

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS – UFSCar  
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS – CECH  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA- PPGFIL

ADAM WILLIAM ITALIANO

**A genealogia da confissão em Michel Foucault**

SÃO CARLOS - SP

2025

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS – UFSCar  
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS – CECH  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA- PPGFIL

ADAM WILLIAM ITALIANO

**A genealogia da confissão em Michel Foucault**

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

Orientadora: Prof. Dra. Monica  
Loyola Stival

SÃO CARLOS - SP

2025

Para Aparecida Magri Veltrone e Elis de Araujo Italiano,  
Com amor e carinho.

Agradecimentos:

Inúmeras amigas e amigos do curso de filosofia me ajudaram na escrita da dissertação, citá-los ocuparia muitas páginas e eu com certeza esqueceria alguém, por isso destaco apenas dois, meus grandes amigos: Rafael Gironi (o maravilhoso Batata sem Umbigo) e Bruno Fernandes. Nossas discussões constituem meu olhar sobre o autor e se encontram em cada linha desta dissertação.

Agradeço a CAPES que financiou esta pesquisa, o que a tornou possível e a todos os membros do corpo docente do departamento de filosofia, que me ensinaram uma visão ampla da história da filosofia, com a dedicação e o carinho que o ensino necessita. Agradeço e muito os ensinamentos de Monica Loyola Stival, que com suas aulas gerou em mim uma paixão imensa pela filosofia de Michel Foucault e me impulsionou a estudá-lo mais a fundo, convocando-me para escrever um projeto de IC. E que durante estes longos anos de mestrado continuou a me orientar, mesmo com outras infinitas demandas.

Em especial, agradeço ao meu pai Ademir Luís Italiano e minha mãe Sandra Regina Veltrone Italiano, que com muito sacrifício e dedicação, me educaram e cuidaram de mim, para que eu consiga hoje estar realizando meus sonhos. Como diz BK: “eu sou a continuação de um sonho, de quem sangrou para a gente sorrir”. Sempre louvarei seus esforços e os amarei. Agradeço meu irmão Allam David Italiano, que quando criança me fez ler até eu criar gosto pela sabedoria. Também agradeço meu cunhado Bruno Benicchio, com o qual tive inúmeras trocas acadêmicas valiosas. .

Por fim, agradeço minha companheira Juliana de Araujo Silva que me aguentou lendo inúmeros parágrafos e perguntando se estava entendível. Seu amor é um combustível de vida, de potência e de alegria.

Durante a escrita desta dissertação perdi minha avó e minha filha nasceu. É duro criar uma nova vida; é infinitamente difícil perder alguém que amamos. Minha avó e minha filha, mais do que qualquer livro ou texto que escrevi e li, me ensinaram a ser sensível e humano. Por isso dedico minha dissertação a elas, que estarão para sempre presentes em todas as minhas atitudes, em cada lágrima ou riso.

Desejo que esse trabalho honre todo o esforço e carinho das pessoas que me afetam e me amam, e possibilitaram sua escrita.

## RESUMO

Principiando pela relação constitutiva entre a verdade e o sujeito na produção intelectual de Michel Foucault, a dissertação analisa um modo específico de articulação entre os dois conceitos supracitados: a confissão. Para isso, são analisados dois conjuntos de textos do filósofo destacando as passagens nas quais a confissão aparece. Primeiro, os textos sobre a história das práticas psiquiátricas, depois sobre a história das práticas jurídicas. No decorrer do trabalho evidencia-se o papel paradoxal da confissão como técnica de dominação e prática de si e delineia-se como questão norteadora a possibilidade de pensar uma verdade sobre si, que diferente da confissão, não reforça os mecanismos de poder, mas se debate contra eles, constituindo-se como prática de resistência. Conduzido por esta questão, a dissertação termina com uma análise da atividade prática intelectual e militante do autor, em especial no G.I.P (grupo de informações sobre as prisões), no qual se destaca o objetivo de ouvir e difundir a verdade crítica dos presos, dos seus familiares e dos distintos profissionais, em resumo, de todos os corpos que são submetidos a prisão e a denunciam como intolerável.

**PALAVRAS-CHAVES:** Confissão; Genealogia; Sujeito; Verdade.

## ABSTRACT

Beginning with the constitutive relationship between truth and the subject in Michel Foucault's intellectual production, the dissertation analyzes a specific mode of articulation between the two aforementioned concepts: confession. To this end, two sets of texts by the philosopher are examined, highlighting the passages in which confession appears. First, the texts on the history of psychiatric practices, and then those on the history of legal practices. Throughout the work, the paradoxical role of confession is emphasized as both a technique of domination and a practice of the self. The central issue guiding the study is the possibility of thinking about a truth of the self, which, unlike confession, does not reinforce mechanisms of power but rather opposes them, constituting itself as a practice of resistance. Driven by this question, the dissertation concludes with an analysis of the author's practical, intellectual, and militant activity, particularly within the G.I.P. (Prison Information Group), which was characterized by the aim of listening to and disseminating the critical truth of prisoners, their families, and various professionals—in short, of all the bodies subjected to imprisonment who denounce it as intolerable.

**KEYWORDS:** Confession; Genealogy; Subject; Truth

## SUMÁRIO

Introdução: Um filósofo dos sujeitos contra o Sujeito; um filosofo das verdades contra a Verdade! .....	8
1. Exame, poder e confissão .....	19
1.1. O capitalismo e a genealogia da sociedade disciplinar .....	19
1.2 O Exame .....	25
1.3 A analítica do poder: algumas precauções metodológicas .....	31
1.4 A confissão, uma hipótese .....	38
2. A confissão nas instituições psiquiátricas .....	43
2.1 Dos leprosários aos hospícios .....	43
2.2 A confissão nas práticas terapêuticas clássicas: Uma análise do capítulo IX da História da loucura.....	61
2.3 Os paradoxos da confissão no curso <i>O poder Psiquiátrico</i> .....	71
3. A confissão da penitência à penitenciária .....	96
3.1 Inquérito e confissão .....	96
3.2 Exame e confissão .....	115
Conclusão: A experiência do G.I.P e a verdade sobre si como resistência.....	128
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	133

## Introdução.

Foucault: Um filósofo dos sujeitos contra o Sujeito; um filósofo das verdades contra a Verdade!

O tema central da dissertação é a confissão no pensamento foucaultiano da década de 1970. Para pensar as inflexões desta verdade aletúrgica<sup>1</sup> no interior desse pensamento plural e descontínuo, nos serviremos de uma divisão feita por Foucault, quando este, em 1983, portou-se como sujeito de um dizer verdadeiro sobre o seu próprio trabalho, ou seja, sobre si. Na ocasião, Foucault dividiu sua extensa atividade filosófica em três blocos cronologicamente determinados, nos quais uma espécie de problema constante reaparece com distintos enfoques e formulações. Para pensar essa divisão, faz-se necessário discutir a centralidade conferida por Foucault a um tema específico de sua obra múltipla.

Eu gostaria de dizer, antes de mais nada, qual foi o objetivo do meu trabalho nos últimos vinte anos. Não foi analisar o fenômeno do poder nem elaborar o fundamento de tal análise.

Meu objetivo, ao contrário, foi criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornaram-se sujeitos (...)

Assim, não é o poder, mas o sujeito, que constitui o tema geral da minha pesquisa. (FOUCAULT, 1995, p.231-232)

Roberto Machado, comentando essa passagem de Foucault, ressalta que na década de 1970 o filósofo havia atribuído ao poder a centralidade das suas obras, relembando a entrevista de 1977, na qual Foucault afirma que seu “verdadeiro problema é aquele que, aliás, atualmente, é o problema de todo mundo: o do poder” (FOUCAULT, 2006a, p. 224-225). Essa passagem é conflitante com a anterior e serve para Machado afirmar que há várias mudanças na obra de Foucault, fato que “não deve

---

<sup>1</sup> Em seu último curso: *A coragem da verdade (1984)* Foucault propõe uma distinção entre uma análise epistemológica do verdadeiro e uma análise aletúrgica. A primeira se caracteriza por analisar as estruturas dos discursos verdadeiros, destacando a especificidade de cada um. Já a segunda tem como objeto “o tipo de ato pelo qual o sujeito, dizendo a verdade, se *manifesta*, e com isso quero dizer: representa a si mesmo e é reconhecido pelos outros como dizendo a verdade” (FOUCAULT, 2011, p. 4). Trata-se de uma análise da manifestação do verdadeiro, do ato, da prática da verdade. “A aleturgia seria, etimologicamente, a produção da verdade, o ato pelo qual a verdade se manifesta” (FOUCAULT, 2011, p. 4). É sempre no interior de uma produção da verdade, de uma forma aletúrgica que condiciona o dizer verdadeiro e confere ao sujeito a posição de enunciador de uma verdade sobre ele, que a verdade sobre si é problematizada por Michel Foucault.

desconcertar, pois Foucault jamais pretendeu ser um filósofo da identidade” (MACHADO, p.43). Se Foucault muda constantemente ao longo de sua obra, como uma cobra que troca de pele, “é preciso não projetar o Foucault mais recente para entender o Foucault do passado” (MACHADO, p. 44), nem pensar o seu trabalho como “se fosse orientado por um projeto unitário, formado por vários eixos, desenvolvidos em diferentes épocas” (MACHADO, p.47). Pensar desta forma seria, para Machado, uma espécie de “ilusão retrospectiva”.

Se assim é, como fazer uma leitura do pensamento foucaultiano? Como pensar diferentes obras e associa-las em um todo coerente se, como diz Deleuze, “seu pensamento não cessa de crescer em dimensões, e nenhuma das dimensões está contida na precedente” (DELEUZE, 1992 p. 118)? Ou, o que é precisamente o que nos toca, como pensar um tema – *a verdade sobre si* – em diferentes obras, em diferentes períodos, mas constituindo uma totalidade coerente?

É verdade que Foucault muda constantemente de pele e de temática, mas é igualmente verdadeiro, como buscaremos demonstrar ao longo do trabalho, que ele desenvolve o tema da subjetividade em diversos textos anteriores à década de 1980. O sujeito e a verdade são temáticas constantes, que, perpassando distintas obras, servem de chaves de leitura para compreender as inflexões internas ao pensamento desse autor plural. Com isso, não pretendemos afirmar que o conceito central deste trabalho coincide com o que é central no pensamento do filósofo, mas destacar como tanto a verdade quanto o sujeito são temas que atravessam a obra foucaultiana. Dois temas que servem como duas aberturas para uma história da *verdade sobre si* em Foucault, como duas frestas que fazem ver o mesmo quarto.

O próprio Foucault, ao pensar o seu trabalho, ao exprimir uma verdade sobre si, fornece-nos um instrumento para efetuar esse empreendimento, a saber, a divisão do seu trabalho em três períodos, marcados cada um por um modo de objetivação. Comentando *O sujeito e o poder* (1983), Lebrun os enumerou, sintetizando cada um:

- 1) a transformação do sujeito em objeto de saber: "objetivação do sujeito falante sob a forma de Gramática Geral, de filologia, de linguística ... ou ainda, a objetivação do mero fato de ser vivo, sob a forma de História Natural ou de biologia";
- 2) produção do sujeito individual para fins políticos, sob a égide da divisão normal/patológico (louco/são de espírito, criminoso/homem de bem ...

); 3) "a maneira pela qual um ser humano se transforma em sujeito ... a maneira pela qual o homem aprendeu a se reconhecer como sujeito de uma sexualidade (LEBRUN, 1985, p.23)

O primeiro modo de objetivação analisado por Foucault é a objetivação do sujeito por práticas discursivas, denominadas de ciências humanas. Foucault analisa essas práticas, particularmente em *As palavras e as coisas* (1966), mostrando como o sujeito é objetivado enquanto falante na gramática geral, na filologia e na linguística; enquanto produtivo nas análises da riqueza e na economia; e enquanto ser vivo na história natural ou na biologia. Assim, analisando o discurso dos distintos saberes apontados anteriormente, Foucault pode assinalar como o sujeito é objetivado por eles enquanto sujeito falante de uma língua anterior a sua existência; sujeito produtivo dentro de uma economia anterior a ele; e por fim, sujeito vivo que não determina o que é o vivente. Portanto, no modo de objetivação que Foucault afirma ser o primeiro modo por ele analisado, o sujeito é objetivado por saberes que configuram campos discursivos anteriores ao sujeito, que o determinam de fora. Assim, o sujeito, no primeiro modo de objetivação, aparece como constituído por um conjunto de saberes históricos que lhe dão forma.

O segundo modo de objetivação dá-se pelo que Foucault denominou “práticas divisoras”, que aparecem em obras como *História da loucura* (1961) e *Vigiar e punir* (1976). Nelas, “o discurso recaía sobre o sujeito do exterior e pelo outro”(VIEIRA, 2015 p. 45), ou seja, nas práticas divisoras o sujeito é objetivado tendo como referência um “outro” irredutível a ele e que lhe é ao mesmo tempo antagônico. São exemplos de sujeitos objetivados nas práticas divisoras: “o louco e o são, o doente e o sadio, os criminosos e os ‘bons meninos” (FOUCAULT, 1995, p. 231). Nesse modo de objetivação, o sujeito é definido por ser oposto a outro, ao qual ele pode igualar-se. O louco só é dito desarrazoado por ser um doente que potencialmente pode curar-se, enquanto o são só é considerado um sujeito normal por poder tornar-se louco; o sadio pode adoecer e o doente se curar; e o criminoso pode parar de cometer crimes e os “bons meninos” passarem a cometê-los. O sujeito nessas práticas divisoras, como no primeiro modo de objetivação, é definido por algo que lhe escapa. Para exemplificar, consideremos um dos pares analisados por Foucault: O “louco” e o “normal”. Se “os loucos são tidos por seres racionais em potência, o ser racional é considerado como um candidato à loucura” (LEBRUN, 1985, p. 17), o que faz do louco “um documento vivo” (LEBRUN, 1985, p. 18), que revela o que em potência existe no ser racional,

possibilitando traçar os limites da sua racionalidade e defini-lo enquanto sujeito normal. Portanto, o louco “é irredutivelmente o meu Outro, mas é decifrando este Outro que eu tenho as melhores oportunidades de aprender quem eu sou” (LEBRUN, 1985, p. 18), enquanto sujeito normal; com isso temos uma imagem da finitude, em que um sujeito finito é determinado por um outro, o que ele pode vir a ser na medida em que não é.

No terceiro modo de objetivação, que aparece nos trabalhos do fim da década de 1970 e no princípio dos anos 80, Foucault busca estudar “o modo pelo qual um ser humano torna-se sujeito” (FOUCAULT, 1995, p. 232), tendo como campo de análise privilegiado a sexualidade, de modo que ele busca compreender “como os homens aprenderam a se reconhecer como sujeitos de ‘sexualidade’” (FOUCAULT, 1995, p. 232). A pergunta pela forma como o homem se reconhece como sujeito revela um deslocamento da problemática, pois ela decorre da alteração da questão de: *como o sujeito é objetivado, por exemplo, como louco ou delinquente, pelo saber e pelo poder?* Para: *como um homem reconhece-se sujeito, por exemplo, de uma sexualidade?* Esse deslocamento da questão implica a mudança de uma análise da constituição do sujeito moderno pelo poder-saber para uma análise de como o sujeito pode, em uma relação imanente consigo, constituir-se enquanto sujeito, como um arquiteto de si; ou reconhecer-se como sujeito, afirmando sobre si o que ele é.

Focaremos no segundo modo, destacando o papel da verdade sobre si e acompanhando as inflexões que este conceito sofre no interior do pensamento foucaultiano. Principiaremos pela verdade sobre si na forma da confissão, considerando-a no interior de duas heterotopias de desvio<sup>2</sup>, duas instituições de sequestro<sup>3</sup>, ou, utilizando o termo de Erving Goffman, instituições totais<sup>4</sup> extensamente analisadas por

---

<sup>2</sup> As heterotopias de desvio são “os lugares que a sociedade dispõe em suas margens, nas paragens vazias que a rodeiam, são antes reservados aos indivíduos cujo comportamento é desviante relativamente a média ou a norma exigida” (FOUCAULT, 2013a, p. 22).

<sup>3</sup> No curso de 1972-1973, intitulado de *A sociedade punitiva*, Foucault nomeia as instituições disciplinares de instituições de sequestro, por serem instituições nas quais o indivíduo a elas submetido estaria sob sequestro “preso numa discursividade ininterrupta no tempo, proferida a partir de fora por uma autoridade e necessariamente feita em função daquilo que é normal e daquilo que é anormal” (FOUCAULT, 2015, p. 198).

<sup>4</sup> “Uma instituição total pode ser definida como um local de residência e trabalho onde um grande número de indivíduos com situação semelhante, separados da sociedade mais ampla por considerável período de tempo, levam uma vida fechada e formalmente

Foucault durante a década de 1970: os hospícios e as prisões. Pensando os poderes que se exercem em ambos e as práticas estratégicas que permitem o exercício de cada um: do lado dos hospícios, o poder psiquiátrico; das prisões, o poder judiciário. Porém, é preciso pensar primeiro a generalidade para se orientar no específico, ler o mapa para se situar no local. É preciso pensar o sujeito e a verdade para tornar inteligível que espécie de conexão há entre estes dois termos. Que espécie de relação, ou melhor, de relações é possível traçar entre o sujeito e a verdade? Como pensar o sujeito em relação à verdade e a verdade em relação ao sujeito? Que sujeito Foucault pensa? Qual verdade? Por hora, algumas palavras de sobrevoo sobre o sujeito em Michel Foucault, depois trataremos do segundo polo do conceito principal do presente trabalho, a saber, a verdade.

Ao longo de toda a sua obra, Michel Foucault se recusa a conceber uma essência do sujeito, uma substancialidade que precede os acidentes históricos e não é alterada pelo devir. Se não há uma essencialidade no sujeito que o torna o mesmo em todo o lugar e em todo o tempo, se ele se dá historicamente de diferentes modos, a questão do sujeito não é uma busca ontológica: “*O que é o sujeito?*”. Ela é uma questão que se coloca de distintos modos, conforme o sujeito analisado, sobre o *como* do sujeito: “*como o sujeito é objetivado enquanto sujeito? Como o sujeito se reconhece sujeito, por exemplo, de um desejo?*”. Ao questionar o como do sujeito e não sua essência, Foucault apresenta o sujeito como o correlato de um conjunto de práticas historicamente localizadas, que o produzem e lhe dão consistência. Para exemplificar, pensemos um caso em cada modo de objetivação.

O sujeito enquanto sujeito vivo é objetivado através de um discurso que se pleiteia científico, que tem uma origem histórica e se associa com um conjunto de práticas e métodos, a saber, a história natural ou a biologia. Quando se trata do segundo modo de objetivação, o sujeito louco é assim considerado e diferenciado do não-louco no diagnóstico absoluto<sup>5</sup>, estabelecido através de um conjunto de práticas, de estratégias e de métodos, coordenados pelo psiquiatra e aplicados no interior dos asilos. No terceiro

---

administrada” (GOFFMAN, 1974, p.11) O termo de Goffman pode ser utilizado para definir essas instituições em um trabalho dedicado ao pensamento foucaultiano por convergir com a ideia exposta por Foucault de que as referidas instituições “se encarregam de toda a dimensão temporal da vida dos indivíduos” (FOUCAULT, 2002, p. 116), ou seja, de que elas possuem um aspecto total, por encobrirem todo o tempo da vida daqueles a elas submetidos.

<sup>5</sup> Sobre o diagnóstico absoluto ver: *O poder psiquiátrico*, páginas: 346-48.

modo de objetivação, Foucault analisa como o sujeito constitui-se através de práticas de si, de estratégias impostas ao sujeito por si, que visam dota-lo da soberania de si, do gozo de si, temas amplamente discutidos na filosofia antiga. Assim, o sujeito é um efeito de práticas historicamente delimitadas, tanto na objetivação do sujeito vivo pela história natural ou pela biologia como na transformação do sujeito em sujeito louco pelo poder-saber do psiquiatra; ou ainda pela transformação de si por um conjunto de práticas. Dessa forma, Foucault não encontra o sujeito no princípio, como a primeira verdade evidente por si, mas no fim, ou melhor, no meio de um conjunto de ações, de práticas, de estratégias, historicamente delimitadas.

Se assim é com o sujeito, é com o objeto. Ele também se dá como decorrência das práticas. Como afirma Paul Veyne: “As coisas, os objetos não são senão os correlatos das práticas” (VEYNE, 1998, p. 256). Para cada prática determinada em um ambiente histórico singular, há objetos que lhe são correlatos, como da macieira decorrem as maçãs. Por exemplo, a loucura não pré-existe em relação às práticas de internação, como a sexualidade não é um objeto a-histórico revestido por distintas formulações datadas, mas foi inventada em algum momento como um correlato das práticas. Desta forma, para Foucault, “um objeto ou um sujeito é isso ou aquilo, dependendo da relação histórica que o determina” (CANDIOTTO, 2006, p.66), das práticas histórias que o perfazem.

As práticas que produzem o sujeito e o objeto se associam com um saber. No caso do sujeito vivo, o saber científico da história natural ou da biologia. No caso do louco, o saber psiquiátrico. No caso do sujeito livre, soberano de si, resultado das práticas de si antigas, o saber ético. Em todos os casos há a ligação entre um conjunto de práticas, de estratégias e um discurso, um dizer que se pretende verdadeiro. Portanto, para Foucault, o sujeito “se constitui no interior mesmo da história” (FOUCAULT, 2002, p.10) e “é a cada instante fundado e refundado pela história” (FOUCAULT, 2002, p.10) em relação com as verdades correlatas às práticas históricas que o fundam. Como pontua Priscila Piazzentini Vieira:

A subjetividade, para ele, não é concebida a partir de uma teoria prévia e universal do sujeito, e também não está relacionada a uma experiência originária ou fundadora, mas é aquilo que se constitui e se transforma na relação com a verdade. Nesse sentido, não há teoria do sujeito que seja independente da relação com a verdade (VIEIRA, 2015, p.45).

Se o sujeito é constituído historicamente em relação com distintas verdades, também o verdadeiro é histórico, ou seja, “aquilo qualificado de verdadeiro não habita num já-aí; antes, é produzido como acontecimento num espaço e num tempo específicos” (CANDIOTTO, 2003, p. 235). Desta forma, é possível pensar historicamente tudo que foi tomado em determinado momento como verdadeiro, efetuando uma história da verdade que não pressupõe uma verdade a-histórica. Uma história que visa encontrar por baixo dos panos da verdade, o que a produz como acontecimento singular. É essa história da verdade que Foucault apresenta na aula sobre Nietzsche proferida em abril de 1971 na Universidade McGill em Montreal. Por isso, para introduzirmos o segundo polo da temática principal do presente trabalho, é interessante acompanhar mais de perto a referida aula, articulando-a com dois outros textos de Foucault, a saber, a primeira conferência de *As verdades e as formas jurídicas* e o texto *Nietzsche, a genealogia e a história*.

Foucault inicia citando Nietzsche, mais precisamente o jovem Nietzsche:

No desvio de algum rincão do universo inundado pelo fogo de inumeráveis sistemas solares, houve uma vez um planeta no qual os animais inteligentes inventaram o conhecimento. Este foi o minuto mais soberbo e mais mentiroso da “história universal, mas foi apenas um minuto. Depois de alguns suspiros da natureza, o planeta congelou-se e os animais inteligentes tiveram de morrer (NIETZSCHE, 2001, p. 7).

Após citar essa famosa passagem, Foucault aponta algumas consequências da afirmação nietzschiana de que o conhecimento é uma invenção. Em primeiro lugar, afirmar que o conhecimento é uma invenção implica considerar que ele não está inserido na natureza humana, que não constitui um instinto do homem. Desta forma, se o conhecimento é uma invenção, “ele não precede a si mesmo; é sem preliminar, sem secreta antecipação” (FOUCAULT, 2014 p.184). Propor o conhecimento como uma invenção é negar que o homem, por natureza, é destinado a conhecer. É afirmar que não há nele nada que antecipe o conhecimento, que o condicione formalmente. É opor-se à primeira frase da *Metafísica* de Aristóteles: “Todos os homens, por natureza, tendem ao saber” (ARISTÓTELES, 980a). Por outro lado, implica também afirmar que o conhecimento é sem modelo, que nenhum protótipo de conhecimento antecede a sua invenção. Assim, não há reminiscência, nem reencontro com as formas. O *gnôthi seautón* (conhece-te a ti mesmo) platônico também é negado através dessa formulação: *o conhecimento é uma invenção*. Resumindo, se o conhecimento é inventado, não há no

sujeito uma antecipação, nem a possibilidade de atingi-lo verdadeiramente através do conhecimento da alma tomada como um espelho do divino.

Nenhum protótipo de conhecimento precedeu o conhecimento humano. Ele não foi roubado de um fogo inicial e divino por algum Prometeu. Não foi imitado pela inteligência humana lembrando-se de um espetáculo divino. Não há reminiscência. (FOUCAULT, 2014, p. 184)

Se as condições formais do conhecimento não se encontram no homem, tampouco podemos encontra-las no mundo. Ao proporem o conhecimento como uma invenção, Nietzsche e Foucault negam que as coisas tenham uma natureza inteligível, que espera nosso desvelamento. O sentido ante-reflexivo do mundo é negado. Como pontua Foucault:

As coisas não têm:

-um sentido oculto que seja preciso decifrar,  
-[uma essência] que constitua sua nervura inteligível,

Elas não são:

-objetos que obedeçam a leis (FOUCAULT, 2014, p. 184).

As coisas “não voltam para nós um rosto inteligível que nos olhe ou que espere que nosso olhar cruze com elas” (FOUCAULT, 2014, p. 184.). Não há nas coisas uma antecipação do conhecimento, um sentido imanente que não é inventado. O objeto (como objeto de conhecimento) não existe antes das práticas que o constituem, nem antes do conhecimento que é inventado sobre ele. Portanto, em primeiro lugar, a afirmação de que o conhecimento é uma invenção implica uma dupla negação, anteriormente demarcada: a negação da universalidade, tanto do sujeito quanto do objeto. *Nenhum universal!* É um lema, um norte, uma palavra de ordem para o pensamento nietzschiano e foucaultiano.

Se o conhecimento é inventado, se ele não encontra antecipação no homem e nas coisas, de onde ele provém? Como ele é inventado? Propor essa questão não é buscar uma origem do conhecimento. Nietzsche, como pontua Foucault, nega veemente a pesquisa da origem.

Por que Nietzsche genealogista recusa, pelo menos em certas ocasiões a pesquisa das origens (*Ursprung*)? Porque, primeiramente, a pesquisa, nesse sentido, se esforça para recolher nela a essência exata da coisa, sua mais pura possibilidade, sua identidade cuidadosamente recolhida em si mesma, sua forma imóvel e anterior a tudo o que é

externo, acidental, sucessivo. Procurar uma tal origem é tentar reencontrar “o que era imediatamente”, o “aquilo mesmo” de uma imagem exatamente adequada a si; é tomar por acidental todas as peripécias que puderam ter acontecido, todas as astúcias, todos os disfarces; é querer tirar todas as máscaras para desvelar enfim uma identidade primeira (FOUCAULT, 2002, p. 17).

A essa busca da origem Nietzsche opõe o trabalho de escutar a história, atento justamente ao acidental, às peripécias, aos jogos, visando encontrar não uma identidade, não o segredo da coisa, não a essência oculta que a originou, mas mostrar “que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas” (FOUCAULT, 2002, p. 18). O olhar historiador que Nietzsche nos propõe não é um retorno às origens esquecidas, veladas pela aparência. Não se trata de buscar a essência, o originário, a identidade preservada da origem, mas a discórdia, o conflito, a disputa, o jogo da aparência, as práticas, as relações de poder, que animam a história e produzem o conhecimento.

Portanto, ao afirmar que o conhecimento é uma invenção, Nietzsche não propõe uma busca da origem do conhecimento, mas desvelar como ele é uma consequência de operações complexas, que não se dão no nível do conhecer, ou seja, que são alheias e de outra natureza em relação ao conhecimento. Operações complexas que implicam a digladiada dos instintos, os mascaramentos, a aparência, o jogo, o interesse, a maldade.

O instinto, o interesse, o jogo, a luta não são aquilo com relação ao qual é disputado o conhecimento. Esse não é o motivo inconfessável, a origem coercitiva e logo esquecida. É seu suporte permanente, perpétuo, inevitável, necessário. Vamos encontra-los nas ciências. (FOUCAULT, 2014, p. 186).

Desta forma, o conhecimento emerge do combate, dos instintos, da violência, dos mascaramentos. Ele não pacifica, não concilia, ao contrário, ele é fruto de um embate entre forças, surgindo como um clarão resultante do choque entre as espadas.

O conhecimento é como um clarão, como uma luz que se irradia mas que é produzido por mecanismos ou realidades que são de natureza totalmente diversa. O conhecimento é o efeito dos instintos, é como um lance de sorte, ou como o resultado de um longo compromisso. Ele é ainda, diz, Nietzsche, como “uma centelha entre duas espadas”, mas que não é do mesmo ferro que as duas espadas (FOUCAULT, 2002, p. 16-17)

O conhecimento é um efeito, o resultado de um lance de dados, no qual agiram sobre os dados distintas forças, que não são da mesma natureza que eles. Assim, o conhecimento emerge do totalmente diferente, sem secreta antecipação. Ele baseia-se em uma rede de relações que é “diferente quanto às formas: pode tratar-se de destruição, de apropriação, de castigo, de dominação” (FOUCAULT, 2014, p. 190), e também; “diferente quanto aos pontos de apoio e aos termos que colocam em relação: um corpo com outro corpo, um grupo com outro grupo, um indivíduo com uma coisa, um animal, um deus” (FOUCAULT, 2014, p. 190). Tendo como base essa teia de relações que lhe são alheias, o conhecimento é situado, histórico, singular e, justamente por isso, “sempre perspectivo, inacabado; nunca será fechado em si mesmo” (FOUCAULT, 2014, p. 186).

Carolina Noto, comentando em sua tese de doutorado a aula sobre Nietzsche, enumera as consequências da afirmação de que o conhecimento é uma invenção, sintetizando de forma coerente o que apresentamos até o presente momento.

Afirmar que o conhecimento é uma invenção significa ao menos 4 coisas diferentes:

- 1) significa que sua proveniência e emergência estão situadas no domínio exterior ao próprio conhecimento;
- 2) significa perceber que o conhecimento é uma criação, uma ficção;
- 3) que essa criação não se funda em um sujeito soberano;
- 4) que essa criação se dá em função de uma multiplicidade de acontecimentos. (NOTO, 2014, p. 109)

Da ideia de que a proveniência e emergência do conhecimento provêm de um domínio exterior a ele e de que ele é uma criação, uma ficção, que não encontra no sujeito soberano nenhum fundamento, decorrendo de uma profusão de acontecimentos, conclui-se que a ideia de que há a possibilidade de conhecer verdadeiramente o mundo e de que há na humanidade uma natureza apta ao conhecimento, é uma invenção que pode ser historicamente demarcada. Portanto, se o conhecimento é inventado, também o é a verdade. Não há em Nietzsche e Foucault uma verdade universal, mas uma verdade perspectiva, que decorre de uma trama política e estratégica. Sobretudo no tocante à interpretação histórica dos acontecimentos, como destaca Wizeman:

A história, para ambos pensadores, rejeita, assim, ser o oráculo de verdades agregadas à imanência do mundo, a hermenêutica

fidedigna de um conhecimento que se desdobra em seu percurso crescente, e sabe-se visão perspectiva, sujeita ao horizonte que produz seu olhar, por mais que dele se tente despegar. (WIZEMAN, 2013, p. 102)

Contra a verdade metafísica, universal, originária, absoluta, Nietzsche e Foucault constroem suas trincheiras e guerreiam com fervor, através de uma historicidade bélica do verdadeiro, que, esfacelando a Verdade, busca pensar a emergência singular das verdades perspectivas. Incluindo a própria ideia de que há verdade, que é apenas mais uma “verdade” entre as verdades, ou melhor, aparência entre as aparências! Assim, o que Foucault colhe do pensamento Nietzscheano é a possibilidade de fazer uma história dos sujeitos contra o Sujeito; uma história das verdades contra a Verdade.

Só pode haver certos tipos de sujeito de conhecimento, certas ordens de verdade, certos domínios de saber a partir de condições políticas que são o solo em que se formam o sujeito, os domínios de saber e as relações com a verdade. Só se desembaraçando destes grandes temas do sujeito de conhecimento, ao mesmo tempo originário e absoluto utilizando eventualmente o modelo nietzschiano, poderemos fazer uma história da verdade (FOUCAULT, 2002, p. 27).

Para Foucault, a história da verdade e do sujeito não é uma busca da origem, mas uma tentativa de desvelar em que condições históricas certa verdade é inventada, relacionando-se com a invenção de um sujeito determinado e vice-versa. Portanto, ao pensar a verdade sobre si no interior do pensamento foucaultiano, é imprescindível pensar historicamente como a verdade e o sujeito se constituem em relação, através de um conjunto de práticas, nas quais estão em jogo relações de poder, violências, mascaramentos, estratégias. Desta forma, ao pensarmos a verdade sobre si e a evolução deste conceito no interior das obras de Michel Foucault, o que colocaremos em questão é: no interior de quais relações o sujeito diz a verdade sobre si? Como esse sujeito que diz a verdade é construído historicamente? Qual o papel desta verdade dita por ele na sua constituição enquanto sujeito? Por outro lado, que verdade implica esse sujeito constituído por distintas práticas? O que o ato de dizer a verdade significa para esse sujeito em específico? Quais alterações o sujeito causa na verdade sobre ele ao proferi-la? Quais alterações a verdade implica ao sujeito que a diz no momento mesmo em que ele a diz?

## Capítulo 1: Exame, poder e confissão

O poder político não está ausente do saber, ele é tramado com o saber.  
(FOUCAULT, 2002, p. 50).

### 1.1 O capitalismo e a genealogia da sociedade disciplinar

No segundo modo de objetivação o sujeito é considerado “um efeito do poder e é, ao mesmo tempo, na mesma medida em que é um efeito seu, seu intermediário” (FOUCAULT, 2010a, p. 26). Desta forma, para pensar o sujeito no segundo modo de objetivação e sua ligação constitutiva com o verdadeiro, apresentaremos que tipo de poder é esse que “transita pelo indivíduo que ele constituiu” (FOUCAULT, 2010a, p. 26), demarcando sua historicidade e articulando-o com o saber que o legitima ao mesmo tempo em que é produzido com ele. Após esta apresentação geral do tipo de sociedade em que este poder atua e também das suas características principais, focando no papel específico da extração da verdade sobre si no interior das estratégias de poder, analisaremos com acuidade dois diferentes ambientes nos quais ele produz sujeitos e verdades: os hospícios e as prisões. Para começar, situemos a análise.

Na segunda metade da década de 1970, Michel Foucault apresenta a passagem de um poder que tem como função mais elevada o direito do Soberano de vida e morte, para “um poder cuja função mais elevada já não é mais matar, mas investir sobre a vida, de cima a baixo” (FOUCAULT, 1988, p. 131). Essa passagem, que ocorreu entre os séculos XVII e XIX, implica em distintas consequências para o funcionamento do poder. Antes dela, “o poder se exercia essencialmente como instância de confisco, mecanismo de subtração, direito de se apropriar de uma parte das riquezas” (FOUCAULT, 1988, p. 128) e, no limite, da própria vida. Sendo assim, “direito de apreensão das coisas, do tempo, dos corpos e, finalmente da vida” (FOUCAULT, 1988, p. 128). Esse poder como direito de apreensão alicerça o direito do soberano sobre a vida, apenas na medida em que ele pode suprimi-la. Portanto, o poder do soberano sobre a vida depende da escolha, por parte do soberano, de exercer o direito de morte ou não, ou seja, “o efeito do poder soberano sobre a vida só se exerce a partir do momento em que o soberano pode matar” (FOUCAULT, 2010a, p. 202). Por isso, esse poder desenvolve-se como direito de causar a morte ou de deixar viver.

A nova forma de poder, que começou a desenvolver-se a partir da época clássica, não funciona por meio do confisco, da apreensão, que pode culminar na morte do indivíduo. Ao contrário, esse poder é “destinado a produzir forças, a fazê-las crescer e ordená-las mais do que barra-las” (FOUCAULT, 1988, p. 128). É um poder que se incube da vida ativamente, produzindo-a, fazendo viver. Em suma, “já não se trata de por a morte em ação no campo da soberania, mas de distribuir os vivos em um domínio de valor e utilidade” (FOUCAULT, 1988, p. 135). Trata-se de um poder positivo, produtivo, um poder que não confisca; incita. Que não se apropria das riquezas; permite que elas circulem. Que não apreende os corpos, as coisas, o tempo e a vida; disciplina os corpos estabelecendo como eles empregam suas forças em determinados tempos e espaços; deixa circular as coisas, conforme a “natureza” do mercado; e regula a vida da população conforme a normalidade, as “taxas normais”. Poder que “sem a menor dúvida, foi elemento indispensável ao desenvolvimento do capitalismo” (FOUCAULT, 1988, 132). Esse poder é denominado por Foucault de biopoder.

O biopoder apresenta dois polos, duas formas de agir sobre os vivos e submete-los a um domínio de valores e utilidade: de um lado, a disciplina dos corpos; de outro, a regulação das populações. Ele através destes dois elementos constitutivos da sua atividade produz “uma sociedade em que se cruzam, conforme uma articulação ortogonal, a norma da disciplina e a norma da regulamentação” (FOUCAULT, 2010a, p. 213). A disciplina se centra no corpo como máquina e busca “reger a multiplicidade dos homens na medida em que essa multiplicidade pode e deve redundar em corpos individuais” (FOUCAULT, 2010a, p. 204). A questão do biopoder é dominar e conduzir a multiplicidade, mas para isso ele demarca cada parte, cada singular expressão do conjunto, determinando, individualizando. Na disciplina sempre se trata de corpos individuais, que ela visa adestrar, treinar, extorquir as forças; e diante de falhas nas engrenagens, como a delinquência e a loucura: prender, curar, consertar, como quando se ajusta uma máquina quebrada. Esse poder funciona através de distintas instituições, como os asilos, as clínicas psiquiátricas, as prisões etc. Nessas instituições disciplinares, os sujeitos submetidos à reforma, a correção e ao aprisionamento são convidados e forçados a dizerem a verdade sobre o que são e sobre o que fizeram. Dizê-la para o médico, no caso do louco. Para o juiz, no caso do prisioneiro. Em suma, para outro que pode determinar seu encarceramento ou sua cura, sua prisão ou liberdade. Outro que possui certo poder sobre sua existência. Mas, de que forma nas instituições disciplinares

os corpos sujeitados são convidados ou forçados a expressar a verdade sobre o que eles são? Para responder essa questão consideremos como Foucault pensa as distintas instituições disciplinares.

Segundo Foucault,

A prisão, o hospital, a escola, a oficina não são formas de vigilância do próprio grupo. É a estrutura de vigilância que, chamando para si os indivíduos, tomando-os individualmente, integrando-os, vai constituí-los secundariamente enquanto grupo. (FOUCAULT, 2002, p. 113)

Não é a prisão que reclusa os criminosos; nem o hospício que vigia e corrige os loucos, existentes como grupo antes do estabelecimento destas instituições. Ao contrário, estas instituições, no exercício do poder que lhes é próprio, constituem aquele indivíduo como parte de um grupo que deve ser submetido a elas. Não há antes o criminoso, não há antes o louco. Para haver ambos é preciso que haja o saber-poder que os submete, que os subjuga e, enfim, os objetiva enquanto sujeitos constituintes de um grupo específico<sup>6</sup>. Nesta produção dos indivíduos, o que está em questão não é um processo de exclusão, mas de fixação. Não se trata de excluir os indivíduos, de retirá-los do convívio com os outros, evitando assim que eles hajam contra a sociedade e a danifiquem. A exclusão do indivíduo serve para demarcá-lo, para enquadrá-lo e para poder agir sobre seus atos individualmente, controlando-os e exercendo sobre eles uma vigilância constante. Para assim, fixá-los a um aparelho de normalização.

A fábrica não exclui os indivíduos, liga-os a um aparelho de produção. A escola não exclui os indivíduos; mesmo fechando-os; ela os fixa a um aparelho de transmissão do saber. O hospital psiquiátrico não exclui os indivíduos; liga-os a um aparelho de correção, a um aparelho de normalização dos indivíduos. O mesmo acontece com a casa de correção ou com a prisão. Mesmo se os efeitos dessas instituições são a exclusão do indivíduo, elas têm como finalidade primeira fixar os indivíduos em um aparelho de normalização dos homens (FOUCAULT, 2002, p. 114)

Assim, nas instituições disciplinares, “não se trata de reconstruir um acontecimento, mas de algo, ou antes, de alguém que se deve vigiar sem interrupção e totalmente” (FOUCAULT, 2002, p. 88), esquadrinhando-o, analisando-o, através de um

---

<sup>6</sup> Seguindo de certa forma o caminho nietzschiano de propor o conhecimento como uma invenção, o que Foucault destaca nessa análise das instituições disciplinares é justamente a invenção de objetos de conhecimento e sujeitos de conhecimento por práticas que não estão no plano do conhecimento.

poder vigilante que permite “a possibilidade tanto de vigiar quanto de constituir, sobre aqueles que vigia, um saber”(FOUCAULT, 2002, p. 88). “Um saber de vigilância, de exame, organizado entorno da norma pelo controle dos indivíduos ao longo de sua existência” (FOUCAULT, 2002, p. 88). Um saber que permite determinar o que é o doente, o criminoso, o louco. Por exemplo, o papel do hospital não é apenas “deixar ver a doença tal como é, mas também produzi-la enfim na sua verdade até então aprisionada e travada” (FOUCAULT, 1978a, p. 118). Trata-se de uma produção do indivíduo associada a uma verdade sobre ele, igualmente produzida pelos mecanismos de poder. Sobre isso há uma passagem esclarecedora do curso de 1973 intitulado: *O poder Psiquiátrico*, nela Foucault destaca a fixação de uma *função sujeito* ao corpo do indivíduo submetido às práticas de encarceramento e correção empreendidas pelas instituições de sequestro. Apesar do abandono posterior da expressão *função sujeito*, cremos que a passagem serve para pensar a fixação do indivíduo e sua produção enquanto sujeito por um poder capilar.

Pode-se dizer, numa palavra, que o poder disciplinar, e é essa sem dúvida sua propriedade fundamental, fabrica corpos sujeitados, vincula exatamente a função-sujeito ao corpo. Ele fabrica, distribui corpos sujeitados; ele é individualizante [unicamente no sentido de que] o indivíduo [não é] senão o corpo sujeitado. E podemos resumir toda essa mecânica da disciplina dizendo o seguinte: o poder disciplinar é individualizante porque ajusta a função-sujeito à singularidade somática por intermédio de um sistema de vigilância escrita ou por um sistema de panoptismo pangráfico que projeta atrás da singularidade somática, como seu prolongamento ou como seu começo, um núcleo de virtualidades, uma psiquê, e que estabelece além disso a norma como princípio de divisão e a normalização como prescrição universal para todos esses indivíduos assim constituídos (FOUCAULT, 2006c, p. 69)

A disciplina, “essa forma terminal, capilar, do poder que constitui o indivíduo como alvo, como parceiro, como par na relação de poder” (FOUCAULT, 2006c, p. 70), produz o indivíduo como corpo sujeitado e disso extrai um saber que a legitima. Desta forma, na sociedade disciplinar enxerga-se uma imbricação fundamental entre, de um lado, um poder que sujeita, que vigia, que corrige máquinas desreguladas, que fixa indivíduos a um mecanismo de normalização e, do outro, um saber que encontra seu ancoradouro nesta vigilância constante e dá consistência ao poder que o permite existir. Saber-poder, esse binômio foucaultiano não está acima das relações de produção, não são um efeito de uma luta econômica que se restringe às classes e a divisão das funções na escala produtiva e social. Em suma, não são consequências do modo de produção

capitalista que precederia estas articulações entre formas de poderes e saberes. Para Foucault o saber-poder está enraizado nas relações de produção. Ele não é uma consequência do capitalismo, mas uma engrenagem, sem a qual a máquina não funciona.

Estes saberes e estes poderes se encontram muito mais firmemente enraizados não apenas na existência dos homens mas também nas relações de produção. Isto porque, para que existam as relações de produção que caracterizam as sociedades capitalistas, é preciso haver, além de um certo número de determinações econômicas, estas relações de poder e estas formas de funcionamento de saber. Poder e saber encontram-se assim firmemente enraizados; eles não se superpõem às relações de produção, mas se encontram enraizados muito profundamente naquilo que as constitui. (FOUCAULT, 2002, p. 126)

Se os saberes e os poderes que constituem a sociedade disciplinar estão enraizados na produção capitalista, sendo engrenagens de uma máquina de extração das forças vitais – tal como é o capitalismo – de que forma eles atuam em favor deste modo de produção? Qual a função deles nesse sistema específico que com seus tentáculos sujos emporcalha todos os cantos do planeta? Ou até, como explicar o sucesso das instituições disciplinares como as escolas, as prisões, os hospícios, no interior de uma sociedade voltada ao capital? Foucault oferece-nos duas respostas que se articulam: 1) A transformação da força do indivíduo em força de trabalho e a transformação do seu tempo em tempo de trabalho; 2) A necessidade de proteger a riqueza que com o capitalismo passou a estar mais exposta. Sobre o primeiro motivo, diz-nos o filósofo:

O capitalismo não encontra a força de trabalho pronta. 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 sequestro. (FOUCAULT, 2015, p. 211)

É preciso para o funcionamento do capitalismo que o tempo dos indivíduos seja tempo de trabalho, que sua força seja empregada no sistema produtivo, transformada em força de trabalho. Se o indivíduo não está ajustado às mecânicas do trabalho, não está empregando seu tempo e suas forças de forma produtiva, as instituições disciplinares operam um sequestro em vista de concertar aquela máquina

desajustada e fixa-la novamente no aparato produtivo de forma eficiente, normalizando-a. Desta forma, o desarrazoado deve ser retirado do meio no qual vive, para justamente poder ser reajustado a ele, voltando a funcionar corretamente enquanto sujeito trabalhador; enquanto as crianças que ainda não trabalham, que não empregam seu tempo de uma forma produtiva aos olhos do Capital, são sequestradas pelas escolas, onde aprendem a sentar no local certo, a se comportar como convém, a dirigir-se para a sala ou para a cantina conforme toca um sinal, tal como os trabalhadores na fábrica. Assim, o sequestro do corpo dos indivíduos por parte das instituições tem como finalidade “extrair o tempo, fazendo com que o tempo dos homens, o tempo de sua vida, se transformasse em tempo de trabalho” (FOUCAULT, 2002, p. 119) e “fazer com que o corpo dos homens se torne força de trabalho” (FOUCAULT, 2002, p. 119) Desta forma, as instituições disciplinares produzem corpos sujeitados que podem ser fixados aos aparelhos de produção.

Se por um lado estas instituições possuem um valor produtivo, sendo encarregadas de ajustar os corpos sujeitados dos trabalhadores às engrenagens da produção, por outro lado elas servem para proteger os meios materiais dela, a riqueza expressa nos estoques, nas máquinas, e exposta aos que não a possuem. Com o desenvolvimento do capitalismo a riqueza mudou de forma, ela deixou de ser meramente monetária e marcada pela posse de terras e passou a se expressar em mercadorias. A fortuna passou a ser “constituída de estoques, matérias-primas, objetos importados, máquinas, oficinas, etc.” (FOUCAULT, 2002, p.100). O corpo da riqueza, a materialidade do capital, estava assim exposto à depredação, o que gera a necessidade de protegê-lo, projetando virtualmente os possíveis danos a ele e buscando contê-los. Também a propriedade de terras mudou de forma: “O fato de não mais haver, a partir daí, grandes espaços desertos ou quase não cultivados, nem terras comuns sobre as quais todos podem viver, vai dividir a propriedade, fragmentá-la, fechá-la em si mesma e expor cada proprietário a depredações” (FOUCAULT, 2002, p.101). É preciso proteger as propriedades. “Foi, portanto, essa nova distribuição espacial e social da riqueza industrial e agrícola que tornou necessários novos controles sociais no fim do século XVIII” (FOUCAULT, 2002, p. 102).

Em suma, eis os fatores que explicam a disseminação das instituições disciplinares e sua articulação com o desenvolvimento do capitalismo durante os séculos XVII-XIX: 1) Produção de um corpo como força de trabalho e do tempo como

tempo de trabalho; 2) Defesa da propriedade e da riqueza expostas a inúmeras depredações. Se as instituições de sequestro visam fixar os homens aos aparatos da produção e transforma-los em engrenagens vivas da máquina capitalista, Foucault, ao propor uma genealogia crítica da sociedade disciplinar, visa uma crítica às bases constitutivas do capitalismo. No mundo capitalista, enraizado nele, lutando para livrar-se das correntes domesticadoras, Foucault pensa as estratégias de acorrentamento.

## 1.2 O exame

Lançando luz sobre a doença, sobre a loucura, sobre a delinquência, a sociedade disciplinar opera em distintos espaços um exame. Foucault define o exame como “uma técnica pela qual o poder, em vez de emitir os sinais de seu poderio, em vez de impor suas marcas aos súditos, capta-os num mecanismo de objetivação” (FOUCAULT, 1987, p.156). É examinando o louco que se estabelece a loucura e o próprio sujeito como louco, da mesma forma que examinando o delinquente ele é produzido e conhecido. Como aplicando um exame a um aluno ele se faz inteligível aos olhos do professor. Logo, a verdade da loucura é produzida nos hospícios, da doença nos hospitais, da criminalidade nas prisões, pelos exames imanentes às instituições disciplinares. Com essa verdade da loucura se define o louco e o normal, com a verdade da doença o doente e o são, com a verdade da delinquência o criminoso e o bom menino; tendo sempre o oposto como o limite do outro. Assim, com as instituições disciplinares “entramos na era do exame interminável e da objetivação limitadora” (FOUCAULT, 1987, p.159). É no processo de exame que o sujeito é convocado, obrigado, instigado a manifestar uma verdade sobre si, no interior de um ambiente ritualizado e preparado justamente por aquele que o convoca a dizê-la. Para compreender com mais acuidade o que é o exame é interessante compará-lo com outra forma histórica de extração da verdade, a saber, o inquérito.

Segundo Foucault, o inquérito ganha maiores dimensões e se impõe ao mundo todo a partir dos séculos XII e XIII, quando se constituíram as primeiras monarquias medievais e o poder financeiro e bélico concentrou-se nas mãos de poucos. Trata-se de uma resposta no nível jurídico a essa nova realidade social, econômica e política. Com o estabelecimento das grandes monarquias e com a ideia de que o crime representava um

dano ao soberano, o litígio deixou de ser um confronto entre duas partes, que reivindicavam a verdade, passando a ser um confronto entre o procurador que representava o soberano lesado e aqueles que cometiam algum crime. Na terceira aula de *A Verdade e as formas jurídicas*, Foucault define o inquérito.

O inquérito era um procedimento pelo qual, na prática judiciária, se procurava saber o que havia ocorrido. Tratava-se de reatualizar um acontecimento passado através de testemunhos apresentados por pessoas que, por uma ou outra razão- por sua sabedoria ou pelo fato de terem presenciado o acontecimento – eram capazes de saber. (FOUCAULT, 2002, p. 87-88)

O inquérito emerge como um substituto indireto do flagrante delito, por permitir a reatualização do crime através daqueles que o testemunharam. É sob a forma do testemunho que o crime é reconstituído e que podemos emitir sobre ele um saber. Faz-se preciso dizer: *Eu vi isso; Foi assim*. A resolução do litígio depende dessa enunciação do verdadeiro. Instituído o inquérito é possível à lei ressarcir o dano causado ao soberano através do confisco, sobre o qual falamos no início do presente capítulo. Desta forma, o inquérito é uma forma de saber. Saber o que precisamente? O que aconteceu. É uma forma de reconstituir o acontecimento, tornando-o inteligível, logo punível. Porém, o inquérito também é “um processo de governo, uma técnica de administração, uma modalidade de gestão; em outras palavras, o inquérito é uma maneira do poder se exercer” (FOUCAULT, 2002, p. 73). Portanto, ele é uma forma de saber-poder, historicamente delimitada.

Quando pensamos a sociedade disciplinar, opondo-a a sociedade de soberania, entrevemos um poder que não se exerce através do confisco da vida, mas a instiga, a produz, a controla, domesticando os corpos, adestrando as forças vitais em favor das engrenagens do capitalismo. Esse poder não encontra no inquérito seu ancoradouro judiciário, nem uma forma de saber-poder que dá conta às suas exigências econômicas, políticas e de conhecimento. Em um mundo no qual a riqueza está exposta à depredação é preciso calcular os riscos, traçar os perigos, adestrar individualmente cada mão operária que toca a riqueza sem possuí-la. É preciso dominar as potencialidades do corpo de cada indivíduo, conhecendo-as a fundo, vigiando-as de perto. É preciso examinar! O exame é a prática estratégica de saber-poder que anima o panoptismo<sup>7</sup>,

---

<sup>7</sup> Segundo Foucault, o panoptismo “é uma forma de poder que se exerce sobre os indivíduos em forma de vigilância individual e contínua, em forma de controle de

fornecendo-lhe o conhecimento devido das potencialidades dos corpos individuais, para que ele possa adentrar na alma de cada sujeito e reforma-la, ajustando-a aos aparelhos de normalização.

Assim, a sociedade disciplinar instaura uma “vigilância permanente sobre os indivíduos por alguém que exerce sobre eles um poder- mestre-escola, chefe de oficina, médico, psiquiatra, diretor de prisão”(FOUCAULT, 2002, p. 88) e que, “constitui sobre aqueles que vigia, a respeito deles, um saber” (FOUCAULT, 2002, p.88). Um saber que não reconstitui um ato, mas lida com as virtualidades de um indivíduo, analisando se ele “se conduz ou não como deve, conforme ou não à regra, se progride ou não etc” (FOUCAULT, 2002, p.88), ou seja, um saber que mede a periculosidade de um indivíduo, o enquadrando e o classificando com base em um sistema de normas que estabelece o que é normal ou não, o que é correto ou não. Trata-se de perguntar diante de um indivíduo: *ele é normal? Ele age como deve agir?* Sempre visando ajustá-lo à norma, como ajustamos um relógio que está marcando a hora errada. Desta forma, emerge um sistema de penalidades que não visa ressarcir a sociedade de um dano causado, mas corrigir aquele que o causou “ao nível de seus comportamentos, de suas atitudes, de suas disposições, do perigo que representam, das virtualidades possíveis” (FOUCAULT, 2002, p.99). Se o inquérito reatualiza o fato, trazendo para o presente algo que aconteceu no passado, o exame demarca no presente a potência do porvir.

O exame combina as técnicas da hierarquia que vigia e as da sanção que normaliza. É um controle normalizante, uma vigilância que permite qualificar, classificar e punir. Estabelece sobre os indivíduos uma visibilidade através da qual eles são diferenciados e sancionados. É por isso que, em todos os dispositivos da disciplina, o exame é altamente ritualizado. Nele vêm-se reunir a cerimônia do poder e a forma da experiência, a demonstração da força e o estabelecimento da verdade. No coração dos processos de disciplina, ele manifesta a sujeição dos que são percebidos como objetos e a objetivação dos que se sujeitam. A superposição das relações de poder e das de saber assume no exame todo o seu brilho visível. (FOUCAULT, 1987, p.154).

Entrevemos nele a violência por trás do saber, o poder que o anima; por outro lado, faz-se visível em todo o seu brilho o conhecimento que move a dominação. O

---

punição e recompensa e em forma de correção, isto é, de formação e transformação dos indivíduos em função de certas normas. Este tríptico aspecto do panoptismo- vigilância, controle e correção- parece ser uma dimensão fundamental e característica das relações de poder que existem em nossa sociedade” (FOUCAULT, 2002, p. 103)

exame é uma forma de saber-poder correlata a sociedade disciplinar, como o inquérito é correlato a sociedade de soberania. Da mesma forma, podemos dizer que o exame encontra-se entranhado no desenvolvimento do capitalismo, como o inquérito no desenvolvimento das sociedades feudais.

Em *Vigiar e Punir*, Michel Foucault destaca três características do exame. Em primeiro lugar, o exame “inverte a economia da visibilidade no exercício do poder” (FOUCAULT, 1987, p. 156). Enquanto na sociedade de soberania o rei se faz presente exibindo seu poderio através das condenações públicas, das aparições solenes e dos ritos festivos, na sociedade disciplinar “são os súditos que têm que ser vistos. Sua iluminação assegura a garra do poder que se exerce sobre eles” (FOUCAULT, 1987, p. 156). O poder disciplinar não é visto, ele vê, observa, analisa. Em uma palavra: examina! A sociedade disciplinar é a sociedade do controle social, nela o corpo dos indivíduos é enquadrado, legislado, controlado, disciplinado para conter suas virtualidades, seus comportamentos possíveis, sua periculosidade. Ela opera uma espécie de ortopedia generalizada, de exame interminável, em cada corpo, em cada indivíduo. Trata-se de uma técnica de administração da multiplicidade, mas apenas na medida em que ela redundando em corpos individuais. O poder disciplinar torna visível cada corpo sujeitado, enquanto esconde atrás da torre de vigília, da sala do diretor, do consultório do psiquiatra, aquele que o exerce. Assim, a sociedade disciplinar organiza-se através “de um poder regulamentar que, em si, em seu funcionamento, é anônimo, não individual, que resulta sempre numa identificação das individualidades sujeitadas” (FOUCAULT, 2006c, p. 89). Um poder sem corpo, que incide sobre os corpos individuais e os constitui. Sem individualidade, mas que produz indivíduos.

Em segundo lugar, o exame registra, documenta, produz arquivos a respeito de cada indivíduo. Arquivos que podem ser consultados, revistos, alterados, conforme as observações são feitas e as operações de controle e correção vão se desenvolvendo. O exame enquadra o indivíduo em uma rede de anotações, que escancara as minúcias dos seus comportamentos, acompanhando-o ao longo do tempo. Ele minuciosamente captura cada detalhe, sequestrando a atividade corporal ao longo dos dias e fazendo-a caber em uma série de anotações. O poder disciplinar examina, anota, qualifica, fixa através da linguagem escrita, faz o indivíduo entrar em uma rede de anotações: uma mosca presa na teia de aranha da linguagem. “Um “poder de escrita” é constituído como uma peça essencial nas engrenagens da disciplina” (FOUCAULT, 1987, p. 157). Esse

registro, esse “poder de escrita” serve para classificar os indivíduos e adequá-los a categorias, o que permite criar um saber sobre eles. Portanto, o exame através do registro, da documentação, do “poder da escrita”, produz um saber a respeito do indivíduo vigiado que permite objetivá-lo, criá-lo enquanto delinquente, louco, doente etc. O sujeito louco é produzido pelo exame imanente às instituições de contenção e correção, como o delinquente, como o mau aluno. A sociedade disciplinar e a correlata expansão da normalização funcionam através de uma classificação científica das anomalias, que permite ao biopoder supervisioná-las e administrá-las. Daí advém a formulação do que Foucault chama de códigos da individualidade disciplinar. Códigos que servem de base para a classificação de cada indivíduo específico dentro da instituição que lhe cabe: “código físico da qualificação, código médico dos sintomas, código escolar ou militar dos comportamentos e dos desempenhos” (FOUCAULT, 1987, p. 158). Códigos que “marcam o momento de uma primeira “formalização” do indivíduo dentro de relações de poder” (FOUCAULT, 1987, p. 158). Outro elemento do registro permitido pelo exame é produzir uma transparência entre o individual e o geral, de forma a podermos enxergar no indivíduo as classificações gerais e no conjunto cada caso particular, encontrando no acúmulo de registros cada um dos registrados e em cada registrado uma categoria que remete aos dados do conjunto. Nesse ponto o exame é também uma tecnologia da biopolítica<sup>8</sup>, pois através do registro de cada indivíduo ele permite que a ação do poder incida sobre o conjunto, a população, através de cálculos de regularidades, taxas normais, estatísticas referentes a determinadas populações etc.

Graças a todo esse aparelho de escrita que o acompanha, o exame abre duas possibilidades que são correlatas: a constituição do indivíduo como objeto descritível, analisável, não contido para reduzi-lo a traços “específicos”, como fazem os naturalistas a respeito dos seres

---

<sup>8</sup> A Biopolítica “lida com a população, e a população como problema político, como problema a um só tempo científico e político, como problema biológico e como problema de poder” (FOUCAULT, 2010, p. 206). Ou seja, diferente do poder soberano, a biopolítica não se efetua sobre um indivíduo contratante e um corpo social, resultante do contrato; nem lida com o indivíduo e seu corpo singular, como a disciplina; mas com um corpo de inúmeras cabeças: a população. Com a noção de população, a biopolítica trabalha com “um conjunto de processos como a proporção dos nascimentos e dos óbitos, a taxa de reprodução, a fecundidade de uma população, etc” (FOUCAULT, 2010, p.204). Processos que constituem fenômenos coletivos e devem ser geridos, conduzidos, enquanto fenômenos de massa. Por isso, na biopolítica não se trata de reger uma multiplicidade de corpos individuais, mas uma multiplicidade de homens “na medida em que ela forma, ao contrário, uma massa global, afetada por processos de conjunto”.

vivos; mas para mantê-lo em seus traços singulares, em sua evolução particular, em suas aptidões ou capacidades próprias, sob o controle de um saber permanente; e por outro lado a constituição de um sistema comparativo que permite a medida de fenômenos globais, a descrição de grupos, a caracterização de fatos coletivos, a estimativa dos desvios dos indivíduos entre si, sua distribuição numa “população” (FOUCAULT, 1987, p. 158)

Portanto dupla constituição do sujeito através da documentação produzida pelo exame: como objeto individualmente analisável e como parte integrante de uma coletividade, da qual ele é uma expressão singular, um caso.

Por fim, a última característica do exame enumerada por Foucault em *Vigiar e punir* é fazer de cada indivíduo um caso, “que ao mesmo tempo constitui um objeto para o conhecimento e uma tomada para o poder” (FOUCAULT, 1987, p. 159) Cada sujeito para a sociedade disciplinar é um caso singular, que deve ser analisado, comparado, descrito, controlado, treinado ou corrigido, conforme suas especificidades. É através da transformação do sujeito em um caso que o exame permite a classificação e fixação dos indivíduos, a comparação entre eles, permitindo medir os graus de periculosidade de cada um e produzindo as distintas categorias de loucos, delinquentes, crianças.

Através da vigilância constante impulsionada pela inversão da economia da visibilidade no exercício do poder e da documentação e do registro, o exame produz cada indivíduo como um caso. Ele objetiva! O exame fabrica “a individualidade celular, orgânica, genética e combinatória” (FOUCAULT, 1987, p.160). O indivíduo é um efeito da sua transformação em objeto de saber pelo exame. Ele nasce capturado por uma discursividade que o classifica e interpreta. Desta forma, as instituições disciplinares através das suas próprias atividades justificam suas ações. Criando os indivíduos que ela deve corrigir, ela justifica sua violência, seu controle, sua vigilância. Trata-se de uma máquina que se retroalimenta, produzindo o saber que a permite funcionar e com ele os objetos de saber que justificam suas atividades.

É no exame que o sujeito é convocado a fazer-se objeto de um discurso proferido por ele, diante justamente daquele que o torna objeto de uma prática e o qualifica enquanto sujeito. Para entender a *verdade sobre si* no interior das instituições disciplinares, é preciso analisar a prática do exame imanente a cada uma delas, demarcando suas singularidades. Porém, como uma análise deste tipo requereria muito

tempo e nos desviaria do nosso percurso, focaremos nas instituições psiquiátricas e nas jurídicas. Antes, esmiuçemos a analítica foucaultiana do poder, demarcando suas precauções metodológicas para circunscrever o pensamento do autor de maneira mais eficaz e fazer inteligível nossa interpretação e utilização<sup>9</sup>.

### 1.3 A analítica do poder: algumas precauções metodológicas

Pelo exame instaura-se “um modo de poder em que a sujeição não se faz apenas na forma negativa da repressão, mas, sobretudo, ao modo mais sutil do adestramento” (MURCHAIL, 2004, p.61). Poder produtivo que funciona através da “produção positiva de comportamentos que definem o “indivíduo” ou o que “deve” ele ser segundo o padrão da ‘normalidade’”. (MURCHAIL, 2004, p.62). Poder polimorfo, que atua politicamente, economicamente, socialmente, epistemologicamente sobre o corpo multifacetado de infinitas cabeças –a população- e sobre o corpo orgânico, singular, de cada indivíduo. Poder polivalente, múltiplo, que se espalha na imanência das relações, de forma capilar e rizomática<sup>10</sup>.

Parece-me que se deve compreender o poder, primeiro, como a multiplicidade de relações de força imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que, através de lutas e afrontamentos incessantes as transforma, reforça, inverte; os apoios que tais correlações de força encontram umas nas outras, formando cadeias ou sistemas ao contrário, as defasagens e contradições que as isolam entre si; enfim, as estratégias em que se originam e cujo esboço geral ou cristalização institucional toma corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais. (FOUCAULT, 1988, p.88-89)

Assim, Foucault retira o poder do céu e coloca-o novamente na terra, afirmando sua imanência em relação às práticas e apontando como ele não pode ser

---

<sup>9</sup> “Quando as pessoas seguem Foucault, quando tem paixão por ele, é porque tem algo a fazer com ele, em seu próprio trabalho, na sua existência autônoma. Não é apenas uma questão de compreensão ou de acordo intelectuais, mas de intensidade, de ressonância, de acorde musical. Afinal, as belas aulas se parecem mais a um concerto que a um sermão, é um solo que os outros “acompanham”. E Foucault dava aulas admiráveis”. (DELEUZE, 1992, p. 108)

<sup>10</sup> Sobre o rizoma consultar o primeiro texto: *O que é um rizoma?* do volume 1 do livro de Deleuze e Guattari: *Mil platôs*.

reduzido a uma unidade significativa, nem atribuído a uma instancia única do qual emana. Diz o autor: “penso que não há um poder, mas que dentro de uma sociedade existem relações de poder” (FOUCAULT, 2002, p. 153.). Solo das relações, o poder precisa da ação e do discurso daqueles que se relacionam, e se faz nesse relacionar, ou seja, não parte de alguém que o possui e o exerce sobre o corpo passivo daqueles que não o possuem. Ele atravessa ambos, perfazendo-os<sup>11</sup>. No jogo do poder não há meramente passividade, tampouco uma atividade destinada a apenas um dos lados. Para o jogo funcionar os dois times precisam entrar em campo e efetivamente jogarem aceitando minimamente as regras que conduzem o embate.

Ao pensar o poder como algo polivalente, múltiplo, que atua nas relações, animando-as, Foucault nega-se a formular uma teoria do poder que o abranja em todas as suas formas, propondo como contraponto à teorização, uma analítica. Analítica que “não pode proceder sem uma conceituação dos problemas tratados, conceituação esta que implica um pensamento crítico- uma verificação constante” (FOUCAULT, 1995, p.232), que se dá através da consciência histórica<sup>12</sup> e também, implica a consciência da realidade ali tratada. Em suma, trata-se de um pensamento situado, específico, que não visa se generalizar. Por isso, Foucault não busca estabelecer o que é o poder, apreendendo seu conteúdo formal através de conceitos, mas interpretar o *como* do poder, analisar as diferentes relações de força, consciente da posição histórico-espacial dos objetos tratados e do sujeito que os pensa. A tarefa cinzenta do genealogista é analisar as diferentes relações de poder e não produzir uma ontologia do poder destinada a determinar o que ele é em sua substancialidade, para além dos acidentes que o perfazem. Se ainda utilizamos poder no singular é apenas na medida em que assumindo uma posição nominalista, dizemos que ele “é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada” (FOUCAULT, 1988, p.89). No curso de 1976, intitulado *Em defesa da sociedade*, precisamente na segunda aula, Foucault apresenta algumas precauções metodológicas para efetuar sua analítica do poder. Faz-se interessante acompanhar as elucidações foucaultianas presentes no

---

<sup>11</sup> Exemplo: Na relação psiquiatra-paciente é preciso que o louco examinado fale, manifeste sua loucura tornando-a visível, e por fim, aceite o tratamento, através justamente das suas ações e do seu discurso. Ações e discursos suscitados pela relação com o psiquiatra, impulsionados por ele.

<sup>12</sup> “Temos que conhecer as condições históricas que motivam nossa conceituação” (FOUCAULT, 1995, p.232)

texto supracitado, para compreendê-la melhor e articula-la com as análises sobre a produção da verdade nas instituições disciplinares.

A primeira instrução é analisar o poder “em suas extremidades, em seus últimos lineamentos, onde ele se torna capilar” (FOUCAULT, 2010a, p. 24-25). Nas instituições locais, específicas, destacando as diferenças, sem buscar centralizar. Como exemplo, Foucault cita suas análises sobre o direito de punir. Segundo ele, seu objetivo não é pensar como a punição se fundamenta, sua legitimidade diante de elementos jurídicos centrais e consolidados em nossa sociedade, mas “ver como, efetivamente, a punição, o poder de punir consolidavam-se num certo número de instituições locais, regionais, materiais” (FOUCAULT, 2010a, p. 25). Em suma, trata-se de “apreender o poder sob o aspecto da extremidade cada vez menos jurídica de seu exercício” (FOUCAULT, 2010a, p. 25). Pensa-lo no nível em que ele se efetiva, no plano das relações que se dão no interior das instituições. Podemos resumir essa precaução metodológica afirmando que Foucault é um filósofo das práticas, que ao pensar o poder não busca captura-lo em seu elemento formal, descrevendo as regras de direito que o organizam, mas analisar sua atuação local, suas intervenções materiais, sua efetivação técnica e estratégica nas relações que lhe implicam.

Segunda precaução metodológica: “não analisar o poder no nível da intenção ou da decisão” (FOUCAULT, 2010a, p. 25). Não questionar o que pensa aqueles que possuem o poder, nem quais são suas intenções, mas pensa-lo em seus pontos de aplicação, na efetividade das relações de poder que produzem os sujeitos submetidos a elas. Trata-se de uma inversão do esquema clássico de interpretação do poder, pois nele visa-se compreender como da multiplicidade dos súditos emerge um poder que os submete, perguntando-se sobre o que o legitima<sup>13</sup>. Enquanto, para Foucault a questão não é pensar a emergência da soberania a partir da multiplicidade dos súditos ou apesar dela, mas “apreender a instância material da sujeição enquanto constituição dos súditos” (FOUCAULT, 2010a, p. 25) pensando como as relações de poder constituem indivíduos, fazem sujeitos. Não estudar a constituição da soberania e sua legitimidade

---

<sup>13</sup> As repostas clássicas a essa questão variam, podem implicar em um contrato tácito entre os dominados no qual eles transferem o direito de matar apenas ao soberano, para que a paz possa existir entre eles, como é o caso de Hobbes. Mas também, pode implicar em uma história do desenvolvimento natural da sociedade civil a partir da divisão necessária do trabalho para a sobrevivência humana, como é o caso de alguns liberais, entre eles o anticontratualista David Hume.

apesar da multiplicidade dos corpos a ela submetidos, mas os corpos periféricos e múltiplos constituídos como súditos pelos efeitos do poder.

Terceira precaução: “não tomar o poder como um fenômeno de dominação maciço e homogêneo” (FOUCAULT, 2010a, p. 26), não o considerar de posse única de um sujeito sobre um grupo, de um grupo sobre o outro ou de uma classe sobre a outra. Se o poder não é uma substância cuja essência pode ser descrita, ele não pode ser possuído como um objeto, uma coisa em si. Ele funciona, circula, transita pelos indivíduos, que “estão em posição de ser submetidos a esse poder e também de exercê-lo” (FOUCAULT, 2010a, p. 26). Diz Racionais Mc’s na música *Diário de um detento*: “na muralha, em pé, mais um cidadão José/ Servindo o Estado, um PM bom/ Passa fome, metido a Charles Bronson<sup>14</sup>” (RACIONAIS, 1997). O PM na música não é da classe dominante, não possui o poder, mas o exerce, servindo ao Estado e passando fome. A sua condição é paradoxal. Por um lado ele é o vigilante que na torre fiscaliza as ações e os corpos dos detentos, podendo controlá-los até com a força bruta quando conveniente; por outro lado, seu corpo está em risco: a fome o consome. Não se trata de um burguês, um dono de fábrica, um líder do governo, mas de um cidadão qualquer, mais próximo em condições do detento do que do diretor da prisão, do juiz ou do secretário de justiça.

O PM imagina-se Charles Bronson, sua subjetividade é constituída pela sua função de vigilante na prisão, como o preso é constituído enquanto corpo vigiado, examinado, esquadrinhado e submetido à reforma. “O indivíduo é um efeito do poder e é, ao mesmo tempo, na mesma medida em que é um efeito seu, seu intermediário” (FOUCAULT, 2010a, p.26.) A letra de rap exprime o que Foucault diz quando afirma que o poder circula e que devemos analisa-lo em suas extremidades, pensando seu funcionamento, pois mostra que aquele que exerce o poder é constituído subjetivamente por ele, enquanto ele transita por seu corpo, culminando em um exercício de poder sobre os corpos dos presos, igualmente campos de inscrição e circulação do poder. O poder circula e transita entre corpos em um campo imanente—o espaço em que a relações de poder se desencadeiam-; não irradia de um centro. Para pensa-lo é preciso

---

<sup>14</sup> Charles Bronson era um ator norte-americano que contracenou inúmeros filmes de ação policial, atuando como o policial do bem, que com sua arma extermina os bandidos do mal. A letra da música brinca com o imaginário do policial que exerce o poder, mas passa fome, sofrendo com as mazelas do capitalismo.

pensar esse campo imanente e aqueles que se relacionam no interior deste espaço, por isso Foucault é um filósofo da arquitetura e dedica longas páginas a descrever ambientes. Em suma, a terceira precaução metodológica consiste em atentar-se a heterogeneidade do poder, analisando seu devir constituinte das subjetividades e dos corpos por ele atravessados.

Uma consequência da terceira precaução é que o poder não se dá de forma piramidal, emanando da ponta até as bases. Porém, isso não implica que ele não gere efeitos globais, nem que ele não se relacione efetivamente com o funcionamento do colonialismo, das dominações globais, do império sanguinário do Capital e sua extração de mais-valia. O que nos leva a quarta instrução dada por Foucault no dia *14 de janeiro de 1976*:

Fazer uma análise ascendente do poder, ou seja, partir dos mecanismos infinitesimais, os quais têm sua própria história, seu próprio trajeto, sua própria técnica e tática, e depois ver como esses mecanismos de poder, que têm, pois, sua solidez, e de certo modo, sua tecnologia própria, foram e ainda são investidos, colonizados, utilizados, inflectidos, transformados, deslocados, estendidos, etc., por mecanismos cada vez mais gerais e por formas de dominação global. Não é a dominação global que se pluraliza e repercute até embaixo. Creio que é preciso examinar o modo como, nos níveis mais baixos, os fenômenos, as técnicas, os procedimentos de poder atuam; mostrar como esses procedimentos, é claro, se deslocam, se estendem, se modificam, mas, sobretudo, como eles são investidos, anexados por fenômenos globais, e como poderes mais gerais ou lucros de economia podem introduzir-se no jogo dessas tecnologias, ao mesmo tempo relativamente autônomas e infinitesimais, de poder. (FOUCAULT, 2010a, p. 27)

Portanto, não se trata de esquecer as estruturas político-sociais, tomando a sociedade como um campo de forças polivalentes e polimorfos alheias a um domínio econômico e aos interesses de uma classe específica. Ao contrário, o que Foucault busca é desvelar como os mecanismos de poder oriundos das camadas mais baixas das relações sociais (do núcleo familiar, do escalão baixo da polícia, dos psiquiatras de hospícios periféricos, das mães de conventos longínquos, de soldados rasos, de cidadãos josés, que passam fome metidos a Charles Bronson) “começaram a tornar-se economicamente lucrativos e politicamente úteis” (FOUCAULT, 2010a, p.28), servindo

ao desenvolvimento e aperfeiçoamento do capitalismo<sup>15</sup> e sendo fixados pelos aparelhos do Estado.

O que se deve ver é justamente que não houve a burguesia que pensou que a loucura deveria ser excluída ou que a sexualidade infantil deveria ser reprimida, mas os mecanismos de exclusão da loucura, os mecanismos de vigilância da sexualidade infantil, a partir de um certo momento, e por razões que é preciso estudar, produziram certo lucro econômico, certa utilidade política e, por essa razão, se viram naturalmente colonizados e sustentados por mecanismos globais e, finalmente, pelo sistema do Estado inteiro. E é fixando-se nessas técnicas de poder, partindo delas, e mostrando o lucro econômico ou as utilidades políticas que delas derivam, em certo contexto e por certas razões, que se pode compreender como, efetivamente, esses mecanismos acabam por fazer parte do conjunto. A burguesia não se interessa pelos loucos, mas pelo poder que incide sobre os loucos; a burguesia não se interessa pela sexualidade da criança, mas pelo sistema de poder que controla a sexualidade da criança. A burguesia não dá a menor importância aos delinquentes, à punição ou à reinserção deles, que não têm economicamente muito interesse. Em compensação, do conjunto dos mecanismos pelos quais o delinquente é controlado seguido, punido, reformado, resulta, para a burguesia, um interesse que funciona no interior do sistema econômico-político geral. (FOUCAULT, 2010a, p. 29)

Em suma, a quarta precaução metodológica é partir das técnicas de exclusão, correção, vigilância, punição etc., encontrando nelas os fatores que levaram a um interesse crescente das classes dominantes (economicamente e politicamente) no aperfeiçoamento e na expansão dos espaços nos quais elas se dão como mecanismos de poder. Trata-se de proceder das técnicas locais às dominações globais, do micro ao macro.

Por fim, a quinta instrução é não interpretar o poder através da ideologia, como se a massa fosse manipulada pelos tentáculos do poder e estivesse alienada diante do que lhe sucede. Diz Foucault: “na base, no ponto em que terminam as redes de poder, o que se forma, não acho que sejam ideologias” (FOUCAULT, 2010a, p. 29), mas “instrumentos efetivos de formação e de acúmulo de saber” (FOUCAULT, 2010a, p. 29). As relações de poder funcionam produzindo saberes, inventando-os através do registro, da vigilância, de metodologias específicas, rituais de produção da verdade, sistemas de verificação, etc. Desta forma, o poder não cobre a verdade com um véu

---

<sup>15</sup> Tratamos melhor sobre a relação entre o desenvolvimento das instituições disciplinares analisadas por Foucault e o estabelecimento do Capitalismo no primeiro subcapítulo deste capítulo.

ideológico impedindo que nós a vejamos, mas produz o verdadeiro, meticulosamente, através de um conjunto de estratégias.

Podemos resumir as cinco precauções metodológicas através de um conjunto de frases correlatas a cada uma das instruções descritas anteriormente: 1) Analisar o poder em suas extremidades, nas instituições locais, regionais; 2) Pensa-lo em seus pontos de aplicação, desvelando a constituição dos sujeitos a ele submetidos; 3) Não pensar o poder como um fenômeno homogêneo e maciço exercido de uma classe sobre outra, de um grupo sobre outro ou de um indivíduo sobre os demais, mas analisa-lo em sua heterogeneidade, atento as diferenças de estratégias presentes em cada tipo específico de relação de poder; 4) Não partir das dominações globais para interpretar as relações específicas de poder, mas; ao contrário, desvelar como os mecanismos de poder oriundos das camadas mais baixas das relações sociais tornaram-se economicamente lucrativos e politicamente úteis, sendo acoplados ao Estado e servindo aos interesses do capitalismo; 5) Por fim, não ler o poder pela ideologia, ou seja, não pensar que ele encobre o verdadeiro com o véu da ideologia, que deve ser retirado para que os operários alienados possam enxergar sua verdadeira face, mas como ele produz a verdade através de inúmeras técnicas de vigilância, registro, interrogatório etc.. Desta forma, o que Foucault busca com sua analítica do poder é pensa-lo 1) em suas extremidades, 2) em seus pontos de aplicação como produtor de subjetividades, 3) como um fenômeno heterogêneo que não se deixa reduzir a uma intenção única, nem a um centro do qual emanaria, 4) desvelando como das técnicas oriundas das camadas mais baixas da sociedade as relações de poder se generalizaram e foram acopladas ao aparelho estatal, servindo à dominação imperial do capitalismo, e 5) apresentar como saberes e verdades decorrem das estratégias de poder e ao mesmo tempo as justificam.

Ao pensarmos a verdade sobre si nas instituições disciplinares, analisando-a como um efeito do poder produtivo, nós devemos nos manter atentos a cada uma das precauções anteriormente destacadas, retomando-as em cada análise, em cada instituição, para demarcando as diferenças apontarmos igualmente os pontos de articulação entre as distintas instituições analisadas.

#### 1.4 A confissão, uma hipótese

O que devemos questionar ao pensar a verdade sobre si no interior das instituições disciplinares é: Como ela é suscitada, estimulada, imposta ao sujeito submetido a uma relação de poder? Para quê ela é solicitada, qual sua função operatória, técnica, estratégica? De que forma ela se dá, o que a enforma? É preciso pensar o *como* dessa verdade, como ela surge, como se articula com a relação de poder que a suscita e a produz. É preciso pensa-la através das -e nas- práticas, como uma ação, pois é isso que ela é. A verdade sobre si sempre está atrelada ao dizer, ao escrever, ao fazer, daquele ser enigmático que sujeito de um discurso e de uma ação, também se faz objeto sobre o qual o discurso fala e a ação incide. Dito isto, como a verdade sobre si se dá no interior das instituições disciplinares? Levantemos uma hipótese para responder essa questão, que verificaremos no decorrer deste trabalho: *a verdade sobre si se dá no segundo modo de objetivação sob a forma da confissão*. O que o poder disciplinar solicita é que confessemos: *Sim, de fato fui eu. Sim, eu sou um criminoso. Sim, eu estou louco. Sim, eu coleí na prova de matemática*. Diz Foucault:

Somos forçados a produzir a verdade pelo poder que exige essa verdade e que necessita dela para funcionar; temos de dizer a verdade, somos coagidos, somos condenados a confessar a verdade ou a encontra-la. 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 à verdade, no sentido de que a verdade é a norma; é o discurso verdadeiro que, ao menos em parte, decide; ele veicula, ele próprio propulsa efeitos de poder. (FOUCAULT, 2010a, p. 22)

Para Foucault, dependendo da relação de poder na qual nos situamos e da nossa posição nela, somos condenados a confessar a verdade ou a encontra-la. Por exemplo, o psiquiatra é condenado a encontrar a verdade do paciente para poder trata-lo ou meramente controlar seus desvarios, enquanto o paciente é condenado a confessar sua verdade encoberta pelo silêncio e pela escuridão de um pensamento alucinado, colocando-a sob a luz do saber psiquiátrico. A confissão ilumina a verdade obscura, abrindo uma espécie de fresta na superfície daquele que confessa, o que permite enxergar-lhe alma, a verdade mais íntima do seu ser. Verdade que justifica o poder e o permite funcionar, mas que precisa ser produzida, criada, instigada. Esta verdade sobre si que se dá sob a forma da confissão é paradoxal, pois, representando o mais íntimo de

um ser, o que ele é enquanto sujeito, o que ele diz de si, seu interior, ela é produzida, instigada, controlada, ritualizada, por sujeitos alheios ao que confessa. Mas, o que precisamente quer dizer afirmar que a verdade sobre si se dá sob a forma da confissão? O que queremos dizer com essa palavra? Em que consiste a confissão? Foucault fornece-nos uma possível resposta no curso em Louvain, dado em 1981 e intitulado: *Malfazer, dizer verdadeiro*, precisamente na conferência inaugural no dia 2 de abril.

Segundo Foucault, a confissão não é simplesmente o ato de dizer a verdade sobre si. Se não podemos definir a confissão pela atitude de dizer a verdade, igualmente não podemos a definir pelo conteúdo da fala, pois podemos confessar tanto uma mentira, uma infâmia, um pecado, quanto nossa idade, um amor. Portanto, ela “é mais que uma simples declaração, mas é coisa diferente de um pecado cometido pelo sujeito falante” (FOUCAULT, 2018, p. 6). Após apresentar o que a confissão não é, Foucault enumera suas quatro características e depois junta-as em um enunciado, que as sintetizando fornece-nos uma definição do ato confessional, cujo conteúdo exploraremos ao longo do próximo capítulo, a fim de testar nossa teoria de que a manifestação da verdade sobre si nas instituições disciplinares é enformada pela confissão.

Em primeiro lugar, a confissão não amplia o conhecimento do sujeito sobre si, ela não implica a passagem do desconhecido para o conhecido, mas a passagem do não dizer ao dizer, “estando claro que o não dizer tinha um sentido preciso, um motivo particular, um valor importante” (FOUCAULT, 2018, p. 7). Portanto, trata-se de uma passagem custosa. Há confissão quando existe um risco no dizer<sup>16</sup>, quando o silêncio é justificado e mesmo assim a enunciação do verdadeiro o rompe. Por exemplo, ao confessar um crime, assume-se a responsabilidade por seus atos, os riscos da condenação, o peso do martelo da justiça. Enfim, primeira característica da confissão: ela é custosa, há um custo em dizer a verdade sob a forma da confissão.

Segunda característica, a confissão só pode existir quando livre, por mais que ela seja instigada, provocada, arrancada à força. Como exemplo Foucault cita os inquisidores da idade média, que validavam a confissão extraída através da tortura

---

<sup>16</sup> O risco do verdadeiro é uma característica que a confissão compartilha com a parresia, sobre a qual Foucault fala nos seus últimos cursos, em especial: *A coragem da verdade* (1984) e *O governo de si e dos outros* (1982-1983).

apenas se ela fosse repetida após os suplícios. Dizer que a confissão precisa ser livre “implica que quem fala se compromete a ser aquilo que afirma ser” (FOUCAULT, 2018, p. 7). A confissão instaura uma espécie de compromisso ontológico assumido pelo próprio sujeito que confessa. O exemplo apresentado por Foucault ajuda a entendermos como essa característica da confissão a diferencia de outras formas de dizer algo sobre si:

Há uma redundância própria à confissão que aparece muito bem quando alguém confessa amor a outra pessoa. Se fosse apenas o caso de constatar um estado de fato, o “eu te amo” seria pura e simples afirmação. Se fosse o caso de comprometer-se a amar, seria uma promessa ou juramento, que poderia ser sincero ou não, mas nem verdadeiro nem falso. Mas, quando a frase “eu te amo” funciona como confissão, é porque se passa do regime do não dizer ao dizer, e alguém se constitui voluntariamente como enamorado pela afirmação de que ama. Quem confessa um crime compromete-se de algum modo a ser o autor do crime, quero dizer: ele não só aceita essa responsabilidade, como também fundamenta essa aceitação no fato de que o cometeu realmente (FOUCAULT, 2018, p. 7).

Quem confessa expõe sua alma, seu ser, sua intimidade e compromete-se a ser justamente aquilo que é exposto. Enfim, a confissão implica uma vinculação essencial entre o sujeito e aquilo que ele diz, uma espécie de compromisso ontológico que o obriga a ser o que ele diz ser.

Terceira característica, a confissão dá-se apenas em relações de poder, “nas quais a confissão dá ensejo ao exercício do poder sobre aquele que confessa” (FOUCAULT, 2018, p. 8). Essa característica justifica o risco de dizer expresso anteriormente. Só há risco porque o outro, aquele que ouve a confissão, pode ferir o sujeito que confessa de alguma maneira, ou privando-o da liberdade, dando-lhe choque, condenando-o ao inferno, ou até, em um nível menos institucional, recusando o seu amor. Para haver confissão é preciso que a verdade sobre si seja dita a alguém que a partir deste momento poderá exercer poder sobre aquele que confessa (como no caso de uma confissão de amor ou da confissão de um ato errôneo diante de um amigo) ou que de fato o exerce e por conta da confissão tem seu poder potencializado (como no caso da confissão ao psiquiatra, ao juiz, ao padre). Em suma, “a confissão enseja ou reforça uma relação de poder exercido sobre aquele que confessa” (FOUCAULT, 2018, p. 8). É interessante observar que esse reforço à relação de poder assenta-se sobre uma espécie de contrato verbal firmado através da confissão, que depende da suposta liberdade do sujeito submetido. Pois, se o sujeito admite-se louco ele assume o papel que lhe cabe no

interior das operações terapêuticas, aceitando o processo de cura. Ao confessar é como se o louco dissesse: *Eu, louco, sabendo-me louco, aceito me internarem e me curarem, aceito que o psiquiatra exerça sobre mim o poder*. Da mesma forma, confessando é como se o réu eximisse o juiz da condenação e aceitando-se o autor de seus crimes dissesse: *Eu, criminoso, sabendo-me criminoso, aceito me julgarem e me condenarem pelos meus crimes, aceito que o juiz determine minha sentença e exerça sobre mim seu poder*. Isso nos remete à ideia exposta no capítulo precedente de que as relações de poder não são exercidas sobre um corpo passivo, pois o que seria a confissão além de uma ação necessária para o exercício pleno do poder advinda daquele sobre o qual ele se exerce?

Por fim, a característica “mais singular e mais difícil de distinguir” (FOUCAULT, 2018, p. 8): a confissão implica uma mudança no ser que confessa. Diz Foucault: “A confissão, ao mesmo tempo que vincula o sujeito ao que ele afirma, qualifica-o de outra maneira em relação ao que ele diz” (FOUCAULT, 2018, p. 8). Ela provoca uma alteração no ser do sujeito, modifica-o, faz uma espécie de operação espiritual<sup>17</sup>. O louco ao afirmar-se louco deixa de ser tão louco quanto antes, pois, como aparece em toda a história da psiquiatria, “não é possível ser louco e ao mesmo tempo ter consciência de ser louco; a percepção da verdade expulsa o delírio” (FOUCAULT, 2018, p. 4). Como o criminoso, afirmando-se criminoso é agraciado com atenuantes e tem sua pena diminuída, ou seja, é considerado a partir daquele momento menos criminoso, por admitir seus crimes. Ou até, o exemplo mais claro dessa operação espiritual, por ser justamente o religioso, quando o pecador confessa suas ações pecaminosas ele está mais próximo da remissão dos pecados. Portanto, a confissão implica uma requalificação do sujeito pelo ato de verdade, uma alteração em seu ser pela ação de dizer o que ele é. Porém, de que forma o sujeito que diz a verdade, só por dizê-la altera seu ser de sujeito? Por que ao afirmar a verdade sobre o que ele é, sobre seus atos e seus desejos mais sombrios, o sujeito opera uma transformação em si? O que

---

<sup>17</sup> No sentido de espiritualidade descrita por Foucault no curso *A hermenêutica do sujeito* (1982). Neste curso o filósofo distinguindo a espiritualidade e a filosofia, afirma que ela possui três características: 1) postula que a verdade não é de direito do sujeito, 2) afirma a necessidade de que o sujeito se modifique, se transforme, se desloque, torne-se outro, para ter direito ao acesso à verdade, 3) afirma que no acesso à verdade há alguma coisa que completa o próprio sujeito, que completa o ser mesmo do sujeito e que o transfigura. Por ser essa verdade que transfigura a confissão é uma operação espiritual.

permite no ocidente essa valorização da verdade sobre si como um instrumento de transformação do ser que a diz? Em suma, de que maneiras a verdade dita pelo próprio sujeito pode altera-lo? Essa questão impõe outra perspectiva da relação entre o sujeito e a verdade, que passa não por uma verdade que externa ao sujeito o enforma, mas por uma verdade que o sujeito manifesta sobre seu ser e que o constitui enquanto sujeito. Essa outra possibilidade de concepção da subjetividade é desenvolvida pelo autor nas obras da década de 1980, o que permite pensar a confissão nas obras de 1970 como algo que adianta um conjunto de problemáticas que são teoricamente formuladas apenas pelo “último Foucault”<sup>18</sup>.

Resumindo, Foucault define a confissão como “um ato verbal por meio do qual o sujeito faz uma afirmação sobre o que ele é, vincula-se a essa verdade, coloca-se numa relação de dependência perante outrem e modifica ao mesmo tempo a relação que tem consigo mesmo” (FOUCAULT, 2018, p.8). Portanto, ao propormos que a verdade sobre si se dá sob a forma da confissão nas instituições disciplinares, devemos verificar se essas quatro características encontram-se na verdade sobre si obtida pelo exame e pelas estratégias de poder. Em suma, devemos articular o exame, o poder e a confissão, analisando como o exame se efetua em cada uma das instituições disciplinares que propomos analisar, as estratégias de poder que o animam e em que ponto a verdade sobre si é produzida pela conjunção do poder e do saber, verificando se essa aparição é condicionada pelas quatro características da confissão, anteriormente demarcadas.

---

<sup>18</sup> Convencionou-se entre os foucaultianos dividir a obra do autor em três, como se Foucault fosse outro conforme as décadas: 1960-Arqueologia (Foucault, filósofo do discurso); 1970-Genealogia do indivíduo moderno (Foucault, filósofo do poder); 1980-Genealogia da ética (Foucault, filósofo da subjetividade- “O último Foucault”). Porém, ambos se encontram entranhados no mesmo ser, emaranhados em um pensamento descontínuo e múltiplo. Por isso, sempre que falamos da subjetividade em Foucault somos obrigados a pensar o poder e também o discurso; igualmente ao pensar o discurso esbarramos na subjetividade e necessariamente entrevemos relações de poder; ao tratarmos do poder encontramos a produção da subjetividade como um tema central e o discurso como uma parte essencial da análise. Discurso, poder e subjetividade são temas centrais em “todos os Foucaults”.

## Capítulo 2: A confissão nas instituições psiquiátricas

### 2.1 Dos leprosários aos hospícios

Antes de adentrarmos nas práticas psiquiátricas e no papel da verdade sobre si no interior dos hospícios, é interessante resumir a história da loucura tecida pelo autor, ressaltando a emergência das instituições psiquiátricas, para melhor compreendê-las. Para Foucault todos os objetos de conhecimento são invenções históricas condicionadas pelo momento da sua emergência, por algo que não é do campo do conhecimento e não encontra na razão sua justificação plena. Por isso, ao pensar a loucura como objeto de um discurso, Foucault concebe-a como uma invenção, cuja emergência pode ser demarcada, ou seja, a história da loucura não se trata de uma história de algo que sempre existiu, mas que foi perspectivado de distintas maneiras conforme o período histórico. Isso não quer dizer que os loucos não existam, que a loucura não seja nada ou que ela é uma ideologia produzida por uma época específica, mas que não é possível capturar a loucura em sua forma selvagem. Em suma, quer dizer que “ela não existe fora das normas da sensibilidade que a isolam e das formas de repulsa que a excluem ou a capturam” (FOUCAULT, 1999, p. 150), ou seja, “a loucura não existe como objeto natural; ela somente existe numa sociedade” (CANDIOTTO, 2007, p.211). Ela não existe antes das práticas que a cercam, produzem, capturam e a fazem funcionar no interior de um discurso que se pleiteia verdadeiro. Fora das práticas sociais e do discurso a loucura não tem verdade, logo não tem erro. A história tecida por Foucault não é a história de um erro que se dissipa ou de uma verdade conquistada. Falando da verdade de uma maneira histórica, ele a contorna, produzindo uma história das verdades, fora da verdade<sup>19</sup>. Ao propor uma história da loucura Foucault pensa a história das práticas que a produzem como um acontecimento.

Acontecimentalizar a loucura implica descrever os mecanismos de poder e as tecnologias de saber que possibilitaram a emergência da verdade da doença mental por meio da análise da história da loucura; supõe, ainda, a ruptura das evidências a partir das quais pensamos ser a doença mental uma constante histórica ou um atributo antropológico do louco. Em *Histoire de la folie* aponta-se a precariedade da evidência de que os loucos sempre foram reconhecidos como doentes mentais. (CANDIOTTO, 2007, p. 209)

---

<sup>19</sup> Aqui retomamos o que Foucault afirma na aula sobre Nietzsche citada na introdução.

Tendo em vista esse panorama geral, é interessante analisar como o filósofo pensa a emergência da verdade da doença mental e o correlato surgimento das instituições psiquiátricas, sintetizando o que ele apresenta-nos em sua tese de doutorado defendida em maio de 1961 “diante de uma banca composta por Henri Gouhier (presidente), Georges Canguilhem (relator) e Oaniel Lagache” (ROUDINESCO, 1994, p. 7-8), a saber, a *História da loucura na idade Clássica (1961)*<sup>20</sup>, cujo título original era *Folie et déraison, histoire de la folie à l'âge classique*<sup>21</sup>. Título “que onze anos depois, em sua segunda edição, foi abreviado para *Histoire de la Folie à l'Âge Classique*” (PELBERT, 1989 p. 57). Contemos essa história! Acompanhemos os passos ébrios do louco em seu itinerário: do mar profundo e misterioso<sup>22</sup> até o aprisionamento em espaços heterotópicos.

O primeiro capítulo da *História da loucura* nos convida a navegar nas águas da desrazão, profundas e repletas de mistérios. Intitulado *Stultifera Navis*<sup>23</sup>, inicia-se nos leprosários desérticos do final da idade média e percorre o itinerário da loucura no ocidente do século XIV até o começo do século XVII. Foucault inicia afirmando que “ao final da idade média, a lepra desaparece do mundo ocidental” (FOUCAULT, 1978b, p. 7), citando os inúmeros leprosários vazios. Espaços desérticos que anteriormente eram locais de exclusão<sup>24</sup> envoltos por um conjunto de rituais. Mas, por que começar a falar sobre a loucura pela lepra? Justamente, porque essas estruturas permanecerão e serão repovoadas. “Pobres, vagabundos, presidiários e “cabeças alienadas” assumirão o papel abandonado pelo lazarento” (FOUCAULT, 1978b, p.10), ocuparão os espaços deixados por ele, reatualizarão o sentido da exclusão encarnada pelo corpo debilitado do leproso, que na exclusão social, encontrava a reintegração espiritual. Apesar desse grande aprisionamento que envolvia devassos, vagabundos, loucos, toda a espécie de

---

<sup>20</sup> Não analisaremos com acuidade as diferenças em relação aos textos sobre a loucura que Foucault produz após a década de 1970, principalmente no curso que usaremos posteriormente, a saber, *O poder psiquiátrico (1973)*. Por cremos que tal análise nos desviaria do nosso intento principal e seria de pouco proveito ao desenvolvimento da dissertação

<sup>21</sup> Loucura e desrazão, história da loucura na idade clássica.

<sup>22</sup> Referência à nau dos loucos e ao mistério que revestia a desrazão no Renascimento, assuntos tratados por Foucault no primeiro capítulo.

<sup>23</sup> Navio dos loucos ou nau dos insensatos.

<sup>24</sup> A ideia de exclusão aparece reiteradas vezes na *História da Loucura (1961)*, Foucault posteriormente a abandona em favor de uma concepção produtiva do poder, afirmando que ele não exclui, mas fixa a um aparato de normalização.

sujeito desviante em relação a lógica do trabalho nascente, o que de fato ocupará o local que era reservado à lepra é o fenômeno da loucura.

Mas, será necessário um longo momento de latência, quase dois séculos, para que esse novo espantinho, que sucede à lepra nos medos seculares, suscite como ela reações de divisão, de exclusão, de purificação que no entanto lhe são aparentadas de uma maneira bem evidente. Antes de a loucura ser dominada, por volta da metade do século XVII, antes que a ressuscitem, em seu favor, velhos ritos, ela tinha estado ligada, obstinadamente, a todas as experiências maiores da renascença. (FOUCAULT, 1978b, p. 12)

Ao iniciar pela lepra, Foucault nos convida a percorrer a história da desrazão-loucura do século XV até o século XVII. Ele principia por uma figura simples e simbólica: “a nau dos loucos, estranho barco que desliza ao longo dos calmos rios da Renânia e dos canais flamengos” (FOUCAULT, 1978b, p.13). Barco que emerge em meio à tradição artística do século XV, na qual heróis errantes, tipos sociais, modelos éticos, são representados embarcando “para uma grande viagem simbólica que lhe traz, senão fortuna, pelo menos a figura de seus destinos ou suas verdades” (FOUCAULT, 1978b, p.13). Aparecendo em meio a uma tradição artística, o barco carregado de insensatos, retratado pelo quadro de Hieronymus Bosh<sup>25</sup> e pelo livro de Sebastian Brant<sup>26</sup>, teve também uma existência real. Durante o século XV, o louco, esse personagem errante, é condenado a vagar pelo indefinido caminho de uma terra que não lhe pertence a outra, como um prisioneiro da passagem, amarrado as infinitas encruzilhadas do devir de um barco que suavemente desliza pela água. Mas, por qual razão essa barca emerge em meio às luzes da renascença, nos conduzindo as veredas obscuras da loucura, lançando-nos no mar profundo da existência? Responde Foucault:

É que ela simboliza toda uma inquietude, soerguida subitamente no horizonte da cultura europeia, por volta do fim da idade média. A loucura e o louco tornam-se personagens maiores em sua ambiguidade: ameaça e irrisão, vertiginoso destino do mundo e medíocre ridículo dos homens. (FOUCAULT, 1978b, p.18)

Portanto, para além da sua existência factual, o barco dos insensatos possui um valor simbólico. Ele demarca a emergência de novas imagens da loucura e de toda uma literatura dedicada a denunciar os vícios e defeitos, estigmatizando-os como símbolos de loucuras. Uma literatura na qual “a denuncia da loucura torna-se a forma geral da

---

<sup>25</sup> Hieronymus Bosh: *O navio dos loucos* (1490-1500)

<sup>26</sup> Narrenschiff (1497), publicada em português com o título: *A nau dos insensatos*.

crítica” (FOUCAULT, 1978b, p.18). Nessa época também há a emergência de um papel maior do louco nas comédias, como portador do discurso verdadeiro em meio à hipocrisia dos ditos arrazoados, uma espécie de “comédia em segundo grau, o engano do engano” (FOUCAULT, 1978b, p.19), que em sua linguagem parva pronuncia “as palavras racionais que fazem a comédia desatar no cômico” (FOUCAULT, 1978b, p.18). A loucura também passa a ocupar os jogos acadêmicos, torna-se objeto de discursos, por vezes ela mesma sustenta discursos sobre si, como no caso do famoso *Elogio da Loucura* de Erasmo de Roterdã. Se, por um lado a loucura foi objeto de distintos discursos, encenada nas comédias, denunciada na literatura crítica, por outro; ela foi transformada em imagem, tornando-se o objeto de distintas pinturas, marcadas pelo fascínio. As imagens da loucura fascinam o europeu do século XV, que “descobre, nessas figuras fantásticas, como que um dos segredos e uma das vocações de sua natureza” (FOUCAULT, 1978b, p. 25).

Em todos os lados, a loucura fascina o homem. As imagens fantásticas que ela faz surgir não são aparências fugidias que logo desaparecem da superfície das coisas. Por um estranho paradoxo, aquilo que nasce do mais singular delírio já estava oculto, como um segredo, como uma inacessível verdade, nas entranhas da terra. Quando o homem desdobra o arbitrário de sua loucura, encontra a sombria necessidade do mundo, o animal que assombra seus pesadelos e suas noites de privação é sua própria natureza, aquela que porá a nu a implacável verdade do Inferno. As vãs imagens da parvoíce cega são o grande saber do mundo; e já, nessa desordem, nesse universo enlouquecido, perfila-se aquilo que será a crueldade do fim. Numa série de imagens desse tipo- e é sem dúvida isso que lhe deu seu peso, o que impõe à sua fantasia uma coerência tão grande- a renascença exprimiu o que ela pressentia das ameaças e segredos do mundo. (FOUCAULT, 1978b, p. 27).

Há no século XV uma proliferação de imagens loucas, que predizem o porvir: o inferno ao qual o homem entregue às delícias carnisais, preso à animalidade do seu próprio ser, está condenado. Essas imagens loucas são como máscaras, pelas quais podemos enxergar o olhar do diabo nos espreitando e dentro dos seus olhos, o grito abafado de milhões de almas famélicas e atormentadas. Grito que sussurra-nos a verdade que há em nós. Verdade oculta, mas que nos delírios, na fantasia, se faz plena. Verdade sentida na vida dos desarrazoados. Verdade esotérica. O louco torna-se, pelas imagens que ele evoca, o portador pleno de um saber hermético, que o homem racional só acessa de forma fragmentária através dos sonhos, das fantasias, das imagens loucas, tecidas pelos seus desejos e medos mais íntimos. Nessa época ainda não haviam as

práticas divisoras instauradas, a loucura ainda não era o objeto antagônico de referência para esboçar a normalidade. Não era essa espécie de espelho reverso que se tornou a partir do poder psiquiátrico e da psicanálise. Porém, a loucura era objeto de uma curiosidade profunda nesse período, encontrando-se em certo jogo com a verdade, na qual aparece a enunciação do verdadeiro, através das imagens delirantes dos pintores; da fala dotada de razão dos personagens parvos das comédias; na literatura crítica como símbolos de uma degradação moral a ser denunciada. Uma profusão de discursos se faz entorno da loucura e da verdade, alguns dão voz ao louco, mas sem deixar que os próprios loucos falem para além dos personagens criados. O louco mesmo não fala, ele vaga pelo mar profundo do esquecimento de si e do abandono, amarrado a um caminho sem destino. É na obscuridade desse mar sem fim, que suas imagens espreitam o europeu do século XV, como cantos de sereia que o impelem a lançar-se na água.

Pensando a loucura nas distintas expressões anteriormente demarcadas, Foucault opera uma divisão entre duas concepções correntes sobre a loucura no interior da renascença, ou melhor, duas experimentações da loucura. De um lado, a experiência trágica e cósmica; do outro, a experiência crítica. Trama-se uma batalha típica das obras foucaultianas, que possui a clara intensão de exaltar os derrotados<sup>27</sup>. Foucault, primeiro nos apresenta os representantes da experimentação trágico-cósmica: “De um lado, Bosch, Brueghel, Thierry Bouts, Dürer e todo o silêncio das imagens” (FOUCAULT, 1978b, p. 33). Representantes de uma experimentação da loucura recheada de fascínio, entregue ao delírio de um saber exotérico, profundo, que aponta para o porvir e desvela uma verdade prenhe de imagens fantásticas, aterrorizante e trágica. As pinturas representavam a trágica loucura do mundo, gritando através das imagens fantasiosas uma verdade inaudível à plena razão. Assim, elas consideravam a loucura “uma experiência trágica e cósmica, que por um saber esotérico, mas positivo revela, no delírio do louco, uma verdade do mundo” (PELBART, 1989 p. 58). A loucura, nas imagens produzidas pela pintura da renascença, é positiva, é saber. Portadora de um

---

<sup>27</sup> Ao pensar a história Foucault sempre questiona qual discurso é excluído, silenciado, encoberto, sem necessariamente fenecer, pelo discurso vencedor. Assim, ele trabalha com o conhecimento de si e o cuidado de si, na batalha entre espiritualidade e filosofia (*Hermenêutica do sujeito* 1982); como ele procede com a batalha entre os sofistas e Aristóteles (*Aulas sobre a vontade de saber* 1971); do mesmo modo, a disputa das duas experimentações da loucura, demarcadas no século XV, pelo discurso pelas práticas e pelo poder, visa desencobrir os derrotados, ressaltando sua persistência no campo de batalha, mesmo após a suposta derrota.

saber hermético, fechado, obscuro, a loucura permite enxergar em meio à escuridão total certa verdade do mundo, que se aparenta a um objeto que só se faz visível quando apagamos a luz.

“De outro lado, com Brant, Erasmo e toda a tradição humanista, a loucura é considerada no universo do discurso” (FOUCAULT, 1978b, p.33). Ela é, pelo discurso, desarmada do seu olhar enigmático, da sua dimensão cósmica e da tragicidade que a acompanha. Para a experimentação crítica da loucura ela é negativa, o inverso da sabedoria. A vida recheada de vícios do delirante é risonha diante do sábio, que a condena veemente demarcando sua verdade medíocre. “A experiência crítica da loucura centrada em torno da baixa moral do homem” (PELBART, 1989 p. 58) a denuncia através da figura do louco: representação da depravação moral, da baixa espiritual, da ignorância. Ela, “enunciando, na ironia e derrisão de seu discurso filosófico ou literário, a verdade do homem” (PELBART, 1989 p. 58), faz da loucura não uma expressão do mundo (como na experiência cósmica), mas uma expressão do desvio dos homens em relação ao caminho da virtude.

Esse combate entre discurso e imagem, entre consciência crítica e experiência trágica, “anima tudo o que pôde ser sentido sobre a loucura, e formulado a seu respeito no começo da renascença” (FOUCAULT, 1978b, p. 34). Porém, em menos de 100 anos o braço de ferro travado entre a consciência crítica da loucura e a experiência trágica, apagou-se com a “vitória” da consciência crítica, o que não implica o apagamento total do outro polo.

No entanto, esse confronto logo desaparecerá, e essa grande estrutura, ainda tão nítida, tão bem recortada no começo do século XVI, terá desaparecido, ou quase, menos de cem anos mais tarde. Desaparecer não é bem o termo para designar com justeza o que se passou. Trata-se antes de um privilégio cada vez mais acentuado que a Renascença atribui a um dos elementos do sistema: àquele que fazia da loucura uma experiência do campo da linguagem, um experiência onde o homem era confrontado com a sua verdade moral, com as regras próprias à sua natureza e à sua verdade. Em suma, a consciência crítica da loucura viu-se cada vez mais posta sob uma luz mais forte enquanto penetravam progressivamente na penumbra suas figuras trágicas. (FOUCAULT, 1978b, p. 34)

Desta forma, entre os séculos XVI e XVII, a consciência crítica recobre com sua luz as imagens trágicas que, mantidas na sombra, ainda assombram a experimentação crítica e moral da loucura. Se a tragédia é tirada de cena, é apenas para

ressurgir em momentos específicos ameaçando a própria estrutura do teatro. Foucault cita Sade, Nietzsche, Van Gogh, Artaud, como representantes do reaparecimento, das emergências da loucura trágica, cruel, que desvela uma verdade cega ao que crê estar em plena luz e de posse da mais acurada visão.

O predomínio da visão crítica começa a delinear o caminho percorrido pela loucura até a invenção da doença mental<sup>28</sup>. Situamo-nos agora no século XVI. Foucault demarca dois fatores importantes em relação à loucura, consequências da vitória da reflexão crítica: 1) A loucura torna-se uma forma relativa à razão; 2) A loucura torna-se uma das próprias formas da razão. A primeira consequência implica em uma relação reversível entre a razão e a loucura, na qual ambas se penetram ao mesmo tempo em que se negam profundamente. Toda loucura é portadora da sua razão, toda razão é prenhe de uma loucura singular que é ao mesmo tempo sua verdade irrisória. “Cada uma é a medida da outra, e nesse movimento de referência recíproca elas se recusam, mas uma fundamenta a outra” (FOUCAULT, 1978b, p. 35). A loucura, sendo considerada relativa à razão, torna-se secundária, é despojada de vez das suas vestes místicas, aprisionada no jogo dialético razão-loucura. A loucura não aponta mais a verdade do mundo, como fazia através das suas imagens no século XV, mas a natureza mescla do homem, esse ser que na plena luz da razão é tomado pela penumbra da loucura e que na escuridão total carrega sua pequena vela de razão, tentando iluminar o mundo com seus delírios. Ela sai do mundo e adentra na razão, como pontua Foucault: “A loucura não tem mais uma existência absoluta na noite do mundo: existe apenas relativamente à razão, que as perde uma pela a outra enquanto as salva uma com a outra” (FOUCAULT, 1978b, p. 39). E assim, ela é reduzida, domada, seu saber positivo se dissipa e ela se faz espelho reverso da razão, que carrega em si fragmentos da imagem distorcida.

A segunda consequência implica na valoração da loucura e do seu sentido. No século XVI a loucura só terá valor e sentido em relação à razão, que começa a domina-

---

<sup>28</sup> Utilizando-se do termo invenção não estamos dizendo que a doença mental não existe, mas que ela foi inventada, produzida, criada por um conjunto de práticas historicamente demarcadas. Não estamos negando sua existência singular, mas sua eternidade pressuposta por uma concepção da ciência que não a considerada criadora, mas descobridora. Com o termo invenção, sobre o qual falamos na introdução, buscamos negar a universalidade, a Verdade com V maiúsculo, encravando o discurso na história, pensando sujeitos e objetos como acontecimentos históricos e singulares.

la e submete-la a seus fins. O homem do século XVI compreendia-se pequeno, frágil, miserável, diante da verdade divina da qual foi separado; sua fraqueza o impede de apoderar-se do bom e do verdadeiro. Nisso reside sua loucura, no seu estado deprimente. Tomar consciência de que a razão humana diante da divina figura-se loucura é um ato racional, uma consciência de si, por parte da razão. Ceder a experimentação louca, dar-se a loucura, com a coragem que nenhum outro humano tem, é prova do esforço da razão, pois “não há razão forte que não tenha de arriscar-se à loucura a fim de chegar ao término de sua obra, não existe um grande espírito sem uma ponta de loucura...” (FOUCAULT, 1978b, p. 41). Desta forma, se a loucura tem valor e sentido é como uma forma da razão, uma parte dela. Ela é valorosa quando usada. Portanto, se por um lado a loucura torna-se relativa à razão, por outro ela é capturada em sua teia, aprisionada. Sua verdade é reduzida a um instrumento da razão. A verdade da loucura perde sua autonomia, nada diz sobre o mundo, nem sobre a verdade mais íntima dos homens, torna-se instrumento da razão, que atesta seu definitivo domínio. O animal feroz, que atrás da máscara das imagens loucas olhava nos olhos do europeu do século XV o aterrorizando, é domesticado pela razão (século XVI), para depois expulso da casa que o acolheu ser aprisionado como um vira-lata em um canil (Século XVII).

A experiência clássica da loucura nasce. A grande ameaça surgida no horizonte do século XV se atenua, os poderes inquietantes que habitavam a pintura de Bosh perderam sua violência. Algumas formas subsistem, agora transparentes e dóceis, formando um cortejo, o inevitável cortejo da razão. A loucura deixou de ser, nos confins do mundo, do homem e da morte, uma figura escatológica; a noite na qual ela tinha os olhos fixos e da qual nasciam as formas do impossível se dissipou. O esquecimento cai sobre o mundo sulcado pela livre escravidão de sua Nau; ela não irá mais de um aquém para um além, em sua estranha passagem; nunca mais será esse limite fugidio e absoluto. Ei-la amarrada, solidamente, no meio das coisas e das pessoas. Retida e segura. Não existe mais a barca, porém o hospital. (FOUCAULT, 1978b, p 48- 49).

No século XVII “através da Europa, criam-se casas de internamento onde a loucura é retida. Mas, além disso, nesse mesmo século, o pensamento moderno aprisiona filosoficamente a loucura” (FRAYZE-PEREIRA, 1984, p.60). Por isso, Foucault principia o segundo capítulo da História da loucura: *A grande internação*, falando de Descartes. Para Foucault, Descartes no seu processo de dúvida metódica a

caminho do seu ponto seguro arquimediano<sup>29</sup>: *o cogito*<sup>30</sup>, depara-se com três problemas que colocam a sua existência corpórea em dúvida: o sentido, o sonho e a loucura. Os dois primeiros ele soluciona encontrando um resíduo de verdade no interior de ambos. O terceiro ele resolve através de uma exclusão essencial da loucura em relação ao verdadeiro.

Vestido com um robe de chambre, parado diante da lareira, com o papel em mãos, Descartes escreve que mesmo os sentidos nos enganando, eles não podem enganar-nos a ponto de fazer com que duvidemos do nosso próprio corpo. Ele livra-se do problema do erro dos sentidos encontrando em seu interior os resíduos da verdade, dizendo: os sentidos enganam, mas de forma limitada. Eles enganam sobre o tamanho do sol, das estrelas, das coisas distantes e pouco sensíveis, mas no tocante às coisas próximas eles não conseguem enganar. Livrando-se do problema do erro, ele supõe estar sonhando. Porém, o sonho, diz Descartes, assemelha-se a pintura, ele representa coisas reais, ele não as cria. Um pintor não inventa uma nova cor, ele utiliza as cores existentes. Da mesma forma, em sonho não criamos coisas inexistentes, apenas misturamos as existentes, as reconfiguramos. Portanto, mesmo que sonhemos, ainda subsiste a verdade, pois ao sonhar podemos inventar faunos, sereias, vampiros, mas não “essas coisas simples e mais universais’ cuja combinação torna possíveis às imagens fantásticas” (FOUCAULT, 1978b, p. 52). Entre elas encontra-se a natureza corpórea. Outro exemplo é a verdade matemática que, no sonho ou no estado de vigília, permanece inalterável. Pois é inconcebível imaginar que a soma de 2 e 3 seja diferente

---

<sup>29</sup> Arquimedes, para tirar o globo terrestre da sua posição e transportá-lo para outro lugar, nada pedia senão um ponto que fosse fixo e assegurado. Assim, terei direito de conceber altas esperanças, se for feliz o bastante encontrar somente uma coisa que seja certa e indubitável. (DESCARTES, 2005, p. 41-42).

<sup>30</sup> Após duvidar de todas as coisas e chegar à suposição da existência de um deus enganador, Descartes encontra seu ponto seguro, uma verdade indubitável: a existência do sujeito que duvida ou que é por esse deus enganado, pois se duvido ou sou enganado devo existir. Nas palavras do autor: “Mas persuadi-me de que não havia absolutamente nada no mundo, de que não havia nenhum céu, nenhuma terra, nenhum espírito, nenhum corpo; então não me persuadi também de que eu não existia? Decerto não, eu existia sem dúvida, se me persuadi ou somente pensei algo. Mas há um não sei qual enganador muito potente e muito astuto, que emprega toda a sua indústria em enganar-me sempre. Não há dúvida, então, de que eu sou, se ele me engana; e que me engane o quanto quiser, jamais poderá fazer com que eu não seja nada, enquanto eu pensar ser alguma coisa. De sorte que, após ter pensado bem nisso e ter cuidadosamente examinado todas as coisas, é preciso enfim concluir e ter por constante essa proposição, *Eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a pronuncio ou que a concebo em meu espírito” (DESCARTES, 2005, p. 42-43)

de 5, ou que a soma dos ângulos de um triângulo seja diferente de 180. Mesmo se Pitágoras tivesse sonhado com seu teorema a soma dos quadrados dos catetos permaneceria igual ao quadrado da hipotenusa. Portanto, mesmo se estou sonhando ou entregue as ilusões do sentido, é-me possível encontrar a verdade. Com a loucura é diferente. Diz Descartes:

E como é que eu poderia negar que estas mãos e este corpo sejam meus? A não ser, talvez, que me compare com aqueles insensatos cujo cérebro é de tal maneira perturbado e ofuscado pelos negros vapores da bÍlis, que asseguram constantemente que são reis quando paupérrimos, que estão vestidos com ouro e púrpura, quando estão de todo nus, ou imaginam ser cântaros, ou ter um corpo de vidro. Mas quê? São loucos, e eu não seria menos extravagante se me regresse por seus exemplos. (DESCARTES, 2005, p. 31-32)

Para livrar-se do erro dos sentidos e da ilusão dos sonhos, Descartes aponta o verdadeiro no interior de cada um deles, no caso da loucura ele age com uma espécie de repulsa, afastando-a abruptamente. A possibilidade da ilusão dos sentidos e do sonho permanece, mas a loucura é renegada ao campo da impossibilidade.

Não é a permanência de uma verdade que garante o pensamento contra a loucura, assim como ela lhe permitiria desligar-se de um erro ou emergir de um sonho; é a impossibilidade de ser louco, essencial não ao objeto do pensamento, mas ao sujeito que pensa. É possível supor que se está sonhando e identificar-se com o sujeito sonhador a fim de encontrar uma “razão qualquer para duvidar”: a verdade aparece ainda, como condição de possibilidade do sonho. Em compensação, não se pode supor, mesmo através do pensamento, que se é louco, pois a loucura é justamente a condição de impossibilidade do pensamento. (FOUCAULT, 1978b, p. 53)

Pensar, duvidar, fazer uso da razão, é não estar louco. O processo da dúvida expulsa a loucura. “Excluída pelo sujeito que duvida, a loucura é a condição de impossibilidade do pensamento” (FRAYZE-PEREIRA, 1984 p.61), ela é a região da mentira que não se deixa tocar pela verdade; da ilusão que não se dissipa. Ou se está louco, ou em posse da verdade. Se a loucura é a impossibilidade do pensamento e da dúvida metódica, ela não tem relação nenhuma com o verdadeiro.

Se o século XV é marcado por uma tensão entre a experiência crítica e a trágica, na qual a loucura desvelava uma verdade oculta, presente no mundo; o século XVI marca a vitória da experiência crítica e o aprisionamento da loucura nas teias da razão, como uma verdade do homem; o século XVII instaura uma cisão ontológica, essencial, entre a loucura e a verdade, agora a loucura é excluída do verdadeiro. Como

pontua Foucault, no século XVII “a loucura foi colocada fora do domínio no qual o sujeito detém seus direitos à verdade: domínio este que, para o pensamento clássico, é a própria razão” (FOUCAULT, 1978b, p. 54).

A divisão essencialmente antagônica entre razão e loucura, não se deu apenas no nível de uma experiência filosófica. O século XVII criou vastas casas de internamento, um conjunto de instituições totais que aprisionavam indiferentemente uma infinidade de pobres, desempregados, criminosos, internados por livre e espontânea vontade ou a elas mandados por um decreto do rei ou por ordem judicial. Inútil aos aparelhos produtivos do capitalismo florescente e uma vergonha moral para a família, o louco foi internado nessas instituições. Porém, “nunca aconteceu de seu estatuto nelas ser claramente determinado” (FOUCAULT, 1978b, p. 55), não era reservado para ele um espaço específico, algo que aconteceu quando o século XIX inventou a doença mental.

O Classicismo inventou o internamento, um pouco como a Idade Média a segregação dos leprosos; o vazio deixado por estes foi ocupado por novas personagens no mundo europeu: são os “internos”. O leprosário tinha um sentido apenas médico; muitas outras funções representavam seu papel nesse gesto de banimento que abria espaços malditos. O gesto que aprisiona não é mais simples: também tem significações políticas, sociais, religiosas, econômicas, morais. (FOUCAULT, 1978b, p. 61)

Quanto ao estabelecimento destas instituições “uma data pode servir de referência: 1656, decreto da fundação, em Paris, do Hospital Geral” (FOUCAULT, 1978b, p. 56), instituição que apesar do nome não era médica e cujo objetivo “trata-se de recolher, alojar, alimentar aqueles que se apresentam de espontânea vontade, ou aqueles que para lá são encaminhados pela autoridade real ou judiciária” (FOUCAULT, 1978b, p.56). Em pouco tempo casas de internamento do mesmo tipo se espalharam por toda a Europa, penetrando, por exemplo, em 1676, apenas vinte anos depois, cada cidade da França<sup>31</sup> e aprisionando uma infinidade de pessoas. Como ressalta Foucault, apontando que mais de 1% dos habitantes de Paris foram internados por alguns meses,

---

<sup>31</sup> “Um édito do rei, datado de junho de 1676, prescreve o estabelecimento de um ‘hospital geral em cada cidade do reino’” (FOUCAULT, 1978b p. 58).

fato pouco sabido<sup>32</sup>. O aprisionamento foi geral, Foucault lista uma pluralidade de casos, resumidos por Salma Tannus Muchail:

Os “novos personagens” que ocupam esses estabelecimentos são apresentados em diversas passagens e em listagens mais ou menos longas. Com base nessas várias referências, podem ser assim identificados: pobres, vagabundos, correccionários, desempregados, jovens que perturbam o repouso da família ou dilapidam bens, devassos, pródigos, enfermos, libertinos, filhos ingratos, pais dissipadores, prostitutas, homossexuais, mágicos, suicidas portadores de doenças venéreas, blasfemadores, alquimistas, pretensas feiticeiras e, também, insensatos, cabeças alienadas, espíritos transtornados... (MUCHAIL, 2004, p.44-45).

Portanto, “em cinquenta anos, o internamento tornou-se um amálgama abusivo de elementos heterogêneos” (FOUCAULT, 1978b, p. 63). Porém, o que justifica essa nova prática em relação aos pobres? Que discurso legitima moralmente, economicamente e politicamente internar essa massa polimorfa de miseráveis? Para responder essa indagação, faz-se interessante acompanhar os argumentos foucaultianos. Foucault aponta que no século XVII a miséria começou a ser tratada e pensada de um modo completamente distinto ao que era na idade média.

Doravante, a miséria não é mais considerada uma dialética da humilhação e da glória, mas numa certa relação entre a desordem e a ordem que a encerra numa culpabilidade. Ela que, desde Lutero e Calvino, já ostentava as marcas de um castigo intemporal, no mundo da caridade estatizada se tornará complacência consigo mesma e falta contra a boa marcha do Estado. Ela passa de uma experiência religiosa que a santifica para uma concepção moral que a condena. As grandes casas de internamento encontram-se ao final dessa evolução: laicização da caridade, sem dúvida- mas, de modo obscuro, também um castigo moral da miséria. (FOUCAULT, 1978b, p. 67).

Portanto, as mãos miseráveis que se estendem em súplica deixam de estar marcadas com as chagas de cristo e o velho tema cristão da negação de estender as mãos aos miseráveis como uma falta ao próprio cristo que se faz mendigo, se perde. O que surge é a ideia da predestinação à pobreza. Se há o pobre e o rico é porque Deus quis assim, portanto em nada estamos ajudando nos planos divinos através da caridade individual. Seria melhor reservar um local de assistência múltiplo aos miseráveis, que lhes dê condições de vida e trabalho, tornando-os úteis a ordem social. A caridade muda de forma, se laiciza, torna-se uma questão coletiva, a ser gerida pelo Estado. Não

---

<sup>32</sup> “É sabido que o século XVII criou vastas casas de internamento; não é muito sabido que mais de um habitante a cada cem da cidade de Paris viu-se fechado numa delas, por alguns meses” (FOUCAULT, 1978b, p. 55).

mais esmola; internamento. O louco, este miserável, era sagrado na idade média na medida em que “participava dos poderes obscuros da miséria” (FOUCAULT, 1978b, p.71). Se a miséria foi despojada do seu sentido místico e passou a ser encarada no horizonte da moral, representando os vícios e a degradação da ordem social, a loucura é dessacralizada, sua relação com o divino é rompida.

Se, por um lado, há um sentido moral no internamento, que ecoa no discurso religioso. Por outro, o internamento tem duas significações econômicas nesse período: nos momentos de crise, quando o desemprego atinge graus elevados e a mendicância ameaça a ordem social, ele serve para conter essa massa heterogênea; quando não há crise, ele não busca prender quem não trabalha, mas dar trabalho aos presos, transformando-os em cidadãos úteis ao mercado. Em suma, trata-se de “mão-de-obra barata nos tempos de pleno emprego e de altos salários; e em período de desemprego, reabsorção dos ociosos e proteção social contra a agitação e as revoltas” (FOUCAULT, 1978b, p. 77). Além disso, o internamento marca um novo modo de lidar com as agitações sociais, sobre isso afirma Foucault:

Até então, normalmente, enviava-se um exército mercenário que massacrava o povo e ao mesmo tempo aniquilava os bens, de modo que uma semelhante invasão atingia tanto os possuintes quanto a plebe. Era um massacre absoluto, o exército ficava semanas ou meses no país, devorando tudo, ele fazia tábua rasa, os grandes proprietários de bens de raiz não podiam mais recolher impostos, era uma catástrofe econômica geral. Inventou-se, então, a prisão, a fim de obter um resultado diferente, a saber: as prisões permitiam eliminar, como perigosa, certa parte da população, sem que esta eliminação tivesse consequências econômicas catastróficas, como era o caso quando se invadiam as regiões insurgidas. (FOUCAULT, 1999, p. 259-260).

Se há um valor econômico no internamento, que em um primeiro momento o justifica, ele é irrisório perto das suas atribuições morais. A ociosidade é moralmente condenada, é um pecado, uma falha, que no limite coloca em risco a vida ética da sociedade. É preciso aprisionar os ociosos antes que eles se revoltem, que eles corrompam a sociedade e a façam definhar, entregue aos pecados, aos desregramentos. Por isso, nas casas de correção e nos hospitais gerais do século XVII, o trabalho tem um valor de correção espiritual, para além da sua função econômica. Ele “vale como ascese,

como punição, como signo de uma certa atitude do coração” (FOUCAULT, 1978b, p. 85)<sup>33</sup>.

Afastada da possibilidade do verdadeiro pela filosofia; separada do divino pela religião; condenada a definhar atrás das grades com uma multidão anômala pela polícia; a loucura é silenciada. Seus poderes místicos são conjurados. O louco torna-se apenas mais um entre uma infinidade de ociosos, aprisionados por representarem um desregramento em relação a moral do trabalho. Porém, se em um primeiro momento o internamento faz com que o louco torne-se apenas mais um entre muitos rostos variados, ele o destaca do convívio social, o isola como objeto circunscrito, o que mais tarde possibilitará a transformação do louco em um objeto de estudo, um documento vivo, sobre o qual podemos constituir um saber científico.

É lá, nesse espaço aberto pelo classicismo, cuja expressão institucional foi o internamento, é lá, de dentro dele, que a loucura será mais tarde “destacada”, “individualizada”, “isolada” e, enfim, “asilada”, transportando consigo, porém, para os tempos da Modernidade, os traços que marcavam os diferentes grupos que até então se avizinhava. A designação posterior e moderna da loucura como alienação e depois como doença mental não se ra o resultado direto de uma espécie de progresso do conhecimento. Sua condição de possibilidade encontra-se lá, naquele gesto que produzira a alienação, isto é, que segregara, que colocara a distância, que “alienara” a desrazão. É porque já “distanciada”, já segregada, que a loucura poderá, na Modernidade, ser “separada” como objeto possível de conhecimento, numa esfera que será não mais da desrazão, mas da alienação e da doença mental. (MUCHAIL, 2004, p.45).

A loucura foi isolada da sociedade, contida atrás das grades, o que possibilitou que ela fosse observada, estudada, pensada e destacada dos seus companheiros de cela, tornando-se um objeto de ciência. De sujeito de um dizer verdadeiro inacessível à plena razão (Século XV) o louco torna-se, em mais ou menos 300 anos, o objeto de um dizer que lhe é inteiramente alheio (Séculos XIX). A condição de possibilidade dessa transformação foi o internamento, a contenção do corpo louco, a impossibilidade de

---

<sup>33</sup> Esse valor do trabalho como ascese e punição que surge nesse momento reaparece ao longo da história das práticas de internamento, perpassando a cura pelo trabalho dos psiquiatras; os campos de concentração nazistas, como Auschwitz em cuja porta havia um letreiro com a frase: *Arbeit macht frei* (em tradução livre: O trabalho liberta); e, hodiernamente, inúmeras prisões, nas quais os detentos trabalham nas mais distintas funções e conseguem por trabalhar ordeiramente diminuições de pena, ou seja, condenados ao trabalho e exercendo-o de maneira disciplinada, os presos tornam-se menos criminosos. No mundo capitalista, o trabalho opera esse milagre, ele redime. Ele exorciza demônios!

circular livremente. Se a nau dos loucos era um símbolo do horizonte indefinido da loucura, no qual sua verdade se manifestava como um monstro oculto nas profundezas do mar; as casas de correção, os hospitais gerais, todos esses espaços destinados a internar possibilitam enquadrar a loucura em verdades definidas: as doenças mentais. Da prática do internamento até a invenção da doença mental há um processo, que podemos localizar na passagem do século XVII ao século XIX. Em um primeiro momento, cabe destacar que o internamento estabelece tipos sociais, circunscrevendo em personagens as figuras enigmáticas internadas, dando uma forma aos diferentes corpos sequestrados: o devasso; o libertino; o homossexual; o mágico etc.

A partir do século XVII, o desatino não é mais a grande assombração do mundo; deixa também de ser a dimensão natural das aventuras da razão. Assume o aspecto de um fato humano, de uma variedade espontânea no campo das espécies sociais. O que outrora constituía um inevitável perigo das coisas e da linguagem do homem, de sua razão e de sua terra, assume agora figura de personagem Ou melhor, de personagens. Os homens do desatino são tipos que a sociedade reconhece e isola: existe o devasso, o dissipador, o homossexual, o mágico, o suicida, o libertino. O desatino começa a ser avaliado segundo um certo distanciamento da norma social. Mas não havia personagens também na Nau dos loucos, e esse grande embarque que os textos e a iconografia do século XV apresentavam não é a prefiguração simbólica do internamento? A sensibilidade para esse problema já não era a mesma quando a sanção era diferente? Na verdade, a *Stultifera Navis* tem a bordo apenas personagens abstratas, tipos morais: o glutão, o sensual, o ímpio, o orgulhoso. E se foram colocados à força no meio dessa equipagem de insanos, para uma navegação sem destino, é porque foram designados por uma consciência do mal sob sua forma universal. A partir do século XVII, pelo contrário, o homem desatinado é uma personagem concreta tomada num mundo social real, julgado e condenado pela sociedade de que faz parte. (FOUCAULT, 1978b, p. 117-118).

Desta forma, as figuras do desatino são circunscritas aos personagens concretos, enclausuradas em tipos sociais. O que permite classificá-las, isolando-as umas das outras. Essa primeira classificação, por um lado isola, demarcando que o suicida é uma espécie de desatinado, enquanto o mágico é outro, mas, ao isolar, ao separar, ela traça parentescos, pois ambos habitam o campo amorfo do desatino.

O internamento possibilita a invenção do louco enquanto doente mental, isolando-o dos demais internados, mas o avizinando a eles, encontrando nele elementos de similitude, que possibilita por outro lado encarar os outros tipos sociais

como potenciais doentes mentais<sup>34</sup>. Desta forma, entorno do louco forma-se uma figura quimérica, que mistura elementos heterogêneos e produz uma unidade singular: o doente mental. Unidade preparada pela justaposição da interdição do sujeito jurídico e do internamento do homem social, que dividiu a consciência do século XVIII.

O momento em que a jurisprudência da alienação se torna a condição preliminar de todo internamento é também o momento que, com Pinel, está nascendo uma psiquiatria que pela primeira vez pretende tratar o louco como um ser humano. O que Pinel e seus contemporâneos sentirão como uma descoberta ao mesmo tempo da filantropia e da ciência, é, no fundo, apenas a reconciliação da consciência dividida do século XVIII. O internamento do homem social preparado pela interdição do sujeito jurídico significa que pela primeira vez o homem alienado é reconhecido como incapaz e como louco; sua extravagância, de imediato percebida pela sociedade, limita-porém sem obliterá-la- sua existência jurídica. (FOUCAULT, 1978b, p. 147).

O louco como doente mental, para além da prática do internamento que estabelece uma cisão absoluta entre alienados e não-alienados, também depende de uma jurisprudência qualitativa que foi se desenvolvendo ao longo da prática do internamento.

Tudo isso é de extrema importância para o desenvolvimento ulterior da medicina do espírito. Esta, em sua forma “positiva”, é no fundo apenas a superposição de duas experiências que o Classicismo justapôs sem nunca reuni-las definitivamente: uma experiência social, normativa e dicotômica da loucura, que gira ao redor do imperativo do internamento e se formula apenas em termos de “sim ou não”, “inofensivo ou perigoso”, “para ser internado ou não”; e uma experiência jurídica, qualitativa, finamente diferenciada, sensível às questões de limites e gradações e que procura em todos os setores da atividade dos sujeitos rostos polimorfos que a alienação pode assumir. (FOUCAULT, 1978b, p. 148)

Estrangeiro em sua própria pátria, condenado moralmente; sujeito de direito cerceado pela sua própria condição e por interdições jurídicas, a serem definidas conforme as especificidades de cada desatinado. É essa dualidade do louco que, em um golpe de força, o século XIX transformará em uma unidade: a doença mental. “Denominar-se-á ‘doença mental’ essa união entre o fato de uma incapacidade jurídica do indivíduo e o fato de um distúrbio que afeta a vida social” (MUCHAIL, 2004, p. 48).

---

<sup>34</sup> Sobre isso cabe notar que no século XIX, a psiquiatria nascente começou a desconfiar que distintas atividades consideradas moralmente repugnantes e que justificam a internação, são sintomas de doenças mentais, como exemplo: a prática de atos sexuais proibidos; crimes como assassinatos injustificáveis; heresias etc.

Juridicamente incapaz e marcado por um distúrbio social, o louco é um doente, que circunscrito e observado, pode ser classificado, objetivado, curado, reajustado à norma, controlado.

A loucura como doença articula-se com um saber, muito diferente do saber hermético do século XV: o saber científico. Saber que exige a verdade e a investigação, obrigando que o sujeito submetido a ele a confirme através de um dizer-verdadeiro sobre si.

Até o século XVII, o mal, em tudo que pode ter de mais violento e mais inumano, só pode ser compensado e castigado se for trazido para a luz do dia. Somente as luzes nas quais se executam a confissão e a punição podem equilibrar as trevas de onde se originou. Existe um ciclo de realização do mal que deve passar necessariamente pela confissão pública e pela manifestação, antes de alcançar o acabamento que o suprime. (MUCHAIL, 2004, p.162)

Após o século XVII, a confissão penetra os muros dos asilos, passando de um ritual público de condenação e compensação, para um ritual circunscrito, encenado em um ambiente fechado. Ela ainda lança luz sobre a maldade, possibilitando sua dissipação, mas não se trata como antes da opinião pública ou da remissão dos pecados representada pela figura do padre, mas da luz do saber médico. Ouvir o louco, considerando-o um doente, é extrair pelas suas próprias palavras a verdade de sua doença, fixada apenas pelo saber do médico, que o força a falar para poder curá-lo. Quando o louco torna-se o objeto de um processo terapêutico, seu dizer-verdadeiro sobre si torna-se um instrumento de cura, parte da atividade médica. A confissão, até então direcionada aos padres, aos juízes ou ao público, ganha um novo remetente: o psiquiatra. Nesse momento, a verdade sobre si do louco é instrumentalizada por um poder-saber, que opera um exame pretensamente positivista, mas que no fundo decorre da condenação jurídica e ética que o século XVII impôs à loucura.

Se a loucura se torna doença, ela abandona aquele espaço vazio de não-ser no qual a colocaram Descartes e seus contemporâneos. Ela torna-se algo: uma doença. Não a negação da razão, mas um definhamento das faculdades mentais. Portanto, ela não é mais o inumano, a animalidade escandalosa que devemos conter atrás das grades das casas de correção, mas “algo cuja verdade se esconde no interior da subjetividade humana” (FRAYZE-PEREIRA), 1984, p. 88). Pois, se o são é potencialmente doente e o doente é curável, os dois se interpenetram. Um se vê no outro como potencialidade.

Apavorado com a possibilidade da loucura ressurgindo como uma fênix reduzida anteriormente às cinzas pelo século XVII, o século XIX solicita que um saber acurado, positivo, pretensamente objetivo, trace definitivamente a linha divisória entre loucura e sanidade, garantindo a normalidade. É em torno da norma que a psiquiatria se desenvolverá como ciência que de direito pode estabelecer quem deve ser internado e quem não; quem é insano e quem é normal; quem representa perigo e quem é inofensivo. A divisão que anteriormente demarcamos como uma decisão política, jurídica, moral, reveste-se agora com a objetividade científica. Não é mais o rei que determinará o internamento, nem o juiz, muito menos o policial, mas o médico. Ele que dirá: “trata-se de um louco”. É ele que complementarmente dirá: “Um louco de tipo X”. Decretando o sujeito e a maldade que o acomete, ele que estabelecerá o tempo de internamento e os procedimentos terapêuticos. Porém, como diagnosticar a loucura?

O procedimento médico padrão de estabelecer a doença através do estudo dos sintomas, referenciando-os a lesões em órgãos ou tecidos, sustenta-se em uma materialidade que escapa à psiquiatria, visto que ela lida com as doenças do espírito e não do corpo. Sem essa materialidade como constituir-se enquanto ciência e estabelecer critérios de validação de uma ação diagnosticadora capaz de traçar a linha divisória entre sanidade e loucura?

Será necessário que a psiquiatria possa estabelecer mecanismos de prova capazes de substituir essa constatação que a medicina clínica realiza com base na observação das lesões. Será necessário poder tornar explícito o que se esconde, o que se oculta, não no interior do corpo, nos tecidos ou órgãos, mas nas condutas, nos hábitos, ações, antecedentes familiares, história de vida – tarefa que poderá ser realizada pela mediação de uma das técnicas privilegiadas de intervenção, que é o interrogatório psiquiátrico. (CAPONI, 2012, p.37)

Submetendo-o ao interrogatório, o psiquiatra fará do louco um réu e de si um juiz que, imparcial, detentor do crivo da moralidade, com conhecimento das leis do delírio, das classificações das doenças e da identidade do sujeito a ele submetido, pode decretar uma sentença: “trata-se de um louco”. Desta forma, a relação médico-paciente é mediada por estratégias de poder, que encontram no meio jurídico um modelo. E é nessa relação médico-paciente que a trama da verdade se desenrola. Portanto, para compreender o papel da verdade sobre si nessa relação, é preciso observar as estratégias de poder, com especial atenção à prática do interrogatório.

## 2.2 A confissão nas práticas terapêuticas clássicas: Uma análise do capítulo IX da *História da loucura*

Foucault na *História da loucura* (1961), através de uma análise acurada das figuras que envolveram a loucura ao longo de séculos, destaca como a doença mental foi produzida em um momento específico, enredada por uma série de práticas, alheias ao saber positivista e pretensamente imparcial da ciência. Com a invenção da doença mental, um dos elementos principais do discurso sobre a loucura passou a ser a cura, que além de uma prática “é uma reflexão espontânea sobre si mesma, sobre a doença e sobre o relacionamento que se estabelece entre ambas” (FOUCAULT, 1978b, p. 340), implicando em uma experiência, na qual “a relação constante e recíproca entre teoria e prática se vê desdobrada num confronto imediato entre médico e paciente” (FOUCAULT, 1978b, p.340).

Nessas curas, logo julgadas fantasistas, nascia a possibilidade de uma psiquiatria da observação, de um internamento de aspecto hospitalar, e desse diálogo do louco com o médico que, de Pinel a Leuret, Charcot e Freud, assumirá tão estranhos vocabulários (FOUCAULT, 1978b, p. 340)

A cura suscita o diálogo entre o médico e o paciente, no qual o paciente é convocado a dizer uma verdade revestida de um valor terapêutico pelo saber médico. Porém, de que maneira a cura se dá? Como curar uma doença do espírito, que não é o resultado de um trauma localizável em algum tecido ou órgão do corpo? Foucault destaca quatro “ideias terapêuticas que organizaram as curas da loucura” (FOUCAULT, 1978b, p. 340), principalmente durante o século XVIII, mas que justificaram um conjunto de práticas cuja história se estende para além do supracitado século: 1) Consolidação; 2) Purificação; 3) Imersão; 4) Regulação do movimento.

1) A consolidação. “Há na loucura, mesmo sob suas formas mais agitadas, todo um componente de fraqueza” (FOUCAULT, 1978b, p.340), que desvela a impotência do espírito louco, portanto para curá-lo é preciso fortalecê-lo, dotando-o do vigor que lhe falta para resistir aos furores da loucura. Desta forma, um dos elementos da cura é a consolidação do espírito, a restituição das suas forças e com ela da sua própria verdade, percebida pelo doente, que graças ao médico tornou-se forte o suficiente para reconhecer-se e resistir as agitações involuntárias da loucura.

2) A purificação. As doenças mentais são consideradas consequências de impurezas no corpo e no espírito, por isso para cura-las é preciso um processo de purificação, cujos métodos variam desde uma transfusão sanguínea com a finalidade de extirpar as impurezas do sangue do doente, até a produção de feridas e chagas para que as impurezas evacuem pela abertura. O próprio internamento se justifica pela purificação, pois afastando o doente mental da realidade caótica na qual ele se encontra, limpando-o da profusão de elementos que constituem a vida comum dos humanos com a família, nas ruas abarrotadas da cidade e no trabalho, é possível enxergar seu delírio em toda a sua extensão, delimitá-lo melhor e torna-lo acessível enquanto inverdade ao próprio delirante. O médico purifica para penetrar no discurso da loucura e desarmá-lo, o que o permite reinserir o louco no mundo, do qual foi preciso afasta-lo.

En efecto, en aquella época se admitía que el enfermo, a partir del momento en que se le dejaba en su «ambiente», en su familia, en su recinto, con su dieta, sus prejuicios, sus costumbres, sus ilusiones, etc., solo podía estar afectado por una enfermedad compleja, confusa, una especie de falsa enfermedad, y era únicamente en el hospital como espacio de purificación y de prueba donde finalmente la enfermedad podía producir su verdad natural, donde podía estallar en pleno día mostrando su auténtico rostro. (FOUCAULT, 2013b, p.21)

3) A imersão. Considerando a água um elemento puro da natureza, que apesar do avanço civilizatório permanece essencial à vida e totalmente benéfica, a psiquiatria lhe dotou de valores terapêuticos, aplicando a imersão na água por períodos longos aos doentes mentais, além das duchas de água fria, dos banhos surpresas, etc. “Essa violência era como a promessa de um novo batismo” (FOUCAULT, 1978b, p.353), de um renascimento para a verdade. Dois anos após a publicação da *História da loucura*, em um texto chamado *A loucura e água*, Foucault dedica-se exclusivamente a tratar dos valores terapêuticos da água para a psiquiatria do século XIX, apresentando sua ligação com a confissão, tema central da nossa dissertação.

Ela representa a instancia do julgamento no asilo, o análogo do fogo do céu. Mas esse julgamento é singular; ele não tem outro propósito senão o de fazer confessar: aplica-se a ducha para que o delirante reconheça que aquilo que ele diz é ilusão, falsas crenças, imagens presunçosas-puro e simples delírio. O louco deve reconhecer que ele é louco: o que, em uma época na qual julgamento e vontade eram considerados como constituindo a razão (e a desrazão), devia conduzi-lo diretamente a saúde. A água é o instrumento da confissão: o escoamento vigoroso que

arrasta as impurezas, as ideias inúteis, todas essas quimeras que são tão próximas das mentiras. A água, no mundo moral do asilo, conduz a verdade nua; ela é violentamente lustral: batismo e confissão a um só tempo, uma vez que, reconduzindo o doente ao tempo de antes da queda, ela o obriga a reconhecer-se naquilo que ele é. Ela força a loucura a confessar - a loucura que é, nessa época. crença sem confissão. Tornando a consciência transparente para ela própria, ela funciona como uma ablução religiosa e como uma tragédia. (FOUCAULT, 1999, p.188)

Portanto, a água batiza e força a confissão, purifica e violenta, em nome da verdade do sujeito submetido aos seus poderes naturais e milagrosos.

4) A regulação do movimento. “A ideia que anima esse tema terapêutico é a restituição de um movimento que se organiza segundo a mobilidade prudente do mundo exterior” (FOUCAULT, 1978b, p. 353). Para curar o louco é preciso restituir seu espírito e seu corpo do movimento normal, controlando as agitações do espírito ou retirando-o da fixação das ideias em um tema que o obceca. É preciso regular o movimento, mas como? Pelas regras dos movimentos do mundo. O mundo como lugar da verdade é o parâmetro do movimento, que imposto ao louco, pode curá-lo. Se o internamento afasta o louco do mundo é para reabilitá-lo a ele, é para reinseri-lo, fazendo-o reconhecer sua verdade, para isso é preciso conter as agitações, para-las, ou até, em outros casos, gerar outras agitações, que restituam o movimento regular.

Estes quatro elementos da terapêutica asilar implicam uma série de práticas, que ao longo da era clássica foram esvaziadas das suas significações iniciais, tornando-se “menores as pesadas significações dos métodos terapêuticos” (FOUCAULT, 1978b, p. 357) e bastando ao poder psiquiátrico “regulamentar e punir, com os meios que antes haviam servido para conjurar a falta, para dissipar o erro na restituição da loucura à deslumbrante verdade do mundo” (FOUCAULT, 1978b, p. 357). Por detrás das significações atribuídas a cada uma das quatro terapêuticas e sintetizadas por nós no parágrafo precedente, o que Foucault destaca é a violência do conflito ritualizado entre médicos e pacientes. Da consolidação do espírito louco através da ingestão de ferro, a purificação por meio das chagas, até a imersão em água fria e as duchas torturantes, passando pela roleta giratória para a agitação do espírito, na qual se colocavam os loucos e os torturavam através de uma rotação acelerada entorno do próprio eixo; o que se percebe é a violência que marca o corpo, o afoga, o estonteia, o fere, para controlar a loucura do espírito da qual ele é expressão. Até que este corpo marcado, torturado,

violentado confesse sua deploração moral, sendo passível de uma transformação ascética: a cura; a redenção.

No século XVIII, não há uma clara distinção entre os medicamentos do corpo e da alma.

A distinção entre o físico e o moral só se tornou um conceito prático na medicina do espírito no momento em que a problemática da loucura se deslocou para uma interrogação do sujeito responsável. O espaço puramente moral, então definido, dá as medidas exatas dessa interioridade psicológica em que o homem moderno procura tanto sua profundidade quanto sua verdade. A terapêutica física tende a tornar-se, na primeira metade do século XIX, a cura do determinismo inocente, e o tratamento moral, a da liberdade falível. A psicologia como meio de cura, organiza-se doravante ao redor da punição. Antes de procurar tranquilizar, ela atenua o sofrimento no rigor de uma necessidade moral (FOUCAULT, 1978b, p. 361).

Porém, se por um lado, a distinção cartesiana entre a substância pensante e a extensa não se verifica na psiquiatria exercida durante a era clássica, por outro, “todo um aspecto da prática médica durante a era clássica poderia trazer um amplo desmentido” (FOUCAULT, 1978b, p. 362). Pois, “como explicar, caso contrário, a importância atribuída à exortação, à persuasão, à argumentação, a todo esse diálogo que o médico clássico estabelece com seu doente, independentemente da cura pelos remédios do corpo?” (FOUCAULT, 1978b, p. 362). Esse jogo estabelecido entre o médico e o paciente, que assume a forma de um diálogo ritualizado e controlado pelo primeiro, dá-se como uma cura no nível psicológico e moral, que “desenrola-se num domínio onde a loucura é “tratada”- em todos os sentidos do termo- em termos de verdade e erro” (FOUCAULT, 1978b, 362-363). Há, portanto, uma dualidade na prática psiquiátrica da era clássica, de um lado há “uma mecânica implícita das qualidades e se dirige à loucura em sua qualidade essencial de paixão, isto é, em sua qualidade de mistura” (FOUCAULT, 1978b, p. 363), nela corpo e alma estão entrelaçados e por isso a cura e as causas das doenças da mente passam por processos fisiológicos, como os citados anteriormente. Por outro lado, há um movimento discursivo da razão que “se dirige a loucura em sua qualidade de erro, dupla inanidade da linguagem e da imagem, em sua qualidade de delírio” (FOUCAULT, 1978b, p. 363). Paixão e delírio, a loucura suscita distintas técnicas de supressão, entre as quais as quatro que citamos, mas, por outro lado, a medicina da loucura apresenta “formas de investimento do desatino” (FOUCAULT, 1978b, p.363), nos quais se estabelece um

diálogo transformador entre médicos e pacientes. Foucault cita três figuras essenciais de investimento no desatino presentes na medicina da era clássica: 1) O despertar; 2) A realização teatral e 3) O retorno ao imediato.

1. O *despertar*. Uma vez que o delírio é o sonho das pessoas acordadas, é preciso tirar os que deliram desse quase-sono, esperta-los de sua vida de sonhos, entregue às imagens, trazendo-os de volta para a vigília autêntica, onde o sonho se apaga diante das figuras da percepção. Esse despertar absoluto, que elimina uma a uma todas as formas de ilusão, era perseguido por Descartes no começo de suas *Méditations*, e ele o encontrava paradoxalmente na consciência do sonho, na consciência da consciência enganada. Mas entre os loucos é a medicina que deve realizar esse despertar, transformando a solidão da coragem cartesiana na intervenção autoritária do desperto seguro de sua vigília na ilusão do desperto com sono: caminho oblíquo que atravessa dogmaticamente o longo caminho de Descartes. O que Descartes descobre ao final de sua resolução e na *duplicação* de uma consciência que nunca se separa de si mesma e que não se *desdobra*, a medicina impõe do exterior, e na dissociação entre o médico e o doente. O médico, em relação ao louco, reproduz o momento do *Cogito*, em relação ao tempo do sonho, da ilusão e da loucura. *Cogito* exterior, estranho à própria cogitação e que só pode impor-se a ela na forma da irrupção. (FOUCAULT, 1978b, p. 363)

Não é à toa que Foucault associa esse despertar ao Cogito cartesiano, que duplica o sujeito enquanto consciência e objeto imediato da própria consciência, pois é nessa cisão que a cura produz efeitos no sujeito louco, objeto da intervenção médica. É enquanto sujeito que concebe a si, que diz: “eu sou”, se fazendo objeto de um discurso proferido por si, que o louco é curado. É na consciência do sujeito sobre seu próprio ser que a psiquiatria clássica interfere. Porém, “aos poucos, no decorrer da era clássica, esse despertar autoritário da loucura perderá seu sentido original” (FOUCAULT, 1978b, p. 365), tornando-se “a lembrança da lei moral, retorno ao bem, fidelidade à lei” (FOUCAULT, 1978b, p. 365). Se no princípio o despertar reajustava abruptamente o louco a consciência de si para dota-lo da verdade que o sonho obscurecia, com o tempo ele torna-se uma maneira de reinserir o louco nos maquinários produtivos, incutindo ao seu corpo a obediência e submissão cega, através de um disciplinamento que passa pela irrupção da verdade sobre si, mas que não encontra na verdade seu fim último, mas na submissão a moral.

A segunda figura essencial de investimento no desatino é a realização teatral, ela consiste em uma técnica que a princípio opõe-se ao despertar, pois se neste último “o delírio, em sua vivacidade imediata, era confrontado com o trabalho da razão” (FOUCAULT, 1978b, p. 365), na realização teatral “trata-se de uma cumplicidade do

irreal consigo mesmo; o imaginário deve entrar em seu próprio jogo, suscitar voluntariamente novas imagens” (FOUCAULT, 1978b, p. 365). Para isso, em um primeiro momento a terapêutica volta a imaginação contra a própria imaginação, integrando “a irrealidade da imagem na verdade perceptiva, sem que esta tenha a aparência de contradizer ou mesmo de contestar aquela” (FOUCAULT, 1978b, p.366). Trata-se de realizar a imagem do delírio, encenando-a. Fazendo, por exemplo, aparecer a um delirante religioso a figura viva de um anjo. Porém, isso não basta.

*A realização da imagem não basta: é necessário, além do mais, continuar o discurso delirante. Pois nos propósitos insensatos do doente há uma voz que fala; ela obedece à sua gramática, e enuncia um sentido. Gramática e significação devem ser mantidas de modo que a realização do fantasma na realidade não pareça a passagem de um registro para outro, como uma transposição numa nova língua, com um sentido modificado. A mesma linguagem deve continuar a se fazer ouvir, apenas trazendo para o rigor de seu discurso um novo elemento dedutivo. Esse elemento, no entanto, não é indiferente: na se trata de perseguir o delírio, mas de, continuando-o, tender a terminar com ele. É preciso conduzi-lo a um estado de paroxismo e de crise no qual, sem a contribuição de nenhum elemento estranho, ele será confrontado consigo mesmo e debatido em confronto com as exigências de sua própria verdade (FOUCAULT, 1978b, p.366-367).*

O discurso do louco aparece com sentido, gramática, verdade; mas, nem por isso, deixa de ser delírio, confusão, irrealidade. O real insere-se no delírio pela mão benevolente do psiquiatra que comanda as cordinhas neste grande teatro de fantoches. Na segunda forma de investimento no desatino não se trata de uma irrupção violenta, autoritária, que busca despertar; mas de um trabalho contínuo, calculista, que trata de conduzir o “sonho” até o estado de vigília, perpassando a crise, “que marca o ponto em que a ilusão, voltada contra si mesma, vai se abrir para o deslumbramento da verdade” (FOUCAULT, 1978b, p. 367). Porém, para que haja cura, para que “a crise seja médica e não apenas dramática” (FOUCAULT, 1978b, p. 367), é preciso introduzir um elemento que interfere na autonomia do delírio e que o prolongando sela seu fim. Um elemento que “não o liga à própria verdade sem acorrentá-lo ao mesmo tempo à necessidade de sua supressão” (FOUCAULT, 1978b, p. 367). O exemplo citado por Foucault são os doentes delirantes que imaginam sentir no corpo animais ou objetos estranhos e são confrontados pelo médico com a cena de uma cirurgia de remoção. Retirando o animal ou o objeto, não há mais delírio. Desta forma, a realização dramática

do delírio o purifica e penetrando em sua verdade a suprime. Assim, Foucault apresenta os três atos da realização teatral: 1) Realização imagética; 2) continuação do discurso e 3) crise.

Por fim, o retorno ao imediato. Se a loucura é ilusão, é possível suprimi-la penetrando em seu discurso e encarnando o delírio, através da realização teatral. Porém, igualmente, é possível suprimi-la através da supressão do teatro e do retorno ao immediatismo da natureza. A loucura encontra na natureza um elemento de cura, no qual, paradoxalmente ela encontra-se entregue à própria verdade “(uma vez que a loucura, como doença, não passa de um ser da natureza)” (FOUCAULT, 1978b, p. 369), mas também presa à sua maior contradição “(uma vez que o delírio, como aparência sem conteúdo, é o contrário mesmo da riqueza frequentemente secreta e invisível da natureza)” (FOUCAULT, 1978b, p. 369). Não-ser por excelência, o delírio, enquanto ilusão, opõe-se a natureza enquanto ser, mas enquanto doença, não passa de um fenômeno inteiramente natural. Dualidade paradoxal da doença. “As terapêuticas pelo mergulho refletido no imediato pressupõem secretamente a mediação de uma sabedoria que divide, na natureza, aquilo que procede da violência e o que procede da verdade” (FOUCAULT, 1978b, p. 371), cindindo o espaço natural através de um maniqueísmo moral: De um lado o mal: a fúria das paixões, “o desejo imediato, sem disciplina, sem coação, sem moralidade real” (FOUCAULT, 1978b, p. 371), a bestialidade do desatino, a selvageria; do outro o bem: a verdade que pacifica, “o prazer sem mediação, isto é, sem solicitação vã, sem excitação nem realização imaginária” (FOUCAULT, 1978b, p. 371) do trabalhador. De um lado a natureza dos desejos agitados, das paixões violentas, que tumultuam o desatinado; do outro o trabalho que transforma a natureza, para suprir nossos desejos imediatos, nossas necessidades primordiais.

O retorno ao imediato só tem eficácia contra o desatino na medida em que se trata de um imediato disposto e dividido em si mesmo. Um imediato onde a violência é isolada da verdade, a selvageria posta ao lado da liberdade, onde a natureza deixa de poder reconhecer-se nas figuras fantásticas da contranatureza. Em suma, um imediato onde a natureza é mediatizada pela moral. Num espaço assim disposto, nunca mais a loucura poderá falar a linguagem do desatino, com tudo o que nela transcende os fenômenos naturais da doença. Ela estará inteiramente inserida numa patologia. Transformação que as épocas posteriores acolheram como uma aquisição positiva, o advento, se não de uma verdade, pelo menos daquilo que torna possível o conhecimento da verdade. Mas ao olhar da História deve surgir aquilo que ela foi, isto é, a redução da experiência clássica do desatino a uma percepção estritamente moral da loucura, que servirá secretamente de

núcleo a todas as concepções que o século XIX fará prevalecer, a seguir, como científicas, positivas e experimentais. (FOUCAULT, 1978b, p. 374).

Desta forma, o retorno ao imediato é revestido de um valor moral, que condiciona o processo de transformação da loucura em doença, processo que “se realizou na segunda metade do século XVIII e infiltrou-se inicialmente nas técnicas da cura”(FOUCAULT, 1978b, p. 374). Esta metamorfose institui a divisão cartesiana entre a substância pensante e a substância extensa no cerne das práticas terapêuticas, estabelecendo uma distinção inexistente até então, entre de um lado a doença que pertence ao orgânico e tudo que pertencia ao desatino, que será nivelado ao psicológico. Neste ponto emerge a psicologia. Como ressalta Michel Foucault:

E é exatamente aí que nasce a psicologia. Não como verdade da loucura, mas como indício de que a loucura é agora isolada de sua verdade que era o desatino e de que doravante ela não será mais que um fenômeno à deriva, insignificante, na superfície indefinida da natureza. Enigma sem outra verdade senão aquilo que a pode reduzir. (FOUCAULT, 1978b, p.375).

Se a loucura enquanto doença é nivelada ao psicológico, ressurgem como questão o estabelecimento da cisão fundamental entre o louco e o não-louco, pois se a medicina pode remontar a causa da doença a elementos físicos, palpáveis, a traumas materiais nos tecidos orgânicos do doente, a psicologia não tem esse recurso a materialidade, o que impossibilita que sua ação diagnosticadora seja a mesma que a da medicina do corpo. É no termo da prática interrogatória que o diagnóstico psiquiátrico encontrará sua materialidade perdida, ou seja, no discurso do doente, investido de cima abaixo pelos procedimentos ritualizados de extração e produção do verdadeiro. Procedimentos cujos delineamentos encontramos nas práticas anteriormente descritas, práticas que revestidas da moralidade do poder psiquiátrico no século XIX, perderam suas significações iniciais e se ajustaram a uma necessidade de extração do verdadeiro e reinserção do louco aos aparatos produtivos. As retomemos.

Primeiro, as quatro “ideias terapêuticas que organizaram as curas da loucura” (FOUCAULT, 1978b, p. 340): 1) A consolidação, prática de restituição das forças do espírito em favor de um reconhecimento da loucura por parte do louco e sua correlata superação; 2) A purificação, que consiste na tentativa de limpar o louco das impurezas de seu próprio ser, para que o médico consiga enxergar o delírio em toda a sua extensão, delimitá-lo melhor e torna-lo acessível ao próprio delirante enquanto inverdade; 3) A

imersão, que se trata do uso da água para conseguir extrair do delirante a confissão: “sim, eu deliro”, que enquanto consciência readquirida da realidade afasta o delírio; por fim, 4) A regulação do movimento, que tem como finalidade conter a fúria das paixões ou retirar o louco da fixação obcecada em um objeto singular ou ideia específica, no primeiro caso é preciso parar o movimento, no segundo dotar o louco de uma nova agitação, em ambos os casos trata-se de reinserir o louco no movimento regular do mundo, fazendo-o reconhecer a realidade que transcende seus devaneios. Em todos os casos, trata-se de uma tentativa de restituir o louco da consciência de si, que apenas pode ser atestada pelo próprio louco, enquanto sujeito que se reconhece e diz a verdade. Verdade que não é a do desatino, mas a do psiquiatra. Verdade que ao ser dita produz uma alteração no ser que a diz. Verdade que se dá como um ato verbal cujo objeto é o próprio sujeito, que se vincula a ela e coloca-se em uma relação de dependência em relação a outro, ao qual ela destina-se e que tem poder de decisão sobre a vida dele. Portanto, verdade que se encaixa perfeitamente na definição da confissão, que citamos no capítulo 4 da primeira seção da dissertação, fornecida por Foucault no curso de 1980: *Malfazer, dizer verdadeiro*, e que nos é oportuna lembrar.

Um ato verbal por meio do qual o sujeito faz uma afirmação sobre o que ele é, vincula-se a essa verdade, coloca-se numa relação de dependência perante outrem e modifica ao mesmo tempo a relação que tem consigo mesmo (FOUCAULT, 2018, p. 8)

Se a confissão encontra-se no interior das práticas de supressão da loucura citadas por Foucault, também podemos encontra-la nas quatro figuras essenciais de investimento no desatino.

1) O despertar: Despertar é retirar o sujeito do mundo dos sonhos, da verdade do delírio e trazê-lo a luz da vigília, da realidade. Porém, como comprovar que de fato o sujeito despertou? Foucault diz que há um bom-senso que se pergunta: “Pode haver melhor prova, indício mais seguro do que a confissão do próprio sujeito acerca do seu crime, ou seu erro ou seu desejo louco?” (FOUCAULT, 1978b, p.115) e talvez possamos expandir essa questão: “pode haver melhor prova, indício mais seguro do que a confissão do próprio sujeito acerca do seu arrependimento e da sua cura?”. Por isso, a confissão aparece como uma prova e uma garantia do despertar terapêutico.

2) A realização teatral. Ela consiste em uma técnica de penetração na lógica e no sentido do discurso do louco, verdadeiro para ele, com a finalidade de conduzi-lo ao

seu termo, através das suas próprias contradições. É uma espécie de condução dramática da verdade da loucura até sua percepção como inverdade, justamente por aquele que a acreditava verdadeira. A confissão aqui aparece no começo e no fim. No começo, pois é preciso que o louco diga quem ele é, manifeste seus delírios, dê elementos para a dramatização terapêutica; no fim, pois é preciso que o louco confirme a consciência readquirida, como termo daquela verdade desentrelaçada pelo teatro psiquiátrico.

3) Por fim, o retorno ao imediato. A loucura, fenômeno da natureza enquanto doença; não-ser enquanto delírio, encontra na própria natureza sua supressão, especialmente pelo trabalho que amansa a fúria das paixões e serve para suprir as necessidades naturais. A confissão insere-se no retorno ao imediatismo natural como um discurso que opera uma transformação no ser do sujeito, o requalificando na cisão exposta anteriormente. Portador de um discurso verdadeiro, em uma natureza ontologicamente cindida, entre a violência da paixão delirante e a verdade, quando confessa o louco abandona a primeira, pois se se trata de uma legítima confissão, de um dizer verdadeiro, não é mais a paixão violenta que se pronuncia, mas a verdade pacífica de um marinheiro que retornando a terra após uma tempestade em alto mar, o contempla como inofensivo.

Se a confissão encontra-se desenhada nas entranhas das práticas terapêuticas de supressão do desatino e também nas figuras essências de investimento no desatino, presentes na psiquiatria clássica, no interior da psiquiatria moderna, a partir do século XIX, ela se torna um elemento central, que possibilita a subjetivação do louco, a produção da sua interioridade por um saber que lhe é alheio.

No tratamento moderno da loucura a confissão é uma prática para conduzir o louco a “reconhecer-se naquilo que ele é”, a reconhecer-se na verdade de seu ser de louco. A confissão é o que possibilita a constituição do ser da loucura. Por conseguinte, se a loucura no internamento clássico só existia do lado de fora, isto é, apenas para aqueles que a internavam, na modernidade a confissão será responsável por retirar o que a loucura possuía de exterioridade para interiorizá-la na própria alienação. (AVELINO, 2017, p.3)

A confissão passa a ser um elemento de constituição do ser da loucura, de preenchimento da interioridade do louco através do seu discurso, do que ele manifesta sobre seu próprio ser. No reconhecimento de si e na prática confessional que o atesta, a modernidade encontra a cura da doença, e encerra o papel do asilo em um jogo de culpabilidade, no qual o louco, obviamente culpado, indivíduo perigoso, deve

responsabilizar-se pelos seus delírios, através de um discurso que admite o erro e por isso o dissipa.

O papel do asilo consistirá, doravante, em organizar a loucura sob a forma de uma consciência de si dentro de um jogo de culpabilidade: para poder recuperar a razão, o louco deverá reconhecer sua condição de louco tomando consciência da sua própria culpa. Trata-se de um movimento no qual o louco deve ser objetivado sob o olhar da razão psiquiátrica. E disso decorre a necessidade de forçá-lo a confessar. (AVELINO, 2017, p.4)

O louco objetivado pelo saber psiquiátrico é conduzido a expressar sobre si a verdade, a confessar sua culpa, a expor a natureza do seu delírio, exteriorizando suas entranhas, produzidas nessa relação de culpabilidade e violência.

### 2.3 Os paradoxos da confissão no curso *O poder Psiquiátrico*

O papel da confissão na psiquiatria moderna, que penetra as práticas descritas no capítulo anterior, ganhou novos contornos doze anos após a publicação da *História da loucura*, no curso de 1973: *O poder psiquiátrico*. Apesar da *História da loucura* tratar de três períodos históricos diferentes, a saber, o período renascentista (entre os séculos XV e XVII), o período clássico (entre os séculos XVII e XVIII) e o período moderno (após o século XIX), o foco principal de análise é o período intermediário, como pontua Frayze-Pereira:

Grosso modo, a história da loucura se desenvolve segundo três grandes momentos: o período do internamento clássico, nos séculos XVII e XVIII, enquadra-se entre um momento de liberdade que inclui o final da Idade Média e o século XVI e o período contemporâneo, quando a psiquiatria, herdeira das práticas de internamento, estará destinada a lidar com os loucos que abarrotam os asilos. Desses três momentos, é evidente que o mais longamente tratado é o período central, porém com um grau de precisão histórica que não ocorre no capítulo destinado a examinar a situação da loucura na aurora das sociedades modernas. (FRAYZE-PEREIRA, 1985, p. 128).

Se na *História da loucura* Foucault foca sua análise no período clássico, no curso *O poder psiquiátrico*, ele trata do “ponto de chegada ou, em todo caso, de interrupção do trabalho que havia feito antes na História da loucura” (FOUCAULT, 2006c, p.16), ou seja, da modernidade. Porém, essa retomada é marcada por algumas diferenças terminológicas e metodológicas, que implicam em outra teorização crítica da história da psiquiatria. Para não perder o desenvolvimento da dissertação e o foco em

nossa temática principal, não analisaremos todas as diferenças entre ambos os trabalhos, apenas os três deslocamentos apontados por Foucault na primeira aula do curso.

Em primeiro lugar, Foucault afirma que tentou “estudar sobretudo a imagem que se tinha da loucura nos séculos XVII e XVIII” (FOUCAULT, 2006c, p. 17), efetuando uma análise das representações, “que remete necessariamente a uma história das mentalidades, do pensamento” (FOUCAULT, 2006c, p. 17), das percepções variadas da loucura. Por isso, a *História da loucura* pensa as figuras e as experiências traçando paralelos e demarcando as diferenças entre uma pluralidade de expressões (pinturas, dramaturgias, romances, textos acadêmicos etc.), em vista de delinear um quadro geral no qual a loucura é pensada. No curso de 1973, não se trata de capturar a imagem da loucura através de um retrato minucioso das suas variadas expressões, mas de pensar a relação entre um conjunto de estratégias de poder e a prática discursiva, colocando em questão não qual mentalidade formou-se a respeito da loucura em determinado momento, mas “em que medida um dispositivo<sup>35</sup> de poder pode ser produtor de um certo número de enunciados, de discursos” (FOUCAULT, 2006c, p. 17). Portanto, trata-se de uma busca de apreender a prática discursiva no ponto no qual ela se forma, articulando essa formação com as táticas e estratégias de poder.

---

<sup>35</sup> “Para sermos exaustivos, podemos delimitar a noção foucaultiana de dispositivo como se segue: 1) O dispositivo é a rede de relações que podem ser estabelecidas entre elementos heterogêneos: discursos, instituições, arquitetura, regramentos, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas, o dito e o não dito. 2) O dispositivo estabelece a natureza do nexos que pode existir entre esses elementos heterogêneos. Por exemplo, o discurso pode aparecer como programa de uma instituição, como um elemento que pode justificar ou ocultar uma prática, ou funcionar como uma interpretação a posteriori dessa prática, oferecer-lhe um campo novo de racionalidade. 3) Trata-se de uma formação que, em um momento dado, teve por função responder a uma urgência. O dispositivo tem, assim, uma função estratégica. Por exemplo, a reabsorção de uma massa de população flutuante que era excessiva para uma economia mercantilista. Tal imperativo estratégico serviu como a matriz de um dispositivo que se converteu pouco a pouco no controle-sujeição da loucura, da doença mental, da neurose. 4) Além da estrutura de elementos heterogêneos, um dispositivo se define por sua gênese. A esse respeito, Foucault distingue dois momentos essenciais. Um primeiro momento do predomínio do objetivo estratégico; um segundo momento, a constituição do dispositivo propriamente dito. 5) O dispositivo, uma vez constituído, permanece como tal na medida em que tem lugar um processo de sobredeterminação funcional: cada efeito, positivo e negativo, querido ou não querido, entra em ressonância ou em contradição com os outros e exige um reajuste”. (CASTRO, 2009, p.124)

A segunda crítica que Foucault apresenta é a utilização de três noções, consideradas por ele apelativas: A noção de violência; de instituição e de família ou aparelho de Estado. Para ele, quando se fala de violência “sempre se tem presente ao espírito uma espécie de conotação que se refere a um poder físico, a um poder irregular, passional” (FOUCAULT, 2006c, p. 18), que se opõe a outro que é puro, legítimo, e que não é físico. Foucault questiona essa repartição maniqueísta, afirmando que o ponto de aplicação do poder “é sempre, em última instância, o corpo”. (FOUCAULT, 2006c, p.18-19). Todo poder é físico. Além do mais, a noção de violência supõe que o uso desequilibrado da força “não faz parte de um jogo racional, calculado, administrado, do exercício do poder” (FOUCAULT, 2006c, p. 19). Enquanto, ao contrário, é possível enxergar por detrás da brutalidade do exercício físico do poder psiquiátrico<sup>36</sup> uma série de estratégias, entre as quais ela se encontra.

A segunda noção é a de instituição. Segundo Foucault, ela “neutraliza as relações de força ou só as faz atuar no espaço que ela define” (FOUCAULT, 2006c, p. 19) por pressupor uma relação determinada de antemão entre a coletividade, os indivíduos e as regras que os regem, na qual os três elementos (indivíduos, coletivos e regras) já estão dados. No curso de 1973, a coletividade, os indivíduos, as regras e a própria instituição, não aparecem no princípio, mas no fim. Em resumo, são efeitos das relações de poder, “que se contentam em ‘fixá-las’ sobre uma função reprodutora e não produtora” (DELEUZE, 2005, p. 83). .

O importante, portanto, não são as regularidades institucionais, mas muito mais as disposições de poder, as redes, as correntes, as intermediações, os pontos de apoio, as diferenças de potencial que caracterizam uma forma de poder e que, creio, são precisamente constitutivos ao mesmo tempo do indivíduo e da coletividade. (FOUCAULT, 2006c, p. 20)

Portanto, abaixo da expressão, da figuração, da experiência, das instituições, dos discursos, dos medos que envolvem uma imagem da loucura, em um nível mais profundo há o dispositivo de poder, as relações cambiantes de forças, que constituem os indivíduos que falam e seus discursos; a verdade e quem a diz.

Por fim, a noção de família e de aparelho de Estado. Diz Foucault:

---

<sup>36</sup> “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” (FOUCAULT, 2006, p. 164-165) “O poder psiquiátrico é portanto domínio, tentativa de subjugar” (FOUCAULT, 2006, p. 218).

Não é a família, não é tampouco o aparelho de Estado; e, creio, seria igualmente equivocado dizer, como tantas vezes se diz, que a prática asilar, o poder psiquiátrico não fazem outra coisa senão reproduzir a família em benefício de ou a pedido de certo controle estatal, organizado por um aparelho de Estado. Não é nem o aparelho de Estado que pode servir de fundamento, nem a família que pode servir de modelo [ ... \*\*] nessas relações de poder que podemos detectar no interior da prática psiquiátrica. (FOUCAULT, 2006c, p. 20)

As relações de poder não são centralizadas no Estado, emanando desse centro através de repartições cada vez menores sobre as quais pesa a esmagadora força estatal, “mas vão a cada instante ‘de um ponto a outro’ no interior de um campo de forças, marcando inflexões, retrocessos, retornos, giros, mudanças de direção, resistências” (DELEUZE, 2005, p.81). As relações de poder não encontram na família e no domínio paterno em especial, um modelo. Elas efetivam-se em um campo de enfrentamentos cambiantes, sem modelo, como estratégias “enquanto exercício do não-estratificado” (DELEUZE, 2005, p. 81). Portanto, para Foucault as relações de poder são relações de força que não emanam de um centro e que não podem ser estratificadas e fixadas em um modelo estrutural (como a família ou o Estado). Porém, pode-se questionar o fato de que o Estado agrupa um conjunto polimorfo de instituições, em vista de uma integração global. Mas, “se a forma-Estado, em nossas formações históricas, capturou tantas relações de poder, não é porque estas derivam daquela” (DELEUZE, 2005, p.83), ao contrário, trata-se de um processo contínuo de estatização, variável de caso a caso.

Após apresentar esses três deslocamentos em relação a sua tese de doutorado, Foucault os resume, situando o curso.

Creio que o problema que se coloca é – prescindindo-se dessas noções e desses modelos, isto é, prescindindo-se do modelo familiar, da norma, se preferirem, do aparelho de Estado, da noção de instituição, da noção de violência - fazer a análise dessas relações de poder próprias da prática psiquiátrica na medida em que - e será esse o objeto do curso - são produtores de certo número de enunciados que se apresentam como enunciados legítimos. Logo, em vez de falar de violência eu referiria falar de microfísica do poder; em vez de falar de instituição, preferiria procurar ver quais são as táticas que são postas em ação nessas forças que se enfrentam; em vez de falar de modelo familiar ou de "aparelho de Estado", o que eu gostaria de procurar ver é a estratégia dessas relações de poder e desses enfrentamentos que se desenrolam na prática psiquiátrica. (FOUCAULT, 2006c, p. 21).

Entre *História da loucura* (1961) e *O poder psiquiátrico* (1973) pode-se destacar uma série de mudanças que impactam os dois polos do conceito central do

presente trabalho, a saber, a verdade e o sujeito. Se na *História da loucura* o sujeito louco é marcado pela experiência da loucura como negação, como não-ser; em *O poder psiquiátrico* seu corpo é atravessado pelas relações de poder que o constituí sujeito louco e objeto de saber. Objeto de saber que é sujeito de um discurso verdadeiro, animado e suscitado por um conjunto de estratégias. Na tese, a confissão tem seu papel de cura descrito como reativação do cogito cartesiano, como garantia de um reconhecimento de si por si: *sim, sou louco*. No curso, tendo em vista a mudança de vocabulário e metodologia que esboçamos anteriormente, qual o papel da confissão na prática psiquiátrica? Como o poder psiquiátrico utiliza-se da confissão? Como ele a suscita? Quais são as táticas, as estratégias, os enfrentamentos, dos quais emerge a verdade? Como o poder, essa “toupeira, que sabe se orientar somente em sua rede de galerias, em sua toca múltipla” (DELEUZE, 2005, p. 89), faz ver, faz falar, faz confessar?

Se a *História da loucura* (1961) pensando a imagem da loucura, analisa-a através das percepções e expressões variadas a respeito da figura do louco, em *O poder psiquiátrico* (1973) tendo em vista as mudanças destacadas anteriormente, os objetos de análise são outros: não mais as expressões variadas, os discursos, a pintura, a dramaturgia, mas cenas que exprimem não um episódio teatral, “mas um ritual, uma estratégia, uma batalha” (FOUCAULT, 2006c, p. 41). É no confronto real entre os corpos dos loucos, dos médicos, dos vigilantes, dos serventes, que o poder se manifesta e produz a verdade, inclusive enquanto confissão. Portanto, é na descrição desses confrontos e na análise dos elementos em cena, que Foucault desenvolve a temática da confissão no curso de 1973.

Na primeira aula, Foucault cita uma cena que se encontra em Pinel. O caso de um “louco” cujo delírio consistia em recusar-se a comer para obter a salvação. Trata-se, portanto, de uma cena de delírio religioso. A cena principia com um conflito: o paciente é submetido a ameaças se não comer a sopa que lhe dão.

Um belo dia ele recusa com mais dureza que de costume urna sopa que lhe servem. "O cidadão Pussin se apresenta de noite à porta da sua cela com um aparato [" aparato" no sentido do teatro clássico, é claro; M.F.] próprio para assustar, olhos em fogo, um tom de voz fulminante, um grupo de serventes à sua volta, armados com fortes correntes, que agitam ruidosamente; põem uma sopa junto do alienado e dão-lhe a ordem mais clara de tomá-la durante a noite, se não quiser sofrer os mais cruéis tratamentos; retiram-se e deixam-no no mais

penoso estado de flutuação, entre a ideia da punição que o ameaça e a perspectiva apavorante dos tormentos da outra vida. (FOUCAULT, 2006c, p.13-14)

Conduzido a esse estado de tensão, limiar entre a doença e a cura, no qual a força da vontade de não se alimentar do paciente é confrontada com o medo das ameaças, em um jogo coordenado por quem o ameaça, o delirante, após um combate interior exaustivo escolhe, decide<sup>37</sup> alimentar-se. Ele come e com o tempo, seguindo uma dieta restauradora, restitui o uso pleno da razão e por fim, confessa “suas agitações cruéis e suas perplexidades durante aquela noite da sua provação” (FOUCAULT, 2006c, p. 14).

Foucault destaca cinco elementos que encontramos na cena descrita acima. 1) “A operação terapêutica não passou pelo reconhecimento, operado pelo médico, das causas da doença” (FOUCAULT, 2006c, p. 14), como comumente ocorre com a medicina tradicional. Na cena em questão o poder de cura do psiquiatra não decorre de um diagnóstico diferencial<sup>38</sup>; 2) Em segundo lugar, o que a cena revela não é a aplicação de uma receita técnica a uma patologia, mas do “choque de duas vontades: a do médico e daquele que o representa, de um lado, e a do doente” (FOUCAULT, 2006c, p. 14). Trata-se de um embate de forças. 3) Esse combate produz outro, no próprio doente, entre a ideia fixa do seu delírio religioso e o medo das punições. O triunfo do medo é o triunfo do médico: com a resolução do segundo combate, tem-se a vitória do primeiro. 4) Após o combate, há um momento no qual a verdade se manifesta<sup>39</sup>. O momento no qual o delirante, agora reconduzido pelas benevolentes mãos enluvadas do médico a um estado de convalescência, reconhece o que aconteceu e “confessa que passou por certo número de flutuações, de hesitações, de tormentos, etc.” (FOUCAULT, 2006c, p.15). Portanto, “é o próprio relato do doente que constitui, nessa cena em que até agora a verdade nunca interveio, o momento em que a verdade se manifesta” (FOUCAULT, 2006c, p. 15). 5) Nesse momento específico, “no momento

---

<sup>37</sup> Palavras que carregam o peso moral que reveste a prática psiquiátrica desde sua formação, mas que ganhou novas dimensões na psiquiatria moderna.

<sup>38</sup> “O ponto em que funciona o saber médico [geral] é o ponto da especificação da doença, é o ponto do diagnóstico diferencial” (FOUCAULT, 2006, p. 321).

<sup>39</sup> O uso do termo manifesta, optado por Michel Foucault, desvela a confissão como um ato de verdade, uma ação. Manifestar não é dizer, é agir, é colocar o corpo em uma configuração específica que expressa o verdadeiro, para além das palavras. Confessar é uma ação, por isso é o corpo que confessa, e é, justamente, no corpo que o poder encontra seu ponto de aplicação e seu campo de circulação.

efetivo da confissão que se efetua, consuma e sela o processo da cura” (FOUCAULT, 2006c, p. 15).

Termo e parte do processo de cura; prova da reconstituição da sanidade e atestado da efetividade psiquiátrica, a confissão possibilita ao médico uma reconstituição da doença e do processo terapêutico. Verdade manifesta, acontecimento que produz o verdadeiro; mas, também, elemento estratégico de uma demonstração do saber psiquiátrico e da sua verdade, ela “oscila entre um antigo ritual da verdade/prova prescrito ao acontecimento que se produz, e uma epistemologia da verdade/constatação prescrita ao estabelecimento dos sinais e dos testes” (FOUCAULT, 1978a, p. 115-116). Acontecimento que prova; verdade que permite a reconstituição dos fatos; consolidação da cura, condição de um saber médico sobre as provações, flutuações, hesitações, tormentos, do momento da crise<sup>40</sup>, essa dualidade da confissão aponta para o encobrimento da verdade-acontecimento pela verdade-demonstração<sup>41</sup>. A confissão nos confins, nos limites da verdade-demonstração, é uma verdade-acontecimento, capturada e sistematizada pela reconstituição de um saber médico. Portanto, a confissão na cena é o momento da verdade (acontecimento) e possibilita a reconstituição dos fatos (demonstração).

Por ser paradoxalmente acontecimento e demonstração, a confissão abre as portas para a interioridade do corpo sujeitado, permite um saber sobre suas vontades, provações, alucinações, medos, etc., mas também aponta para o passado, desvela a doença que já não se encontra. O “corpo sadio” do “ex-louco”, purificado pela prova psiquiátrica, confessa e introduz a verdade, tanto sobre si, quanto sobre o médico, pois é

---

<sup>40</sup> A crise, no estratagema da verdade, na prática terapêutica da psiquiatria clássica, era um processo de abertura à realidade oculta pelo delírio, desenrolada ou por uma representação teatral do delírio, ou pela abertura a natureza, ou por um choque de realidade que desperta, entre outras técnicas de dissipação da loucura enquanto erro (sobre isso o capítulo anterior). Na psiquiatria moderna trata-se do momento do confronto interno entre vontades, não se trata da dissipação do erro, mas da provação moral do louco diante das suas inclinações díspares.

<sup>41</sup> “Em *Le Pouvoir psychiatrique*, Foucault esboça as grandes linhas de uma história da verdade, opondo a verdade como demonstração à verdade como acontecimento. Por um lado, o saber científico supõe que existe a verdade por toda parte, a todo instante, que qualquer pessoa, dotada dos instrumentos necessários, pode descobri-la, e a ela aceder (...) Por outro lado, uma concepção da verdade mais arcaica que a anterior. Aqui, a verdade aparece dispersa, descontínua, interrompida. Manifesta-se somente em determinados lugares (por exemplo, em Delfos, na Antiguidade) e em determinados momentos. Trata-se de uma verdade que tem sua geografia e seu calendário. Em lugar de um sujeito universal, essa verdade tem seus personagens privilegiados: os profetas, os adivinhos, os inocentes, os loucos, os sábios. Não é uma verdade universal, mas, antes, um acontecimento. (CASTRO, 2009, p. 234)

essa confissão que sela o processo de cura e confere ao psiquiatra a coroação do seu saber, sua prova de efetividade. Sujeito do discurso e objeto dele, o corpo do louco recorda diante do psiquiatra suas provações, seu delírio, seu medo, o que sentiu, trata-se a todo momento do corpo, do corpo com fome, com medo, etc.

Pela confissão impõe-se uma identidade, um nome próprio, um passado, uma biografia. A confissão assume, portanto, a forma disciplinar para a submissão do corpo. E, nesse sentido, ela está inscrita no interior disso que Foucault chamou poder psiquiátrico para o assujeitamento dos corpos a partir de uma relação física do poder na constituição dos indivíduos. (AVELINO, 2017, p. 4)

Ao confessar o sujeito vincula-se com a verdade que ele profere, diz: *sim, sou isso*. Ou, no caso: *sim, eu era isso, eu senti isso*. Sua interioridade é constituída por suas palavras. É pela palavra do “ex-delirante” que o psiquiatra acessa o interior do corpo doente, memorado pelo confitente e reconstituído pelo médico.

Segundo elemento: constituição da interioridade, que decorre da ação externa de um poder físico (relação de forças entre o corpo do louco e o corpo do médico). Vê-se na confissão, assim descrita, um tema que persegue Foucault ao longo de toda sua obra, mas em especial na década de 1970: “o tema de um dentro que seria a prega de um fora, como se o navio fosse a dobra do mar” (DELEUZE, 2005, p.104). As provações, as flutuações, tudo que o louco confessa em seu estado de convalescência, selando sua cura, foi provocado, suscitado, instigado, pelo confronto entre o corpo do médico e dos seus representantes, e o corpo do delirante. A verdade interior que ele confessa é consequência da relação de força externa produzida pelo médico, em um espaço controlado por ele. Ela coroa o psiquiatra como vencedor do embate reforçando sua imagem de “mestre da loucura”: “aquele que a faz se manifestar em sua verdade quando ela se esconde” (FOUCAULT, 1978a, p. 122) e que “a domina, a acalma e a absorve depois de ter sabiamente desencadeado” (FOUCAULT, 1978a, p.122).

Por fim, a confissão, irrupção da verdade; luz que dissipa as trevas, sela a cura, na medida em que salva e conforta, tranquilizando o espírito.

Se a confissão conforta, é porque está indexada na lógica da salvação: ela é alívio para as consciências atormentadas, as quais jamais cansou de perdoar; é flagelo do demônio que barra as portas do inferno e franqueia as do paraíso. A confissão proporciona segurança ao confitente, ela tranquiliza seu espírito. (AVELINO, 2017, p. 6).

A confissão é um ato de passagem. Na cena, ela aparece no fim, como último elemento da atividade terapêutica, passagem para a vida sã. Ela salva, redime, e por isso tranquiliza, tanto aquele que confessa, quanto o médico, que é reconhecido enfim como portador do poder de curar e do saber da doença. A confissão é um discurso que altera o sujeito que o profere, ou seja, é uma prática espiritual<sup>42</sup>, uma tecnologia de si<sup>43</sup>, que utilizada pelo poder psiquiátrico, faz-se o instrumento de uma espécie de obstetrícia espiritual<sup>44</sup>, que decorre da dominação, enquanto é, ao mesmo tempo, um dos seus sustentáculos. É nessa articulação entre tecnologia de si e tecnologia de dominação que Foucault pensa a confissão.

Portanto, a confissão é, paradoxalmente, 1) verdade-acontecimento e verdade-demonstração; 2) vincula o sujeito a sua identidade, constituindo sua interioridade; mesmo sendo um discurso de um sujeito objetivado por outro; 3) opera uma transformação no ser que confessa, que aparece duplicado: sujeito do discurso; objeto do discurso/ sujeito da transformação; objeto transformado; 4) é técnica de si, mas igualmente, técnica de dominação, ou melhor, dá-se na articulação entre essas duas tecnologias. A confissão é uma verdade paradoxal, no limiar entre a demonstração e o acontecimento, a interioridade e a objetivação externa, ela une o sujeito e o objeto na mesma materialidade: o corpo que confessa. Essa condição paradoxal da confissão desconcerta, pois o paradoxo conduz a um estado de aporia, de indecisão entre dois caminhos inconciliáveis que se misturam. A figura do paradoxo “remonta às fragilidades da lógica binária do pensamento, repleto de oposições naturalizadas ao longo dos séculos” (SANT’ANNA, 2008 p.85), ela permite que encontremos por trás da

---

<sup>42</sup> No sentido de espiritualidade descrita por Foucault no curso *A hermenêutica do sujeito* (1982). Neste curso o filósofo distinguindo a espiritualidade e a filosofia, afirma que ela possui três características: 1) postula que a verdade não é de direito do sujeito, 2) afirma a necessidade de que o sujeito se modifique, se transforme, se desloque, torne-se outro, para ter direito ao acesso à verdade, 3) afirma que no acesso à verdade há alguma coisa que completa o próprio sujeito, que completa o ser mesmo do sujeito e que o transfigura. Por ser essa verdade que transfigura a confissão é uma operação espiritual.

<sup>43</sup> “Devemos entender que há quatro grupos principais de “tecnologias”, cada um deles uma matriz de razão prática: (1) tecnologias de produção, que permitem produzir, transformar ou manipular as coisas; (2) tecnologias dos sistemas de signos, que permitem utilizar signos, sentidos, símbolos ou significação; (3) tecnologias de poder, que determinam a conduta dos indivíduos e os submetem a certos fins ou dominação, objetivando o sujeito; (4) tecnologias de si, que permitem aos indivíduos efetuar, com seus próprios meios ou com a ajuda de outros, um certo número de operações em seus próprios corpos, almas, pensamentos, conduta e modo de ser, de modo a transformá-los com o objetivo de alcançar um certo estado de felicidade, pureza, sabedoria, perfeição ou imortalidade” (FOUCAULT, 2004, p. 323-324).

<sup>44</sup> Termo utilizado por Delumeau no livro *A confissão e o perdão*, no qual o historiador analisa a confissão católica entre o século XIII e o século XVIII.

verdade as mentiras que lhe animam; por trás dos “saberes universais” os poderes, as práticas e os acontecimentos que os conjuram e os produzem. Enfim, a historicidade foucaultiana é repleta de paradoxos e alimentada por eles debate-se contra a lógica binária: sujeito e objeto, verdade e mentira, bem e mal, bons meninos e maus meninos, normais e anormais, exterior e interior. Ela mistura esses elementos heterogêneos e inconciliáveis, servindo de instrumento para que pensemos o impensado e questionemos o “inquestionável”: *a verdade, a moral, o saber, o bem*.

Tendo em vista as características do paradoxo e considerando o conceito de confissão nos termos paradoxais expressos anteriormente, a hipótese que levantamos no começo deste trabalho e que rememoramos inúmeras vezes ao longo do seu fazimento, ganha novos contornos, pois se a confissão é paradoxal e o paradoxo é essa abertura ao impensado causada pela estranheza da comunhão entre elementos inconciliáveis, talvez ela seja uma chave de leitura para compreender a passagem foucaultiana de uma análise das relações de poder, para uma análise das práticas de si. Como conciliar a confissão, esse discurso sobre si, essa atividade espiritual e terapêutica de transformação do sujeito, com um poder que objetiva de fora, que produz os sujeitos pelos quais circula? Por mais que a confissão funcione como um modo de dizer a verdade característica das relações de poder, ela coloca em questão o sujeito e o objeto, como elementos que coincidem e que se dobram um sobre o outro. Ela implica para utilizar de termos deleuzianos, em uma análise das dobras internas<sup>45</sup>, que Foucault faz apenas na década de 1980. Porém, calma! Acompanhemos essa história, retornemos ao curso de 1973, precisamente à aula do dia 12 de dezembro.

A esse espaço disciplinar, ainda não familiarizado, que vemos se constituir no decorrer dos anos 1820-1830 e que vai constituir o grande suporte da instituição asilar, a esse sistema disciplinar, como e em que medida se lhe atribui um efeito terapêutico? Pois, afinal de contas, não se deve esquecer que, mesmo que esse sistema disciplinar seja em muitos pontos isomorfo em relação aos outros sistemas disciplinares que são a escola, o quartel, a oficina, etc., ele se dá e se justifica por sua função terapêutica. Em que sentido esse espaço

---

<sup>45</sup> O terceiro capítulo do livro de Gilles Deleuze dedicado à obra foucaultiana trata das obras da década de 1980 e chama-se: *as dobras e o lado de dentro do pensamento (subjativação)*. Nele, Deleuze opõe o tema constante nas análises do poder da década de 1970, a saber, o sujeito como uma dobra de um campo imanente que o transpassa e o produz, como um navio que é a dobra do mar, às análises da década de 1980 do sujeito como obra constituída por um conjunto de práticas das quais ele é sujeito e objeto, em uma espécie de dobra interna oposta à dobra externa. A confissão, paradoxalmente, comporta as duas e por isso, talvez abra a possibilidade de uma passagem de uma à outra.

disciplinar deve curar? Qual é a prática médica que habita e se espaço? (FOUCAULT, 2006c, p.159-160).

Como o asilo cura? Como regula, concerta, reajusta o sujeito e o reintegra ao trabalho, através de um processo terapêutico? Para responder essa questão Foucault retorna ao objeto de análise da *História da loucura*: a era clássica, lembrando as técnicas de investimento na loucura analisadas no capítulo IX, sobre o qual escrevemos no capítulo antecedente. Para isso, ele retoma alguns casos de cura, como “daquele doente de Pinel, que se imaginava perseguido pelos revolucionários” (FOUCAULT, 2006c, p. 160) e que foi curado através da organização de “um pseudoproceto, com pseudojuizes, no qual foi absolvido” (FOUCAULT, 2006c, p. 160). Outro caso, de um homem que estava obcecado pelo comércio e por isso, delirava que possuía todas as doenças, entre elas uma espécie de sarna, que encubada em seu corpo, iria eclodir em algum momento. “A técnica clássica para curá-la era fazer a referida sarna eclodir e trata-la como tal” (FOUCAULT, 2006c, p.160). Cenas da cura clássica pela realização da loucura. E o que a cura assim configurada, em um jogo no qual a verdade deve prevalecer, implica? “Que o núcleo da loucura é uma falsa crença, uma ilusão ou um erro” (FOUCAULT, 2006c, p.161) e “que bastará reduzir esse erro para que a doença desapareça” (FOUCAULT, 2006c, p.161). Porém, o erro do louco não é um erro qualquer.

O que faz com que o erro de um louco seja precisamente o erro de um louco? Não é tanto a extravagância, portanto, o efeito terminal do erro, quanto a maneira como se pode superar esse erro, reduzi-lo. O louco é aquele cujo erro não pode ser reduzido por uma demonstração; é alguém para o qual a demonstração não produz a verdade. Por conseguinte, vai ser preciso encontrar outro meio de reduzir o erro - já que a loucura é, de fato, o erro -, sem passar pela demonstração (FOUCAULT, 2006c, p.162).

Portanto, o erro do louco não é dissipado pelo ensinamento, pela demonstração, é preciso outro estratagema: fazer a realidade delirar e conjurar a loucura em seu solo. “Em suma, trata-se de fazer a realidade entrar no delírio sob a máscara de figuras delirantes, de tal modo que o delírio fique repleto de realidade” (FOUCAULT, 2006c, p.162). Na psiquiatria moderna, na cura a partir do século XIX, não haverá uma passagem à realidade pautada na condução da verdade do delírio, mas uma ruptura total entre delírio e realidade, no qual o médico está de um lado e o delirante do outro. O

discurso de ambos não podem convergir, se conciliarem, eles devem digladiar. A força é a questão.

O psiquiatra é aquele que deve dar ao real essa força coativa pela qual o real vai poder se apoderar da loucura, atravessá-la por inteiro e fazê-la desaparecer como loucura. O psiquiatra é aquele que- e é aí que sua tarefa se define- deve proporcionar ao real o suplemento de poder necessário para se impor à loucura e, inversamente, o psiquiatra vai ser aquele que deve tirar da loucura o poder de subtrair-se ao real. (FOUCAULT, 2006c, p.163-164).

O psiquiatra a partir do século XIX “é um fator de intensificação do real é o agente de um sobrepoder do real” (FOUCAULT, 2006c, p.164). A verdade não está em questão.

O poder psiquiátrico diz o seguinte: a questão da verdade nunca será posta entre mim e a loucura, pela simples razão de que eu, a psiquiatria, já sou uma ciência. E se tenho o direito, como ciência, de me interrogar sobre o que digo, é verdade que posso cometer erros, como quer que seja, cabe a mim, e somente a mim, como ciência, decidir se o que digo é verdade ou corrigir o erro cometido. Sou detentora, senão da verdade em seu conteúdo, pelo menos de todos os critérios da verdade. E é nisso aliás, é porque, como saber científico, detenho assim os critérios de verificação e de verdade, que posso me associar à realidade e a seu poder e impor a todos esses corpos dementes e agitados o sobrepoder que vou dar à realidade. Sou o sobrepoder da realidade na medida em que detenho por mim mesma e de maneira definitiva algo que é a verdade em relação à loucura (FOUCAULT, 2006c, p. 166)

Na relação de poder, que se reveste de uma prática científica e terapêutica, o psiquiatra é o detentor da verdade, o clivo entre o louco e o não-louco, o portador da chave entre o delírio e a realidade, mesmo que sua atividade seja silenciosa, que ele nada fale e que a verdade se encontre na boca do louco, como é no caso da confissão.

E mesmo que o papel do médico não fosse senão prestar ouvido a uma palavra enfim livre, é sempre na manutenção da cesura que a escuta se exerce. Escuta de um discurso que é investido pelo desejo, e que se crê - para sua maior exaltação ou maior angústia – carregado de terríveis poderes. Se é necessário o silêncio da razão para curar os monstros, basta que o silêncio esteja alerta, e eis que a separação permanece (FOUCAULT, 1996, p. 13)

O silêncio da razão prende o delírio em uma espécie de máquina interpretativa anterior à palavra do delirante. É em um desequilíbrio fundamental de poder que a palavra verdadeira do louco é permitida, suscitada, instigada, provocada e controlada, pelo psiquiatra, que de antemão é o único que pode explicá-la. Por mais que seja o louco que confesse, sua confissão só é plena por ser ouvida, avaliada e por fim,

instrumentalizada pelo médico. Porém, de que forma essa verdade sobre si do louco, que se dá como confissão, articula-se com a atividade própria do poder psiquiátrico de operador da realidade, de intensificador do real? Para pensar essa questão analisemos um caso citado por Foucault na aula de 19 de dezembro de 1973.

Vou tomar uma terapia como exemplo. Para dizer a verdade, é o exemplo mais desenvolvido, pelo que sei, já dado na literatura psiquiátrica francesas. 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 punição, da ducha, etc. (FOUCAULT, 2006c, p.180)

Trata-se do caso do Sr. Dupré, um louco que se considerava ao mesmo tempo napoleão, Delavigne, Picard, Audrieux, descendente dos príncipes tártaros, um Alcione, chefe dessa estirpe. Para ele, não havia homens no hospício, apenas mulheres com barbas falsas; os jornais não eram verdadeiros, pois não o mencionavam; eles não estavam em Paris, mas em uma cidade disfarçada de Paris; várias vezes Dupré disse ouvir os ursos e os macacos conversarem. É um delirante com uma multiplicidade notável de características. Leuret para curá-lo tenta cinco operações, cinco manobras, cinco estratégias para suplementar a realidade e impor-lhe à loucura de Dupré, dominando-a.

1) “Manobra que consiste em desequilibrar o poder” (FOUCAULT, 2006c, p.182). No primeiro contato médico-paciente Leuret violentamente se impõe diante de Dupré, confrontando-o e marcando seu poder no interior do asilo, com palavras de ordem e a severidade, com a qual ninguém ousaria confrontar Napoleão. Trata-se do estabelecimento desde o primeiro contato entre médico e paciente de um diferencial de força, que funda um mundo desequilibrado, no qual “existe uma ladeira e essa ladeira nunca pode ser subida de volta: no topo da ladeira, o médico; no pé da ladeira, o doente” (FOUCAULT, 2006c, p. 183). Essa marcação de poder, que fundamenta uma “diferença de altura, de potencial, absolutamente estatuária e que nunca se apagará na vida asilar” (FOUCAULT, 2006c, p. 183), concentra no médico toda a realidade com a qual o doente lidará no asilo, fazendo da vontade do médico a única fonte de realidade efetiva. É a manobra do “princípio da vontade alheia”, cujos objetivos são: a) Gerar no doente uma docilidade, uma aceitação, submetendo-o as vontades do médico, algo imprescindível para a eficácia do processo terapêutico b) Minar a afirmação de onipotência do delírio. “Contra a onipotência do delírio, a realidade do médico, com a onipotência que lhe é dada precisamente pelo desequilíbrio estatuário do asilo”

(FOUCAULT, 2006c, p.185). Se Dupré considerava-se Napoleão, o único homem, sexualmente superior a todo gênero humano, sua onipotência é confrontada com o poder do psiquiatra, que se afirma através da submissão das vontades de Dupré. Como manter-se Napoleão submetendo-se à vontade alheia?

2) Reutilização da linguagem. Leuret dá ordens a Dupré, o obrigada a esvaziar a banheira após a aplicação da ducha, reiteradas vezes, até as engrenagens das palavras de ordem se ajustarem a obediência do delirante; ele obriga-o a falar latim (língua que aprendeu na escola) e italiano (língua que aprendeu no exercito); o faz decorar o nome do médico, dos enfermeiros e dos alunos, corrigindo-o quando não os chama pelos nomes. Trata-se de “tornar o doente acessível a todos os usos imperativos da linguagem” (FOUCAULT, 2006c, p.188).

Não se trata de transformar o falso em verdadeiro no interior de uma dialética própria da linguagem ou da discussão; trata-se simplesmente de recolocar o sujeito, por um jogo de ordens, de comandos dados, em contato com a linguagem como portadora de imperativos; é a utilização imperativa da linguagem que se refere e que se ordena a todo um sistema de poder. É a linguagem própria do asilo, ela põe os nomes que definem a hierarquia asilar, é a linguagem do senhor. E é toda essa trama de poder que deve transparecer como realidade por trás dessa linguagem ensinada. A linguagem que se reensina ao doente não é aquela pela qual ele vai poder reencontrar a verdade; a linguagem que lhe forçam a reaprender é uma linguagem que deve deixar transparecer através dela a realidade de uma ordem, de uma disciplina, de um poder que se impõe a ele (FOUCAULT, 2006c, p.188).

Leuret faz Dupré obedecer a usos imperativos da linguagem, reconectando-o com o cumprimento dos deveres. É na ordem, na obediência, que a psiquiatria faz-se terapêutica no interior dos asilos. Curar é submeter a um regulamento, a um emprego do tempo, a obediência de um conjunto de gestos e costumes, tornando o corpo do louco dócil<sup>46</sup>, regulado, ajustado perfeitamente ao maquinário produtivo, ao trabalho. A ordem “para os psiquiatras da época, é um dos grandes fatores da terapêutica asilar” (FOUCAULT, 2006c, p. 189), “é a realidade sob a forma da disciplina” (FOUCAULT, 2006c, p. 190). Portanto, reutilização da linguagem imperativa para restabelecer a ordem enquanto realidade disciplinada.

---

<sup>46</sup> “É dócil um corpo que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado” (FOUCAULT, 1987, p.118)

3) Organização das necessidades. “O poder psiquiátrico assegura o avanço da realidade, a ascendência da realidade sobre a loucura pelo arranjo das necessidades e até pela emergência de novas necessidades” (FOUCAULT, 2006c, p. 190), para isso ele opera uma espécie de gestão da carência, pelo controle e racionamento da comida e da água; pela miséria das roupas, a indumentária asilar limitada a farrapos; e pela tática de fazer trabalhar, para que com o trabalho sejam supridas as necessidades dos internados mediante pagamento. Objetivos: a) Percepção da realidade daquilo que se necessita por parte do doente, em decorrência do jogo da carência; b) Percepção da realidade do mundo exterior: Através da penúria se desenha um mundo exterior a loucura, o mundo fora do asilo em que há comida a vontade, outras roupas, que pode ser alcançado através da obediência e do trabalho. “O mundo exterior é real como mundo da não-penúria em oposição ao mundo de carência do asilo e como o mundo a que a penúria do asilo vai servir de propedêutica”( FOUCAULT, 2006c, p. 194), de preparação. O mundo exterior torna-se desejável, a vontade de retornar a uma vida sem as penúrias impostas pela estrutura asilar impõe-se a onipotência do delírio. c) Percepção da realidade da doença, o doente percebe-se baixo, inferior ao médico e aos enfermeiros, sujo, sem alimentação, desprovido de vestes, alguém indigno. E assim, toma consciência de que não está normal, de que está louco. A penúria gera a consciência do próprio estado de loucura, portanto realidade da própria doença. d) Percepção da realidade do trabalho como aquilo que permite suprir nossas necessidades, através do pagamento. O louco é forçado a compreender que trabalhando ele consegue suprir suas necessidades. A realidade do trabalho para suprir as necessidades, para sair daquele estado deplorável se impõe ao delírio.

4) O enunciado de verdade. “É preciso conseguir que o doente diga a verdade” (FOUCAULT, 2006c, P.196), mas como? Etapa 1: Primeiro, Leuret leva Dupré a um passeio por Paris, que para Dupré trata-se de Langres disfarçada de Paris. Mostra-o monumentos, pede-lhe para guia-lo até a Place Vendôme, Dupré guia-o perfeitamente, mas, mesmo assim, insiste que não estão em Paris. Retornando a Bicêtre e após um banho de água fria, Dupré admite tratar-se de Paris, mas logo que o vestem sustenta que é Napoleão e retorna a delirar. A verdade obtida mediante tortura é negada quando a tortura termina. A cena repete-se várias vezes até Dupré finalmente ceder, reconhecendo Paris como Paris. Mas, a concordância de Dupré mediante reiteradas cessões de tortura e com o corpo e o espírito cansados de sustentar o delírio diante das investidas do

médico, para Leuret não basta. Etapa 2: “Ele passa então a um exercício que é, de certo modo, de um nível mais elevado” (FOUCAULT, 2006c, P.196 – p.197). Instaura um interrogatório, pergunta ao senhor Dupré quem ele é, onde ele nasceu, sua profissão, aspectos da sua vida (como o internamento em Charenton). Dupré afirma-se Napoleão; tenente do décimo nono regimento de infantaria, nascido em Ajaccio e nega sua estadia em um hospital, afirmando ter passado nove anos em seu castelo em Saint-Maur. Leuret o manda para a ducha, insatisfeito com as respostas obtidas e durante a ducha pede-o para ler o jornal. Dupré o lê e ao ser interrogado demonstra haver compreendido o que estava escrito. Após certificar-se de que Dupré compreendeu o que havia lido e questionar se o reservatório da ducha estava bem cheio, Leuret entrega um caderno a Dupré e faz com que ele escreva respostas a uma série de perguntas:

“Seu nome? - Dupré. - Sua profissão? -Tenente. -Seu local de nascimento? - Paris! - Quanto tempo esteve em Charenton? - Nove anos. - E em Saint-Yon? - Dois anos e dois meses. - Quanto tempo o senhor ficou na seção de alienados, em tratamento, em Bicêtre? - Três meses; faz três anos que sou alienado incurável. - Onde o senhor foi on - tem? -À cidade de Paris. - Urso fala? – Não” Progresso, como vocês veem, em relação ao episódio precedente. (FOUCAULT, 2006c, P.197).

Nesse ponto, Leuret passa à “terceira etapa nesse exercício do enunciado da verdade, o episódio capital, vocês vão ver” (FOUCAULT, 2006c, P.197). Etapa 3: Leuret pede para que Dupré escreva um relato biográfico. Dupré aceita, novamente coagido pelas duchas. Por dois dias escreve a história da sua vida, de forma detalhada e sincera, sem qualquer resquício de delírio. Esse relato autobiográfico, essa verdade sobre si, que “se introduziu efetivamente na prática psiquiátrica, na prática criminológica, por volta dos anos 1825-1840” (FOUCAULT, 2006c, P. 198), como destaca Foucault: “pôde ter sido uma peça essencial, de usos múltiplos, em todos esses procedimentos de apropriação e de disciplinarização dos indivíduos” (FOUCAULT, 2006c, P. 198). O relato autobiográfico é um instrumento da cura, parte de um jogo, de uma estratégia, de extorsão da verdade pela força e de submissão da loucura à vontade imposta pelo médico.

Após apresentar as três etapas do enunciado de verdade como estratégia terapêutica dentro do poder psiquiátrico, Foucault destaca três características essenciais dessa manobra que segundo ele devemos reter.

Em primeiro lugar, não se trata de fazer o louco se reconhecer louco, como sujeito que pensa a si. Não é no plano do reconhecimento e da percepção que os jogos de Leuret se desenrolam. Ele não quer que Dupré perceba que delira, mas que ele diga que delira, que ele confesse. A confissão é operatória.

É preciso, não que a coisa seja percebida, mas que seja dita, mesmo que seja dita sob a coerção da ducha. O simples fato de dizer algo que seja a verdade tem em si uma função; uma confissão, mesmo sob coerção, é mais operatória na terapêutica do que uma ideia justa ou um a percepção exata, se permanecer silenciosa (FOUCAULT, 2006c, P. 198).

Há a exigência da confissão, mesmo que performativa. O poder diz: *diga a verdade! Diga a verdade, mesmo que nela não creia, mesmo que você não a perceba!* Leuret vigia Dupré, o tem visivelmente diante de si e conhece intimamente seus delírios, mas é preciso mais, é preciso que Dupré fale e fale precisamente o que Leuret quer ouvir: *uma confissão de loucura*. Mas, de que maneira a confissão é operatória? O que ela permite? Se, como afirma Foucault, “o simples fato de dizer algo que seja a verdade tem em si uma função” (FOUCAULT, 2006c, P. 198), qual a função da confissão?

Em primeiro lugar, Foucault destaca que a confissão vincula o sujeito à sua própria história, fazendo com que ele “se reconheça numa espécie de identidade constituída por um certo número de episódios da sua existência” (FOUCAULT, 2006c, p. 198). Trata-se, portanto, de uma vinculação do sujeito a sua própria história através de um enunciado controlado, provocado, suscitado, por quem o subordina, mas dito por ele. O enunciado de verdade, a confissão de Dupré entrelaça seu ser, suas palavras, seu corpo aprisionado, com sua história, com quem ele é. Leuret submeteu o corpo louco de Dupré às duchas, às necessidades, à vontade alheia, às palavras de ordem, mas, as instituições disciplinares não visam apenas à submissão violenta do corpo, é preciso mais, é preciso penetrar na alma<sup>47</sup> de Dupré, reforma-la, reajustando inteiramente seu ser aos aparelhos de produção.

---

<sup>47</sup> Por alma o filósofo não entende uma substância, muito menos uma ilusão, um efeito psicológico, mas uma realidade produzida pela submissão efetiva do corpo, que por fim o aprisiona. Sobre isso, faz-se contundente ressaltar uma passagem de *Vigiar e punir*: “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. Realidade histórica dessa alma, que, diferentemente da

Por fim, a verdade que Dupré confessa “não é tanto a verdade que ele poderia dizer sobre si mesmo, no nível da sua vivência” (FOUCAULT, 2006c, p.199), mas uma verdade imposta “sob uma forma canônica: interrogatório de identidade, recordação de certo número de episódios aliás conhecidos pelo médico” (FOUCAULT, 2006c, p.199), em vista da constituição de uma espécie de *corpus* biográfico, “estabelecido do exterior por todo o sistema da família, do emprego, do registro civil, da observação médica” (FOUCAULT, 2006c, p.199). A confissão de Dupré é operatória por vincula-lo a um *corpus* biográfico, que ele confessa. Portanto, dupla vinculação do sujeito pela confissão: à sua história e a um *corpus* biográfico.

A confissão é como uma agulha que costura o corpo sujeitado à sua história e sua identidade. Por isso, ela é um elemento indispensável para a cura. Quando a confissão não acontece, diz Foucault: “se deve perder a esperança em relação à doença” (FOUCAULT, 2006c, p.199). Para exemplificar, Foucault cita outro caso de Leuret. Trata-se de um diálogo entre o médico e uma mulher sem cura, justamente por ser impossível fazê-la confessar.

Eis o diálogo revelador, segundo Leuret, da incurabilidade:

"Como a senhora está se sentindo? - Minha pessoa não é uma senhora, chame-me de senhorita, por favor. - Não sei seu nome, diga-o por favor. - Minha pessoa não tem nome: ela deseja que o senhor não escreva. - Mas eu gostaria de saber como é chamada, ou melhor, como era chamada antigamente. - Compreendo o que o senhor quer dizer. Era Catarina X, mas não se deve mais falar do que acontecia. Minha pessoa perdeu seu nome, ela o deu ao entrar na Salpêtrière. - Qual a sua idade?-Minha pessoa não tem idade. - E essa Catarina X, de que acaba de me falar, que idade ela tem? - Não sei. .. - Se a senhorita não é a pessoa de que fala, não será duas pessoas numa só? - Não, minha pessoa não conhece a que nasceu em 1779. Talvez seja aquela senhora que o senhor está vendo ali ... - O que a senhorita fez e o que lhe aconteceu desde que é a sua pessoa? - Minha pessoa residiu na casa de saúde de ... Fizeram com ela e continuam fazendo experiências físicas e metafísicas ... Eis ali um desses invisíveis que desce, ela quer misturar a voz dela com a minha. Minha pessoa não quer, ela a manda embora delicadamente. - Como são os invisíveis de que a senhorita fala? - São pequenos, impalpáveis, pouco formados. - Como se vestem? - De avental. - Que língua falam? - Falam francês; se falassem outra língua, minha pessoa não os entenderia. - Tem certeza de que os vê? - Toda certeza, minha pessoa os vê, mas metafisicamente, na invisibilidade; nunca materialmente, porque nesse caso não seriam mais invisíveis... - A senhorita às vezes sente os

---

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”. (FOUCAULT, 1987, p. 28-29)

invisíveis em seu corpo? - Minha pessoa os sente e fica muito aborrecida; eles lhe fizeram toda sorte de indecências ... - Como a senhorita está na Salpêtrière?-Minha pessoa está muito bem; é tratada com muita bondade pelo sr. Pariset. Ela nunca pede nada às serviçais ... - O que acha das senhoras que estão com a senhorita, nesta sala? - Minha pessoa pensa que elas perderam a razão." (FOUCAULT, 2006c, p. 199-200)

A paciente de Leuret não se vincula a sua identidade, recusa a dar seu nome e quando o dá afirma tratar-se de um nome antigo, que ela perdeu. Sem identidade e sem história, logo sem verdade operatória, sem confissão, sem cura. Se não há o enunciado de verdade e a aceitação do louco de “reconhecer-se em primeira pessoa numa certa realidade administrativa e médica, constituída pelo poder asilar” (FOUCAULT, 2006c, p. 201), as manobras de Leuret não funcionam, ou seja, quando “não se é mais capaz de contar suas lembranças de infância e de se reconhecer nessa identidade estatuárias, então está-se definitivamente destinado ao asilo” (FOUCAULT, 2006c, p. 201). Portanto, a confissão é parte integrante e definitiva da reinserção do louco na sociedade da qual ele foi separado pelo internamento. Essa característica leva-nos ao episódio derradeiro nesse caso de Dupré.

Após obter a verdade sobre si, a confissão de Dupré, Leuret coloca-o em liberdade, mas afirmando que Dupré não estava curado. Ao confessar, o ser doente de Dupré é reclassificado, ele passa a ser um doente que pode conviver, que não está tão louco quanto antes. Uma espécie de alteração espiritual ocorre, mas não é suficiente para implicar na cura total. Dupré continua doente, mas não precisa mais do asilo. Porém, o que quer Leuret colocando-o em liberdade? Primeiro, como nota Foucault, trata-se de mais uma estratégia de intensificação do real, pois Dupré é reinserido no mercado de trabalho pelo psiquiatra e reiteradas vezes é levado por ele à opera, para que adquirindo prazer pela arte tenha a necessidade de continuar trabalhando piamente com a finalidade de ir às peças. Mas, não é apenas isso, a liberdade de Dupré contrapõe-se a uma espécie de prazer tríplice com o qual Leuret se depara e que serve de aporte a onipotência da loucura, a saber, o prazer do asilo, de estar doente e de ter sintomas. A confissão, o enunciado de verdade, por si só não dissipa esse prazer da loucura. A aceitação de Dupré integra-se ao prazer da doença, por isso Leuret o liberta.

Donde, quando Leuret compreendeu que Dupré encontrava no asilo toda uma série de prazeres - era lá que ele podia delirar à vontade, que ele podia integrar seu tratamento ao seu delírio, que todas as punições que lhe impunham eram reinvestidas no interior da sua doença -, então, nesse momento, Leuret concluiu que era preciso fazer seu doente sair do asilo e privá-lo desse prazer, que era o da doença~, do hospital e da terapia. Com isso, ele o põe de volta em circulação

desedonizando por conseguinte a terapia e fazendo então a terapia agir segundo um modo absolutamente não-médico. (FOUCAULT, 2006c, p. 204).

Em liberdade, Dupré é acompanhado de longe pelo médico, que intervém sem mostrar as mãos, colocando-se como uma espécie de intermediário entre a realidade dura e o doente, rearranjando as coisas quando necessário, com cautela para que o doente não o identifique como interventor, através de uma reprodução dos mecanismos de intensificação da realidade produzidos anteriormente no asilo. Após um tempo, na primavera de 1839, a terapia é bem sucedida e Dupré é inteiramente curado.

Portanto, para curar Dupré o psiquiatra utiliza-se de cinco manobras: 1) Desequilíbrio ritual do poder; 2) Reutilização da linguagem; 3) Organização das necessidades; 4) Enunciado de verdade; 5) Desvinculação do prazer da loucura através da liberdade. Com isso, Leuret faz valer seu poder sobre o corpo sujeitado de Dupré, dotando-o novamente do uso imperativo da linguagem e organizando suas necessidades para instiga-lo a trabalhar e a reafixar-se aos aparelhos produtivos; o faz confessar vinculando-o a um corpus biográfico e, por fim, restitui sua liberdade, o manipulando a distância para conduzi-lo a cura plena através de uma desvinculação do seu ser em relação aos prazeres da loucura.

Dentro deste amplo conjunto de técnicas a confissão é um instrumento de cura e coerção, de violência e transformação. É o momento da verdade, sem o qual todo o resto está perdido. Uma engrenagem da máquina de curar: o asilo. “Deixar de ser louco é aceitar ser obediente, é poder ganhar a vida, reconhecer-se na identidade biográfica que formaram de vocês, é parar de sentir prazer com a loucura” (FOUCAULT, 2006c, 206). Em suma, deixar de ser louco é ser submetido a um conjunto de práticas, de estratégias, de manobras, que visam à constituição de um corpo dócil, ordeiro, ajustado perfeitamente ao maquinário produtivo. A cura é uma transformação do sujeito, através de um conjunto de práticas que lhe tomam como objeto e por isso podem altera-lo, até o nível mais profundo: *seu próprio discurso; sua própria verdade*. O poder psiquiátrico “é domínio, tentativa de subjugar” (FOUCAULT, 2006c, p. 218). Por isso, a confissão instrumentalizada pelo médico é uma técnica de dominação, uma manobra, uma estratégia, que visa suplementar a realidade e impor-lhe a loucura. Porém, mesmo que forçada a confissão é uma atividade de quem confessa, pois para haver confissão é

preciso que o sujeito seja objeto do discurso ao mesmo tempo em que é sujeito. Trata-se de uma tecnologia de si, de uma técnica de si.

O conteúdo da confissão no caso de Dupré é uma verdade conhecida pelo médico, demonstrada pelos documentos consultados por ele e pela história do paciente. Em resumo, trata-se de uma verdade que constitui o saber do psiquiatra sobre o caso em questão. Porém, não é o conhecimento dos fatos que a confissão visa, mas a ação de confessar como um instrumento de cura, ou seja, de adaptação. Portanto, é preciso que a verdade conhecida seja dita, fazendo-se um momento, um acontecimento. Dupré confessar é um acontecimento decisivo no seu processo de cura. E o que ele confessa? O que o médico sabe e consegue demonstrar: a realidade de Dupré, quem ele é e quem ele foi. A confissão embaralha as duas séries históricas de produção do verdadeiro no ocidente: a verdade-demonstração e a verdade-acontecimento. Ela revela como por baixo da verdade científica do psiquiatra, sujeito marcado por um saber que o confere poder sobre outros, há rituais de verdade. O poder do verdadeiro, a terapêutica e o exercício próprio de intensificação da realidade, que caracterizam a atividade psiquiátrica relaciona-se com uma verdade-estratégia, sem a qual a verdade-demonstração, a verdade científica, o conhecimento psiquiátrico, é inútil. Essa verdade-estratégia ou verdade-acontecimento, produzida em um ritual administrado, em um espaço singular, decorre de um combate, um choque, não da aplicação de uma metodologia propriamente científica, que constata o verdadeiro. A confissão é uma verdade produzida, um acontecimento, que anima e intensifica a imagem do psiquiatra como mestre do saber, como senhor de uma verdade constatada, demonstrável, positiva. Por isso, ela é um conceito chave para o intento foucaultiano de “fazer valer a verdadeiro contra a verdade-céu” (FOUCAULT, 2006c, p. 305), mostrando “como essa verdade-demonstração deriva na realidade da verdade-ritual, da verdade-acontecimento, da verdade-estratégia” (FOUCAULT, 2006c, p. 305).

Desta forma, a confissão permite ao filósofo mostrar como a verdade-demonstração oculta a verdade-acontecimento da qual deriva, o que faz da análise da confissão um elemento do projeto genealógico de apreender a verdade em sua emergência histórica como o resultado de um conjunto de práticas espacialmente delineadas. A verdade da doença mental, por exemplo, mais do que um fato científico, decorrente de uma constatação metódica que pode ser aplicada em todos os lugares, é produzida no interior do hospital, que, por isso, é “um lugar ambíguo: de constatação

para uma verdade escondida e de prova para uma verdade a ser produzida” (FOUCAULT, 1978a, p. 118). É como prova que produz o verdadeiro que a confissão aparece. Prova que decorre de uma prática comum à psiquiatria e ao espaço jurídico: o interrogatório. A partir de uma análise das características do interrogatório psiquiátrico e da confissão como prova de uma verdade produzida, pode-se efetuar a passagem de uma análise da confissão no asilo, para uma análise da confissão no tribunal, ressaltando o emprego de termos similares (prova, confissão, interrogatório, antecedentes etc.).

Na aula de 30 de janeiro de 1974, Michel Foucault afirma que “o interrogatório realiza a loucura de quatro maneiras ou por quatro procedimentos” (FOUCAULT, 2006c, p.351). Em primeiro lugar, há a pesquisa de antecedentes. O médico questionará se há casos de loucura na família, encontrando nela uma espécie de “substrato material patológico” (FOUCAULT, 2006c, p.352), cuja função é suprir a falta de uma anatomia patológica que conferisse à psiquiatria as causas matérias da doença. Portanto, através dos antecedentes, a psiquiatria constitui uma “espécie de grande corpo fantasmagórico que é o de uma família afetada por um grande número de doenças” (FOUCAULT, 2006c, p.352). Portanto, primeiro aspecto do interrogatório: A pesquisa dos antecedentes para constituir um substrato metaorgânico: *a família*, que substitui o corpo individual do doente como substrato patológico.

Em segundo lugar, a pesquisa dos pródromos, dos antecedentes individuais. O psiquiatra faz uma série de interrogações com a finalidade de constituir uma espécie de horizonte de anomalia, que pressupõe a existência de sinais de loucura, de pródromos, que antecedem a loucura enquanto doença. Ele pergunta sobre a infância, sobre as primeiras manifestações da doença, obriga o doente a refazer para si e para o médico, a sua existência antes da loucura existir em ato, para captura-la em uma espécie de virtualidade que condiciona sua emergência. É isso que Foucault chama de anomalia, “a condição de possibilidade individual da loucura” (FOUCAULT, 2006c, p.354). Esta constituição de um campo de anomalias tem por função transformar em sintomas patológicos a manifestação da loucura, permitindo ao psiquiatra realizar a loucura, aclarando seu diagnóstico absoluto: *trata-se de um louco, quando crianças ele já dava sinais de loucura*.

“O terceiro papel do interrogatório é organizar o que se poderia chamar de cruzamento ou quiasma entre a responsabilidade e a subjetividade” (FOUCAULT,

2006c, p.354). Trata-se de um trato entre o psiquiatra e o louco, no qual o psiquiatra atribui ao louco uma espécie de desconforto social, gerado pelas ações deste, que ocasionaram seu aprisionamento no asilo e oferece a ele uma espécie de absolvição, subtraindo de seu ser a responsabilidade. Em troca o psiquiatra pede ao louco que forneça essas marcas de responsabilidade, essa conduta deplorável, como sintomas, manifestações de uma doença. O psiquiatra diz: “Me dê seu sintoma, e eu removerei sua culpa” (FOUCAULT, 2006c, p.355). Portanto, constituição das razões de estar no hospício como sintomas.

Por fim, a quarta função do interrogatório psiquiátrico: a organização da confissão central. A finalidade do interrogatório na prática psiquiátrica, é, segundo Foucault, “o âmago da loucura, seu núcleo”(FOUCAULT, 2006c, p.355), “a forma extrema, irrecusável, da loucura” (FOUCAULT, 2006c, p.355), que corresponde “na ordem da loucura ao que é o foco de uma lesão patológica” (FOUCAULT, 2006c, p.355). É preciso que no interior que o interrogado não apenas reconheça esse foco do celário, esse núcleo da loucura, mas que o reatualize.

E podemos obter essa atualização de duas maneiras: ou, precisamente, sob a forma da confissão, da ritualmente obtida no interior desse interrogatório: Sim, ouço vozes! Sim tenho alucinações!", "Sim, acredito ser Napoleão!", "Sim, eu deliro!". Eis a que o interrogatório psiquiátrico deve tender. Ou, se não for essa atualização na confissão, pela vinculação em primeira pessoa do sintoma, é preciso obter no interrogatório a atualização da própria crise, suscitar a alucinação, provocar a crise histérica. Em suma, seja portanto sob a forma da confissão, seja sob a forma da própria atualização do sintoma central, é necessário situar o sujeito numa espécie de ponto de estrangulamento, de estreitamento extremo, que é o ponto em que o sujeito se vê obrigado a dizer "sou louco" e desempenhar efetivamente sua loucura. Nesse momento, imprensado nesse ponto extremo do interrogatório, ele já não pode escapar dos seus próprios sintomas; ele já não pode esgueirar-se por entre eles. É obrigado a dizer: efetivamente, sou aquele para quem foi constituído o hospital psiquiátrico, sou aquele para quem é necessário haver um médico; sou doente e, já que sou doente, você, que tem por função me internar, é médico. Chega-se assim a esse momento essencial da dupla entronização do indivíduo internado como doente e do indivíduo internante como médico e psiquiatra (FOUCAULT, 2006c, p.356)

A confissão, portanto, constitui o psiquiatra e o doente, em uma espécie de dupla entronização. Reconhecendo-se doente, o louco reconhece o médico como médico, ele aceita a vontade médica como superior a sua e entrega-se a ela, em uma espécie de contrato firmado pelo ato de confessar. Se a psiquiatria procede através de

um diagnóstico absoluto, ou seja, perguntando: *trata-se de um louco ou não?* Há prova maior de loucura do que a confissão? Do que a palavra do próprio louco? “Pode haver melhor prova, indício mais seguro do que a confissão do próprio sujeito acerca do seu crime, ou seu erro ou seu desejo louco?” (FOUCAULT, 1978a, p.115). Paradoxalmente, há prova maior da possibilidade de cura e da efetividade da cura do que a confissão? “Se você diz a loucura, você se livra dela” (FOUCAULT, 2006c, p.357). Portanto, duplo papel da confissão: prova de doença; prova de cura.

Portanto, há uma quadrupla constituição pelo interrogatório: 1) Constituição de um corpo metaorgânico que funciona como substrato patológico; 2) Constituição de um campo de anomalias como condição de possibilidade da loucura e patologização dos sintomas; 3) Constituição das razões de estar no hospício como sintomas; 4) Constituição do sujeito como portador dos sintomas, através do reconhecimento de si como doente, que implica na possibilidade da cura e na aceitação do médico como detentor de poder. Através desta quadrupla constituição o interrogatório tem como função transformar o louco em doente e o psiquiatra em médico, constituindo “uma *mímeses*, o *análogon* de um esquema médico dado pela anatomia patológica” (FOUCAULT, 2006c, p. 357). Com o interrogatório, temos tudo que faltava para a atividade do alienista aproximar-se da atividade médica: Um corpo, substrato da patologia (a família); um campo de anomalias que permite identificar a doença; um conjunto de sintomas; por fim, um foco patológico, um núcleo da doença, comprovado por sua atualização através da confissão.

O asilo constitui o médico enquanto médico, realizando a loucura enquanto doença, transformando o internado em um doente que aceita a intervenção psiquiátrica. É nessa aceitabilidade, conquistada através da tortura, do jogo, do exercício de poder, que a psiquiatria sustenta sua capacidade de cura, ou seja, de adaptação. Por isso, ao pensar a resistência ao poder psiquiátrico Foucault recorre à simulação histórica, citando-a como um ato de militância antipsiquiátrica<sup>48</sup>.

---

<sup>48</sup> No colóquio de 1973: “*Faut-il interner les psychiatres?*”, Michel Foucault, em sua intervenção: “*História da loucura e antipsiquiatria*”, estabelece o que ele entende com o termo: antipsiquiatria, a cito tomando como referência a tradução espanhola, publicada no livro organizado por Valentin Galvan: *El avngelio del diablo: Foucault y la Historia de la loucura*: “y entiendo por antipsiquiatria —por dar una definición de la que no digo que sea verdadera ni rigurosa, pero al menos cómoda— todo aquello que pone em tela de juicio el papel del

O histérico tem sintomas magníficos, mas, ao mesmo tempo, esquiva a realidade da sua doença; ele se coloca contra a corrente do jogo asilar e, nessa medida, saudemos os histéricos como os verdadeiros militantes da antipsiquiatria. (FOUCAULT, 2006c, p. 325).

Portanto, em um primeiro momento, o antipoder, a resistência ao poder psiquiátrico como realização da loucura, deu-se através da mentira, da simulação, este “antipoder dos loucos em face do poder psiquiátrico” (FOUCAULT, 2006c, p. 168). Enquanto o psiquiatra forçava os loucos a dizer a verdade aceitando a intervenção psiquiátrica, o histérico recusava-se a fornecer seus verdadeiros sintomas, inventava crises, desarticulando aquele poder que precisava da sua aceitabilidade, da verdade, da confissão. O histérico resistia “à assinalação da loucura como realidade pela simulação” (FOUCAULT, 2006c, p.325). O médico diz: *diga seus sintomas, fale o que você tem, assumo-se louco, que eu poderei curá-lo! Diga a verdade, apenas a verdade.* O histérico responde: *aqui estão seus sintomas, sintomas precisos, variados, cada um com sua crise correspondente, vá! Tente defini-los enquanto doença, tente realizá-los, tente encontrar em mim o substrato orgânico que permite estabelecê-los como doença e falhe.* O interrogatório psiquiátrico é inútil diante da simulação histérica.

Desta forma, Foucault pensa a resistência ao poder psiquiátrico no interior dos hospícios pelos loucos que simulam, que mentem, que se recusam a dizer a verdade sobre si, a fixar-se em uma identidade, a vincular-se a um corpus biográfico e a aceitar a intervenção psiquiátrica. Porém, há resistência dizendo a verdade? Se o poder convoca-nos a produzir o verdadeiro, a falar a verdade, a confessar diante dos seus representantes, simular é um ato de resistência, mas é o único? Resta-nos mentir? Em outras palavras, como formula Deleuze diante do primeiro volume da História da sexualidade:

Se o poder é constitutivo de verdade, como conceber um “poder da verdade” que não seja mais verdade de poder, uma verdade decorrente das linhas integrais de poder? Como ultrapassar a linha? (DELEUZE, 2005, p. 101-102)

Delimitando mais a questão e associando-a à temática central da dissertação: É possível dizer a verdade sobre si resistindo a um poder que produz o verdadeiro, que o suscita e instiga, e que vive, pulsa, circula, vinculando o sujeito a sua verdade? Se, “talvez, o objetivo hoje em dia não seja descobrir o que somos, mas recusar o que

---

psiquiatra encargado, en otros tiempos, de producir la verdad de la enfermedad en el espacio del hospital.” (FOUCAULT, 2013b, p. 25).

somos” (FOUCAULT, 1995, p. 239), é preciso que digamos outra verdade em relação ao nosso sujeito ou a recusa é silenciosa, quando não simuladora? Resumindo: O poder não silencia, faz falar. Isso significa que resta o silêncio ou a simulação a quem recusa o que somos?

### Capítulo 3: A confissão da penitência à penitenciária

#### 3.1 Inquérito e confissão

Ao longo da década de 1970, Michel Foucault submete a verdade a uma descrição espacializante, que desemboca na análise das estratégias de poder que a produzem através de rituais meticulosos. A confissão trata-se de um exemplo desta produção singular do verdadeiro, ela tem seu papel na constituição do saber psiquiátrico, por outro lado, também tem seu papel na constituição do saber jurídico, sendo um instrumento de produção do verdadeiro que age de distintos modos a depender do espaço, do período e das mãos que a utilizam como ferramenta. O projeto geral da dissertação é pensar esta instrumentalização da confissão em duas frentes, amplamente analisadas por Michel Foucault: a psiquiatria e o judiciário. Para isso, compararemos ambos, os aproximando e os diferenciando a cada passagem. Por isso, antes de prosseguirmos a análise e adentrarmos em um novo objeto de estudo, retomemos as conclusões do capítulo precedente, para utilizá-las como uma espécie de fio condutor.

Resumindo: a confissão no interior dos asilos é: 1- Paradoxal: técnica de si e técnica de dominação; verdade-acontecimento e verdade-demonstração; 2- Um Elemento terapêutico, instrumento sem o qual não há a possibilidade de cura; 3- Prova de loucura, que produz uma dupla entronização, do louco e do médio. Tendo em vista estas características que se interligam, analisaremos se elas reaparecem no interior das práticas jurídicas. Mas, antes, como foi necessário no capítulo precedente em relação à loucura, para pensar o papel da confissão no meio jurídico, é preciso perfazer a história da prática jurídica e do saber-poder que lhe anima. Para isso, utilizaremos, principalmente, as conferências ministradas por Foucault de 21 à 25 de março de 1973 na PUC-Rio e organizadas sob o título: *A verdade e as formas jurídicas*.

Nas conferências, Foucault apresenta o projeto de fazer uma história das práticas judiciárias, entendendo-as como “a maneira pela qual, entre os homens, se

arbitram os danos e as responsabilidades” (FOUCAULT, 2002, p. 11), ou seja, a forma como “se concebeu e se definiu a maneira como os homens podiam ser julgados em função dos erros cometidos” (FOUCAULT, 2002, p. 11). Ele situa esse projeto em articulação com as duas temáticas que se vinculam no tema principal do presente trabalho, a saber, o sujeito e a verdade, afirmando que a prática jurídica é “uma das formas pelas quais nossa sociedade definiu tipos de subjetividade, formas de saber e, por conseguinte, relações entre o homem e a verdade” (FOUCAULT, 2002, p. 11). Portanto, a história foucaultiana das práticas judiciárias trata-se de uma história da relação entre o sujeito e a verdade, que pressupõe a negação da universalidade de ambos e o projeto nietzschiano, sobre o qual falamos na introdução, de “fazer uma história externa, exterior, da verdade” (FOUCAULT, 2002, p.11).

O ponto de partida desta história é a peça Édipo-rei, escrita por Sófocles, cujo nascimento provável data de 497-496 antes de cristo. Sófocles foi muito reconhecido em Atenas, tendo inúmeras peças representadas em sua época. Com uma produção vasta e uma vida longa, escreveu ao todo 123 peças, das quais 114 chegaram até nós, o que aponta a importância dada pela própria civilização antiga à conservação das obras do referido autor. Sófocles morreu em 406 com quase 90 anos. Segundo a ordem cronológica seguida por Lesky no centro da sequência das tragédias do autor de *Antígona e Ajax*, encontra-se *Édipo-rei*, o que podemos enxergar “como um símbolo de que nesta obra havemos de ver o cerne da criação trágica de Sófocles” (LESKY, 1996, p. 161).

A tragédia Édipo-rei foi interpretada por mais de dois mil anos e utilizada por inúmeros pensadores. Michel Foucault afirma que a tragédia é “o primeiro testemunho que temos das práticas jurídicas gregas” (FOUCAULT, 2002, p. 31) e a interpreta como o marco de uma mutação nas relações de poder, que reverbera até hoje.

Pretendo mostrar como a tragédia de Édipo, a que se pode ler em Sófocles- deixarei de lado o problema do fundo mítico a que ela se liga- é representativa e, de certa maneira, instauradora de um determinado tipo de relação entre poder e saber, entre poder político e conhecimento, de que nossa civilização ainda não se libertou. Parece-me, que há realmente um complexo de Édipo na nossa civilização. Mas ele não diz respeito ao nosso inconsciente e ao nosso desejo, nem às relações entre desejo e inconsciente. Se existe complexo de Édipo, ele se dá não ao nível individual, mas coletivo; não a propósito de desejo e inconsciente, mas de poder e saber. É esta espécie de *complexo* que eu gostaria de analisar (FOUCAULT, 2002, p.31).

A tragédia trata-se de uma busca pela verdade, de um processo de saber, no qual “aquele que procura é o objeto da busca, o ignorante é aquele em que está em causa saber; quem soltou os cachorros é ele próprio a presa” (FOUCAULT, 2014, p. 211). Essa busca pela verdade “obedece exatamente às práticas judiciárias gregas dessa época” (FOUCAULT, 2002, p. 31), o que a faz um objeto de análise contundente para o intento de realizar uma história das práticas jurídicas ocidentais. Porém, antes de pensar essas práticas, cabe notar que Foucault destaca a tragédia como uma expressão da política e da atividade jurídica de sua época, desvelando o caráter político e crítico da arte trágica. Sobre isso escreve Vernant e Naquet:

Se a tragédia aparece assim, mais que outro gênero qualquer, enraizada na realidade social, isso não significa que seja um reflexo dela. Não reflete essa realidade, questiona-a. Apresentando-a dilacerada, dividida contra ela própria, torna-a inteira problemática. O drama traz à cena uma antiga lenda de herói. Esse mundo lendário, para a cidade, constitui o seu passado- um passado bastante longínquo para que, entre as tradições míticas que encarna e as novas formas de pensamento jurídico e político, os contrastes se delineiem claramente, mas bastante próximo para que os conflitos de valor sejam ainda dolorosamente sentidos e a confrontação não cesse de fazer-se. (VERNANT e NAQUET, 1999, p. 10)

Para pensar os mecanismos de verdade presentes na tragédia de Sófocles, Foucault parte das práticas jurídicas da Grécia arcaica, citando o litígio entre Menelau e Antíloco, descrito por Homero na *Ilíada*. Diante de uma trapaça de Antíloco que o fez ganhar uma corrida de Menelau e o questionamento do resultado por parte deste, o que se pede não é que alguém testemunhe em razão de um ou de outro, mas que Antíloco jure perante os deuses que não trapaceou. Trata-se de um desafio que coloca a vida de Antíloco em risco não diante dos homens, mas perante os deuses. Antíloco não tem coragem de jurar, por isso perde o jogo da prova e reconhece a irregularidade cometida. A disputa entre os dois resulta em uma verdade estabelecida “não por uma constatação, uma testemunha, um inquérito ou uma inquisição, mas por um jogo de prova” (FOUCAULT, 2002, p.33), no qual a coragem e a verdade se articulam. Diz a verdade quem tem coragem de jurar-la diante da fúria divina. Na tragédia de Sófocles, não é esse o modelo de estabelecimento da verdade utilizado, apesar de encontrarmos em Édipo-rei algumas reminiscências da prova da verdade praticada na Grécia arcaica. A tragédia de Édipo “se fundamenta em um mecanismo inteiramente diferente” (FOUCAULT, 2002, p.34), que implica na necessidade de testemunhas para a reconstituição dos fatos.

Em Édipo-rei a pesquisa da verdade transcorre como uma batalha entre saberes, no qual há o privilégio do último em relação ao primeiro, marcado pela passagem definitiva de um a outro ao longo da peça, como ressalta Foucault:

Mas nos tipos de saber utilizados as diferenças são imensas, ou melhor, digamos que são exatamente medidas e marcadas. Do saber caracterizado pela escuta ao saber caracterizado pela vista- pelo que se viu com os próprios olhos-; do saber relatado que vem do deus distante ao saber que é interrogado aqui mesmo na pessoa das testemunhas presentes; do saber cujos portadores são os chefes (ou os adivinhos, seus iguais) ao saber que os escravos deles detêm no fundo de suas cabanas; do saber que tem a forma da prescrição-predição (eis o que tens de fazer, eis o que vai acontecer, eis o que vão descobrir) ao saber que tem a forma do testemunho (eis o que vi, eis o que fiz); do saber que se retira voluntariamente para o enigma e a incompletude (de onde o próprio rei não consegue arrancá-lo) ao saber que se escondia embaixo do medo e que a ameaça consegue desentocar. Portanto, saberes cinco vezes diferentes: em seus suportes, em suas origens, em seus mensageiros, em sua relação com o tempo, no princípio de obscuridade que os vela. (FOUCAULT, 2014, p. 211-212).

Porém, como se dá essa passagem? Como o saber dos deuses, dos adivinhos e dos reis, esse saber marcado pela hierarquia, é idêntico em conteúdo ao saber dos escravos? Como de um saber vamos ao outro e por qual razão é necessária essa passagem? O que Sófocles visa ao descrevê-la? O que ela indica em um projeto de enquadramento histórico, genealógico, das práticas jurídicas?

O mecanismo da passagem é fácil de descrever. Ela se dá por informações lacunares e fragmentos que se complementam. Mas o mais característico é que obedece uma espécie de “lei das metades” (FOUCAULT, 2014, p. 212).

O Édipo-rei procede a busca da verdade por metades que se ajustam. No começo da peça, Creonte, mandado por Édipo para consultar o Oráculo, volta com as causas da peste, expressas pelo deus Apolo: A conspiração. Édipo força-o a revelar a outra metade da verdade, pois se há conspiração o que conspirou? Responde Creonte: Um assassinato. Mas, tratando-se de um assassinato é preciso responder duas coisas: 1) Quem matou? 2) Quem morreu? Édipo faz a primeira pergunta, a qual o porta-voz do deus responde: “Laio, senhor, outrora rei deste país, antes de seres aclamado soberano” (SÓFOCLES, 1998, p. 25). Falta a segunda metade: o assassino.

Para saber o nome do assassino, vai ser preciso apelar para alguma coisa, para alguém, já que não se pode forçar a vontade dos deuses. Este outro, o duplo de Apolo, seu duplo humano, sua sombra mortal é o adivinho. (FOUCAULT, 2002, p. 34).

O adivinho Tirésias “é a metade de sombra da verdade divina, o duplo que o deus luz projeta em negro sobre a superfície da Terra” (FOUCAULT, 2002, p. 35). Tirésias, o duplo do deus, complementa a mensagem enigmática do divino e após ser interrogado por um rei encolerizado, responde a Édipo: “Pois ouve bem: és o assassino que procuras!” (SÓFOCLES, 1998, p.37). Assim, “o jogo das metades está completo: conspiração, assassinato, quem foi morto, quem matou” (FOUCAULT, 2002, p.35). Porém, a verdade revelada por Apolo e pelo adivinho é enunciada na forma da prescrição profética, falta o presente, a atualidade; também falta o passado, a reconstituição dos fatos. Ambos são obtidos pelo testemunho, pela palavra atual daquele que esteve presente quando os fatos aconteceram, e por isso pode reconstituir o passado. A peça se desenrola com quatro testemunhos, divididos em dois blocos, um a respeito da morte de Laio e outro sobre o nascimento de Édipo. Trata-se de uma espécie de jogo das metades no qual o primeiro testemunho ajusta-se ao segundo; o terceiro ao quarto e o bloco formado pelo primeiro e pelo segundo ao bloco formado pelo terceiro e o quarto.

O primeiro testemunho é de Jocasta. Diz a mãe de Édipo, sua esposa, que Laio foi assassinado em um entroncamento de três caminhos. O que faz Édipo lembrar-se que matou um homem em um entroncamento quando chegou a Tebas. O testemunho de Jocasta e a memória do Édipo são duas metades que se complementam. Falta a outra metade da história: a verdade sobre o nascimento do herói. A resposta também se dá pela união de dois testemunhos que se complementam. O testemunho do escravo que vem de Corinto informar a Édipo a morte do seu pai adotivo e termina por revelar que Políbio não é seu verdadeiro pai. O testemunho do pastor, que afirma ter entregado o filho de Laio e Jocasta ao escravo que o entregou a Políbio. Pelo jogo das metades a verdade está inteiramente estabelecida, não apenas por aqueles que a ouviram ou a sabem, mas por aqueles que a presenciaram: Édipo, filho de Jocasta e Laio, matou o próprio pai e esposou-se de sua mãe.

.O jogo das metades explica a passagem da verdade do divino ao escravo. A primeira metade é o divino: Apolo e Tirésias; depois temos Jocasta e Édipo, os soberanos; por fim, os dois pastores. O caminho da verdade é percorrido da predição do deus até o testemunho do escravo.

Podemos dizer, portanto, que toda a peça de Édipo é uma maneira de deslocar a enunciação da verdade de um discurso de tipo profético e

prescritivo a um outro discurso, de ordem retrospectiva, não mais da ordem da profecia, mas do testemunho. É ainda uma certa maneira de deslocar o brilho ou a luz da verdade do brilho profético e divino para o olhar, de certa forma empírico e cotidiano, dos pastores. Há uma correspondência entre os pastores e os deuses. (...) Os pastores respondem exatamente aos deuses e podemos dizer até que os pastores os simbolizam. O que dizem os pastores é, no fundo, mas de outra forma, o que os deuses haviam dito. (FOUCAULT, 2002, p. 40)

Desta forma, em Édipo-rei a verdade desloca-se dos deuses aos homens, da predição ao testemunho. Porém, entre ambos há a soberania, o nível de Édipo. Ele representa o poder que inqueri, que pergunta, que institui um interrogatório, que extrai o verdadeiro e por ele padece. Mas qual é o poder de Édipo? Qual espécie de soberania ele busca preservar ao longo de toda a peça? É como tirano que Édipo se comporta, ele não teme ser culpado, teme perder o poder. É com medo de perder o poder que ele se revela contra Tirésias, acusando-o de conspirar contra seu reinado. Do começo ao fim, a questão é o poder. É como rei que Édipo recebe os tebanos no começo da peça, é como rei destituído que ele enfrenta o exílio como seu destino, é a perda de poder que ele lamenta no fim da tragédia. Poder conquistado através do saber, que lhe permitiu vencer a esfinge e curar Tebas. Que tipo de saber é o saber do tirano? O saber de Édipo que faz Foucault lê-lo não como um homem do esquecimento, mas uma pessoa que sabe?

O saber de Édipo é esta espécie de saber de experiência. É ao mesmo tempo este saber solitário, de conhecimento, do homem que, sozinho, sem se apoiar no que se diz, sem ouvir ninguém, quer ver com seus próprios olhos. Saber autocrático do tirano que, por si só, pode e é capaz de governar a cidade. A metáfora do que governa, do que pilota, é frequentemente utilizada por Édipo para designar o que ele faz. (FOUCAULT, 2002, p. 47)

Édipo é aquele que pilota, que direciona o barco, por enxergar o horizonte. É por ter descoberto sozinho o enigma da esfinge que ele pode exercer o poder. É por saber que ele pode governar. Essa junção entre saber e poder é o que caracteriza a atividade política do herói de Sófocles, mas é ao mesmo tempo a causa da sua queda. “Porque foi este homem do olhar autocrático, aberto sobre as coisas, Édipo caiu na armadilha” (FOUCAULT, 2002, p. 47). É por saber sozinho, por buscar saber e crer-se o portador de um saber superior aos demais, que Édipo se fecha às acusações de Tirésias e as palavras de Apolo, que exerce seu poder sobre todos e força-os a falar. É na sua busca pelo saber e pelo poder que Édipo acaba cego e sem nada, ou melhor, é por saber e por ter poder que ele termina a peça desta forma. Mas, o que Sófocles está mirando ao construir a tragédia encima de um rei que une em si o poder e o saber? De um rei que

sabe e comanda? Diz Foucault: “quem é visado atrás de tudo é o grande personagem histórico que existiu efetivamente, ainda que tomado em um contexto lendário: o famoso rei assírio” (FOUCAULT, 2002, p.49). Especifica o filósofo:

Nas sociedades indo-européias do leste mediterrâneo, no final do segundo e início do primeiro milênio, o poder político era sempre detentor de um certo tipo de saber. 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. (FOUCAULT, 2002, p. 49).

No século V, no florescimento da democracia grega e da civilização ocidental, houve o dismantelamento deste tipo de poder acoplado a um saber específico. É isso que Sófocles representa com o seu Édipo: a figura triste, decadente, ultrapassada, de um rei superior aos demais, que concentra em si todo o poder e que possui um saber específico que não pode ser ensinado.

O que aconteceu na origem da sociedade grega, na origem da idade grega do século V, na origem da nossa civilização, foi o dismantelamento desta grande unidade de um poder político que seria ao mesmo tempo um saber. Foi o dismantelamento desta unidade de um poder mágico-religioso que existia nos grandes impérios assírios, que os tiranos gregos, impregnados de civilização oriental, tentaram reabilitarem ao seu proveito e que os sofistas do século V e VI ainda utilizaram como podiam, em forma de lições retribuídas em dinheiro. Assistimos a essa longa decomposição durante os cinco ou seis séculos da Grécia arcaica. E quando a Grécia clássica aparece- Sófocles representa a data inicial, o ponto de eclosão- o que deve desaparecer para que esta sociedade exista é a união do poder e do saber. A partir deste momento o homem do poder será o homem da ignorância. Finalmente, o que aconteceu a Édipo foi que, por saber demais, nada sabia. A partir desse momento, Édipo vai funcionar como o homem do poder, cego, que não sabia e não sabia porque poderia demais. (FOUCAULT, 2002, p.50)

Portanto, Foucault enxerga no Édipo uma crítica a uma figura histórica existente (o rei assírio) em favor de uma desvinculação entre o poder e o saber, que foi constituinte das origens da nossa civilização. Com Édipo, no século V desaparece uma noção de política, na qual as disputas, as lutas, prevalecem e, no seu lugar, floresce a ideia de que o poder é de algum modo puro em sua ignorância, enquanto o conhecimento é igualmente puro, por não se misturar com o poder.

Diante dos excessos de Édipo e seu poder em demasia, há uma nova compreensão de política a partir do século V. Juntamente com a imagem do rei sábio, que sustenta, governa, pilota, endireita a cidade e

a livra da peste e da fome, e a sua versão rejuvenescida, o tirano, que salva a cidade, mas o faz desviando-se do oráculo dos deuses, o que desaparece com a história de Édipo é o saber-poder ligado às transgressões e às lutas. E o que aparece no seu lugar é uma noção de poder relacionada diretamente com a pureza, com o desinteresse e com a vontade inocente de conhecer. Não há mais, desde a saga edipiana, a verdade no poder político; este é tido como ignorante, obscuro e cego. (INCERTI, 2014, p. 255-256)

Para Foucault, esta separação entre poder e saber, entre política e conhecimento é uma espécie de mito fundante, que devemos recusar. A análise do Édipo, portanto, serve para efetuar uma genealogia da desvinculação entre poder e saber, que tem por intuito fornecer ferramentas teóricas para liquidar esse mito, afastando-nos de uma espécie de complexo de Édipo coletivo e mostrando, como começou a fazer Nietzsche, que “por trás de todo saber, de todo conhecimento, o que está em jogo é uma luta de poder” (FOUCAULT, 2002, p.51), ou ainda, como faz Foucault (em suas histórias das práticas jurídicas, da loucura e da sexualidade), mostrar que junto do poder, sendo produzido com ele e o legitimando, está o saber.

Édipo, além de representar a desarticulação entre poder e saber na Grécia clássica simboliza o surgimento do testemunho nas práticas jurídicas através do estabelecimento de um inquérito. Essas duas coisas se articulam (a desvinculação entre o poder e o saber; o surgimento do inquérito e do testemunho). Se “o inquérito leva às coisas que a mântica previra” (FOUCAULT, 2014, p.235) há uma correspondência entre a atividade jurídica que extrai a verdade dos pastores e a palavra dos deuses, a verdade divina, na qual o poder político é anulado como portador do saber, pois se os escravos confirmam os deuses, quem precisa do saber notório do tirano? Portanto, Édipo “é uma peça do dizer-a-verdade, do desvendamento da verdade, da dramaturgia do dizer-a-verdade ou, se vocês preferirem, da aleturgia” (FOUCAULT, 2010b, p.78), que simboliza o surgimento do inquérito e uma das grandes conquistas da democracia ateniense, o direito popular “de dizer a verdade, de opor a verdade aos seus próprios senhores, de julgar aqueles que os governam” (FOUCAULT, 2002, p.54).

A história do inquérito e do dizer-verdadeiro das testemunhas, que encontra em Édipo um ponto de partida, cruza-se com a história da confissão, pois se é na palavra das testemunhas, no dizer daqueles que viram, que a verdade reside, para além das divindades, qual prova maior do que de fato ocorreu do que o relato daquele que cometeu o crime? A confissão de um crime é uma espécie de testemunho, como o

testemunho implica um dizer-verdadeiro que se dá como uma espécie de confissão: *sim, fui eu que vi e foi isso que eu vi*. Por isso, sigamos com a história do inquérito, para enquadrar em seu interior o projeto que nos guia: a história da confissão nas práticas jurídicas.

A história do inquérito é lacunar. Ele surge na Grécia Clássica, mas seu nascimento foi recoberto pelo tempo. Foucault traça uma história deste recobrimento, mostrando como durante séculos imperou sistemas de provas muito mais próximos das práticas jurídicas da Grécia arcaica, representadas pela história de Antíloco e Menelau, contada por Homero, do que das práticas jurídicas da Grécia clássica, simbolizadas pelo Édipo-rei de Sófocles. Para não nos perdermos em uma história demasiada longa e com muitos desvios, pularemos esta história do esquecimento do inquérito, nos localizando no século XII-XIII, quando ele ressurgiu. Porém, cabe ressaltar, como faz Foucault, que o inquérito que ressurgiu “é, entretanto, de tipo bastante diferente daquele cujo exemplo vimos em *Édipo*” (FOUCAULT, 2002, p.63). A começar pela situação política na qual o inquérito da alta idade média insere-se. Se Sófocles tece com seu Édipo-rei uma crítica ao poder irrestrito e central do tirano, o inquérito ressurgiu na idade média como consequência da concentração de riqueza e poder na mão do soberano, que aos poucos sequestra a atividade jurídica, o que implica no nascimento do que Foucault chama de poder judiciário.

Na sociedade feudal a “circulação dos bens é relativamente pouco assegurada pelo comércio” (FOUCAULT, 2002, p.63), mas pela herança, pela transmissão testamentária e pela contestação belicosa que pode ou não assumir a forma de um litígio, o que resulta em uma dupla tendência. Em primeiro lugar, a concentração das armas nas mãos dos mais poderosos, que impedem que elas sejam utilizadas pelos menos poderosos, pois ao vencer uma guerra o vencedor se apossa das armas do derrotado e com vitórias sucessivas ocasionadas pelas posses adquiridas nas precedentes a cada batalha ele torna-se mais forte. Assim, há no sistema feudal uma concentração do poder armado que dá mais força aos mais poderosos e, finalmente, ao mais poderoso de todos: o soberano. Em segundo lugar, se há transferência de posses através dos litígios judiciários, compreende-se “porque os mais poderosos procuravam controlar os litígios judiciários, impedindo que se resolvessem espontaneamente entre os indivíduos” (FOUCAULT, 2002, p.64), para que sua fortuna não fosse ameaçada. Essa busca pelo controle dos litígios resulta na constituição de um poder judiciário. O ressurgimento do

inquérito insere-se neste contexto político e econômico, no qual apareceram “coisas totalmente novas em relação à sociedade feudal, ao império carolíngio e às velhas regras do Direito Romano” (FOUCAULT, 2002, p.65).

Foucault destaca quatro mudanças ocasionadas no direito feudal pelo processo de acumulação de posses e armas e pela constituição de um poder judiciário por volta do século XII. Em primeiro lugar, surge uma justiça que não é mais a contestação entre indivíduos, que aceitam livremente um conjunto de regras para a resolução do confronto, mas que “vai se impor, do alto, aos indivíduos, aos oponentes, aos partidos” (FOUCAULT, 2002, p.65), por um poder político e judiciário, externo aos conflitantes e mais poderoso do que eles. Em segundo lugar, aparece um personagem novo: o procurador. Seu surgimento é condicionado pela ideia de que um crime, por mais que direcionado a um indivíduo em específico, trata-se de um dano às leis estabelecidas pelo soberano e à ordem que ele faz reinar, o que implica que qualquer crime direciona-se também ao soberano, que é representado pelo procurador. Através da figura emblemática do procurador, “o soberano, o poder político vêm, desta forma, dublar e, pouco a pouco, substituir a vítima” (FOUCAULT, 2002, p.66), apossando-se dos procedimentos judiciais. Considerar que um delito, um crime, é um dano não somente a vítima, mas também ao soberano, implica em considerá-lo uma infração. Assim, “na noção de crime, a velha noção de dano será substituída pela da infração” (FOUCAULT, 2002, p. 66). “A infração não é um dano cometido por um indivíduo contra outro; é uma ofensa ou lesão de um indivíduo à ordem, ao Estado, à lei, à sociedade, à soberania, ao soberano” (FOUCAULT, 2002, p. 66). Portanto, diante de um dano causado por um indivíduo a outro, a justiça ressarcia o indivíduo lesado, porém, se considerarmos o dano uma infração, quem exige reparação é o Estado. “É assim que aparece, com o mecanismo das multas, o grande mecanismo das confiscações” (FOUCAULT, 2002, p. 67), que para as monarquias nascentes foi “um dos grandes meios de enriquecer e alargar suas propriedades” (FOUCAULT, 2002, p. 67). Portanto, quatro significativas mudanças na justiça medieval a partir do século XII que explicam a constituição de um poder judiciário que, por sua vez, se associa a fundação das monarquias ocidentais, como sintetiza Edgar Castro:

- 1) Doravante, os indivíduos não terão o direito de resolver entre eles seus litígios; deverão submeter-se a um poder exterior que se impõe como poder judicial e poder político. 2) Aparece um personagem totalmente novo, o procurador, como representante de um poder (do

soberano, do rei lesado pelo delito cometido. 3) Aparecimento da noção de infração. A infração não é o prejuízo que um indivíduo pode ocasionar a outro, mas a lesão que um indivíduo ocasiona à ordem da lei, ao poder político. 4) Agora, será o Estado e não o indivíduo prejudicado quem exige a reparação (CASTRO, 2009, p 232- 233).

A submissão a um terceiro capaz de julgar os litígios; o personagem do procurador como representante do Estado; a infração como noção que substitui o dano e a exigência de reparação ao Estado são quatro consequências de um processo político e econômico de acumulação de armas e bens, que mostram “a colonização dos mecanismos particulares de liquidação de litígios com seus procedimentos jurídicos pelo poder estatal” (PRADO FILHO, 2012, p.106). Isso implica em alterações no desenrolar dos procedimentos judiciários. O soberano não pode se colocar a prova em cada litígio no qual assume o papel de vítima de uma infração, portanto o direito germânico, semelhante ao direito grego arcaico, com seu sistema de provas e conjunto de procedimentos vinculados à guerra e ao risco assumido por um juramento, não é o melhor modelo para uma atividade judiciária centralizada, colonizada, sequestrada pelo poder estatal florescente. É necessário outro modelo: o *inquérito*. Porém, não é na peça de Sófocles e nas práticas jurídicas da Grécia clássica que as monarquias florescentes dos séculos XII-XIII encontraram um modelo jurídico, mas no império carolíngio e na igreja católica.

No império carolíngio os representantes do poder para solucionar “um problema de direito, de poder, ou uma questão de impostos, de costumes, de foro ou de propriedade” (FOUCAULT, 2002, p. 68), convocavam “pessoas consideradas capazes de conhecer os costumes, o Direito ou os títulos de propriedade” (FOUCAULT, 2002, p. 68-69). Em suma, pessoas notáveis, “que pela sua posição, idade e riqueza seriam capazes de saber” (PRADO FILHO, 2012, p.106). Reunidas, essas pessoas juravam dizer a verdade e em seguida eram deixadas a sós para deliberarem e solucionarem o problema. Esse procedimento do inquérito administrativo tem quatro características, enumeradas por Foucault:

- 1) O poder político é o personagem essencial.
- 2) O poder se exerce primeiramente fazendo perguntas, questionando. Não sabe a verdade e procura sabe-la.
- 3) O poder, para determinar a verdade, dirige-se aos notáveis, pessoas consideradas capazes de saber devido à situação, idade, riqueza, notabilidade etc.

4) Ao contrário do que se vê no final de Édipo-rei, o poder consulta os notáveis sem força-los a dizer a verdade pelo uso da violência, da pressão ou da tortura. Pede-se que se reúnam livremente e que dêem uma opinião coletiva. Deixa-se que coletivamente digam o que consideram ser a verdade. (FOUCAULT,2002,p.69).

Como em Édipo-rei, no inquérito como prática administrativa o personagem essencial é o poder político, mas trata-se de outro poder, de um poder ignorante e que se exerce na medida em que não se mistura com o saber. “Um tipo de poder que se exercia pela pergunta, que não sabia a verdade e, exatamente por isso, queria conhecê-la” (PRADO FILHO, 2012, p.106), mas sem usar da violência como Édipo.

Além do inquérito administrativo do império carolíngio, uma prática de inquérito aplicada pela igreja católica igualmente serviu de modelo para a instituição da sentença nos séculos XII-XIII: a *visitatio*. Ela consistia na visita que o bispo devia fazer periodicamente em suas dioceses, na qual ele implementava uma espécie de inquisição geral, questionando a “todos os que deviam saber (os notáveis, os mais idosos, os mais sábios, os mais virtuosos)” (FOUCAULT, 2002, p. 70) o que aconteceu em sua ausência, principalmente se alguém cometeu alguma falta. Verificada a falta por conta do dizer-verdadeiro dos notáveis, o bispo instituía uma inquisição especial “que consistia em apurar quem tinha feito o que, em determinar em verdade quem era o autor e qual a natureza do ato” (FOUCAULT, 2002, p. 70). A pessoa que cometeu o crime ou o pecado podia em qualquer momento confessar a culpa, o que interrompia o processo de inquisição, tanto a geral como a específica. Essa prática de inquérito espiritual (sobre os pecados, as faltas e crimes) e ao mesmo tempo administrativa (sobre as maneiras como os bens da igreja eram geridos), serviu de modelo a captura dos processos judiciais pela soberania florescente dos séculos XII-XIII. “O procurador do Rei vai fazer o mesmo que os visitantes eclesíasticos faziam nas paróquias, dioceses e comunidades” (FOUCAULT, 2002, p.71), instituindo por inquérito se houve crime e quem o cometeu.

Como no processo religioso, a confissão coloca termo ao inquérito judiciário em qualquer momento no qual aparece, o que se trata de uma herança da prática católica. O catolicismo valoriza o dizer-verdadeiro sobre si em relação às faltas, crimes, delitos, pecados, desejos vergonhosos etc, dando-lhe uma significação místico-religiosa. Esta valorização exprime-se entre outros momentos no século XIII, com a instituição da confissão anual obrigatória pelo concílio de Latrão (1215), justamente no período no

qual o poder soberano se apossa dos procedimentos jurídicos. Por isso, para pensa-la no interior deste processo faz-se interessante traçar a história da confissão nas práticas penitentes cristãs até sua utilização no estabelecimento da sentença pelo poder judiciário, com o intuito de delinear melhor o que ela é e como ela é utilizada em ambos os espaços ao longo do tempo. Para tal, utilizaremos a análise histórica da penitência feita por Foucault na aula de 19 de janeiro de 1975, do curso: *Os anormais*. Trata-se de um desvio em relação ao desenvolvimento do capítulo, necessário para retornarmos às conferências pronunciadas na PUC com mais elementos para interpreta-las sob a luz do problema que nos guia.

Analisando o cristianismo primitivo<sup>49</sup>, Foucault observa que nos rituais de penitência<sup>50</sup> a revelação dos erros não era exigida, apesar de haver uma espécie de exposição dos pecados aos bispos para que eles pudessem determinar qual penitência era mais adequada a conspurcação das faltas cometidas. Com o desdobramento do sistema de penitências, no século VI mais ou menos, surge a penitência tarifada e é no seu interior que a confissão passa de uma livre escolha a uma obrigação, ganhando os delineamentos coercitivos que culminam no estabelecimento pelo concílio de Latrão (1215) da obrigatoriedade da confissão anual a todos os fiéis. No que consistia a penitência tarifada? Trata-se da obrigação de contar ao padre os erros cometidos, confessando seus pecados, principalmente os mais graves, para que eles pudessem impor uma espécie de compensação através da prática penitente. Foucault destaca que essa espécie de penitência assemelha-se ao estabelecimento de um processo judicial, no qual a pena é atribuída conforme o crime cometido.

---

<sup>49</sup> Por cristianismo primitivo os historiadores entendem o período que se estende da morte de Cristo até o concílio de Niceia, que aconteceu no século IV, mais precisamente no ano 325.

<sup>50</sup> “O que era a penitência no cristianismo primitivo? A penitência era um estatuto que as pessoas adotavam de forma deliberada e voluntária, num momento dado da sua existência, por certo número de razões que podiam ser ligadas a um pecado enorme, considerável e escandaloso, mas que podia perfeitamente ser motivado por uma razão bem diferente. Em todo caso, era um estatuto que se adotava, e que se adotava de uma vez por todas, de um modo que era na maioria das vezes definitivo: só se podia ser penitente uma vez na vida. Era o bispo, e somente o bispo, que tinham o direito de conferir, a quem o pedia, o estatuto de penitente. E isso numa cerimônia pública, durante a qual o penitente era ao mesmo tempo repreendido e exortado. Depois dessa cerimônia, o penitente entrava nessa ordem da penitência, que implicava o uso de cilício, de hábitos especiais, a interdição dos cuidados de limpeza, a exclusão solene da igreja, a não participação nos sacramentos, em todo caso na comunhão, a imposição de jejuns rigorosos, a interrupção de toda relação sexual e a obrigação de sepultar os mortos” (FOUCAULT, 2010c, p. 146-147).

De fato, a partir do momento em que é preciso, após cada falta, cada falta grave em todo caso, dar certa satisfação, e a partir do momento em que a tarifa dessa satisfação é indicada, prescrita, imposta por um padre, o enunciado da falta, após cada uma das faltas, se torna indispensável. Além disso, para que o padre possa igualmente distinguir as faltas graves das que não o são, não apenas é preciso dizer a falta, é preciso enunciar a falta, , mas também conta-la, relatar as circunstâncias, explicar como foi feita. É assim que, pouco a pouco, através dessa penitência cuja origem é manifestadamente judiciária e leiga, começa a ser formar essa espécie de pequeno núcleo ainda limitadíssimo e sem nenhuma outra eficácia além da utilitária: o núcleo da revelação. (FOUCAULT, 2010c, p. 148)

Portanto, a confissão do pecado neste primeiro momento aparece como um elemento necessário para a atribuição de uma satisfação que se dá como penitência. Ao mesmo tempo, o ato de confessar é parte integrante da satisfação dos pecados, por provocar um sentimento de vergonha diante da exposição. A partir dessa importância inicial da confissão um conjunto de mudanças será provocado, pois se a confissão integra o processo de remissão dos pecados, por expiar a culpa através da vergonha, “será que não se poderá chegar, no limite, ao seguinte: que uma revelação suficientemente custosa, suficientemente humilhante, fosse por si só a penitência?” (FOUCAULT, 2010c, p. 148-149). Desta forma, a vergonha e a humilhação provocadas pela confissão tornam-se a expiação principal dos pecados, como pontua o historiador francês Jean Delumeau: “tão grandes são a humilhação e a vergonha inerentes ao ato de confessar que a igreja católica viu neste a expiação principal da falta e, na maioria das vezes, deu sua absolvição imediatamente após essa ‘confissão’” (DELUMEAU, 1991, p.21). A confissão atrelada a vergonha da exposição como o elemento principal da expiação dos pecados implica em uma diminuição do poder dos padres e bispos, pois se a vergonha do enunciado da falta é essencial para redimi-la, não importa dizer a verdade diante do padre ou de uma pessoa qualquer, sendo a vergonha a mesma diante de ambos. Por isso, “vemos difundir-se, por volta dos séculos IX, X, XI, a confissão entre os leigos” (FOUCAULT, 210c, p.149).

Preocupada com a diminuição de poder, na segunda parte da Idade Média (do século XII ao início do Renascimento), a Igreja retoma o mecanismo de remissão dos pecados pela confissão, por uma série de procedimentos, dos quais Foucault destaca três: 1) A obrigação de se confessar regularmente. 2) A obrigação da continuidade; 3) A obrigação de exaustividade. 1) No século XIII, como pontuamos anteriormente, surge a obrigação da confissão anual para todos os fieis e da confissão mensal ou até mesmo

semanal para os clérigos. Com isso, a confissão deixa de ser algo espontâneo e passa a ser uma obrigação regular, exigida pela igreja para que esta possa redimir o pecador. 2) Estabelecendo a prática regular da confissão como uma obrigação, a igreja exige a exposição de todos os pecados cometidos entre as confissões. 3) Isso implica em uma exposição exaustiva dos pecados, na qual não há a separação comum nos primórdios da prática penitencial entre os pecados graves e os menos graves. É preciso confessar regularmente, continuamente e exaustivamente todos os pecados, todas as faltas, todos os erros.

A extensão da confissão provocada por sua obrigatoriedade, “vai corresponder um poder do padre que é ampliado nas mesmas proporções” (FOUCAULT, 2010c, p.150). Pois, se a confissão deve ser obrigatória, contínua e exaustiva, não faz sentido confessar a um desconhecido, é preciso alguém que conheça o caso em questão e tenha um saber religioso demarcado para conduzir a confissão como se deve. Portanto, os fiéis devem confessar sempre a “um padre em particular, o mesmo, aquele que é seu padre pessoal, como se diz, aquele a que estão subordinados, o vigário da paróquia, em geral” (FOUCAULT, 2010c, p.150). Confessar regularmente, continuamente, e retomar as confissões anteriores, através de uma confissão geral, que rememora todos os pecados cometidos, o que garante a exaustividade do ato confessional, conduzido pelo padre por um conjunto de práticas, de métodos, de rituais de verdade.

Além da obrigatoriedade de confessar-se ao padre, da exaustividade desta revelação de si e da condução do dizer-verdadeiro, o poder do padre é demarcado por uma desvinculação entre o estabelecimento da penitência e a tarifa das satisfações. Doravante, o padre que “vai estipular as penas que deseja, em função dos pecados, em função das circunstâncias, em função das pessoas” (FOUCAULT, 2010c, p.150) baseando-se em um “sistema de interrogação codificado segundo os mandamentos de deus, segundo os sete pecados capitais, segundo, eventualmente, pouco mais tarde, os mandamentos da igreja, a lista das virtudes” (FOUCAULT, 2010c, p.150), em suma, segundo as leis. Como um juiz que estabelece a sentença conforme o caso específico, o padre estabelecerá a penitência conforme o caso específico que se apresenta e que ele acompanha, os dois encontram nas leis (sejam elas as divinas ou as dos homens) o ancoradouro do seu arbítrio sobre a vida daqueles que estão a ele subordinados.

É somente no século XII-XIII que se forma essa teologia sacramental da penitência. Até então a penitência era um ato pelo qual o pecador

pedia a Deus que o redimisse de seus pecados. A partir do século XII-XIII é o próprio padre que, dando livremente sua absolvição, vai provocar essa operação de natureza divina, mas com mediação humana, que será a absolvição. Daí em diante, podemos dizer que o poder do padre é firmemente ancorado, e definitivamente ancorado, no interior do procedimento da revelação das faltas. (FOUCAULT, 2010c, 151)

É nesse processo que o poder judiciário nascente encontrará um modelo, de forma que podemos reproduzir a passagem destacada anteriormente, trocando os personagens: É somente no século XII-XIII que se forma a prática judicial da sentença. Até então o procedimento jurídico era um ato pelo qual os litigantes livremente se confrontavam em um sistema de provas. A partir do século XII-XIII é o juiz que atribuirá a pena ou a absolvição, através de um processo de inquérito, conduzido por um sistema de interrogação codificado. Daí em diante, podemos dizer que o poder judiciário é firmemente ancorado, e definitivamente ancorado, no interior do procedimento de revelação das faltas.

Esse paralelo entre a confissão obrigatória instituída pela igreja católica e a prática judicial, entre o poder do padre e o poder do juiz, articula-se com a análise foucaultiana do surgimento da sentença jurídica, reconduzindo o trabalho às conferências de 1973: *A verdade e as formas jurídicas*. Mais precisamente a terceira conferência, na qual Foucault apresenta uma dupla origem do inquérito, que retomamos através da síntese feita por Kleber Prado Filho:

A sentença jurídica surge também nesse momento ligada às práticas de inquérito, que por sua vez apresentam duas linhas de proveniência: uma ligada ao sistema administrativo utilizado pelo Império Carolíngio e outra ligada aos procedimentos inquisitoriais desenvolvidos pela Igreja Católica. Como prática administrativa, implicava um tipo de poder que se exercia pela pergunta, que não sabia a verdade e, exatamente por isso, queria conhecê-la. Nessa busca pela verdade, dirigia-se aos “notáveis” – pessoas que pela sua posição, idade e riqueza seriam capazes de saber –, porém sem pressão ou violência, esperando que eles dissessem aquilo que consideravam ser verdadeiro. Como inquérito eclesiástico, ligava-se à prática medieval da *visitatio*, quando um bispo obrigatoriamente procedia *visitas* periódicas à sua diocese ou a monastérios. Ali chegando o bispo instituíva inicialmente uma inquisitivo *generalis* ou inquisição geral, perguntando àqueles que fossem capazes de saber, se durante a sua ausência ocorreram irregularidades, faltas ou crimes, e em caso de resposta afirmativa instalava imediatamente uma inquisitivo *specialis* – inquisição especial – destinada a apurar em verdade quem havia feito o quê: autoria e natureza do ato. Esses procedimentos poderiam ser interrompidos em qualquer estágio desde que houvesse confissão

de culpa por parte do responsável pela ação. (PRADO FILHO, 2012, p.106).

Portanto, o inquérito utilizado nos séculos XII e XIII como modelo jurídico de resolução das sentenças, teve uma dupla origem. “origem administrativa ligada ao surgimento do Estado na época carolíngia; origem religiosa, eclesiástica, mais constantemente presente durante a Idade Média” (FOUCAULT, 2002, p.71). É este procedimento que a justiça da época utilizou para substituir o sistema de provas da justiça germânica. Com ele, garantia-se o poder soberano sobre os litígios por um mecanismo similar ao estabelecido pela igreja para garantir o poder dos clérigos; enquanto se estabelecia um modo de obtenção do verdadeiro, no qual a confissão tem um papel operatório, que requalifica quem a diz, enquanto fortalece quem a escuta. Portanto, a confissão no século XII-XIII pelo estabelecimento da obrigatoriedade pela igreja e também pela utilização jurídica, é um elemento de sobreponder, de intensificação de força. As chaves do reino do céu estão nas mãos dos padres, como as chaves das penitenciárias nas mãos dos juízes e as chaves dos asilos nas mãos dos psiquiatras. Pois, se no cristianismo “a autorrevelação verbal materializada pelo ato da confissão sempre contava com um ouvinte ao qual correspondia classificar as revelações e outorgar penas direcionadas a cada pecado” (BARROS, 2020, p.37), no sistema jurídico ela contará com um ouvinte atento que atribuirá uma pena a cada crime cometido e na psiquiatria como na psicologia, um ouvinte que atribuirá a cura ou sua impossibilidade conforme a doença expressa pela palavra do delirante.

A análise do surgimento do inquérito e da sentença jurídica no século XII-XIII, que o apresenta condicionado por elementos políticos, sociais, econômicos e religiosos, articula-se com a história da confissão que, a partir deste momento, “por intermédio da Igreja Católica, passará a estar intimamente ligada aos procedimentos jurídicos” (PRADO FILHO, 2012, p.106). Essa articulação entre a prática espiritual de dizer a verdade para redimir os pecados e o estabelecimento de um inquérito no qual a confissão é uma espécie de prova cabal, é apenas mais um elemento de similitude entre vários da prática religiosa e do sistema judicial, sobre essa semelhança vale ressaltar uma passagem interessantíssima do filósofo brasileiro Neco Bispo:

Ao frequentarmos um culto em um templo cristão monoteísta (um jurado em um fórum da justiça comum), podemos verificar todos os fiéis (cidadãos) postados verticalmente de frente ao altar (Tribuna do Júri), onde um pregador (Juiz) que possui status para falar em nome de Deus (da Justiça) fala das normas estáticas escritas na Bíblia

(Código Legal), cobra dos fiéis (cidadãos) comportamentos e ações voltadas para a vontade de Deus (Justiça), avisa que Deus (Justiça) punirá os desobedientes e por fim anuncia as possíveis sentenças. Porém em nome de Deus (Justiça) abre oportunidades para que os pecadores (réus) recorram aos santos (advogados) e, através de doações generosas (honorários), interfiram perante Deus (Justiça) pela sua salvação (absolvição). (NEGO BISPO, 2015, p.39-40)

Os rituais de verdade da fé cristã assemelham-se aos rituais do poder jurídico, mas este reivindica uma espécie de saber que remonta os fatos, que comprova, que demonstra e é em tudo racional. A pretensão racional e demonstrativa do poder jurídico oculta suas nefastas origens, recobre sua história com o mito do progresso da razão. O inquérito não é uma racionalização dos litígios, que se opõem as velhas provas do direito germânico, considerado um sistema arcaico e irracional; mas, “uma determinada maneira do poder se exercer” (FOUCAULT, 2002, p. 73) decorrente de uma transformação política, econômica e religiosa em curso nos séculos XII-XIII. Por isso, “nenhuma referência a um sujeito de conhecimento e a sua história interna daria conta deste fenômeno” (FOUCAULT, 2002, p. 73), mas apenas “a análise dos jogos de força política, das relações de poder” (FOUCAULT, 2002, p. 73). Portanto, a genealogia do inquérito como as ondas do mar apagam um rosto esculpido na areia<sup>51</sup> busca apagar o sujeito de conhecimento e a história da racionalização das práticas jurídicas, duas invenções recentes. Para isso, ela apresenta como o inquérito penetra as práticas jurídicas pelas mãos clericais, carregadas de culpabilidade moral e não de razão.

O inquérito deriva de um certo tipo de relações de poder, de uma maneira de exercer o poder. Ele se introduz no Direito a partir da Igreja e, conseqüentemente, é impregnado de categorias religiosas. Na concepção da Alta Idade Média o essencial era o dano, o que tinha se passado entre dois indivíduos; não havia falta nem infração. A falta, o pecado, a culpabilidade moral absolutamente não intervêm. (...) Ao contrário, a partir do momento em que o inquérito se introduz na prática judiciária, traz consigo a importante noção de infração. Quando um indivíduo, causa dano a um outro, há sempre, a fortiori, dano à soberania, à lei, ao poder. Por outro lado, devido a todas as implicações e conotações religiosas do inquérito, o dano será uma falta moral, quase religiosa ou com conotação religiosa. Tem-se assim por volta do século XII, uma curiosa conjunção entre a lesão à lei e a falta religiosa (FOUCAULT, 2002, p. 73-74)

Oriundo de práticas anteriores a sua utilização jurídica e carregado de um peso moral por articular a lesão a lei e a falta religiosa, o inquérito ao longo da idade média

---

<sup>51</sup> Referência ao final do livro *As palavras e as coisas*, no qual apontando a historicidade do homem, Foucault anuncia que desvanecendo suas condições de possibilidade de emergência, ele também sumiria, como à beira do mar um rosto de areia.

se difunde por uma multiplicidade de práticas e de saberes, constituindo-se como uma forma geral de saber.

Conforme Foucault, a reinvenção do inquérito resulta de uma série de transformações nas estruturas políticas e nos regimes de produção de verdade ocorridas na época, havendo sido introduzida nos domínios jurídicos pela Igreja Católica. A partir do século XIII, essa prática virá a se difundir amplamente pela sociedade europeia, passando a ser aplicada em uma diversidade de práticas sociais, atividades institucionais e numa multiplicidade de campos de conhecimento. Mais tarde, na modernidade, ela virá a constituir suporte metodológico e epistemológico para um grande número de ciências como a Medicina, a Economia política, a Geografia, a Demografia, entre outras tantas, como a própria Psicologia, com suas técnicas de entrevista, de anamnese, de reprodução das histórias de vida, amplamente aplicáveis em diversos campos e atividades profissionais dos psicólogos. (PRADO FILHO, 2012, p.107)

Esta difusão do inquérito implica na passagem de uma verdade-acontecimento à verdade-demonstração, pois com ela emerge a ideia de que a verdade está em todos os lugares e que devemos procura-la, investiga-la, instituindo um inquérito sobre os territórios, os corpos, os gestos, a natureza etc.

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 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. (FOUCAULT, 2006c, p.316)

Se a verdade está em todas as partes, ela também está nas entranhas dos homens, nos seus desejos mais íntimos, no seu inconsciente, nos seus sonhos, nas suas loucuras, mas para acessar esse ambiente profundo é preciso que a verdade seja dita justamente pelo sujeito cujo corpo, os gestos, os desejos, são submetidos à atividade inquisitorial. Por isso, juntamente com o inquérito, a confissão “irá transbordar os limites da sua aplicação religiosa para difundir-se em uma multiplicidade de relações e práticas sociais, institucionais e por campos de conhecimento diversos” (PRADO FILHO, 2012, p.108), entre os quais podemos destacar a psicologia, “com suas técnicas de escuta, interpretação e ‘cura pela palavra” (PRADO FILHO, 2012, p.108). A confissão difunde-se como uma ação que provoca alteração no ser que a faz, que por ela é duplicado: sujeito que age e objeto da ação. Este processo é conduzido por quem a escuta. É o padre que ritma as palavras dos féis, que os instiga para que tudo seja dito,

igualmente é ele que estabelece a penitência adequada a cada caso. É o psiquiatra que com um conjunto de estratégias, sobre as quais falamos no capítulo precedente, suscita o enunciado de verdade do louco. Igualmente, é o juiz que conduz o juramento de verdade e instiga o ato confessional por parte do réu. O padre, o psiquiatra, o juiz exercem poder e a confissão, como um elemento do exercício do poder, faz-se tecnologia de dominação. Técnica de si e técnica de dominação, a confissão penetra as práticas jurídicas pelas mãos clericais e por ela emana para uma multiplicidade de outras práticas.

### 3.2 Exame e confissão

A confissão emerge nas instituições judiciárias integrada a uma forma de poder-saber: o inquérito. Uma gestão específica da vida que surge por conta de condições políticas, econômicas e religiosas específicas de uma época, a saber, o século XII-XIII. O inquérito modificou profundamente a história do ocidente, transformando-se em uma forma geral de saber, que preparou o renascimento. Na história das práticas jurídicas foi sucedido pelo exame, sobre isso falamos no capítulo 1.2. Para entender essa passagem e analisar o que ela implicou para a prática confessional é necessário retomar algumas conclusões do referido capítulo, aprofundando a análise do exame como forma de saber-poder que gira as engrenagens da produção da verdade, entre as quais a confissão é uma peça fundamental.

A genealogia foucaultiana das práticas jurídicas apresenta como mudanças decorrentes de um sistema de acumulação de riqueza no século XII-XIII relacionam-se com o surgimento do inquérito e igualmente como mudanças na forma da riqueza no século XVIII relacionam-se com o surgimento do exame. O aparecimento histórico do inquérito e do exame é condicionado pela expressão material da riqueza, pelo modo de produção que lhe corresponde e pela circulação: as mãos pelas quais ela passa. Fatores que determinam a evolução e funcionamento de todo direito penal (FOUCAULT, 2020 p.108) e implicam em uma série de questões econômicas necessárias para enquadrar historicamente uma prática jurídica: “-Como circula a riqueza? (...) -Por onde passa o dinheiro, pelas mãos de quem? Quem fica fora do circuito? -Quem detém as armas?

Quem é desarmado?” (FOUCAULT, 2020 p.108). Porém, a relação entre a forma da riqueza e a justiça não se trata de uma relação causal na qual o modo de produção é a causa e o sistema penal é o efeito. A forma jurídica insere-se na circulação e produção das riquezas, a circulação das riquezas atravessa a justiça.

-Talvez seja verdade que as formas jurídicas (ao mesmo tempo os princípios de direito e as regras processuais) traduzem, expressam relações econômicas;

-Talvez seja verdade que as decisões de justiça têm essencialmente o papel de prolongar relações de produção;

-Porém existe outro nível no qual o funcionamento do aparelho judicial se revela. Nesse nível ele não é nem expressão nem prolongamento das relações econômicas. Insere-se como relação de poder nas relações econômicas, e justamente por isso as modifica: transcreve as relações econômicas nas relações de poder e justamente por isso as modifica (FOUCAULT, 2020, p.159).

Desta forma, o sistema judicial insere-se nas relações econômicas como relação de poder e transcreve para as relações de poder as relações econômicas. Portanto, para Foucault as estruturas jurídico-políticas não expressam as estruturas econômicas, ambas se entrelaçam. O nível jurídico-político insere-se nas relações econômicas, enquanto estas condicionam o funcionamento do sistema penal e as estruturas do poder político. Tendo em vista essa precaução metodológica que consiste na negação de uma historicidade das práticas jurídicas meramente, que as enxergariam como consequência e expressão de um determinado modo de produção, a análise da passagem do inquérito ao exame precisa considerar a complexidade que a determina. Porém, considerando as estruturas econômicas fundamentais, Foucault parte delas. Por isso acompanharemos o filósofo nesse movimento, retornando às conferências apresentadas na PUC-Rio em março de 1973, mais precisamente a quarta e a quinta conferências e relacionando-as com outros cursos e livros nos quais Foucault trata do assunto, em especial os cursos: *Teoria e instituições penais* (1972) e *Sociedade punitiva* (1973) e o livro *Vigiar e Punir* (1975).

No século XVIII, com o triunfo da revolução burguesa e as mudanças no modo de produção decorrentes da revolução industrial, a riqueza cada vez mais se investe “no interior de um capital que não é mais pura e simplesmente monetário” (FOUCAULT, 2002, p. 100), passando a ser “investida em mercadorias, estoques, máquinas, oficinas, matérias-primas, mercadorias que estão para ser expedidas, etc.” (FOUCAULT, 2002, p. 100). Em suma, objetos que podem ser danificados ou furtados pelos operários que

sem possuí-los os manuseiam em favor do lucro burguês. É preciso proteger esta fortuna dispersa. Além disso, as novas relações produtivas e o declínio da feudalidade, “vai dividir a propriedade, fragmentá-la, fechá-la em si mesma e expor cada proprietário a depredações” (FOUCAULT, 2002, p. 101). Foi “essa nova distribuição espacial e social da riqueza industrial e agrícola que tornou necessários novos controles sociais no fim do século XVIII” (FOUCAULT, 2002, p.102). Controles que resultaram na constituição de uma sociedade disciplinar, caracterizada por um conjunto de “técnicas de distribuição dos corpos, dos indivíduos, dos tempos, das forças de trabalho” (FOUCAULT, 2006c, p.91), nas quais se insere uma forma de saber-poder específica e diferente do inquérito: o exame.

Se a questão não é mais o crime como inflação que lesa ao poder soberano, mas como possibilidade de dano a propriedade privada e a riqueza dispersa, é preciso controlar as virtualidades, evitar o crime, muito mais do que puni-lo. É preciso saber o que pode acontecer muito mais do que o que já aconteceu. Portanto, se “o inquérito era um procedimento pelo qual, na prática judiciária, se procurava saber o que havia ocorrido” (FOUCAULT, 2002, p 87), ele não basta, é preciso um novo modo de saber que não reconstitui o ato, mas trata das virtualidades do indivíduo, analisando se ele “se conduz ou não como deve, conforme ou não à regra, se progride ou não etc” (FOUCAULT, 2002, p 88), ou seja, um saber que mede a periculosidade de um indivíduo, o enquadrando e o classificando com base em um sistema de normas que estabelece o que é normal ou não, o que é correto ou não. Trata-se de perguntar sempre diante de um indivíduo: ele é normal? Ele age como deve agir? Visando ajustá-lo a norma, como ajustamos um relógio que está marcando a hora errada. Desta forma, emerge um sistema de penalidades que não visa ressarcir a sociedade de um dano causado, mas corrigir aquele que o causou “ao nível de seus comportamentos, de suas atitudes, de suas disposições, do perigo que representam, das virtualidades possíveis” (FOUCAULT, 2002, p.99). E quais as características deste sistema de penalidades? Quais procedimentos jurídicos, políticos e morais o constituem? Como a confissão insere-se nesses procedimentos? “Quais são e de onde vêm esses mecanismos de controle” (FOUCAULT, 2002, p.89)?

Se na idade média a monarquia florescente e a elite feudal encontrou na estrutura inquisitorial da igreja católica um modelo aplicável ao sistema penal, no século XVIII, diante da nova distribuição da riqueza, a burguesia e os Estados modernos

encontraram em instituições alheias ao sistema penal modelos de controle que reconfiguraram as instituições penais clássicas. Os dispositivos disciplinares “derivam diretamente das instituições religiosas” (FOUCAULT, 2006c, p.87), por isso para entendê-los faz-se contudente retrair essa história articulando-os com as instituições religiosas das quais eles derivam.

Nas conferências na PUC, Foucault cita o caso inglês e o francês, deixando de lado o caso estadunidense, tratado no curso de mesmo ano: *A sociedade punitiva*. Acompanhemos estes três casos, resumindo a ordem cronológica dos acontecimentos para esquadrihar o sistema penal moderno e poder diferencia-lo como convêm do sistema penal medievo.

1) O caso inglês. Foucault cita os Quakers que “se encarregavam de organizar sua própria polícia” (FOUCAULT, 2002, p.89), que tinha a dupla tarefa de vigiar e prestar assistência nas comunidades metodistas aos “que não podiam trabalhar porque eram muito velhos, enfermos, doentes mentais etc.” (FOUCAULT, 2002, p.90), certificando-se dos motivos pelos quais eles não trabalhavam. Portanto, eram “grupos de vigilância espontânea com origem, funcionamento e ideologia profundamente religiosas” (FOUCAULT, 2002, p.90). Além dos Quakers, Foucault cita a *sociedade para a reforma das maneiras*, um grupo que tinha o objetivo de reformar as maneiras propondo “impedir o jogo, a bebedeira, reprimir a prostituição, o adultério, as imprecizações, as blasfêmias, tudo que pudesse demonstrar desprezo para com Deus” (FOUCAULT, 2002, p.90). E uma série de outros grupos de caráter paramilitar, que surgiram como resposta “aos grandes movimentos políticos, sociais, ainda com forte conotação religiosa, do fim do século XVIII na Inglaterra” (FOUCAULT, 2002, p.91). A função destes grupos era “fazer reinar a ordem política, penal, ou simplesmente, a ordem, em um bairro, uma cidade, uma região ou um condado” (FOUCAULT, 2002, p.91). Grupo, portanto, antissedicioso, atrelado a burguesia e a aristocracia ameaçada pelas agitações populares. Por fim, Foucault cita as sociedades econômicas, as grandes companhias, que se organizavam em uma espécie de polícia privada “para defender seu patrimônio, seu estoque, suas mercadorias, os barcos ancorados no porto de Londres, contra os amotinadores, o banditismo, a pilhagem cotidiana, os pequenos ladrões” (FOUCAULT, 2002, p.91-92). Portanto, uma pluralidade de grupos associados a comunidades religiosas, burguesas e paramilitares, com origem popular diversificada conforme o local analisado.

Estas comunidades, segundo Foucault, sofreram um triplo deslocamento ao longo do século XVIII. Em primeiro lugar, no princípio elas constituíam grupos de autodefesa que visavam se proteger do código penal inglês que “tinha um rigor extraordinário- em conexão com os movimentos revolucionários que ocorreram na época-, a tal ponto que a pena de morte punia cerca de duzentos casos de infração” (FOUCAULT, 2015, p.80). Para escapar do sistema judiciário sanguinário que imperava na Inglaterra estes grupos “proíbiam a embriaguez, a prostituição, o roubo, etc.” (FOUCAULT, 2002, p.93). Ao longo do século XVIII estas ligas para a supressão dos vícios serão cooptadas pelas classes dominantes e pela igreja. Portanto, há uma espécie de deslocamento social destes instrumentos de controle das mãos populares dos pequenos burgueses às pessoas mais ricas, o que implica em uma posse do poder dos instrumentos de controle oriundos das classes baixas. “Ao lado do temível instrumento penal que possui, o poder vai se atribuir esses instrumentos de pressão, de controle” (FOUCAULT, 2002, p.93), em um processo de estatização dos grupos de controle. O segundo deslocamento consiste na assimilação da ordem moral à lei. Se no princípio os grupos de autodefesa buscavam escapar ao sanguinário martelo da justiça, ao serem apossados pelo poder e controlados pelas pessoas ricas passam a ter “como objetivo essencial obter do poder político novas leis que ratificarão esse esforço moral” (FOUCAULT, 2002, p.93). Portanto, deslocamento da moralidade à penalidade. Por fim, controlado pelo poder, pelas pessoas mais ricas, eles tornam-se “um instrumento de poder das classes que exploram sobre as classes exploradas” (FOUCAULT, 2002, p.94) enquanto antes eram espécies de polícia de uma classe sobre si. Este é o processo que Foucault observa na Inglaterra.

2) Na França aconteceu um processo diferente. “País de monarquia absoluta, possuía um forte aparelho de Estado que a Inglaterra do século XVIII já não possuía” (FOUCAULT, 2002, p.95). Aparelho de Estado que se apoiava em dois instrumentos: um instrumento judiciário clássico e a polícia, “que comportava os intendentess, o corpo de polícia montada, os tenentes de polícia” (FOUCAULT, 2002, p.95), era dotada de instrumentos arquiteturais<sup>52</sup> como a Bastilha e Bicêtre, e possuía aspectos institucionais como as *lettres-de-cachet*, que era uma “ordem do rei que concernia a uma pessoa, individualmente, obrigando-a a fazer alguma coisa” (FOUCAULT, 2002, p.95) e que,

---

<sup>52</sup> Analisados, entre outros lugares, na parte dois da História da loucura (1961): *o grande internamento* e no curso *O poder Psiquiátrico* (1974), textos sobre os quais falamos no capítulo dois da dissertação.

na maioria das vezes “era um instrumento de punição” (FOUCAULT, 2002, p.95). Se as *lettres-de-cachet* são um instrumento do poder absoluto da monarquia francesa, por outro lado, como nota Foucault; a maioria delas não era enviada pelo rei, mas pelos intendententes do rei, que julgavam através da instituição de um inquérito o pedido de cidadãos diversos que, por algum motivo, solicitavam uma *lettre-de-cachet*. Por ser solicitada por cidadãos comuns, alheios ao poder, ela reveste-se de uma espécie de contra poder que permitia a esses cidadãos exercer poder sobre alguém.

Eram instrumentos de controle, de certa forma espontâneos, controle por baixo, que a sociedade, a comunidade, exercia sobre si mesma. A *lettre-de-cachet* consistia portanto em uma forma de regulamentar a moralidade cotidiana da vida social, uma maneira do grupo ou dos grupos- familiares, religiosos, paroquia, regionais, locais, etc.- assegurarem seu próprio policiamento e sua própria ordem. (FOUCAULT, 2002, p.97).

Quando alguém era punido por uma *lettre-de-cachet*, ele era preso “por um tempo não fixado previamente” (FOUCAULT, 2002, p.98). O condenado devia ficar preso até nova ordem, expedida quando a pessoa que requisitou a prisão “afirmasse que o indivíduo aprisionado tinha se corrigido” (FOUCAULT, 2002, p.98).

Esta ideia de aprisionar para corrigir, de conservar a pessoa presa até que se corrija, essa ideia paradoxal, bizarra, sem fundamento ou justificção alguma ao nível do comportamento humano tem origem precisamente nesta prática. (FOUCAULT, 2002, p.98)

Aprisionar para corrigir; aprisionar para alterar o sujeito aprisionado, para curá-lo da loucura, para livrá-lo da devassidão, para reconduzi-lo a Deus. O que nos leva ao caso estadunidense.

3) Hostis a pena de morte e ao sistema rígido de punições inglês, os Quakers quando se instalaram em solo americano, buscaram “elaborar um novo código penal no qual não figurasse a pena de morte” (FOUCAULT, 2015, p.80). Este esforço esbarrou-se na recusa dos administradores ingleses, até a independência da Pensilvânia.

Quando da independência da Pensilvânia, a primeira medida foi limitar a pena de morte e estabelecer um novo espectro punitivo no qual, ao lado das mutilações, da chibata, dos trabalhos públicos, figurasse a prisão. Em 1790, a pena de morte era aplicada apenas para um ou dois casos, e a pena fundamental, passou a ser a prisão. (FOUCAULT, 2015, p.80-81).

Mas, por que a prisão é o substituto ideal da pena de morte para os Quakers? Segundo Foucault, para eles o poder político operava corretamente quando distinguia o

bem do mal, em uma divisão moral da sociedade na qual o mal deve ser punido e o bem recompensado. Porém, como punir o mal e suprimi-lo? Para eles, o bem e o mal são igualmente possíveis e universais. Podemos agir como convém ou não, em qualquer lugar e circunstancia. Por isso, não adianta matar quem faz o mal, é preciso anular a possibilidade do mal, sua virtualidade presente no interior dos homens, reconduzindo-os a Deus. E de que forma? Os aprisionando. Aprisionar para corrigir, este é o lema inicial das prisões, que é flagrante na religiosidade Quaker.

Porque a pena, na economia clássica do sistema penal, tem realmente o objetivo de modificar alguma coisa, mas onde e em quê? Mudar alguma coisa nas inclinações internas alheias, por exemplo. No sistema clássico, é sobre aqueles que ainda não cometeram nenhum crime que a pena deve produzir efeitos. A função preventiva da pena incide essencialmente sobre os outros, por meio do exemplo. Aqui, ao contrário, nasce a ideia da reclusão que precisa agir até que as inclinações se modifiquem, não as dos outros, mas as daquele que cometeu a falta. Essa nova orientação do sistema punitivo afasta-se do mecanismo do sistema penal. É por ela que vai passar toda a moralização e a psicologização da pena no século XIX (FOUCAULT, 2015, p. 120)

É neste momento que surge o termo “penitenciário”. Que aponta para a articulação entre o crime entendido como uma infração a lei e a culpa moral, religiosa, o pecado. “A confusão entre crime e pecado, teve seu espaço de possibilidade na prisão” (FOUCAULT, 2015, p.84), ambiente permeado por categorias religiosas que permitiam aproximar a figura do criminoso condenado a do pecador em redenção. Se a função do sistema prisional cruza-se com a tarefa de reforma espiritual que já pertenceu aos mestres antigos e depois aos padres, como era necessário aos mestres um saber sobre os discípulos e aos padres um saber sobre os fieis, é preciso saber quem é o criminoso. O que implica no surgimento de um conjunto de elementos cuja importância se contata até os dias atuais: “ficha criminal, arquivos judiciários, biografia, observação do caráter do homem, inspetores que possam vigiar, ou seja, controle penal e vigilância da transformação médica e religiosa” (FOUCAULT, 2015, p.84). Controle e vigilância, isso que a prisão oferece e é justamente isso que os ingleses e franceses buscavam. Os primeiros com suas diferentes polícias e ligas para a supressão dos vícios, os segundos com suas *lettres-de-cachet*. Elementos constitutivos da coerção<sup>53</sup> como condição de

---

<sup>53</sup> “A coerção é aquilo que estabelece um nexo entre moral e penalidade. É aquilo que tem por alvo não apenas as infrações dos indivíduos, mas a natureza e o caráter deles. É aquilo que deve ter como instrumento uma vigilância permanente e fundamental. Ora, a coerção está muito muito próxima daquilo que chamei de penitenciário, e lhe é muito homogênea (...) A prisão é o

aceitabilidade da forma-prisão nascida além do atlântico. Aceitável por uma sociedade extremamente moralizada e solução para os problemas burgueses decorrentes da nova forma material da riqueza, a prisão generalizou-se como elemento central do sistema punitivo moderno.

Uma objeção que é possível levantar contra a análise foucaultiana das prisões como elemento central do sistema punitivo moderno, é o fato de existirem prisões na idade média. Foucault a dribla apresentando as prisões feudais como um lugar de passagem, não um fim.

Acho que podemos dizer que ha diferentes tipos de civilizações. As civilizações que exilam, a saber, aquelas que reagem aos delitos ou aos crimes, ou ainda aos indivíduos insuportáveis, caçando-os da sociedade, exilando-os. Em seguida, há sociedades que massacram, sociedades que torturam, que replicam a esses indivíduos com a tortura ou a pena de morte. Depois, há as sociedades que internam. Penso não haver muitas sociedades do gênero. O senhor sabe que na idade média praticamente não existiam prisões: nesta época, os cárceres eram, principalmente, uma espécie de antecâmara do tribunal, aprisionava-se uma pessoa para se ter uma caução. para se poder, em seguida, matar essa pessoa, ou puni-la de outro modo, ou ainda para que ela pagasse regaste a fim de ser libertada. Nessa época o cárcere era um lugar de passagem: passagem para a morte ou para a liberdade comprada com dinheiro (FOUCAULT, 1999, p.259).

Na idade média o encarcerado é um prisioneiro da passagem, ele tem um futuro: a morte ou a liberdade, como o louco na nau dos insensatos sobre o qual Foucault fala na *História da loucura* (1961). Enquanto a sociedade disciplinar aprisiona nas margens e tem a prisão como um elemento corretivo; na idade média, na sociedade de soberania, o cárcere era uma antecâmara do tribunal. Na época prendia-se para julgar; hoje julgamos para prender.

No curso *Teorias e Instituições penais* (1972), Foucault compara os dois sistemas judiciais (o medieval e o moderno) opondo-os de maneira sintética, esta

---

lugar onde os princípios gerais, as formas, as teses e as condições da coerção concentram-se para uso daqueles que procuram escapar da coerção. Ela é a duplicação, na forma penitenciária, do sistema de coerção” (FOUCAULT, 2015, p. 103) Sistema que é voltado ao trabalho e a constituição da classe operária como corpo servil e dócil. “O capitalismo não encontra a força de trabalho pronta. 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” ” (FOUCAULT, 2015, p.211).

comparação é interessante para situarmos o nascimento das prisões e retornar ao tema central: a confissão. Questionando: qual o papel da confissão nessa nova prática? Em uma sociedade que prende para corrigir, que produz um saber sobre o corpo aprisionado e que busca vigiar as virtualidades dos indivíduos considerados perigosos, qual o papel da confissão? Primeiro, a comparação entre os dois sistemas penais.

O sistema penal da idade média tem seus efeitos importantes no âmbito do recolhimento dos bens.

O nosso tem seus efeitos importantes no âmbito da exclusão dos indivíduos.

Compreendemos assim como o sistema medieval pôde articular-se em uma moral e uma teologia da falta, da penitência e do ressarcimento. Um crime devia ser ressarcido pela punição; a punição podia ser ressarcida, o próprio ressarcimento devia ser ressarcido.

Compreendemos como o nosso se articula quase necessariamente com ou, em todo caso, dá lugar a uma problemática do indivíduo: Quais são esses indivíduos que é preciso excluir? Quem são eles em natureza, em realidade, em segredo?

O sistema de penalidades medieval é fiscal: digamos que é por ter uma função econômica de apropriação que ele é fiscal em sua forma importante e, ideologicamente ligado ao cristianismo.

O sistema da penalidade moderna é carcerário: é por ter uma função social “antissediciosa” que ele é carcerário em sua forma importante e ideologicamente ligado a todos os [psicologismos] (FOUCAULT, 2020, p.129-130)

Alguns termos que se encontram nessa passagem são posteriormente abandonados por Foucault, como a exclusão e a ideologia, mas persistem alguns elementos gerais, que são retomados nos cursos posteriores e servem para traçar um quadro comparativo entre dois sistemas penais, vinculados a economia e ao pensamento moral e religioso de sua época. De um lado, o sistema judiciário feudal ou medieval pautado no confisco, relacionado à ordem fiscal, que tinha como expressão do seu rigor a pena de morte (confisco da vida)<sup>54</sup>. Do outro, o sistema judiciário capitalista ou moderno, pautado na reclusão e na vigilância, que se relacionam com uma problemática do indivíduo: Quem vigiar? Quem punir? Problemática que em um primeiro momento faz-se um elemento de um sistema corretivo. Porém, em relação as prisões “o grande ciclo da reincidência foi imediatamente percebido e reconhecido” (FOUCAULT, 2015, p.139), o que não fez com que o aprisionamento deixasse de existir.

---

<sup>54</sup> Sobre isso vontade de saber e em defesa

Desde o começo a prisão devia ser um instrumento tão aperfeiçoado quanto a escola, a caserna ou o hospital, e agir com precisão sobre os indivíduos. O fracasso foi imediato e registrado quase ao mesmo tempo que o próprio projeto. Desde 1820 se constata que a prisão, longe de transformar os criminosos em gente honesta, serve apenas para fabricar novos criminosos ou para afundá-los ainda mais na criminalidade. Foi então que houve, como sempre nos mecanismos de poder, uma utilização estratégica daquilo que era um inconveniente. A prisão fabrica delinquentes, mas os delinquentes são úteis tanto no domínio econômico como no político. (FOUCAULT, 1978b, p.131-132)

A crítica foucaultiana das instituições psiquiátricas desvela como o poder-saber psiquiátrico produz a doença mental, questionando a existência de uma verdade prévia, por elas demonstrada. A crítica do sistema carcerário apresenta como a delinquência é produzida pelo aprisionamento, que constitui uma cisão entre o cidadão de bem<sup>55</sup> e o delinquente, colocando em questão a ideia de que o criminoso precede o sistema que o julga. A delinquência como a doença mental é um acontecimento recente e não uma verdade descoberta e demonstrada por um conjunto de saberes. A prisão e o sistema punitivo que se associa a ela, produziu o criminoso como um inimigo social “que estava em guerra com cada membro da sociedade” (FOUCAULT, 2015, p.138).

Foi absolutamente necessário constituir o povo como um sujeito moral, portanto separando-o da delinquência, portanto separando nitidamente o grupo de delinquentes, mostrando-os como perigosos não apenas para os ricos, mas também para os pobres, mostrando-os carregados de todos os vícios e responsáveis pelos maiores perigos. Onde o nascimento da literatura policial e da importância nos jornais, das páginas policiais, das horríveis narrativas de crimes. (FOUCAULT, 1978b, p.133).

Surge a figura do indivíduo perigoso, do sujeito que deve ser observado, vigiado, separado do espaço comum para a defesa da sociedade, constantemente ameaçada por alguém a espreita, um inimigo interno: o delinquente. Com o aprisionamento e a sensibilização moral da sociedade em relação à figura apavorante do criminoso, o poder punitivo ganha novos contornos, se dissociando de uma ação coercitiva exercida através do recolhimento dos bens, do ressarcimento dos danos causados, do suplício público nos quais se podia ver as marcas do poder soberano, da tortura e da pena de morte. Agora, o que importa é o corpo vivo dos delinquentes, onde ele está, como se posiciona, o que está em sua mente, seu comportamento efetivo e

---

<sup>55</sup> Termo amplamente utilizado pelo fascismo do século XXI, que parte de uma divisão maniqueísta entre os bons cidadãos, moralmente ajustados e os delinquentes, os pervertidos, todos aqueles que fogem de alguma maneira a norma e que devem ser reconduzidos a ela ou aniquilados.

possível. Mais do que a instituição de um inquérito cuja função é substituir o flagrante delito através de uma reconstituição dos fatos, é precioso o exame cuja função é estabelecer sobre os corpos individuais “uma visibilidade através da qual eles são diferenciados e sancionados”(FOUCAULT, 1987, p.154). No sistema jurídico anterior ao aprisionamento em massa que marca o século XIX e persiste até o tempo presente, o interrogatório judicial, no qual se insere a confissão como prova cabal, pergunta aos indivíduos submetidos a ele: *O que você fez? Foi você ou não? Confesse seus atos!* Agora, as perguntas são diferentes, o interrogatório ganha novas dimensões, nas quais importa constituir um ser, uma identidade: *Quem você é? Como se sentiu enquanto cometia o crime? Como foi sua infância? Quais seus desejos? Confesse seu ser!*

Traçando um quadro geral, a confissão em um primeiro momento aparece no sistema punitivo relacionada com a prática do inquérito que “proporciona uma espécie de flagrante delito” (FOUCAULT, 2020, p.186), na qual a confissão é uma “atualização perfeita” (FOUCAULT, 2020, p.189) do ato cometido pela palavra daquele que o cometeu, vinculando a evidência da verdade com a enunciação em primeira pessoa. Porém, a partir do momento que o criminoso passa a ser um inimigo social, constituído enquanto parte da delinquência pela cisão no âmbito dos ilegalismos populares, para puni-lo importa mais saber quem ele é do que o que ele fez. Se na prática do inquérito importava o ato e agora importa aquele que o fez, a confissão moderna não implica na constituição de um sujeito como causa de uma ação injuriosa, como sujeito que age e cabe saber como age, mas na constituição de um sujeito que virtualmente comporta um conjunto de ações possíveis, que devemos reconhecer e evitar, esquadrinhando a totalidade da sua existência e constituindo um corpus biográfico e histórico do seu ser. A sua própria palavra liga-se a outra máquina interpretativa.

O exame é a combinação entre “as técnicas da hierarquia que vigia e as da sanção que normaliza” (FOUCAULT, 1987, p.154), é o ponto de confluência entre uma tecnologia da visibilidade (a vigilância hierárquica) e “um conjunto de procedimentos punitivos relacionados a uma infinidade de pequenas atitudes e comportamentos” (FONSECA, 2011 p.66) (a sanção normalizadora). No exame, a vigilância e a norma se articulam. E nessa articulação, o poder, essa toupeira “que só sabe se movimentar em sua rede de galerias, em sua toca múltipla” (DELEUZE, 2005, p. 89), faz ver e faz falar, produzindo a verdade e demonstrando força. “A superposição das relações de poder e das relações de saber assume no exame todo o seu brilho visível” (FOUCAULT, 1987,

p.154). A confissão no sistema jurídico da alta idade média, associada à prática do inquérito, é uma reconstituição dos fatos; a confissão moderna, analisada por Foucault “como autoverificação do sujeito, abrirá o caminho para as inúmeras formas de heteroverificação pelos procedimentos do exame (médico-psiquiátrico-psicológico)” (FONSECA; MUCHAIL, 2019, p.205), que ao mesmo tempo, paradoxalmente a solicitam. Não mais reconstituição dos fatos obtida pela aplicação de um inquérito; mas autoverificação articulada a um conjunto de exames.

Segundo Foucault, até os séculos XVIII-XIX, a confissão no interior do sistema penal constitui “uma espécie de estranhíssima mistura ente o estabelecimento de uma prova, o estabelecimento de uma verdade por demonstração” (FOUCAULT, 2018, p.177), por sua vinculação com a prática da tortura (uma espécie de prova, de relação de força entre o procurador e o acusado) e o sistema de provas legais (que estabelecia as diferentes provas responsáveis por demonstrar como o delito aconteceu o que substitui o flagrante, nesse sistema a confissão é uma prova cabal). Porém, esses “dois elementos que de certo modo acompanharam a prática da confissão e lhe serviram de contexto” (FOUCAULT, 2018, p.180) desapareceram dos códigos modernos, mas, “a confissão, ao contrário adquire importância, e importância decisiva, como nunca tivera” (FOUCAULT, 2018, p.180), por três motivos, que alicerçam os códigos penais e as práticas punitivas modernas: 1) O direito de punir; 2) O regime de verdade; 3) A função espiritual da punição. Direito; verdade e moral.

1) O direito de punir. Nos códigos penais modernos “o que fundamenta ou se supõe fundamentar a lei é a vontade de todos” (FOUCAULT, 2020, p.180). Este fundamento da lei na vontade geral possibilita ao poder jurídico descentralizar o poder de decisão, atribuindo o ato punitivo à sociedade como um todo e no limite, ao próprio sujeito punido. Desta forma, “no sistema penal moderno, quem cometeu o crime é de certo modo também quem pune a si mesmo” (FOUCAULT, 2020, p.180). Este reconhecimento de si na lei é firmado simbolicamente pela confissão. Ao confessar um crime o sujeito não apenas reconstitui seus atos, ele assume-se culpado diante da lei, reconhecendo sua soberania figurada pelo tribunal que o condena. A confissão no sistema penal moderno não se trata apenas de reconhecer o crime, mas de reconhecer a punição decorrente do crime. A confissão articula-se com o direito de punir, manifestando-o através de um rito de soberania. Isso a confere um valor simbólico, mas

somado a simbologia do ato confessional, há sua funcionalidade dentro de um sistema corretivo, como primeiro passo para a reintegração do sujeito.

2) O regime da verdade. No século XVIII, com o desaparecimento do sistema de provas legais, o valor probatório deixa de ser definido por um código prévio, associando-se a consciência do juiz ou do júri. Não é o conjunto dos fatos restabelecidos por uma investigação que constitui a sentença, mas a consciência do juiz, plenamente dotado como todos os demais humanos, da capacidade de discernir o verdadeiro. Se a verdade desvela-se a todos os olhos pelo olhar do juiz, nada melhor para a consumação deste espetáculo que um monólogo, que se inicia em sua dramaticidade própria pela proclamação digna de uma novela mexicana: *Eu confesso!* A confissão opera uma passagem ao terceiro ato, quando a verdade manifesta-se em sua plenitude e os ânimos podem finalmente se acalmar. Com ela a verdade está estabelecida, para acessá-la basta ouvir o réu, examinando suas palavras e seus gestos ao dizê-las. Por conta desta mudança no regime da verdade, “a confissão passa a ser a forma de prova mais buscada” (FOUCAULT, 2018, p.181).

3) A função espiritual da punição. Nos novos códigos penais e na prática punitiva que se associa a eles, decorrentes da reestruturação do sistema penal nos séculos XVIII-XIX, a punição ganha um valor corretivo, como elemento de transformação do sujeito. Pune-se para corrigir. E a confissão, como apresentado anteriormente, é o primeiro passo para a efetuação desta correção, tanto nas instituições carcerárias, como nos asilos. Reconhecer-se culpado é aceitar a punição, logo submeter-se a correção que ela implica. Trata-se de uma abertura ao processo de transformação proposto como finalidade das instituições de sequestro. Processo que visa a transformação do tempo em tempo de trabalho e das forças humanas em força de trabalho. Se a confissão era indispensável para a salvação; agora ela é indispensável para a correção. Há dois regimes morais que se cruzam: o da penitência e o da penitenciária.

Portanto, a confissão ajusta-se ao direito punitivo moderno, ao regime de verdade que o alimenta e a moral que o sustenta como prática corretiva. Desta forma, ela entrelaça a trama jurídica, com a dramaticidade própria de um ato teatral, que não é performático, nem simbólico, mas elemento que faz aparecer numa cena “o fundamento de legitimidade e de sentido daquilo que nela se desenrola” (FOUCAULT, 2018,

p.183). *Eu confesso* instaura-se em um drama próprio (a cena jurídica) como elemento central, momento decisivo, que expõe de uma só vez a tríade que legitima o teatro: a lei, a verdade e a moral. Porém, apesar de ser “um dos elementos mais intensos da dramática judiciária” (FOUCAULT, 2018, p.183), a confissão revela-se um problema, pois o sujeito que confessa, na prática é “um personagem muito incômodo, que, ao mesmo tempo que é indispensável ao funcionamento da máquina penal, também está sobrando”(FOUCAULT, 2018, p.174), instaurando no sistema penal “uma crise da qual parece que ainda não saímos” (FOUCAULT, 2018, p.175) e abrindo “uma brecha irreparável nesse mesmo sistema”(FOUCAULT, 2018, p.174). É pelos vãos desta brecha irreparável que podemos visualizar um dizer-verdadeiro sobre si que desestabiliza o sistema do direito e o campo judiciário, mostrando que ele é “um veículo permanente de relações de dominação, de técnicas de sujeição polimorfos” (FOUCAULT, 2010a, p.24). Se o sistema jurídico veicula-se a dramaticidade do dizer-verdadeiro sobre si daqueles que são submetidos a ele, talvez uma resistência possível encontra-se em um jogo de cena, em uma inversão dramática da verdade sobre si que torna visíveis os bastidores. A palavra do criminoso volta-se contra o sistema que a solicita, inverte a luz dos holofotes: do corpo criminoso para o poder que o coloca em evidência.

#### 4. Conclusão: A experiência do G.I.P e a verdade sobre si como resistência

Remontando a história da confissão do cristianismo primitivo até o concílio de Latrão (1215) e a utilização de técnicas religiosas pela prática jurídica, verifica-se a tarefa genealógica de pensar a constituição subjetiva do homem ocidental enquanto “subjetividade essencialmente confessante, como testemunham ainda no século XIX a confissão médica ou jurídica” (CHEVALLIER, 2012, P.50). Esta genealogia que permite compreender como a verdade sobre si é utilizada pelo poder psiquiátrico e pelo poder jurídico, implica uma série de questões a quem pretende pensar a resistência em Michel Foucault, principalmente se considerarmos a tarefa que ele nos lega, em 1983, um ano antes da sua morte, de recusar o que somos<sup>56</sup>. Se a tarefa é recusar o que somos

---

<sup>56</sup> Talvez, o objetivo hoje em dia não seja descobrir o que somos, mas recusar o que somos. Temos que imaginar e construir o que poderíamos ser para nos livrarmos deste “duplo constrangimento” político, que é a simultânea individualização e totalização própria às estruturas do poder moderno.

A conclusão seria que o problema político, ético, social e filosófico de nossos dias não consiste em liberar o indivíduo do Estado nem das instituições do Estado, porém nos liberarmos tanto do

e se somos sujeitos que confessam, a recusa à confissão é um ato de resistência, que verificamos existir nas históricas, por exemplo. Porém, se a resistência histórica efetuava-se através da simulação, quando Foucault pensa a resistência ao poder jurídico, o que ele vislumbra é a possibilidade de um outro modo de dizer-verdadeiro sobre si, principalmente por conta da sua atividade militante no G.I.P (grupo de informações sobre as prisões). A hipótese que pretendemos levantar é de que a atividade política e intelectual de Foucault no G.I.P possibilita pensar um poder da verdade que não é verdade de poder; um ato de verdade que nega o poder. A questão proposta por Deleuze para explicar o silêncio de Michel Foucault após a publicação do primeiro volume da história da sexualidade, a saber, “como conceber um “poder da verdade” que não seja mais verdade de poder, uma verdade decorrente das linhas integrais de poder?” (DELEUZE, 2005, p. 101-102). Em resumo, “ Como ultrapassar a linha?” (DELEUZE, 2005, p. 102). Talvez, essa questão difícil, encontra não na teoria foucaultiana uma resolução, mas na sua atividade, na sua ação prática como militante e intelectual, anos antes da publicação do referido livro.

O grupo de informações sobre as prisões foi fundado em fevereiro de 1971 por Michel Foucault, Jean-Marie Domenach e Pierre Vidal Naquet, com a finalidade de “fazer conhecer a realidade” (FOUCAULT, 2006a, p.2) do sistema prisional, não pelos relatórios oficiais, mas através das palavras dos sujeitos que “têm uma experiência da prisão ou uma relação com ela” (FOUCAULT, 2006a, p.2).

Trata-se de dar a palavra àqueles que têm uma experiência da prisão. Não porque eles precisem que os ajudemos a "tomar consciência": a consciência da opressão está ali, perfeitamente clara, sabendo muito bem quem é o inimigo. Mas o sistema atual lhe recusa os meios de se formular, de se organizar. (FOUCAULT, 2006a, p.4)

Portanto, o G.I.P tinha como pressuposto permitir aos prisioneiros e aos demais sujeitos submetidos a estrutura prisional falarem, dizerem a verdade sobre a condição em que se encontram e a condição geral das prisões. Porém, a própria estrutura jurídica convoca os sujeitos a falarem e busca extrair a verdade para coloca-la em funcionamento como elemento que legitima e possibilita a atividade prisional e a função corretiva da penitenciária, filha diletta da penitência cristã. Por isso, não seria contraditório fundamentar a luta política justamente na palavra dos sujeitos encarcerados, palavra solicitada pelo sistema que encarcera?

---

Estado quanto do tipo de individualização que a ele se liga. Temos que promover novas formas de subjetividade através da recusa deste tipo de individualidade que nos foi imposto há vários séculos. (FOUCAULT, 1995, p. 239).

A resposta a essa questão, encontra-se na oposição entre a verdade e os rituais de confissão e a verdade obtida pelo G.I.P. Enquanto a confissão implica na aceitabilidade do sistema jurídico e é necessária para instaurar um processo corretivo; a atividade política do G.I.P e as palavras dos prisioneiros e das suas famílias, servem para diante do sistema prisional “aumentar nossa intolerância e fazer dela uma intolerância ativa” (FOUCAULT, 2006a, p.4), o que aponta para a necessidade de mudar o sistema punitivo e não os delinquentes. Se a confissão possibilita saber sobre a interioridade dos indivíduos, a atividade do G.I.P desvela suas condições de vida, considerando-os portadores de saberes sujeitados<sup>57</sup>, saberes locais. Portanto, a confissão reforça o saber-poder jurídico e o saber-poder psiquiátrico, possibilitando o acesso à interioridade dos indivíduos submetidos, através da verdade que eles dizem, o que aponta para uma aceitação por parte deles da condição que os aflige e do poder-saber do sujeito que os ouve confessar; enquanto as verdades do G.I.P, as palavras dos prisioneiros e dos seus familiares, denunciam a condição de existência no interior dos sistema prisional, considerando os prisioneiros como portadores de saberes em relação ao sistema penal, saberes que o revelam intolerável.

De um lado: aceitação e Saber (com S maiúsculo); do outro intolerância crítica e saberes locais. Se a genealogia foucaultiana com base no pensamento de Nietzsche, contrapõe a Verdade e o Sujeito a existência acidental, histórica e conflituosa, dos sujeitos e das verdades, a atividade política de Foucault no G.I.P articula-se com suas produções teóricas por implodir a Verdade jurídica e sua vinculação com o Sujeito criminoso considerado por ela anterior, justamente através das palavras de um conjunto polimorfo de sujeitos com igualmente, múltiplas verdades. Contra a Verdade e o Sujeito, as verdades e os sujeitos!

A palavra verdadeira dos prisioneiros e familiares, como instrumento de denuncia das condições intoleráveis deflagradas pelo sistema carcerário, não se trata de uma demonstração teórica das falhas deste sistema, confrontando-o com as teorias jurídicas. O objetivo do grupo era “permitir a emergência de um discurso próprio aos detentos que pudesse promover uma luta local” (ARTIÈRES, 2011, p.411). Discurso que não era verdadeiro pela demonstração, mas pela experiência singular daqueles que o

---

<sup>57</sup> “Por “saberes sujeitados”, eu entendo igualmente toda uma série de saberes que estavam desqualificados como saber não conceituais, como saberes insuficientemente elaborados: saberes ingênuos, saberes hierarquicamente inferiores, saberes abaixo do nível do conhecimento ou da cientificidade requeridos’ (FOUCAULT, 2010a, p.8)

proferem. O G.I.P produz o pensamento como uma experimentação, um acontecimento singular que se relaciona efetivamente com o espaço e o tempo no qual se insere e, por isso, empresta ouvidos aos que possuem a experiência efetiva do local analisado. A verdade sobre si é despossuída do seu valor demonstrativo, de prova, que a confissão a conferiu recobrando o acontecimento. A palavra dos prisioneiros, a verdade proferida por quem está submetido ao peso intolerável da lei, das humilhações, da tortura, é um acontecimento.

Se a verdade sobre si dos prisioneiros era uma verdade estratégica na luta contra as prisões, desvelando-as intoleráveis, é porque ela associa-se com a tentativa de mudar concretamente as relações de poder que envolvem a prática jurídica. Não se trata de uma verdade que produzindo uma dobra do sujeito sobre seu ser visa a transformação deste sujeito. O valor espiritual da verdade sobre si, sua tarefa reformatória é abandonada como princípio e se existe, é no interior do processo de transformação das relações de poder. “A moral não está dentro da cabeça das pessoas: está inscrita nas relações de poder, e apenas a modificação das relações de poder pode trazer a modificação da moralidade” (FOUCAULT, 2015, p.106). Portanto, a verdade sobre si tem um valor na luta contra o poder, não por ser um elemento espiritual e produzir uma transformação no ser do sujeito que a diz, mas por permitir, por produzir, enunciados que denunciam a condição do sujeito diante das instituições de poder como intolerável e inaceitável. Se o poder coloca o sujeito em questão; resistir ao poder como sujeito, como indivíduo e como parte de uma coletividade, é colocar em questão o poder, principalmente quando falamos de quem somos e recusamos a condição na qual nos encontramos. O sujeito que fala de si como uma prática de resistência, não fala de si simplesmente, mas do poder que o produz. E se ele visa alterar-se é apenas na medida em que busca alterar as relações de poder que ele denuncia. Antes da transformação de si há a resistência. Se esta condição permanece quando Foucault pensa a estética da existência na década de 1980, é uma questão que pode ser desenvolvida em trabalhos futuros. Porém, diante da confissão e sua vinculação com as instituições disciplinares e na atividade política e intelectual no G.I.P, permanece uma ascendência das lutas, das dominações, das relações de poder, em relação ao vínculo entre o sujeito e sua verdade. Sujeitos e verdades são efeitos das relações de poder-saber, mas podem invertê-las, produzindo outros sujeitos e outras verdades, através de outras relações. Para recusar o

que somos é preciso recusar e buscar transformar o poder que nos constitui para, assim, construir o que seremos.

Bibliografia:

**ALBUQUERQUE, J.** A história em jogo: a atuação de Michel Foucault no campo da historiografia. *Anos 90*, Porto Alegre, v. 11, n. 19/20, p. 79-100, jan./dez. 2004.

**ARISTÓTELES.** *Metafísica*. Vols. I, II, III. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

**ARTIÈRES, P.** Uma política menor: o GIP como lugar de experimentação política. In: VEIGA-NETO, A.; BRANCO CASTELO, G. (org.). *Foucault: filosofia e política*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

**AVELINO, N.** Confissão e normatividade política: controle da subjetividade e produção do sujeito. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 32, n. 93, 2017.

**BARROS, J. R.** *Poder pastoral e cuidado de si em Foucault*. Foz do Iguaçu: EDUNILA, 2020.

**BILLOUET, P.** *Foucault*. Paris: Les Belles Lettres, 1999.

**BRANT, S.** *A nau dos insensatos*. Tradução de Karin Volobuef. São Paulo: Octavo, 2010.

**CALOMENI, T. C.** Para uma história da verdade: Édipo Rei em Michel Foucault. *Viso: Cadernos de Estética Aplicada*, Niterói, v. 14, n. 27, p. 185-215, jul./dez. 2020.

**CANDIOTTO, C.** A genealogia da ética de Michel Foucault. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 27, n. 53, p. 217-234, 2013.

**CANDIOTTO, C.; SOUZA, P.** *Foucault e o cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

**CANDIOTTO, C.** Foucault: uma história crítica da verdade. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 29, n. 2, p. 65-78, 2006.

**CANDIOTTO, C.** Política, revolução e insurreição em Michel Foucault. *Revista Filosófica Aurora*, Curitiba, v. 25, n. 37, p. 223-264, jul./dez. 2013.

**CANDIOTTO, C.** Verdade e diferença no pensamento de Michel Foucault. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 115, p. 203-217, jun. 2007.

**CANGUILHEN, G.** *O normal e o patológico*. Tradução de Mana Thereza Redig de Carvalho Barrocas. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

**CAPONI, S.** *Loucos e degenerados: uma genealogia da psiquiatria ampliada*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2012.

**CASTRO, E.** *Vocabulário Foucault*. Tradução de Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

**DELEUZE, G.** *Foucault*. Tradução de Cláudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 2005.

**DELEUZE, G.** Foucault e as prisões. In: **DELEUZE, G.** *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)*. Tradução de Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016.

**DELEUZE, G.** Rachar as coisas, rachar as palavras. In: **DELEUZE, G.** *Conversações*. Tradução de Peter Pál Palbert. São Paulo: Editora 34, 1992.

**DELEUZE, G.; GUATTARI, F.** *Mil Platôs. Vol. 1*. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

**DELUMEAU, J.** *A confissão e o perdão*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Editora Schwarz, 1991.

**DESCARTES, R.** *Meditações metafísicas*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

**DREYFUS, H.; RABINOW, P.** *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

**ENGEL, M. G.** *Os delírios da razão: médicos, loucos e hospícios*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2001.

**ERIBON, D.** *Michel Foucault, 1926-1984*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

**FONSECA, M. A.; MUCHAIL, S.** Parresia e confissão: uma genealogia do sujeito moderno. *Revista Filosófica Aurora*, Curitiba, v. 31, n. 52, p. 191-208, jan./abr. 2019.

**FONSECA, M. A.** *Michel Foucault e a constituição do sujeito*. São Paulo: Educ, 2011.

**FOUCAULT, M.** *A coragem da verdade*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

**FOUCAULT, M.** *A hermenêutica do sujeito*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.

**FOUCAULT, M.** *A sociedade punitiva*. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

**FOUCAULT, M.** *A verdade e as formas jurídicas*. Tradução de Roberto Machado e Eduardo Jardim Moraes. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2002.

**FOUCAULT, M.** *Aulas sobre a vontade de saber*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

**FOUCAULT, M.** *Ditos e escritos. Vol. 1*. Tradução de Vera L. Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.

**FOUCAULT, M.** *Ditos e escritos. Vol. 4.* Tradução de Vera L. Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006a.

**FOUCAULT, M.** *Ditos e escritos. Vol. 5.* Tradução de Elisa Monteiro e Inês A. Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

**FOUCAULT, M.** *Doença mental e psicologia.* Tradução de Lilian Rose Shalders. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1975.

**FOUCAULT, M.** *Em defesa da sociedade.* Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2010a.

**FOUCAULT, M.** Eu sou um pirotécnico. In: **POL-DROIT, R.** *Michel Foucault: entrevistas.* Tradução de Vera Portocarrero. São Paulo: Graal, p. 68-100, 2006b.

**FOUCAULT, M.** *História da loucura na Idade Clássica.* Tradução de José T. C. Netto. São Paulo: Editora Perspectiva, 1978a.

**FOUCAULT, M.** *História da sexualidade. Vol. 1: A vontade de saber.* Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

**FOUCAULT, M.** *História da sexualidade. Vol. 2: O uso dos prazeres.* Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

**FOUCAULT, M.** *História da sexualidade. Vol. 3: O cuidado de si.* Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

**FOUCAULT, M.** *Malfazer, dizer-verdadeiro.* Tradução de Ivone Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

**FOUCAULT, M.** *Microfísica do poder.* Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978b.

**FOUCAULT, M.** *O corpo utópico, as heterotopias.* Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: N-1 Edições, 2013.

**FOUCAULT, M.** *O governo de si e dos outros.* Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010b.

**FOUCAULT, M.** *O poder psiquiátrico.* Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006c.

**FOUCAULT, M.** *Os anormais.* Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010c.

**FOUCAULT, M.** *Resumo dos cursos do Collège de France (1970–1982).* Tradução de Andrea Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

**FOUCAULT, M.** Tecnologias de si. *Verve – Revista do NU-SOL*, São Paulo, n. 6, p. 321–360, 2004. Tradução de André Degenszajn.

**FOUCAULT, M.** *Teorias e instituições penais*. Tradução de Rosemary Costhek Abilio. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

**FOUCAULT, M.** *Vigiar e punir: o nascimento das prisões*. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1987.

**FRAYZE-PEREIRA, J. A.** *O que é a loucura?* São Paulo: Brasiliense, 1984.

**GALVÁN, V.** *El evangelio del diablo: Foucault y la Historia de la locura*. Traducción de Blanca García Ceballos. Madrid: Biblioteca Nueva, 2013.

**GOFFMAN, E.** *Manicômios, prisões e conventos*. Tradução de Dante Moreira. São Paulo: Perspectiva, 1974.

**GUEDEZ, A.** *Foucault*. Tradução de Braga de Souza. São Paulo: Melhoramentos; Ed. da Universidade de São Paulo, 1977.

**LEBRUN, G.** Transgredir a finitude. In: **RIBEIRO, R. J.** (Org.). *Recordar Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

**LESKY, A.** *A tragédia grega*. Tradução de J. Guinsburg, Geraldo Gerson de Souza e Alberto Guzik. São Paulo: Editora Perspectiva, 1996.

**INCERTI, F.** Foucault e as dramaturgias de Édipo-Rei. *Revista Filosófica Aurora*, Curitiba, v. 31, n. 52, p. 141–166, jan./abr. 2019.

**INCERTI, F.** Michel Foucault e o saber-poder tirânico em Édipo-rei. *Princípios*, Natal, v. 21, n. 36, jul.–dez. 2014.

**TRONA, Í. A.** (Org.). *Foucault vivo*. Campinas: Pontes, 1987.

**MACEY, D.** *Las vidas de Foucault*. Traducción de Carmen Martínez Gimeno. Madrid: Cátedra, 1995.

**MACHADO, R.** *Foucault, a ciência e o saber*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

**MACHADO, R.** *Impressões de Foucault*. São Paulo: N-1 Edições, 2017.

**MOREY, M.** *Escritos sobre Foucault*. Madrid: Sexto Piso, 2014.

**MUCHAIL, S. T.** *Foucault, simplesmente*. São Paulo: Loyola, 2004.

**MUCHAIL, S. T.** O dizer-verdadeiro: descrição positiva. *Revista Filosófica Aurora*, Curitiba, v. 23, n. 32, p. 157–164, jan./jun. 2011.

**NOTO, C. S.** *A recusa do transcendental: um estudo sobre a filosofia crítica de Foucault*. São Paulo, 2014. (Trabalho acadêmico não publicado – incluir instituição, se desejar).

**PAIVA, A. C. S.** *Sujeito e laço social: a produção de subjetividade na arqueogenealogia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto do Estado, 2000.

**PELBART, P. P.** *Da clausura do fora ao fora da clausura: loucura e desrazão*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

**PELBART, P. P.** *A nau do tempo-rei: 7 ensaios sobre o tempo da loucura*. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

**PORTOCARRERO, V.** Notas marginais sobre sujeito e verdade, parresía, discurso e técnicas de si no pensamento tardio de Michel Foucault. *Doispontos*, Curitiba, São Carlos, v. 14, n. 1, p. 99–114, abr. 2017.

**PRADO FILHO, K.** *Trajetórias para a leitura de uma história crítica das subjetividades na produção intelectual de Michel Foucault*. São Paulo, 1998..

**PRADO FILHO, K.** Uma breve genealogia das práticas jurídicas no ocidente. *Psicologia & Sociedade*, v. 24, n. spe., p. 104–111, 2012.

**RACIONAIS MC'S.** Diário de um detento. In: —. *Sobrevivendo no inferno*. São Paulo: Cosa Nostra, 1997.

**RAGO, M.; VEIGA-NETO, A.** (Orgs.). *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

**RAVEL, J.** *Michel Foucault: conceitos essenciais*. Tradução de Carlos Piovezani Filho e Nilton Milanez. São Carlos: Claraluz, 2005.

**RIBAS, F. T.** Práticas de liberdade em Foucault. *Doispontos*, Curitiba, São Carlos, v. 14, n. 1, p. 181–197, 2017.

**RIBEIRO, R. J.** (Org.). *Recordar Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

**ROUDINESCO, E.** (Org.). *Foucault: leituras da História da loucura*. Tradução de Maria Ignes Duque Estrada. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

**SÓFOCLES.** *Trilogia tebana*. Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

**TERNES, J.** Foucault, do retorno da linguagem ao dizer-verdadeiro. *Revista Filosófica Aurora*, Curitiba, v. 23, n. 32, p. 131–144, jan./jun. 2011.

**TERNES, J.** *Michel Foucault e a idade do homem*. Goiânia: Editora UFG, 1998.

**SARGENTINI, V.; NAVARRO-BARBOSA, P.** (Orgs.). *Foucault e os domínios da linguagem: discurso, poder, subjetividade*. São Carlos: Claraluz, 2004.

**VEIGA-NETO, A.** *Foucault e a educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

**VERNANT, J.-P.; NAQUET, P. V.** *Mito e tragédia na Grécia antiga*. Tradução de Ana Lia de Almeida Prado. São Paulo: Perspectiva, 1999.

**VERNANT, J.-P.** (Org.). *O homem grego*. Tradução de Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Perspectiva, 1994.

**VERNANT, J.-P.** *O universo, os deuses, os homens: uma história mítica dos gregos*. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

**VEYNE, P.** *Como se escreve a história e Foucault revoluciona a história*. Tradução de Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

**VEYNE, P.** *Foucault: seu pensamento, sua pessoa*. Tradução de Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

**VIEIRA, P. P.** *A coragem e a ética do intelectual em Michel Foucault*. São Paulo: Intermeios; FAPESP, 2015.

**WEIZENMANN, M.** *Michel Foucault: sujeito, poder e saber*. Pelotas: NEPFil Online, 2013.

**WELLAUSE, S.** *A parrhésia em Michel Foucault: um enunciado político e ético*. São Paulo: LiberArs, 2011.

**WOLFF, F.** Foucault, l'ordre du discours et la vérité. In: **VERDADE, conhecimento e ação: ensaios em homenagem a Guido Antônio de Almeida e Raul Landim Filho**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.



