidade, a marca e o valor dos simulacros possíveis que qualquer leitura outra lhe pudesse inferir; função que Foucault rejeita. Mas, como bem aponta Ernani Chaves, essa alteração cumpriria a necessidade de “atualizar” alguns aspectos no modo como o filósofo realizara sua história da loucura em 1961; “atualização” que “se devia, é claro, ao conjunto de deslocamentos que ocorriam no interior de seu pensamento, em especial aqueles referentes à análise da questão do poder em sua relação com a verdade.” (CHAVES, 2017, p. 5), que ganhariam dimensões mais concretas com seus cursos *O poder psiquiátrico* e *Os anormais*.

Segundo a autocrítica de Foucault (2006a, pp. 16-17) em *O poder psiquiátrico*, ao conceder um demasiado privilégio “ao que poderíamos chamar de percepção da loucura”, em 1961 ele acabara fazendo uma análise restrita ao campo das representações, com ênfase em uma “espécie de núcleo representativo que remete necessariamente a uma história das mentalidades, do pensamento”. Nessa medida, a análise feita sobre a instauração do modelo asilar nos anos de 1973-1974 deveria seguir outras direções, abdicando do uso ou abuso de noções como a de “violência”, de “instituição”, além das estruturas da família e do Estado como formadores e reprodutores do poder asilar que, para ele, pertenciam a um “vocabulário psicossociológico” (*Idem*, p. 21), que deveria ser resultado das relações de poder, não base para suas análises.¹⁰²

Retornando ao prefácio original podemos perceber de imediato o intuito de Foucault em percorrer uma longa história sobre a percepção da loucura a partir do que ele chama de “experiência”, ou melhor, de formas de experiência-limite com as quais a linguagem da loucura percorreu a história. Nesse tom, Foucault (1999, p. 142 – grifo nosso) escrevera:

Poder-se-ia fazer uma história dos *limites* – desses gestos obscuros, necessariamente esquecidos logo que concluídos, *pelos quais uma cultura rejeita alguma coisa que será para ela o Exterior*; e, ao longo de sua

¹⁰² Como exemplo, podemos destacar no item “A grande internação” de *História da loucura*, a ideia de que o poder asilar se desenvolve a partir de um poder soberano: “Soberania quase absoluta, jurisdição sem apelações, direito de execução contra o qual nada pode prevalecer, o Hospital Geral é um estranho poder que o rei estabelece entre a polícia e a justiça, nos limites da lei: é a terceira ordem da repressão. Os alienistas que Pinel encontrou em Bicêtre e na Salpêtrière pertenciam a esse universo.” (FOUCAULT, 1978, p. 57); Já na década de 1970, este processo será analisado na perspectiva da instauração de um poder disciplinar em oposição, no sentido de disputa, ao poder soberano, como podemos ver na análise da “cena de cura” de Jorge III, na “Aula de 14 de novembro de 1973” de *O poder psiquiátrico*.

história, esse vazio escavado, esse espaço branco pelo qual ela se isola a designa tanto quanto seus valores. Pois seus valores, ela os recebe e os mantém na continuidade da história; mas nessa região de que queremos falar, ela exerce suas escolhas essenciais, ela faz a divisão que lhe dá a face de sua positividade; ali se encontra a espessura originária na qual ela se forma. Interrogar uma cultura sobre suas experiências-limites é questioná-la, nos confins da história, sobre um dilaceramento que é como o nascimento mesmo de sua história. Então, encontram-se confrontados, em uma tensão sempre prestes a desenlaçar-se, a continuidade temporal de uma análise dialética e o surgimento, às portas do tempo, de uma estrutura trágica. No centro dessas experiências-limites do mundo ocidental explode, é evidente, a do próprio trágico – tendo Nietzsche mostrado que a estrutura trágica a partir da qual se faz a história do mundo ocidental não é outra coisa senão a recusa, o esquecimento e a recaída silenciosa da tragédia. Em torno desta, que é central já que ela enlaça o trágico à dialética da história na própria recusa da tragédia pela história, muitas outras experiências gravitam. Cada uma, nas fronteiras de nossa cultura, traça um limite que significa, ao mesmo tempo, uma divisão originária.

Para além das revisões e deslocamentos de uma análise submetida ao campo das representações para um efetiva microfísica do poder, o que nos instiga a pensar é que a supressão do prefácio original envolve uma decisão de Foucault em “descartar” do livro um texto que, como notamos acima, diz respeito a um tipo de escrita da história “sob a luz da grande pesquisa nietzschiana” que lhe permitia “confrontar as dialéticas da história com as estruturas imóveis do trágico.” (FOUCAULT, 1978, p. 143). Para ser mais claro, Foucault não aponta seus equívocos quando da republicação do livro em 1972; ele extirpa da “obra”, o que convinha a sua perspectiva histórica naquele início da década de 1960. E é essa perspectiva histórica trágica e nietzschiana que nos interessa.

Para Roberto Machado (2005, p. 24): “A grande ambição de *História da loucura* é medir a psicologia pela desmesura, pela desmedida da obra de Nietzsche e alguns artistas que podem ser considerados seus aliados como pensadores trágicos em busca de uma alternativa ao papel preponderante e excludente da razão.”; haveria então, um jogo sempre presente nesse livro entre os elementos trágicos dados pela linguagem da loucura e uma linguagem “dialética” da razão, entre o dionísio e o apolíneo, que através do escoamento do tempo acaba por mostrar um espaço vazio, um permanente “silenciamento” dessa linguagem originária. Nisso, Machado (*Idem*, p. 25) lê uma “homologia estrutural surpreendente” de *História da loucura* com *O nascimento da tragédia* de Nietzsche. Porém, desenha-se uma aporia: o que permite uma história da loucura pensada dessa maneira é o substrato negativo dado na positividade da razão, onde a desrazão, por mais que se revele através de uma ontologia da linguagem (essa “espessura originária” dada na “estrutura trágica”, segundo

Foucault), sempre habite uma zona de exterioridade: seja como separação (Idade Clássica), seja como o negativo alienado da razão (Idade Moderna).¹⁰³

Vimos que em *A ordem do discurso*, a dicotomia entre loucura e razão foi retomada por Foucault como um tipo de procedimento exterior ao discurso enquanto um processo de rejeição e separação. Naquele momento, estava em causa para o filósofo se perguntar se a vontade de verdade poderia corresponder a um processo semelhante a este. Após navegar pelos dois primeiros cursos de Foucault no Collège de France, podemos afirmar que foi esse tipo de analogia que o filósofo perseguiu. Uma análise da emergência da verdade a partir da exclusão de diversos aspectos semânticos encarnados (herdados) na figura do Sofista, mostraram que um acontecimento em um nível estritamente discursivo teve sua proveniência em uma série de acontecimentos outros, policéfalos, pertinentes às transformações políticas, culturais, econômicas e sociais entre a Grécia arcaica e clássica. Em outro registro, a análise da dupla repressão ao levante dos *Nu-pieds* na Normandia, mostrou que as manifestações do poder, seja do lado dos sediciosos, seja do lado do aparelho de Estado, não ocorreram devido a simples disputas no campo das legalidades em vistas de uma subordinação global ao poder do rei, mas sim, repercutiram um jogo de forças envolto em manifestações teatrais que visavam certa readequação estratégica do poder aos novos atores da dinâmica de circulação das riquezas e de suas sanções: fazendo que o povo fosse considerado virtualmente como inimigo, e que os antigos privilegiados se submetessem aos representantes do corpo visível do Estado. Com isso, tanto em uma exclusão pelo saber como em uma repressão pelo poder, foram relações de poder-saber que estavam em jogo; relações de dominação que não objetivavam apenas silenciar ou destruir (já que: o pensamento sofístico nunca fora totalmente excluído dos debates filosóficos, e as sedições populares nunca foram totalmente controladas

¹⁰³ Aporia descrita e problematizada por Peter Pál Pelbart em *Da clausura do fora ao fora da clausura*. Em resumo, o problema seria: por que não uma história positiva da desrazão? Para Pelbart (1989, p. 65): “E se Foucault não o faz, não é porque ele supõe que a Desrazão seja uma entidade única ao longo do tempo, essência atemporal da loucura histórica, seu substrato eterno e inefável. É porque a desrazão é a negação da história, isto é, da dialética, do encadeamento, da acumulação, do progresso, do sentido, porque a desrazão é aquilo que arruína a possibilidade de qualquer história. Donde a intuição de Foucault, comentada em abundância e com certa maldade por Derrida, de que a exclusão da desrazão é a própria condição da historicidade. Como então fazer a história daquilo que deve ser excluído para que uma história seja possível?”. Para Machado, isso diz respeito à noção de transgressão presente na obra de Foucault quando pensa os limites da experiência através da linguagem, como se alguns tipos de experiência-limite possibilitassem um paralelo entre o “ser da loucura” e o “ser da linguagem”. Mas, ainda com Machado, já em *Arqueologia do saber*, Foucault mostraria um desinteresse pela ideia de experiência trágica, descrevendo-a como uma “experiência pré-discursiva” (FOUCAULT *apud* Machado, 2005, p. 33). Para compreender melhor esse traço nietzschiano em *História da loucura* e sua relação com uma ontologia da linguagem, a leitura do capítulo “A loucura” do livro de Roberto Machado (2005, pp. 15-52) é esclarecedora. Não querendo nos alongar nesse assunto, nos é interessante notar essa característica “pré-discursiva” que Foucault alude; com isso, haveria uma anterioridade à experiência, ao menos na dimensão da loucura, em relação às práticas discursivas e não discursivas, alvo de suas genealogias?

desde os acontecimentos de 1640 na França), mas sim, acrescentar força a um dos lados da batalha, e com isso, criar uma regularidade, inventar uma herança, uma dinástica, a fim de perpetuar a dominação.

Nessas duas “morfologias”, Foucault conduziu um refinamento dos procedimentos com os quais aborda seus objetos e campos de análise, seus acontecimentos, e alguns pontos merecem destaque. Primeiro: o domínio abordado ainda não diz respeito diretamente à constituição das ciências humanas, ou seja, a passagem entre a idade clássica e a moderna, horizonte anunciado no resumo de *Teorias e instituições penais* para o ano seguinte, ainda com um tom bastante enfático sobre a exclusão.¹⁰⁴ Segundo: mobilizou-se um rearranjo da função operacional da arqueologia como parte integrante do projeto genealógico, onde podemos notar a elaboração formal de “passagens” entre níveis de discurso que buscam aliar desde um caráter epistêmico (ciências constituídas a partir de uma verdade definida), o solo arqueológico (saberes em disputa pela verdade) e as práticas não discursivas (utilização dessas verdades em vistas de uma dominação); isso nos mostra que está em causa para Foucault sempre pensar nessa “passagem” entre arqueologia e genealogia, independente do objeto a ser analisado, pois a arqueologia não deixa de ser a maneira mais indicada para analisar os discursos que se colocam “no verdadeiro”, ou seja, que justificam suas práticas em um regime de verdade; logo, dizem respeito à condição mesma de possibilidade das práticas discursivas.¹⁰⁵ Terceiro: o caráter produtivo das relações de poder-saber aparecem nesses dois

¹⁰⁴ Cf. Foucault (2020a, pp. 211-212): “[...] no próximo ano, o *exame* será pensado como forma de poder-saber ligada aos sistemas de controle, de exclusão e de punição, próprios das sociedades industriais. [...] O *exame*: meio de estabelecer ou restaurar a norma, a regra, a separação, a qualificação, a exclusão; mas também matriz de todas as psicologias, sociologias, psiquiatrias, psicanálises – em suma, do que chamamos de ciências do homem. [...] o *exame*, [corresponde] a uma função de seleção e exclusão.”

¹⁰⁵ Averiguando os cursos posteriores a 1972, a passagem da arqueologia a genealogia sempre aparece. Em *A sociedade punitiva*, quando da passagem da análise da possível equiparação da forma-salário e da forma-prisão a partir de uma “extração de tempo”, no início da “Aula de 31 de janeiro de 1973” lemos: “Há aí um processo real cuja análise deve ser feita a partir das relações de poder que possibilitam essa extração real de tempo. É nesse nível de poder que prisão e salário se comunicam. [...] Até agora, estudávamos as tramas de derivações possíveis: por exemplo, de que modo, no interior do sistema penal teórico e prático, se interligam ideias ou instituições. Agora, trata-se de descobrir quais foram as relações de poder que possibilitaram a emergência histórica de algo como a prisão. Após uma análise de tipo arqueológico, trataremos de fazer uma análise de tipo dinástico, genealógico, sobre as filiações a partir das relações de poder.” (FOUCAULT, 2015b, p. 78). Em *O poder psiquiátrico*, na “Aula de 23 de janeiro de 1974”, Foucault (2006a, pp. 305-306) é mais explícito: “Mostrar que a demonstração científica no fundo nada mais é que um ritual, mostrar que o sujeito supostamente universal do conhecimento na realidade nada mais é que um indivíduo historicamente qualificado de acordo com certo número de modalidades, mostrar que a descoberta da verdade é na realidade certa modalidade de produção da verdade, trazer assim o que se dá como verdade de constatação ou como verdade de demonstração para o embasamento dos rituais, o embasamento das qualificações do indivíduo cognoscente, para o sistema da verdade-acontecimento – é isso que chamarei de arqueologia do saber. // Há outro movimento a fazer, que seria mostrar como, precisamente, no curso da nossa história, no curso da nossa civilização, [...] a verdade-conhecimento adquiriu as dimensões que conhecemos e que podemos constatar agora. [...] É isso que poderíamos chamar de genealogia do conhecimento, reverso histórico indispensável da arqueologia do saber, a

primeiros cursos como núcleos formalizadores de certa produção de “realidade”, pois estabelecem “sujeitos” e “objetos” em matrizes coerentes de conhecimento (medida e inquerito); o problema, portanto, seria entender como essas realidades constituem corpos e espaços materiais, tendo em vista que em função dos saberes, essa produção vai esbarrar em uma “representação” do poder, uma imagem que o poder dá a si mesmo, pois opera a regularidade da luta, não a luta nela mesma.

Mas antes de seguir, um parêntese, ou melhor, um acontecimento é imprescindível.

Quando Foucault visitou os Estados Unidos entre os meses de abril e maio de 1972 para apresentar conferências nas universidades de Buffalo e Minneapolis, uma oportunidade lhe apareceu. Em 21 de abril o filósofo entrou pela primeira vez no interior de uma prisão. E não uma prisão qualquer, mas sim Attica, prisão modelo que fora palco de uma grande rebelião em setembro de 1971 e que, após cinco dias de motim, foi duramente reprimida com um saldo de mortos de 11 carcereiros e 32 detentos. No registro, publicado apenas em 1974 com o título “Sobre a Prisão de Attica”, lemos desde o início por parte do entrevistador a caracterização dos trabalhos de Foucault como voltados ao tema da exclusão – “*a exclusão dos doentes, dos loucos, a exclusão sob todas as suas formas*” (FOUCAULT, 2006b, p. 133)¹⁰⁶, logo, surge a pergunta: “*Gostaria de saber sobre suas reações quanto a essa visita*”.

Em primeiro lugar, Foucault (2006b, p. 133) cita a impossibilidade desse tipo de visita na França, e descreve de segunda mão que as prisões por lá “são lugares vetustos e decrepitos, nos quais os prisioneiros são com frequência amontoados uns sobre os outros, em celas de uma imundice repugnante”, assim, “para um francês, visitar Attica é uma experiência terrificante.”. Experiência terrificante porque, a primeira vista, há uma arquitetura que mistura um toque de fortaleza medieval com ares de Disneylândia, mas, “atrás dessa paisagem [...]

respeito da qual procurei mostrar a vocês, partindo de certo número de dossiês, muito esquematicamente, não em que ela poderia consistir, mas como poderíamos esboça-la.” – cabe dizer que está aula será um dos objetos de nosso último capítulo. Em *Os anormais*, na “Aula de 22 de janeiro de 1975”: “Acho que podemos dizer, para situar essa espécie de arqueologia da anomalia, que o anormal do século XIX é um descendente desses três indivíduos, que são o monstro o incorrigível e o masturbador. O indivíduo anormal do século XIX vai ficar marcado – e muito tardiamente na prática médica, na prática judiciária, no saber como nas instituições que vão rodeá-lo – por essa espécie de monstruosidade que se tornou cada vez mais apagada e diáfana, por essa incorrigibilidade retificável e cada vez mais investida por aparelhos de retificação. E, enfim, ele é marcado por esse segredo comum e singular, que é a etiologia geral e universal das piores singularidades. Por conseguinte, a genealogia do indivíduo anormal nos remete a estas três figuras: o monstro, o incorrigível, o onanista.” (FOUCAULT, 2018, p. 51). Por fim, na primeira aula de *Em defesa da sociedade*: “[...] Eu diria em duas palavras o seguinte: a arqueologia seria o método próprio da análise das discursividades locais, e a genealogia, a tática que faz intervir, a partir dessas discursividades locais assim descritas, os saberes dessujeitados que daí se desprendem. Isso para reconstituir o projeto de conjunto.” (FOUCAULT, 2010a, p. 11).

¹⁰⁶ Cf. a publicação, as falas do entrevistador, J. K. Simon, sempre aparecem em itálico.

descobre-se que Attica é uma imensa máquina.” (*Idem*, pp. 133-134). Efetivamente, esse lado “máquina” da prisão impressiona: corredores estruturados que facilitam o deslocamento por seus interiores, ligações bem pensadas entre espaços de encarceramento e de produção, como as oficinas metalúrgicas, criando a impressão de se “visitar mais do que uma simples usina – uma máquina, o interior de uma máquina.” (*Idem*, p. 134). Com isso, Foucault (*Idem*) questiona-se: “o que a máquina produz? Para que serve essa instalação gigantesca, e o que é que sai dela?”.

Aqui, a constatação liga-se diretamente às suas experiências com o GIP: apesar dos projetos bem fundamentados teoricamente sobre a função social da prisão em vistas de produzir “homens virtuosos”, sabe-se, “e a administração tem perfeita consciência disto”, que “ela não produz absolutamente nada. Que se trata unicamente de um extraordinário truque de mágica, de um mecanismo inteiramente singular de eliminação circular” (FOUCAULT, 2006b, p. 134). Paradoxo teórico-prático que só será destrinchado quando das análises dos ilegalismos e das ilegalidades em *A sociedade punitiva*, nesse momento Foucault esboça o mecanismo da prisão como um construto digestivo de eliminação: a sociedade encarcera os indivíduos com fins de reparação, mas, sua estrutura coercitiva “quebra, esmaga, elimina fisicamente” esses indivíduos, para depois recolocá-los na sociedade prontos para serem novamente encarcerados, em uma dinâmica de retroalimentação sem fim. Portanto, nas palavras de Foucault (*Idem*): “Attica é uma máquina de eliminar, uma espécie de enorme estômago, um rim que consome, destrói, tritura e depois rejeita, e que consome a fim de eliminar o que já foi eliminado.”. Notemos que até aqui, a prisão encerra-se em um circuito de exclusão para exclusão.¹⁰⁷

Após essa primeira série de questões, o entrevistador aprofunda o tema:

O senhor estudou o processo de exclusão como uma espécie de conceito abstrato, e sei que o interior dos hospitais, tal como aquele de um certo número de instituições, lhe é familiar. Ter visitado um lugar como Attica - quero dizer, ter estado ali, fisicamente - provoca uma mudança afetiva em sua atitude no que concerne ao processo de exclusão? Ou a visita apenas reforçou suas ideias sobre a exclusão?

Como resposta, notamos uma mudança imediata da perspectiva de Foucault, algo que talvez condiz mais com sua habilidade em se adaptar aos interlocutores com quem dialoga do que necessariamente a uma intuição solapante; em todo caso, delineiam-se pontos que servirão

¹⁰⁷ Vale ressaltar, que esse circuito ainda consta com mais peças de exclusão em seu interior, como podemos ver com relação às alas psiquiátricas dentro da prisão. Segundo Foucault (2006b, p. 135): “É muito simplesmente a máquina da máquina, ou melhor, a eliminação da eliminação, da eliminação em segundo grau: a ala psiquiátrica. É para lá que são enviados aqueles que não se consegue integrar na máquina, e que a máquina não chega a assimilar conforme suas normas; aqueles a quem seu próprio processo mecânico está inapto para triturar, tornando necessário um outro mecanismo.”.

para que o filósofo crie um olhar oblíquo em relação às prisões, algo que talvez já lhe ocupasse os pensamentos. Foucault (2006b, pp. 135-136 – grifo nosso) responde:

Não, a visita as teria, antes, abalado. Seja como for, *um problema veio à luz*, bastante diferente daqueles sobre os quais refleti anteriormente; *é possível que a mudança não tenha sido inteiramente determinada pela visita, mas esta certamente a precipitou*. Até o momento, eu pensava a exclusão da sociedade como uma espécie de função geral um pouco abstrata, e eu me sentia à vontade ao pensar essa função como um elemento, por assim dizer, constitutivo da sociedade: cada sociedade só podendo funcionar sob a condição de que um certo número de seus membros seja dela excluído. [...] *Através de qual sistema de exclusão, eliminando quem, criando qual divisão, através de que jogo de negação e de rejeição a sociedade pode começar a funcionar?*

Ora, agora, formulo esse problema em termos contrários: a prisão é uma organização demasiado complexa para que se a reduza a funções puramente negativas de exclusão; seu custo, sua importância, o cuidado que se emprega para administrá-la, as justificações que se tenta dar, tudo isso parece indicar que ela possui funções positivas. O problema toma-se então descobrir qual o papel que a sociedade capitalista faz seu sistema penal desempenhar, qual o objetivo buscado, quais os efeitos produzidos por todos esses procedimentos de castigo e de exclusão. Qual é o lugar que eles ocupam no processo econômico, que importância eles têm no exercício e manutenção do poder, que papel eles representam no conflito de classes.

Na primeira parte da resposta, podemos ver a síntese que possibilita pensar a exclusão como uma função geral da sociedade, neste ponto, esse conceito aparece aos olhos do filósofo, mas também de seu entrevistador, como bastante abstrato. Portanto, é preciso avançar para uma perspectiva contrária: a possibilidade de um poder positivo, ou, um poder que produz. Essa segunda perspectiva, já estaria nos planos do filósofo, mas o choque (em um sentido *afetivo*) em percorrer os corredores de Attica precipitou. Afinal, a prisão em sua materialidade maquínica mostrou um “complexo” (com todas as ambiguidades que essa palavra possa carregar) condizente a algo mais radical que a simples exclusão ou rejeição. Logo, antes de constatar apenas uma função negativa, qual seria o contraponto positivo dessa máquina? Qual a ambiguidade imanente desse complexo que realiza uma “eliminação circular”? Em todo caso, este tipo de relação paradoxal perseguirá Foucault como experiência terrificante que foi. Não adentraremos agora nas navegações que lhe permitiram sair desse imbróglio, ou mesmo, se houve saída; o objetivo aqui foi apenas pontuar essa mudança de chave operacional na forma de enxergar o funcionamento da exclusão a partir de uma experiência notadamente *afetiva*.¹⁰⁸

¹⁰⁸ Sobre isso, uma nota de rodapé de Paul Veyne em seu artigo sobre Foucault nos ajuda a desdobrar os sentidos, mesmo que problemáticos devido ao uso da palavra “desejo” conforme o pensamento deleuziano, da possibilidade de uma transformação a partir de uma *experiência afetiva*: “Dito de outra maneira, a noção de desejo significa que não há natureza humana, ou antes, que essa natureza é uma forma sem conteúdo outro que não o histórico. Ela significa, também, que a oposição indivíduo e sociedade é um falso problema; se se concebe

Ainda nessa entrevista sobre Attica, uma encenação de Foucault nos parece importante: ao se colocar na cabeça do representante da administração que guia as visitas pela prisão, o filósofo dita aquilo que poderia fazer-se palavra desse funcionário do sistema carcerário. Encerramos esse parêntese-acontecimento com essas palavras de uma dureza extrema, pois elas colocam em discurso a faceta cruel daquilo que talvez “somos nós”, ou pior, que ainda “somos nós”. Nas palavras de Foucault (2006b, p. 137 – grifo nosso) “encenando” o funcionário da prisão:

“Vocês nos confiaram estes ladrões e estes assassinos porque os consideraram como animais selvagens; vocês nos pediram para transformá-los em dóceis carneirinhos do outro lado destas grades que os protegem; mas não há nenhuma razão para que nós, guardas, representantes da lei e da ordem, instrumentos de sua moral e de seus preconceitos, não os consideremos também, seguindo o convite de vocês, animais selvagens. *Nós somos como vocês. Nós somos vocês.* Portanto, nesta jaula em que vocês nos fecharam com eles, nós restabelecemos entre eles e nós a relação de exclusão e de poder instaurada pela grande prisão entre eles e vocês. Foram vocês que os designaram para nós como animais selvagens; a nosso turno, nós lhes transmitimos a mensagem. E quando ela estiver bem aprendida por eles, atrás de suas grades, nós os reenviaremos a vocês.”

Como consequências dessas análises e das experiências que se correlacionam a elas, já na primeira aula do curso de 1973, Foucault faz uma autocrítica: “Essa noção de *exclusão* parece-me, para começar, ampla demais e, principalmente, compósita e artificial. Digo-o com mais razão porque eu mesmo fiz uso dela e, talvez, abuso.” (FOUCAULT, 2015b, p. 4). Disso, Foucault (*Idem*) destrincha pontos positivos e negativos dessa noção: positivo pelo seu “valor descritivo”, a noção de exclusão possibilitou, “em dado momento [...] exercer uma função crítica útil”, revertendo, ou invertendo, “noções psicológicas, sociológicas ou psicossociológicas que tinham invadido o campo das ciências humanas” em vistas de “mascarar as técnicas, os procedimentos e os aparatos com os quais a sociedade excluía alguns indivíduos, para apresentá-los em seguida como anormais, desviantes”. Em síntese:

o indivíduo e a sociedade como duas realidades exteriores uma à outra, então se poderá imaginar que uma causa a outra; a causalidade supõe a exterioridade. Mas, se percebemos que o que chamamos sociedade já comporta a participação dos indivíduos, o problema desaparece: a ‘realidade objetiva’ social comporta o fato de que indivíduos se interessam por ela e a fazem funcionar, ou, se preferimos, as únicas virtualidades que um indivíduo pode realizar são as que estão desenhadas em pontilhado no mundo ambiente e que o indivíduo atualiza pelo fato de se interessar por isso; o indivíduo preenche os espaços ociosos que a ‘sociedade’ (quer dizer, os outros, ou as coletividades) desenha em relevo. [...] Por que, então, chamar ‘desejo’ ao fato de que as pessoas se interessam pelos encadeamentos virtuais e os fazem funcionar? Porque, me parece, a afetividade é a marca de nosso interesse pelas coisas: o desejo é ‘o conjunto de afetos que se transformam e circulam num encadeamento de simbiose, definido pelo co-funcionamento de suas partes heterogêneas’ (Deleuze-Parnet, *Dialogues*, p. 85); esse desejo, como a *cupiditas* em Spinoza, é princípio de todos os outros afetos. A afetividade, o corpo sabe mais do que a consciência.” (VEYNE, 1998, pp. 282-283 – nota 4).

“foi importante a função de inversão crítica da noção de exclusão em relação às noções psicossociológicas de desvio e ou inadaptação.” (*Idem*).

Porém, essa *inversão crítica* possível pela noção de exclusão encontra um limite preciso: ela submete a análise histórica ao “campo das representações”, sendo antes um efeito das “operações especificadas do poder”, de suas estratégias e táticas, e, porque não, da regularidade imposta e desenvolvida pelo próprio poder. Para Foucault (2015b, p. 5):

perde-se não só o mecanismo histórico, político, de poder, como também se corre o risco de ser induzido em erro no que se refere à instância que exclui, pois a exclusão [parece] referir-se a algo como um consenso social que rejeita, ao passo que por trás disso talvez haja várias instâncias perfeitamente especificadas, por conseguinte definíveis, de poder que são responsáveis pelo mecanismo de exclusão.

Na sequência, fazendo um paralelo direto com *História da loucura*, Foucault exemplifica um modo distinto para se pensar a exclusão: a constituição do hospital psiquiátrico fez do encarceramento do louco um processo real de exclusão de certos indivíduos da sociedade a partir de uma relação de poder centrada em uma instituição, cujo reverso, é entregar a essa mesma sociedade a constituição e reconstituição de uma racionalidade sob a forma de um discurso científico, reforçando o poder da exclusão que inicia o processo. Logo, só há uma exclusão quando correlata a um tipo de produção, pois, e isso seria o caso do hospital psiquiátrico: “Haveria ao mesmo tempo transferência do interior do hospital para o seu exterior e conversão de uma relação de poder numa relação de saber” (FOUCAULT, 2015b, p. 6). Portanto, não basta admitir a exclusão, isso permite apenas não naturalizar os processos de diferenciação comuns aos dispositivos de poder-saber, é preciso “decompô-la em seus elementos constituintes e encontrar as relações de poder a ela subjacentes e que a tornam possível.” (*Idem*).¹⁰⁹

Mas, Foucault (2015b, p. 7) não deixa de ressaltar que esse tipo de noção teve uma importância histórica determinada, como “inversores críticos no campo da representação jurídica, política e moral”; o problema, portanto, diz respeito a necessidade de certa “atualização”, onde a análise não deve mais ser encarada a partir de atributos negativos, como “silenciamento” ou “lugar vazio”, considerados como o destino trágico das operações do poder. Logo, não mais tragédia, mas sim, genealogia; não mais o que torna possível a

¹⁰⁹ O mesmo, para a noção de transgressão, o que confirma novamente o caráter autocrítico de Foucault com relação a suas perspectivas anteriores: “Talvez venha a ser preciso, do mesmo modo, fazer a crítica de uma noção cujo sucesso foi correlativo ao desta: a de *transgressão*. A noção de transgressão durante certo período desempenhou [um papel] mais ou menos comparável ao [da noção] de exclusão. Também ela permitiu uma espécie de inversão crítica, importante por ter possibilitado evitar noções como as de anomalia, culpa, lei. Autorizou uma inversão do negativo em positivo, do positivo em negativo. Possibilitou ordenar todas essas noções não mais em relação à noção, maior, de lei, mas à de limite.” (FOUCAULT, 2015b, p. 7).

exclusão já dada de princípio, mas aquilo que faz com que a exclusão seja constituída e aceita; procedimento que deve seguir “novas dimensões, nas quais já não se falará em lei, regra, representação, mas em poder em vez de lei, em saber em vez de representação.” (*Idem*).¹¹⁰

Para além das concepções teóricas sobre o poder, onde Hobbes é seu adversário mais polêmico¹¹¹, e perseguindo um ponto de vista histórico das práticas, Foucault encontra dois modelos de “coerção” sobre os indivíduos que lhe parece operacionais para esclarecer a passagem de um poder meramente excludente para um poder produtivo, e com isso, realizar a crítica de noções artificiais como a de “exclusão”, e também de “repressão”. Esses modelos são: a exclusão dos leprosos e a inclusão dos pestilentos; como podemos ver na “Aula de 15 de janeiro de 1975” de *Os anormais* (2018), resumida no capítulo sobre o panoptismo em *Vigiar e punir* (2020b).

Tanto o modelo da lepra como o da peste foram praticados sob circunstâncias diferentes desde o fim da Idade Média, e dizem respeito a junção entre vida, morte e controle político sobre os corpos dos indivíduos. No caso da lepra, uma doença visível sobre o corpo, aplicava-se um mecanismo de exclusão física, jurídica e política do doente, que funcionava como se estes entrassem na morte, em uma região de exterioridade para com a população sadia; logo, esse tipo de exclusão fazia-se a partir da justificação do não pertencimento latente dado pela própria doença sobre o indivíduo contra a massa viva dos não tocados pela lepra.¹¹² Mecanismo diferente é aplicado em relação a peste, geralmente uma doença invisível em seu estado de transmissão, sendo mais perigosa em um ambiente citadino; neste caso,

¹¹⁰ Aqui, não podemos deixar de reverberar a passagem entre arqueologia e genealogia pensada por Roberto Machado (1979, p. X) em “Por uma genealogia do poder”, introdução de *Microfísica do poder*: “Digamos que a arqueologia, procurando estabelecer a constituição dos saberes privilegiando as interpretações discursivas e sua articulação com as instituições, respondia a *como* os saberes apareciam e se transformavam. Podemos então dizer que a análise que em seguida é proposta tem como ponto de partida a questão do *porquê*.”. cremos que o entendimento de uma passagem do *como* para o *porquê* é válida, porém, não enquanto campos de possibilidade para o saber, mas sim, do *como se forma um campo de poder-saber* (possibilidade) para o *porquê esse poder-saber é aceito* (aceitabilidade); com isso teríamos uma passagem concreta de uma arqueologia crítica dos discursos para uma genealogia desses discursos.

¹¹¹ Em linhas gerais, a concepção clássica da teoria do poder político segue a herança que determina muitas das análises sobre o poder, a partir da concepção hobbesiana sobre a constituição do Soberano. Para Foucault, o processo de autorização que liga os súditos ao soberano, constituindo-o, visa cindir o caráter iminentemente bélico das disputas pelo poder em uma sociedade, evitando, assim, que a luta pelo poder seja a matriz da sociedade civil, fazendo da pacificação pela lei, pela regra, logo, pela representação, aquilo que racionalmente constitui o Estado. Sobre isso, ver Stival (2016a). Nos cursos, isso aparece em *A sociedade punitiva* com uma perspectiva crítica, na “Aula de 10 de janeiro de 1973”, e no curso *Em defesa da sociedade*, a partir de uma perspectiva histórica, na “Aula de 4 de fevereiro de 1976”.

¹¹² Cf. Foucault (2018, p. 37): “Eles entravam na morte, e vocês sabem que a exclusão do leproso era regularmente acompanhada de uma espécie de cerimônia fúnebre, no curso da qual eram declarados mortos (e, por conseguinte, seus bens, transmissíveis) os indivíduos que eram declarados leprosos e que iam partir para esse mundo exterior e estrangeiro. Em suma, eram de fato práticas de exclusão, práticas de rejeição, práticas de ‘marginalização’, como diríamos hoje.”.

esquadrinha-se o local empestado fixando os indivíduos em suas casas: “Cada qual se prende a seu lugar. E, caso se mexa, corre perigo de vida, por contágio ou punição.” (FOUCAULT, 2020b, p. 190); depois da fixação, se estabelece um esquema de vigilância contínua sobre os quarentenados: “Cada um trancado em sua gaiola, cada um à sua janela, respondendo a seu nome e se mostrando quando é perguntado, é a grande revista dos mortos e dos vivos.” (*Idem*, p. 191); por fim, passa-se a um sistema de registro que vai dos vigilantes que colhem as informações à centralidade do poder municipal, que a partir desses dados toma as decisões necessárias para o controle regular da doença. Nessa operação, como um todo, constitui-se um tipo de prática de poder que é disciplinar, fazendo com que a peste, “como forma real e, ao mesmo tempo imaginária da desordem”, tenha “a disciplina como correlato médico e político.” (*Idem*, p. 192). A partir desses dois modelos de controle sanitário, Foucault (2018, p. 41) conclui:

Eu diria em linhas gerais o seguinte. Que, no fundo, a substituição do modelo da lepra pelo modelo da peste corresponde a um processo histórico importantíssimo que chamarei, numa palavra, de invenção das tecnologias positivas de poder. A reação à lepra é uma reação negativa; é uma reação de rejeição, de exclusão, etc. A reação à peste é uma reação positiva; é uma reação de inclusão, de observação, de formação de saber, de multiplicação dos efeitos de poder a partir do acúmulo da observação e do saber. Passou-se de uma tecnologia do poder que expulsa, que exclui, que bane, que marginaliza, que reprime, a um poder que é enfim um poder positivo, um poder que fabrica, um poder que observa, um poder que sabe e um poder que se multiplica a partir de seus próprios efeitos.

Podemos admitir pelo que foi exposto, que historicamente, existem modos distintos pelos quais o poder age e limita aquilo que está sob seu domínio; são duas tecnologias do poder que operam diferentemente. Em resumo: há uma prática excludente condizente com um poder de tipo soberano, e, uma prática disciplinar relativa a um poder normativo. Ambas práticas, não se excluem necessariamente, não dizem respeito a nenhum tipo de evolução ou correspondem a certo progresso social; pois as práticas disciplinares existiam em muitos núcleos sociais e culturais desde a Idade Média, e a pena de morte, direito capital do poder sobre o indivíduo criminoso ainda hoje permanece em diversos códigos penais no Ocidente. O que está em questão é pensar como a segunda prática de poder ganhou uma efetividade funcional no conjunto dos mecanismos da sociedade a partir de um determinado momento histórico, proeminentemente entre os séculos XVIII e XIX, onde o desenvolvimento ascético da vigilância tornou-se mais aceitável que o desmembramento dos corpos dos “monstros” que ameaçavam a cidade, e mais ainda, período em que se desenvolveram as ciências humanas.

Dessa maneira, o que interessa a Foucault é estabelecer uma nova maneira de enxergar o exercício do poder descolado de uma faceta artificialmente constituída por um núcleo

representativo que deduz os lances de dados a partir da regra já consolidada: seja aquela que impõe a subordinação em vistas de um poder que seria antes de tudo soberano em essência, visão jurídica; seja aquela em que o poder se exerce pela alienação total de seus modos de ação, visão repressiva.¹¹³ Essas duas visões elidem a questão política fundamental que gira em torno das relações de poder-saber que visam incorporar uma dominação. Aqui, o verbo “incorporar” não é arbitrário, pois, para sair de um esquema meramente representativo, é preciso pensar o corpo constituído pelas relações de poder-saber com seus exercícios minuciosos sobre uma matéria que, antes de tudo, é vida múltipla e heterogênea. Quantas máquinas, como Attica, foram necessárias para submeter essa variedade de corpos e inventar noções como a de instinto, desejo, vontade, personalidade, delinquência, degenerescência? Palavras, conceitos, que fixam corpos a uma representação: ora normal, ora anormal. Quantos corpos e quais corpos foram inventariados para se estabelecer a santa imagem da alma, essa “alma, prisão do corpo” (FOUCAULT, 2020b, p. 33).¹¹⁴ Corpos reais, talvez; no mínimo

¹¹³ A visão jurídica diz respeito a justificação do poder soberano na linha da representação política, como já visto com Hobbes. Já a visão repressiva nos parece ter uma matriz diferente e seu modelo poderia ser pincelado a partir de uma leitura da história a partir de Hegel, que de certa maneira, condiz com uma visão marxista contemporânea a Foucault, como a passagem em *Os anormais* permite pensar: “E vocês podem ver que, por trás disso, no fundo, aquilo a que vou me prender, ou de que gostaria de me desprender, é a ideia de que o poder político – sob todas as suas formas e qualquer que seja o nível em que o tomemos – não deve ser analisado no horizonte hegeliano de uma espécie de bela totalidade que o poder teria por efeito seja desconhecer, seja fragmentar por abstração ou por divisão. Parece-me que é um erro ao mesmo tempo metodológico e histórico considerar que o poder é essencialmente um mecanismo negativo de repressão; que o poder tem essencialmente por função proteger, conservar ou reproduzir relações de produção. E parece-me que é um erro considerar que o poder é algo que se situa, em relação ao jogo das forças, num nível superestrutural. É um erro enfim considerar que ele está essencialmente ligado a efeitos de desconhecimento. Parece-me que – se tomarmos essa espécie de concepção tradicional e onicirculante do poder que encontramos seja em escritos históricos, seja também em textos políticos ou polêmicos atuais – essa concepção do poder é, na verdade, construída a partir de certo número de modelos, que são modelos históricos superados. É uma noção compósita, e uma noção inadequada em relação à realidade de que somos secularmente contemporâneos, quero dizer, contemporâneos desde pelo menos o fim do século XVIII.” (FOUCAULT, 2018, p. 43); “Em outras palavras, parece-me que, fazendo das características gerais atribuídas ao poder político uma instância de repressão, uma instância superestrutural, uma instância que tem por função essencial reproduzir e, por conseguinte, conservar relações de produção, não se faz outra coisa que constituir, a partir de modelos históricos ao mesmo tempo superados e diferentes, uma espécie de daguerreotipo do poder, que é na realidade estabelecido a partir do que se acha possível observar de um poder numa sociedade escravagista, numa sociedade de castas, numa sociedade feudal, numa sociedade como a monarquia administrativa. E isso talvez seja desconhecer a realidade dessas sociedades, mas pouco importa; em todo caso, é desconhecer o que há de específico, o que há de novo, o que aconteceu no curso do século XVIII e da Idade Clássica, a saber, a implantação de um poder que não desempenha, em relação às forças produtivas, em relação as relações de produção, em relação ao sistema social preexistente, um papel de controle e de reprodução, mas, ao contrário, que representa um papel efetivamente positivo.” (*Idem*, p. 44).

¹¹⁴ A citação completa é exemplar, pela sua riqueza problemática e por sua beleza: “A história dessa microfísica do poder punitivo seria então uma genealogia ou uma peça para uma genealogia da ‘alma’ moderna. A ver nessa alma os restos reativados de uma ideologia, antes reconheceríamos nela o correlativo atual de uma certa tecnologia do poder sobre o corpo. Não se deveria dizer que a alma é uma ilusão, ou um efeito ideológico, mas afirmar que ela existe, que tem uma realidade, que é produzida permanentemente, em tomo, na superfície, no interior do corpo pelo funcionamento de um poder que se exerce sobre os que são punidos — de uma maneira mais geral sobre os que são vigiados, treinados e corrigidos, sobre os loucos, as crianças, os escolares, os colonizados, sobre os que são fixados a um aparelho de produção e controlados durante toda a existência.

arquivos cuja materialidade permanece na poeira da história: corpo do operário, corpo do vagabundo; corpo da mulher histérica, corpo do rei delirante; corpo do prisioneiro, corpo do soldado; corpo hermafrodito, corpo da criança burguesa; corpo do psiquiatra, corpo do parricida. Eis o lugar, não mais vazio, das genealogias: corpos e espaços em uma dinâmica maquínica que visa produzir, não sem atrito impertinente, não sem sabotagem, ou seja, não sem resistências.

A partir disso, a construção dos preceitos metodológicos que acompanharão Foucault em sua analítica do poder seguem aquilo que chamaríamos de implosão de um método a-histórico de análise a partir da genealogia. Desde as considerações sobre o poder no final da última aula de *A sociedade punitiva* (FOUCAULT, 2015b, pp. 207-215) até as considerações de método no primeiro volume de *História da sexualidade* (FOUCAULT, 2019, pp. 100-106) sua análise serve-se de um jogo de contraposições: o poder não é posse, mas exercício; o poder não está localizado em um aparelho ou instituição, mas disseminado em relações heterogêneas; não se submete a um modelo econômico de produção e reprodução, mas engendra esses modelos; não é ideologia, mas sim produz uma relação de saber com o poder, e vice versa; e, por fim, o poder não simplesmente submete, reprime, mas sim, é foco permanente de um contra-poder, de resistências, que também, paradoxalmente, o constitui. Todas essas precauções estiveram presentes ao longo dos dois primeiros anos de trabalho de Foucault no Collège de France, se não formulados explicitamente, ao menos, como possíveis efeitos de suas primeiras pesquisas, servindo como condições de possibilidade imanentes da inversão crítica dos postulados da representação.

É neste ponto que a inversão crítica encontra seu limite mas também seu vigor. Em vistas de uma genealogia ciente dos limites da representação, a exclusão e a repressão não parecem corresponder a funções que mostram o embate em torno da legitimidade de seus princípios, aquilo que torna algo meramente possível em efetivamente aceito. Mas, desde o início um motivo mais forte se mostrou operacional para Foucault, um para-além daquilo que

Realidade histórica dessa alma, que, diferentemente da alma representada pela teologia cristã, não nasce faltosa e merecedora de castigo, mas nasce antes de procedimentos de punição, de vigilância, de castigo e de coação. Esta alma real e incorpórea não é absolutamente substância; é o elemento onde se articulam os efeitos de um certo tipo de poder e a referência de um saber, a engrenagem pela qual as relações de poder dão lugar a um saber possível, e o saber reconduz e reforça os efeitos de poder. Sobre essa realidade-referência, vários conceitos foram construídos e campos de análise foram demarcados: psique, subjetividade, personalidade, consciência, etc.; sobre ela técnicas e discursos científicos foram edificados; a partir dela, valorizaram-se as reivindicações morais do humanismo. Mas não devemos nos enganar: a alma, ilusão dos teólogos, não foi substituída por um homem real, objeto de saber, de reflexão filosófica ou de intervenção técnica. O homem de que nos falamos e que nos convidam a liberar já é em si mesmo o efeito de uma sujeição bem mais profunda que ele. Uma 'alma' o habita e o leva à existência, que é ela mesma uma peça no domínio exercido pelo poder sobre o corpo. A alma, efeito e instrumento de uma anatomia política; a alma, prisão do corpo." (FOUCAULT, 2020b, pp. 32-33).

interpreta e constata a regra, uma razão sem definição fácil pois talvez seja mais afeto ou sensibilidade que sagração da verdade do mundo, das coisas e da vida como é e está: é isso o intolerável, o que torna possível e aceitável a luta. E com isso, finalizamos essa etapa com uma breve citação de Philippe Sabot (2017, p. 26), no artigo “O que é uma sociedade disciplinar? Gênese e atualidade de um conceito, a partir de *Vigiar e punir*”, que nos parece sintetizar o que tentamos mostrar até aqui:

Nessas condições, o filósofo-historiador nunca para de acompanhar a atualidade, de mobilizá-la para abrir uma brecha na realidade política e social e colocar as condições de sua “problematização” e de sua transformação possível. Ora, o que pode ser transformado se oferece primeiramente na potência manifesta de um discurso, de práticas que se arranjam finalmente em torno de uma experiência – a experiência do intolerável.

Quando Foucault, em 1972, dedica o novo prefácio de seu livro de 1961 a falar sobre a função-autor e reivindicar uma espécie de direito à ausência de obra, talvez ele não faça mais que se aproximar intimamente disso que ele descrevera naqueles desarrazoados limítrofes que emergiram de sua história da loucura. Lá, no prefácio original, essa “ausência” é um “menos”, face extremamente negativa da história que é trágica por excelência; é como o deserto, uma praia estéril... Como podemos ler:

É esse "menos" que é preciso interrogar, liberando-o, de início, de todo indício de pejoração. Desde sua formulação originária, o tempo histórico impõe silêncio a alguma coisa que não podemos mais apreender depois senão sob as espécies do vazio, do vão, do nada. A história só é possível sobre o fundo de uma ausência de história, no meio desse grande espaço de murmúrios que o silêncio espregueia, como sua vocação e sua verdade: "Nomearei deserto este castelo que foste, noite, esta voz, ausência, teu rosto." Equívoco dessa obscura região: pura origem, já que é dela que nascerá, conquistando pouco a pouco sobre tanta confusão as formas de sua sintaxe e a consistência de seu vocabulário, a linguagem da história; e resíduo último, praia estéril das palavras, areia percorrida e logo esquecida, não conservando, em sua passividade, senão o rastro vazio das figuras extraídas. (FOUCAULT, 1999, p. 144)

Reivindicamos, com a humildade de nosso périplo, que a genealogia de Foucault diz respeito ao mar, ao mar e seus perigos, mar cheio, mar que transborda, mar sem fim. Isso nos encoraja a continuar navegando. Se o deserto se mostra o signo do negativo, o mar, seu antípoda, será o lugar das positivities, daquele positivismo feliz, que não sem dor, não sem ambiguidades e paradoxos, deve nos mostrar o sorriso sarcástico do poder da Razão. Por isso

é preciso navegar, é preciso continuar mais um pouco. E pensar que um dia disse Antônio Conselheiro que o sertão ia virar mar, e completaram que isso “Dá no coração.”¹¹⁵

¹¹⁵ Música “Sobradinho”, lindamente interpretada pela dupla Sá e Guarabyra no LP de 1977, “Pirão de peixe com pimenta”.

4. HIPÓTESE LÚDICA

4.1. Contornando a guerra

Um dos primeiros resultados das pesquisas genealógicas de Foucault sobre a vontade de saber possibilitou efetuar uma crítica aos limites do campo das representações sobre o poder. Como revés a este limite, agora nos cabe pontuar o modo como o filósofo encaminha sua hipótese de trabalho sobre as relações de poder-saber a partir de um viés de afirmação ou de produção. E é concomitante a crítica à noção de exclusão no início de *A sociedade punitiva* que suas pesquisas sobre o poder ganham contornos mais explícitos através da emergência da guerra como matriz do pensamento político.

Ewald e Harcourt definem bem o que seria essa emergência nas pesquisas de Foucault ainda no curso de 1971-1972. De acordo com os comentadores:

Teorias e instituições penais dá uma visão totalmente original da guerra. Aqui a guerra não deve ser entendida como uma forma de confronto entre exércitos. A guerra é a “luta”. Ao mesmo tempo que dá uma espécie de onipresença às relações guerreiras, Foucault emancipa a guerra do modelo militar (que surge apenas no século XVII): a guerra é o direito, é a forma em si das relações de justiça no antigo direito germânico. Essa guerra não tem um caráter de selvageria, não é a guerra antes da guerra; aqui a guerra é uma relação civil (guerras privadas). A guerra não precede o direito. A guerra não se contrapõe ao direito. O direito é um modo de guerrear. A paz é apenas um estado de dominação (precário) de um protagonista sobre os outros (um modo de o poder régio apropriar-se do monopólio da justiça). Não há um estado de guerra que preceda a instituição das sociedades (daí a crítica às teorias do direito natural – Hobbes/Rousseau). Grande diferença com relação à filosofia política clássica: aqui Foucault não vê nossa origem nas instituições da Grécia antiga, e sim nas guerras privadas que constituem a vida dos germanos. O problema não é recuperar as belas formas, as formas puras da democracia ateniense, pois se havia algo a recuperar seriam os restos ainda fumegantes de batalhas primitivas (e primordiais). (EWALD; HARCOURT, 2020a, p. 245)

De fato, a utilização da guerra como matriz para pensar as relações políticas no Ocidente é uma forma declarada por Foucault quanto ao desvio que pretende fazer das concepções clássicas do pensamento político que colocam a guerra em um espaço exterior à constituição da sociedade civil. Podemos ler na “Aula de 10 de janeiro de 1973” como o filósofo engendra sua posição crítica ao ler uma equivalência artificial entre as noções de “guerra civil” e de “guerra de todos contra todos” na teoria hobbesiana. Conforme Foucault explica, o estado preliminar à constituição do Estado remete a um estágio de guerra de todos contra todos onde cada indivíduo seria comandado apenas pelas paixões naturais fazendo com que o permanente conflito das vontades domine todas as relações. Este estado de rivalidade originária cessaria

apenas pela constituição do soberano dado na transferência das vontades particulares a partir de um pacto que funda a ordem civil e possibilita a paz; e, só há guerra civil como efeito posterior à dissolução do Estado que, nas palavras de Foucault (2015b, pp. 24-25):

é um caso historicamente determinado de ressurgência da guerra de todos contra todos. É uma espécie de modelo epistemológico a partir do qual deve ser possível decifrar esse estado de guerra de todos contra todos, e necessário para compreender os fundamentos e o funcionamento do soberano.

Para Foucault (2015b, p. 26), o ponto de partida desta teoria coloca os elementos da guerra como consequência natural e necessária das paixões dos homens, pois “é essencial ao indivíduo, e, sendo assim, isso quer dizer que não é pelo simples fato de se agruparem que os indivíduos vão escapar à guerra; é preciso muito mais que o grupo para isso”; sendo esse “muito mais” o ato de transferência das vontades naturais de cada indivíduo para a constituição do corpo sólido do Leviatã. Ou seja, a ordem civil que fundamenta a justiça através do direito e de suas leis é uma situação frágil, pois é assombrada pela iminente possibilidade da guerra, o que exige que seja instaurado um poder soberano, ilimitado, que reúna em uma vontade geral e legítima as vontades dos súditos que buscam a paz. Logo, a guerra, é sempre o lado negativo: ou é selvagem, como no momento hipotético anterior ao Estado, ou, é a ruptura deste, sua dissolução, que relança os indivíduos em um estado de permanente desconfiança e incerteza.¹¹⁶ Dito de outra maneira, para o filósofo francês a teoria hobbesiana serve para erigir uma teoria jurídica sobre o poder que fundamenta o Estado como lugar da justiça e da ordem, regularizando determinada herança dinástica para a compreensão do funcionamento do poder que ganharia fortuna nas teorias políticas posteriores.¹¹⁷

Portanto, é a *inversão* desta matriz de pensamento político que Foucault (2015b, p. 13) pretende realizar quando afirma no final da primeira aula de *A sociedade punitiva* que: “A guerra civil é a matriz de todas as lutas pelo poder, de todas as estratégias do poder e, por

¹¹⁶ Cf. Foucault (2015b, p. 27): “De certo modo, portanto, a guerra civil é o estado terminal da dissolução do soberano, assim como a guerra de todos contra todos é o estado inicial a partir do qual o soberano pode constituir-se. Enquanto houver um soberano, não haverá guerra de todos contra todos, e a guerra civil só poderá reaparecer ao fim do processo, quando o soberano desaparecer.”

¹¹⁷ Além disso, a insistência de Foucault em retomar criticamente a teoria política hobbesiana nos parece condizer com certo contexto acadêmico francês, como aponta Lorena Balbino (2019, p. 103) em sua tese: “Ademais, tentar ver como apareceu no Ocidente uma análise do poder, análise que vê no fundamento e no princípio do poder uma maneira de continuar a guerra sob formas que são aparentemente pacíficas, passa antes pelo confronto com uma *contrainte d'époque*. O problema em questão, segundo Bertrand Binoche, consistia no seguinte: ‘como a filosofia poderia falar do poder sem se inscrever de cara na esteira do contratualismo, ou melhor, sem ser rousseauista?’ De acordo com Binoche, até 1970, Hobbes era “apenas um nome” no cenário filosófico francês. Mas, justamente no ano de 1970, a partir da tradução do *Leviatã* por François Tricaud, Hobbes pôde aparecer como o promotor clássico do contratualismo, vindo a preencher assim um lugar no discurso da soberania que havia sido até então ocupado por Rousseau. Desse modo, inaugura-se na França um debate historiográfico-filosófico novo que encontra no contratualista inglês um renovado vigor.”. Sobre isso, ver também BINOCHE, 2017.

consequente, também a matriz de todas as lutas a propósito do poder e contra ele.”. Mas, essa inversão não deve ser tomada como uma novidade trazida apenas pela crítica à teoria hobbesiana, pois, em um domínio mais amplo, certa matriz histórico-política se serviu da guerra e da conquista como operador fundamental de análise em oposição às teorias filosófico-jurídicas já há muito tempo.¹¹⁸ Tanto que em *Aulas sobre a vontade de saber*, a dimensão bélica se fez presente na morfologia da vontade de verdade do pensamento grego.¹¹⁹

Retomando a supracitada “Aula de 10 de janeiro de 1973” encontramos uma definição mais elaborada do caráter positivo da guerra, pensada como “guerra civil” sem se opor à configuração mesma da sociedade, à sua formação. A tese principal de Foucault (2015b, p. 27) é que a guerra civil não seria um recuo à individualidade natural que precede a sociedade, mas ao contrário, “é o processo através do qual e pelo qual se constituem diversas coletividades novas, que não tinham vindo à tona até então.”. Dito de outro modo, a guerra não é o que dissocia uma coletividade artificial denominada “Estado”; ela é aquilo que permite criar novas coletividades pondo em cena reivindicações comuns que evidenciam seu descompasso com o poder ao qual estão submetidas. Logo, a guerra civil é constituinte e constituída por coletividades e, em oposição à teoria hobbesiana, “não tem em absoluto a dimensão natural das relações entre indivíduos na qualidade de indivíduos”, pois “[é] sempre por meio de massas, por meio de elementos coletivos e plurais que a guerra civil nasce, se desenrola e se exerce.” (*Idem*).

Esse caráter produtivo da guerra e da revolta apoia-se no que foi trabalhado quando da análise da sedição dos *Nu-pieds* em seu curso do ano anterior, como podemos notar:

A guerra civil não é uma espécie de antítese do poder, aquilo que existiria antes dele ou reapareceria depois dele. Ela não está numa relação de exclusão com o poder. A guerra civil desenrola-se no teatro do poder. Não há guerra civil a não ser no elemento do poder político constituído; ela se desenrola para manter ou para conquistar o poder, para confiscá-lo ou transformá-lo. Ela não é o que ignora ou destrói pura e simplesmente o poder, mas sempre se apoia em elementos do poder. (FOUCAULT, 2015b, p. 28)

E na “nota b” referente ao manuscrito, Foucault (*Idem*) continua a frase explicitando essa dinâmica:

em elementos, signos, instrumentos do poder; ela [guerra civil] reconstitui ou suscita um poder na exata medida em que ataca outro. Multiplica o poder:

¹¹⁸ Temas trabalhados por Foucault nas aulas de 21 e 28 de janeiro de 1976 de *Em defesa da sociedade*.

¹¹⁹ Desde o desafio contra os deuses até a formulação de um discurso laico comum aos extratos guerreiros; onde, mesmo com a instauração de “formas puras” conformes à justiça intentasse mascarar essa herança, a permanência intolerável de discursos que se mantinham vinculados à luta, àquilo que “se ganha” ou “se perde” quanto ao dizer verdadeiro, permaneceram.

dá ao poder um duplo, um reflexo (numa espécie de simetria perigosa) ou, ao contrário, suscita um poder inteiramente diferente.

Assim, a guerra deve ser pensada como uma “cena” onde as relações de força devem ser postas em conflito para além de um motivo de destruição ou eliminação pura e simplesmente; a guerra é um espaço de jogo e de ritual, em que não está em causa apenas a violência, e sim um “trabalho com o poder” (FOUCAULT, 2015b, p. 30) a partir de apropriações, reativações, inversões, efetivações de símbolos ou de mitos segundo a direção a qual se quer encaminhar a luta.¹²⁰ E mais: se a imagem negativa da guerra civil como antítese do poder se perpetuou, isso diz respeito a região do “poder estabelecido” (*Idem*), do poder que deve dar continuidade à guerra, maquiná-la, mascarar-la e expulsar de seu entorno tudo aquilo que o contraria e o ameaça. Dito isso, podemos compreender que a noção de “guerra” extrapola os limites que convencionalmente são atribuídos ao exterior do corpo social enquanto unidade coesa. A guerra constitui coletividades dentro do corpo social, compõe antagonismos que movimentam o interior das relações de poder e saber na sociedade.

Nessa direção, Foucault, ainda na “Aula de 10 de janeiro de 1973”, manobra a discussão da guerra civil para a reflexão sobre o estatuto do criminoso nas formulações teóricas e jurídicas sobre o crime ao longo dos séculos XVIII e XIX, principalmente na França e na Inglaterra. O que está em questão é compreender como os representantes da sociedade delimitaram no nível das práticas discursivas o caráter dos “inimigos sociais” ou “inimigos públicos”, ou seja, aqueles contra quem a guerra civil “justa” deve ser dirigida. Em resumo, e desde o curso de 1973, Foucault declaradamente busca compreender como se formou um discurso que visa defender a sociedade, não contra um inimigo que se coloca para além de suas fronteiras, mas a partir daqueles que romperam o contrato social no interior de seus próprios domínios.¹²¹ Nas palavras de Foucault (2015b, p. 31):

O importante para uma análise da penalidade é ver que o poder não é o que suprime a guerra civil, mas o que a trava e lhe dá continuidade. E, se for verdade que a guerra externa é o prolongamento da política, caberá dizer,

¹²⁰ Como podemos ver na síntese que Foucault (2015b, pp. 28-30) faz com relação às revoltas frumentárias que se estenderam dos séculos XV a XVIII na Europa, e dos quais a sedição dos *Nu-pieds* fez parte; cujos movimentos são sistematizados na “nota c” condizente ao manuscrito da aula: “1. Ela se *apodera* desses fragmentos (revoltas frumentárias) // 2. *Inverte* seu mecanismo (justiça) // 3. *Reativa* suas formas antigas // 4. *Ativa* seus símbolos // 5. *Efetua* seu mito.” (*Idem*, p. 28 – grifo nosso). Não detalharemos esses movimentos tendo em vista que, em sua essência, confirmam o que vimos quando da análise do acontecimento *Nu-pieds*.

¹²¹ “A partir do século XVIII, assiste-se à formulação da ideia de que o crime não é simplesmente uma culpa, aquela categoria de culpa que causa dano a outrem, mas de que o crime é aquilo que prejudica a sociedade, ou seja, de que é um gesto por meio do qual o indivíduo, rompendo o pacto social que o liga aos outros, entra em guerra contra sua própria sociedade. O crime é um ato que reativa de modo provisório, sem dúvida, e instantâneo a guerra de todos contra todos, ou seja, de um contra todos. O criminoso é o inimigo social, e, desse modo, a punição não deve ser a reparação do prejuízo causado a outrem nem o castigo da culpa, mas uma medida de proteção, de contraguerra que a sociedade tomará contra este último.” (FOUCAULT, 2015b, p. 31).

reciprocamente, que a política é a continuação da guerra civil. Por conseguinte, é preciso recusar a imagem [proposta por] Hobbes, que, com o aparecimento do exercício do [poder] soberano, expulsava a guerra do espaço de[ste].¹²²

Nessa perspectiva, temos a questão: em que medida as táticas de combate vistas contra o inimigo exterior ao Estado constituído, dobraram-se e transformaram-se em estratégias de controle dos indivíduos no interior da sociedade que devem proteger? Em diversas ocasiões, Foucault se refere a um “sonho de sociedade militar” no qual os vários dispositivos corporais e espaciais da disciplina vêm responder com exímia franqueza.¹²³ Portanto, a guerra, ou a contraguerra no interior da sociedade, vai além de uma metáfora em vistas de se opor às teorias jurídicas da soberania: ela diz respeito a uma prática historicamente marcada de se conceber as relações entre os indivíduos e o poder dentro da sociedade.

Mas, mesmo que a guerra sirva como ancoragem para pensar as relações de poder, e mesmo que se utilize do discurso jurídico para modular seus usos institucionais, não podemos perder de vista que a hipótese Nietzsche opera necessariamente junto da *invenção* de discursos de verdade, da produção de modos de verdade que tornam o exercício do poder aceitável; como Foucault (2010a, p. 22) nos lembra no curso de 1976:

O poder não para de questionar, de nos questionar; não para de inquirir, de registrar; ele institucionaliza a busca da verdade, ele a profissionaliza, ele a recompensa. Temos de produzir a verdade como, afinal de contas, temos de produzir riquezas, e temos de produzir a verdade para poder produzir riquezas. E, de outro lado, somos igualmente submetidos a verdade, no sentido de que a verdade é a norma; e o discurso verdadeiro que, ao menos

¹²² Logo, é desde *A sociedade punitiva* que Foucault põe em prática sua investigação sobre a herança da inversão que o princípio de Clausewitz possibilitou; questão destacada na “Aula de 21 de janeiro de 1976” de *Em defesa da sociedade*: “Ora, eu creio que o problema não é tanto saber quem inverteu o princípio de Clausewitz, mas antes saber qual era o princípio que Clausewitz inverteu quando disse: ‘Mas, afinal de contas, a guerra não passa da política continuada.’ Eu creio, de fato – e tentarei demonstrá-lo –, que o princípio segundo o qual a política é a guerra continuada por outros meios era um princípio bem anterior a Clausewitz, que simplesmente inverteu uma espécie de tese a um só tempo difusa e precisa que circulava desde os séculos XVII e XVIII.” (FOUCAULT, 2010a, p. 41).

¹²³ Como podemos ler na síntese de Foucault que encerra o capítulo “Os corpos dóceis” de *Vigiar e punir*: “O sonho de uma sociedade perfeita é facilmente atribuído pelos historiadores aos filósofos e juristas do século XVIII; mas há também um sonho militar da sociedade; sua referência fundamental era não ao estado de natureza, mas às engrenagens cuidadosamente subordinadas de uma máquina, não ao contrato primitivo, mas às coerções permanentes, não aos direitos fundamentais, mas aos treinamentos indefinidamente progressivos, não à vontade geral, mas à docilidade automática.” (FOUCAULT, 2020b, p. 166). Vale ressaltar o comentário de Philippe Sabot sobre este aspecto militar da sociedade disciplinar como o que contribui para a efetivação econômica e política desse tipo de exercício de poder-saber, fazendo com que, historicamente, o soldado seja o paradigma ideal do corpo disciplinado. Em suas palavras: “Através desse paradigma ideal-típico do soldado e do exército as disciplinas desenham assim o espaço em que se desenrola ‘uma anatomia política, [...] uma mecânica do poder’ que não parece se exercer somente pela aplicação de uma autoridade externa e violenta, mas antes por uma incitação, tão discreta como obsedante, que coloca a conformidade a serviço da produtividade. O corpo dócil é um corpo constantemente ‘examinado e exercitado’, que opera de maneira conforme com rapidez e eficácia. Assim, a disciplina, passada pelo filtro de seu modelo militar, tem uma dupla virtude, econômica e política: de um lado ela acumula as forças do corpo, sua utilidade produtiva; de outro, ela diminui a necessidade de forças obrigatórias externas na medida em que ela as interioriza.” (SABOT, 2017, p. 21).

em parte, decide; ele veicula, ele próprio propulsa efeitos de poder. Afinal de contas, somos julgados, condenados, classificados, obrigados a tarefas, destinados a uma certa maneira de viver ou a uma certa maneira de morrer, em função de discursos verdadeiros que trazem consigo efeitos específicos de poder. Portanto: regras de direito, mecanismos de poder, efeitos de verdade. Ou ainda: regras de poder e poder dos discursos verdadeiros.

Dito isso, devemos compreender que não há uma teoria unívoca do poder em Foucault. Por mais que este se utilize de uma chave operatória declarada como “hipótese Nietzsche”, a questão fundamental para essa perspectiva é pensar o jogo imanente das relações entre poder e saber enquanto instrumentos das relações de força que tornam uma configuração de dominação aceitável. Os exercícios de poder, enquanto práticas determinadas historicamente, não podem ser separados das relações de saber que os colocam em uma dimensão “do verdadeiro”; e neste ponto, boa parte dos estudos de Foucault mostram o descompasso entre as teorias jurídicas sobre certas práticas e seu estatuto real de aplicação sobre os indivíduos. Portanto, o aspecto da guerra não se faz presente apenas naquilo que tangência uma dominação pelo poder; a luta também se faz presente no estabelecimento das verdades “científicas”; já que é nesse jogo do poder-saber que “realidades” novas são inventadas a fim de produzir formas de se relacionar sujeitos e assujeitamentos.

É essa trama histórica, e muitas vezes paradoxal, que conforma uma analítica do poder: uma maneira de olhar difusa que visa à heterogeneidade própria das práticas discursivas e não discursivas que engendram indivíduos e coletividades em função de disputas reais e muitas vezes apagadas pela homogeneidade pacífica da razão e do conhecimento.¹²⁴

¹²⁴ Nesse ponto, fazemos eco com uma das problematizações trazidas por Sabot quanto a possibilidade de realizar uma leitura da analítica do poder de Foucault em vista de certa generalização da aplicação dos dispositivos de poder-saber conforme trabalhados pelo filósofo. Segundo Sabot (2017, p. 22-23): “De fato, qualificar um tipo de sociedade de ‘disciplinar’, e relacionar o próprio disciplinar a um esquema de conjunto (o ‘panóptico’), não significa imputar-lhe um princípio organizador, como a disciplina, o qual aplicar-se-ia de maneira uniforme (e unívoca) a todos os aspectos da vida social, vindo assim a (sobre)determiná-la por essa qualificação ontológica massiva? Esse parece ser o risco que corre Foucault quando, em seu livro de 1975, apresenta o esquema panóptico não como um exemplo particular originado do pensamento utilitarista de Bentham, mas como uma espécie de esquema gerador, podendo ser aplicado, a partir do caso específico da prisão, mas também, como vimos, para muito além dela, a outras instituições disciplinares como o exército, a escola, a oficina, o hospital, etc. Ora, poderíamos dizer que, assim como a noção de norma, a noção de disciplina somente constitui um instrumento de análise eficaz sob condição justamente de não ser relacionada ao pressuposto de uma convergência formal de suas formas de aplicação, mas, pelo contrário, sendo orientada no sentido de uma dinâmica plural de suas formas nos contextos nos quais sua composição é levada a ser revista e renegociada. De maneira similar, ao apresentar a intervenção de normas na ordem social trazendo-a para um programa de ‘racionalização’ do social, corremos o risco de apagar o caráter histórico, e em consequência conjuntural, dessa intervenção. E corremos o risco, assim, de privar-nos dos meios para pensar as condições de uma transformação dessas normas no campo social.”. Ora, dentro dessa perspectiva, portanto, devemos compreender o funcionamento dos dispositivos de poder-saber não como aquilo que permite certa “racionalização” de seus efeitos, mas sim, exatamente como trabalhado por Foucault quando da análise do acontecimento *Nu-pieds* em *Teorias e instituições penais*, como aquilo que permite certa “regularização” ou “regularidade” dos procedimentos práticos do poder que, inevitavelmente, passam pelos discursos daqueles que lutam (a pergunta nietzschiana: “Quem fala?”); o meio termo entre a disputa das forças e a manifestação do

Eis o caráter de “anticiências” advogado por Foucault para suas genealogias: um instrumento para realizar a luta:

A genealogia seria, pois, relativamente ao projeto de uma inserção dos saberes na hierarquia do poder próprio da ciência, uma espécie de empreendimento para dessujeitar os saberes históricos e torná-los livres, isto é, capazes de oposição e de luta contra a coerção de um discurso teórico unitário, formal e científico. A reativação dos saberes locais [...] contra a hierarquização científica do conhecimento e seus efeitos de poder intrínsecos, esse é o projeto dessas genealogias em desordem e picadinhas. Eu diria em duas palavras o seguinte: a arqueologia seria o método próprio da análise das discursividades locais, e a genealogia, a tática que faz intervir, a partir dessas discursividades locais assim descritas, os saberes dessujeitados que daí se desprendem. (FOUCAULT, 2010a, p. 11)

A perspectiva que pretendemos adotar neste último capítulo persegue a metáfora posta em questão na introdução de nosso trabalho, quando nos perguntamos por que Foucault se compara a um cachalote que ao saltar deixa fragmentos de espuma na superfície do mar, mas que por baixo desta superfície aparente, desenhou uma trajetória coerente e refletida. Ora, os inconvenientes trazidos por uma hipótese da guerra enquanto matriz para a política e para a sociedade civil se faz aparente na trajetória foucaultiana. Mas o que permite ao filósofo declarar que há algo submerso nesta hipótese para além dos rastros deixados por sua navegação?

No curso *Em defesa da sociedade* Foucault põe à mostra as justificativas históricas para o emprego da noção de guerra sob a herança de uma hipótese Nietzsche, realizando uma dupla genealogia, tanto da guerra como operador para uma contra-história como a reflexão sobre a "guerra das raças" (Cf. BINOCHÉ, 2017), mas também, como vimos em nossa Introdução, indica a possibilidade do abandono desse tipo de hipótese como chave operacional para a análise dos mecanismos e do funcionamento do poder, exatamente pondo em questão a ideia de guerra para efetuar esse tipo de análise. Logo, é possível contornar o problema da guerra a fim de salvaguardar outros aspectos da hipótese Nietzsche?

Talvez possamos desviar essa problemática dando ênfase a uma concepção de “jogo” mais condizente com uma “hipótese lúdica” que confere à herança nietzschiana seu caráter de “experimento”, do que uma teoria sobre o poder. Para além do funcionamento estrito do poder, seja em seu exercício soberano ou disciplinar, e mesmo, biopolítico, existem

poder. Assim, a dinâmica do poder tende a criar normas, regras e verdades que não são frutos do desenvolvimento da razão, mesmo que a “razão” lhes sirva como justificativa para a dominação; mas visam conformar uma ordem, uma “realidade” advinda de confrontos dados em determinada época a partir da materialidade discursiva nas quais estão envoltas e que devem pôr em jogo.

mecanismos subjacentes a estes tipos de dominação que elaboram práticas que produzem novas relações com os corpos dos indivíduos, com o espaço social em que estão inseridos e com os discursos aos quais são submetidos através do problema da dinâmica das forças em determinadas regularidades estratégicas; são elas a “assimilação”, a “sequestro” e a “colonização”. Essas três noções operacionais destacadas dos cursos de 1973 a 1976 de Foucault não ganham elaborações sólidas, aparecendo vez ou outra, quando não apenas em uma aula das várias que proferiu.¹²⁵ Mas, postas sobre o prisma da relação entre acontecimento e corpo, essas noções podem deixar pistas, ou iscas, para o problema visto desde sua aula inaugural, da relação paradoxal entre poder e desejo; indicando, dentro dos caminhos nietzschianos para uma genealogia da moral moderna, a passagem do pensamento foucaultiano rumo ao problema da subjetividade, a partir da “função psi”. Eis, portanto, o caminho a seguir: verificar não o funcionamento do poder enquanto guerra, mas experimentar a possibilidade dos acontecimentos enquanto corpos em uma permanente relação de forças.

4.2. Hipótese lúdica

Em “O jogo de Michel Foucault”, conversa realizada em julho de 1977, o filósofo descreve sumariamente o que está em causa com sua ideia de dispositivo:

O que eu tento descobrir sob esse nome é, primeiramente, um conjunto decididamente heterogêneo, que comporta discursos, instituições, arranjos arquitetônicos, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas, em resumo: do dito, tanto quanto do não dito, eis os elementos do dispositivo. O dispositivo propriamente é a rede que se pode estabelecer entre esses elementos.

Em segundo lugar, o que gostaria de descobrir no dispositivo é exatamente a natureza do laço que pode existir entre esses elementos heterogêneos. [...] Em suma, entre esses elementos, discursivos ou não, há como um jogo,

¹²⁵ De fato, encontramos as expressões “hipótese lúdica” e “assimilação” apenas no início de *A sociedade punitiva*; já a “sequestro” ou “sequestro” tem uma formulação mais detalhada ao longo deste mesmo curso e na última conferência de *A verdade e as formas jurídicas*, mas nos cursos posteriores deixa de aparecer. Quanto a expressão “colonização”, ela aparece em algumas ocasiões como paralela ao termo “parasitagem” em *O poder psiquiátrico*, sendo que, quando não usado para exprimir o processo histórico de colonização de um povo pelo outro, aparece também em *Vigiar e punir*, principalmente quando da discussão dos usos que a burguesia fez dos ilegalismos populares, como podemos notar pelo exemplo: “O corte entre sua delinquência e as outras ilegalidades, o fato de que ela se tenha voltado contra elas, sua colonização pelas ilegalidades dominantes – [...] – não cessaram, entretanto, de encontrar resistências; suscitaram lutas e provocaram reações.” (FOUCAULT, 2020b, p. 280). Emprego semelhante a este, agora do ponto de vista estrito dos discursos, aparece na “Aula de 21 de janeiro de 1976” de *Em defesa da sociedade*: “A dialética hegeliana e todas aquelas, penso eu, que a seguiram devem ser compreendidas – [...] – como a colonização e a pacificação autoritária, pela filosofia e pelo direito, de um discurso histórico-político que foi ao mesmo tempo uma constatação, uma proclamação e uma prática da guerra social.” (FOUCAULT, 2010a, p. 50). Colocar essas expressões em jogo será nosso objetivo a seguir.

mudanças de posição, modificações de posições, que podem eles também, serem muito diferentes.

Em terceiro lugar, por dispositivo entendo uma espécie – digamos – de formação, que, em um dado momento histórico, teve por função maior responder a uma urgência. O dispositivo tem, pois, uma função estratégica dominante. (FOUCAULT, 2014b, p. 45)

Como visto, o que caracteriza fundamentalmente o dispositivo é seu trabalho com os diferentes níveis discursivos e não discursivos que compõem certa relação heterogênea em vistas de modular determinadas funções estratégicas na sociedade. Assim sendo, as práticas devem entrar em um jogo funcional e historicamente marcado para responder a uma dinâmica imposta pelos conflitos em torno das relações de dominação da qual servem como instrumentos nessas lutas. Portanto, mesmo que um dispositivo tenha sua gênese estrita a determinado objetivo em uma relação de poder, saber ou mesmo em uma relação econômica, ele não se mantém estanque, já que operacionalmente, ele deve entrar em jogo com os elementos que lhe são heterogêneos, fazendo com que se modifiquem, criem novas redes de relações e se estratifiquem em torno de operações que lhe dão eficácia. Em outras palavras, por mais que um dispositivo apareça como efeito de uma contingência, o que o torna eficaz é exatamente sua maleabilidade em incorporar e se transformar em vistas de uma função estabilizadora, “já que cada efeito, positivo e negativo, querido ou não querido, vem entrar em ressonância, ou em contradição, com os outros, e exige uma retomada, um reajuste, dos elementos heterogêneos que surgem aqui e acolá.” (FOUCAULT, 2014b, p. 46). Portanto, Foucault conclui que em todo dispositivo tem-se um “Processo de perpétuo preenchimento estratégico” (*Idem*).

Retomamos esta definição de dispositivo por dois motivos: primeiro, ela se encontra no *corpus* foucaultiano em um momento em que o papel operacional da guerra para a análise do poder já fora problematizado, logo, por mais que o filósofo mantenha em seu vocabulário palavras como “estratégia”, seu sentido deve ir além de uma mera relação belicosa. Há estratégia para além da batalha; ela está presente nos estudos, na criação de máquinas, na ocupação de territórios, no plantio e na criação de animais, na navegação, assim como em toda brincadeira; a estratégia é sempre parte inerente ao jogo, à criação e às passagens. O segundo motivo, diz respeito à maneira mesma como Foucault pensa um dispositivo, pois sua definição têm várias semelhanças com a análise dos acontecimentos nos termos de uma dinâmica das relações de poder-saber como visto em *Teorias e instituições penais*, pois, a “natureza essencialmente estratégica” do dispositivo é a “manipulação de relações de forças, seja para desenvolvê-las em uma direção, seja para bloqueá-las, ou para estabilizá-las, utilizá-las” (FOUCAULT, 2014b, p. 47). Ora, não foi esse o modo para se ler a manifestação de um

acontecimento? O jogo entre as relações de força e as regularidades estratégicas, que faz aparecer os laços entre poder, saber e riquezas tornando possível traçar o solo comum para os conflitos que percorrem as condições de existência e subsistência dos indivíduos.

Se olharmos com atenção os usos que Foucault faz dos acontecimentos por ele analisados, encontramos uma relação intrínseca entre corpos e arquivos. Como exemplos: o regulamento da tecelagem de Jujurieux descrito no início da “Aula de 21 de março de 1973” de *A sociedade punitiva*; a cena de “cura” da loucura do rei Jorge III descrita por Pinel, na “Aula de 14 de novembro de 1973” de *O poder psiquiátrico*; o suplício de Damians no início de *Vigiar e punir*; os diversos corpos “monstruosos” que disputavam seu direito de existência no curso *Os anormais*; e, principalmente, todo o relatório Pierre Rivière. Em todos esses casos, o arquivo discursivo faz ver a configuração dos corpos em questão e serve como balizas descritivas para a criação dos operadores conceituais trabalhados pelo filósofo. Em contrapartida, a pergunta sempre nietzschiana por “quem” produz esses discursos também configura uma insistência necessária para sua perspectiva; afinal, a maior parte desses arquivos é composta por uma literatura produzida por aqueles que efetivamente estiveram do lado do poder, pensando suas táticas, servindo-se de palavras e textos para produzir um efeito real na sociedade em que viveram. Portanto, nas genealogias de Foucault, há sempre um jogo efetivo dentro dos dispositivos: o discursivo fabrica o não discursivo e, claro, uma prática não discursiva suscita outros discursos pelo choque, pela reflexão, pela contradição, pela insistência; pois o objetivo é sempre manter essa regularidade que permite a estabilidade da dominação, que institui uma realidade “verdadeiramente” aceita. Como podemos ler sobre o caráter estratégico da análise do discurso no final da “Aula de 28 de fevereiro de 1973”:

Admitir que o importante são os discursos é recolocar o discurso onde, efetivamente, ele pode ser atacado; não em seu sentido, não pelo que ele não diz, mas no nível da operação que ocorreu através dele, ou seja, em sua função estratégica, a fim de desfazer aquilo que o discurso fez. Portanto, deixemos de lado as obras e os textos e estudemos de preferência os discursos nas funções ou nos campos estratégicos em que eles produziram seus efeitos. (FOUCAULT, 2015b, p. 153)

Dito isso, se damos prioridade ao caráter de “jogo” para a descrição dos dispositivos e se acentuamos a relação entre acontecimento e corpo, poderíamos pensar a hipótese Nietzsche como parte de uma possível “hipótese lúdica” mais geral?

Para tanto, o adjetivo “lúdica” deve ser entendido conforme o trato admitido em uma sociedade em relação aos corpos que a habitam. Segundo Foucault (2006a, pp. 18-19), em uma breve passagem da primeira aula de *O poder psiquiátrico*: “o que há de essencial em todo poder é que seu ponto de aplicação é sempre, em última instância, o corpo. Todo poder é

físico, e há entre o corpo e o poder político uma ligação direta.”. Se o poder se estabelece a partir de um feixe de relações historicamente mutável, seu ponto de aplicação direto, o corpo, também deve ser configurado de formas diferentes ao longo da história. Logo, esses corpos devem ser encarados em seu limite mais tênue, como simples *realidades somáticas* que comportam forças totalmente indefinidas, e que, por sua indefinição, proporcionam a matéria para a ação efetiva do poder.¹²⁶

Mas, não podemos acreditar que com uma definição tão genérica de corpo, Foucault admita um relativismo banal para esse componente tão importante em suas pesquisas. Vimos que em seus primeiros cursos, por diversas vezes foram as condições de existência das pessoas que impulsionaram o confronto direto com o poder que as dominava, o que nos permitiu destacar a intolerabilidade latente por parte dos corpos que sofriam o exercício do poder. Com isso, mesmo não admitindo nenhuma concepção metafísica, psicológica ou sociológica na constituição dos corpos, há um grau zero que permite *afetar* essas realidades somáticas: a existência. Não há pensamento que antecede o corpo, só se existe porque há corpo. Nesse materialismo radical do corpo, as condições de existência das pessoas se misturam com suas efetivas condições de sobrevivência; ou seja, quando viver se torna insuportável, quando um feixe de forças é conduzido contra a vida que é vivida, deve-se poder resistir, deve-se buscar transformar essa mínima existência de *um* corpo em *vários* corpos. Por isso, a ênfase em definir a guerra como efeito de coletividades. O “indivíduo” isolado, singularizado, unidade substituível, é resultado de um trabalho do poder bastante recente nas sociedades ocidentais que, como mostram insistentemente as genealogias foucaultianas, emerge na instauração da sociedade capitalista moderna (relações econômicas), com a invenção de um tipo de relação com o corpo dantes nunca vista (relações de poder), que por sua vez, terá sua fortuna epistêmica no desenvolvimento das ciências humanas (relações de saber).

Partindo dessas considerações iniciais, cremos que uma “hipótese lúdica” de Foucault encontra-se de forma “submersa” no caminho de sua *anátomo política*.

¹²⁶ Na “Aula de 21 de novembro de 1973” de *O poder psiquiátrico*, quando descreve esquematicamente as relações do poder soberano com os corpos, Foucault se utiliza da expressão “singularidade somática” para defender a ideia de que nesse exercício de poder não há um processo de individualização. Em suas palavras: “A relação de soberania não se aplica a uma singularidade somática, mas a múltiplas que estão, de certo modo, acima da individualidade corporal: a família, usuários ou, ao contrário, a fragmentos, aspectos da individualidade, da singularidade somática.” (FOUCAULT, 2006a, p. 55). Portanto, para manter um caráter aberto, conforme a multiplicidade de sentidos para os corpos, mas sem abdicar de sua existência material, propomos a expressão “realidades somáticas” para esboçar esse sentido mais amplo.

a) Assimilação

É no início de *A sociedade punitiva* que Foucault nos convida a pensar duas hipóteses lúdicas. A primeira aparece em discursos feitos por arqueólogos europeus no fluir dos séculos XIX e XX sobre sociedades pré-históricas. Tratava-se nesses estudos de classificar os povos ancestrais mediante o trato que davam aos seus mortos: se queimavam seus corpos, ou, se os enterravam. Tarefa assaz divertida para o filósofo, pois a partir dessa divisão pretendia-se classificar o estado geral de uma sociedade, atribuindo às primeiras o signo de incinerantes e às segundas, inumantes. Em seguida, Foucault (2015b, p. 3) propõe uma inversão para esse tipo de classificação: ao invés de pensar o tratamento dos mortos, “seria possível classificar as sociedades de acordo com o destino que reservam [...] aos vivos dos quais querem se livrar”, como “controlam aqueles que tentam escapar ao poder, como reagem àqueles que transgridem, infringem ou evitam as leis”?

Partindo desta inversão, Foucault chama outra hipótese, tão lúdica quanto a primeira, ao comentar uma breve passagem de *Tristes Trópicos* (2016), quando Lévi-Strauss faz um paralelo entre as práticas antropofágicas das sociedades que estudou e a prática da *antropoemia*, que a seu ver, condiz com práticas como a prisão nas sociedades ditas modernas.¹²⁷ Para Foucault (2015b, pp. 3-4):

Há um trecho de *Tristes Trópicos* no qual Lévi-Strauss diz que, para se livrar de um indivíduo perigoso, dotado de força temível e hostil, as sociedades acabaram por encontrar apenas dois meios: um consiste em assimilar a substância dessa energia neutralizando tudo o que possa haver nela de perigoso e hostil; é a solução antropofágica, em que a absorção possibilita ao mesmo tempo a assimilação e a neutralização dessa força. O outro consiste em tentar vencer a hostilidade dessa força, neutralizando o que nela possa

¹²⁷ Longe de uma divisão rígida que as palavras de Foucault nos dão a entender, o contexto trazido por Lévi-Strauss especula como as sociedades antropofágicas interpretariam as práticas jurídicas e penitenciárias criadas por “nós” quanto ao destino dos indivíduos indesejados ou perigosos. Segundo Lévi-Strauss (2016, p. 414 – grifo nosso): “Mas, sobretudo, devemos nos convencer de que certos costumes que nos são específicos, se considerados por um observador oriundo de uma sociedade diferente, parecer-lhe-iam de natureza idêntica à dessa antropofagia que se nos afigura alheia à noção de civilização. *Penso em nossos costumes judiciais e penitenciários*. Ao estudá-los de fora, ficaríamos tentados a contrapor dois tipos de sociedades: as que praticam a antropofagia, isto é, que enxergam na absorção de certos indivíduos detentores de forças tremendas o único meio de neutralizá-las, e até de se beneficiarem delas; e as que, como a nossa, adotam o que se poderia chamar de *antropoemia* (do grego *emein*, “vomitar”). Colocadas diante do mesmo problema, elas escolheram a solução inversa, que consiste em expulsar esses seres tremendos para fora do corpo social, mantendo-os temporária ou definitivamente isolados, sem contato com a humanidade, em estabelecimentos destinados a esse fim. *Na maioria das sociedades que chamamos primitivas, tal costume inspiraria um profundo horror; em seu entender, isso nos marcaria com a mesma barbárie que seríamos tentados a imputar-lhes por causa de seus costumes simétricos*.”. Como podemos notar, na perspectiva de Lévi-Strauss há certa simetria entre as duas soluções mencionadas; tanto aquela que absorve como aquela que expulsa os indivíduos perigosos permitem pensar certo grau de abjeção com relação a percepção de uma para com a outra, o que faz com que ele, em vistas de pensar a tarefa do etnólogo diante de sociedades e culturas muito diferentes, afirme que “Nenhuma sociedade é perfeita. [...] que nenhuma sociedade é fundamentalmente boa; mas nenhuma é inteiramente má.” (*Idem*, p. 413). Como mostraremos, é essa *simetria* entre as duas práticas que Foucault visa criticar em seu breve comentário no início de *A sociedade punitiva*.

haver de energia; solução inversa, por conseguinte, em que se trata não de assimilar a força, mas de neutralizá-la, não de neutralizar a hostilidade, mas de vencê-la e [obter seu] controle. [Trata-se de] “expulsar do corpo social esses seres temíveis, mantendo-os temporária ou definitivamente isolados, sem contato com a humanidade, em estabelecimentos destinados a esse uso”. Essa prática da exclusão é chamada [por Lévi-Strauss] de “*antropoemia* (do grego *emein*, vomitar)”: controlar as forças perigosas de nossa sociedade não é assimilá-las, mas excluí-las.

Não quero discutir essa hipótese, por si mesma um tanto ou quanto lúdica. É bem possível que tal oposição possa ter valor descritivo em se tratando de identificar ou analisar coisas como a antropofagia ou o rito do bode expiatório. Mas não acredito que possa ser considerada operacional se quisermos fazer uma análise de tipo histórico, e isso por várias razões.

Segundo Lévi-Strauss (2016, p. 414), a prática da antropofagia é um entre vários tipos de formas rituais positivas, “que se referem a uma causa mística, mágica ou religiosa”, onde a ingestão do inimigo, realizada em procedimentos muito distantes do canibalismo selvagem posto em circulação pelos relatos dos navegantes europeus no século XVI, é feita “a fim de possibilitar a incorporação de suas virtudes ou, ainda, a neutralização de seu poder.”. Com isso, a solução antropofágica é uma maneira de *assimilação* radical: incorporação das forças através da ingestão ritual do corpo alheio. Já a *antropoemia*, que na leitura de Foucault corresponde à reclusão moderna (ou, encarceramento), teria como função a neutralização dessas forças estranhas não pela destruição do corpo, mas mediante sua exclusão do meio social, vencidas e controladas.

A primeira razão pela qual Foucault se opõe a hipótese lúdica de Lévi-Strauss remete à crítica da noção de exclusão que já trabalhamos no capítulo passado. Retomando-a com base na *antropoemia*, para Foucault (2015b, p. 5) o problema seria compreender essa exclusão “como um consenso social que rejeita”; ou seja, se a exclusão é posta em paralelo simétrico à antropofagia, principalmente quando efetivada pelos mecanismos jurídicos que fazem da prisão o fim e a forma dessa exclusão, impondo-se como solução definitiva e refletida pelo conjunto da sociedade, “possibilita responsabilizar a sociedade em geral pelo mecanismo por meio do qual o excluído acaba excluído.” (*Idem*). Assim, parece-nos que Foucault recusa qualquer simetria possível entre o ritual antropofágico estudado por Lévi-Strauss e a constituição do caráter jurídico-penitenciário presente nas sociedades modernas, principalmente pelo fato de que a função da prisão obedece a prerrogativas de um poder cujos mecanismos jurídicos se opõem termo a termo a um poder de tipo ritual. *Grosso modo*, para Foucault a teoria que enceta a forma-prisão inventa outro tipo de relação com o corpo, justificando sua dominação através da intervenção em uma espécie de realidade incorpórea,

que ora se traduz na alma “moderna”, ora na psiquê, no instinto, na vontade, no desejo, no comportamento, etc.¹²⁸

A reclusão para Foucault é, enquanto tática punitiva, uma novidade trazida pelo desenvolvimento da modernidade e do exercício do poder disciplinar que se mostrou muito diferente de outras formas que a antecedem historicamente. Conforme o panorama geral das táticas punitivas indicadas por Foucault (2015b, pp. 7-9) nessa mesma aula, excluir (do ponto de vista do banimento ou do exílio), impor um ressarcimento, ou mesmo, marcar um indivíduo, são práticas muitas vezes correlatas que têm um funcionamento entrecruzado na longa história das sociedades europeias, da Grécia arcaica a Idade Média, mantendo resquícios visíveis na Idade Clássica. Porém o encarceramento, paradoxo penal e penitenciário da modernidade, não encontraria uma função paralela nessas táticas, sendo uma verdadeira novidade “cuja instauração definitiva se situaria na virada do século XVIII para o XIX.” (*Idem*, p. 9). Logo, o encarceramento tem uma história ainda breve e não teria simetria possível em sociedades passadas ou tão distintas da europeia, moderna e Ocidental.

Já a segunda razão da oposição de Foucault (2015b, p. 5) diante dessa hipótese lúdica apresenta uma espécie de aproximação da qual devemos atentar:

A segunda razão pela qual não posso concordar com a hipótese de Lévi-Strauss é a seguinte: no fundo, ele opõe duas técnicas que seriam perfeitamente diferentes, uma da rejeição e outra da assimilação. Eu me pergunto se ele por acaso não foi vítima da metáfora digestiva induzida pela própria noção de antropofagia, porque, olhando com mais atenção o modo como ocorrem esses procedimentos de exclusão, percebe-se que não estão em absoluto em oposição às técnicas de assimilação. Não há exílio, reclusão que, além daquilo que caracterizamos de modo geral como expulsão, deixe de comportar uma transferência, uma reativação desse mesmo poder que impõe, coage e expulsa.

Para Foucault, mesmo que antropofagia e *antropoemia* historicamente se distingam enquanto táticas punitivas, elas possuem uma função semelhante, já que na reclusão moderna também temos “uma espécie de transferência e de ingestão que leva a pensar naquilo que Lévi-Strauss chama de antropofagia: *um processo de ingestão para fortalecimento*.” (FOUCAULT, 2015b, p. 6 – grifo nosso). Ou seja, em ambos os casos há uma transferência de força que intensifica o poder de quem a pratica. E o exemplo usado pelo filósofo para ilustrar essa ideia é o caso do

¹²⁸ Em *Vigiar e punir*, Foucault (2020b, p. 21) destaca das teorias do direito no fim do século XVIII, a passagem de um nível corporal para um nível incorporeal nas práticas punitivas: “À expiação que tripudia sobre o corpo deve suceder um castigo que atue, profundamente, sobre o coração, o intelecto, a vontade, as disposições. Mably formulou o princípio decisivo: // Que o castigo, se assim posso exprimir, fira mais a alma do que o corpo. //Momento importante. O corpo e o sangue, velhos partidários do fausto punitivo, são substituídos. Novo personagem entra em cena, mascarado. Terminada uma tragédia, começa a comédia, com sombrias silhuetas, vozes sem rosto, entidades impalpáveis. O aparato da justiça punitiva tem que se ater agora, a esta nova realidade, realidade incorporeal.”.

hospital psiquiátrico, onde a relação de poder-saber médico dentro dessa instituição se transfere e se transforma em um saber da sociedade, o que fortalece o próprio poder estabelecido dentro do asilo.¹²⁹

Ambiguidade estranha esta que Foucault apresenta em seu breve comentário sobre Lévi-Strauss: quando antropofagia e *antropoemia* são postas em paralelo como táticas de punição, há uma distância histórica que impede qualquer simetria; porém, quando vistas do ponto de vista daquilo que produzem, de seus efeitos e da função social que pretendem fazer funcionar, ao que tudo indica, há simetria possível. Ora, certa metáfora digestiva apareceu quando Foucault descreveu sua visita à prisão de Attica, possibilitando pensar o processo de reclusão promovido pela prisão como uma máquina que produz e fortalece; com isso, a exclusão que antes denotava apenas um sentido negativo ganhara a possibilidade de ser pensada em uma perspectiva inteiramente positiva. Agora, esta mesma tática, quando posta em paralelo com essas “hipóteses lúdicas” mencionadas por Foucault, faz do encarceramento um modo de assimilação, cuja transmissão não se dá por uma ingestão real. Logo, é preciso buscar como se dá essa transmissão das forças?

Perseguindo a ideia de uma hipótese lúdica nas genealogias de Foucault, temos mais uma vez que lançar um olhar oblíquo para captar a resposta a este problema. A primeira direção nos leva para a “sequestração”, mecanismo do poder disciplinar que se dirige diretamente ao corpo e é desenvolvido por Foucault principalmente em *A sociedade punitiva*.¹³⁰ A segunda direção nos leva à “colonização”, procedimento mais complexo, da qual buscaremos os fragmentos no curso *O poder psiquiátrico*.

b) Sequestração

O trajeto de Foucault ao longo de seu curso de 1973 tenta mostrar como a forma-prisão é resultado de uma função do dispositivo disciplinar chamada “sequestração” que possibilitou o desenvolvimento do capitalismo em sua forma industrial a partir de dois efeitos: a fixação dos indivíduos aos aparatos de produção e a moralização da classe trabalhadora. Nessa perspectiva, seria pelo sequestro que se fez a assimilação das forças nas sociedades

¹²⁹ Cf. resume Foucault (2015b, p. 6): “Haveria ao mesmo tempo transferência do interior do hospital para o seu exterior e conversão de uma relação de poder numa relação de saber. O doente aparece dentro do hospital como alvo da relação de poder político, mas então se transforma no objeto de um saber, de um discurso científico num sistema de racionalidade geral, que se torna fortalecido exatamente por isso, já que a racionalidade adquiriu assim o poder de conhecer não só o que ocorre na natureza, no homem, mas também o que ocorre nos loucos.”.

¹³⁰ O item ““A guerra civil é a matriz de todas as lutas de poder”: pensar com Marx a despeito do marxismo” da tese de Lorena Balbino (2019, pp. 49-92) apresenta uma ótima análise de *A sociedade punitiva*, sendo de grande ajuda para a compreensão dos muitos temas abordados por Foucault, principalmente no que tange seu diálogo com as teses marxistas da época e, principalmente, com os trabalhos do historiador Edward P. Thompson.

disciplinares: sequestro da força corporal e sequestro da força vital (dos prazeres, dos desejos) transformadas, reconduzidas a um único tipo de força, a força de trabalho que, doravante, deve tornar-se força produtiva. Como podemos ler na última aula do curso:

É falso dizer, como alguns famosos pós-hegelianos, que a existência concreta do ser humano é o trabalho. O tempo e a vida do homem não são por natureza *trabalho*; são prazer, descontinuidade, festa, repouso, necessidade, instantes, acaso, violência etc. Ora, toda essa energia explosiva precisa ser transformada em força de trabalho contínua e continuamente oferecida no mercado. É preciso sintetizar a vida em força de trabalho, o que implica a coerção desse sistema de sequestração. A astúcia da sociedade industrial, para exercer essa coerção que transforma o tempo da vida em força de trabalho, foi ter retomado a velha técnica da reclusão dos pobres, que no período clássico era uma maneira de fixar e, ao mesmo tempo, eliminar aqueles que, por ociosidade, vagabundagem ou revolta, tivessem escapado a todas as fixações geográficas nas quais se dava o exercício da soberania. Essa instituição deverá ser generalizada e utilizada, ao contrário, para prender os indivíduos aos aparatos sociais; será especificada segundo toda uma série de aparatos que vão da fábrica-prisão à prisão, passando por asilos, escolas, casas de correção. Todo aquele velho sistema de reclusão, reutilizado para esse fim, possibilitará a sequestração, que é efetivamente constitutiva dos modos de produção. (FOUCAULT, 2015b, p. 211)

Em primeiro lugar, Foucault retira da esfera da economia qualquer centralidade fundadora, deixando-a jogar com os mecanismos de poder-saber que a faz funcionar, que a constitui. O modo de produção industrial, antes de ser máquina, produto e lucro, só foi possível graças a um poder de fixação que sequestra o corpo do indivíduo impossibilitando-o de circular por aí, peregrinar ou vadiar sem destino certo. Mas também, esse tipo de fixação impõe-lhe um relógio preciso que cronometra as horas e os dias em que passou ao pé da máquina, conta os anos que ainda lhe restam antes que se torne improdutivo e dependa da previdência; isso, se lhe for possível poupar recursos nesse tempo todo, já que, se não ganhar meios para sobreviver e, por ventura, cair no crime, no roubo, no tráfico, a prisão está preparada para capturar-lhe. Dessa maneira, para Foucault (2015b, pp. 66-67), é por meio da sequestração que no capitalismo a forma-salário que possibilita o lucro do patrão ande junto da forma-prisão, e “pela primeira vez na história dos sistemas penais, já não se pune por meio do corpo, dos bens, mas pelo tempo por viver. O tempo é permutado com o poder”, através dessa “espécie de continuidade entre o relógio de ponto, o cronômetro da linha de montagem e o calendário da prisão.”¹³¹ Assim, seguindo uma dinástica muito próxima àquela trabalhada no curso de 1971-1972, que alia poder, riqueza e saber misturados, Foucault compõe o laço vitorioso da *produção* capitalista.

¹³¹ A relação entre forma-salário e forma-prisão é posta por Foucault no final da “Aula de 24 de janeiro de 1973” e desenvolvida ao longo de todo o curso daquele ano.

Mas para que isso se torne aceitável, toda força que resiste e possa vir a dissipar a força de trabalho deve torna-se indesejada, intolerada, imoral, ilegal, má, perigosa. As primeiras manifestações de recusa ao trabalho analisadas por Foucault são as que se ligam, ainda nos séculos XVII e XVIII, aos modos de vida nômade, como a mendicância, que rapidamente encontram discursos que ligam a vagabundagem em todas as suas formas à matriz geral da delinquência, digna daqueles que escolheram romper o pacto social.¹³²

Paralelamente a essa moralização dos costumes vadios e no contexto da luta contra o Antigo Regime, uma série de leis e direitos foram tratadas como abusos do poder soberano, sendo alvo de diversos tipos de ataques. Não apenas as classes populares foram responsáveis por essas ilegalidades (roubos, contrabando, esquiva de impostos), que em muitos casos configuravam as condições para sua existência; também, grande parte da burguesia em formação reivindicava mudanças na legislação em vistas de fortalecer a acumulação de riquezas possíveis apenas pelo apoio dessas práticas ilegais. Mediante isso, se formou entre essas duas classes uma rede de circulação de mercadorias fora e contra o sistema de direito ainda fortemente marcado pelas relações feudais que lhe dava suporte.¹³³ Porém, com a queda do Antigo Regime e com o desenvolvimento da sociedade industrial “esse ilegalismo deixou de ser tolerável para a classe que acabara de tomar o poder”, a burguesia, pois “a riqueza em sua materialidade, estava espacializada segundo novas formas e corria o risco de ser atacada de frente por um ilegalismo popular que já não se chocava com o sistema das leis e dos regulamentos do poder, mas com os bens dela em sua própria materialidade” (FOUCAULT, 2015b, p. 143). Logo, a prática popular, em seu contato direto com a maquinaria produtiva e com os bens produzidos passou a ser vista como um ilegalismo de depredação, tornando-se um problema econômico para a nova classe dominante.¹³⁴ Portanto, apoiado pelos discursos do período (em “quem fala?”), Foucault (2015b, p. 101) afirma que uma história da moral “deve ater-se inteiramente a essa questão da localização e do deslocamento da riqueza”.

¹³² Sobre isso, ver principalmente a análise de Foucault (2015b, pp. 42-49) do texto *Mémoire sur les vagabonds et sur les mendiants*, de Le Trosne, na “Aula de 17 de janeiro de 1973”.

¹³³ Cf. Fonseca (2017, p. 31-32): “Essa forma de ilegalidade – o ilegalismo popular – é peculiar. Trata-se de um *ilegalismo funcional*, pois não constitui um obstáculo ao capital que está em vias de se industrializar, mas o favorece; ele não ataca a propriedade material, mas sim direitos de caráter feudal. Trata-se também de um *ilegalismo sistemático*, pois quase se constitui como um modo de funcionamento de toda a sociedade, na medida em que tangencia outros ilegalismos, pertinentes a outros grupos e atividades. Em terceiro lugar, trata-se de um *ilegalismo ao mesmo tempo econômico e político* pois, a cada vez que curto-circuita uma lei ou um regulamento, ataca a operação de poder e a instância regulamentadora que sustentam as regras econômicas. Por fim, trata-se de um *ilegalismo oscilante*, pois não realiza uma tomada de posição definitiva; nele, não se trata de se passar para o lado oposto da lei e praticar a ilegalidade, trata-se de estabelecer um jogo com a própria lei.”

¹³⁴ Aqui, a personagem em destaque é Colquhoun, em seu *Tratado sobre a polícia da metrópole*; Cf. FOUCAULT, 2015b, pp. 101-103.

Neste contexto surge a concepção de ilegalismo de dissipação. O ócio, o trabalho irregular, a festa e o jogo, a preguiça, o atraso, a negação em instaurar uma família, em resumo, tudo o que engloba a recusa em “aplicar esse corpo, essa força no aparato de produção” (FOUCAULT, 2015b, p. 172) será alvo de discursos cuja finalidade é “uma empreitada de moralização da classe trabalhadora” (*Idem*).¹³⁵ Como bem sintetiza Márcio Alves da Fonseca (2017, p. 33), no artigo “Corpo e ilegalismo”:

Esta série de práticas são amplamente denunciadas por uma vasta literatura, que põe em funcionamento um discurso de moralização da classe trabalhadora, ora dissecando suas principais taras – como a intemperança, a imprevisibilidade, a anarquia das paixões, a prodigalidade, a falta de higiene, o mau uso do lazer – ora prescrevendo as condutas e os comportamentos que lhes seriam obrigatórios.

Configura-se, assim, o ambiente teórico, prático e legal no qual o ilegalismo de dissipação atuará. Ele assumirá, em todas as suas nuances, as formas variadas das ausências, dos atrasos, da preguiça, das festas, da libertinagem, do nomadismo, em uma palavra, de tudo aquilo que é da ordem da *irregularidade*.

Doravante, a prática do ilegalismo popular, tanto o de depredação como o de dissipação, tornou-se um ponto essencial para o surgimento das teorias que designaram o infrator “como o inimigo da sociedade em geral”, fazendo que “toda uma prática da correção” o considerasse “como alguém sobre quem se pode agir, que se pode transformar moralmente, corrigir.” (FOUCAULT, 2015b, p. 149). Tais proposições deram condições de possibilidade para que a ilegalidade popular fosse alvo de toda uma rede de permutação entre poderes e saberes que qualificaram os indivíduos como delinquentes dignos de uma transformação penitenciária em vistas de dominar toda a energia explosiva que pusesse em risco a sociedade; que nesses casos dizia respeito à propriedade privada, mas se estendia minuciosamente ao corpo da mão-de-obra. Com isso, Foucault (*Idem*) conclui: “A junção entre a definição jurídico-penal do infrator como inimigo social e a definição do correccionário como indivíduo por transformar ocorre em vários discursos que tornam teórica e discursivamente aceitável a grande instauração do sistema penitenciário do século XIX.”. Eis uma das condições de aceitabilidade para o surgimento das prisões e de todas as ciências que a acompanham¹³⁶, onde, conforme Foucault (2020b, p. 125) em *Vigiar e punir*:

¹³⁵ Como bem marca o texto de Grün, escrito em 1851: *De la moralisation des classes labourieuses*; mencionado por Foucault na “Aula de 14 de março de 1973”.

¹³⁶ Conclusão já sintetizada por Foucault (2015b, pp. 103-104) no final da “Aula de 7 de fevereiro de 1973”: “A condição de aceitabilidade da prisão é precisamente a *coerção*. Portanto, temos dois conjuntos: o conjunto penal, caracterizado pela proibição e pela sanção, a lei; e o conjunto punitivo, caracterizado pelo sistema coercitivo penitenciário. O primeiro conjunto traz consigo certa teoria da infração como ato de hostilidade em relação à sociedade; o segundo traz consigo a prática da reclusão. O primeiro conjunto é deduzido, de maneira arqueologicamente correta, da institucionalização estatal da justiça, em virtude da qual, desde a Idade Média, se tem uma prática da justiça alinhada com o exercício do poder político soberano: isso produz procedimentos de

Organiza-se todo um saber individualizante que toma como campo de referência não tanto o crime cometido [...], mas a virtualidade de perigos contida num indivíduo e que se manifesta no comportamento observado cotidianamente. A prisão funciona aí como um aparelho de saber.

Vimos que, do ponto de vista das forças constitutivas de um corpo, sequestrar significa fixar, manter preso à maquinaria produtiva o corpo e tudo aquilo que deve lhe tornar necessariamente produtivo. Em contrapartida, a fixação coloca em jogo algo que vai além do corpo do trabalhador em função da máquina e do serviço do qual está encarregado; todo um trabalho com o tempo se insere nessa dinâmica e o poder que se exerce sobre o corpo torna-se também um poder que deve exercer-se sobre a vida, sobre o tempo de vida, sobre as maneiras de viver. Com isso, Foucault estabelece em *A sociedade punitiva*, uma relação muito próxima entre a forma-salário e a forma-prisão para o funcionamento do capitalismo perfeitamente ajustado a um dispositivo disciplinar. Mas também mostra, passo a passo, todo um mecanismo difuso de “*penalização da existência*” (FOUCAULT, 2015b, p. 177), onde as irregularidades perigosas ao conjunto da sociedade extrapolam a aplicação das leis, reverberando em todo e qualquer gesto ínfimo e cotidiano. Dessa maneira, dissemina-se e instaura-se o “par vigiar-punir” (*Idem*, p. 180).

Mesmo fornecendo os principais elementos do poder disciplinar naquilo que tangência a criação de corpos dóceis a partir da sequestração, a prisão tende a um paradoxo constitutivo: ela está no final de toda uma rede disciplinar e, portanto, sua especialidade é a punição daqueles que não foram corrigidos no decorrer de sua existência pregressa. Este tipo de paradoxo é muito frequente nas genealogias de Foucault, o momento em que o sistema jurídico baseado nas leis, que tem origem em uma forma de poder soberano em vistas de proteger a sociedade, esbarra inevitavelmente com esse poder novo que é a disciplina, que para se efetivar utiliza-se de táticas extra-judiciárias, possíveis por seu aspecto moralizante, normativo, fazendo com que, no caso da prisão, o que é constituído para corrigir acabe por produzir mais delinquência.¹³⁷ Desse modo, se o encarceramento serve para compreender essa

inquisição, intervenção de um personagem como o procurador etc. De todo esse conjunto prático derivou uma teoria da infração como ato de hostilidade ao soberano. O outro conjunto se forma num movimento de desenvolvimento que não é do próprio Estado, mas sim do modo de produção capitalista; no segundo sistema, vê-se que esse modo de produção adota instrumentos de um poder político, mas também de um poder moral. O problema, genealógico então, é saber como esses conjuntos, de origens diferentes, acabaram por somar-se e funcionar no interior de uma única tática.” Como tentamos antever, a resposta para essa questão genealógica são exatamente os mecanismos de sequestração que fazem da tática punitiva da reclusão, visto em diversas instituições, o modelo eficaz para se dominar as forças dos indivíduos em função de seu tempo de vida e de seus corpos. Tais conclusões aparecem nas aulas de 14 e 21 de março de *A sociedade punitiva* (FOUCAULT, 2015b, pp. 171-204).

¹³⁷ Por que a prisão? – essa pergunta aparece de forma subjacente do início ao fim de *Vigiar e punir*, pois em sua análise, Foucault mostra a realidade do paradoxo que envolve os ditames da lei (penal) e os mecanismos disciplinares (penitenciário). Em suas palavras: “Isto explica sem dúvida a extrema solidez da prisão, essa

dinâmica precisa do trabalho disciplinar sobre os corpos a partir de uma espécie de sequestro limite, a cadeia; é no curso *O poder psiquiátrico* que Foucault nos mostra em detalhe a constituição da *positividade* própria desse poder sobre a realidade. E nessa direção, certa maneira de colonização aparece como um dado que merece destaque.

Na “Aula de 28 de novembro de 1973”, Foucault esboça o que seria a gênese dos dispositivos disciplinares. Em suas palavras:

Os dispositivos disciplinares vêm de longe; eles se ancoraram, funcionaram, e por muito tempo, no meio dos dispositivos de soberania; eles formaram como que ilhas no interior das quais se exercia um tipo de poder que era bem diferente do que se poderia chamar, para essa época, de morfologia geral da soberania. (FOUCAULT, 2006^a, p. 78)

A metáfora de ilhas disciplinares fortalece a imagem marítima da qual viemos nos servindo e serve de contraponto ao modo como Foucault caracteriza o funcionamento das instituições disciplinares na modernidade como um “arquipélago”, em que esses dispositivos se conectam de forma não tão aparente, mas, preenchem grande parte do tecido social.¹³⁸ Em todo caso, essa transição de “ilha” a “arquipélago” mostra a disseminação progressiva desses dispositivos em relação à consolidação no capitalismo.

Em resumo, as ilhas disciplinares surgiram no interior da Igreja, em comunidades regulares ou autônomas que, desde a Idade Média e posterior ascensão das monarquias europeias, desempenharam um “papel crítico, um papel de oposição e de inovação” (FOUCAULT, 2006a, p. 80) responsável pelo reforço das práticas religiosas, de suas hierarquias e de sua ideologia.¹³⁹ O que se destaca dessas inovações, além do papel político exercido em oposição aos resquícios feudais, diz respeito ao coração do mecanismo disciplinar: inovações econômicas advindas da valorização do trabalho, da obediência interna, do fortalecimento das hierarquias e da consolidação de um sistema de registro; e, inovações

pequena invenção desacreditada desde o nascimento. Se ela tivesse sido apenas um instrumento para eliminar ou esmagar a serviço de um aparelho estatal, teria sido mais fácil modificar suas formas evidentes demais ou encontrar para ela um substituto mais aceitável. Mas enterrada como está no meio de dispositivos e de estratégias de poder, ela pode opor a quem quisesse transformá-la uma grande força de inércia. Um fato é característico: quando se pretende modificar o regime de encarceramento, as dificuldades não vêm só da instituição judiciária; o que resiste não é a prisão-sanção penal, mas a prisão com todas as suas determinações, ligações e efeitos extrajudiciários; é a prisão como recurso de recuperação na rede geral das disciplinas e das vigilâncias; a prisão, tal como funciona num regime panóptico.” (FOUCAULT, 2020b, p. 300).

¹³⁸ Referência ao “arquipélago carcerário” em *Vigiar e punir*: “E finalmente essa grande organização carcerária reúne todos os dispositivos disciplinares, que funcionam disseminados na sociedade. // Vimos que, na justiça penal, a prisão transformava o processo punitivo em técnica penitenciária; quanto ao arquipélago carcerário, ele transporta essa técnica da instituição penal para o corpo social inteiro.” (FOUCAULT, 2020b, p. 294).

¹³⁹ São várias as ordens religiosas citadas por Foucault, não apenas nesta aula, mas ao longo de todas as suas pesquisas genealógicas. Em um esquema geral, temos: dominicanos, beneditinos e jesuítas ligados a Igreja Católica; os *quakers*, de origem protestante, têm destaque em *A sociedade punitiva* e *Vigiar e punir*; como organização autônoma, vemos ênfase nos Irmãos da Vida Comum. Vale dizer que Foucault retoma detidamente os processos internos da Igreja no curso de 1977-1978, *Segurança, território, população* (2008), com ênfase nas práticas de governo que vão da Grécia clássica à Reforma protestante.

sociais, com a formação de “certos tipos de grupos comunitários relativamente igualitários” onde é estabelecida “uma mesma regra que se impõe a todos da mesma maneira, sem que haja entre aqueles a que ela se aplica outras diferenças de estatuto além das que são indicadas pela hierarquia interna do dispositivo.” (*Idem*, p. 82), ou seja, uma norma interna comum. Em todo caso, o importante a reter é que em um primeiro momento esses dispositivos não aparecem em oposição rígida aos mecanismos de soberania, eles lhes são paralelos e, de acordo com Foucault (*Idem*, p. 80), “funcionaram de maneira positiva no interior desse dispositivo que os enquadrava, que os suportava, em todo caso que os tolerava perfeitamente.”.

Em um segundo momento, Foucault (2006a, p. 82 – grifo nosso) elenca “uma espécie de extensão progressiva, *de parasitagem geral*” dos dispositivos disciplinares surgidos nos meios religiosos para outras camadas da sociedade ao longo dos séculos XVI e XVII. Cabe notar que para ilustrar esse processo o filósofo se utiliza do termo “colonização” em paralelo ao termo “parasitagem”. Guardemos por um momento estas palavras e sigamos a exposição.

Primeiro, há a colonização da juventude escolar a partir da formação de uma disciplina pedagógica muito diferente da praticada nas universidades medievais (Cf. FOUCAULT, 2006a, pp. 83-85), cujo ponto de surgimento é visto nas escolas administradas pelos Irmãos da Vida Comum que aliavam o aprendizado com o exercício ascético. Desta mistura, três pontos são destacados: a conjugação do tempo com o progresso no desenvolvimento escolar; a regra de clausura para o melhor desenvolvimento das atividades; e, a necessidade de um supervisor como “guia” de cada aluno. Por último, Foucault (*Idem*, p. 85) destaca “uma curiosíssima organização de tipo paramilitar” que servia como elo de fraternidade e responsabilidade entre seus membros, provavelmente tendo suas raízes em organizações de tipo monástico. O segundo ponto de apoio para a disseminação das práticas disciplinares é “simplesmente a colonização dos povos colonizados” (*Idem*, p. 86). Foucault não se estende muito neste ponto, citando as repúblicas comunistas dos Guaranis, fundadas pelos jesuítas no Paraguai, como um exemplo de microcosmos disciplinares, destacando delas certo contraponto à escravização, um controle absoluto do tempo a partir de uma vigilância ostensiva, e “um sistema de punição absolutamente permanente, que corria ao longo de toda a existência do indivíduo e que, a cada instante, em cada um dos seus gestos ou das suas atitudes, era capaz de identificar alguma coisa que indicasse uma má tendência, uma má propensão, etc” (*Idem*, p. 87). Por último, ainda com forte apelo religioso, temos a “colonização interna dos vagabundos, dos mendigos, dos nômades, dos delinquentes, das prostitutas” (*Idem*), enquadrados no esquema dos ilegalismos vistos anteriormente. No último estágio de disseminação dos dispositivos

disciplinares, do fim do século XVII ao século XIX, estes já perdem boa parte de seu vínculo religioso mais evidente, aparecendo na formação dos exércitos profissionais e depois, finalmente, no controle da classe operária (Cf. FOUCAULT, 2006a, p. 88).

A partir dessa exposição vemos o movimento no qual, para Foucault (2006a, pp. 88-89 – grifo nosso), as ilhas disciplinares “locais, laterais, que se formaram na Idade Média, começam então a cobrir toda a sociedade por meio de uma espécie de processo que poderíamos chamar de *colonização externa e interna*”, formando um arquipélago cuja função é a “apropriação do corpo singular por um poder que o enquadra e que o constitui como indivíduo, isto é, como corpo sujeitado.” (*Idem*, p. 89). Com isso, importa-nos destacar como, de aparelhos restritos a um grupo pequeno de pessoas onde certa colonização interna submetera suas condutas mediante a criação de normas endógenas de pertencimento, passa-se a uma colonização externa, onde esses dispositivos ganham uma maior polivalência, adaptando-se e fortalecendo-se em aparelhos sociais cada vez mais amplos e com efeitos de poder mais eficazes.

Antes, cabe-nos explorar o sentido possível que a expressão *parasitagem* marca na descrição dessa passagem. Geralmente, um parasita é uma forma de vida que retira seu alimento de um hospedeiro sem que tenha que matá-lo para isso. Etimologicamente, a palavra parasita deriva do grego *parásitos* (*παράσιτος*), “alguém que come à mesa de outro e o retribui com lisonjas e palhaçadas, parasitas”¹⁴⁰; ou seja, “parasitar” condiz com uma metáfora digestiva que nos remete à uma hipótese lúdica. Como a sua genealogia nos dá a entender, esta relação de parasitagem disciplinar assemelha-se ao processo de assimilação visto no sequestro, mas se estende a um nível que vai muito além dos corpos das pessoas: as ilhas disciplinares também parasitam o “corpo” do poder do qual elas surgiram; desde a Igreja, poder que as viu nascer, até o Estado, que se vê progressivamente embrenhado nesse arquipélago.

Dos vários exemplos que Foucault trabalha ao longo de seus cursos, talvez a ideia de *panoptismo* seja a que melhor ilustra o processo moderno de parasitagem disciplinar.¹⁴¹

¹⁴⁰ No original: “one who eats at the table of another, and repays him with flattery and buffoonery, parasite”. Vocabulo: *παράσιτος*, na versão virtual do *A Greek-English Lexicon*, de Henry George Liddell e Robert Scott. Disponível em <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057%3Aentry%3Dpara%2Fsites> (Último acesso em 27/05/2022).

¹⁴¹ O panoptismo das sociedades disciplinares é uma das principais teses de Foucault em seus trabalhos genealógicos, sendo repetida na maioria de seus cursos e entrevistas, e, por sua vez, bastante trabalhada por comentadores. Portanto, não daremos aqui a atenção devida aos seus detalhes, a fim de expor apenas o que nos permite seguir o fio de nossa argumentação. Sobre o tema, indicamos a última conferência de *A verdade e as*

Grosso modo, essa ideia é inspirada no projeto arquitetônico para as prisões de Jeremy Bentham, no final do século XVIII, que supõe um modelo espacial de visibilidade constante sobre os corpos sem que o “olho” que observa apareça para quem é vigiado. Essa vigilância é reforçada pelo que poderíamos chamar de uma rotina fixa imposta por um controle ostensivo onde o enquadramento dos gestos em um tempo determinado é posto em função de um desempenho ótimo (o exercício); isso tudo é garantido por um sistema de registro, também constante, que visa não só a descrição dos fatos, mas também o acompanhamento das progressões e desvios de cada um (o exame). Por último, a partir desse conjunto se torna possível aplicar uma ação sobre o indivíduo, seja uma gratificação ou uma punição. Em síntese, a “máquina panóptica” (FOUCAULT, 2006a, p. 132) permite realizar com eficiência as prerrogativas do poder disciplinar, com o incrível ganho de nunca expor diretamente os corpos submetidos ao “corpo” de quem os submete; é a arquitetura que impõe a coerção, e mesmo os “funcionários” que fazem suas engrenagens girar, estão sob o olhar vigilante, seja quando têm que usar da violência, seja quando preenchem seus relatórios.

A utopia de uma sociedade panóptica invadiu os sonhos daqueles que buscavam uma solução ideal para os perigos da sociedade, mas ao mesmo tempo, sua arquitetura reflexiva se proliferou materialmente por todas as construções que objetivavam controlar quem adentrava suas portas: escolas, fábricas, hospitais; uma verdadeira “parasitagem” dos espaços. E não sem contradições, como mostra Foucault na “Aula de 21 de março de 1973” de *A sociedade punitiva*, toda a maquinaria disciplinar promoveu regiões de sobrepoder efetivo sobre as diferentes camadas sociais as quais se dirigiu, permitindo que para além do domínio das instituições ligadas ao poder de Estado se constituísse “uma imagem da sociedade, uma norma social”; ou seja, a partir de um funcionamento paraestatal ou infraestatal, as instituições de sequestração incorporaram para si a “função de fabricar o social” (FOUCAULT, 2015b, p. 197). Mais uma vez temos um paradoxo, pois, essa função primordial para o funcionamento das sociedades modernas equivale a uma parasitagem cada vez maior dos próprios aparelhos do Estado, capturando seus domínios e criando uma dependência crescente para seu exercício não mais tão soberano.¹⁴²

formas jurídicas (FOUCAULT, 2002, pp. 103-126) e a terceira parte de *Vigiar e punir*, que se encerra com o capítulo “O panoptismo” (FOUCAULT, 2020b, pp. 190-219).

¹⁴² Sobre esse processo, ver *Vigiar e punir* (FOUCAULT, 2020b, pp. 210-219); e especificamente sobre esse paradoxo: “Além disso, enquanto os sistemas jurídicos qualificam os sujeitos de direito, segundo normas universais, as disciplinas caracterizam, classificam, especializam; distribuem ao longo de uma escala, repartem em torno de uma norma, hierarquizam os indivíduos em relação uns aos outros, e, levando ao limite, desqualificam e invalidam. De qualquer modo, no espaço e durante o tempo em que exercem seu controle e fazem funcionar as assimetrias de seu poder, elas efetuam uma suspensão, nunca total, mas também nunca

Porém, a parasitagem física dada no corpo (sequestro) e sobre os corpos (panóptico), tende a permanecer em um nível negativo se a restringimos apenas a uma forma de “sujeição”, o que lhe conduziria às ideias de repressão ou alienação, pura e simplesmente. Assim, pensar o dispositivo disciplinar como *colonização*, nos permite desdobrar a coerção e o adestramento para um tipo de virtualização essencial ao seu exercício; pois, como mostra Foucault (2006a, p. 65), na “Aula de 21 de novembro de 1973” de *O poder psiquiátrico*:

Antes mesmo de o gesto ser feito, alguma coisa deve poder ser detectada, e o poder disciplinar deve intervir; intervir de certo modo antes da manifestação mesma do comportamento, antes do corpo, do gesto ou do discurso, no nível do que é a virtualidade, a disposição, a vontade, no nível do que é a alma. E vocês veem projetar-se assim, por trás do poder disciplinar, algo que é a alma, uma alma bem diferente da que tinha sido definida pela prática e a teoria cristãs.

A “alma” descoberta pela maquinaria disciplinar se distancia muito de qualquer concepção metafísica conveniente ao século das Luzes, pois seu principal efeito é o “remanejamento em profundidade das relações entre a singularidade somática, o sujeito e o indivíduo” (FOUCAULT, 2006a, p. 68). Isso quer dizer que: primeiro, o indivíduo é fabricado na medida em que seu corpo é submetido a um processo de singularização. Mas essa singularização que visa assimilar uma multiplicidade de corpos e modos de vida com a finalidade de uma eficácia ideal, produtiva, sem perda de forças, é normativa. Ou seja, a disciplina produz a norma, mas paralelamente, encontra seu limite naqueles “que não podem ser classificados, naqueles que escapam da vigilância, os que não podem entrar no sistema de distribuição; em suma, *vai ser o resíduo, o irreduzível, o inclassificável, o inassimilável*” (*Idem*, p. 66 – grifo nosso). Disso, segundo ponto: “Um perpétuo trabalho da norma na anomia caracteriza os sistemas disciplinares.” (*Idem*, p. 68). Dito de outra maneira, ao contrário do poder soberano que destrói tudo aquilo que lhe escapa ao poder, o que permite uma melhor disseminação do poder disciplinar é que sua efetividade se dá pela forma com que ele *assimila* os inassimiláveis: “é a existência necessária dos resíduos que vai acarretar

anulada, do direito. Por regular e institucional que seja, a disciplina, em seu mecanismo, é um ‘contradireito’. E se o juridismo universal da sociedade moderna parece fixar limites ao exercício dos poderes, seu panoptismo difundido em toda parte faz funcionar, ao arpejo do direito, uma maquinaria ao mesmo tempo imensa e minúscula que sustenta, reforça, multiplica a assimetria dos poderes e torna vãos os limites que lhe foram traçados. As disciplinas ínfimas, os panoptismos de todos os dias podem muito bem estar abaixo do nível da emergência dos grandes aparelhos e das grandes lutas políticas. Elas foram, na genealogia da sociedade moderna, com a dominação de classes que a atravessa, a contrapartida política das normas jurídicas segundo as quais era redistribuído o poder. Daí sem dúvida a importância que se dá há tanto tempo aos pequenos processos da disciplina, a essas espertezas à toa que ela inventou, ou ainda aos saberes que lhe emprestam uma face confessável; daí o receio de se desfazer delas se não lhes encontramos substituto; daí a afirmação de que estão no próprio fundamento da sociedade, e de seu equilíbrio, enquanto são uma série de mecanismos para desequilibrar definitivamente e em toda parte as relações de poder; daí o fato de nos obstinarmos a fazê-las passar pela forma humilde, mas concreta de qualquer moral, enquanto elas são um feixe de técnicas físico-políticas.” (*Idem*, p. 215).

evidentemente o aparecimento de sistemas disciplinares suplementares para poder recuperar esses indivíduos, e isto ao infinito” (*Idem*, p. 67).

O poder soberano se caracteriza por um direito de morte sobre quem o ameaça, é um exercício assimétrico de poder. Por conta disso, esse poder exige sempre um ritual para se efetivar, uma batalha travada entre o soberano e o súdito insubmisso: o corpo é supliciado, o inimigo vencido, a força contrária é assim incorporada definitivamente; tem-se, nos termos de *História da sexualidade I*, “o direito de *causar* a morte ou de *deixar* viver.” (FOUCAULT, 2019, p.146). Nessa relação, segundo Foucault (2006a, p. 55), só aparece certa “vinculação da função-sujeito a um corpo determinado” de um modo completamente descontínuo, quando o cerimonial de poder é necessário. E se existe um corpo cuja função é essencial, este é o corpo do rei, de onde emanam todos os poderes e que, mesmo assim, é constituído de forma paradoxal: é um corpo singular que ocupa o topo da hierarquia, mas ao mesmo tempo, é múltiplo, pois “quando o monarca desaparece, a monarquia tem de subsistir.” (*Idem*, p. 57). Assim, a formação de um *sujeito* (função-sujeito) é sempre fruto de uma descontinuidade nos termos de um poder soberano, pois sempre há uma heterogeneidade nas relações entre as pessoas e o poder, que se dá ora mediante suas alianças, ora quanto as suas propriedades, ao seu *status*, etc.. É o que Foucault (2006a, pp. 54-57) denomina de relações “não-isotópicas”.

Já o poder disciplinar tende a relações “isotópicas” (Cf. FOUCAULT, 2006a, pp. 65-70), onde a rigidez da hierarquia, os processos de classificação e enquadramento, o apoio mútuo entre diversas instâncias, permite que os elementos sejam remanejados entre si a partir de uma escala de progressão e valor; ou seja, a partir de uma normatização, que tende a uma estabilização por homogeneidade. Segundo Foucault (2006a, p. 69):

na medida em que a vigilância ininterrupta, a escrita contínua, a punição virtual enquadraram esse corpo assim sujeitado e dele extraíram uma psiquê, é nessa medida que o indivíduo se constituiu; é na medida em que a instância normalizadora distribui, exclui, retoma sem cessar esse corpo-psiquê que o indivíduo se caracteriza.

[...] o indivíduo é o resultado de algo que lhe é anterior e que é esse mecanismo, todos esses procedimentos que vinculam o poder político ao corpo. E porque o corpo foi “subjetivizado”, isto é, porque a função-sujeito fixou-se nele, é porque ele foi psicologizado, porque foi normalizado, é por causa disso que apareceu algo como o indivíduo, a propósito do qual se pode falar, se pode elaborar discursos, se pode tentar fundar ciências.

Neste nível da norma que fabrica indivíduos a partir de sua fixação a “função-sujeito”, nessa subjetivação imposta do exterior que faz com que se adentre cada vez mais no interior dos corpos em busca de um indício que permita ao poder separar o normal do anormal, enfim, nessa progressiva psicologização das pessoas, que acreditamos ser possível compreender a

maior novidade e eficácia do poder disciplinar. É esse processo, esse mecanismo, que podemos chamar de *colonização*.

c) Colonização

Na antiguidade grega a colonização do mar Egeu foi necessária devido ao crescimento demográfico e à escassez de terras e produtos, possibilitando transformações sociais imprescindíveis, como a exploração do ferro, o alargamento do comércio e o contato com culturas diferentes. Na modernidade, “colonizar” adquiriu sentidos muito diversos, e de fato, podemos dizer que se há modernidade, ou pensamento moderno, isso só é possível pela colonização dos territórios e das populações do lado de cá do Atlântico e de África.¹⁴³ Na “Aula de 23 de janeiro de 1974”, Foucault abre um parêntese ao tema de seu curso a fim de descrever “uma pequena história da verdade em geral”, onde lança um diagnóstico sobre os efeitos da colonização em seu aspecto mais geral, ligados as funções de saber-poder. Segundo Foucault (2006a, pp. 315-316):

Em linhas gerais, se assim podemos dizer, o afinamento que fez com que se passasse de um inquérito essencialmente de tipo fiscal, na Idade Média [...] ao inquérito de tipo policial sobre o comportamento das pessoas, a maneira como elas vivem, a maneira como pensam, a maneira como fazem amor, etc., essa passagem do inquérito fiscal ao inquérito policial, a constituição da individualidade policial a partir da individualidade fiscal, que era a única que o poder conhecia na Idade Média, tudo isso é significativo dessa concentração da técnica do inquérito numa sociedade como a nossa. E houve não apenas concentração local, mas também, estendida a toda a superfície do globo, extensão planetária. Duplo movimento de colonização: colonização em profundidade que parasitou até os gestos, o corpo, o pensamento dos indivíduos, e colonização na escala dos territórios e das superfícies. Podemos dizer que assistimos desde o fim da Idade Média à colocação sob inquérito generalizado de toda a superfície da Terra, até à filigrana das coisas, dos corpos e dos gestos: uma espécie de grande parasitagem inquisitorial. Vale dizer que em todos os momentos e em todos

¹⁴³ Aqui utilizamos “modernidade” em um sentido histórico mais amplo, definido a partir da expansão marítima europeia no final do século XV. Infelizmente, não nos é pertinente trazer à cena todo o importante debate contemporâneo sobre as perspectivas pós-coloniais, descoloniais e decoloniais que vêm ganhando força nos debates acadêmicos na atualidade. Mas não podemos deixar de notar que uma parte desses estudos trabalha com a ideia de que a colonização de povos não europeus desde o século XV foi marcada por um profundo exercício biopolítico de genocídio e exploração, servindo-se muitas vezes do pensamento foucaultiano, seja como ponto de apoio, seja como ponto de partida para sua expansão em uma direção que o filósofo francês deu pouquíssima atenção, ao menos em seus cursos e livros, tendo em vista que sua preocupação com a formação dos sistemas de pensamento volta-se apenas para o cenário europeu. Vale mencionar que em *Vigiar e punir*, em “Os corpos dóceis”, quando da descrição do poder disciplinar enquanto uma “observação minuciosa do detalhe” que ao longo da Era Clássica permitiu o nascimento do “homem do humanismo moderno” (Cf. FOUCAULT, 2020b, pp. 138-139), Foucault (*Idem*, p. 139 – nota 8) escreve a seguinte nota: “Escolherei os exemplos nas instituições militares, médicas, escolares e industriais. Outros exemplos poderiam ser tomados na colonização, na escravidão, nos cuidados na primeira infância.”. Para outras perspectivas sobre a colonização, ver: ARÁOZ, 2020, e, MBEMBE, 2020.

os lugares do mundo, e a propósito de toda coisa, pode-se e deve-se colocar a questão da verdade. Há verdade em toda parte e a verdade nos aguarda em toda parte, em todos os lugares e em todos os tempos.

Retomando alguns fios de nossa análise, o método do inquirido possibilitou uma maneira eficaz de produzir “assujeitamentos” e de fortalecer colonizações. Desde *Teorias e instituições penais*, Foucault mostra como essa prática de extrair a verdade das coisas sustentou-se por certo acúmulo de poder, de saber, e concomitantemente, de riquezas. Disso, o desenvolvimento econômico e social sob a égide do capitalismo criou laços fortes com essa prática de saber que generaliza e impõe uma forma de conhecimento universal, onde a verdade está em todos os lugares, basta ser apto para encontrá-la e ter os recursos técnicos, ou simplesmente a força, para fazê-lo. Essa prática de poder-saber foi matriz para todo o conhecimento empírico que se perguntou durante séculos qual o *modus operandi* da natureza e, correlativamente, da natureza humana, para então deduzir racionalmente os atributos necessários para o contrato como mediador da relação entre soberanos e súditos. Em todo caso, houve por um intrincado jogo de derivações certo deslocamento de uma tecnologia restrita ao âmbito do poder e sua jurisdição para um modelo de conhecimento e sua verdade.¹⁴⁴

A busca por defender a sociedade sempre foi um problema para quem se preocupou em pensar o poder. O discurso do contrato sempre procurou estabelecer uma linha bem demarcada para separar aquilo que estava dentro ou fora da lei, e com isso, medir a proporção correta para uma punição exemplar. Com isso, pensava-se remediar novas insurgências do crime, fazendo do mau exemplo a ser punido aquilo que torna possível ver a reta conduta sob os imperativos da razão e da liberdade. Ao longo da história, esses mesmos imperativos forneceram a justificativa para a dominação de culturas alheias ao processo “civilizatório” sustentado a ferro e fogo pela colonização europeia sobre o mundo. Não à toa, quando discute sobre a história da psiquiatria, Foucault chega a equiparar o mesmo tipo de cisão estabelecida sobre “os povos colonizados como resíduos da história”, aos “delinquentes como resíduos da sociedade” a aos “loucos como resíduos da humanidade em geral” (Cf. FOUCAULT, 2006a, p. 136). Estes três casos limite, o colonizado, o delinquente e o louco formaram o substrato principal ao qual o poder disciplinar voltou sua atenção em vistas de uma assimilação completa, tomando-os como “objetos” aos quais deveria dar atenção.

Sabemos que os dispositivos disciplinares mediante todo o seu trabalho de individualização a partir do corpo, abriu a possibilidade de um exercício biopolítico centrado

¹⁴⁴ Sobre isso, mais uma vez, as últimas páginas do capítulo “O panoptismo” de *Vigiar e punir* são fundamentais (In: FOUCAULT, 2020b, pp. 215-219).

nas populações, no controle e no ajuste das multiplicidades humanas, das coletividades; em síntese, possibilitaram um biopoder que se investiu cada vez mais sobre a vida.¹⁴⁵ Dessa forma, podemos imaginar que o sentido de colonização envolve precisamente o aspecto subjetivo que torna possível com que tamanha transformação no modo de vida das pessoas sob essa progressiva dominação torne-se aceitável, e até mesmo, desejável. Portanto, colonizar seria uma função dentro do exercício de poder disciplinar que o torna atraente, pois permite que se estabeleça no jogo com os poderes que lhe são paralelos um substrato inacessível pela lei e inacessível à própria sociedade, o que as obrigam a convocar um poder-saber apenas possível pela instauração de um “olhar disciplinarizante”, construído para lidar com os resíduos que paradoxalmente, ele faz suscitar.

Em outro registro, na “Aula de 5 de dezembro de 1973”, Foucault (2006a, pp. 135-136) faz um paralelo entre a possível divisão da história da psiquiatria em duas idades, assim como se poderia dividir os métodos da colonização encontrada na história: “na colonização há dois métodos e, talvez, duas idades. Uma é a idade da conquista armada pura e simples, a outra o período da instalação e da colonização em profundidade.”. Ora, aqui vemos essa constituição tão própria das análises foucaultianas sobre o poder: de uma tática soberana de conquista, destrutiva em essência (predadora, que visa apenas extrair riqueza), temos a passagem para estratégias finas de assimilação típicas das sociedades disciplinares (literalmente, formação de Colônias administrativas, mas também penais). Em todo caso, uma consequência é possível de ser delineada: existe um modo de colonização violenta e um modo de colonização em profundidade.

O poder disciplinar desde seu aparecimento se colocou em uma relação de parasitagem para com os aparelhos e instituições do poder soberano inquisitorial que lhe deu suporte; nisso, foi responsável por certa ideia de mitigação das penas ou mesmo, de uma humanização progressiva perante a violência da lei. Nesse jogo sempre conflituoso, sua eficácia se deu exatamente naquilo que escapava a formulação das regras e das leis sob a ideia de um contrato, pois a disciplina “fabrica *norma*, e sua função é produzir normais.” (FOUCAULT, 2015b, p. 217). Porém, qual é o estatuto científico dessa produção? Afinal, o que há de verdadeiro na *norma* e no *normal* imposto pelas disciplinas?

¹⁴⁵ Cf. Foucault (2019, p. 150) em *História da sexualidade I*: “As disciplinas do corpo e as regulações da população constituem os dois polos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida. A instalação – durante a época clássica, dessa grande tecnologia de duas faces – anatômica e biológica, individualizante e especificante, voltada para os desempenhos do corpo e encarando os processos da vida – caracteriza um poder cuja função mais elevada já não é mais matar, mas investir sobre a vida, de cima a baixo.”.

Dentro desta perspectiva, o papel da medicina e da psiquiatria, e seus correlatos “físicos”, o médico e o hospital, adquiriram uma importância fundamental no exercício político sobre os corpos e as populações na passagem do século XVIII para o século XIX; pois, ao incorporar os resíduos doentes da maquinaria social, aos poucos, criaram instrumentos para medir os níveis que separam o patológico do saudável. Para a medicina, o papel de controle da doença voltou-se diretamente à manutenção da sociedade industrial; com o avanço demográfico e o inchaço populacional nos centros urbanos, a lógica da peste corroborou para a criação de inúmeros processos de higienização dos espaços e dos corpos. Momento em que a saúde transformou-se em questão de política pública, atuando de forma incisiva principalmente sobre os costumes e hábitos das camadas mais pobres da sociedade. Em resumo, a medicina fortaleceu os processos de sequestro já vistos. Junto disso e possível por isso, ela passou por um processo de arrefecimento epistêmico: a verdade que possibilitava a cura pela manipulação da crise da doença foi contestada quando encerrada em um espaço disciplinar, e o efeito de “pasteurização” do hospital e do médico, impôs um caráter cada vez mais demonstrativo e laboratorial para seu saber.¹⁴⁶ Além disso, e não menos importante, como destaca Foucault (2020b, pp. 181-182) em *Vigiar e punir*, o hospital “bem-disciplinado” e a medicina moderna encontraram na prática do *exame* regular dos doentes um dos principais fatores para sua “liberação epistemológica”.

Já no caso da psiquiatria o processo foi mais complexo. Tendo em vista que sua função terapêutica é derivada, e desviada, da medicina, o trato dos loucos para Foucault (2006a, p. 217), mostrou desde seus princípios, no sentido temporal e no sentido do discurso, que “o poder psiquiátrico [...] funcionava essencialmente como um suplemento de poder dado à realidade”. Prova disso, é a reivindicação insistente do poder psiquiátrico diante o poder judiciário em relação ao domínio da loucura; como ressalta Ernani Chaves (2017, p. 11) no artigo “Psiquiatizar e judicializar”, no código penal francês de 1810:

o louco não deve ser punido como os outros; ao contrário destes, deve ser tratado. Seu destino não é a prisão comum, mas o “manicômio judiciário”. Do ponto de vista legal, tratava-se, como diz o próprio Foucault, de “absurdos jurídicos” que, aos poucos, vão se tornar “jurisprudência”. Já o código de 1832, ao introduzir a noção de “circunstâncias atenuantes”, vai pressupor a existência de graus diferentes de loucura, cuja consequência será a “modulação da pena” de acordo com o grau de loucura atestado cientificamente pelo psiquiatra. A partir de então – e isso serve para os nossos dias – a sentença do juiz formula, indica, implica, mesmo que de maneira obscura ou imprecisa conceitualmente, “juízos de moralidade, atribuições de causalidade, apreciações de eventuais mudanças, previsões

¹⁴⁶ Sobre isso, ver o “Resumo do curso” de *O poder Psiquiátrico*.

sobre o futuro dos delinquentes” (FOUCAULT, 2020, p. 24). Assim, toda sentença a partir de então não será apenas um julgamento de culpa, uma decisão exclusivamente legal, mas será também e, principalmente, “uma apreciação de normalidade e uma prescrição técnica para uma normalização possível”. O juiz faz muito mais do que simplesmente “julgar” no sentido legal dessa expressão.¹⁴⁷

O que nos interessa destacar desse jogo entre a lei e o laudo médico, é que vemos se formar no início do século XIX um novo tipo de fortalecimento do poder disciplinar onde a função-sujeito que incide sobre o indivíduo enquanto sujeito-jurídico cada vez mais apareça duplicada por uma “função-psi” que atua sobre a virtualidade desse sujeito, dizendo aquilo que ele é *realmente*. O inquérito policial reconstituía o crime a partir da soma de evidências recolhidas que serviam como medida para o julgamento e a punição; esse modelo corresponde a uma longa história no Ocidente e derivou sua verdade de uma disputa efetiva contra um tipo de justiça baseada na força e na guerra. Resta saber de onde o poder psiquiátrico, tão eficaz em sua parasitagem dos demais aparelhos de poder-saber, derivou sua verdade? Afinal de contas, que tipo de saber é esse que consegue prever a conduta dos indivíduos, estabelecer a virtualidade de suas vontades, definir o que é o desejo e o que é o instinto, decifrar os impulsos mais sórdidos, enfim, criar a “realidade” subjetiva de alguém a ponto de servir de base para decisões de vida e morte das pessoas? Diante dessas perguntas, quatro pequenos enunciados destacados por Foucault podem nos servir como âncoras para tatear suas hipóteses sobre a instauração do poder psiquiátrico.¹⁴⁸

Primeiro, sobre o poder: Pinel, em seu *Traité médico-philosophique sur l'alinéation mentale, ou la Manie*, de 1800:

a arte de subjugar e de domar, por assim dizer, o alienado, pondo-o na estreita dependência de um homem que, por suas qualidades físicas e morais, seja capaz de exercer sobre ele um império irresistível e de mudar a corrente viciosa das suas ideias. (In: FOUCAULT, 2006a, pp. 11-12)

Segundo, sobre o corpo do psiquiatra: Fodéré, em seu *Traité du délire, appliqué à la médecine, à la morale et à la législation*, de 1817:

Um belo físico, isto é, um físico nobre e másculo, talvez seja, em geral, uma das primeiras condições para ter sucesso na nossa profissão; ele é indispensável em contato com os loucos, para se impor. Cabelos castanhos ou branqueados pela idade, olhos vivos, um porte altivo, membros e um peito que anunciam força e saúde, traços salientes, uma voz forte e

¹⁴⁷ Adaptamos a referência de Chaves a *Vigiar e punir* de acordo com a edição que temos utilizado em nosso texto. Vale dizer que o conflito entre o que diz respeito à lei e o que diz respeito ao saber psiquiátrico é um dos temas expostos pela análise do dossiê Pierre Rivière, como podemos ver na apresentação escrita por Foucault (1977, p. XII): “esse texto [a confissão de Rivière] em cuja beleza uns verão prova de razão (daí a razão de condená-lo à morte), outros um sinal de loucura (daí a razão de encerrá-lo por toda a vida)”. Neste mesmo dossiê, os artigos de Patricia Moulin, “As circunstâncias atenuantes”; de Blandine Barret-Kriegel, “Regicida-Parricida”; e de Robert Castel, “Os médicos e os juizes”, são esclarecedores sobre esse debate.

¹⁴⁸ Para a análise que segue daremos enfoque a “Aula de 9 de janeiro de 1974” de *O poder psiquiátrico*.

expressiva: são essas as formas que produzem em geral um grande efeito sobre indivíduos que se creem acima de todos os outros. Sem dúvida, o espírito é o regulador do corpo; mas não se o vê logo de início, ele necessita das formas exteriores para arrastar a multidão. (*In: FOUCAULT, 2006a, p. 6*)

Terceiro, sobre o asilo: Esquirol, no artigo “Des maisons d’aliénés” de 1818, publicado em *Des maladies mentales considérées sous les rapports medical, hgiénique et médico-légal*:

O médico deve ser, de certo modo, o princípio de vida de um hospital de alienados. É por ele que tudo deve ser posto em movimento; ele dirige todas as ações, chamado que é a ser o regulador de todos os pensamentos. É a ele, como centro de ação, que deve se remeter tudo o que interessa aos habitantes do estabelecimento. (*In: FOUCAULT, 2006a, p. 228*)

Quarto, sobre a natureza das coisas: Belloc, diretor do asilo de Saint-Yon, em seu “De la responsabilité morale chez les aliens”, publicado nos *Annales médico-psychologiques* em julho de 1861:

Cada dia, no asilo que dirijo, eu elogio, recompenso, repreendo, imponho, restrinjo, ameaço, puno; e por quê? Serei eu próprio um insensato? E tudo o que faço, todos os meus colegas também fazem, todos, sem exceção, porque isso decorre da natureza das coisas. (*In: FOUCAULT, 2006a, p. 218*)

Nesses sessenta anos que separam o enunciado de Pinel do de Belloc, não há uma verdade que desbanque o poder psiquiátrico. O asilo é uma máquina disciplinar e ao mesmo tempo é um ringue de batalha. Nele é depositada a “loucura”, “concebida essencialmente como vontade em insurreição, vontade ilimitada.” (FOUCAULT, 2006a, p. 217). Contra essa força, apenas uma outra força semelhante pode se impor; no vis-à-vis do médico e dos loucos apenas uma realidade pode subsistir. Para tanto, o corpo do médico deve ser como a estrutura do asilo: forte, em ordem. Se bem que não deve haver distinção entre esse corpo e esse espaço: tudo passa pelo médico, princípio de vida, é ele quem guia os movimentos e regulariza os pensamentos; é o centro de ação, centro de forças ao qual todas as outras forças devem submeter-se. Mas, devem se submeter por quê? Porque é a natureza das coisas, é a realidade. Dessa maneira, para Foucault (*Idem, p. 219*), “dar poder a realidade e fundar o poder na realidade é a tautologia asilar.”

Essa realidade pode ser decifrada nos pomposos títulos dos tratados escritos por esses psiquiatras: eles versam sobre medicina, claro, mas também sobre filosofia, direito e, principalmente, moralidade. Curiosamente, se proliferou nas primeiras décadas do século XIX um tipo de terapêutica cujo nome entrega tudo: “tratamento moral”.¹⁴⁹ Em resumo, esse

¹⁴⁹ O “tratamento moral” é analisado na “Aula de 19 de dezembro de 1973”, a partir de um caso descrito por Leuret em seu livro de 1840, *Du traitement moral de la folie*. Segundo Foucault (2006a, p. 180): “Vou tomar uma terapia como exemplo. Para dizer a verdade, é o exemplo mais desenvolvido, pelo que sei, já dado na literatura psiquiátrica francesa. Quem deu esse exemplo foi um psiquiatra que infelizmente tem uma reputação incômoda: Leuret, o homem do tratamento moral, que foi criticado por muito tempo pelo abuso que fazia da

tratamento é como um jogo de imposição de realidades típico do modo disciplinar de punição-premiação, onde cada etapa visa extinguir qualquer poder advindo do louco, dissuadir qualquer desejo, querer ou crença que ele tente impor ao domínio asilar. Para Foucault, destacam-se quatro procedimentos comuns nesse tipo de tratamento, caracterizados como “manobras” condizentes com táticas de batalha. Primeiro: o louco tem que saber e sentir que sua realidade ou seus desejos não são nada frente à realidade do outro, do corpo, do poder e da vontade do psiquiatra. Segundo: o louco tem que confessar sua identidade, seu “eu”, o passo a passo de sua vida para além de seus delírios. Terceiro: o louco tem que se saber doente, acreditar-se doente, para depois, diante da perícia médica, perceber que sua doença é mentira, pois “é necessário trazer à tona do interior da doença o desejo mau que a anima.” (FOUCAULT, 2006a, p. 221). Quarto: mostrar que a realidade independentemente da loucura, é um contínuo fluxo de necessidades; fora do asilo, o mundo é permeado por trocas, dinheiro, trabalho. Assim, para Foucault (*Idem*), essas manobras tecem “espécies de nervuras da realidade” dentro do asilo, fazem com que seu poder seja “de fato o poder que se exerce para fazer valer essas realidades como [a] realidade.”.

Com isso, temos a duplicação dos efeitos do poder psiquiátrico: a forma da realidade produzida dentro de seus domínios efetiva-se como a realidade fora dos muros do asilo.

E essa quádrupla realidade de que o indivíduo deve ser portador, quer dizer, deve ser receptor, é a lei do outro, a identidade a si, a não-admissibilidade do desejo, a inserção da necessidade num sistema econômico. São esses quatro elementos que, quando terão sido efetivamente admitidos pelo indivíduo tratado, vão qualificá-lo como indivíduo curado. Quádruplo sistema de [sujeição], que em si, por sua efetivação, cura, restitui o indivíduo. (FOUCAULT, 2006a, pp. 222-223 – grifo nosso)¹⁵⁰

Os verbos “receber” e “portar” aparecem como uma espécie de ato falho no discurso de Foucault, mas esse erro condiz com a ambiguidade própria do poder asilar, ou melhor, com seu paradoxo constitutivo: o indivíduo só está curado quando “aceitar” *receber* pela força a realidade que lhe é imposta pelo sobrepoder psiquiátrico dentro dos muros do asilo, que ao mesmo tempo, indica, em um cenário social vasto, a realidade que todo indivíduo não-louco já é *portador*. Eis o jogo de assimilação e transferência mencionado por Foucault em *A sociedade punitiva*: o poder psiquiátrico é eficaz, logo é aceito, pois reforça e intensifica os poderes exercidos fora dele.

punição, da ducha, etc.. Ele é certamente aquele que não apenas definiu a terapia clássica da maneira mais precisa, mais meticulosa, e que deixou sobre as suas terapias os documentos mais numerosos, mas é também, assim penso, o que elaborou essas práticas, essas estratégias de terapia, que as levou a um ponto de perfeição que permite ao mesmo tempo compreender os mecanismos gerais que eram aplicados por todos os psiquiatras contemporâneos seus e vê-los de certo modo em câmera lenta, em detalhe, segundo seus mecanismos finos.”.

¹⁵⁰ Na transcrição do texto oral temos a palavra “ajustamento” no lugar de “sujeição”.

Mas isso não quer dizer que não há saber no exercício do poder psiquiátrico, ao contrário, para Foucault (2006a, p. 235), o que se opera no asilo é o “paradoxo da constituição totalmente específica de um espaço de disciplina, de um dispositivo de disciplina, que se diferencia de todos os outros pelo fato de ser medicamente marcado.”. Ora, vimos como a constituição de um dispositivo relaciona uma regularidade estratégica a fim de exercer seu domínio sobre um fluxo de forças. No caso do asilo, é a incorporação de um saber médico que lhe possibilita impor-se como disseminador da realidade sem que se coloque em questão a verdade por traz de sua prática.¹⁵¹ Nessa dinâmica, como em um processo de parasitagem, o poder psiquiátrico se utiliza dos conhecimentos da medicina como “marcas de saber”, e o médico é aquele que põe a mostra a eficácia de sua atividade através da prática clínica onde o tratamento é exposto para um grupo de estudantes. Essa prática não se estabelece por um procedimento demonstrativo que liga a teoria médica à cura, mas sim, performatiza (no sentido de “performance” cênica) um ritual em que se transmite passo a passo o correto exercício da dominação sobre o louco. Assim, revitaliza-se esse próprio poder posto a mostra como efeito de saber, seja perante o louco, seu objeto, seja perante os alunos que funcionam como a chancela institucionalizada desse ritual de poder-saber.

Nessa dinâmica, um grande retorno é possível para o jogo de Foucault com relação a sua trajetória no Collège de France até aqui: o poder-saber psiquiátrico ao construir essa regularidade entre asilo e sociedade institui o psiquiatra como “mestre da verdade”.¹⁵²

Os mestres da verdade na Grécia arcaica tinham como função estabelecer a regularidade das disputas a partir de um saber prévio, secreto e ritual, onde a verdade proferida (*Alétheia*) manifestava a ordem divina a qual eram fiadores. Exerciam com isso, um

¹⁵¹ Cf. Foucault (2006a, p. 164): “Vocês vão me dizer que, se é verdade que o psiquiatra do século XIX passa inteiramente para o lado da realidade e se vai se tornar para a loucura, justamente através do poder disciplinar que assume, o agente da intensificação do poder da realidade, não é verdade porém que a questão da verdade não esteja posta para ele. Direi que, claro, o problema da verdade se coloca na psiquiatria do século XIX, apesar da negligência bastante grande afinal que ela manifesta para com a elaboração teórica da sua prática. A psiquiatria não elide a questão da verdade, mas, em vez de pôr a questão da verdade da loucura no próprio cerne da cura, o que ainda se dava no caso de Pinel e Mason Cox, no meio das suas relações com o louco, em vez de fazer o problema da verdade irromper no choque entre médico e doente, o poder psiquiátrico coloca a questão da verdade somente no interior dele próprio. Ele a faz sua de saída e de uma vez por todas, constituindo-se como ciência médica e clínica. Ou seja, em vez de estar em jogo na cura, o problema da verdade foi resolvido de uma vez por todas pela prática psiquiátrica, a partir do momento em que ela se deu como estatuto ser uma prática médica e como fundamento ser uma aplicação de uma ciência psiquiátrica.”

¹⁵² Como Foucault (2006a, p. 234 – grifo nosso) deixa bem claro: “E, com isso, vocês veem que o grande portador do poder psiquiátrico, ou antes, o grande amplificador do poder psiquiátrico que se tramava na vida cotidiana do asilo vai ser esse célebre rito da apresentação clínica do doente. A enorme importância institucional da clínica na vida cotidiana dos hospitais psiquiátricos, dos anos 1830 até agora, se deve ao fato de que, através da clínica, o médico se constitui como mestre de verdade. A técnica da confissão e do relato se toma obrigação institucional, a realização da loucura como doença se toma um episódio necessário, o doente entra por sua vez no sistema dos lucros e das satisfações dadas a quem o trata.”

poder que ia além da ordem humana, porém, sua eficácia deveria corresponder a um preceito de justiça (*Dike*) que fundamentava suas palavras como acontecimentos que deveriam realizar a ordem do presente, do passado e do futuro.

O poder-saber psiquiátrico também se estabelece a partir da imposição de uma regularidade no tocante a ordem disciplinar e, tendo em vistas a forma como é desempenhada dentro dos muros dos asilos, mostra-se aliada a todo um conjunto de “manobras”, gestos e performances típicas de um ritual. Porém, sua fiança não se relaciona a uma verdade supralunar, mas sim, ao conhecimento desenvolvido por uma prática médica que lhe é paralela e que, conforme vimos no enunciado de Belloc, “decorre da natureza das coisas”. Dessa forma, o poder psiquiátrico coloca-se como detentor de uma verdade posta logo de início, e sua função se estabelece como poder *da* e *sobre* a realidade. Nesse ponto, o psiquiatra aparece mais como um mestre da realidade do que um mestre da verdade, mas não obstante, o exercício de seu saber também culmina na possibilidade de dizer aquilo que convém ao passado, ao presente e ao futuro dos indivíduos que toma por objeto.

Em todo caso, há um exercício que aproxima essas formas de saber tão distantes historicamente: assim como os mestres da verdade grega, o psiquiatra deve manipular e dominar os acontecimentos da loucura a partir de uma prova, não mais de verdade, mas de realidade (Cf. Foucault, 2006a, p. 348). Nessa direção, o saber psiquiátrico torna-se o árbitro sobre a realidade ou não-realidade da loucura e, para isso, em todos os seus confrontos contra o louco, deve realizar a manifestação do acontecimento da loucura e sua submissão ao poder da realidade, desfazendo o desejo incontornável do louco perante as marcas de saber postas a mostra pela vontade soberana da razão e da normalidade personificadas pelo psiquiatra.¹⁵³

Porém, podemos ver que há um descompasso fundamental entre a produção dos acontecimentos como vistos na Grécia arcaica e a produção do acontecimento da loucura dada no interior do asilo. A “verdade” grega, mesmo formulando-se a partir de uma regra cujos pressupostos não são colocados em questão, mantém um vínculo pertinente para com o exercício da justiça; já a produção da verdade estabelecida pelo diagnóstico da loucura em

¹⁵³ Cf. Foucault (2006a, pp. 234-235): “Assim, vocês têm essas marcas de saber ampliadas na clínica, e compreendem como afinal elas funcionam. São essas marcas de saber, e não o conteúdo de uma ciência, que vão permitir que o alienista funcione como médico no interior do asilo. São essas marcas de saber que vão lhe permitir exercer no interior do asilo um sobrepoder absoluto e identificar-se finalmente com o corpo asilar. São essas marcas de saber que vão lhe permitir constituir o asilo como uma espécie de corpo médico que cura por seus olhos, seus ouvidos, suas palavras, seus gestos, por suas engrenagens. E, finalmente, são essas marcas de saber que vão permitir que o poder psiquiátrico desempenhe seu papel efetivo de intensificação da realidade. E, na cena clínica, vocês veem como são postos em ação, não tanto conteúdos de saber quanto marcas de saber; e, através dessas marcas de saber vocês veem delinear-se e atuar os quatro tentáculos da realidade de que eu lhes falava: o sobrepoder do médico, a lei da identidade, o desejo inadmissível da loucura, a lei do dinheiro.”.

nenhum momento aparece vinculada a uma formulação de justiça. Isso porque, o sobreponder psiquiátrico é convocado não para aplicar a lei, ou seja, não tem uma função judiciária, mas sim, é convocado para assimilar e simular a realidade para aqueles que se colocam de direito fora da lei. Com isso, sua herança, ou dinástica, está mais próxima do suplício realizado contra os inimigos do rei do que uma terapêutica da cura de uma doença; pois, provar o poder da realidade dado pela configuração disciplinar é o que lhe dá eficácia, mais que “libertar” os loucos que devem tutelar.¹⁵⁴

Ora, esse paradoxo não passou despercebido aos portadores do saber médico contemporâneos à prática asilar: afinal, se o psiquiatra incita a manifestação da loucura para exercer a validade de seu poder e, com isso, adquirir o estatuto terapêutico para sua função na sociedade; o que comprova que, tanto da parte do médico como do louco, não há uma simulação sempre renovada por esses embates entre as duas personagens?¹⁵⁵

De fato, a possibilidade da simulação dentro do asilo configurou um problema colocado ao poder psiquiátrico em relação a sua verdade e a sua terapia até as últimas décadas do século XIX. Para desembaraçar esse problema, segundo Foucault, foi importante o aparecimento do corpo neurológico aplicado à clínica, pois a neurologia tornou possível uma progressiva diluição do fenômeno da loucura vista como a insurreição do desejo ou da vontade do louco, rumo à constatação de causas corporais em um número considerável de

¹⁵⁴ Na primeira aula de *A sociedade punitiva*, Foucault (2015b, p. 8) define o sentido de “marcação” como tática punitiva que, de certa maneira, pode ser aproximada do sentido da prova de realidade visto nas marcas de saber exercidas no asilo: “*Marcar*. Fazer uma cicatriz, deixar um sinal no corpo, em suma, impor a esse corpo uma diminuição virtual ou visível, ou então, caso o corpo real do indivíduo não seja atingido, infligir uma mácula simbólica a seu nome, humilhar seu personagem, reduzir seu *status*. De qualquer maneira, trata-se de deixar sobre o corpo visível ou simbólico, físico ou social, anatômico ou estatutário, algo como um vestígio. O indivíduo que tiver cometido a infração ficará assim marcado por um elemento de memória e reconhecimento.”

¹⁵⁵ Segundo Foucault (2006a, p. 168): “A mentira da simulação, a loucura simulando a loucura, foi este o antipoder dos loucos em face do poder psiquiátrico.” A lógica asilar, ao se colocar a função de intensificador da realidade disciplinar existente fora do asilo, acaba também por simular esta realidade a partir do exercício de seu sobreponder; nessa medida, o papel da simulação do louco é importante porque responde, com as mesmas armas, a essa subordinação. Nessa direção, lemos: “É por isso que não creio que se possa fazer da histeria, da questão da histeria, da maneira como os psiquiatras se enredaram na histeria no século XIX, uma espécie de erro científico menor, uma espécie de barreira epistemológica. Se assim se faz, e isto é evidentemente reconfortante, é porque permite ao mesmo tempo escrever a história da psiquiatria e o nascimento da psicanálise no mesmo estilo em que se explica Copérnico, Kepler ou Einstein. Ou seja: barreira científica, [...]. Colocando o problema nesses termos e fazendo da história da histeria o *análogon* desse gênero de peripécias, podemos recolocar a história da psicanálise na calma tradição da história das ciências. Mas se fizermos da simulação, como eu gostaria de fazer, e não da histeria, por conseguinte, em vez de um problema epistemológico ou a barreira de um saber, mas o verso militante do poder psiquiátrico, se admitirmos que a simulação foi a maneira insidiosa para os loucos de colocar à força a questão da verdade a um poder psiquiátrico que não queria lhes impor mais que a realidade, então creio que será possível fazer uma história da psiquiatria que não gravitará mais em tomo do psiquiatra e de seu saber, mas que gravitará enfim em tomo dos loucos.” (*Idem*, p. 171).

comportamentos desviantes.¹⁵⁶ Assim, a captura do corpo neurológico pelo poder psiquiátrico trouxe finalmente o estatuto científico requerido para a justificação terapêutica da prática psiquiátrica ao cindir as causas orgânicas das causas “subjetivas” de determinadas anomalias. Em outras palavras, ao incorporar as práticas da neurociência, o poder-saber psiquiátrico transcreveu suas análises não mais apenas pelo jogo de provocação e constatação, mas sim, passou a estabelecer relações de causa e efeito demonstrativas, alargando seu campo não apenas à loucura em sentido estrito, mas a toda e qualquer doença mental que atuasse em comportamentos anormais dos indivíduos na sociedade.¹⁵⁷

A partir da inserção em uma matriz epistemológica dada pela constituição do exame médico-psiquiátrico, temos a passagem de uma colonização violenta advinda da prática asilar para uma colonização em profundidade dos dispositivos disciplinares submetidos à “função-psi”.

Se vocês veem aparecer psicólogos na escola, na usina, nas prisões, no exército, etc., é que eles intervieram exatamente no momento em que cada uma dessas instituições se encontrava na obrigação de fazer a realidade funcionar como poder ou, ainda, de fazer a realidade valer como o poder que se exercia no interior delas. [...].

A função psicológica que, de um ponto de vista histórico, derivou inteiramente do poder psiquiátrico, que foi disseminada em outras partes, essa função psicológica tem por papel essencial intensificar a realidade como poder e intensificar o poder fazendo-o valer como realidade. (FOUCAULT, 2006a, pp. 236-237)

Chegamos ao *exame*, matriz para a verdade conforme os dispositivos disciplinares. Algumas palavras sobre essa prática: o procedimento do exame teve sua liberação epistemológica a partir da organização do hospital como instituição disciplinar (panóptica), e teve no médico seu correlato como sujeito de saber. Seu ritual opera-se na visita cada vez

¹⁵⁶ “Possibilidade, por conseguinte, de certa captura da atitude do sujeito, da consciência, da vontade do sujeito no próprio interior do seu corpo. A vontade investida no corpo, os efeitos da vontade ou os graus da vontade legíveis na própria organização das respostas aos estímulos, foi isso que a neuropatologia mostrou. [...] Tudo isso, toda essa diferença clínica de desempenhos entre diferentes níveis de comportamento, permite a análise clínica do indivíduo no próprio nível da sua intenção, no próprio nível dessa célebre vontade, que eu procurei lhes mostrar que havia sido, no poder psiquiátrico, o grande correlativo da disciplina. No poder disciplinar, a vontade era aquilo sobre o que, aquilo a que devia se aplicar o poder disciplinar; era aquilo que era o face a face do poder disciplinar, mas, afinal de contas, só era acessível pelo sistema da recompensa e da punição. E eis que agora a neuropatologia proporciona o instrumento clínico que, acreditamos, vai poder permitir captar o indivíduo no próprio nível dessa vontade.” (FOUCAULT, 2006a, p. 393).

¹⁵⁷ Um traço importante nessa instituição da normalidade que não detalharemos aqui, diz respeito ao que Foucault chama de “lucros de anomalias”, que condiz perfeitamente com a tríade poder, saber e riquezas que o filósofo trabalhou em suas pesquisas. No caso do dispositivo disciplinar, a possibilidade do lucro, que é uma das funções principais do sistema capitalista, incide sobre as irregularidades ou ilegalidades, geralmente em um estatuto infralegal tolerado, como a prostituição, o tráfico; mas também, desdobra-se sobre um núcleo legalizado onde a “função-psi” aparece com maior força, como as casas de correção, clínicas de reabilitação, consultórios particulares. Sobre isso ver: FOUCAULT, 2006a, pp. 137-140; FOUCAULT, 2020b, pp. 272-275; e, CANDIOTTO, 2016b.

mais frequente e regrada ao doente.¹⁵⁸ Progressivamente, seu enfoque volta-se para o detalhe, para uma microfísica do corpo, e o doente, seu objeto, é esquadrihado em função de mecanismos cada vez mais sutis, possibilitando aos médicos extrair significados e sintomas dos gestos mais mínimos. A contraparte disciplinar do hospital é o asilo, que, como vimos, teve desde seus primórdios a função de intensificar a realidade, dar força ao poder da realidade. Nesse ponto, a partir da prática do exame psiquiátrico temos um processo crescente de “virtualização” do corpo. Para esse poder nunca esteve em questão curar o corpo (campo da patologia), que é colocado em segundo plano, como lugar de aplicação da violência (ortopedia física, exercício); o que sempre esteve em causa para o poder-saber psiquiátrico foi curar a “alma”, colocar o sujeito em ordem, normalizar seus impulsos; enfim, acabar com o desejo “louco” de ser soberano de si (ortopedia moral).¹⁵⁹ Essa é a *função-psi* que sublinhamos como *colonização*: a virtualização completa da função-sujeito a partir de uma individualização e uma normatização.

Quando seu estatuto científico é alcançado, temos finalmente a sacração do poder psiquiátrico como simulador eficaz da realidade, e, na prática do exame uma matriz para o conhecimento legítimo e a validação do que deve ser o normal.¹⁶⁰ O corpo individual, lugar dos acontecimentos e do embate das forças, é reduzido a mero objeto de análise: lugar de sintomas, invólucro dos apetites; paralelamente, esse corpo é duplicado em prontuários médicos, fichas escolares, cadernetas de trabalho, etc., onde é posto em um regime discursivo que constitui um novo *corpus* de arquivos: relatórios administrativos, estatísticas.¹⁶¹ Disso, toda uma dinâmica incorpórea vai estabelecer e mascarar as relações entre o poder e o sujeito, enquanto corpo individual e corpo psicológico; uma nova tecnologia do poder, uma nova

¹⁵⁸ Cf. Foucault (2020b, p. 182), em *Vigiar e punir*: “A inspeção de antigamente, descontínua e rápida, se transforma em uma observação regular que coloca o doente em situação de exame quase perpétuo. Com duas consequências: na hierarquia interna, o médico, elemento até então exterior, começa a suplantar o pessoal religioso e a lhe confiar um papel determinado mas, subordinado, na técnica do exame; aparece então a categoria do ‘enfermeiro’; quanto ao próprio hospital, que era antes de tudo um local de assistência, vai tornar-se local de formação e aperfeiçoamento científico: viravolta das relações de poder e constituição de um saber.”. Sobre isso, ver também as considerações de Foucault sobre o diagnóstico diferencial em medicina nas aulas de 30 de janeiro e 6 de fevereiro de 1974, em *O poder Psiquiátrico*. Sobre o sentido de “descontinuidade” do saber médico antes do modelo disciplinar, ver a análise sobre o papel da crise em medicina na “Aula de 23 de janeiro de 1974” e no “Resumo do curso”.

¹⁵⁹ Sobre o desejo do louco transcrito como o “querer ser rei”, ver “Aula de 14 de novembro de 1973”.

¹⁶⁰ Sobre o sentido de “instituição”, seguimos as palavras de Foucault (2014b, p. 48) na entrevista “O jogo de Michel Foucault”, de 1977: “O que se chama geralmente ‘instituição’ é todo comportamento mais ou menos obrigado, aprendido. Tudo o que, em uma sociedade, funciona como sistema de obrigação, sem ser um enunciado, em resumo, todo o social não discursivo é a instituição.”.

¹⁶¹ Cf. Foucault (2020b, p. 188): “o exame está no centro dos processos que constituem o indivíduo como efeito e objeto de poder, como efeito e objeto de saber.”.

anatomia do corpo, logo, a *invenção* de um novo regime de verdade dada à positividade das ciências do homem.

Todas as ciências, análises ou práticas com radical “psico”, têm seu lugar nessa troca histórica dos processos de individualização. O momento em que passamos de mecanismos histórico-rituais de formação da individualidade a mecanismos científico-disciplinares, em que o normal tomou o lugar do ancestral, e a medida o lugar do *status*, substituindo assim a individualidade do homem memorável pela do homem calculável, esse momento em que as ciências do homem se tornaram possíveis, é aquele em que foram postas em funcionamento uma nova tecnologia do poder e uma outra anatomia política do corpo (FOUCAULT, 2020b, pp. 188-189)¹⁶²

4.3. Acontecimento e corpo

Quando experimentamos ler as genealogias de Foucault como uma “hipótese lúdica”, nosso objetivo foi contornar o caráter bélico comumente atribuído a sua hipótese Nietzsche. Certamente, a guerra está presente em suas pesquisas, já que muitas vezes ela aparece como efeito materializado nos documentos produzidos pelos teóricos e funcionários encarregados de pensar e exercer o poder, fazendo com que a regularidade do pensamento político, seus discursos, suas leis estabeleçam-se a partir da tentativa sempre revigorada de dominar aquilo que consideram como “inimigos” ou “perigos” a si e à sociedade.

Mas antes de travar a luta, antes que os exércitos se distribuam em lados opostos no campo de batalha, antes que as bravatas contra os adversários sejam proferidas, é preciso perguntar: por que se faz a guerra? – “pois”, um dia escreveu Nietzsche (2005, p. 170), no aforismo 273 de *Além do bem e do mal*, “mesmo a guerra é uma comédia e esconde, assim como todo meio esconde o fim”. Ora, mesmo Nietzsche; inserido nos mecanismos disciplinares e biopolíticos do normal e do fazer viver mascarados pelas muitas ortopedias da

¹⁶² Constituição do “homem” como duplo empírico-transcendental visto em *As palavras e as coisas*; conforme subitem “O empírico e o transcendental” (*In*: FOUCAULT, 2007, pp. 443-444 – grifo nosso). Vale destacar a menção a Nietzsche, portador da afirmação aberrante, do paradoxo, do acontecimento iminente, que finaliza o item: “A verdadeira contestação do positivismo e da escatologia não está, pois, num retorno ao vivido (que, na verdade, antes os confirma, enraizando-os); mas, se ela pudesse exercer-se, *seria a partir de uma questão que, sem dúvida, parece aberrante*, de tal modo está em discordância com o que tornou historicamente possível todo o nosso pensamento. Essa questão consistiria em perguntar se verdadeiramente o homem existe. *Acredita-se que é simular um paradoxo supor, por um só instante, o que poderiam ser o mundo, o pensamento e a verdade se o homem não existisse*. É que estamos tão ofuscados pela recente evidência do homem que sequer guardamos em nossa lembrança o tempo, todavia pouco distante, em que existiam o mundo, sua ordem, os seres humanos, mas não o homem. Compreende-se o poder de abalo que pôde ter e que conserva ainda para nós o pensamento de Nietzsche, quando anunciou, sob a forma do *acontecimento iminente*, da Promessa-Ameaça, que, bem logo, o homem não seria mais – mas, sim, o super-homem; o que, numa filosofia do Retorno, queria dizer que o homem, já desde muito tempo, havia desaparecido e não cessava de desaparecer, e que nosso pensamento moderno do homem, nossa solicitude para com ele, nosso humanismo dormiam serenamente sobre sua retumbante inexistência. A nós, que nos acreditamos ligados a uma finitude que só a nós pertence e que nos abre, pelo conhecer, a verdade do mundo, não deveria ser lembrado que estamos presos ao dorso de um tigre?”.

cultura Ocidental, homem que reivindicava o posto de “psicólogo” para os conflitos da moral pacificadora e dos impulsos orgíacos de Dionísio; insistiu por diversas vezes que o humor jovial comum ao jogo e à brincadeira, à dança e à comédia, pode emergir de nossa visão acostumada a olhar apenas para os extremos e as margens. É nessa medida que o exercício do poder e da dominação deve extrapolar seus cálculos e estratégias, seus fins e seus começos, em busca de um “meio” por onde passam as forças, por onde se renovam os desejos, por onde se goza os prazeres; em suma, por onde se vive: o corpo.¹⁶³ Assim, o corpo e suas forças, é coisa paradoxal, nem sempre é gládio, nem sempre é força produtiva; é o *meio* por onde passam potências e discursos, em um jogo indefinido e perpétuo que brinca com o devir de sua própria história. Como visto em “Nietzsche, a genealogia, a história”: “o corpo inteiramente marcado pela história, e a história arruinando o corpo.” (FOUCAULT, 2000, p. 267).

Foi com essa perspectiva do corpo enquanto lugar dos acontecimentos na história que o problema das relações de poder-saber pôde driblar os perigos de uma leitura “representativa” para suas manifestações. Dessa forma, uma *anátomo política* subsiste e adquire importância fundamental para a análise do poder, como uma espécie de “grau zero” para a compreensão das relações de força materializadas, ou incorporadas, em um conflito manifesto e sempre renovado entre o poder, enquanto constituição da realidade social, e o desejo, enquanto realidade somática.

Podemos notar que Foucault, a sua maneira, segue certo rigor da letra nietzschiana no trato das relações de força.¹⁶⁴ Uma dinâmica (relações de força em disputa) supõe sempre uma hierarquia (uma dominação); no choque entre duas forças, uma sai vencedora e a outra perdedora, acréscimo de poder ou diminuição de poder. Em todo caso, temos uma hipótese básica de assimilação. Posto isso, o privilégio sobre as táticas punitivas como marcadores de

¹⁶³ Não podemos deixar de citar o aforismo 324, no Livro IV de *A Gaia ciência*, onde Nietzsche (2012, pp. 190-191), sempre enigmático, escreve: “*In media vita* [No meio da vida]. – Não, a vida não me desiludiu! A cada ano que passa eu a sinto mais verdadeira, mais desejável e misteriosa – desde aquele dia em que veio a mim o grande liberador, o pensamento de que a vida poderia ser uma experiência de quem busca conhecer – e não um dever, uma fatalidade, uma trapaça! – E o conhecimento mesmo: para outros pode ser outra coisa, um leito de repouso, por exemplo, ou a via para esse leito, ou uma distração, ou um ócio – para mim ele é um mundo de perigos e vitórias, no qual também os sentimentos heroicos têm seus locais de dança e de jogos. ‘*A vida como meio de conhecimento*’ – com este princípio no coração pode-se não apenas viver valentemente, mas até *viver e rir alegremente!* E quem saberá rir e viver bem, senão entender primeiramente da guerra e da vitória?”

¹⁶⁴ De acordo com Deleuze (1976, pp. 5-6): “O conceito de força é portanto, em Nietzsche, o de uma força que se relaciona com uma outra força. Sob este aspecto a força é denominada uma vontade. A vontade (vontade de poder) é o elemento diferencial da força. Daí resulta uma nova concepção da filosofia da vontade, pois a vontade não se exerce misteriosamente sobre músculos ou sobre nervos, menos ainda sobre uma matéria em geral, ela se exerce necessariamente sobre uma outra vontade. O verdadeiro problema não está na relação do querer com o involuntário e sim na relação de uma vontade que comanda com uma vontade que obedece, e que obedece mais ou menos.”

poder indicam com maior precisão o “campo” (emergência) onde esse desnível primeiro das relações de força pode aparecer, pois estabelecem o lugar e o momento em que a “força” da justiça (realidade social) realiza sua luta contra um indivíduo que se opõe a ela (realidade somática).

Partindo deste desnível primeiro entre a justiça e o corpo criminoso, o filósofo consegue mostrar as diferenças com que cada tecnologia de poder executa suas regras, o que para suas genealogias subentende recuperar a materialidade do discurso, visto que, o que está em causa são os atos efetivos do poder, e não a derivação teórica ou institucional a qual pertencem. Dessa maneira, Foucault cria uma novidade no modo mesmo de se escrever a história, priorizando o acontecimento, partindo dele e não de uma teoria que o enquadre e o encerre em uma racionalidade pré-determinada; criando um modo de reivindicar dentro de um arquivo, a constituição de “corpos”. Ao mesmo tempo, esse modo de visar o acontecimento a partir das “realizações” do poder, contribui para a formulação da ideia de dispositivo, onde diferentes tecnologias de poder não são submetidas a uma graduação temporal, onde os anacronismos de seus saberes confeririam a invalidação de suas práticas; ao contrário, os dispositivos são hiperconectados e sempre reatualizados, fazendo com que seu funcionamento policéfalo opere em níveis distintos dentro de uma mesma época. Logo, mais heterogeneidade na produção do novo, que negação e exclusão da diferença.¹⁶⁵

Paul Veyne (1998, p. 257), em seu elogio ao “historicismo” de Foucault, resumiu o trabalho genealógico intentado pelo filósofo com as seguintes palavras: “Tudo gira em volta desse paradoxo, que é a tese central de Foucault, e a mais original: *o que é feito*, o objeto, se explica pelo que foi o *fazer* em cada momento da história; enganamo-nos quando pensamos que o *fazer*, a prática, se explica a partir do que é feito.”. Ora, restituir o “*fazer* em cada momento da história” nada mais é que fazer ver a materialidade do acontecimento através do corpo. Paradoxo do conflito entre duas “realizações”, pois tanto a realidade do desejo quanto a realidade do poder, seus embates, destruições e concessões, são forças reais e atuantes postas em um mesmo tabuleiro, em um mesmo jogo de vida e de morte. Não se trata de definir o que é um ou outro, a própria materialidade dos documentos dirão quais palavras

¹⁶⁵ Como podemos ler na passagem de *Vigiar e punir*: “O soberano e sua força, o corpo social, o aparelho administrativo. A marca, o sinal, o traço. A cerimônia, a representação, o exercício. O inimigo vencido, o sujeito de direito em vias de qualificação, o indivíduo submetido a uma coerção imediata. O corpo que é supliciado, a alma cujas representações são manipuladas, o corpo que é treinado; temos aí três séries de elementos que caracterizam os três dispositivos que se defrontam na última metade do século XVIII. Não podemos reduzi-los nem a teorias de direito (se bem que eles se sejam paralelos) nem identificá-los a aparelhos ou a instituições (se bem que se apõem sobre estes), nem fazê-los derivar de escolhas morais (se bem que nelas encontrem eles suas justificações). São modalidades de acordo com as quais se exerce o poder de punir. Três tecnologias de poder.” (FOUCAULT, 2020b, p. 130).

formalizam o sentido de cada coisa; trata-se de fazê-las *acontecer* de novo, e com isso, fazer ver como em determinadas situações e mesmo com risco de morte, não ser assimilado, sequestrado ou colonizado pelas formas toleráveis da existência, diz muito sobre o que é querer afirmar a própria vida, seus prazeres e seus delírios.¹⁶⁶

Da assimilação das forças à colonização das “almas”, a trama entre as diversas técnicas de poder sobre o corpo exige um laço sempre renovado com a constituição dos saberes, dando a elas uma regularidade estratégica, uma herança; esse é o segundo movimento que permite desmascarar as manifestações do acontecimento, condição para que o poder seja inventivo e ao mesmo tempo tolerado, ou seja, aceito. Dessa forma, restituída a materialidade dos acontecimentos discursivos sob o crivo de uma hipótese lúdica, o último ato dessa navegação pode retornar retumbante para a experimentação nietzschiana em torno da vontade de verdade e suas aparências, ou mesmo, seus simulacros.

No horizonte aparentemente tranquilo do balançar das ondas marinhas, o silêncio não indica a calma, ao contrário, o Cachalote, ali onde os olhos costumam perceber, como o raio de Zeus lança seu torpe jato de água que se mistura ao brilho das estrelas. Finalmente, o desafio anuncia-se.

¹⁶⁶ Sobre isso, todo o dossiê sobre Pierre Rivière é incontestável. Considerado uma pessoa meio *idiota* desde a infância pelos membros da comuna em que viveu, cometeu seu crime para sanar as frustrações de seu pai diante um casamento que o teria levado à desgraça. Sabia que seu crime o levaria a pena de morte, em um período onde a punição para o parricídio era equiparada à punição de regicídio. Para tanto, preparava em sua “cabeça”, muito antes de cometer o crime, toda uma justificativa para apresentar ao poder real revelando que seu ato condizia com os desígnios divinos e que, portanto, sob a lei de Deus, estaria livre de qualquer culpa, mesmo que condenado pela lei dos homens. Essa confissão só foi escrita quando Rivière foi capturado. Porém, naquelas primeiras décadas do século XIX, o aparelho de justiça começava a ver um discurso científico sobre as doenças mentais invadir sua jurisdição. Após uma série de trâmites e recursos, em um verdadeiro embate entre a lei e a ciência, onde a narrativa do crime, segundo Foucault (1991, p. 212) em seu artigo sobre o caso, “o fato de matar e o fato de escrever, os gestos consumados e as coisas contadas entrecruzavam-se como elementos da mesma natureza” fazendo “parte de sua racionalidade ou de sua desrazão”, a prisão perpétua foi-lhe imposta sob o crivo de “alienação mental”; mesmo que o desejo de Rivière, sua vontade, fosse morrer uma morte digna sob o cadafalso. Cinco anos e alguns meses depois, o folheto *Pilote du Calvados* informa: “Rivière, que tinha sido condenado à morte há poucos anos como parricida e fraticida, e cujo castigo tinha sido comutado para a pena de prisão perpétua porque seu crime trazia caracteres de alienação mental, acaba de se enforcar na prisão de Beaulieu. // Há algum tempo, notou-se nele sinais inequívocos de loucura; Rivière acreditava-se morto e não tomava nenhum cuidado com o seu corpo; dizia que desejava que lhe cortassem o pescoço, o que não lhe causaria nenhum mal, já que estava morto; e se não acedessem a seu desejo ameaçava matar todo mundo. Esta ameaça fez com que fosse isolado de todos os outros detentos, e então ele se aproveitou desse isolamento para se suicidar.” (*In*: FOUCAULT, 1991, p. 181). Ora, condizente com Foucault (*Idem*, p. 212), que escreve: “Que Rivière, em suma, tenha podido ser, de duas maneiras [cometendo o crime e escrevendo a confissão], mas quase que em um único gesto, ‘autor’.”; refletimos se seu derradeiro ato, o suicídio, não fora a materialização de seu mais forte desejo, fazendo dele, também, o “autor” de sua vida e morte?

CONCLUSÃO. O salto do Cachalote: verdade e desafio

Irrupendo das longínquas profundezas no ápice de sua velocidade, o Cachalote expõe toda a sua corpulência no elemento puro do ar e, fazendo surgir uma montanha de deslumbrante espuma, revela a sua posição a uma distância de sete milhas ou mais. Em tais momentos, as ondas que promove, em estilhas furiosas, parecem sua crina; *em alguns casos, o salto é o seu modo de desafiar.* (MELVILLE, 2008, pp. 576-577 – grifo nosso)

Em seus cursos no Collège de France, Foucault dedicou-se a mostrar quatro matrizes para o conhecimento na história do Ocidente: a prova, a medida, o inquérito e o exame. Destas quatro, a prova é considerada a mais arcaica e, como vimos desde *Aulas sobre a vontade de saber*, foi a tecnologia de produção da verdade com a qual as outras tecnologias realizaram seus primeiros e decisivos embates: contra uma prova-desafio, a medida; contra a prova-teste, o inquérito, contra a prova de realidade, o exame.

Na “Aula de 23 de janeiro de 1974”, Foucault (2006a, p. 301) narra “uma pequena história da verdade em geral” onde resume os principais pontos desses embates e seus efeitos.¹⁶⁷ Mesmo que de forma esquemática, acreditamos poder mostrar como alguns problemas centrais vistos desde o início de sua trajetória genealógica são retomados, revelando um caminho coerente naquilo que tangencia os perigos da ordem do discurso definidos por uma função epistemológica desencarnada das estratégias de poder, ao mesmo tempo em que esboça a justificativa para se apoderar e se aliar com outro posicionamento da verdade em vistas de “desassujeitar” os saberes outrora “assujeitados”. Se nos colocamos a tarefa de pensar a imagem de um Cachalote foucaultiano, acreditamos que dentre os vários desafios lançados pelo filósofo nesses primeiros anos de ensino e pesquisa no Collège de France, aqui temos um verdadeiro “salto” em que se revela a estratégia “submersa” de Foucault.¹⁶⁸

O que há de comum entre a medida, o inquérito e o exame, é que essas matrizes de conhecimento voltam-se para “certa posição filosófico-científica da verdade”, “uma tecnologia da verdade demonstrativa que, em suma, coincide com a prática científica” (FOUCAULT, 2006a, p. 302). O objeto da tecnologia da verdade-demonstração define-se

¹⁶⁷ Uma versão desta “pequena história” foi apresentada por Foucault no artigo publicado em 1975, “A casa dos loucos” (*In*: FOUCAULT, 1999, pp. 281-286). Segundo os organizadores de *O poder psiquiátrico* e dos *Ditos e escritos*, o artigo como publicado, consiste em uma “emenda” desse parêntese sobre a história da verdade com o resumo do curso daquele ano.

¹⁶⁸ Da bibliografia utilizada, o artigo “Verdade-acontecimento e alteração no pensamento de Michel Foucault”, de Daniel Galantin (2019) foi o único que deu maior atenção a essa passagem nos cursos de Foucault, servindo-nos como base de apoio para nossa análise.

pela busca sempre pertinente por uma verdade universal, onde “a verdade está sempre presente em toda coisa ou sob toda coisa, a propósito de tudo e de qualquer coisa pode-se colocar a questão da verdade.” (*Idem*). A partir desse postulado preliminar sobre a verdade, seus modos de operação vão se desenvolver a partir da grade já conhecida; como podemos observar no pequeno esquema de Foucault (*Idem*, p. 305): “a verdade-descoberta”, muito próxima da medida grega, “a verdade-método”, próxima dos modelos de inquérito, “a verdade-relação de conhecimento”, comum aos modos modernos da ciência do qual surge o exame, constituem maneiras em que a busca pela verdade “supõe e se situa no interior da relação sujeito-objeto”. Esse sujeito de conhecimento posto em relação com a verdade-demonstração é aquele que, “a partir do momento em que [...] disponha dos instrumentos necessários para descobri-la, as categorias necessárias para pensá-la e a linguagem adequada para formulá-la em proposições” (*Idem*, p. 302), pode e deve ter o direito de poder dizer a verdade.

Porém, a série da verdade-demonstração opõe-se em suas técnicas, e também em sua história, a uma forma de verdade descontínua e ritual: a verdade-acontecimento. Nas palavras de Foucault (2006a, p. 304):

Para essa verdade, não se tratará portanto de método, mas de estratégia. Entre essa verdade-acontecimento e o que dela é apreendido, que a apreende ou que é atingido por ela, a relação não é da ordem do objeto ao sujeito. Não é, por conseguinte, uma relação de conhecimento; é antes uma relação de choque; é uma relação da ordem do raio ou do relâmpago; é também uma relação da ordem da caça, uma relação em todo caso arriscada, reversível, belicosa; é uma relação de dominação e de vitória, não portanto uma relação de conhecimento, mas de poder.¹⁶⁹

Dizer que a verdade-acontecimento está vinculada à dominação e ao poder nada mais é que ressaltar os aspectos fundamentais de um tipo de saber que privilegia a regularidade das relações de força na manifestação de um acontecimento. Do ritual grego engendrado pelos indivíduos dignos de *métis* à prova da realidade provocada pelos psiquiatras, o que temos é uma verdade que se manifesta não porque ela já está presente de forma “transparente” na ordenação própria das coisas, mas sim, porque ela deve ser provocada, deve ser capturada no momento certo e posta sob a direção que seu mestre, detentor da verdade, é capaz de

¹⁶⁹ Conforme o trecho correspondente em “A casa dos loucos”: “Pode-se, portanto, supor em nossa civilização, e no decorrer dos séculos, toda uma tecnologia da verdade que a pratica científica e o discurso filosófico pouco a pouco desqualificaram, recobriram e caçaram. A verdade não é da ordem daquilo que é, mas do que ocorre: acontecimento. Ela não é constatada, mas suscitada: produção em lugar do apofântico. Ela não se dá pela mediação de instrumentos, ela se provoca por rituais; ela é atraída por astúcias. não a captamos segundo as ocasiões: estratégia e não método. Deste acontecimento assim produzido ao indivíduo que o espreitava e que foi surpreendido por ele, a relação não é do objeto ao sujeito de conhecimento, é uma relação ambígua, reversível, belicosa, de mestría, de dominação, de vitória: uma relação de poder.” (FOUCAULT, 1999, p. 282).

formular. O grande paradoxo do poder psiquiátrico encontra-se nisso: como, em pleno século XIX, uma forma tão “arcaica” de provação da verdade pode ser admitida no interior dos asilos?

Assim, ao longo de seus cursos a intenção de Foucault foi fazer uma análise histórica seguindo o viés da série verdade-acontecimento em oposição à verdade-demonstração. Neste posicionamento, um ponto se destaca, pois se tratava também de mostrar o como “essa verdade-demonstração, identificada, *grosso modo*, em sua tecnologia, com a prática científica, *como essa verdade-demonstração deriva na realidade da verdade-ritual, da verdade-acontecimento, da verdade-estratégia*” (FOUCAULT, 2006a, p. 305 – grifo nosso). De fato, as técnicas da medida, do inquérito e do exame surgiram e foram desenvolvidas a partir da necessidade de dissociar as práticas de constatação da prova por modos de verificação sem que o exercício arbitral do poder estivesse em causa; o que fez com que as provas de verdade, sempre relacionadas com o domínio do corpo (seja pelo aprendizado dos gestos rituais e das provações do mestre da verdade, seja pelo desafio da verdade a qual o corpo é submetido), aos poucos e cada vez mais, fossem reconfiguradas para a região da verdade-justiça dissociada do poder.

Nessa perspectiva, a função crítica da arqueologia do saber foi mostrar como a tecnologia da verdade-demonstração, a partir das matrizes destacadas, é também uma forma ritual que não se diferencia, no tocante ao poder da verdade que estabelece, das estratégias da tecnologia da verdade-acontecimento.¹⁷⁰ Com isso, a genealogia do conhecimento, “reverso histórico da arqueologia do saber” teve que mostrar como a “verdade-conhecimento”:

colonizou, parasitou a verdade-acontecimento, como acabou exercendo sobre esta uma relação de poder que talvez seja irreversível, em todo caso que é por ora um poder dominante e tirânico; como essa tecnologia da verdade demonstrativa efetivamente colonizou e agora exerce uma relação de poder sobre essa verdade cuja tecnologia está ligada ao acontecimento, à estratégia, à caça. (FOUCAULT, 2006a, p. 306 – grifo nosso)

A partir do que foi brevemente exposto, podemos tirar algumas conclusões sobre o trabalho da verdade na hipótese Nietzsche desenvolvida nos cursos de Foucault. O jogo intrínseco estabelecido entre verdade-acontecimento e verdade-demonstração é um mecanismo de “colonização” característica da “nossa” vontade de verdade. Com essa perspectiva, pretendemos confirmar o caráter estratégico da pesquisa genealógica de Foucault,

¹⁷⁰ Cf. Foucault (2006a, pp. 305-306): “Mostrar que a demonstração científica no fundo nada mais é que um ritual, mostrar que o sujeito supostamente universal do conhecimento na realidade nada mais é que um indivíduo historicamente qualificado de acordo com certo número de modalidades, mostrar que a descoberta da verdade é na realidade certa modalidade de produção da verdade, trazer assim o que se dá como verdade de constatação ou como verdade de demonstração para o embasamento dos rituais, o embasamento das qualificações do indivíduo cognoscente, para o sistema da verdade-acontecimento - é isso que chamarei de arqueologia do saber.”

estendendo suas linhas de fuga a um permanente desafio imposto a vontade de verdade sob os imperativos da razão e do sujeito de conhecimento, finalizando assim, aquilo que entendemos como a grande herança nietzschiana da trajetória submersa de Foucault.

Desde suas primeiras formulações teóricas, a hipótese Nietzsche foi convocada para compreender as possíveis relações entre “vontade de saber”, “vontade de poder” e “vontade de verdade”. Destituído certo caráter metafísico e ascético da vontade de saber enquanto um desejo puro de conhecer por conhecer, esse tipo de vontade foi posta como um mecanismo que atua em relação com a vontade de poder. A vontade de poder, de acordo com o que vimos da leitura de Foucault sobre Nietzsche, é um operador de “realidade”, ou seja, ao delimitar e conservar uma dominação sobre as coisas, o poder deve *realizar* uma ordem sobre a qual as práticas discursivas e não discursivas de seus domínios possam atravessar todo o corpo social.

Com o estudo da função das palavras de verdade na Grécia arcaica foi possível compreender o funcionamento político da verdade-acontecimento, pois evidenciou que o exercício da verdade só deveria regulamentar o exercício do poder se este aparecesse em conformidade com a justiça; ou seja, só há um “poder dizer a verdade” se há um “fazer de forma justa”. Poder-saber, verdade e justiça são inteiramente correlatos; se há poder sem justiça, a verdade é falha, logo, pode ser fruto de um engodo dos deuses, ou do excesso dos humanos que querem se passar por deuses; tanto que a monstruosidade do saber de Édipo se dá exatamente nesse conflito. Com isso, as diversas manifestações da verdade-acontecimento, principalmente no que dizia respeito aos rituais de poder, enquanto “intensificadores” da realidade, foram postas ao lado daquilo que poderíamos chamar de “abusos” do poder.

Fruto da batalha, a verdade-acontecimento aos poucos acabou sendo deslegitimada pelos saberes ligados à verdade-demonstração, uma invenção que Foucault localiza ainda na Grécia antiga a partir do saber da medida, que estabeleceu de direito uma conformidade com a justiça do qual a outra, por se ligar ao poder, não teria.

Essa cisão, em todo caso, é fundamental para a vontade de verdade no Ocidente; pois a verdade deixou de ser aquilo que deve ser produzido a cada vez, como demonstração da realidade do poder dos deuses, ela “fez valer sua norma como universal.” (FOUCAULT, 1999, p. 284). E, de fato, se o princípio do equilíbrio possibilita discursos muito belos sobre a igualdade; o processo de normalização da verdade-demonstração ganhou sua regularidade mais “aceitável”, quando se fez instrumento direto do poder da Inquisição, dos “descobrimientos” de povos sem lei, nem rei, nem fé espalhados pelo além mar. O inquérito

normalizou a prática da colonização; e, com seus efeitos e desdobramentos, concedeu o máximo poder para a verdade soberana da Razão.¹⁷¹

Nisso, a verdade filosófico-científica, desde a Grécia até nossos dias, nunca foi posta diretamente em relação aos mecanismos de poder e de dominação que, ao fim e ao cabo, faziam uso e abuso de seus “progressos”. Os excessos e as monstruosidades sempre habitaram um lugar onde não poderia haver verdade, lugar obscuro, frutos podres do erro, da mentira, da aparência, das paixões sempre mesquinhas, de desejos desviantes; nunca do exercício pleno da racionalidade. O *salto do Cachalote* encontra-se exatamente no fato de Foucault medir *A Verdade* com a mesma régua da qual ela tenta se esquivar.

Vimos que os verbos *colonizar* e *parasitar*, como aparecem no curso *O poder psiquiátrico*, são modos pelos quais o poder realiza uma assimilação. Portanto, quando Foucault faz uso deles para caracterizar o movimento de captura de uma verdade-acontecimento por uma verdade-demonstração, o que ele quer deixar claro é que esses modos de obtenção da verdade mascaram as estratégias de poder que as reivindicam e que as dão condição de aceitabilidade. Ou seja, a positividade de um discurso verdadeiro, científico e filosófico, tem um vínculo necessário com as relações de poder. A tarefa da genealogia foi, portanto, pôr a mostra historicamente o poder dos discursos da Razão mascarada com suas verdades universais. Nisso a verdade não precisa mais se manifestar como prova de seu poder de realidade; ela pode fabricar a realidade conforme sua verdade; é o momento que o simulacro aparece para dobrar o acontecimento. Momento em que o asilo disciplinar duplica a realidade que quer fazer existir fora do asilo; momento em que uma verdade sem corpo tem efeito sobre o corpo. Caráter incorpóreo do acontecimento.

Mas, é importante ter algo em mente: o problema não se dá pelo jogo sempre em aberto da verdade; trata-se de dar força para as lutas contra verdades que são postas como incontestáveis e que por isso, são utilizadas como sustentáculo de estratégias de poder

¹⁷¹ Em “A casa dos loucos”, Foucault (1999, pp. 284-285) resume três pontos de inovação tecnológica da verdade-demonstração sob a ótica do inquérito e do “conhecimento”. Primeiro: com a criação de um corpo administrativo com funções jurídico-políticas de Estado, a partir do século XII, onde: “um sujeito soberano tendo função de universalidade e um objeto de conhecimento que deve ser reconhecível por todos como já estando ali.”; segundo, com as navegações no século XV, onde: “A viagem introduziu o universal na tecnologia da verdade: ela lhe impôs a norma do ‘não importa quando’, do ‘não importa onde’ e, por conseguinte, do ‘não importa quem’. A verdade não tem mais de ser produzida: é necessário que ela se apresente e que ela se represente cada vez que a buscarmos.”; terceiro: já no fim do século XVIII, surgimento dos laboratórios: “A experimentação não é nada além de uma investigação sobre fatos artificialmente provocados: produzir fenômenos em uma aparelhagem de laboratório não é suscitar ritualmente o acontecimento da verdade: é um modo de constatar uma verdade através de uma técnica cujas entradas são universais. Doravante, a produção de verdade tomou a forma da produção de fenômenos constatáveis para todo sujeito de conhecimento.”

violentas, abissais, grotescas.¹⁷² Conforme Foucault (2010a, p. 13) afirma, trata-se “de uma batalha dos saberes contra os efeitos de poder do discurso científico”. Logo, não é à toa que Foucault utiliza-se da estratégia dos acontecimentos, e da materialidade que suas verdades põem a mostra. Ora, como desassujeitar os saberes historicamente assujeitados? Impondo-lhes uma força à altura. Desarquivando acontecimentos que mostram em sua crueza cinza os efeitos mais mesquinhos dados nas canetadas dos típicos “sujeitos de conhecimento”. Mostrar que “a inevitabilidade do poder, que pode precisamente funcionar com todo o seu rigor e na ponta extrema da sua racionalidade violenta” (FOUCAULT, 2018, p. 13) não pode passar. Mostrar que contra um poder abusivo da verdade universal, que coloniza os corpos e as almas daqueles que são submetidos as suas estratégias finas, há saberes que se impõem, denunciam, resistem e continuarão existindo; é a eles que devemos nossa força para inventar o novo diante do inevitável, realizar os acontecimentos a cada vez, e uma vez mais, e outra... Em suma, é preciso ter coragem, é preciso desafiar.

Afinal de contas, ainda não chegou o momento em que corremos o risco de ser colonizados. Eu lhes dizia agora há pouco que esses fragmentos genealógicos talvez corram o risco de ser recodificados; mas poderíamos, afinal de contas, lançar o desafio e dizer: “Tentem então!” (FOUCAULT, 2010a, p. 12)

¹⁷² Uma hipótese sobre o “poder grotesco” ou “ubuesco” é esboçada na primeira aula de *Os anormais*: “Textos grotescos – e quando digo ‘grotesco’ gostaria de empregar a palavra num sentido, se não absolutamente estrito, pelo menos um pouco rígido ou sério. Chamarei de ‘grotesco’ o fato, para um discurso ou para um indivíduo, de deter por estatuto efeitos de poder de que sua qualidade intrínseca deveria privá-los. O grotesco ou, se quiserem, o ‘ubuesco’ não é simplesmente uma categoria de injúrias, não é um epíteto injurioso, e eu não queria empregá-lo nesse sentido. Creio que existe uma categoria precisa; em todo caso dever-se-ia definir uma categoria precisa da análise histórico-política, que seria a categoria do grotesco ou do ubuesco. O terror ubuesco, a soberania grotesca ou, em termos mais austeros, a maximização dos efeitos do poder a partir da desqualificação de quem os produz: isso, creio eu, não é um acidente na história do poder, não é uma falha mecânica. Parece-me que é uma das engrenagens que são parte inerente dos mecanismos do poder. O poder político, pelo menos em certas sociedades, em todo caso na nossa, pode se atribuir, e efetivamente se atribuiu, a possibilidade de transmitir seus efeitos, e muito mais que isso, de encontrar a origem dos seus efeitos num canto que é manifestadamente, explicitamente, voluntariamente desqualificado pelo odioso, pelo infame ou pelo ridículo.” (FOUCAULT, 2018, pp. 11-12).

Se navegar no vazio
É mesmo o destino
Do meu coração
Parto pra ser esquecido
Navio perdido
Na imensidão

Lobo do mar, timoneiro,
Me leve pro Sol
Quero outro verão
Não quero mar de marola
Das praias da moda
Na rebentação

Quero mar alto, o mar grande
Por favor não me mande de volta mais não
Não quero cais, outro porto,
Não mais o mar morto
Da minha ilusão

Prefiro ir à deriva
Me deixe que eu siga
Em qualquer direção
Se eu sou de um rio marinho
O mar é meu ninho
Meu leito e meu chão

(*Mar Grande* - Paulinho da Viola e Sergio Natureza)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. Trad. José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Perspectiva, 1978.

FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 9ª ed., 2007.

FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da antropologia de Kant; e, A ordem do discurso*. Trad. Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail e Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Folha de S. Paulo [Coleção Folha. Grandes nomes do pensamento], 2015a.

FOUCAULT, M. *Aulas sobre a vontade de saber*. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014a.

FOUCAULT, M. *Teorias e instituições penais*. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2020a. [*Théories et Institutions pénales*. Paris, Seuil, 2015.]

FOUCAULT, M. *A sociedade punitiva*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2015b. [*La Société punitive*. Paris: Gallimard, 2013.]

FOUCAULT, M. *O poder psiquiátrico*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. [*Le pouvoir psychiatrique*. Paris: Seuil; Gallimard, 2003.]

FOUCAULT, M. *Os anormais*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2ª ed., 5ª tiragem, 2018. [*Les anormaux*. Paris: Seuil, Gallimard, 2001.]

FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*. Trad. Maria E. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2ª ed., 2010a. [*Il faut défendre la société*. Paris: Hautes Études, Gallimard, Seuil, 1997.]

FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*. Trad. Raquel Ramalhete. Petrópolis, RJ: Vozes, 42ª ed, 8ª reimpressão, 2020b.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Trad. Maria T. da C. Albuquerque e J. A. G. Albuquerque. Rio de Janeiro, São Paulo: Paz e Terra, 8ª ed, 2019.

FOUCAULT, M. *Segurança, território, população*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*. Trad. Roberto C. de Melo Machado, Eduardo J. Moraes. Rio de Janeiro: NAU editora, 3ª ed., 2002.

FOUCAULT, M. *Dits et écrits I. 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001a.

FOUCAULT, M. *Ditos e escritos vol. I. Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. Trad. Vera Lúcia Avelar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.

FOUCAULT, M. *Ditos e escritos vol. II*. Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

FOUCAULT, M. *Ditos e escritos vol. III*. Estética: Literatura e pintura, música e cinema Trad. Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2ª ed., 2009.

FOUCAULT, M. *Ditos e escritos vol. IV*. Estratégia, Poder-Saber. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2ª ed., 2006b.

FOUCAULT, M. *Ditos e escritos vol. VI*. Repensar a Política. Trad. Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b.

FOUCAULT, M. *Ditos e escritos vol. VII*. Arte, Epistemologia, Filosofia e História da Medicina. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2ª impressão, 2016.

FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos vol. VIII*: Segurança, Penalidade e Prisão. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos vol. IX*: Genealogia da Ética, Subjetividade e Sexualidade. Trad. Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014b.

FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos vol. X*: Filosofia, Diagnóstico do Presente e Verdade. Trad. Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014c.

FOUCAULT, M. (Org.). *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão... um caso de parricídio do século XIX*. Trad. Denize Lezan de Almeida. Rio de Janeiro: Edições Graal, 5ª ed., 1991.

ARÁOZ, Horacio Machado. *Mineração, genealogia do desastre: o extrativismo na América como origem da modernidade*. Trad. João Peres. São Paulo: Editora Elefante, 2020.

ARISTÓTELES. “Dos argumentos sofisticos”, *In: Aristóteles*, vol. 1. Trad. de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. A. Pickard. São Paulo: Nova Cultura, pp. 153-197, 1987.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. A história em jogo: a atuação de Michel Foucault no campo da historiografia. *Anos 90*, Porto Alegre, v.11, n.19-20, pp.79-100, 2004.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. Mennocchio e Rivière: Criminosos da Palavra, Poetas do Silêncio. *Resgate: Revista Interdisciplinar de Cultura*, Campinas-SP, v.2, n.1, pp. 48-55, 2006.

BALBINO, Lorena. *Michel Foucault crítico da revolução: revolução, resistência e subjetivação em Foucault*. 2019. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2019. Disponível em: <<https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/11577>>.

BINOCHE, Bertrand. La généalogie de la généalogie de la... In: BRAUNSTEIN, J-F. *Foucault (s)*. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2017. Texto integral disponível em: <<https://books.openedition.org/psorbonne/96262>>.

BRÉHIER, Émile. *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*. Trad. Fernando Padrão de Figueiredo e José Eduardo Pimentel Filho. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

CANDIOTTO, César. Verdade e diferença no pensamento de Michel Foucault. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 115, pp. 203-217, 2007.

CANDIOTTO, César. Michel Foucault: as lutas em torno do poder e a dinástica do saber. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 135, pp. 659-675, 2016a.

CANDIOTTO, César. Os ilegalismos e a reconfiguração das lutas políticas em Michel Foucault. *Pensando – Revista de Filosofia*, Teresina – PI, v.7, n.14, pp. 117-137, 2016b.

CHAVES, Ernani Pinheiro. Psiquiatrizar e judicializar: a constituição histórica da Psiquiatria, no *Vigiar e Punir. dois pontos:*, Curitiba, São Carlos, v.14, n.1, pp. 3-14, 2017.

DEFERT, Daniel. Cronologia, In: FOUCAULT, M. *Ditos e escritos vol. I*. Trad. Vera Lúcia Avelar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999, pp. 1-64.

DEFERT, Daniel. Situação do curso. In: FOUCAULT, M. *Aulas sobre a vontade de saber*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014a, pp. 239-262.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. Edmundo Fernandes Dias, Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2ª ed., 2006.

DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 4ª ed, 2000.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Trad. Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 2005.

DETIENNE, Marcel. *Mestres da verdade na Grécia arcaica*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2º tiragem, 2019.

DETIENNE, Marcel; VERNANT, Jean Pierre. *Métis - as astúcias da inteligência*. Trad. Filomena Hirata. São Paulo: Edysseus Editora, 2008.

DIAS, Rafael Gironi. Para um banquete Foucault-Deleuze: genealogia e ontologia da diferença. *Ipseitas*, São Carlos, v. 6, n. 1, pp. 279-303, 2020.

DINUCCI, Aldo. Miscelânea sofisticada. *CADERNOS UFS - Filosofia/Universidade Federal de Sergipe*. São Cristóvão: Editora da UFS, v. VI, n. 1, Fascículo 3, pp. 3-22, 2004.

DORON, Claude-Olivier. Foucault e os historiadores: o debate sobre os “levantes populares”. In: FOUCAULT, M. *Teorias e instituições penais*. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2020, pp. 265-280.

EWALD, François; HARCOURT, Bernard E. Situação do curso. In: FOUCAULT, M. *Teorias e instituições penais*. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2020, pp. 221-257.

FONSECA, Márcio Alves da. Corpo e ilegalismos. *doisPontos*., Curitiba, São Carlos, v.14, n.1, pp. 29-35, 2017.

FONSECA, Thelma Lessa da. Nota sobre Foucault e a história da origem. *Estudos Nietzsche*, Espírito Santo, v.8, n.1, pp. 91-100, 2017.

FONTANA, Alessandro; BERTANI, Mauro. Situação do curso. In: FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*. Trad. Maria E. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2ª ed., 2010a, pp. 229-248.

FRANCO, Fábio Luis F. N. Do espetáculo ao encarceramento: os destinos da morte na filosofia de Foucault (1971-1975). *doisPontos*., Curitiba, São Carlos, v.14, n.1, pp. 51-72, 2017.

GALANTIN, Daniel Verginelli. Verdade-acontecimento e alteração no pensamento de Foucault. *Aurora*, Curitiba, v. 31, n. 52, p. 167-190, 2019.

GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. *Labirintos da alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral*. Campinas: Editora da Unicamp, 1997.

GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. *Nietzsche e Para além de bem e mal*. [e-Pub]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2ª ed., 2005.

GIL, José. O Corpo Paradoxal. *Territórios de Filosofia*, 2015. Disponível em: <<https://territoriosdefilosofia.wordpress.com/2015/04/22/o-corpo-paradoxal-jose-gil/>>. Acesso em: 20 de março de 2021.

HARCOURT, Bernard E. Situação do curso. In: FOUCAULT, M. *A sociedade punitiva*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2015b, pp. 241-281.

INCERTI, Fabiano. O nascimento do inquérito na tragédia de “Édipo-rei”: uma leitura foucaultiana. *kriterion*, Belo Horizonte, n.134, pp. 545-564, 2016.

INCERTI, Fabiano. Da ignorância ao conhecimento: uma leitura foucaultiana de Édipo-Rei. *Archai*, Brasília, n.23, pp. 109-133, 2018.

INCERTI, Fabiano. Foucault e as dramaturgias de Édipo-Rei. *Aurora*, Curitiba, v.31, n.52, pp. 141-166, 2019.

INCERTI, Fabiano. Governamentalidade e pilotagem na antiga Grécia: uma análise foucaultiana. *Argumentos*, Fortaleza, ano 13, n.25, pp. 309-318, 2021.

JOURDAN, Camila Alves. *Métis: do reconhecimento do mar Mediterrâneo ao domínio do mar Egeu*. 2015. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói-RJ, 2015. Disponível em: <<https://www.historia.uff.br/stricto/td/1921.pdf>>.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos*. Trad. Rosa Freire D'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 13ª reimpressão, 2016.

MACHADO, Roberto. Introdução: Por uma genealogia do poder. In: FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979, pp. VII-XXIII.

MACHADO, Roberto. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 3ª ed., 2005.

MARTON, Scarlet. Foucault leitor de Nietzsche. In: RIBEIRO, R. (org.). *Recordar Foucault. Os textos do Colóquio Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1985, pp. 36-46.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Trad. Sebastião Nascimento. n-1 edições, 4ª reimpressão, 2020.

MELLO e SOUZA, Laura. Notas sobre as revoltas e revoluções da Europa moderna. *Revista de História* (FFLCH-USP), São Paulo, n.135, pp. 9-18, 1996.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 1ª reimpressão, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 17ª reimpressão, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 11ª reimpressão, 2020.

NOTO, Carolina. A exterioridade do discurso em Foucault: da vontade de potência ao dispositivo. *Ipseitas*, São Carlos, v.6, n.1, pp. 71-83, 2020.

PELBART, Peter Pál. *Da clausura do fora ao fora da clausura: loucura e desrazão*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

PELBART, Peter Pál. *O tempo não-reconciliado: imagens de tempo em Deleuze*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

PLATÃO. *Fedro ou da Beleza*. Trad. Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 6ª ed., 2000.

QUEIROZ, André. *Foucault: o paradoxo das passagens*. Rio de Janeiro: Pazulin, 1999.

QUEIROZ, André. *O presente, o intolerável...: Foucault e a história do presente*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2ª ed., 2011.

RAFFIN, Marcelo. La relación verdad-subjetividad en Michel Foucault entre los años 1970 y 1980. In: RAFFIN, M; [et al.]. *Verdad y subjetividad en Michel Foucault (1970-1980)*. Buenos Aires: Teseo, 2019, pp. 19-40. Disponível em: <<https://www.editorialtese.com/archivos/17252/verdad-y-subjetividad-en-michel-foucault-1970-1980/>>.

RIBEIRO, Carlos Eduardo. O arqueólogo do saber é um leitor de Nietzsche? Nietzsche como enunciado. *Cadernos Nietzsche*, Guarulhos, n.30, pp. 251-285, 2012.

RIBEIRO, Carlos Eduardo. Nietzsche, a genealogia, a história: Foucault, a genealogia, os corpos. *Cad. Nietzsche*, Guarulhos, Porto Seguro, v.39, n.2, pp. 125-160, 2018.

ROUANET, Sérgio Paulo, [et al.]. *O Homem e o Discurso* (A arqueologia de Michel Foucault). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2ª ed., 1996.

SABOT, Philippe. O que é uma sociedade disciplinar? Gênese e atualidade de um conceito, a partir de *Vigiar e Punir*. *doispontos*., Curitiba, São Carlos, v.14, n.1, pp. 15-27, 2017.

STIVAL, Monica Loyola. Foucault e o fim do poder moderno. *doispontos*., Curitiba, São Carlos, v.13, n.2, pp. 109-121, 2016a.

STIVAL, Monica Loyola. Governo e poder em Foucault. *Trans/Form/Ação*, Marília, v.39, n.4, pp.107-126, 2016b.

STIVAL, Monica Loyola. A arqueologia e seus limites. *Aurora*, Curitiba, v.31, n.52, pp. 278-303, 2019.

STIVAL, Monica Loyola. Le sujet chez Foucault: du corps-pouvoir à la vie-gouvernement. *Praxis Filosófica*, Cali/Colômbia, n.52, pp. 225-260, 2021.

TEMPLE, Giovana Carmo. *Acontecimento, poder e resistência em Michel Foucault*. Cruz das Almas/BA: UFRB, 2013.

VEYNE, Paul. “Foucault revoluciona a história”. In: *Como se escreve a história; Foucault revoluciona a história*. Trad. Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 4ª edição, 1998. pp. 237-285.

VEYNE, Paul. *Foucault: seu pensamento, sua pessoa*. Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

VERNANT, Jean Pierre. *As origens do pensamento grego*. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

VIDAL-NAQUET, Pierre. “Prefácio”. In: DETIENNE, Marcel. *Mestres da verdade na Grécia arcaica*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2º tiragem, 2019. pp. XXXV-XLI.

YASBEK, André Constantino. *Acontecimento e crítica* em Michel Foucault: dos usos do nietzschianismo na formação de uma contra-história do poder. *Ipseitas*, São Carlos, v. 6, n. 1, pp. 8-20, 2020.