

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

GLÁUCIA SILVA DO NASCIMENTO

Tirando máscaras:
Considerações sobre vontade de saber e vontade de verdade em
Foucault

SÃO CARLOS
2022

GLÁUCIA SILVA DO NASCIMENTO

Tirando máscaras:
Considerações sobre vontade de saber e vontade de verdade em
Foucault

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

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

SÃO CARLOS

2022

Nascimento., Gláucia Silva do

Tirando máscaras: : considerações sobre a vontade de saber e vontade de verdade em Foucault / Gláucia Silva do Nascimento. – 2022.
120f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de São Carlos, campus São Carlos, São Carlos
Orientador (a): Monica Loyola Stival
Banca Examinadora: Janaína Namba, Luiz Damon Santos Moutinho, Carlos Eduardo Ribeiro
Bibliografia

1. Vontade de verdade. 2. Vontade de Saber. 3. Discurso.
I. Nascimento., Gláucia Silva do. II. Título.

Ficha catalográfica desenvolvida pela Secretaria Geral de Informática
(SIn)

DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Bibliotecário responsável: Ronildo Santos Prado - CRB/8 7325



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

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

Folha de Aprovação

Defesa de Dissertação de Mestrado da candidata Gláucia Silva do Nascimento, realizada em 23/05/2022.

Comissão Julgadora:

Profa. Dra. Janaina Namba (UFSCar)

Prof. Dr. Lutz Damon Santos Moutinho (UFSCar)

Prof. Dr. Carlos Eduardo Ribeiro (UFABC)

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

DEDICATÓRIA

*A todas as mulheres que existem, resistem,
insistem e persistem na pesquisa acadêmica no
Brasil.*

AGRADECIMENTOS

Essa pesquisa foi elaborada com a companhia constante da pandemia de Covid19. Tornar esse texto viável, dentro do contexto maior de crise sanitária foi um exercício paradoxal de equilíbrio e coesão internas por oposição à exterioridade caótica; nessa tarefa algumas pessoas entraram em cena, tornando possível a tessitura dessa pesquisa acadêmica.

À prof. Dra. Monica Loyola Stival por ter orientado a composição desse texto dissertativo, pela atenção e apoio concedidos durante o processo que foi essa dissertação, por ter fornecido livros de sua biblioteca pessoal e por colocar-me no protagonismo da escrita.

Aos membros da banca por terem aceitado participar da avaliação desta pesquisa e por terem pontuado aspectos que levaram a bom termo a composição dessa dissertação.

Ao CNPq pela concessão de bolsa que tornou efetiva a realização desta pesquisa entre os anos de 2019 e 2021.

Ao programa de Pós-graduação em Filosofia da UFSCar pela possibilidade de realização desta pesquisa.

Aos professores do Departamento de Filosofia da UFSCar pelos ensinamentos.

À secretária do Departamento de Filosofia, Vanessa Migliato pela atenção e cuidados constantes.

Aos amigos de São Carlos. Lívia Francisco e André Nardim pelas longas conversas, conselhos, partilhas, e seus pets. Natália pela amizade e apoio; Laísa Lorena pelos incentivos; Israel Fabiano pelo fornecimento de textos *on-line*; ao Rafael Dias, o querido Batata, por ser uma fonte inesgotável de generosidade, pelas lidas com os textos de Foucault, pelas traduções e ajuda a me encontrar na pesquisa, nas diversas vezes em que me vi perdida.

Às colegas de apê. 33, Raquel Borges, Rafaela Fabi e Carolina Ferreira pela aventura que me proporcionaram ao dividir moradia em São Carlos.

Aos amigos da Bahia: João Vitor pelo vigor e frescor que lidar com Foucault em sua companhia proporciona; Vitor Emanuel pela parceria, paciência, escuta constante dos meus dramas na pesquisa; Emerson Farias pelas trocas pontuais; Leonardo Rodrigues pelas conversas filosóficas; Flávio Deus pela filosofia prática em que alternamos os papéis de pessimismo e otimismo; Paulo Sérgio pela presença, estímulos e partilhas extra filosóficas, necessárias, ao longo desses oito anos de amizade.

Alan Sampaio pela amizade de longa data, carinho, amor, amparo e incansável incentivo profissional e pessoal, desde a elaboração do projeto à defesa da dissertação.

Thailine Oliveira por sempre que possível me colocar de volta ao eixo com toda sua inesgotável experiência de vida; Cleo Medeiros pelas trocas plurais envoltas em risos, choros, lutas.

Às tias Lúcia e Célia Freire; José Silva e família; agradeço o incentivo e incansáveis idas e vindas de São Paulo a São Carlos; sem o apoio de vocês tudo teria sido muito mais difícil. Às demais tias, tios e primos que de alguma forma me apoiaram na estadia por terras paulistas, lhes agradeço a acolhida.

À minha mãe Josefa Silva e ao meu pai, José Carlos que representam uma fonte de inspiração em minha vida, que não tiveram oportunidade de estar na Universidade, mas criaram todas as oportunidades para que eu viesse estar; a Leila Cristina, minha irmã, pela alegria que sua companhia traz; aos três tenho enorme gratidão por entenderem as constantes ausências no meio familiar no período de vigência da pesquisa.

EPÍGRAFE

“Je lizarde Nietzsche: creio que começo a perceber por que isso sempre me fascinou. Uma morfologia da vontade de saber na civilização europeia, que foi deixada de lado em favor de uma análise da vontade de poder.” (Foucault, Carta de 16 Julho de 1967 In: Dits et écrits, vol. 1, p. 41)

“A vontade de verdade, que ainda nos fará correr não poucos riscos, a célebre veracidade que até agora todos os filósofos reverenciaram: que questões essa vontade de verdade já não nos colocou! Estranhas, graves, discutíveis questões! Trata-se de uma longa história...” (Nietzsche, Dos preconceitos dos filósofos, Para além de bem e mal, 1992, p. 9)

RESUMO

Esta pesquisa concentra-se numa investigação sobre os conceitos de vontade de saber e vontade de verdade em Foucault, nos seus estudos do início da década de 70. A vontade de saber assume formas distintas, se observarmos os momentos históricos distintos. Na filosofia, Foucault a identifica a partir de modelos; desenvolve assim, um modelo aristotélico, e, por oposição apresenta-nos o modelo nietzschiano de vontade de saber. No primeiro temos uma implicação entre desejo de conhecer, conhecimento, verdade que repousam num sujeito de conhecimento; no segundo temos uma desimplicação dessas instâncias, uma “tentativa de liberar o desejo de conhecer da forma e da lei do conhecimento” (FOUCAULT, 2014, p. 23). Tais modelos constituem uma primeira aproximação dessa vontade. Para fazer uma “morfologia da vontade de saber”, Foucault (2014, p. 178), percorre outros campos do saber buscando exemplos nas práticas judiciais, nestas, ele localiza uma vontade de saber “anônima, polimorfa” que faz emergir uma vontade de verdade; vontade que *busca* a verdade. Vemos a ocorrência desse tipo de vontade quando ele analisa as relações entre saber e poder na sociedade grega. Entendemos que Foucault opera um quadro conceitual que envolve os temas da: verdade, do conhecimento, do saber, do poder e do discurso, nesse período. No desenvolvimento desta dissertação exploramos esse quadro. O elemento da verdade ganha especial destaque nesse percurso, pois ela permite a formação de sistemas de exclusão; na análise da verdade o recurso a Nietzsche permite a Foucault fazer um duplo deslocamento: desmembrar a verdade do conhecimento, e a vontade da verdade para construir assim uma história da vontade de saber e da verdade a partir de outro solo, que não tenha mais o sujeito por referência ou a vontade por faculdade.

Palavras-chave: Foucault; vontade de verdade; vontade de saber; discurso; verdade.

RESUMÉ

Cette recherche porte sur une investigation des concepts de volonté de savoir et de volonté de vérité chez Foucault, dans ses études du début des années 70. La volonté de savoir prend différentes formes, si l'on observe différents moments historiques. En philosophie, Foucault l'identifie à partir de modèles; il développe ainsi un modèle aristotélicien, et, d'autre part, nous présente le modèle nietzschéen de la volonté de savoir. Dans le premier, nous avons une implication entre le désir de savoir, la connaissance et la vérité qui reposent sur un sujet de connaissance ; dans le second, on a une dé-simplification de ces instances, une « tentative de libérer le désir de savoir de la forme et de la loi de la connaissance » (FOUCAULT, 2014, p. 23). De tels modèles constituent une première approximation de cette volonté. Pour faire une « morphologie de la volonté de savoir », Foucault (2014, p. 178), parcourt d'autres champs du savoir à la recherche d'exemples dans les pratiques judiciaires, dans celles-ci, il repère une volonté de savoir « anonyme, polymorphe » qui s'élève à une volonté de vérité; volonté qui *cherche* la vérité. On voit apparaître ce type de volonté lorsqu'il analyse les rapports entre savoir et pouvoir dans la société grecque. Nous comprenons que Foucault exploite un cadre conceptuel qui implique les thèmes: de la vérité, de la connaissance, du savoir, du pouvoir et du discours, dans cette période. Dans le développement de cette thèse, nous avons exploré ce cadre. L'élément de vérité acquiert une importance particulière le long de cette voie, car il permet la formation de systèmes d'exclusion; Dans l'analyse de la vérité, le recours à Nietzsche permet à Foucault d'effectuer un double déplacement : démembrer la vérité du savoir, et la volonté de vérité, pour construire une histoire de la volonté de savoir et de la vérité à partir d'un autre fondement, qui n'a plus le sujet par référence ou volonté par faculté.

Mots-clés: Foucault; volonté de vérité; volonté de savoir; discours; vérité.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 O DISCURSO QUE MOVIMENTA A VONTADE DE SABER	17
1.1 Configurações do discurso	18
1.2 Asperidades do discurso: exterior, interior e paralelos	22
1.3 Práticas que efetivam a vontade de saber – Operação de exclusão e escolha do discurso: o caso dos Sofistas	30
2 MORFOLOGIA DA VONTADE DE SABER	50
2.1 Dois modelos da vontade de saber	51
2.2 Modelo teórico da vontade de saber aristotélica	52
2.3 Modelo teórico da vontade de saber nietzschiana	66
2.3.1 Jogo 1. Rede de relações do conhecimento e da instituição da moeda .	75
2.3.2 Jogo 2. Duplo movimento da vontade de saber e da verdade – ressonâncias numa vontade de poder	78
3 A SINUOSA PRESENÇA DA VONTADE DE VERDADE	89
3.1 Busca pela verdade: o caso de <i>Édipo</i>	98
3.2 A vontade de verdade entre Foucault e Nietzsche	105
CONSIDERAÇÕES FINAIS	112
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	118

INTRODUÇÃO

Na introdução de *A ordem do discurso* Foucault faz uma exposição crítica sobre o discurso. Ao mesmo tempo em que indica as aparições do discurso, fala de si, tentando estar e não estar ali, fazendo uso do discurso. Há um desconforto – daquele que enuncia um discurso numa instituição – em ocupar essa posição, mas ao mesmo tempo há uma percepção de que ocupar esse teatro provisório permite (des) configurar o discurso. De modo preciso, ele escolhe o gesto de “insinuar-se sub-repticiamente no discurso” que deve proferir naquele momento (FOUCAULT, 1996, p. 5). Aparentemente, o ato de proferir um discurso seria uma tarefa trivial, de modo que “o discurso está na ordem das leis” e “há muito tempo se cuida de sua aparição” (FOUCAULT, 1996, p. 7), ou seja, basta que se domine de modo eficiente os elementos constituintes do discurso que se terá êxito em fazer uso (s) dele (s).

As coisas caminhariam para um entendimento mais fácil se Foucault não as embaralhasse logo aí, nesse momento inicial de exposição do discurso, quando este se torna então o alvo e o objeto de investigação (no final dos anos sessenta e início dos anos setenta). O uso e a produção do discurso em nossa sociedade, conforme aponta Foucault (1996, p. 8), é realizado “há tanto tempo” que suas “asperidades foram sendo reduzidas”, o que possibilitou que pensássemos que sua unidade estava garantida e salvaguardada no longínquo espaço da origem. Assim, a investida foucaultiana de trabalho está em fazer com que examinemos o discurso e possamos romper essa coesão através da decomposição das camadas que o envolvem, para propor então outros usos, funções, seleções. Trata-se de redistribuir seus usos de modo a reaver elementos que lhe são próprios e desestruturar outros que lhe conferem caráter de temeridade.

Sob quais condições o discurso apresenta-se como um perigo? Existem muitos indícios descritos por Foucault, ao longo da exposição da aula inaugural, que permitem identificar as facetas que tais perigos mostram. Estes estão presentes nos procedimentos de exclusão, como a interdição, por exemplo. Eles estão também na “separação e rejeição” observável na “oposição razão e loucura” (FOUCAULT, 1996, p. 10) e na vontade de verdade que atravessa, modifica, fundamenta e retoma por contra própria os demais sistemas de exclusão (cf. FOUCAULT, 1996, p. 19). Esses eixos podem ser observados operando em nossa sociedade quando atingem o discurso criando práticas.

Destacamos com Foucault, o problema que implica identificar se podemos ou não articular “a vontade de saber que tomou a forma de uma vontade de verdade, não com um sujeito ou uma força anônima, e sim com os sistemas reais de dominação” (FOUCAULT,

2014, p. 5). Para chegar nesse ponto, precisamos antes refletir sobre a análise do discurso, de modo que devemos marcar quais características são próprias do discurso, de acordo com Foucault, mas são ocultadas ou deformadas quando as asperidades foram reduzidas. É preciso retomar características que compõem as asperidades e colocam em destaque o discurso. Tais características são o acontecimento aleatório, caráter de materialidade (que tem a característica de ser coisa – pronunciada ou escrita); outra característica do discurso é que ele funciona segundo uma duração que não nos pertence e tem existência transitória destinada a apagar-se (cf. FOUCAULT, 1996, p. 8).

Foucault discute a questão do discurso em textos como *A ordem do discurso* (1970), aula inaugural do *Collège de France*, no curso *Aulas sobre a vontade de saber* (1970-1971), no livro *Arqueologia do saber* (1969) e no texto “Sobre a Arqueologia das ciências: Resposta ao Círculo de Epistemologia” (1968). Nesses textos e livros, tidos como “pontos numa rede” que justificam “uma relação de apoio e dependência” de uns livros com outros livros, cuja descrição é possível “a partir de um campo de discurso”, vemos a noção de discurso ser detalhada em suas dimensões, atuações, delimitações, exclusões, escolhas etc. (FOUCAULT, 2005, p. 89). Para fazer esse movimento expositivo ele cria uma sistematização com elementos que vão desde instrumentos conceituais criados até a operação da história através de acontecimentos. Tal operação, segundo Temple (2013, p. 158) significa que Foucault “infla a história com acontecimentos” para evidenciar como um acontecimento é capturado por estratégias discursivas e lhe é imposta uma regularidade.

Foucault relaciona momentos históricos distintos para fazer ver a aparição e as modificações que ocorreram ao longo do tempo em torno de determinados objetos, tais como: a verdade, o saber, o conhecimento, a sexualidade etc. As elaborações investigativas foucaultianas permitem-nos ver as mudanças que as emergências históricas fomentam através das transformações sociais, econômicas, de mentalidades e sistemas de pensamento. Nesse ponto, colocamos nosso tema de pesquisa: a vontade de saber e seus desdobramentos, tais como aparecem nas pesquisas de Foucault nos anos iniciais da década de 1970. Recuperar o gesto que caracteriza nossa vontade de saber (cf. FOUCAULT, 2014, p. 36) é a proposta condutora do Curso de 1970-1971, intitulado *Aulas sobre a vontade de saber*, ministrado por Foucault no *Collège de France*.

Em concomitância a essa vontade vemos surgir a noção de vontade de verdade, que se comporta de um modo diferente na Filosofia, nas ciências, na pedagogia, na psicologia etc. No limite, a vontade de verdade opera uma “separação que rege nossa vontade de saber” (1996, p. 14). A questão é saber qual distinção Foucault faz entre vontade de saber e vontade

de verdade, notadamente nas pesquisas que desenvolve no início da década de 1970. Essa vontade de verdade solidifica um grande sistema de exclusão que é reforçado incessantemente, tornando-se mais profunda e incontornável com o passar dos tempos e, no entanto, dela é que menos se fala porque ela se mascara nas facetas da verdade (cf. FOUCAULT, 1996, p. 19).

Assim, há um duplo movimento em nossa exposição: o que reúne os elementos constituintes e mostram o funcionamento da vontade de saber a partir de modelos extraídos por Foucault da filosofia, presentes em apontamentos do curso *Aulas sobre a vontade de saber*, e o que discute o funcionamento da vontade de verdade, não apenas no âmbito da filosofia, como destacado em *A Ordem do discurso*, mas também “nas grandes mutações científicas” (FOUCAULT, 1996, p. 16) que se baseiam no sistema verdadeiro/falso na criação e uso de discursos.

A necessidade de analisar os eixos de discurso e prática que nos fazem ver a vontade de saber deve-se à questão de método. Foucault identifica que há uma “insuficiência dos instrumentos” conceituais “de análise histórica fornecidos pela epistemologia” referentes à vontade de saber e poucas propostas investigativas dos “historiadores das ciências” em torno dessa vontade (cf. FOUCAULT, 2014, p. 5). O autor aponta que “na maior parte do tempo utilizam-se noções muito desgastadas” como: “antropológicas ou psicológicas” [...] “generalidades históricas” [...] “temas filosóficos” e até mesmo recorre-se à possibilidade de importação de elaborações críticas da psicanálise para o campo dos estudos históricos (FOUCAULT, 2014, p. 204-205). A partir dessa reformulação investigativa, será possível realizar um duplo movimento: notar as formas da vontade de saber e visualizar a vontade de verdade “que atravessou tantos séculos de nossa história” (FOUCAULT, 1996, p. 14) de maneira pouco visível.

No Curso de 1970 Foucault manejará uma rota específica, com metodologia própria, apresentada já na sua aula inaugural para analisar e apresentar uma morfologia da vontade de saber (cf. FOUCAULT, 2014, p. 203): ele utilizará Nietzsche contra Aristóteles para marcar na própria história da filosofia “dois modelos teóricos” possíveis para uma “primeira identificação” dessa vontade (FOUCAULT, 2014, p. 205). A partir de textos dessa época (particularmente *A Ordem do discurso*, o Curso *Aulas sobre a vontade de saber* (1970-1971), a “Aula sobre Nietzsche”, “Sobre a Arqueologia das ciências: Resposta ao Círculo de Epistemologia”, trechos pontuais de *Arqueologia do saber* e as conferências de *A verdade e as formas jurídicas*) abordaremos a vontade de saber e a vontade de verdade, assim como momentos metodológicos de análise do discurso, para destacar suas estratégias que visam a

captura do acontecimento (cf. TEMPLE, 2013, p. 158). Em Foucault, o acontecimento, pode ser definido como um incorporal, exprimível por um verbo que “não toca o corpo, mas permanece na superfície do corpo” (TEMPLE, 2013, p. 157) dizendo algo sobre ele como uma possibilidade, não restritiva, diante de tantas outras (cf. TEMPLE, 2013, p. 164). Nesse sentido, podemos inferir que o saber que a vontade de saber constitui é composto por um “conjunto de acontecimentos” (FOUCAULT, 2014, p. 29). Estes estão situados “no espaço do discurso em geral” (FOUCAULT, 2005, p. 92) que, por seu turno, é o grande fabricante das práticas discursivas que “caracterizam-se em conjuntos técnicos, em instituições, em esquemas de comportamento, em tipos de transmissão e difusão, em formas pedagógicas que simultaneamente” impõem e mantêm as práticas discursivas (FOUCAULT, 2014, p. 203).

É importante frisar que ao longo das aulas e dos textos que analisamos do início da década de 1970, Foucault usa variantes do termo, como “acontecimento discursivo”, “acontecimento do saber”, “acontecimento enunciativo” e faremos uso dessas variantes conforme a dinâmica expositiva pedir.

Precisemos agora, a partir dos conceitos e das questões orientadoras levantadas previamente, os feixes interpretativos e constitutivos de nosso percurso dissertativo. No capítulo primeiro pretendemos desenvolver o tema da vontade de saber através das configurações do *discurso*, bem como identificar os elementos que a constituem e as formas que ela assume em momentos históricos distintos. Como dissemos, Foucault faz uma primeira identificação dessa vontade, utilizando os modelos teóricos de Aristóteles e Nietzsche. No capítulo segundo examinaremos as práticas que efetivam a *vontade de saber* a partir dos exemplos apresentados no curso *Aulas sobre a vontade de saber*. No terceiro capítulo, trataremos da concepção foucaultiana de *vontade de verdade* enquanto sistema de exclusão que possui uma história. Para construir alguns desses episódios históricos lidamos com a narrativa de Édipo; em seguida analisamos algumas formas discursivas institucionais, por fim, investigamos se haviam semelhanças entre as concepções de vontade de verdade em Foucault e Nietzsche.

Precisamos marcar também que o percurso que escolhemos é pouco trilhado na fortuna crítica que dispomos nas pesquisas em Foucault, atualmente. Parece que há uma lacuna ou um salto, entre as publicações de 1969 a 1975 e que não vemos certa ênfase no início da década de 70. Nossa pesquisa está situada nesse recorte temporal. Encontramos, é certo, nas produções acadêmicas em filosofia, articulações conceituais envolvendo a vontade de saber centradas no texto da *História da Sexualidade I*, como a dissertação de Daniela Mourani (2009), que trata da vontade de saber analisando as práticas sexuais e o combate à

hipótese repressiva; temos ainda um capítulo da tese da Giovana Temple (2013) que investiga, em um dos momentos de sua tese, a vontade de saber articulando-a a Nietzsche, confluindo no universo estoicista; com Ribas (2017) temos um momento de sua tese que desenvolve a vontade de saber e a vontade de verdade relacionando-as, às práticas políticas. É mais especificamente, nos textos de Noto (2010; 2014 e 2020) que teremos articulações em torno das vontades de verdade e de saber; nas duas últimas produções: sua tese de 2014 e num artigo de 2020, teremos um uso intenso do curso de 70-71, e nesse sentido, dialoga mais com o que propomos nesta pesquisa.

No que toca a vontade de verdade Noto (2010) articula essa noção com o conceito de *parrhesía*, e a importância de estar no discurso verdadeiro de uma época para falar a verdade dentro da disciplina filosófica que requer o cumprimento de ritos específicos da academia. Seu escopo teórico em Foucault, nesse momento está voltado para a formação de sujeitos éticos, com o *cuidado de si*. Em sua tese (2014), temos dois capítulos que circunscrevem ambas as vontades, aí sim, no período que também nos situamos, entretanto, os direcionamentos propostos pela autora buscam problematizar a relação do sujeito com a verdade, mapeando essa relação em um período histórico mais amplo que o nosso e articulando as influências que outros autores como Kant e Heidegger exerceram nos rumos da filosofia foucaultiana.

Valemos-nos das investigações dos supracitados pesquisadores ao longo dessa pesquisa, na medida em que se aproximavam do caminho que percorremos, em torno das concepções de vontade de saber e verdade movimentando essencialmente o teor do curso de 70-71, investigamos, pois, tais vontades num registro mais próximo da teoria do conhecimento, na formação de práticas discursivas, presentes na história da filosofia.

1 O DISCURSO QUE MOVIMENTA A VONTADE DE SABER

O tema da vontade de saber foi trabalhado no curso de 1970-1971, por Foucault (2014, p. 203), da seguinte forma: voltado para “pesquisas históricas determinadas”, investigado “em si mesmo” e ainda, “em suas implicações teóricas”. A partir dessas abordagens, Foucault visava “situar” o lugar dessa vontade de saber e “definir seu papel numa história dos sistemas de pensamento; estabelecer, pelo menos a título provisório, um modelo inicial de análise” (FOUCAULT, 2014, p. 203) que, conforme destaca Ribas, envolve as “relações entre conhecimento e desejo, saber e poder, verdade e interesse, o qual é muito diverso daquele da tradição filosófica platônica e aristotélica” (2017, p. 142). Esta tradição marca a filosofia “como discurso da verdade” (2017, p. 145).

Foucault (2014, p. 203) almejou ainda “pôr à prova” a “eficácia” da vontade de saber a partir de um “primeiro lote de exemplos”. Exemplos oriundos da ideia de justiça, que foram “extraídos da história e das instituições arcaicas gregas”. Por meio deles, Foucault buscou mostrar como um “tipo de afirmação da verdade” foi se constituindo entre os séculos VII e V A.C. e como tais mudanças foram determinantes na história do saber ocidental. Neste tipo de saber “a verdade era posta como visível, constatável, mensurável, obedecendo a leis semelhantes às que regem a ordem do mundo, e cuja descoberta detém consigo um valor purificador” (FOUCAULT, 2014, p. 206).

Referente às duas primeiras formas de investigação da vontade de saber acima aludidas, presentes, no curso de 1970-1971, Foucault lidou com elas através das práticas discursivas e seus desdobramentos, retomando para tanto, noções desenvolvidas na *Arqueologia do saber*. Naquele momento, diz Foucault “foi possível inventariar a vontade de saber” através de “estudos empíricos na área da psicopatologia, da medicina clínica, da história natural etc” e, no momento atual do citado curso, ele pretendeu “caminhar no sentido de justificar teoricamente a vontade de saber, em três chaves de investigação: a que propõe “distinções entre saber e conhecimento”, “vontade de saber e vontade de verdade” e interrogando que “posição” ocupa “o(s) sujeito (os) com relação a essa vontade” (FOUCAULT, 2014, p. 204).

Quando utilizou modelos teóricos extraídos da história da filosofia para fazer uma primeira identificação da vontade de saber, Foucault utilizou Aristóteles e Nietzsche, e fez menção também a Platão, Spinoza e Schopenhauer. A partir dessa escolha, foi possível detectar as relações construídas entre conhecimento, verdade e prazer ou desejo de saber. Percebemos que Foucault, operou um deslocamento significativo na história da filosofia ao

definir a vontade de saber como “polimorfa, anônima e sujeita à transformações regulares” (2014, p. 206), pois ele destituiu a figura do sujeito (seja ele histórico ou transcendental) da base de difusão e/ou criação dessa vontade de saber. Onde procurá-la, afinal?

Dividimos então esquematicamente nossa investigação em torno da identificação dos momentos que compõem o discurso (neste capítulo 1), rumo a essa vontade de saber, que será discutida no capítulo seguinte. Neste capítulo inicial, concentramo-nos de partida no discurso, por meio dele e nele, de modo a expandir e demonstrar as suas configurações (1.1), depois lidamos com as asperidades do discurso extraídas de seu interior, exterior e paralelos (1.2), em seguida tratamos de precisar a operação de exclusão e escolha através do discurso, com um episódio significativo da história da filosofia, o da aparição e exclusão dos Sofistas (1.3) e ao fim desse percurso pretendemos ter desenvolvido a noção do discurso e como, através das práticas discursivas, saberes foram formados e outros preteridos.

1.1 Configurações do discurso

Para dar conta de determinado discurso é indispensável considerá-lo interna e externamente (MACHADO, 2012, p. 5), tal afirmação de Roberto Machado traz um adendo de que a tarefa de análise de um discurso é ampla e requer minúcia. O que significa considerar o discurso interna e externamente, a partir da filosofia de Foucault? Vejamos nas linhas que se seguem um possível caminho de investigação a respeito do discurso.

A noção de discurso que aqui situamos localiza-se historicamente a partir do Ocidente e no modo de fazer filosofia desde Aristóteles, mas pede também que expliquemos sob quais condições ele é construído, quais efeitos sua aparição enquanto prática fomenta e que sustenta enquanto unidade. Assim, veremos como as práticas discursivas atuam na construção de saberes ou na exclusão de formas de saber que fogem a determinada ordem.

De maneira provocativa, num dos desdobramentos de *A Ordem do discurso*, Foucault questiona se “certo número de temas da filosofia não vieram responder”, por meio de suas composições, aos “jogos de limitações e de exclusões” do discurso “e, talvez também reforçá-los” (1996, p. 45). O autor destaca para tanto três formas de lidar com o discurso, pertencentes ao pensamento filosófico como resposta, em seguida precisa as rotas que pretende usar de modo a lidar com o discurso como ele é, no que ele chama de “realidade específica do discurso em geral” (1996, p. 46).

Lidar com o discurso como ele é significa apreendê-lo em sua dinâmica de acontecimento, retirá-lo de sua relação unilateral com o significante, além de questionar a

nossa vontade de verdade (cf. FOUCAULT, 1996, p. 51). Vincular o discurso à ordem do significante põe em jogo apenas os signos que “o tema do sujeito fundante, da experiência originária e da mediação universal” representam. Assim, “o discurso nada mais é do que um jogo¹ de escritura”, no tema do sujeito fundante, “de leitura” no tema da experiência originária e de “troca” na filosofia da mediação universal (cf. FOUCAULT, 1996, p. 49). Todos esses temas, que constituem o pensamento filosófico, foram elaborados visando “elidir” a realidade do discurso (cf. 1996, p. 46).

Para manejar o discurso foi preciso torná-lo “um aporte entre o pensar e falar”, daí duas considerações possíveis, ou encararíamos o discurso como “um pensamento revestido de seus signos e tornado visível pelas palavras” ou, seriam “as estruturas mesmas da língua postas em jogo e produzindo um efeito de sentido” (FOUCAULT, 1996, p. 46) que definiriam o discurso.

Os temas supracitados que visaram elidir, cada um a seu modo, a realidade do discurso, tratam o mesmo da seguinte forma: o sujeito fundante “está encarregado de animar diretamente, com suas intenções, as formas vazias da língua” (FOUCAULT, 1996, p. 47); paradoxalmente, o sujeito fundante vale-se de “signos, marcas, traços, letras” visando compor sua relação com o sentido, mas, prescinde da “instância singular do discurso” (FOUCAULT, 1996, p. 47) quando cria tal relação. O sujeito fundante “reaprende na intuição o sentido das coisas vazias” (cf. FOUCAULT, 1996, p. 47).

Quando Foucault fala do tema da experiência originária descreve a conexão que supostamente existiria entre nós e o mundo, intermediada pela linguagem, de modo que sustentados nessa articulação primeira, teríamos licença para falar do mundo, estando dentro dele, designando-o, nomeando-o, julgando-o, conhecendo-o, “sob a forma da verdade” (FOUCAULT, 1996, p. 48). Nesse âmbito a linguagem seria uma nervura do ser (cf. FOUCAULT, 1996, p. 48).

¹ ALBUQUERQUE JR., tem uma curiosa indicação a respeito da palavra jogo na filosofia de Foucault, ela “espalha-se por muitos dos seus escritos e figura em muitas de suas entrevistas e aparições públicas”, entretanto, não há “qualquer título ou texto” de Foucault que aborde, de maneira estrita, “o tema do jogo” (2002, p. 82). É possível que o uso do termo, tenha mais do que uma conotação de ludicidade, como preconiza Johan Huizinga (cf. ALBUQUERQUE JR., 2004, p. 80). Ele e Roger Caillois foram autores que “se dedicaram ao estudo dos jogos, de sua importância para as várias culturas humanas e seu papel no processo de civilização”, contudo, pecam por resguardar o jogo num lugar “à parte da normalidade da vida social” (ALBUQUERQUE JR., 2004, p. 80). O jogo tem a peculiaridade do revés, “da competição, da sorte, da simulação” (cf. ALBUQUERQUE JR., 2004, p. 80), nesse sentido, acreditamos que o uso do termo se aplica aqui, na lida com o discurso.

Já o tema da mediação universal, visa elidir a realidade do discurso “apesar da aparência” que guarda, através de uma abertura que existiria entre a consciência imediata que “desenvolve toda a racionalidade do mundo” e o discurso como logos “voltado à interioridade silenciosa da consciência de si” (FOUCAULT, 1996, p. 49). Nesse momento expositivo de Foucault sua crítica parece ser direcionada à fenomenologia husserliana. Em todo caso, o que interessa a Foucault destacar é que diante de todos esses temas, não vemos a realidade específica do discurso operar, mas antes, um rigoroso cuidado para fazer do discurso aí presente, “uma discreta leitura” (FOUCAULT, 1996, p. 48).

A designação – realidade específica do discurso – talvez seja uma experimentação de Foucault, uma delimitação, mas não necessariamente uma noção com significado conceitual. Porque o teor do que seja o discurso, parece ser um empreendimento vindouro no pensamento filosófico, primeiro ele precisa quebrar a resistência de nosso pensamento atual, a partir da tomada de três decisões, que envolvem “questionar a nossa vontade de verdade; restituir ao discurso seu caráter de acontecimento; suspender [...] a soberania do significante” (FOUCAULT, 1996, p. 51) e em seguida, munir-se de um aparato que requer “certas exigências de método” (FOUCAULT, 1996, p. 51) para tentar lograr êxito na análise do discurso.

Toda essa explanação de Foucault em torno do domínio do discurso no pensamento filosófico caminha por duas facetas sinuosas, que se contrapõe ao mesmo tempo em que perpassam os temas da filosofia de cada época. Foucault nota que os filósofos de outrora, muito embora, utilizassem os sistemas de sujeição do discurso para proliferar seus pensamentos filosóficos, foram inábeis na lida com o discurso como desordem, e tentaram, sempre que possível, impor-lhe uma forma que visasse certa regularidade e consequente unidade.

As duas faces sinuosas do discurso identificadas por Foucault são: a logofilia² e a logofobia (cf. FOUCAULT, 1996, p. 50). Sob o primeiro termo temos uma aparente veneração do discurso, detectável pelo modo respeitoso, honrado, com que nossa civilização lidou com o discurso, libertando-o inclusive de suas coerções e universalizando-o (cf. FOUCAULT, 1996, p. 50). Podemos visualizar o problema que decorre daí na filosofia quando “as filosofias do sujeito” vindouras concederam ao “discurso a possibilidade de prescrever leis universais” (RIBAS, 2017, p. 109) recusando-se a reconhecer que o discurso é

² O sufixo filia, “exprime a noção de desejo, atração, afeição, simpatia”, seu antônimo é fobia. Disponível em <<http://pt.m.wiktionary.org/wiki/-filia>>. Acesso em: 23 de outubro de 2020.

contingente, finito (cf. RIBAS, 2017, p. 109) e que sua realidade não é da ordem do significante e sim do acontecimento (cf. FOUCAULT, 1996, p. 49-51).

Contudo, essa aparente veneração, diz Foucault, esconde um temor, e daí entramos no aspecto da logofobia, “uma espécie de temor surdo” em relação aos acontecimentos, à massa de coisas ditas, ao surgir de todos os enunciados, “de tudo que possa haver” neles de “violento, de descontínuo, de combativo, de desordem e de perigo” (1996, p. 50). Diante de tais problemas surge a necessidade de “conjurar” o campo discursivo, através de múltiplos procedimentos de controle “internos e externos” (cf. RIBAS, 2017, p. 98).

Ainda no que toca esse temor, Foucault ressalta que é preciso analisar o discurso “em suas condições, seu jogo e seus efeitos” (1996, p. 51), mas adverte que diante desta forma de análise o pensamento cria certa resistência (cf. FOUCAULT, 1996, p. 51). Podemos destacar um efeito observável dessa logofobia no pensamento filosófico a partir da exclusão “dos jogos e do comércio dos sofistas” (FOUCAULT, 1996, p. 46).

Desde que seus paradoxos foram amordaçados, com maior ou menor segurança, parece que o pensamento ocidental tomou cuidado para que o discurso ocupasse o menor lugar possível entre o pensamento e a palavra; [...] [zelou] para que o discurso aparecesse apenas como um certo aporte entre pensar e falar (FOUCAULT, 1996, p. 46).

O aparente zelo que envolve o discurso nas diferentes filosofias, esconde o receio de lidar com o mesmo como aquilo que tem relação com o poder e não apenas com a verdade. E isso, já desequilibra significativamente a filosofia que se coloca o papel de instituir os caminhos da verdade vinculando-a ao conhecimento. Será preciso apresentar uma contraposição a partir da filosofia de Nietzsche, visando separar conhecimento e verdade. Nietzsche foi aquele que ousou pensar a história da verdade sem basear-se nela e definiu o conhecimento como uma invenção (cf. FOUCAULT, 2002, p. 16).

Logofilia e logofobia compõem assim, um par que se sobressai aos olhos de quem investiga o discurso a partir das ferramentas que são utilizadas, se queremos reforçar o discurso como verdade, como da ordem do significante, então prevalece a conotação logofilia, se optamos por lidar com o discurso como poder, como da ordem do acontecimento, então a face da logofobia se mostra e o suposto equilíbrio, a suposta unidade que um discurso apresenta se dissolve, permitindo que outras características venham à superfície no uso que fazemos do discurso.

Mediante o exposto podemos retirar como consequência, ainda, que essa ambivalência do discurso que reside nas suas facetas de logofilia e logofobia tem o intuito de fazer do discurso um lugar de parcimônia, fortalecendo sua função de significante e assim, suprime as

possibilidades de aparição do discurso enquanto desordem, exercício do poder, como prática de dominação, como coisa distinta daquilo que ele fala. Novas formas de lidar com discurso a partir do caráter de acontecimento que Foucault nos apresenta.

1.2 Asperidades do discurso: exterior, interior e paralelos

A noção de discurso nos parece ser o que costura múltiplas tramas históricas problematizadas por Foucault em suas pesquisas, de modo que consideramos que para adentrar no tema da vontade de saber ou da vontade de verdade, é preciso desnudar o discurso, seu estatuto de unidade, apresentar suas nuances, seus funcionamentos e as formulações que diferentes momentos históricos lhes conferem. Hipoteticamente, colocamos que as citadas vontades precisam ser devidamente trabalhadas e entendidas através do exame do meio pelo qual elas podem se tornar práticas – esse meio pode ser entendido como o discurso ou as práticas discursivas, e a implosão da coesão do discurso se daria pelo modo como o interrogamos.

Passaremos assim por considerações sobre o discurso em momentos pontuais de *A arqueologia do saber* e de *A ordem do discurso*. Para explicar como funciona a exterioridade do discurso, a partir de uma analogia com os Sofistas, traremos o texto de Soares (2016). Para esclarecer a exterioridade do discurso como um princípio metodológico utilizaremos as indicações de Noto (2020).

Na *Arqueologia do Saber* (1969), Foucault elabora várias problematizações em torno do discurso e menciona o modo como há na “ordem do discurso” dois temas que, embora “ligados um ao outro” se opõem (2008, p. 27) e, portanto, precisam ser renunciados quando o discurso é manifesto. São eles: a suposição de uma “infinita continuidade do discurso” e “sua secreta presença no jogo de uma ausência sempre reconduzida” (FOUCAULT, 2008, p. 28). Eles significam, pois, um engessamento da análise histórica do discurso.

O primeiro condena essa análise “a ser busca e repetição de uma origem que escapa a toda determinação histórica”, já que tal forma de analisar o discurso impossibilita o resgate e a maneira de lidar com a ocorrência de um acontecimento (cf. VANDRESEN, S.d, p. 4). Enquanto que o outro destina essa análise a ser interpretação ou escuta de um já-dito que seria, ao mesmo tempo, um não-dito” (FOUCAULT, 2008, p. 28).

Foucault propõe que “é preciso estar pronto para acolher cada momento do discurso em sua irrupção de acontecimentos” (2008, p. 28). Precisamos renunciar assim à remissão do discurso “à longínqua presença da origem”, e “trata-lo no jogo de sua instância”

(FOUCAULT, 2008, p. 28). Deste modo, “não interessa mais determinar o que compõe a origem de um discurso, mas o que faz com que algo apareça como verdadeiro quando esse é manifestado” (VANDRESEN, S.d. p. 5) e não outro em seu lugar. E para que visualizemos tais modificações como reversíveis é preciso compreender que há uma “batalha de interpretações” no devir histórico da humanidade entre as “figuras dominantes do saber e do poder”, demonstrando as “relações de força que se invertem”, os “poderes confiscados”, os “vocabulários retomados e voltados contra seus utilizadores”, criando e se apoderando de discursos (cf. YAZBEK, 2020, p. 12).

Foucault vai tratar o discurso como “população de acontecimentos dispersos” (2008, p. 24) e descontínuos em detrimento da unidade discursiva. Nesse sentido, “os acontecimentos discursivos parecem estar mais ligados uns aos outros”, no que “designamos ciência”, segundo “relações mais decifráveis” (FOUCAULT, 2008, p. 33). São mais decifráveis porque podem ser examinadas segundo níveis que possibilitam a análise da constituição do discurso a partir de regras de formação, possíveis a partir das “relações entre objetos, entre tipos enunciativos, entre conceitos e entre estratégias que possibilitam a passagem da dispersão à regularidade” (MACHADO, 2012, p. 106). Foucault propõe analisar esses quatro níveis, regulados por regras que constituem o discurso, a saber: objetos, tipos de enunciação, conceitos e estratégias “não como elementos dados, mas analisa-los nas suas condições de possibilidade, verificando as regras que tornam possível seu aparecimento e transformação” (VANDRESEN, S.d. p. 6). Ele busca compreender o discurso pela análise do saber, pois “[...] não há saber sem uma prática discursiva definida, e toda prática discursiva pode definir-se pelo saber que ela forma” (FOUCAULT, 2008, p. 205).

Na aula inaugural (1970) o discurso é revisado e sua conotação delimitada só aparece ao longo da exposição foucaultiana para ser combatida e, sempre que possível contraposta à noção de *um* discurso, ou seja, a partir de seu acontecimento singular, sua irrupção por meio da enunciação. Vemos Foucault manejar com maior frequência termos como “acontecimento discursivo”, “materialidade do discurso”, “rarefação do discurso” e passar muitas vezes para a enunciação. E com menor frequência, ele fala de “dimensões do discurso” (FOUCAULT, 1996, p. 21), “desníveis do discurso” (FOUCAULT, 1996, p. 24).

O discurso como unidade coesa, que paira com ar de neutralidade ante as coisas de que fala, passa a ser encarado a partir de múltiplas funções. Identificá-las é parte da tarefa a que Foucault se propõe nos Cursos que irá ministrar no *Collège de France* nos anos seguintes: restituir ao discurso, seu caráter de acontecimento, suspender a soberania do significante ao lado do questionamento sobre a vontade de verdade (cf. FOUCAULT, 1996, p. 51).

Realizar esses e outros empreendimentos, que têm em comum as contendas que rondam, atingem, sofrem pressões, atravessam, se ligam, excluem o discurso, requer a elaboração de métodos, a interposição de princípios. Nesse sentido, Foucault fala de uma exterioridade do discurso a partir de procedimentos de análise. Foi a partir de Dumézil que Foucault conseguiu pôr em revisão um discurso, analisando-o por meio de sua “economia interna” de modo “totalmente diferente dos métodos de exegese tradicional ou formalismo linguístico”. Dumézil o “ensinou a descrever as transformações de um discurso e as relações com a instituição”, bem como a “detectar, de um discurso a outro, pelo jogo das comparações, o sistema das correlações funcionais” que articula um discurso (FOUCAULT, 1996, p. 71).

O discurso, na aula inaugural, se quisermos uma restrição provisória do conceito, aparece sob forma de pergunta como “coisa pronunciada ou escrita” diante de sua realidade material (FOUCAULT, 1996, p. 8), mas sob essas condições não se consegue entender seu funcionamento, de modo que é preciso lhe atingir a partir da crítica ou genealogia para identificar e fazer emergir os problemas que ele suscita enquanto unidade supostamente neutra. E dentro do grupo de princípios constituídos por Foucault como parte de seu método, notadamente o de “especificidade”, o discurso é definido “como uma violência que fazemos às coisas, como uma prática que lhes impomos” (FOUCAULT, 1996, p. 53).

Foucault propõe como hipótese de trabalho investigar como ocorre “a produção de discursos” na sociedade. Ele identifica, ainda que de modo introdutório na aula inaugural que tal produção passa por níveis de controle, seleção, organização, sendo “redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade” (FOUCAULT, 1996, p. 8).

A partir dessas considerações sobre o discurso, outra dimensão se mostra a de sua exterioridade. Ainda em *A Ordem do discurso*, vemos dois grandes eixos serem apresentados por Foucault para tratar o discurso: o âmbito exterior e interior. Desses modos de entender o funcionamento do discurso, a elaboração de procedimentos que o controlam e delimitam, Foucault demonstra os possíveis temas que do exterior incidem sobre a produção de discursos, bem como os que incidem do interior. Há também o momento em que ele apresenta a exterioridade do discurso enquanto princípio investigativo presente na apresentação do momento genealógico. Diríamos que Foucault realiza uma dissecação do que habitual e comodamente se chama discurso.

No primeiro momento, a composição do discurso a partir do que lhe é exterior comporta interdições, conforme apontamos previamente. A palavra proibida; segregação da

loucura; vontade de verdade, que “funcionam como sistemas de exclusão” e correspondem “à parte do discurso que põe em jogo o poder e o desejo” (FOUCAULT, 1996, p. 21), nesse sentido o discurso, sob orientação da história, é “aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar” (FOUCAULT, 1996, p. 10).

Após isolar um grupo de procedimentos para demonstrar o exercício externo de controle e delimitação do discurso, Foucault elenca agora temas que surgem do interior do discurso e fazem sua regulação. Temos assim “princípios de rarefação do discurso”, a saber, comentário, autor (esses dois princípios limitam o acaso do discurso), disciplina (princípio que controla a produção do discurso) e sujeitos que falam (limitação do acesso e difusão do discurso aos e pelos indivíduos). Esse grupo de procedimentos realiza a coerção do discurso, limitando seus poderes, o domínio de suas aparições aleatórias (acontecimento) e a seleção dos sujeitos que falam (cf. FOUCAULT, 1996, p. 37). Há também, desníveis nos discursos e procedimentos que funcionam como “princípios de classificação, ordenação e distribuição a partir do acontecimento e do acaso” (FOUCAULT, 1996, p. 21).

Temos ainda a exterioridade como uma regra do discurso. Esta faz parte do método foucaultiano, visa situar-se “a partir do próprio discurso, de sua aparição e de sua regularidade, passar às suas condições externas de possibilidade” (FOUCAULT, 1996, p. 54). Essas particularidades da exterioridade do discurso, encontramos em *A ordem do discurso*. É possível interpretar a regra de exterioridade como elemento que afeta e desmembra o discurso, que a princípio é tido como unidade, na filosofia; por exemplo, “os filósofos apagaram a diferença” existente entre “vontade/desejo”, “saber/verdade”, “vontade/desejo de saber”, “vontade/desejo de conhecimento” (NOTO, 2020, p. 73-74) com o intuito de proteger o discurso filosófico das interferências externas que poderiam destituí-lo de sua posição de paradigma.

A exterioridade do discurso como regra de método foucaultiano localiza-se, dentro do conjunto genealógico que “concerne à formação efetiva dos discursos, quer no interior dos limites do controle, quer no exterior, quer, a maior parte das vezes, de um lado e do outro da delimitação” (FOUCAULT, 1996, p. 65). Esse conjunto, associado ao conjunto crítico, orientado pelo princípio de inversão, visa “analisar os processos de rarefação”, “reagrupamento” e “unificação” dos discursos (FOUCAULT, 1996, p. 65) e formam as bases que irão nortear Foucault nos empreendimentos vindouros de pesquisa.

Foucault alude na aula de 6 de janeiro, de *Aulas sobre a vontade de saber* que “na teoria do conhecimento, o exterior era o desejo, ou pelo menos o que era simbolizado pelo desejo” e o correlato da atuação desse exterior “na história da filosofia” é o “que é

representado ou simbolizado pelo Sofista³ e por tudo o que o personagem do Sofista trazia consigo” (FOUCAULT, 2014, p. 36). Vemos assim, dois momentos em que o exterior funciona, segundo Foucault, como aquilo contra o qual se apoia de modo obscuro o discurso filosófico visando proteger sua unidade (cf. FOUCAULT, 2014, p. 36).

Vejamos um exemplo de análise de funcionamento dessa exterioridade – com os Sofistas - a partir do artigo “Do outro lado do discursivo: considerações sobre Michel Foucault e a sofística”⁴ de Jean Soares, em que movimentamos “a noção de exterioridade do discurso em paralelo à de interioridade para colocar a prática sofística em evidência”. Um pouco mais adiante, há outro exemplo de análise de atuação dessa exterioridade com o episódio da exclusão dos sofistas na história da filosofia através da construção e afirmação da apofântica aristotélica em detrimento da sofística.

Soares (2016, p. 101) faz uma aproximação entre Foucault e os Sofistas através da questão “como Foucault pretende resgatar a exterioridade do discurso e reabilitar um lugar para os sofistas na história do *lógos*”? À questão proposta, ele responde com a hipótese de que “a exterioridade do discurso”, notadamente no campo sofístico, “resgata sua força através de sua materialidade” (SOARES, 2016, p. 101). Na problematização de Soares (2016), analisar essa exterioridade do discurso na história do pensamento implica tomar os Sofistas como aqueles que compõem uma “história externa da verdade” (SOARES, 2016, p. 104), em oposição a uma história interna da verdade que se orienta por princípios de regulações próprios. “Quando adota o vocabulário do interior/exterior, Foucault parece sugerir que isolar a interioridade de suas alteridades seria uma tarefa árdua, e que as tentativas nesse sentido acabam tendo que postular algum tipo de elemento transcendental, essencial, substancial” (SOARES, 2016, p. 104).

Esses dois tipos de história da verdade apontados por Foucault estão presentes, como uma hipótese de trabalho, na Primeira Conferência de *A Verdade e as formas jurídicas*. Referente à história interna da verdade, ela é uma espécie de história que “se corrige a partir de seus próprios princípios de regulação” (FOUCAULT, 2002, p. 11) tais princípios são

³ Conforme indicação do editor do curso, Daniel Defert, optou-se por manter a grafia original de Foucault na transcrição das aulas, mantendo “Sofistas” em grafia maiúscula. Seguimos tal orientação, pois é provável que Foucault esteja se remetendo a eles de modo pessoal e, portanto, resguarda a forma de tratamento pessoal e não a substantivada (v. FOUCAULT, 2014, p. 29 e 51).

⁴ Nesse artigo consideramos importante pontuar que Soares (2016), situa-se essencialmente nos textos de *A ordem do discurso, Aulas sobre a vontade de saber* e a mesa redonda de *A verdade e as formas jurídicas*, de Foucault e para fazer a composição do universo sofístico utiliza textos de W. JAEGER, *Paideia*; G. B. KERFERD, *O movimento sofista*; B. CASSIN, *O efeito sofístico* e M. DETIENNE, *Mestres da verdade na Grécia arcaica*. Este último também utilizado por Foucault no Curso de 70.

“discutidos, utilizados e testados no interior do discurso” (SOARES, 2016, p. 104), conforme critérios estabelecidos internamente. Esse tipo de história da verdade se faz, por exemplo, “na ou a partir da história das ciências” (FOUCAULT, 2002, p. 11).

No que toca a história externa da verdade, Foucault assinala que parecem existir, ao menos em nossas sociedades, “vários outros lugares onde a verdade se forma, onde um certo número de regras de jogo são definidas – regras de jogo a partir das quais vemos nascer certas formas de subjetividade, certos domínios de objeto, certos tipos de saber”. Desse domínio é possível fazer “uma história externa, exterior, da verdade” (FOUCAULT, 2002, p. 11). Nesse registro é que Soares (2016), propõe a possibilidade de interpretar os Sofistas como pertencentes à história externa da verdade, por se pautarem na exterioridade do discurso, através de sua materialidade.

A partir da Mesa Redonda de *A verdade e as formas jurídicas*, Soares (2016) fará uma digressão cujos momentos serão: Dos sofistas, uma elaboração em torno das suas práticas discursivas, das “funções sociais” que desempenhavam uma delas era “pensar e salientar a importância da dominação do discurso no que quer que fosse, e principalmente naquelas de cunho político e ético” (2016, p. 113); como aqueles que desempenharam um “papel ativo no apogeu da civilização grega” uma vez que pensavam “questões políticas, pedagógicas, estéticas e teóricas de seu tempo” (2016, p. 106); A digressão segue através do combate de Platão aos sofistas (2016, p. 106), passando pelo desenvolvimento do conceito de conhecimento pensado a partir das dinâmicas de poder (2016, p. 112). Aí a aproximação com Nietzsche acontece. Ele conclui com o apontamento de quais elementos permitem construir aproximações entre Foucault e os sofistas.

O que nos importa marcar é o último movimento do texto, cujo intuito é demonstrar como aproximação entre Foucault e os Sofistas é possível. Da citada Mesa tem-se a seguinte fala de Foucault (2002, p. 139), após ser interrogado por um ouvinte se havia pertinência em “colocá-lo ao lado dos sofistas (verossimilhança) e não dos filósofos (a palavra da verdade)”, tendo em vista sua posição de estrategista quando lida com a problemática do *pharmakon*, Foucault responde fazendo remissões à aula inaugural. Esta havia sido uma aula sobre os sofistas, e ele diz que nesse sentido – o da estratégia - estava “radicalmente ao lado” deles, porque com eles temos “uma prática e uma teoria do discurso que é essencialmente estratégica”, pois valem-se de um discurso que visa a vitória e não “chegar à verdade” (FOUCAULT, 2002, p. 140). Intuito oposto ao de Sócrates, por exemplo, para quem “não vale a pena falar a não ser que se queira dizer a verdade”, para os sofistas “a prática do

discurso” é um “exercício do poder”, antes de ser uma busca pela verdade (FOUCAULT, 2002, p. 140).

Há três motivos que permitem aproximar Foucault dos sofistas, indica Soares na sua argumentação. O caráter agonístico que ocorre quando se diz algo - “Falar é exercer um poder” - ainda que isso implique o risco de perdê-lo (FOUCAULT, 2002, p. 140); “à defesa de que os discursos possuem uma materialidade à qual se está atrelado” e isso constitui seu “caráter factual”, porque permite destacar a relação que há entre “discurso e poder” (FOUCAULT, 2002, p. 140) que, não teme a exterioridade que lhe possa atingir e, “através da lida com essa materialidade se dá o exercício do poder” (SOARES, 2016, p. 111).

Tudo isso, diz Foucault “me parece um núcleo de ideias que eram profundamente interessantes, que o platonismo e o socratismo afastaram totalmente, em proveito de uma certa concepção do saber” (2002, p. 141). As investidas de Foucault em torno da sofística permitiram recolocar na história do pensamento quais eram os reais perigos que os Sofistas representavam, pois eles reativavam esse “exterior” que tanto a teoria do conhecimento quanto a história da filosofia visavam eliminar.

Nesse ponto encontramos convergência entre a proposta de Soares de atrelar o caráter estratégico de Foucault no uso do discurso, como demonstrado no teor de sua fala a partir da Mesa Redonda de *A verdade e as formas jurídicas*, e conexões entre o discurso e sua exterioridade, noção que viemos problematizando a partir de textos de Foucault. Mas é preciso que sintetizemos as construções em torno da “exteriorização” e o discurso.

Quando fala de exterior ou exterioridade, Foucault pode estar se remetendo a um princípio ativo que pode afetar a unidade de um discurso, sendo ele filosófico ou não, e desmobilizar sua coesão. Desse modo, a perspectiva genealógica que analisa as práticas discursivas e constrói outras viria atuar no “exterior” da filosofia. Ele desconfigura assim o que habitualmente manipulamos de modo coeso, nas unidades de “vontade e desejo” ou “saber e verdade” ou “vontade e desejo de saber”, conforme indica Noto (2020, p. 73). Tais ligações deveriam ser concebidas como pertencentes a dimensões distintas. Nesse sentido, as considerações que reunimos a respeito dessa exterioridade podem corroborar a ideia de que o exterior funciona como um princípio ativo no pensamento foucaultiano nas pesquisas da década de 70 – conforme aula de 6 de janeiro de *Aulas sobre a vontade de saber* que movimenta a experiência sofística ou o desejo como exterior, o comentário de Soares (2016), que remonta à sofística como um momento da constituição da história externa da verdade e ainda com as considerações de Noto (2020) a respeito da exterioridade ser uma regra de método que visa desmobilizar essa coesão aparente do discurso.

É preciso discutir ainda como funciona a dimensão interior do discurso, outra parte que atua no fortalecimento da unidade do discurso. Façamos agora uma revisão do que Foucault propõe ao destacar os elementos que compõem o interior do discurso filosófico a partir de *Aulas sobre a vontade de saber*, para adentrar em um acontecimento pragmático na história da filosofia que consiste no surgimento da apofântica, suas contendidas com a sofística e a culminância dessa agonística dando-se na exclusão dos sofistas e na sobreposição do tipo de discurso apofântico ao sofístico na história do pensamento filosófico.

Nas primeiras aulas do curso *Aulas sobre a vontade de saber*, Foucault retoma elementos da apofântica aristotélica, que consiste na criação de um tipo de saber de aspiração científica. Há um processo constitutivo desse saber e Aristóteles defende uma filosofia destituída de lutas, violência, apropriação, comércio, mas, em seu lugar, empreende uma busca pelo saber “pela simples atualização” da natureza do homem, algo natural e para o qual toda a atualização de seu ser propende (cf. FOUCAULT, 2014, p. 17). Tendo em vista as considerações que fizemos até aqui, é possível dizer que os elementos formativos da apofântica compõem uma “interioridade” do discurso filosófico. Através da revisão foucaultiana que ocorre pela relação em paralelo de diferentes tipos de discursos presentes na história da filosofia, por exemplo, com a crítica aos eleatas ou com colocação em destaque das construções e operações sofísticas é que podemos demarcar as fragilidades que existem no interior do discurso filosófico.

A interioridade do discurso filosófico é composta de unidades, construções abstratas “como o empirismo, o panteísmo ou o racionalismo” e individualidades “designadas por nomes próprios” que de algum modo estão no lugar de enunciação da verdade, seja porque “a própria verdade se deu” a essas individualidades ou “algo da verdade falou através delas” (FOUCAULT, 2014, p. 34-35). Pois bem, a construção apofântica encontra seu firmamento na posse da verdade. Como essa correlação acontece? Gradualmente e por eliminação de outros discursos possíveis, como: o discurso poético, político e sofístico. Aristóteles considera a verdade como “da ordem das causas, das naturezas primeiras, das substâncias ou dos acidentes” (FOUCAULT, 2014, p. 30). Entender o que essa mistura de classificações significa implica a necessidade de adentrar na teoria do Ser aristotélica, presente na *Metafísica*, o que faremos um pouco mais adiante.

Foucault parece parodiar a fundamentação da verdade na filosofia aristotélica quando diz que ao criar sua filosofia o filósofo deve, por direito, estar no âmbito da verdade, que essa é a condição inicial de sua enunciação. Ele é assim guiado pela “quádrupla causalidade da verdade” (FOUCAULT, 2014, p. 33) e “como têm uma inclinação natural para a verdade”, os

homens, frisa Aristóteles, “alcançam-na” na maioria das vezes (ARISTÓTELES, 2015, p. 60). Contudo, essa relação de direito com a verdade, por vezes, é insustentável, porque ignora outros elementos, pois o filósofo ou seu discurso estará com a verdade mesmo que “ele próprio fosse um homem de pouca virtude ou um mau-cidadão” (FOUCAULT, 2014, p. 33).

Quando coloca a *verdade* como elemento estruturante do discurso filosófico, Aristóteles deseja engendrar uma falta a partir daquele que enuncia, esta falta será suprimida quando a verdade for alcançada (cf. FOUCAULT, 2014, p. 33). Por isso, ele precisa colocar o filósofo num lugar que titubeia entre “um saber/não-saber que não é nem o segredo nem a ignorância” (FOUCAULT, 2014, p. 33). Essa instabilidade propicia o movimento de busca e posterior alcance da verdade. Desse modo, o filósofo precisa ter como horizonte de investigação alguns elementos basilares, precisa ter a ciência dos princípios primeiros e das quatro causas como orientação precípua de sua filosofia.

Para chegar a essas conclusões Foucault lidou com uma investigação inabitual na história da filosofia, optou por apresentar as operações sofisticas como um tipo de produção discursiva estratégica que rivalizava com a apofântica aristotélica, formando, veiculando e utilizando outro tipo de saber. Isso porque os Sofistas lidam com o discurso como coisa distinta daquilo de que ele fala, e tal perspectiva entende o discurso através da ruptura entre significado e significante, considera-o como prática de dominação, como um exercício do poder. A apofântica, por sua vez, lida com o discurso filosófico como significante, buscando correspondência com um significado e excluindo as práticas de dominação do seu meio.

Apresentamos a atuação das operações discursivas sofisticas e aristotélicas a partir de três momentos. Considerando as produções epistemológicas, lógicas e morais do discurso que prevaleceu na história da filosofia, de matriz aristotélica. Num duplo movimento, o discurso apofântico suprimiu outros tipos de discursos quando se sobrepôs a eles. Essa virada constitui o modo como uma vontade de saber excluiu e escolheu validar um determinado tipo de discurso, tido a partir daí como filosófico e científico, em detrimento de outro(s) possível (eis). Vejamos também os desdobramentos disso para a narrativa sofisticada.

1.3 Práticas que efetivam a vontade de saber – Operação de exclusão e escolha do discurso: o caso dos Sofistas

A filosofia aristotélica possui unidades discursivas que funcionam como basilares, a saber: lógica, epistemologia e moral. Elas se comportam como se estivessem no interior de uma proposição, ou seja, de modo interligado, compondo um sistema. Com base nesse

sistema, Foucault (2014) visa destitui-lo de um lugar de referência na história do pensamento. Para isso, ele começa por utilizar as operações sofisticadas como diretrizes nas suas investigações, objetivando minar a supremacia que o discurso filosófico, a partir de Aristóteles, possuía. Trata-se, agora, de tomar como ponto de partida outro lugar: o discurso sofisticado.

A grande questão que pode ser colocada, acompanhando os apontamentos de Foucault (2014), é: em que se baseia a filosofia, desde Aristóteles, para delimitar a construção de raciocínios verdadeiros e válidos? Afinal, qual(is) parâmetro(s) ela utiliza para postular e classificar os tipos de saberes que são válidos e os que não são? Vejamos os caminhos possíveis que essas questões podem nos levar.

À medida que ganhava forma e conteúdo, o discurso filosófico, que provavelmente gestou a ciência em seu interior (FOUCAULT, 2014, p. 36), estreitou laços entre um sujeito falante e um discurso enunciado. Desde Aristóteles “o sujeito que deseja e o sujeito que conhece [...] fazem um” (NOTO, 2020, p. 74). O discurso filosófico encontra seu ponto de apoio nessa união. Dissolvê-la e retirá-la da unidade do sujeito são dois dos intentos de Foucault.

Tal dissolução Foucault apresenta quando faz a história da constituição da unidade do discurso filosófico a partir do modelo de epistemologia aristotélica, sempre em relação à sofisticada, para quebrar, em seguida, a soberania do discurso, tornando-o acontecimento (FOUCAULT, 2014, p. 36), coisa distinta daquele que enuncia. Além disso, o autor coloca o discurso enquanto acontecimento ao lado da vontade de verdade como um questionamento disposto em *A ordem do discurso*, de 1996.

Para tanto, devemos considerar, a partir de Foucault (2014), as características do discurso filosófico de composição apofântica, que se coloca como origem do saber filosófico, assim como seu opositor, os discursos de natureza sofisticada. Nesse viés, o discurso filosófico-aristotélico cria uma forma (apofântica, entendida como a formação científica de um discurso filosófico) e estabelece um tipo de conteúdo que nos será legado. Com relação ao ‘conteúdo’ no discurso filosófico aristotélico, entendemos que se trata de priorizar as características de “saber e desejo” que todo conhecimento que se queira científico deve comportar, ou seja, “o desejo de conhecer já é, por natureza, algo como o conhecimento, algo do conhecimento” (FOUCAULT, 2014, p. 17). Já ‘forma’, entendemos ser aquilo que Aristóteles deu, no livro I da *Metafísica*, à historicidade da filosofia, que, segundo Foucault, se traduz “na anterioridade perpétua do discurso filosófico com relação a ele mesmo, esse direito ou necessidade da filosofia de pensar o que já estava pensado, essa eliminação de toda exterioridade”. A forma

aristotélica também se aplica ao “jogo proposto entre o conhecimento e o desejo” (FOUCAULT, 2014, p. 35).

Notamos, nesse sentido, uma conexão que se observa entre o movimento constante da filosofia de “redobramento sobre si”, que consiste no ato de as filosofias manterem entre si relação de continuidade “de pensar o não-pensado” das filosofias antecedentes (FOUCAULT, 2014, p. 35), e o imanente “desejo de conhecer”, que todo filósofo propende “pela simples atualização de sua natureza”, na medida em que ele deseja o saber e o terá “sem violência, sem apropriação, sem luta, sem comércio” (FOUCAULT, 2014, p. 17).

Cabe, nesse momento inicial da seção, a indagação: por que optar pela filosofia de Aristóteles? A esse respeito, Foucault (2014) relaciona três motivos: (1) demonstrar como se estrutura o sistema aristotélico para desvelar o que o discurso filosófico aos seus moldes mascara, e aqui vem toda uma construção do que é a apofântica; (2) marcar a forte influência que a filosofia de Aristóteles “teceu por séculos e até nós” no modo “de existência histórico da filosofia” (FOUCAULT, 2014, p. 34); e (3) mostrar como o seu contraponto foi decisivo para o processo de exclusão dos Sofistas.

A partir dos motivos elencados por Foucault em torno da filosofia de Aristóteles, nortearmos nossa exposição por duas perguntas (ou provocações) que visam evidenciar o modo como outros discursos e outras formas de saberes foram excluídos da história da filosofia, já que não podiam coexistir com a conduta do fazer filosofia desde Aristóteles.

Em outras palavras, há duas provocações interpostas por Foucault, na aula de 13 de janeiro 1971, que permitem identificar as fragilidades, as escolhas e as exclusões que determinada vontade de saber sobrepôs a outros tipos de discurso, notadamente na sociedade grega, na história da filosofia. São elas: como “a relação do discurso com o sujeito falante – pôde pelo menos numa prática discursiva determinada – deslocar-se de modo a dar origem ao discurso filosófico-científico?” e:

Como as relações de dominação que atuavam nas discussões sofísticas puderam ser excluídas ou postas entre parênteses [...] para dar lugar a um discurso apofântico que pretende ordenar-se pelo ser no modo da verdade? (FOUCAULT, 2014, p. 62).

A partir das questões trazidas, colocamos alguns pontos críticos em relação à filosofia de Aristóteles indicados por Foucault. O primeiro ponto consiste em discutir como se instaurou uma “relação” entre os polos do sujeito falante e do discurso enunciado que tem o discurso verdadeiro como meta na filosofia. O segundo ponto está em lidar com os desdobramentos que essa primeira junção propicia, como, por exemplo, a união necessária entre verdade e conhecimento. Por último e não menos importante, indagamos sobre como

uma vontade vem se instalar nessa relação permitindo que algo da moralidade venha atuar na regulação dos enunciados.

Foucault (2014) elege o embate entre Aristóteles e Sofistas para visualizar essa relação e os frutos oriundos dela, e, nessa esteira, veremos determinada vontade de saber ligar “verdade e conhecimento” de modo necessário, além de, nesse movimento, excluir outros tipos de saberes (FOUCAULT, 2014, p. 34). O autor também destaca o modo como essa relação determinou os rumos da filosofia posteriores.

Com esses questionamentos, entramos no acontecimento do saber, que foi a exclusão dos Sofistas por Aristóteles nas aulas dos dias 6 e 13 de janeiro do curso (1970-1971). Para descrever e identificar esse tipo de acontecimento, Foucault (2014) explora o que ele chama de “fenômenos interligados”, que funcionam dando sustentação “à filosofia e à ciência ocidentais”. Esses fenômenos afirmam a apofântica e malogram a sofística no recorte temporal destacado por Foucault. Trata-se da “exclusão da materialidade do discurso, da emergência de uma apofântica dando as condições em que uma proposição pode ser verdadeira ou falsa”, a instauração “da soberania da relação significante-significado” e “o privilégio concedido ao pensamento como lugar de aparecimento da verdade” (FOUCAULT, 2014, p. 62).

Adentraremos em cada um desses fenômenos através dos conceitos foucaultianos de “acontecimento e acontecimento do saber” e “sujeito falante, discurso e enunciado”. Os conceitos aristotélicos principais são apofântica, entimema, silogismos e sofismas. Movimenta-se, assim a engrenagem da (des)construção de formas de saberes que fogem ou se enquadram nos preceitos da filosofia em seu desenvolvimento histórico.

A história desse acontecimento do saber foi a exclusão dos Sofistas por meio das estratégias apofânticas aristotélicas. O campo bibliográfico delimitativo utilizado por Foucault em *Aulas sobre a vontade de saber* situa-se, essencialmente, nos textos de Aristóteles, Platão e “*Dos mestres da verdade*” (*Les Maîtres de vérité*), de Marcel Dettienne. Agora, movidos pelas perguntas interpostas por Foucault, passemos à história dessa reconstituição.

Iniciaremos pelo uso teatral do raciocínio como “sombra cênica” e “não como sombra reduzida e indiferente”, conforme a caracterização aristotélica referente ao fenômeno da aparição apofântica (FOUCAULT, 2014, p. 46).

O ponto de problematização inicial consiste em analisar o gesto de exclusão sofística. O contraponto apresentado advém das operações lógicas e epistemológicas de Aristóteles. No que toca ao uso e à classificação dos raciocínios, um exemplo destacado é o entimema, extraído do Livro I da *Metafísica*, no trecho que trata do desejo natural de conhecer dos

homens. Foucault (2014) chama atenção para o uso desse tipo de raciocínio porque Aristóteles diz ter dominado os sofismas conjurando-os numa caracterização ampla de falácias formais, contudo, uma minuciosa análise de alguns casos não sustenta a classificação aristotélica de invalidez do tipo de raciocínio sofisticado.

O entimema e os problemas que ele gera aparecem na aula de 9 dezembro de 1970. Nessa perspectiva, Foucault (2014) mostra que Aristóteles faz uso do entimema quando almeja universalizar o desejo de conhecer entre os homens. No entanto, Foucault alerta que seu uso como uma prova, oriunda de um caso particular para sustentar um universal, não é irrelevante. Pelo contrário, há desdobramentos que se aglutinam nessa prova para poder fundamentar uma co-naturalidade do desejo de conhecer e do conhecimento no homem como uma relação de continuidade, que “descer muito simplesmente do geral para o particular” não permite captar os deslocamentos que propõe Aristóteles (FOUCAULT, 2014, p. 8).

Foucault (2014) fala em prova porque recorrer a ela “é uma maneira geral dos filósofos e dos oradores” sustentarem seus discursos. Contudo, o entimema não se comporta, nesse caso, como qualquer prova, mas como “um tipo muito particular de raciocínio”, ou seja, aquele que se dá não “pela causa”, mas pelo “exemplo, pelo caso particular” (FOUCAULT, 2014, p. 8). O exemplo destacado pelo autor é da *Metafísica*:

Todos os homens têm, por natureza o desejo de conhecer; o prazer causado pelas sensações é prova disso, pois, além de sua utilidade, elas nos agradam por si mesmas e, mais que todas as outras, as sensações visuais (ARISTÓTELES apud FOUCAULT, 2014, p. 6).

Ao analisarmos a citação, observa-se que Aristóteles (2015, p. 159) cria uma máxima, que é uma “afirmação universal” e a partir de um caso particular subsumido sob um princípio geral ainda hipotético estabelece a verdade de um caso particular como sendo de um princípio geral (FOUCAULT, 2014, p. 8). Nesse sentido, verificam-se dois problemas: universalizar por indução um caso particular num conceito universal e utilizar um tipo de silogismo imperfeito para validar um raciocínio.

Já na ideia de conceito que se pretende universal, por exemplo, encontramos sérios problemas, destacados por Nietzsche em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* (1873). O conceito, explica o autor, funciona como um universal que subsume as diferenças dos particulares pela igualação do não-igual. Ele cita o exemplo do conceito de folha, que reúne uma miríade de formas distintas de folhas sob a égide de um conceito que busca unificá-las numa forma primordial. Logo, um conceito cumpre uma função, e o problema mais constante oriundo de seu uso é quando, a partir deles, o homem, seu criador, comete

extrapolações, esquecendo-se do momento e da função de sua criação. Outrossim, Nietzsche (1873) movimenta, no âmbito das criações humanas, o conceito de linguagem, que Giacóia (2002, p. 13) designa por “*poiesis*”, no entanto, uma explicação mais alongada da linguagem extrapola a analogia que por ora propomos.

Até aqui, vimos Aristóteles (2015) distribuir, de modo universal entre os homens, uma situação particular extraída do exemplo, postulando uma máxima que seria insustentável a partir de uma análise de viés nietzschiana e colocando sua *poiesis* em prática quando forma e fundamenta um desejo natural de conhecer inerente ao homem de contemplação.

Não falamos, ainda, das características do entimema para Aristóteles. Pois bem: ele é um silogismo (ARISTÓTELES, 2015, p. 64). Na *Retórica*, Aristóteles (2015, p. 61) apresenta duas espécies de entimemas: “os demonstrativos de algo que é ou não é, e os refutativos”. Sua composição é de proposições pouco numerosas, ora suprimindo a premissa maior, ora a menor. Esse tipo de omissão de premissas é classificado por Aristóteles como passível de ser reestabelecida pelo ouvinte, enquanto posto diante do silogismo. Fixemos, então, esses três momentos: (i) a oratória é uma característica peculiar aos Sofistas, (ii) o entimema um silogismo imperfeito e (iii) uma cisão entre oradores e filósofos acontece nesse período.

Aristóteles (2015) critica veementemente, ao longo da exposição empreendida na *Retórica*, os entimemas aparentes, que, segundo sua categorização, não seriam sequer silogismos (ARISTÓTELES, 2015, p. 61). Isso reforça a cisão entre o “retórico e o filósofo”, que, segundo Foucault destaca (2002, p. 142), “parece caracterizar o que se passou no tempo de Platão”, em que, de um lado, está o “homem da verdade, o homem do saber”, desprezando, do outro lado, o representado “homem de discurso, de opinião, aquele que procura efeitos, ou seja, aquele que procura conseguir a vitória”. Assim, notamos uma incoerência aristotélica: se os artifícios retóricos, caros aos oradores, são desprezíveis, de que forma, em dado momento, será útil vincular-se a artifícios retóricos para defender a validade do entimema?

Apesar das discussões feitas, é importante discorrer um pouco mais sobre a constituição dos entimemas. Nota-se uma confusão conceitual na designação do que seja um entimema e como funcionam seus usos na retórica aristotélica. Afinal, se para raciocinar de maneira legítima é preciso seguir o formato de um silogismo⁵ completo formal, “um raciocínio no qual, colocadas certas premissas, uma conclusão diferente do que foi colocado decorre naturalmente por meio dessas premissas” (ARISTÓTELES, *Primeiros Analíticos*, I

⁵ Em nível de exemplo, o silogismo perfeito, que é um tipo de entimema, seria assim composto: todos os homens são mortais/ Sócrates é homem/ Sócrates é mortal (ALEXANDRE Jr., 2015, p. 65, nota 34).

24b 18 apud FOUCAULT, 2014, p. 41). Dessa forma, sua composição deve conter premissa maior, premissa menor e conclusão, bem como distribuição do termo médio. O uso de silogismos abreviados⁶, que também são os entimemas, dificultam o entendimento em torno do que é real e aparente num dado discurso, tornando-o ambíguo. Logo, fazer uso dele como prova torna frágil o critério de adoção e validação de um raciocínio legítimo.

Segundo Aristóteles (2015, p. 66), “é evidente que, das premissas de que se formam os entimemas, umas serão necessárias, mas a maior parte é apenas frequente”. Por exemplo, “é provável que um universal se relacione com um particular” (ARISTÓTELES, 2015, p. 66) de maneira frequente, mas não necessária. E convenhamos: de evidente, a construção do entimema não tem nada, muito menos as justificações que lhes são atribuídas. Aristóteles (2015, p. 177) define ainda que os entimemas formulam-se a partir de quatro tópicos: “a probabilidade, o exemplo, o *tekmérion*, o sinal”.

Assim sendo, dos entimemas que se tiram da probabilidade, na maioria das vezes, “é real ou parece sê-lo”; dos que se tiram do “exemplo ou indução”, ocorrem a partir “da semelhança de um ou de muitos fatores, quando, tomando o geral, se chega logo após por silogismos ao particular mediante o exemplo”; os que se tiram “por meio do *tekmérion*”, consistem num “argumento concludente”, “é o único tipo que, se for verdadeiro, é irrefutável” (ARISTÓTELES, 2015, p. 66). Por fim, temos os entimemas que se tiram de sinais. Estes podem ser “necessários com argumentos irrefutáveis ou não-necessários com argumentos refutáveis”, o que está em voga em ambas as situações é colocar em relação “particular e universal”, e vice-versa (ARISTÓTELES, 2015, p. 66).

Nessa perspectiva, Aristóteles (2015) dá exemplos de sinais que são considerados verdadeiros, embora refutáveis, no modo “particular em relação ao universal”: “um sinal de que os sábios são justos é que Sócrates era sábio e justo”; e a relação do universal com o particular ocorre quando “alguém disser que é sinal de febre ter a respiração rápida” (ARISTÓTELES, 2015, p. 66).

A partir do que expomos sobre os entimemas, isto é, suas variações, notamos o quão complicado é discernir seus usos dada a sua polissemia. Conforme apontou Foucault (2014), mediante a explanação que fizemos, vimos que o entimema extraído do Livro I da *Metafísica* corresponde à formulação que se correlaciona com o exemplo, a indução, que, segundo Foucault, na aula de 7 de dezembro de 1970, é inabitual em Aristóteles. Cabe aqui o destaque,

⁶ “Se Sócrates é homem, é mortal” ou “Sócrates é mortal porque é homem” (ALEXANDRE Jr., 2015, p. 65, nota 34).

que, os meandros da composição dos entimemas que apresentamos acima, são investidas nossas para clarificar o problema que Foucault destaca, referente ao modo como Aristóteles faz uso deles como prova para universalizar uma máxima. Ao fazer tal uso, Aristóteles:

Introduz um tipo muito particular de raciocínio. Trata-se de um raciocínio não pela causa, e sim pelo exemplo, pelo caso particular. O caso particular está subsumido sob um princípio geral ainda hipotético; e a verdade do caso particular estabelece a verdade do princípio geral (FOUCAULT, 2014, p. 8).

Desse modo, Aristóteles (2015) compõe sua retórica, que se orienta pela verdade, contrapondo-se à composição sofística que joga com a verdade. Além disso, o autor resguarda para si a possibilidade de manipulação da “verdadeira arte retórica”, pautando-se em “provas”, “que são uma espécie de demonstração” feita “através de entimemas”, e colocando-se em franca oposição à “retórica dos sofistas” (ALEXANDRE, 2015, p. 21). Essas incongruências do discurso filosófico aristotélico constituem apenas um momento inicial do embate entre sofismas e apofântica. Isso porque utilizaremos outros momentos, ao longo desta seção, para mostrar os passos que promovem a composição e a transformação das práticas discursivas que exclui e escolhe uma vontade de saber – localizada de maneira polimorfa na história da filosofia (cf. FOUCAULT, 2014, p. 204).

A partir do exemplo do entimema – um tipo de raciocínio legítimo apresentado como prova na retórica aristotélica –, observamos, na exposição foucaultiana, uma forma de saber emergindo, a apofântica, isto é, aquela que dá as condições para que uma proposição seja verdadeira ou falsa (FOUCAULT, 2014, p. 62). Ao se colocar como parâmetro, a apofântica afirma-se na medida em que denega outras formas de saber possíveis e outros tipos de discursos (político e poético).

Através desse cenário exposto, notamos que se tratava não apenas de fragilizar o tipo de discurso sofístico (que possuía aspiração ao saber), retirando-lhe características próprias, mas também de atribuir-lhe características estranhas ao seu funcionamento. A principal delas, a nosso ver, é atribuir intenção significativa ao sujeito falante no uso do enunciado, numa ligação de fidelidade que inexistia. Mas ainda há mais. Três elementos alheios à sofística lhe são atribuídos pela apofântica aristotélica: verdade, vontade e moralidade. Esta, por sua vez, encaminha a enunciação dela – moralidade –, em que manipular elementos do discurso configurava-se como um ato de “honestidade ou desonestidade”.

Nesse sentido Aristóteles institui três esferas reguladoras da enunciação do discurso: a lógica, a moral e a psicologia (FOUCAULT, 2014, p. 56). Elas “zelam pela exclusão das infantilidades fraudulentas e anárquicas do sofisma” (FOUCAULT, 2014, p. 57). Antes. É

preciso pressupor que a sofística funcione de modo anárquico (FOUCAULT, 2014, p. 56) para imputar à filosofia e à ciência o dever de, enquanto discurso filosófico ou científico, considerar o sofisma como dotado de uma forma desordenada, proveniente de uma moral desonesta e psicologicamente pueril (FOUCAULT, 2014, p. 56).

Falemos mais a respeito da enunciação. Ela é o meio pelo qual um discurso torna-se realidade, e isso implica uma coisa a ser dita, e dita por alguém (cf. FOUCAULT, 2014, p. 55), pois a enunciação, quando materializada, ganha poder e tem a possibilidade de se tornar um saber quando vence uma batalha no campo agonístico das forças. Há, nas aulas iniciais de *Aulas sobre a vontade de saber*, uma diferenciação feita por Foucault entre “enunciado” e “ato de enunciar” que cabe aqui uma explicação.

Com relação ao enunciado, pode-se dizer que ele tem um caráter de acontecimento, “que se produziu uma vez e de uma vez por todas” (FOUCAULT, 2014, p. 55). Já o ato de enunciar, sofre uma mutação. No uso sofístico, significa dizer que “as palavras foram pronunciadas e permanecem ali, no centro da discussão”, num caráter de “comunidade” (FOUCAULT, 2014, p. 54-55). No uso da apofântica aristotélica, nota-se uma regulação do discurso, já que, uma vez posto, não pode comportar a contradição. Não “se pode afirmar e negar a mesma coisa simultaneamente e sob o mesmo aspecto”, princípio de não-contradição (FOUCAULT, 2014, p. 60). Desse modo, vemos que a depender do ponto de vista que se adota (seja ele sofístico ou apofântico), a enunciação, presente nos momentos do enunciado e do ato de enunciar, vai obedecer a determinados critérios.

Façamos aqui uma digressão pontual a respeito da lógica aristotélica. Ela possui três princípios basilares, a saber: (i) princípio de identidade: cada coisa é o que é, e, portanto, é idêntica a si mesma. Por exemplo: $A = A$; (ii) não-contradição: se uma coisa é, ela não pode não ser. Exemplo: A não é não A ; (iii) terceiro excluído: uma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, ou seja, ou A é B , ou A não é B . Esses elementos estruturantes do interior de um discurso válido, que produzem um raciocínio verdadeiro, não devem ser violados caso queira formular um discurso filosófico legítimo.

Voltando para a discussão do enunciado, convém mencionar que Aristóteles modifica o papel da enunciação quando atribui ao sujeito que enuncia uma vontade que move esse ato, direcionando isso (o enlace entre o enunciar e a vontade) à prática sofística para a qual o ato de enunciar uma coisa era variável e sem intenção significante. Com relação a isso, Foucault (2014) explica, por meio das análises dos discursos sofísticos que empreende, a existência de uma “aderência do sujeito falante ao enunciado” e “nunca adesão a regras ou pretensão de sentido”, visto que, “na partida sofística que é jogada”, o sujeito falante não pode “referir-se a

regras (gramaticais ou lógicas)”, haja vista que “não há recurso a um nível de arbitragem metalinguístico” quando se faz uso do discurso (FOUCAULT, 2014, p. 56).

Passemos ao ponto de desmobilização do tipo de raciocínio sofístico elaborado por Aristóteles, não menos conflitivo do que a elaboração que torna possível o entimema do qual falamos. Para o autor, os Sofistas não raciocinam verdadeiramente. Além disso, Aristóteles “classifica a sofística como uma filosofia aparente e sem realidade” (FOUCAULT, 2014, p. 30), ou ainda, como “uma filosofia que não tem ser”, diante dessa classificação interpela Foucault (2014, p. 52): “como pode ela não existir e apesar disso aparecer?”. Nessa perspectiva, a aparência que ronda a sofística é um enigma, que ora classifica um raciocínio – e o designa como “verdadeiro ou falso” –, ora opõe esse raciocínio à realidade.

A possibilidade de existência da sofística ocorre, segundo Foucault (2014, p. 52), porque “há raciocínios que são aparências de raciocínio” e outros que “não o são”. O autor chega a tais conclusões quando põe em análise diversos tipos de sofismas classificados por Aristóteles, que aparentam ser uma imensa massa heterogênea, mesmo não sendo. Para Aristóteles, o Sofista “está do lado da aparência de raciocínio. Está na sombra e no reflexo; está numa miragem argumentadora, mas não raciocina verdadeiramente” (FOUCAULT, 2014, p. 39). Por outro lado, Foucault (2014, p. 52) afirma a existência da sofística, “o não-ser dessa não-filosofia tem sua razão de ser no não-ser do raciocínio aparente”, jogando com a negação e com o estatuto do ser.

Em vista disso, saber o que essa aparência de raciocínio significa é o problema colocado por Foucault ante as considerações aristotélicas, já que se trata de um elemento enigmático. Contudo, o ponto de partida do que significa essa aparência, segundo o mesmo autor, é o “dinheiro”, pois ele está no centro “dessa aparência”, é sua razão e seu símbolo, lembremos o caráter de negócio era algo presente na prática sofística (FOUCAULT, 2014, p. 39). Portanto, o falso raciocínio tem a aparência como sua única realidade, o único efeito possível de se produzir.

Prosseguindo na esteira dos elementos que fundamentaram o discurso filosófico e a “ciência em seu desenvolvimento histórico”, seja tomando a apofântica como referencial, seja a sofística (FOUCAULT, 2014, p. 62), explicitemos, neste momento, o papel da materialidade do discurso e da supressão do pensamento da diferença, dois elementos utilizados por Aristóteles na investida de tornar o discurso filosófico neutro.

O fenômeno da materialidade do discurso consiste num determinado poder que, ao enunciar algo, tem como efeito uma criação de significado, rompendo com o significante ao instaurar um efeito de conhecimento. No que diz respeito à correlação entre o significado e o

significante, pode-se dizer que consiste em um tipo de discurso, o apofântico, que busca relacionar palavras e coisas, numa dimensão “segundo o qual as palavras são signos” (FOUCAULT, 2014, p. 40), construindo uma identidade entre coisas e conceitos através de premissas acordadas, postas em silogismos. Estes configuram-se como a forma correta de organizar os raciocínios estruturados por proposições verdadeiras que devem ser reconhecidas por todos (FOUCAULT, 2014, p. 45).

Ainda sobre a materialidade do discurso, esta se concretiza na escassez de palavras para nomear coisas, “na desigualdade numérica entre as palavras e as coisas” (FOUCAULT, 2014, p. 43). Diante disso e baseado nas ideias de Foucault, cabe afirmar que as palavras não significam as coisas, então, em última instância, “não se pode ter acesso às coisas a partir do discurso” (FOUCAULT, 2014, p. 58). No máximo, as palavras “podem ser impelidas, provocadas” pelas coisas (FOUCAULT, 2014, p. 58). Nessa configuração, a “materialização do discurso possível ocorre no ato de sua escrita ou no momento da sua enunciação” (FOUCAULT, 2005, p. 91-92).

O conceito discutido também se apresenta “em dimensões mais numerosas, tais como: o caráter linear do discurso, que implica “a sucessão necessária e os deslocamentos possíveis”; o caráter serial, em que “todo enunciado insere-se numa série mais ampla e incontável de discursos que lhe antecederam; o “caráter de acontecimento”, em que o discurso é constituído por certo número de coisas ditas e que “depois de produzidas não podem ser mudadas”; e o “caráter estratégico”, no qual o discurso, em sua materialidade, estará ligado “à luta, à rivalidade, à situação de combate entre os homens que discutem” (FOUCAULT, 2014, p. 43-44).

Foucault (2014) assinala uma importante distinção nesse fenômeno da materialidade do discurso. A análise aristotélica do sofisma “situa-se inteiramente no nível” dessa materialidade, contudo, o sofisma “é uma tática interna à essa materialidade” (FOUCAULT, 2014, p. 43). O discurso, por sua vez, é tratado de duas formas: pela perspectiva aristotélica, ele é entendido como correlação entre coisas e conceitos, e pela perspectiva sofística, é entendido como coisa, distinto daquele que enuncia. Nessa diferenciação, notamos um movimento de Aristóteles que visa à exclusão da materialidade do discurso. Mas por quais meios? Por que essa exclusão acontece? É o que responderemos ao longo dessa seção.

Com relação à sofística, convém dizer que ela lida com a exterioridade do discurso, levando em consideração tudo o que pode causar desequilíbrio, mudanças, rupturas, fragmentação do que se pensava unido. Além disso, a sofística se desenvolve da seguinte maneira:

A partir de acontecimentos reais (o que foi dito efetivamente); joga com qualidades ou determinações materiais (identidade dos sons, separabilidade das palavras etc); e o resultado não é uma proposição verdadeira [...] é o silêncio de um dos dois participantes (FOUCAULT, 2014, p. 45-46).

Todas essas características são incompatíveis com a instituição do pensamento filosófico-científico. Nessa lógica, Aristóteles cria meios para invalidar a sofística, ou seja, ele tenta neutralizar a materialidade do discurso dotando-o de adereços estranhos à sua dinâmica de acontecimento. Pode-se dizer, então, que Aristóteles pretende tornar o discurso transparente, coeso entre suas premissas, ao “organizar o raciocínio a partir do conceito e de sua necessidade ideal” (FOUCAULT, 2014, p. 45), colocando o discurso que pretende falar sobre a realidade no âmbito de uma idealidade.

Outro meio de neutralizar essa materialidade se dá pela supressão do pensamento da diferença. Para isso, Aristóteles cria elementos que fundamentam a interioridade do discurso de tipo apofântico, como: estabilidade, substancialidade, memória, consistência e condensação de fatos garantidos pela própria apofântica (FOUCAULT, 2014, p. 45).

Em resumo, a diferença tem dupla função: permite (i) “construir todo um universo do sentido a partir do qual poderão ser formulados enunciados verdadeiros ou falsos”, fortalecendo a importância da proposição que deve ser reconhecida por todos; e (ii) “barrar”, quebrar ou controlar a “identidade da coisa dita, os deslocamentos ou confusões dos elementos do discurso, a rapsódia indefinida de sua sucessão” (FOUCAULT, 2014, p. 45).

Além dos discursos de natureza sofística, podemos observar também que, para resguardar o discurso filosófico das influências externas que fomentam sua instabilidade, Aristóteles isola e tira de jogo, com relação a outras práticas discursivas, “um discurso no qual a verdade é causa e [...] está em causa” (FOUCAULT, 2014, p. 34). É o que ocorre quando exclui o discurso de tipo político e modifica o de tipo poético.

Sobre o tipo político, é possível dizer que este é motivo de contenda entre Aristóteles e Sofistas, porque, para eles, o discurso tem de ser uma coisa pela qual se luta, implicando vitórias e derrotas. Já o discurso sofístico, é “elemento público”, posto “no meio” para ser alvo, para ser “contestado” (FOUCAULT, 2014, p. 55). Portanto, o discurso exposto dessa forma configura um acontecimento, e o sofisma é um acontecimento que encontra no sujeito sua aderência (FOUCAULT, 2014, p. 54). Em contrapartida, a apofântica não se coloca esse tipo de exposição por não precisar provar sua necessidade, uma vez que já se encontra desde o início na certeza da verdade.

Esse acontecimento, que qualifica o sofisma, se dá a partir de um enunciado e o fato de ele ter sido colocado no meio para que “haja argumentação sofisticada” implica levar em consideração duas coisas: “o fato de uma coisa ter sido dita” e “dita por alguém” (FOUCAULT, 2014, p. 55). Essa construção do acontecimento permite a ocorrência de um par enunciativo, isto é, um sujeito falante e a coisa enunciada. Entretanto, de maneira radical, o “jogo sofisticado”, além de não remeter a coisa dita “à intenção significante” ou ao “pensamento” de quem enuncia, não permite “ao sujeito falante referir-se a regras (gramaticais ou lógicas) sobre o uso das palavras” (FOUCAULT, 2014, p. 55-56). Logo, essas são as condições postas para que alguém enuncie algo, em algum momento, a partir de acordo prévio entre os adversários na sofística.

Ainda no registro do enunciado, Foucault (2014, p. 54-55) destaca que sua existência reside “no fato de que palavras foram pronunciadas e permanecem ali, no centro da discussão, como tendo sido produzidas e podendo ser repetidas, re combinadas de acordo com a vontade dos participantes”.

Os recursos aos quais a sofística recorre na composição, no uso e na recombinação das palavras de acordo com a vontade dos participantes de um debate seriam inimagináveis na composição do discurso apofântico, o qual, através do uso dos silogismos, preza por “produzir um efeito de verdade” e não de vitória de um dos sujeitos falantes, como postula o sofisma; “obedece a uma imposição do conceito [...] do que é significado pelos nomes”, em detrimento “do uso livre das palavras independentemente do que significam”; se desenvolve entre dois limites: a concordância quanto às premissas a verdade necessária da conclusão”, em oposição às “séries ilimitadas de enunciados preliminares”; e, por fim, consente “premissas ditas ao serem aceitas”, em oposição às “coisas ditas” (FOUCAULT, 2014, p. 44).

Esses são os pontos elencados por Foucault entre a construção do discurso da apofântica aristotélica e do acontecimento discursivo que qualifica a sofística, e que, no âmbito político, se fazia presente ao instituir regras elementares. Ao retirar do tipo de discurso político, a faceta que ele possuía, de ser uma coisa pelo que se lutava, Aristóteles consegue excluir o caráter político do discurso filosófico ou torná-lo mais pacífico, neutro.

Além do aspecto político, Foucault aponta outro, que Aristóteles desprende do discurso filosófico: o seu “estatuto poético”. Quando os gramáticos comentavam os poetas, utilizavam métodos de interpretação: simbólicos e alegóricos, o que criava um equívoco “entre o dito e o não-dito” (FOUCAULT, 2014, p. 33) como um “efeito de um segredo voluntário ou de uma reserva prudente, à maneira dos oráculos”. O descolamento que Aristóteles realiza modifica essa relação entre o dito e o não-dito: “se os filósofos não dizem a

verdade, não é porque sua indulgência queira proteger os homens de sua face terrível, é porque lhes falta um certo saber”. Dessa forma, essa carência é suprimida no alcance da verdade, pois “o que o filósofo não diz e não pode dizer é aquilo pelo qual precisamente a verdade que ele pronuncia se determina” (FOUCAULT, 2014, p. 33).

É válido destacar que o discurso de estatuto poético “nos poetas gregos do século VI” (FOUCAULT, 1996, p. 14) consistia num ato ritualizado. Era, pois, um discurso verdadeiro que “pronunciava a justiça e atribuía a cada qual sua parte”, pronunciado “por quem de direito” e “conforme o ritual requerido” (FOUCAULT, 1996, p. 15). Assim, esse tipo de discurso, tido por verdadeiro, impunha “respeito e terror”, porque era tecido numa trama que tinha o destino como pano de fundo, de modo que, ao profetizar um futuro, o discurso verdadeiro funcionava num movimento de adesão necessária dos homens, já que, uma vez posto, anunciava o que ocorreria e contribuía para sua realização (FOUCAULT, 1996, p. 15).

Foucault (2014) destaca que o discurso verdadeiro sofre uma mudança, uma separação, operada em sua forma, e que isso se dá de maneira histórica, observável no período entre “Hesíodo e Platão”. Trata-se da oposição “discurso verdadeiro e falso”, que levou a verdade a residir no enunciado e não mais na enunciação. O autor diz, hipoteticamente, que a cisão interposta rege a nossa vontade de saber desde então por meio de um sistema histórico de exclusão, a vontade de verdade (FOUCAULT, 1996, p. 14).

Cabe mencionar que essa residência da verdade no enunciado é o que confere validade ao discurso filosófico. Desde Aristóteles, por exemplo, o discurso apofântico, criado por ele, deve resguardar a verdade em seu interior, e o homem alcança essa verdade porque seu ser almeja isso voluntariamente. Além disso, é possível conhecer o ser por meio de quatro causas, postula ARISTÓTELES (1969, p. 41), a saber: formal, refere-se “à substância, isto é, a essência”; material, refere-se à “matéria ou substrato”; eficiente, propicia a “origem da mudança”; e final, o “bem” para o qual “toda geração e toda mudança” propende. O ser ordenado, desse modo, implica um alcance necessário da verdade. Por outro lado, para os Sofistas, o ser está em causa, o discurso diz o ser, de modo que “o único ser o qual se dirigem é o da coisa dita” (FOUCAULT, 2014, p. 57) e, “apesar de Parmênides”, é possível discursar, inclusive, sobre o “não-ser” (FOUCAULT, 2014, p. 47).

Discursar sobre o não-ser é possível, sinaliza Foucault (2014), quando se passa para o exterior do discurso, pois essa passagem permite quebrar a soberania da relação significado-significante num discurso. Esse é o terceiro fenômeno elencado por ele, que fundamenta a filosofia e a ciência ao lado dos dois que desenvolvemos anteriormente (emergência da apofântica, que confere as condições de formulação da proposição verdadeira ou falsa, e

materialidade do discurso), agregado ao privilégio do pensamento como lugar da verdade, próximo momento de nossa exposição.

Feitas essas considerações, adentremos no que significa passar para o exterior do discurso e o que isso gera na filosofia. Desde Aristóteles, a elaboração do discurso implica fazer correspondências entre palavras e coisas e enunciar proposições verdadeiras e aceitas por todos. Nesse viés, Foucault (2014) elege uma problemática para demonstrar a fragilidade dessa correspondência, que é a enunciação do não-ser. Como na perspectiva sofística, o discurso é tido como coisa, distinta daquilo do que ele enuncia. Nesse sentido, falar sobre o não-ser não seria um problema, ou problematizar o não-ser seria um falso problema da filosofia.

A partir do momento em que se consegue passar para o exterior do discurso, a sofística libera os problemas que a unidade dele fomenta. É preciso “reconhecer”, porém, que os discursos “não são o lugar tranquilo a partir do qual outras questões podem ser levantadas” (FOUCAULT, 2008, p. 29). Na verdade, devemos arrancá-lo de sua quase-evidência para recolocá-lo em um espaço mais geral que permita dissipar sua aparente familiaridade, ou seja, fazer sua teoria (FOUCAULT, 2008, p. 29).

Falar sobre o não-ser é também um episódio constante da filosofia pré-platônica, evocado por Foucault novamente na aula do dia seis de janeiro de 71. Se ao enunciar algo já se tem nesse ato o poder de lhe conferir existência (sendo esse o caráter da enunciação), então, a possibilidade de discursar sobre o ser é igual a de discursar sobre o não-ser, conjectura Foucault, a partir dos Sofistas que “são um momento necessário da história da filosofia”, pois “eles refutam a abstração vazia do ser eleático pela consideração das coisas efetivas, da realidade do mundo sensível e vivo, pluralidade, movimento, subjetividade” (CASSIN, 2005, p. 14).

Exploremos um pouco mais o assunto pelo *Tratado do não-ser*⁷, de Górgias, que problematiza o tema discutido – do não ser – em três teses: “[Górgias] diz que nenhuma coisa é: se é, é incognoscível: se tanto é quanto é cognoscível, não é, [comunicável] a outros” (DINUCCI, 2008, p. 199). A partir dessas teses, discursar sobre o não-ser configura-se como uma situação absurda de se sustentar para Platão e Aristóteles. O primeiro autor recorre à

⁷ Segundo DINUCCI (2008, p. 197), “o texto original do *Tratado do Não-Ser* não chegou até nós, mas sim duas paráfrases suas, uma na obra de Sexto Empírico e outra num pequeno tratado anexado à obra de Aristóteles”. Desse *Tratado*, “é particularmente importante” problematizar “o princípio de não-contradição de Aristóteles”. Górgias fará objeções à “consistência da noção de ser e os problemas daí decorrentes no âmbito da teoria do conhecimento e da linguagem” (DINUCCI, 2008, p. 198).

ontologia⁸ dos eleatas⁹ para justificar a impossibilidade de enunciar o não-ser; o segundo, constrói parâmetros discursivos oriundos da lógica para eliminar essa possibilidade. Com base nesse impasse, Foucault (2014) pontua a necessidade de passar para o exterior do discurso a fim de demonstrar as inconsistências que as restrições aristotélicas e platônicas apresentam na situação que envolve a existência do ser e o não-ser na filosofia.

Os parâmetros discursivos aristotélicos são oriundos da lógica, mas também, segundo Foucault (2014, p. 54), de uma “gramática do sentido amplo”. Nela, vemos uma manipulação muito própria do discurso acontecer. Aristóteles mediante o extraído das *Refutações sofisticas* por Foucault (2014) cria tal gramática para conferir validade ao discurso filosófico e para sustentar a possibilidade de sua manipulação material por meio de uma “teoria dos elementos, de sua combinação, de sua substituição” ao discurso (FOUCAULT, 2014, p. 54).

Ele admite, para todos os efeitos, que haja, de maneira lógica e legítima (FOUCAULT, 2014, p. 56), manipulação material do discurso, contudo, estipula o estabelecimento de regras e parâmetros que irão validar essa manipulação, ou seja, não é qualquer manipulação que será aceita na ordem do discurso. Diríamos que Aristóteles classifica uma “manipulação ideal” para a apofântica e uma irreal para a sofisticada. Sendo assim, ele supõe para a apofântica “um sistema de regras anônimas, imutáveis, comuns, cujo interior os indivíduos vêm colocar-se para produzirem seus enunciados e estabelecerem uma proposição reconhecida como nova e verdadeira” (FOUCAULT, 2014, p. 56) e propõe, para a sofisticada, delimitações enunciativas com essa gramática em sentido amplo.

As delimitações ocorrem pela inserção de um sujeito falante e por parâmetros reguladores externos da enunciação: a lógica, a moral, a psicologia. Da lógica falamos anteriormente, da moral também, resta-nos explicar no que consiste essa psicologia. É preciso que marquemos, então, que a interposição do sujeito que enuncia mais precisamente sua

⁸ Indaga-se sobre o sentido e de tudo que participa do ser, da realidade; do que é real. Vale ressaltar que “a preocupação fundamental” dos “físicos pré-socráticos e seus predecessores” “incidia sobre a natureza (*physis*) e a coerência das coisas como um todo” (KIRK e RAVEN, 1994, p. IX).

⁹ Os eleatas provinham da cidade de Eléia: “os doxógrafos supõem geralmente que Xenófanes passou pelo menos uma parte da vida em Eleia, e que foi fundador da escola filosófica eleática”. Sua ligação com Parmênides, outro expoente da citada escola, se dá pela partilha da concepção de unidade (KIRK et al., 1994, p. 169). São membros da supracitada escola: Melisso e Zenão. Grosso modo, a partir das interpretações que possuímos dos poemas que os filósofos antigos da escola eleática compuseram, destacam-se algumas características imanentes ao ser: ele é “ingênito e imperecível; uno e contínuo; imutável e perfeito” (KIRK et al., 1994, p. 259-263). A partir das inferências de Foucault (2014, p. 47), podemos considerar que Górgias, na elaboração de seu *Tratado*, trava um embate com Parmênides no que toca a possibilidade de se discursar sobre o ser e o não-ser, visto que, para Parmênides, é “preciso evitar o caminho não é” de modo que a “nossa única esperança como investigadores reside em seguirmos o caminho é” (KIRK et al., 1994, p. 259). Assim, postula: “em qualquer investigação há duas, e apenas duas, possibilidades logicamente coerentes, que se excluem mutuamente – a de que o objeto de investigação existe, ou a de que não existe” (KIRK et al., 1994, p. 251).

relação com o discurso é o mote que caracteriza mudanças significativas entre apofântica e sofística, conforme detecta Foucault (2014). Mediante esse ato, uma vontade surge e se solidifica. Ela é, portanto, oriunda de um sujeito que deseja vencer ao enunciar algo. Essa característica de ambicionar a vitória, excluindo “do discurso um dos sujeitos falantes” (FOUCAULT, 2014, p. 46), é uma marca da sofística e não da apofântica, já que esta é mais impessoal e oculta o desejo e a vontade do que se enuncia. Desse modo, entendemos que os elementos da citada psicologia aristotélica são: vontade de um sujeito e honestidade na enunciação de um discurso.

Aristóteles, no texto das *Refutações sofísticas*, conforme indica Foucault (2014) opera ainda a modificação de ênfase do enunciado para o ato de enunciar. Ele começa por classificar a sofística como uma “manipulação material dos elementos do discurso” (FOUCAULT, 2014, p. 54) por meio de um jogo de palavras e, a partir destas, significa as formas de raciocínio. Na prática do discurso sofístico, “o que é manipulado” são os símbolos verbais, seus nomes e não as “coisas propriamente ditas” (FOUCAULT, 2014, p. 40). Nessa direção, o Sofista é aquele “que utiliza a mesma palavra, o mesmo nome, a mesma expressão para dizer duas coisas diferentes, de modo que diz duas coisas na própria identidade da coisa dita” (FOUCAULT, 2014, p. 41), ferindo, assim, o princípio de contradição da lógica aristotélica. Os princípios postos dessa lógica serão desmobilizados pela sofística frequentemente, uma vez que, para aceitar um discurso como válido, será preciso se orientar por eles.

O princípio de contradição aristotélico é ferido, por exemplo, em “Tudo é verdadeiro (assim que dizes alguma coisa, isso é ser). Nada é verdadeiro (por mais que empregues palavras, elas nunca dizem o ser)” (FOUCAULT, 2014, p. 58). No discurso sofístico, ambas as teses são possíveis, uma vez que não estão ligadas necessariamente à vontade de um sujeito que as enuncia. Sendo assim, “a proibição de contradizer não concerne mais à identidade ou alteridade material do enunciado. Ela diz respeito ao próprio ato de afirmar ou negar” (FOUCAULT, 2014, p. 60), a regulação do discurso incide, pois, sobre o ato de enunciar e não sobre o enunciado.

A contradição não pode coexistir com a proposição verdadeira, própria da apofântica aristotélica, que declara algo classificando-o no campo da verdade ou do erro (FOUCAULT, 2014, p. 45). À vista disso, sustentar a contradição é parte do jogo sofístico, em que “não se contradizer é dizer a mesma coisa” (FOUCAULT, 2014, p. 59). O jogo sofístico pode desse modo, ser lido por um esquema de oposições, análogas à principal delas, a saber “vencedor/vencido”, que tem as oposições assim colocadas por Foucault: “Admito/ não

admito; Ser/não-ser; Dito/ não-dito; Não contraditório/ contraditório; Não rejeitado/rejeitado;” (cf. FOUCAULT, 2014, p. 59).

Os Sofistas têm, por horizonte, um único fim ao manipular os elementos discursivos: ocupar o lugar de conquista na relação “vencedor/vencido” (FOUCAULT, 2014, p. 59). O discurso posto nessa relação agonística é um acontecimento que tem a diferença como elemento que o atravessa. No entanto, Aristóteles visa eliminar essa diferença, posto que precisa blindar o discurso e salvaguardá-lo numa espécie de idealidade transparente, ainda que isso seja estranho à própria dinâmica do discurso. Dessa forma, o autor coloca o discurso numa situação de imperturbabilidade.

Foucault (2014) identifica essa atuação da diferença no uso do discurso como decisiva na animosidade entre sofística e apofântica, e, ao lado da sofística, corrobora a contradição pode existir, “numa filosofia do significado e da diferença”, de modo que a partir desta se pode dizer uma coisa e depois uma outra sem contradizer” (FOUCAULT, 2014, p. 59).

O discurso sofístico, como acontecimento discursivo, busca um efeito aparente de verdade que funciona como uma “ligação quase jurídica entre um acontecimento discursivo e um sujeito falante” (FOUCAULT, 2014, p. 58). Dessa forma, o que se diz deve ser sustentado, pois “considerar verdadeiro, no sofisma, é comprometer-se a sustentar” (FOUCAULT, 2014, p. 57). Porém, a tese defendida não tem necessariamente correlação consigo, com o sujeito que fala. “A única coisa que o Sofista manipula, o único ser ao qual se dirige é o da coisa dita”, a partir disso, só restam duas possibilidades ao Sofista: “dizer a mesma coisa ou não dizer a mesma coisa”, tendo por base o “enunciado em sua realidade material” (FOUCAULT, 2014, p. 57-59).

O percurso que traçamos até aqui, mostrou três dos fenômenos que interligados levaram, conforme aponta Foucault, à exclusão do tipo de saber sofístico do âmbito da filosofia. Relembremos esses fenômenos: a materialidade do discurso; o surgimento da apofântica; a soberania da relação significante-significado na construção do discurso. Era preciso que o tipo de saber sofístico estivesse aquém da filosofia para que não mais trouxesse instabilidade ao discurso filosófico, representado pelo *lógos*¹⁰ que a partir de Sócrates, segundo Foucault (2002, p.140) tornou-se um local de memória e não de poder.

¹⁰ De acordo com o dicionário grego-português de MALHADAS et al., (2006, p. 218), o termo apresenta diversos significados, como enunciado, que pode ser traduzido por “1. palavra, expressão, dito, discurso; [...] 15. *bibl.* Palavra revelada, 16. A faculdade de falar; a fala; 17. A vez de falar, o direito de falar” entre outros; traduz-se ainda por “argumento, matéria, assunto, objeto, questão”, “texto em prosa”, “razão, julgamento, cálculo”. Por

Assim, a apofântica aristotélica imputou à sofística uma inversão de características, através de uma delimitação moral em que o sofisma perde seu caráter de acontecimento, a separação entre sujeito falante e discurso enunciado, e necessidade de correlacionar palavras e coisas. Nesse sentido, a sofística, representa o perigo a ser combatido, uma vez que atua através da diferença, no interior da materialidade do discurso, e sua conexão com a verdade não rivaliza com a exterioridade do discurso. Antes, porém, movimenta-se com ela, notadamente a partir dos desejos, das lutas, dos saberes, dos poderes. A sofística tem ainda certa negligência para com o teor da proposição, e pouco importa se verdadeira ou falsa, contato que seja sustentada (cf. FOUCAULT, 2014, p. 56), e, quanto à verdade, ela é entendida como elemento móvel e não condição sem a qual se enuncia um discurso. Este isento de correlação entre palavras e coisas, mas rodeado pela crueldade dos jogos entre o desejo e o poder (cf. FOUCAULT, 2014, p. 59).

Na querela entre Sofistas e Aristóteles, Foucault defende, nos apontamentos finais da aula do dia 13 de janeiro, que, o que temos entre ambas as formas de saber são níveis gradativos, e não oposições de “categorias de enunciados” (FOUCAULT, 2014, p. 61). Destacar isso é importante porque demonstra que não necessariamente os raciocínios sofísticos eram falsos, há muitas imprecisões nas verificações e enquadramentos aristotélicos dos acontecimentos discursivos que os sofismas representavam e só uma análise atenta, por meio de instrumentos conceituais novos, pode identificar isso. Desse modo “não se trata mais, como em Platão e Aristóteles”, de considerar os Sofistas e os seus raciocínios, como dotados de “uma insuficiência ou de um erro de consequências teórico e praticamente deploráveis, mas antes de uma posição alternativa, por si só digna de interesse e já moderna” (CASSIN, 2005, p. 15).

Para findarmos a argumentação, acrescentamos uma explicação em torno do quarto fenômeno, aludido por Foucault (2014, p. 62), a saber: o “privilégio concedido ao pensamento como lugar de aparecimento da verdade”.

Temos duas conjecturas possíveis a respeito do pensamento para Foucault. Na *Arqueologia do saber*, ele pontua que a “análise do pensamento é sempre *alegórica*¹¹ em

essa razão, adotaremos aqui a perspectiva de Foucault quando nos remetermos ao mesmo. O autor permuta significados entre “o falar” e o “discurso” (FOUCAULT, 2002, p. 140).

¹¹“1. Representação de uma ideia por meio de imagens. [...] a alegoria é um simbolismo concreto; 2. Relato apresentando um problema filosófico sob a forma de um simbolismo. Ex.: a alegoria da caverna de Platão. [...] os personagens de uma alegoria são percebidos mais como a personificação de uma ideia do que como pessoas” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2011, p. 11).

relação ao discurso que utiliza” (2008, p. 31). Além disso, fazer a história dos *sistemas de pensamento* é uma das metas de Foucault, porque também eles (os sistemas de pensamento) estão embutidos na história, não pairando sob ela. A outra forma de definir o pensamento em Foucault é de que ele é um corpo, ao lado das noções de “som, virtudes e alma”, conforme a perspectiva estoica de mundo que nos apresenta Temple em sua tese. O corpo é “tudo que é possível de afetar ou de ser afetado” (2013, p. 17). Nesse sentido, os acontecimentos emergem da mistura dos corpos, e o *pensamento*, seria assim mais um corpo que se mistura a outros corpos, não um lugar específico de onde a verdade adviria.

Duas consequências são importantes para Foucault a partir do momento em que o estatuto do pensamento é remodelado. Esse movimento permite retirar o pensamento da unidade do sujeito e evitar que uma verdade venha repousar tranquilamente sob ele, assim Foucault exclui *a priori* um sujeito da enunciação (DELEUZE, 2005, p. 64) e propõe uma série de rupturas entre: verdade e conhecimento; sujeito falante e discurso enunciado; vontade e sujeito. Abordaremos nos próximos capítulos os movimentos que permitem fazer a desimplicação dessas junções.

2 MORFOLOGIA DA VONTADE DE SABER

Foucault declara que a maioria das análises históricas que empreendera até a realização do curso dos anos de 1970-1971, compõe algo que pode ser reconhecido como “fragmentos para uma morfologia da vontade de saber” (2014, p. 3). Particularmente, para esse anuário estava em questão contrapor os modelos aristotélico e nietzschiano de vontade de saber, além de examinar “em termos de história a relação entre a verdade e o sistema de purificação” (FOUCAULT, 2014, p. 178). Vemos esse exame acontecer através da exposição de práticas jurídicas e sociais gregas entre os séculos VII e V, ao longo das aulas presentes em *Aulas sobre a vontade de saber* (cf. FOUCAULT, 2014, p. 206).

Para o desenvolvimento do tema da morfologia da vontade de saber, nesta seção, faremos a exposição dos modelos de vontade de saber aludidos por Foucault, sem deixar, contudo, de levar em consideração os problemas de significação e uso de conceitos que surgem, na composição do que entendemos ser, uma engrenagem que movimenta a vontade no empreendimento foucaultiano. Tais problemas começam com a revelação de Foucault de que o “projeto de analisar a ‘vontade de saber’”, daquele ano, não fora cumprido ao fim do curso (cf. FOUCAULT, 2014, p. 178).

Ainda assim é possível notar que Foucault destaca os ganhos obtidos no caminho da realização desse projeto, através das descobertas em torno da verdade, do saber e do conhecimento, noções que não podemos deixar de levar em consideração, quando se está em questão desvelar as nuances da vontade de saber e da vontade de verdade (cf. FOUCAULT, 2014, p. 4). A partir da análise das práticas judiciárias na Grécia Antiga, Foucault identifica “o lugar de uma afirmação da verdade” na “história do direito grego”, bem como analisará por contraposição a “verdade ‘apofântica’ de (Aristóteles)” e “um novo tipo de verdade”¹² a nietzschiana (GROS, 2007, p. 57).

Os outros problemas que se colocam ao longo da investigação de Foucault, no presente curso e que tocam o tema da vontade, podem ser assim descritos: a carga semântica que o termo vontade comporta na filosofia (1); a interposição da “vontade de conhecer” alinhada a um “desejo-prazer” quando da análise da vontade de saber de matriz aristotélica (2); a inserção inesperada de uma vontade de poder como “ponto de ruptura” entre “verdade e conhecimento” propiciando o desatamento e destruição mútua (cf. FOUCAULT, 2014, 197)

¹² GROS, F. “Pouvoir et gouvernementalité – La volonté de savoir”; In: *Que sais-je?*, p. 57

de verdade e conhecimento a partir da assunção do devir (3) esse desenvolvimento faremos no subtópico “Modelo teórico da vontade de saber nietzschiana”.

Sobre o problema da carga semântica do termo vontade¹³, Foucault pergunta, na aula de 9 de dezembro de 1970 - “o que se deve entender por vontade”? Interpõe outras questões que relacionam vontade e desejo, mas não responde afinal, no que consiste a vontade que ele utiliza. Em relação aos demais problemas que listamos em torno das vontades de conhecer e saber seguiremos analisando-os de modo dividido, em dois momentos no tópico que segue.

2.1 Dois modelos da vontade de saber

À primeira vista, poderíamos perguntar por que a designação modelos? O curso de 70 “não é exatamente um curso sobre Nietzsche, apesar de Foucault falar sobre Nietzsche do início ao fim”, mas é antes de tudo um curso que se utiliza de Nietzsche (cf. NOTO, 2020, p. 72). Esse uso, segundo NOTO (2020, p. 72) “marca a apropriação metodológica” que Foucault faz de Nietzsche, visando em última análise, “apresentar de forma programática”, “os termos de sua própria genealogia do poder” (NOTO, 2020, p. 76).

É possível destacar ainda que o uso da expressão *modelo*, diante das pesquisas que Foucault empreende, resguarda para ele um lugar específico, o de não buscar, por exemplo, definir de modo estrito, qual a concepção de Nietzsche da noção de conhecimento. Caminhar por esta senda o colocaria em riscos que ele não desejaria correr, pois na própria filosofia de Nietzsche, destaca Foucault (2002, p. 23), “há inúmeros textos bastante contraditórios entre si a esse respeito”. Logo, utilizá-lo como um *modelo* permite a Foucault, extrair elementos específicos para convergir com os seus interesses de pesquisa, e daí propor diversos seguimentos como: situar o conhecimento como um processo histórico (cf. FOUCAULT,

¹³ Podemos fazer um arco na pesquisa, para buscar nos escritos de Foucault, ainda na década de 70, período que compreende nossa pesquisa, uma via interpretativa do conceito vontade. Em “*O que é a crítica?*” (1978), vemos ele pontuar que “na medida do possível evitou” o uso do termo vontade, visto que “a filosofia ocidental tratou sempre com precaução e dificuldade infinita” dela (FOUCAULT, 2015, p. 57), mas admite que lidar com ela é inevitável. Ao que seria possível interrogar – por que mesmo com essas dificuldades de ordem semântica Foucault a utiliza e modifica seu sentido? Para tentar sair desse problema, Foucault evita fixar significados e demarca que pretenderá, ao fim desse percurso investigativo, ter colocado ao menos balizas ou proposto definições intermediárias para lidar com os pontos de tensão que o uso do termo comporta (cf. FOUCAULT, 2014, p. 4-5). Lembremos ainda, que o termo vontade, nesse texto caminha para outro território, que, consiste na explicação da governamentalidade como um elemento que supõe uma condição, a de uso da crítica por parte dos governados. Crítica entendida como “arte de não ser governado de tal forma”, “arte da insubmissão voluntária, a da indocilidade refletida” ou ainda cumprindo a função de “dessubmissão no jogo [...] da política da verdade” (FOUCAULT, 2015, pp. 36-35).

2014, p. 193); fazer uma “uma análise histórica” de uma “política da verdade” (2002, p. 23), fazer uma história do sujeito de conhecimento (FOUCAULT, 2002, p. 8) entre outros objetos de pesquisa.

Portanto, a história da filosofia, segundo Foucault (2014, p. 205) nos oferece “modelos teóricos” da vontade de saber e a partir deles podemos ter então, uma “primeira identificação” dessa vontade. A escolha de Aristóteles e Nietzsche se deu porque eles “constituem duas formas extremas e opostas”. As análises foucaultianas visaram assim mostrar como desejo de conhecer, conhecimento e verdade estavam entrelaçados a partir da perspectiva aristotélica e como foram desimplicados a partir da perspectiva nietzschiana.

2.2 Modelo teórico da vontade de saber aristotélica

Se podemos demarcar três eixos que balizam o processo investigativo de Foucault na análise do modelo teórico da vontade de saber aristotélica no curso *Aulas sobre a vontade de saber*, eles seriam: verdade, conhecimento e desejo. Esses eixos permitem a ele tirar os seguintes direcionamentos de pesquisa: “pensar no jogo de verdade como um sistema de exclusão”, de modo que seu rosto sombrio seria então revelado, e a desmistificar a “ideia (ilusão?) filosófica”, inaugurada por Aristóteles de “uma verdade que, longe de dar continuidade a um equilíbrio de forças, pode-se pensar como a tentativa pacífica de adequação a um conteúdo sensível”¹⁴.

A primeira investida permite revelar algo importante que a “filosofia nunca refletiu” até então, a “ideia de uma verdade como empresa tirânica de dominação”¹⁵ e o segundo viés, permite demonstrar que é ilusório “propor” ou buscar um equilíbrio de forças quando se trata de instaurar a verdade.

Sigamos na esteira dos processos que envolvem a união necessária entre verdade, conhecimento e desejo de conhecer em Aristóteles. NOTO (2020, p. 77) pontua que no curso *Aulas sobre a vontade de saber* “vemos entrar em cena” a “genealogia” que tem como tarefa “investigar os elementos de exterioridade que estão por trás da concepção de conhecimento de Aristóteles”, mais ainda, ela infere que “esse curso consiste numa pesquisa genealógica do sujeito de conhecimento de Aristóteles”. Por que é emblemático pegar essa rota? Porque “em

¹⁴ GROS, F. *Que sais-je?*, p. 57

¹⁵ Idem

quase todas as discussões filosóficas sobre o conhecimento e sobre a verdade, desde Sócrates até nossos dias”, é a referência aristotélica que se faz presente, notadamente a que está diluída em sua *Metafísica*. Diversos são os pontos de tensão que Foucault localiza no discurso filosófico aristotélico e que o seu sistema precisou unir para se solidificar enquanto tal.

Na filosofia de Aristóteles um sujeito de conhecimento tem de ser “puro, se pretender desinteressado e livre de qualquer desejo, poder e violência” e visar “somente uma relação apofântica com a verdade” (NOTO, 2020, p. 77), desta última característica falamos anteriormente quando lidamos com o caso dos Sofistas. Precisemos agora as demais noções.

A partir dos apontamentos construídos em *Aulas sobre a vontade de saber* podemos inferir que Aristóteles com sua teoria do conhecimento conseguiu suprimir a distância e a exterioridade que havia entre o “desejo de conhecer” e o conhecimento, mais do que suprimir esses marcos, ele conseguiu elaborar uma estruturação em que o desejo de conhecer será alojado no interior do conhecimento. Reitera Foucault, “em sua natureza, em seu ato, em sua potência”, o desejo de conhecer “não escapa a esse conhecimento que ele deseja” (FOUCAULT, 2014, p. 16).

Para sair dessa conexão universal e necessária entre conhecimento e desejo de conhecer, Foucault utiliza elementos operacionais do pensamento nietzschiano. Há, portanto, construções conceituais de Nietzsche que mostram um caminho contrário ao que se desenvolvera na filosofia, notadamente o que leva a implicação necessária entre desejo de conhecer e conhecimento. O quê esse par conceitual, assim posto e disposto, nos leva a conceber?

Foucault quando está analisando os pontos críticos, que são muitos, da teoria aristotélica do conhecimento utiliza expressões como “desejo de saber”, “desejo de conhecer”, “vontade de conhecer” e “desejo-prazer” (cf. FOUCAULT, 2014, p. 196- 197). Parece-nos que, através delas, Foucault realizará um movimento de fragmentação de instâncias, que, dada a maturação com que foram fermentadas e perpassadas na história do pensamento filosófico, pareciam unidas e encrustadas demais para serem dissociadas a qualquer tempo. É o caso, por exemplo, de colocar “a vontade e o desejo fora da consciência”, como “fizeram Nietzsche ou Freud”, destaca Foucault, ou ainda “pensar filosoficamente uma vontade de saber que não seja considerada de antemão na unidade de um sujeito cognoscente” (2014, p. 17).

Por meio da análise do trecho inicial da *Metafísica*, que versa sobre o desejo de conhecer no homem, Foucault “defende que, de acordo com Aristóteles, o desejo de conhecer está fechado no interior do próprio conhecimento” (NOTO, 2020, p. 74). Essa implicação mútua entre o desejo de conhecer e o conhecimento, significa dizer que “não haveria, em

Aristóteles, oposição e exterioridade entre desejo e conhecimento, entre o sujeito que deseja e o sujeito que conhece”, de modo que “o saber e o desejo não estão em dois lugares diferentes [...] o desejo de conhecer já é, por natureza, algo como o conhecimento, algo do conhecimento” (FOUCAULT, 2014, p. 17). Até o momento não faremos ainda distinções de significado entre o saber, o conhecimento, o desejo de conhecer, as possíveis conexões de ambos etc. Adiante desenvolveremos essa intrincada articulação conceitual.

O que essas conexões escondem e reafirmam ao mesmo tempo é que, “desde o início”, o “desejo de conhecer” em Aristóteles é de “ordem epistemológica e teórica” (NOTO, 2020, p. 74). Dessa forma, não haveria como delimitar que esse sujeito que conhece, ou que deseja conhecer, fosse dotado também de interesse, movido por impulsos, lutas, pautado nas relações de forças. Para Aristóteles “deseja-se conhecer para conhecer e por nenhum outro motivo” (NOTO, 2020, p. 74), e o que movimenta esse desejo seria a “curiosidade” e de modo “sereno” deseja-se saber por saber (cf. FOUCAULT, 2014, p. 17).

Exploremos um pouco os pontos dessa relação: conhecimento e desejo/vontade de conhecer na teoria do conhecimento de Aristóteles. Segundo problematiza Foucault, pautar-se no “discurso filosófico” para investigar as relações que envolvem desejo e conhecimento são de “pouca valia”, porque desde o início, desde a sua significação – o que é a filosofia –, na “epígrafe de seu próprio discurso”, as filosofias propostas trazem consigo um “desejo de saber”. Esse desejo, por sua vez é retomado no desenvolvimento das construções filosóficas. É como se “seu nome” – filosofia – “bastasse para justificar-se, por existir e mostrar que é – de uma só vez – necessária e natural” (FOUCAULT, 2014, p. 6).

Nesse processo de desconstrução dos elementos mais ínfimos da filosofia que Foucault introduz Aristóteles a seus ouvintes, em sua primeira aula do curso *Aulas sobre a vontade de saber* (cf. NOTO, 2020, p. 73), desatando, isto que poderíamos considerar como um primeiro nó da relação desejo de saber e conhecimento, expressado no discurso filosófico. O desejo de saber funciona inicialmente, como um ímpeto que busca que impele, o homem rumo ao conhecimento, entretanto, esse mesmo desejo de saber, deve ser excluído do discurso filosófico (cf. FOUCAULT, 2014, p. 6).

Como esse movimento dúbio e confuso ocorre? Foucault vai eleger o exemplo aristotélico presente na *Metafísica* para mostrar essa ocorrência. Movimenta assim, tese por tese que justifica o postulado aristotélico em torno do desejo/vontade de conhecer. Desse modo, junto a Foucault, interpelamos – como foi possível o desejo de saber ser incorporado, tomado pelo conhecimento na construção do discurso filosófico? – com a teoria do conhecimento de Aristóteles temos uma sobreposição do conhecimento ao desejo de

conhecer, este que por sua vez, “supõe e transpõe a relação prévia entre o conhecimento, a verdade e o prazer” (FOUCAULT, 2014, p. 205). Logo, percebemos que o que está em questão desestruturar é a relação estabelecida e fortemente conectada entre conhecimento, vontade, desejo e verdade.

Foucault fala ainda, num “desejo-prazer”, na vontade de conhecer de matriz aristotélica. Esse desejo assim disposto tem relação com o trecho inicial da *Metafísica* analisado. Nele há uma conexão entre desejo de conhecer e o prazer possibilitado, pelo ato do conhecimento, visto que o conhecimento em “sua forma mais elementar” da sensação visual mais do que todas as outras sensações, “já dizia respeito à verdade” (FOUCAULT, 2014, pp. 196 – 197).

Assim posto, agora é preciso explanar o desenvolvimento argumentativo de Foucault que possibilita mostrar como a desimplicação entre o desejo de conhecer e o conhecimento é possível, analisando o próprio texto aristotélico e tomando certa distância dele também. Esses dois movimentos que implicam uma série de desdobramentos são percorridos na aula de nove de dezembro majoritariamente.

A partir da frase “todos os homens, por natureza, desejam o saber” (2014, p. 8), Foucault detecta a existência de três teses que configuram um triplo deslocamento na argumentação aristotélica. As três teses alinhadas permitem que um caso particular seja subsumido como um princípio geral. Na passagem do conhecimento para a sensação e por fim, para a sensação visual. Esses deslocamentos “talvez não possam ser totalmente sobrepostos”, diz Foucault, (2014, p. 8), isso porque a passagem de um momento a outro, faz com que aglutinações sejam feitas e numa viragem, torna-se possível inferir que existe uma conaturalidade entre desejo e saber na sustentação da teoria do conhecimento aristotélica.

As três teses oriundas do primeiro postulado aristotélico são assim dispostas. Primeiro, “existe um desejo que diz respeito ao saber”; segundo, “esse desejo é universal e encontra-se em todos os homens”; terceiro, ele é “dado pela natureza” (FOUCAULT, 2014, p. 8). Desses momentos, um ponto forte marca a composição aristotélica, a função desempenhada pelo desejo e como ele de modo germinal, já se encontra localizado nesse receptáculo que é o homem.

Em seguida, Aristóteles vai provar essa proposição inicial por meio do entimema¹⁶ “em uma de suas estruturas possíveis” (FOUCAULT, 2014, p. 8) e nessa composição

¹⁶Explicamos as variantes da composição do entimema no capítulo 1.

aligeirada, Foucault fará uma pausa, interpondo uma questão e a constatação de três deslocamentos. (1) “Em que a sensação, com seu prazer, pode ser um exemplo do desejo de conhecer?” (FOUCAULT, 2014, p. 9), visto que o anseio por conhecimento, presente no homem, se apresenta inicialmente no nível mais baixo - o da sensação visual; (2) “O desejo de conhecer” que “estava inserido na natureza” passa a ser apresentado de um modo distinto, na segunda tese, ele é localizado como o “prazer da sensação considerada em si mesma”, que significa por sua vez, estar “fora de qualquer *utilidade*, e de qualquer ação”. Dessa constatação é possível inferir uma “não-utilidade da sensação” que de maneira confusa é anunciada como se “já estivesse inserida na natureza” (FOUCAULT, 2014, p. 8); (3) Por fim, “passa-se do desejo”, que é designado pelo termo ὀρέγονται (apetite) para o “prazer”, mas, Foucault chama à atenção, para o termo em grego que designa prazer nesse momento ἀγάπησις “(agapêsis)” (cf. NOTO, 2014, p. 104) ao invés de “ἡδονή” (idonê) (FOUCAULT, 2014, p. 8).

Aristóteles utiliza um termo que destoa do que habitualmente era usado, por ele mesmo, em outros textos. A inserção desse novo termo que Foucault apresenta como ἀγάπησις designa, num primeiro momento, “a satisfação da ordem. O contentamento que obtemos de algo que nos contenta” (FOUCAULT, 2014, p. 9). Esse termo vai sofrer um singular detalhamento, porque apresenta uma dualidade e esta, não é mero detalhe, o “emprego da palavra ἀγάπησις” (agapêsis), será considerado por Foucault (2014, p. 12), como a “chave”, para compreender e desfazer superposições argumentativas criadas por Aristóteles, no intuito de tecer e hierarquizar as relações desenvolvidas entre desejo e prazer perpassados pela sensação, na busca natural pelo conhecimento.

Na forma inicial das sensações corpóreas – ἀγάπησις (agapêsis) – remete a um prazer sensorial. Quando “refere-se ao prazer da sensação” que, “prenuncia a felicidade da contemplação” εὐδαιμονία (eudaimonia) (FOUCAULT, 2014, p. 13), assume outra forma, não mais ligada ao prazer sensorial. O paradigma de sensação muda conforme o nível que se sobe rumo à felicidade contemplativa ou ao “grande conhecimento incorporal das causas”. Ἀγάπησις (agapêsis) designa matéria e forma, “matéria do prazer sensorial e animal” e forma “genericamente humana da felicidade” (FOUCAULT, 2014, p. 13). Figura nesse momento a ambiguidade do termo que designa o prazer que acompanha ora as sensações corpóreas, num nível raso, ora as sensações inúteis consideradas mais altas. “Sem dúvida”, reitera Foucault (2014, p. 12), “enquanto o homem permanecer no nível animal da sensação permanece no nível do que é útil para a vida. Mas, se encontrar satisfação em sensações que não são diretamente úteis, é que já está se delineando o ato de um conhecimento”.

Tudo isso que vai sendo elaborado e descortinado por Foucault configura um trabalho minucioso, dessa fragmentação de instâncias que compõem a vontade de conhecer de matriz aristotélica. Exploreemos a primeira questão, que trouxemos – aquela que interroga como a sensação, com seu prazer pode ser um exemplo do desejo de conhecer – observamos com ela uma movimentação empenhada por Aristóteles para demonstrar em que se apóia cada etapa do momento que amarra duas instâncias: “a sensação” e o “desejo natural de conhecer” (FOUCAULT, 2014, p. 9). Nesse momento é importante analisar o caminho elaborado pelo qual passa a sensação. Inicialmente ela se liga ao prazer e ao conhecimento em determinando nível e depois, se torna um elemento acessório quando o homem alcança o nível mais abstrato da contemplação.

Baseado nos textos que compõe *De anima*, Foucault mostra como vai ser possível afirmar que a sensação é um conhecimento em Aristóteles. Primeiro porque ela é considerada uma “atividade”, “um ato em comum daquele que sente e do sensível”, “é uma atividade da alma sensitiva” e “essa atividade tem como resultado tornar atual a qualidade de algo” (FOUCAULT, 2014, p. 9). É preciso que marquemos um ponto, não há, qualquer distinção entre sensação e sensibilidade e, no entanto, é na sensibilidade daquele que sente enquanto é dotado de características saudáveis que Aristóteles colocará maior ênfase, somente, a partir deste ser percipiente que será possível realizar o movimento de atualização de algo.

No que toca a segunda tese, – que a sensação é acompanhada de prazer – como prova-la? Foucault utiliza passagens da *Ética a Nicômaco* nesse momento. Do capítulo dez, no parágrafo seis da *Ética*, tem-se que “o prazer não deve ser considerado como a mesma coisa que a atividade”, o prazer é diferente da atividade, mas “ele acompanha a atividade” (FOUCAULT, 2014, p. 9), é ele que “torna perfeita a realização da atividade” (ZINGANO, 2017, p. 14), contudo, isso só é possível “quando esta [a atividade] decorre como deve ser; e que, aliás, há tantos prazeres distintos quantas são as atividades específicas da sensação” (FOUCAULT, 2014, p. 9). Aristóteles “aposta” em certa “posição do prazer, que o torna intrínseco ao bem agir, mas não determinante da boa ação”, daí decorre que “temos prazer sempre que agimos bem” (ZINGANO, 2017, p.14 -15).

Lidemos agora com o proposto na terceira tese, que nos parece, ser um último alinhamento entre as demais. Agora é preciso provar como a sensação está ligada ao conhecimento, uma vez que é o prazer que ela proporciona que garante à sensação ser um conhecimento. Há duas justificações para essa afirmação ser posta, uma de caráter implícito e outra de caráter explícito, e esse último se apresenta de maneira curiosa (cf. FOUCAULT, 2014, p. 10).

A justificação de carácter implícito Foucault localiza nos textos da *Ética nicomaqueia* e na *Metafísica*, pois bem, como ligar o conhecimento e o prazer que a sensação provoca? Estabelecendo como critério “que as coisas agradáveis para as pessoas sadias” é que “realmente proporcionam prazeres verdadeiros”, ou seja, apenas as sensações percebidas pelas pessoas sadias é que devem ser consideradas, uma vez que nos prazeres verdadeiros que tais pessoas são capazes de sentir e emitir, é que as “sensações” podem atualizar “as qualidades reais do objeto” (FOUCAULT, 2014, p. 10), um pouco antes, falávamos da indistinção entre sensibilidade e sensação na teoria do conhecimento aristotélico, agora, nos parece importante considerar que, não precisar o teor de ambos os marcos sensoriais, leva a certa relativização do que, ou de quem, se toma por referência para indicar no/o que consiste um prazer verdadeiro.

É oscilante o uso das sensações como fonte do que pode ser validado como conhecimento, não obstante num último movimento no sentido de amarrar essas teses, Aristóteles une a capacidade de percepção sensitiva com a atualização qualitativa do objeto a ser percebido, essa junção é que torna “o prazer” um elemento “próprio da verdade do conhecimento. E onde não houver conhecimento não há verdadeiramente prazer” (FOUCAULT, 2014, p. 10).

Falamos da justificação implícita, vejamos agora a justificação mais curiosa – a explícita – extraída dos textos da *Metafísica* e *De anima* por Foucault. Aristóteles postula o sentido da visão como aquele que “dá mais a conhecer” e, por conseguinte, “proporciona mais prazer” do que os outros (cf. FOUCAULT, 2014, p. 10), porque segundo especificado na *Metafísica*, a visão é o sentido que “descobre mais diferenças”, percebe qualidades específicas como “a cor, a luz” e capta sensíveis comuns, como “o repouso e o movimento, o número, a unidade” (cf. ARISTÓTELES apud FOUCAULT, 2014, p. 10).

Por último, Aristóteles dota o sentido da visão de conhecimento em detrimento dos demais sentidos, assim especifica ele: “o prazer da visão permanece em seus próprios limites, permanece um verdadeiro prazer”, é, portanto, temperante (cf. FOUCAULT, 2014, p. 10). Notamos aí, que o cuidado com a significação do prazer envereda pelo registro de uma medida, que distingue entre o moderado e o imoderado, pois os demais sentidos nos levam à intemperança porque são ilimitados (cf. FOUCAULT, 2014, p. 10).

Façamos um apanhado parcial do exposto até aqui para fins de encadeamento, até o momento, de composição da teoria do conhecimento aristotélica analisada por Foucault. Primeiro, ele analisa o postulado que distribui o desejo de saber entre os homens, em seguida fragmenta em três teses esse postulado, mostrando as conexões feitas entre desejo, saber,

sensação e conhecimento. Dito isto, observamos que Foucault tensiona um pouco mais a exposição crítica às teses aristotélicas que envolvem o conhecimento e o desejo de conhecer, dado como algo natural. Agora, Foucault interpela, por que os animais, que também têm sensações “não desejam conhecer”? (cf. FOUCAULT, 2014, p. 10). Afinal, se “todas as sensações causam prazer” e até mesmo, dela pode-se produzir conhecimento, por que os animais não estariam inclusos nessa atividade? Parece que Aristóteles universaliza, mas não tanto o “desejo de conhecer”, mesmo que ele seja dado “por natureza” e o atribui a “todos os homens, mas apenas aos homens” (cf. FOUCAULT, 2014, p. 10). Essa restrição tem uma intenção, permitir ao homem obter prazer das sensações inúteis (cf. FOUCAULT, 2014, p. 10).

O problema nos parece, fica orbitando no sentido atribuído ao prazer e sua conexão com o desejo. Não obstante, falávamos no começo dessa seção de um “desejo-prazer”, na vontade de conhecer aristotélica, apontado por Foucault. O prazer apresenta uma grafia múltipla no grego, conforme indica Foucault (v. 2014, p. 8). Dada essa multiplicidade é possível vinculá-lo e desvinculá-lo conforme o sabor das proposições defendidas ou refutadas. Em um momento o desejo é *ὀρέγονται* (apetite), em outro passa-se desse apetite ao *ἀγάπησις* (prazer), que como apontamos antes, designa uma matéria (satisfação da ordem, a partir do paradigma de sensações corpóreas) e uma forma (“satisfação em sensações que não são diretamente úteis”), delineando a (eudaimonia), felicidade futura da contemplação humana (cf. FOUCAULT, 2014, p. 12- 13).

Insistimos nessa triangulação explicativa porque ela torna possível, ainda que com dubiedades na argumentação aristotélica, conforme indica Foucault, a demonstração de como foi possível realizar a elisão do desejo de saber no discurso filosófico. “Corpo e desejo” (FOUCAULT, 2014, p. 13), são elididos nesse processo, que os afirma num primeiro momento e os exclui num segundo. Daí ser possível postular “um conhecimento” não “subordinado a nenhuma utilidade” (FOUCAULT, 2014, p. 12).

Num último movimento hipotético em torno da construção “desejo-prazer” assim posto, de forma parelha por Foucault, quando trata da “vontade de conhecer” analisando a vontade de saber de matriz aristotélica, passamos a identificar que tem de haver uma conexão entre ambos para tornar possível o “conhecimento dos princípios primeiros” e das “causas finais” na filosofia aristotélica (cf. FOUCAULT, 2014, p. 13). Seria o caso de verificar as etapas constitutivas do salto realizado entre o nível das sensações corpóreas e o nível das sensações cujo único prazer, estão em si mesmas, através do episódio distintivo entre os homens e os animais.

Há diferenças que caracterizam o homem por oposição aos animais sensitivos, colocando-os acima destes, tais diferenças são marcadas na presença: da memória e audição; arte e ciência e a presença da σοφία (sabedoria). Essas características compõem os dois deslocamentos indicados por Foucault a partir do postulado aristotélico da conaturalidade do desejo e do saber no homem.

Ainda “nos confins da animalidade e da humanidade” temos a produção da “memória pela sensação” (cf. FOUCAULT, 2014, p. 11), contudo, ela não está presente em todos os animais. Temos também a audição que, assim como outros termos, tem em Aristóteles amplo significado. Existem animais que não a possui, como abelhas e formigas (cf. FOUCAULT, 2014, p. 11). A audição se refere desde a percepção de “sons inarticulados” até “a capacidade de entender a linguagem” e, “num nível ainda mais alto, de receber uma educação”, (FOUCAULT, 2014, p. 11) daí algumas inferências.

Com a memória aparece a “propriedade de ser inteligente”; e com a audição a disposição para aprender, “o fato de ser disciplinável” (cf. FOUCAULT, 2014, p. 11). E nessa brecha, a possibilidade de “através da educação” ser possível fazer com que o desejo “venha a ser conforme a razão” (AGGIO, 2017, p. 18), porque Aristóteles “acreditava que o conhecimento é determinante no modo como sentimos e desejamos” (AGGIO, 2017, p. 19), daí a interposição assertiva de que o desejo é uma satisfação da ordem, satisfação que se experimenta ao agir conforme o fim de determinada atividade.

Após essa distinção, no que pode ser entendido como uma primeira camada de características opostas entre homem e animais, Foucault, elenca uma segunda camada, que vai permitir um afastamento do “prazer sensível em geral para o prazer especificamente humano que o homem pode obter de suas próprias sensações” (FOUCAULT, 2014, p. 10). Agora, nesse novo momento expositivo, será possível sentir prazer a partir do que Foucault denomina de “sensações inúteis”, tais sensações já narram em surdina “o paradigma minúsculo de um conhecimento cujo único fim é ele mesmo” (FOUCAULT, 2014, p. 12).

Na apresentação do que compõe essa segunda camada, temos a inserção da arte e da ciência. “Ambas têm como característica poderem ser ensinadas, [...] são elas que passam pelo ouvido, [...] levam consigo um julgamento universal extraído a partir de uma ‘infinidade de noções que vêm da experiência’”, uma vez que se “apoiam na memória”. Por fim, “têm a particularidade de frequentemente ser menos eficazes que a experiência”, porque “a experiência sabe reconhecer os casos e aproveitar as oportunidades”, elas - arte e ciência – até, “colocam princípios gerais”, mas “não dão as regras, o esquema e o princípio de aplicação” a experiência funciona à revelia dos princípios (FOUCAULT, 2014, p. 11).

A terceira camada de diferenciações consiste na aparição da σοφία (sabedoria). Ela é o “conhecimento das causas”, portanto, é o “conhecimento supremo”, e por ser conhecimento supremo “serve apenas a si mesmo”, “não se submete a nenhuma utilidade”, é livre e constitui um “fim para si mesmo” (FOUCAULT, 2014, p. 11).

Reunindo todos esses temas aristotélicos em torno do saber, do conhecimento e do desejo que percorremos até aqui, Foucault toma certa distância deles e aponta outros tipos de saberes que são suprimidos quando se tem os temas aristotélicos por base. São eles: o saber trágico; a reminiscência platônica e aprendizagem-mercadoria (cf. FOUCAULT, 2014, p. 14). E destaca a necessidade de galgar outros passos, importantes para que seja possível, pensar filosoficamente uma vontade de saber articulada a sistemas reais de dominação.

Talvez a dificuldade de se pensar nesta vontade de saber indicada por Foucault, resida no fato de que temos uma vontade que segue a dinâmica de um desejo, ou de desejos variados ou ainda de um querer, mas não se remete a um sujeito. Vontade sem sujeito, sem rosto ou força anônima que a movimenta, eis o ponto que causa certo grau de desconforto a quem se depara com a perspectiva foucaultiana da vontade de saber, que vai se delineando entre as críticas ao modelo aristotélico e aproximação dos apontamentos concernentes ao modelo nietzschiano. Como visualizar nessa vontade algo como “sistemas reais de dominação”? (FOUCAULT, 2014, p. 5).

A vontade de saber, a vontade de conhecer, o desejo de saber e o desejo de conhecer são os termos que figuram no texto foucaultiano, do curso de 70 e em outros textos do período. Será que permutam significado? Estariam no mínimo conectados? Entendemos que não permutam significado. Até mesmo, conhecimento e saber, não são sinônimos no percurso foucaultiano presente no curso *Aulas sobre a vontade de saber*. O conhecimento “para precisar o vocabulário” é o “sistema que permite dar uma unidade preliminar, um pertencimento recíproco e uma conaturalidade ao desejo e ao saber”, dirá Foucault (2014, p. 17) e quanto ao saber, ele consiste “*naquilo* que é preciso arrancar da interioridade do conhecimento para *alí* recuperar o objeto de um querer, o fim de um desejo, o instrumento de uma dominação, a meta de uma luta” (2014, p. 18). Mas nem aqui, nesse momento de considerações finais, parciais da aula de nove de dezembro, é nítido o entendimento sobre o significado atribuído ao conhecimento e ao saber por Foucault.

Os elementos que ele reúne sobre a rubrica do conhecimento, parecem ser o que fora trabalhado até *alí*, extraído das considerações sobre o modelo aristotélico da vontade de saber e não necessariamente o que ele considera como conhecimento, talvez, seja preciso esperar pelas considerações desenvolvidas em *A verdade e as formas jurídicas*, alguns anos mais

tarde, para de fato, entendermos no que consiste o conhecimento para Foucault. Sobre a definição de saber, no que consistiria esse *aquilo* que é preciso arrancar da interioridade do conhecimento? Possivelmente o saber foi capturado pelo conhecimento em algum momento, então precisamos realizar operações que o retirem desse âmbito, contudo, ao retirar o saber dessa interioridade, cabe a pergunta, o que seria esse *alí*, a qual Foucault se refere? Um lugar vazio? E como recuperar algo que parece incorporar múltiplas faces num, não lugar? Foucault, ao menos nas aulas iniciais do curso de 70, não nos entrega tais respostas. Mas seguimos a procura.

No que toca os tipos de desejos. O desejo de saber a que alude Foucault é caro à filosofia aristotélica, funciona num jogo interno em que desejo e saber se procuram. O desejo de saber precisa garantir a existência de um sujeito prévio e a partir daí, movimenta-se rumo ao conhecimento (cf. FOUCAULT, 2014, p. 17), esse desejo de saber é também, o ponto de partida da produção do discurso filosófico, e nesse caso, fora analisado o de tipo aristotélico, mas também será aquele que precisará ser suprimido, porque no fim das contas, o homem deseja o saber por saber, não pode haver, nessa relação ascética com o conhecimento que virá interesses escusos. O “conhecimento ascético” se pretende puro, “suprime o ponto de vista do corpo, suspende a utilidade, desfaz as parcialidades e os limites”, “quer ver tudo com os mesmos olhos e sem preconceitos” (cf. FOUCAULT, 2014, p. 189).

O desejo de conhecer nos parece, guarda um duplo movimento o primeiro exposto nessa aula de nove de dezembro, demonstra como ele opera na filosofia aristotélica e num segundo momento, na aula de 16 de dezembro será com Nietzsche que ele ganhará outra forma e conteúdo. Na filosofia aristotélica, o desejo de conhecer já diz respeito ao conhecimento. Esse desejo que quer o conhecimento faz dele seu objeto, seu fim, sua matéria (cf. FOUCAULT, 2014, p. 17). O desejo é o conhecimento adiado (FOUCAULT, 2014, p. 17), constitui, portanto, um “jogo do conhecimento” com relação a si mesmo, não faz mais do que “manifestar o retardo e o movimento” de si para si.

O desejo de conhecer parece ser diferente do desejo de saber a partir da perspectiva nietzschiana, Foucault mostra como o “desejo de conhecer” pôde escapar da soberania do próprio conhecimento (cf. FOUCAULT, 2014, p. 6). Na teoria do conhecimento de Aristóteles havia uma conexão entre o desejo de conhecer e o conhecimento, em que o desejo de conhecer encena uma forma de aparição controlada, dentro de limites que permitem ao homem, desejar o conhecimento pela sua própria natureza, e ele vai “do prazer à felicidade” conduzido por um “movimento natural, por intermédio de uma fala que ensina e não profetiza e de uma memória sem esquecimento nem enigma” (2014, p. 15), toda essa estrutura permite

um mascaramento aristotélico. “Por mais que ele fale em desejo de conhecer” segundo Foucault, de fato, o que ele procura é “proteger o conhecimento da exterioridade e da violência do desejo” (2014, p. 16).

Nesse sentido o “esforço nietzschiano” teria sido, conforme indica Noto (2020, p. 74), de mostrar que “na raiz do conhecimento há um desejo”, mas que ele “não tem parentesco com o conhecimento” e que este, por sua vez, não é “guiado pela necessidade interna do que é” ou visa ser “conhecido”.

Agora é preciso adotar o jogo da exterioridade entre desejo e saber e o desejo de conhecer e o conhecimento com “lutas, violência, vontade de dominar”, Nietzsche é quem “reestabelece essa exterioridade”, essa distância que a teoria do conhecimento aristotélico havia suprimido. Dissociar essas instâncias permite dissolver a unidade de um sujeito, desalojar saber e desejo da “mesma alma, mesma consciência” (FOUCAULT, 2014, p. 17), mostrar que entre saber e conhecimento, existem diversos motivos que os movimentam, por exemplo, o poder, temos assim, mais do que a simples atualização de um desejo de saber endereçado, destinado a um conhecimento (FOUCAULT, 2014, p. 17).

A partir das considerações construídas em torno do conhecimento e sua implicação com o desejo de saber, ronda uma questão sobre qual o elemento que une essas duas noções, o que valida essa conexão? Foucault identifica a verdade como o elemento que dá liga entre o desejo de saber e o conhecimento em Aristóteles, para “efetuar a passagem do desejo para o conhecimento, há, é preciso que haja, a verdade” (2014, p. 22).

A inserção da verdade como um “terceiro elemento entre o desejo e o conhecimento” ocorre em surdina (FOUCAULT, 2014, p. 22). A construção epistemológica de Aristóteles visava “reintroduzir o conhecimento embaixo do desejo e em seu princípio mesmo”, de modo que “se há em geral desejo de conhecer e se o conhecimento pode fazer nascer, no interior de seu próprio movimento, algo como o desejo, é porque tudo transcorre na ordem da verdade” (FOUCAULT, 2014, p. 22). Assim, a verdade vai funcionar como “garantia e fundamento do desejo de conhecer” decorre daí algumas considerações tiradas por Foucault. 1. “é porque no desejo já está em causa a verdade que o desejo pode ser desejo de conhecimento; 2. “inversamente, é porque a relação com a verdade é fundamental que o desejo de conhecimento já é, [...] em sua raiz, da ordem do conhecimento”; 3. “É porque a relação com a verdade comanda ambos que o conhecimento e o desejo podem ter apenas um único e mesmo sujeito” (FOUCAULT, 2014, p. 22). Notemos, o alinhamento entre desejo de conhecer e conhecimento, permite que em última instância um sujeito seja inserido como aquele que possibilita a unidade entre verdade, desejo de conhecer e conhecimento.

Foucault, para exemplificar na história da filosofia uma sistematização dessa união entre desejo de conhecer e conhecimento possibilitado pela verdade, destaca a filosofia de Spinoza. Trazer esse autor para o contexto presente se justifica porque Nietzsche reconhecia nele o “filósofo por excelência”, pois ele ligou de modo mais rigoroso “a verdade e o conhecimento” (FOUCAULT, 2014, p. 26). E é, a partir das sustentações postas por Spinoza que Nietzsche fará objeções, mostrando o caminho, precisamente inverso do proposto por ele, referente à construção/invenção do conhecimento.

Com Spinoza, Foucault identifica junto ao *Tratado sobre a reforma do entendimento*,¹⁷ texto que ele qualifica como um operador filosófico¹⁸, uma sistematização feita por Spinoza entre a descoberta da ideia verdadeira e como esta, propicia a felicidade. A proposta de Spinoza em corrigir o intelecto, consistia em abdicar de bens considerados certos, ainda que, corriqueiramente levassem o homem à derrocada (à busca incessante de riquezas, honras e de concupiscências) em prol de um sumo bem incerto. O método desenvolvido por Spinoza que visa sincronizar verdade e conhecimento implica em seguir o conhecimento reflexivo buscando entender “o que é a ideia verdadeira, distinguindo-a das outras percepções e investigando a natureza dela” (SPINOZA, 1983, p. 68). Para Spinoza, o conhecimento é algo necessário para os homens e sua descoberta implica um movimento de procura e encontro de si, dentro de si. E esse modo de operar vai depender do próprio poder e natureza do intelecto para se efetivar.

Ainda nesse percurso serão especificados os pontos críticos que levam a mente ao erro. Spinoza visa coibir (por múltiplos exemplos) a mente, para que esta, não confunda as ideias verdadeiras com as falsas, as fictícias e as duvidosas. Para ele, nossa mente opera por meio da memória e do intelecto quando investida de ideia adequada, (aumentando nossa potência de agir) e padece, quando submetida a ideias inadequadas estas originadas na nossa imaginação (e que, por conseguinte, diminuem nossa potência de agir). Memória, imaginação e intelecto compõem os três gêneros constituintes do conhecimento. É importante frisar que

¹⁷ Ou *Tratado da Reforma do entendimento* junto à *Ética* são os dois textos Spinozanos, que, segundo Foucault, permitem nomear, fundamentar e reconduzir “o pertencimento entre a verdade e o conhecer na forma da ideia verdadeira”, Spinoza, diz Foucault, tem realmente o direito de dar seu nome “ao fortalecimento da relação de pertencimento entre a verdade e o conhecimento” (FOUCAULT, 2014, p. 26).

¹⁸ Foucault identifica alguns tipos de operadores filosóficos na filosofia (v. 2014, p. 7). Eles dizem “respeito à totalidade do sistema, sua possibilidade e sua justificação, sua origem e seu nascimento necessário”, “se referem à própria possibilidade do discurso”, sua existência, “em cujo interior é considerado” (FOUCAULT, 2014, p. 7). Os operadores filosóficos funcionam de modo restrito, quando possibilitam a formação sistêmica e a assunção de um determinado discurso filosófico em particular e também, de um modo mais amplo porque agem “sobre o estatuto do discurso filosófico em geral” (FOUCAULT, 2014, p. 7).

um novo aparato conceitual é utilizado por Spinoza e que permite certo grau de distanciamento da elaboração epistemológica aristotélica.

Em momento posterior, na publicação da *Ética* essa dupla acepção do termo *ideia* será melhor especificado por Spinoza. Por adequada, entende a ideia que é absoluta e perfeita, que conduz o raciocínio com sucesso, justamente, por se interligar melhor a outras ideias, e por inadequada, as ideias que nos levam a um conhecimento parcial da verdade.

Quanto à sua composição, a ideia verdadeira, dirá Spinoza (1983, p. 81) “é simples ou composta de simples e mostra como e por que algo é ou foi feito”. É clara e distinta, e para tanto nunca pode ser falsa. Pois se fosse por sua natureza falsa, nos levaria invariavelmente a falsas percepções e à emergência de ideias mutiladas e/ou truncadas. Inferimos que elas são dessa natureza, pois, são fabricadas na consciência por meio das impressões sensoriais que vivenciamos e por intermédio da imaginação. Imaginação esta que é fonte criadora de ideias inadequadas.

Para Spinoza, a ideia verdadeira está por sua natureza consubstanciada em nós, apresentando-se assim de maneira inata. Logo, inteligível por si mesma. É algo diverso do seu ideado e nos remete uma certeza da verdade. Neste ponto, notamos a necessária conexão que é proposta entre verdade e conhecimento. Um pertencimento mútuo sustenta ambos.

Desse modo, não há uma busca natural pelo conhecimento, que começa, com um espanto oriundo do homem, como dito por Aristóteles na *Metafísica*, por exemplo. No itinerário elaborado por Spinoza - de busca pela ideia verdadeira - é a felicidade que embasará a descoberta desta ideia e, por conseguinte, fomentará a vontade de conhecer e o conhecimento no homem.

Spinoza proporá uma “adequação entre a felicidade e a ideia verdadeira; a partir daí se desenvolvem a vontade de conhecer e o conhecimento no homem” (FOUCAULT, 2014, p. 23). O elemento da verdade é “apresentado como aquilo que fundamenta tanto o conhecimento como o desejo de conhecer” (FOUCAULT, 2014, p. 23). Em Spinoza “não está em causa, como em Aristóteles, um desejo de conhecer, e sim um desejo de felicidade” que “nada ainda diz que será da ordem do conhecimento” (FOUCAULT, 2014, p. 23).

O destaque dado a Spinoza converge com o objetivo de Foucault, nesse momento do curso, que consistia em desimplicar verdade, vontade de conhecer e conhecimento na análise do “querer conhecer” (FOUCAULT, 2014, p. 25). O uso de Nietzsche se faz presente, para romper essa união necessária e pertencimento recíproco: entre vontade de conhecer e conhecimento, e em última instância, pensar essas duas nuances fora da figura de um sujeito

de conhecimento, afinal, a epistemologia spinozana resguardava ainda, a presença de um sujeito fundante em seu alicerce.

Após explanar sobre a teoria do conhecimento spinozano, apontar as dificuldades que ela traz para o trabalho de desimplicação da verdade com o conhecimento, ambos alojados, num sujeito de conhecimento, Foucault introduz o modelo nietzschiano de vontade de saber nesse momento do curso, demarcando que “numa primeira avaliação” os textos de Nietzsche, “podem (e devem) ser lidos como uma tentativa para libertar o desejo de conhecer da forma e da lei do conhecimento” (FOUCAULT, 2014, p. 23), uma vez que, com Nietzsche, “a relação vontade-conhecimento-verdade” é posta em xeque.

2.3 Modelo teórico da vontade de saber nietzschiana

Através da análise do modo como desejo, conhecimento, verdade e sujeito se sustentam e de como é preciso romper essa coesão que Foucault trabalha o modelo teórico da vontade de saber nietzschiana. Temos assim, o desenvolvimento de três considerações foucaultianas em contraste com o modelo aristotélico da vontade saber e a interposição de quatro princípios “identificados” por Foucault, a partir da “análise nietzschiana” (Cf. FOUCAULT, 2014, p. 178). Primeira consideração analisemos o que significa dizer, conforme constatação foucaultiana, que a “Vontade de Saber remete a algo totalmente diferente do conhecimento que atrás da Vontade de Saber há não uma espécie de conhecimento prévio que seria como a sensação, e sim o instinto, a luta, a Vontade de Poder” (FOUCAULT, 2014, p. 178).

Em relação à noção de conhecimento a partir de Nietzsche, temos algumas passagens dos textos foucaultianos que nos auxiliam no entendimento da consideração feita em torno do conhecimento. Encontramos na aula de 17 de março de 1971 uma demarcação da utilidade de Nietzsche, mas não tanto uma explicação detalhada da noção de conhecimento.

Na “Aula sobre Nietzsche”, conferência proferida à parte do curso de 70, mas anexada pelo editor ao Curso é que vemos aparecer uma explanação mais delongada entre conhecimento, verdade e vontade do modelo teórico que Nietzsche coloca à nossa disposição. Entretanto, é em *A verdade e as formas jurídicas* e talvez em certa medida com “Nietzsche, a genealogia e a história” que observamos a trama que envolve conhecimento, verdade e vontade no modelo nietzschiano ser mais detalhada. A partir das conferências reunidas no texto de *A Verdade e as formas jurídicas* que Foucault procurará destacar os elementos que fortalecem sua argumentação, em torno de sua noção de conhecimento, bem como introduzirá

suas considerações sobre vontade de verdade, vontade de saber e vontade de poder ante os aforismos nietzschianos.

Foucault chama nossa atenção, já nos primeiros momentos do curso de 70, para o registro de que ao falar da vontade de verdade ou da vontade de saber, “não podemos deixar de encontrar se [analisamos] uma ou outra”, o conhecimento (FOUCAULT, 2014, p. 4). E junto à noção operacional do conhecimento temos ainda, as noções de verdade e do saber. Para dissolver o alinhamento dos polos de sujeito que conhece e do objeto a ser conhecido, dinâmica da vontade de conhecer, que a tradição filosófica nos legou, é preciso analisá-los em sua relação com a verdade localizada num sujeito.

Para desenvolver essa primeira consideração foucaultiana é preciso que lidemos com a premissa de que o conhecimento é uma invenção que não tem origem (cf. FOUCAULT, 2002, p. 17). Foucault vai elencar de modo progressivo as características que o fazem ser uma invenção (*Erfindung*), este termo marca a importância da ruptura entre as coisas e o momento histórico de suas aparições (cf. FOUCAULT, 2002, p. 15). Além do conhecimento, Foucault exemplifica a religião, a poesia e o ideal como coisas fabricadas, inventadas pelo homem e que, portanto, possuem uma *Erfindung* e não uma origem (*Ursprung*) como querem filósofos ou cientistas que insistem em fazer da origem um momento sublime “antes da queda, antes do corpo, antes do mundo e do tempo” depositando-a numa metafísica de modo que ela está do “lado dos deuses, e para narrá-la se canta sempre uma teogonia” (FOUCAULT, 1999, p. 18).

Afirmar que algo foi inventado, significa dizer que “em um dado momento, algo aconteceu que fez aparecer” algo, de modo que esse algo (religião, poesia, ideal, conhecimento) “não existia anteriormente” e por “obscuras relações de poder”, “algo se produz” (FOUCAULT, 2002, p. 15-16) em última instância essas relações de poder são localizadas “na raiz do conhecimento” (FOUCAULT, 2002, p. 22).

Variados são os sentidos que podem ser atribuídos “a ideia de que o conhecimento é uma invenção e não tem origem” (FOUCAULT, 2002, p. 17). Se, com Deleuze (1976, p. 5) podemos conceber que “uma coisa tem tantos sentidos quantas forem às forças capazes de se apoderar dela”, então, a investigação que Foucault empreendeu, explorou essa assertiva, em três ou quatro modos. A saber: 1. o conhecimento “não está inserido na natureza humana” e desse modo, “não constitui o mais antigo instinto do homem”. Sua possibilidade se dá num “espaço de jogo” entre os instintos e não a partir da “razão, saber ou experiência”. Sua aparição está do lado da “dúvida, negação, dissolução, contemporização” e não, do lado da “afirmação, certeza, conquista, serenidade” (FOUCAULT, 2014, p. 183). É válido destacar que essa crítica se aplica ao modelo epistemológico de conhecer aristotélico, mas também,

que, essa inversão de perspectiva a respeito do conhecimento, sua origem, é mencionada por Nietzsche em pleno ano de 1873, no texto *Sobre a verdade e mentira no sentido extramoral*, que como sinaliza Foucault (2002, p. 14), é o período do neokantismo, em que afirmar “a ideia de que o tempo e o espaço podem preexistir ao conhecimento”, a ideia de que essas categorias “não são formas de conhecimento, mas, pelo contrário, são espécies de rochas primitivas sobre as quais o conhecimento vem se fixar é para a época inadmissível”.

Liberar o conhecimento da fórmula profanadora de que ele foi feito para simplesmente conhecer, permite inferir quatro coisas: 1. que ele foi feito para dominar e “para tanto realiza, através da lógica, das categorias, da razão, esquemas e resumos, a fim de compreender e de prever (cf. NIETZSCHE apud FOUCAULT, 2014, p. 188) e que “conhecemos para levar a melhor sobre os outros ou para ganhar causas injustas” (FOUCAULT, 2014, p. 15); 2. que sua necessidade mais imediata está vinculada ao corpo e, portanto, o “conhecimento ascético” seria de segunda ordem (cf. FOUCAULT, 2014, p. 193), nesse âmbito o conhecimento “é compreendido como exercício que tem em vista não tanto alcançar uma verdade, mas o fortalecimento da vida e da existência”, e se pensássemos por um instante que existe uma relação entre conhecimento e verdade, ela seria secundária e “mediada pelos interesses vitais” (NOTO, 2020, p. 73); 3. o conhecimento “não explica”, ele “interpreta” e na “maioria dos casos, é uma interpretação nova de uma interpretação antiga que se tornou ininteligível e que já não é mais que um signo”, o conhecimento “introduz um sentido” (FOUCAULT, 2014, 192); 4. O conhecimento “libertado da relação sujeito-objeto” é identificado por Foucault como o *saber* (cf. FOUCAULT, 2014, p. 193). E desta relação pode-se inferir também que ela é “produzida pelo conhecimento em vez de servir-lhe de fundamento” (FOUCAULT, 2014, p. 190).

Segundo momento expositivo, ainda oriundo da assertiva inicial de que o conhecimento é uma invenção e não possui origem. Foucault (2014, p. 184) propõe que encaremos o conhecimento como algo “sem modelo” e que não se baseia numa “garantia exterior”, algo como um “intelecto divino”, por exemplo, e numa crítica ao platonismo infere que “não há reminiscência”. Terceiro movimento expositivo, o conhecimento não guarda relação de similitude, nem de continuidade entre si e as coisas a conhecer, ele “não se articula como uma leitura, uma decifração, uma percepção ou uma evidência a respeito da estrutura do mundo”. Parafraseando Nietzsche, em *A gaia ciência*, Foucault cita, “preservemo-nos de dizer que existe lei na natureza”, pois o “caráter do mundo é o de um caos eterno”.

Desse terceiro movimento, que contradiz Kant, temos que “as condições de experiência e as condições do objeto de experiência são totalmente heterogêneas”

(FOUCAULT, 2002, p. 17-18), de modo que “temos [...] uma natureza humana, um mundo, e algo entre os dois que se chama o conhecimento, não havendo entre eles nenhuma afinidade, semelhança ou elos de natureza”. Foucault (2002, p. 18) destaca, nesse terceiro movimento expositivo, uma dupla ruptura executada por Nietzsche “com a tradição da filosofia ocidental e cuja lição devemos conservar”, as rupturas acontecem quando são retirados da relação “conhecimento e coisas a conhecer”: as figuras de Deus e do sujeito (FOUCAULT, 2002, p. 17-20).

Vale uma explicação dessas cisões antes de apresentar o quarto movimento foucaultiano, referente à afirmação de que o conhecimento é uma invenção e não tem origem. Foucault situa-se desde Descartes, para mostrar a ocorrência da relação de continuidade acima aludida. Assim diz, “Deus é esse princípio que assegura haver uma harmonia entre o conhecimento e as coisas a conhecer” (FOUCAULT, 2002, p. 19), o outro é a “unidade do sujeito humano”, ela quem permite conferir uma relação de continuidade que vai do “desejo ao conhecer, do instinto ao saber, do corpo à verdade” (FOUCAULT, 2002, p. 19 – 20).

Por fim, adentrando no quarto movimento expositivo, situado a partir da tese de que o conhecimento é uma invenção, temos uma proposta de subversão, um diálogo ou (crítica?) a Spinoza, referente à reformulação de que o ato de conhecimento provém da luta entre os instintos e não do seu apaziguamento. Para o filósofo holandês, a partir do momento que pacificamos as *paixões*, para ficarmos com o vocabulário do filósofo em questão, de rir, deplorar e detestar as coisas, é que poderemos conhecê-las, em sua “natureza, essência e, portanto, em sua verdade” (FOUCAULT, 2004, p. 20).

Atenhamo-nos ao que implica esse gesto de inversão, de propor a operação complexa do conhecimento através dos mesmos termos só que utilizando-os de um modo totalmente diferente. A compreensão, momento último do ato de conhecer, nos termos spinozanos, ocorre, nos termos nietzschianos, “como resultado de um certo jogo, de certa composição ou compensação” entre rir, deplorar e detestar (cf. FOUCAULT, 2004, p. 20-21). A operação complexa do conhecimento é “parente da maldade”, pois não se trata de “reconhecer-se nas coisas, e sim manter-se a distância, proteger-se delas (pelo riso), diferenciar-se delas pela desvalorização (menosprezar), querer repeli-las ou destruí-las (*detestari*)” (FOUCAULT, 2014, p. 185). Esses impulsos que “estão na raiz do conhecimento” conforme a perspectiva nietzschiana, identificada por Foucault, também “o produzem” e “têm em comum o distanciamento do objeto, uma vontade de se afastar dele e de afastá-lo ao mesmo tempo, enfim de destruí-lo” (FOUCAULT, 2004, p. 21). Porque, “atrás do conhecimento há uma vontade, sem dúvida obscura, não de trazer o objeto para si, de se assemelhar a ele, mas ao

contrário, uma vontade obscura de se afastar dele e de destruí-lo. Maldade radical do conhecimento” (FOUCAULT, 2004, p. 21). Não sabemos ainda se essa vontade é de saber ou de verdade, mas Foucault sinaliza aqui, sua existência.

Essas paixões ou, no vocabulário foucaultiano, impulsos, são “todos da ordem das más relações”, e assim o são porque Nietzsche “não coloca uma espécie de afeição, de impulso ou de paixão que nos faria gostar do objeto a conhecer, mas, ao contrário”, eles nos colocam em “posição de ódio, desprezo ou temor diante de coisas que são ameaçadoras e presunçosas” (FOUCAULT, 2004, p. 21), a partir daí, é possível conceber o conhecimento como “corte”, “centelha entre duas espadas” (FOUCAULT, 2004, p. 22), pois esses impulsos estão em “estado de guerra” que até passam por certos momentos de estabilização, mas a sua regra, a constante, é traçada pelo conflito.

Essas são as características que estão presentes na operação complexa do conhecimento, identificadas por Foucault no modelo de vontade de saber criado a partir de Nietzsche. Em cada uma dessas passagens vemos o conhecimento ser despido de suas habituais características e sendo dotado de outras. E vemos também, Foucault conceber “elaborações de ferramentas teórico-metodológicas”¹⁹, a partir de Nietzsche (RAFFIN, S/d, p. 29).

Coloquemos agora a outra consideração, segunda no contexto geral, que dá continuidade ao conjunto de quatro considerações foucaultianas desenvolvidas por contraste ao modelo aristotélico da vontade de saber, a que chega Foucault quando está construindo o modelo de vontade de saber nietzschiana. “A Vontade de Saber não está ligada originariamente à Verdade” ela “compõe ilusões, fabrica mentiras, acumula erros, se desenvolve num espaço de ficção em que a própria verdade seria apenas um efeito” (FOUCAULT, 2014, p. 178). Temos nesse momento investigativo, a inserção da verdade percebida através de outro conjunto interpretativo: verdade como erro, ilusão, mentira. Foucault realiza tais inferências a partir do princípio de ficção.

A partir desse ponto da exposição nos guiaremos por meio da premissa de que “o conhecimento foi inventado, mas a verdade foi inventada ainda mais tarde”. Foucault investiga, a conexão criada entre verdade e conhecimento, colocando perguntas como: “o que é o conhecimento desde o dia em que se tornou o conhecimento da verdade?”, “o que é a invenção da verdade? qual peripécia a tornou possível?” (FOUCAULT, 2014, p. 187). Esses e

¹⁹ RAFFIN, M. “Fragmentos para una morfología de la voluntad de saber” La relación verdad-subjetividad em la filosofía de Michel Foucault entre el primero y los últimos cursos del Collège de France, p. 29.

outros instigantes questionamentos são apresentados como forma de quebrar em etapas a conexão que se criou entre conhecimento e verdade na filosofia, para em seguida mostrar como essas noções funcionam separadamente e noutra registro, fora da unidade de um sujeito e a partir de uma forma não necessária de adesão entre ambos.

É consideravelmente difícil dissociar verdade e conhecimento, uma vez que essas noções se encontram “numa relação de direito que é posta no início”, pois “há um pertencimento de origem entre ambos” (FOUCAULT, 2014, p. 187) e também, porque “muito cedo a Verdade apareceu para os homens como uma das armas verbais mais eficazes, um dos germes de poder mais prolíficos, um dos fundamentos mais sólidos para suas instituições”, resgata Foucault de Dumézil, essas falas, acrescenta ainda que, “por mais longe que remontemos nos comportamentos de nossa espécie, a ‘fala verdadeira’ é uma força à qual poucas forças resistem” (FOUCAULT, 2014, p. 76).

Para seguir na empreitada, Foucault destaca que a “desenvoltura de Nietzsche”, na tarefa²⁰ de separar e dar a cada uma dessas noções – verdade e conhecimento – sua identificação está em “haver dito: a verdade sobrevém ao conhecimento – sem que o conhecimento seja destinado à verdade, sem que a verdade seja a essência do conhecer” (FOUCAULT, 2014, p. 187), de modo que nem “o homem nem as coisas nem o mundo são feitos para o conhecimento”, a “segunda desenvoltura de Nietzsche” está em afirmar que “o conhecimento não é feito para a verdade” e que ela não “emerge do que é alheio à divisão do verdadeiro” (FOUCAULT, 2014, p. 188).

A partir do momento em que se desvincula o conhecimento da verdade torna-se possível traçar uma história para cada uma dessas noções, eis a “tarefa nietzschiana: pensar a história da verdade sem basear-se nela” (FOUCAULT, 2014, p. 196), mas a partir de um elemento em que a verdade não existe”, a saber, a “aparência”²¹ (RAFFIN, S/d, p. 33) porque a aparência é “o indefinido do verdadeiro. A ilusão, o erro e a mentira são as diferenças introduzidas pela verdade no jogo da aparência. Mas essas diferenças não são apenas efeitos da verdade; são a própria verdade” (FOUCAULT, 2014, p. 196), qualificar a verdade nesses termos é possível porque Foucault está utilizando o princípio de ficção.

²⁰ Foucault diz que: “desde Nietzsche, a filosofia tem a tarefa de diagnosticar e não procura mais dizer uma verdade que possa ser válida para todos e para todos os tempos”, e nesse sentido, ele procura “fazer um diagnóstico do presente”, e nesse âmbito, permite-se ser chamado de filósofo (v. 1994, p. 606). Alguns anos mais tarde, em “Nietzsche, a genealogia e a história”, Foucault dirá, a partir da metáfora do bom filósofo com o médico, que a verdade deve ser encarada como sintoma de doença (v. 1999, p. 19).

²¹ RAFFIN, M. “Fragmentos para una morfología de la voluntad de saber” La relación verdad-subjetividad em la filosofía de Michel Foucault entre el primero y los últimos cursos del Collège de France, p. 33.

Nele a “verdade é apenas um efeito” (FOUCAULT, 2014, p. 178). CASTRO (S/d., p. 211), nos indica, no verbete ficção, alguns pontos relevantes que aqui destacamos. O problema da ficção é para mim um problema muito importante, diz Foucault (cf. CASTRO, S/d., p. 212), “parece-me que existe a possibilidade de fazer a ficção funcionar sobre a verdade, de induzir efeitos de verdade com um discurso ficcional e de fazer com que o discurso da verdade provoque algo que ainda não existe”²² (CASTRO, S/d., p. 212). Ainda com CASTRO (S/d., p. 212)²³ temos que a “ficção consiste no movimento por meio do qual um personagem sai da fábula a que pertence e se torna o narrador da fábula seguinte”, ora se nos situarmos, por um instante, na construção que Foucault faz, sobre *Édipo-rei*, no curso de 70, talvez possamos ver a verdade, funcionar como esse personagem que se desloca de uma fábula, para tornar-se narradora em outra, na história do ocidente, e até mais que isso, essa verdade vai se tornar, o elemento constituinte de “certo sistema de coerção histórica” que partindo da Grécia foi imposta ao discurso verdadeiro das sociedades ocidentais”, destaca, Foucault (2014, p. 177, grifo nosso).

Detenhamo-nos em mais um destaque do princípio de ficção foucaultiano, antes de continuarmos a exposição em torno da verdade e do conhecimento. A ficção “é um lugar inventado”, a partir dele um “discurso de verdade” será criado, “pouco a pouco” em correlação com o “discurso filosófico, científico, político” (FOUCAULT, 2014, p. 174). Esse lugar fictício, segundo Foucault (2014, p. 173-174) foi definido a partir da “grande reorganização e redistribuição política dos séculos VII-VI”, nesse recorte temporal analisado, “o poder se fundamenta numa verdade que só é acessível com a garantia da pureza”. O problema é que esse lugar fictício “desconhece a si mesmo como historicamente produzido” (FOUCAULT, 2014, p. 174) e a partir dessa abertura, uma série de tipos de discursos, e personagens que poderão proferi-los e identificá-los se impõe.

Destaquemos três figuras como exemplo: o sábio, o filósofo e o erudito. Esse lugar fictício “qualifica-os para dizer a verdade”, por que essas figuras devem responder a dois critérios, devem “permanecer recuados com relação ao exercício do poder” e devem “imporem a si mesmos as condições restritivas de pureza, de inocência, de não-criminalidade” (FOUCAULT, 2014, p. 174). Vemos com a interposição desses exemplos, extraídos do contexto de *Aulas sobre a vontade de saber*, que a verdade no cenário da vontade de saber

²² CASTRO, E. El vocabulario de Michel Foucault, S/d., p. 212 ; v. também, *Dits et Écrits*, vol, 3. 1994, p. 236.

²³ Ver também, *Dits et écrits*, vol, 1, 1994, p. 507.

edipiana, só se sustenta enquanto erro mentira ou ilusão (cf. FOUCAULT, 2014, p. 196) situada a partir desse espaço de ficção que se cristalizou numa atemporalidade.

Retomando as considerações em torno da verdade e do conhecimento, desmembrá-los, permite-nos empreender rupturas entre conceitos filosóficos que servem de base para condicionar esses termos a outros, como: vontade de conhecer e conhecimento, como vimos com a análise do modelo aristotélico de vontade de saber; desejo e vontade; sujeito e objeto.

Distanciar conhecimento e verdade permite a Foucault tecer algumas considerações. Precisemos duas delas por entendermos que elas formulam caminhos de interpretação da vontade de verdade e da vontade de saber no escopo nietzschiano. Essas duas vias investigativas consistem na análise do que seja o conhecimento quando visto como anterior à verdade e o acontecimento da verdade.

O conhecimento anterior à verdade, portanto não vinculado a ela, “Nietzsche apresenta como um ‘puro querer conhecer’ que se opõe às esquematizações, às simplificações de um conhecimento que se direcionasse para o verdadeiro”. Foucault reúne elementos que configuram essa nova forma do conhecimento extraída de textos nietzschianos, e os apresenta sob a rubrica de ser um “bom conhecimento”, assim o é porque “faz algo diferente” da habitual fórmula aristotélica do conhecimento para conhecer, ele é utilitário, e não há demérito em sê-lo (cf. FOUCAULT, 2014, p. 188).

Esse puro querer conhecer nos causa certa estranheza, por permitir certo flerte com uma metafísica, já que posto assim, Foucault qualifica esse querer como *puro*, talvez precisemos de mais elementos na constituição do conhecimento para retirar esse ruído que os termos mobilizados causam à primeira vista. É possível que esse querer tenha conexão com o que Foucault (2014, p. 191) apresenta como definição para a vontade de poder, sendo, pois, um “infinito querer”, em devir, mas esse puro querer pode estar também atrelado à outra noção nietzschiana, a do eterno retorno. Deixemos por ora em suspenso essa explanação.

O conhecimento “anterior a toda verdade” permite que coloquemos sua função, agora, ligada ao que é útil para conservação da vida e nosso crescimento, através de “luta, caçada, alimento, rivalidade” (FOUCAULT, 2014, p. 189), por ser mais próximo de nossas necessidades, Nietzsche o considera como primário, e o classifica como real. Põe como secundário o conhecimento de natureza ascética (que ele classifica como “historicamente efetivo e ilusório”). Essa inversão permite dar vazão às percepções do corpo, afirmar a vida, nesta vida, jogar com a utilidade do conhecimento, Nietzsche fala em *órgãos de conhecimento*, e tirá-lo – o conhecimento – da condição de parcialidade (cf. FOUCAULT, 2014, p. 189).

Foucault (2014, p. 190) examina a necessidade de desvincular o conhecimento da relação sujeito-objeto e “todos os seus derivados” que ele exemplifica como “aprioridade, objetividade, conhecimento puro, sujeito constituinte”. Mostra como perguntar sobre “a natureza primeira do conhecimento é aceitar que ele é um certo tipo de relação entre um sujeito e um objeto” (FOUCAULT, 2014, p. 189) e isso destoa dos seus próprios objetos de pesquisa, note-se que “o próprio sujeito de conhecimento tem uma história, a relação do sujeito com o objeto” também (FOUCAULT, 2002, p. 8).

Afirmar que o conhecimento não é forjado a partir da relação sujeito-objeto, traz algumas consequências. 1. “na raiz do conhecimento não há consciência” (FOUCAULT, 2014, p. 190). Nietzsche se recusa a colocar o *cogito* no centro do conhecimento (cf. FOUCAULT, 2014, p. 191), e quis a todo custo explicá-lo “afastando ao máximo sujeito e objeto”, e se, por ventura unimos os dois polos e dessa união fazemos a inferência de que o conhecimento surge, essa afirmação só é possível por meio de uma ilusão. O conhecimento se dá numa “pluralidade de relações sem sujeito nem objeto” (FOUCAULT, 2014, p. 192) e o conhecimento que tenta emergir da conexão sujeito-objeto, para Nietzsche é mentira, porque falseia a realidade, ao não admitir que é “perspectivista”, “apaga as diferenças” e “introduz o reinado abusivo das semelhanças” (FOUCAULT, 2014, p. 192).

O conhecimento ter um “caráter perspectivo” (cf. FOUCAULT, 2002, p. 25), significa que “só há conhecimento sob a forma de um certo número de atos que são diferentes entre si e múltiplos em sua essência, atos pelos quais o ser humano se apodera violentamente de um certo número de coisas, reage a um certo número de situações, lhes impõe relação de força” (FOUCAULT, 2002, p. 25), porque o conhecimento está “numa relação estratégica” em que “o homem se encontra situado” e a partir dessa relação que teremos o “efeito de conhecimento” (FOUCAULT, 2002, p. 25).

Ao movimentar as bases do que na filosofia se concebia como premissas para o alcance do conhecimento, fica a interrogação do que se coloca no lugar dessa consciência, desse cogito. Aí teremos uma série de termos que permitem outra elaboração. Para explicar a trama que envolve o conhecimento, quando ele está dissociado da verdade e não mais subsidiado pela relação sujeito/objeto. Nietzsche coloca “o jogo entra a marca e o querer, entre a palavra e a vontade de poder ou ainda entre o signo e a interpretação” na cena do conhecimento (FOUCAULT, 2014, p. 192).

Precisamos dividir aqui a exposição, da terceira consideração a que chega Foucault, no momento em que expõe os resultados da vontade de saber nietzschiana, na aula de 17 de março de 1971, para tanto o faremos em duas etapas: a primeira desenvolvendo um pouco o

teor desse jogo, entre marca e querer, palavra e vontade de poder, signo e interpretação, proposto por Nietzsche e identificado por Foucault, que trama uma nova cena para o conhecimento, resgatando para tanto elementos da “Aula sobre Nietzsche”; e a segunda desenvolvendo mais uma característica da vontade de saber nietzschiana que modifica o caráter do sujeito circundado por outro jogo o que se dá entre a vontade de poder e a verdade (cf. FOUCAULT, 2014, p. 178), a partir de elementos presentes na aula de 17 de março de 1971. Foucault gosta de lidar com os termos de suas pesquisas, a partir do jogo, ele diz se inspirar “nas pesquisas realizadas pelos anglo-americanos” que lidam com os *games*, na forma de “ação e reação, de pergunta e de resposta, de dominação e de esquiva, como também de luta” (FOUCAULT, 2014, p. 9).

E nessa perspectiva desenvolveremos o jogo 1, intitulado “Rede de relações do conhecimento e da instituição da moeda”, que lida com os elementos de marca, conhecimento e verdade na forma do conhecimento; e o jogo 2, intitulado, “duplo movimento da vontade de saber e da verdade – ressonâncias numa vontade de poder”, que lida com um duplo movimento: trabalhar a vontade de saber nietzschiana a partir da conexão entre verdade, a vontade de poder e o conhecimento por meio dos exemplos expostos em *Aulas sobre a vontade de saber* que ligam práticas sociais localizadas a partir da Grécia antiga e/ou Clássica com a verdade, o poder e o saber.

2.3.1 Jogo 1. Rede de relações do conhecimento e da instituição da moeda

Foucault (2014, p. 191-192) identifica em Nietzsche, elementos que permitem caracterizar o conhecimento “em relação”, estabelecida entre três polos “a marca e o querer”, “a palavra e a vontade de poder”, entre “o signo e a interpretação” ou numa rede de relações. Enquanto relação o conhecimento reúne pela força as diferenças, esquematizando-as, violentando-as quando se lhe impõe “a analogia de uma semelhança, de uma utilidade ou um pertencimento em comum”, “sem nenhum fundamento em verdade” (FOUCAULT, 2002, p. 25), essa relação é possível pela inserção do elemento, da marca. Façamos uma explanação sobre o sentido dessa marca, sua função. Ela tem “dupla propriedade”, é o “multiplicador da relação” e nesse ponto, remete a uma “vontade de poder”; e é, um “identificador da relação”, que por sua vez, remete “a uma realidade”, que vai “possibilitar o retorno, a repetição, a identidade das diferenças sucessivas” (FOUCAULT, 2014, p. 191). Podemos fazer aí um paralelo com o eterno retorno nietzschiano e assim conectar alguns pontos de nossa exposição que outrora deixamos em suspenso.

Enquanto rede de relações, temos um conhecimento que acontece por meio delas a partir de um jogo de diferenças, “quanto à forma” que pode ser de “destruição, apropriação, castigo, dominação”, quanto “aos pontos de apoio e aos termos que colocam em relação”, por exemplo, “um corpo contra outro corpo, um grupo contra outro grupo, um indivíduo com uma coisa, um animal, um deus” (FOUCAULT, 2014, p. 190).

Em *A gaia ciência*, no § 341, intitulado “o maior dos pesos”, temos uma elaboração de Nietzsche a respeito do retorno de todas as coisas concernentes a esta vida seguido do questionamento – afirmaremos ou negaremos sua vigência? – e o querer aparece como elemento que validaria e confirmaria a abundância, o júbilo dos acontecimentos de nossas vidas bem como seus infortúnios. Vejamos o encadeamento de tal elaboração:

E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: “Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem – e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira!”. – Você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: “Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!”. Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e em cada coisa, “Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?”, pesaria sobre seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não *desejar nada* além dessa última, eterna confirmação e chancela? (NIETZSCHE, 2001, p. 230).

Se em Nietzsche, o retorno de todas as coisas busca fortalecer uma imanência em detrimento de uma transcendência a partir da valoração que atribuímos a esta vida e do modo como a vivemos, seria o elemento do querer o cerne da afirmação desse ciclo. Em Foucault vemos esta conotação do *querer* trazer essas características, alinhada a vontade de poder entendida no contexto de *Aulas sobre a vontade de saber*, como infinito querer, só que desta vez a torção proposta por Foucault é direcionada à concepção de conhecimento. Como desdobramento da análise do conhecimento vemos surgir a expressão “querer-saber”, presente nas considerações finais do texto “Nietzsche, a genealogia e a história”, dialogando também com o “terceiro uso da história”, esse “grande querer-saber que percorre a humanidade”, remete-se a vontade de saber (FOUCAULT, 1999, p. 35). Puro querer ou querer-saber, estaria Foucault evitando o uso do desejo, por trás da vontade de saber ou de poder no contexto do conhecimento que ele aborda à essa altura? Como vimos, anteriormente, em Aristóteles há um desejo que impulsiona a ação do homem na busca pelo conhecimento. Em contrapartida

sabemos que a vontade que Foucault usa não pode remeter-se a um sujeito, a uma força, antes precisa fazer parte de um sistema que nos parece difuso, do saber.

Após essa digressão em torno do conceito que permite visualizar o querer dentro de uma proposta de eterno retorno nietzschiano, chegamos a algumas conclusões. Temos assim, o fortalecimento do querer como infinito, mas que não remete a uma metafísica, antes a uma imanência, logo, o ruído de termos que outrora aludíamos, e deixamos em suspenso sua explanação, se desfaz a partir do novo enfoque foucaultiano. Podemos inferir que o papel da marca, dentro da concepção de conhecimento foucaultiana é permitir que possamos identificar e definir a constituição das coisas bem como estabelecer a realidade delas através da vontade de poder, “infinito querer” (FOUCAULT, 2014, p. 191) em devir, numa realidade que funciona agora, como “emancipada do ser” em suas características eleáticas (cf. FOUCAULT, 2014, p. 197).

Como forma de exemplificar a atuação da marca como elemento que tem dupla propriedade, Foucault, mostra como habitualmente, “as filosofias que fundamentaram o conhecimento na relação sujeito/objeto” (FOUCAULT, 2014, p. 191) definiram o conhecimento, a partir desse registro, o da duplicidade da marca, essa relação pode ser assim vista.

Que é o sujeito? Ele é ao “mesmo tempo o ponto de emergência da vontade, o sistema das deformações, e o que em troca recebe, em forma de palavra, de pronome pessoal, de gramática, a marca de identidade e de realidade do objeto”. O objeto, por sua vez, é “o ponto de aplicação da marca, o signo, a palavra, a categoria, e ao qual em troca relacionamos, em forma de substância, de essência inteligível, de natureza ou de criação, a vontade do sujeito” (FOUCAULT, 2014, p. 191).

Mas há mais um ponto que gostaríamos de destacar em torno do sentido que Foucault atribui a marca, só que agora diante de outra triangulação. Não mais na que se formou em torno do conhecimento, mas em torno da instituição da moeda ou moedas. Na aula de 24 de fevereiro, Foucault aponta exemplos de usos da moeda ou moedas, conforme elementos que se apresentam a partir do litoral do Mediterrâneo, entre os séculos VIII e VI, a moeda-simulacro; a moeda-medida. Dentre as funções que a moeda representa na cultura grega, no recorte temporal destacado, Foucault desenvolve um deslocamento, que se divide em três momentos. E neles a atuação do poder se conserva.

Primeiro “a moeda está ligada ao exercício do poder” e porque “certas pessoas” tomam o poder que é possível dizer que a moeda se tornou institucionalizada (cf. FOUCAULT, 2014, p. 124); segundo o “aparecimento da moeda está ligado à constituição de

um novo tipo de poder [...] cuja razão de ser é intervir no regime da propriedade, no jogo das dívidas e das quitações” (FOUCAULT, 2014, p. 124). Por último, a moeda vai desempenhar “um papel político bem determinado”, sua função está agora ligada a certa estratégia de “tomada e redistribuição do poder” (cf. FOUCAULT, 2014, p. 124), nesse momento é que notamos a triangulação entre marca, signo e certo tipo de poder entrar em cena.

Foucault diz que a “marca monetária” alinhada ao “signo linguístico” deve ser analisada, de forma mais interessante, se for considerada a relação entre “símbolos e ritos do poder” (FOUCAULT, 2014, p. 125), porque “o que é inscrito na marca monetária”, não é “em sua natureza semiológica geral, o signo” é antes “uma luta pelo poder político e em torno dele”, é ainda, “um deslocamento, uma manutenção e um fortalecimento desse poder” (FOUCAULT, 2014, p. 125). Foucault (2014, p. 129) diz mais, “e se, a moeda tem relação com a verdade é por ser instrumento de regulação, de correção, de retificação social”. Desse modo, concluímos que em ambas as triangulações, temos o elemento do poder, perpassando-as e costurando seu sentido, em cada momento histórico analisado. No primeiro caso é possível afirmar uma vontade de poder e no segundo, certa dinâmica do poder se mostra, tendo por base a conexão entre a marca e o signo.

2.3.2 Jogo 2. Duplo movimento da vontade de saber e da verdade – ressonâncias numa vontade de poder

Particionamos a exposição desse jogo que Foucault faz, em dois momentos: um que toca a triangulação entre marca e querer; palavra e vontade de poder e signo e interpretação, na forma do conhecimento anterior a verdade; agora está em causa analisar como as características presentes na relação criada entre a vontade de poder e a verdade, se efetivam, a partir de “tipos de discursos que estavam institucionalmente ligados à verdade”, que, fizeram com que essa verdade encontrasse “seu lugar de emergência, sua função, sua distribuição e sua forma obrigatórias na sociedade grega” (FOUCAULT, 2014, p. 65). Lembremos que esses desdobramentos são possíveis a partir da terceira consideração a que chega Foucault nas análises da vontade de saber nietzschiana, a que interpõe alguns conceitos carregados de significação e uso, que cabe aqui o destaque: sujeito, vontade de verdade e verdade, sendo essa última característica dissociada do conhecimento.

Começamos pelo primeiro aspecto, a partir da afirmação: A Vontade de Saber, proposta a partir do modelo nietzschiano, “não é dada em forma de subjetividade” e o “sujeito é apenas uma espécie de produto da Vontade de Saber, no duplo jogo da Vontade de Poder e

da Verdade” (FOUCAULT, 2014, p. 178). Precisamos destrinchar essa passagem em algumas etapas para torná-la compreensível. Retomaremos adiante, um aspecto dessa consideração que por ora deixaremos em suspenso, será, pois o que relaciona conhecimento, verdade e vontade de poder.

É importante destacar que, esse sujeito²⁴ “não se refere a uma faculdade racional”, se podemos caracterizá-lo em alguma instância, apenas para precisar o vocabulário, essa seria de “impulsos inconscientes” (NOTO, 2020, p. 75). Esse sujeito funciona, como um “ponto de apoio”, de algo mais complicado de alcançar objetivamente, um “sistema real de dominação”.

Tais considerações ensaiam um caminho explicativo possível, mas, ainda não esclarece como funciona esse jogo duplo, a que alude Foucault, da vontade de poder e da verdade que torna a vontade de saber um sistema real de dominação e o sujeito, elemento acessório desse jogo. Talvez, seja preciso sondar os caminhos percorridos por Foucault, no que toca à concepção de verdade como acontecimento e os momentos analisados ao longo das *Aulas sobre a vontade de saber*, para entender o funcionamento desse jogo.

Foucault problematizou assim, práticas sociais que se formaram na Grécia Arcaica e clássica em torno da verdade e exemplificou *como* a partir de demandas sociais, foi possível extrair usos e funções da verdade, de modo que, em um determinado momento histórico, foi possível identificar como a verdade funcionava, sendo pois, um elemento que “separa” o “que está perigosamente misturado”, permitindo excluir; sendo também o elemento que possibilita “traçar os limites” do que era “puro e impuro”, por exemplo (FOUCAULT, 2014, p. 168).

A partir de exemplos que levam em consideração as práticas sociais Foucault nos apresenta alguns princípios aos quais chegou, quando lidou com o percurso empreendido na concepção da vontade de saber de matriz nietzschiana, esta que tem a verdade como não sendo da ordem do conhecimento. Quatro são esses princípios: exterioridade, acontecimento,

²⁴ É válido destacar que a questão do sujeito em Foucault é uma formulação complexa que requer um tratamento balizado por um quadro conceitual específico. Esse quadro conceitual, segundo STIVAL, surge “em 1978, quando se trata de Foucault discutir a ‘constituição típica do sujeito ocidental moderno’ (FOUCAULT, 2004, p. 188). O assujeitamento é produzido ‘por toda uma rede de servidões, o que implica a servidão geral de todos em relação a todos e, ao mesmo tempo, a exclusão de si mesmo, a exclusão do ego, a exclusão do egoísmo como forma central, nuclear do indivíduo’ (FOUCAULT, 2004b, p. 187). Por sua vez, subjetivação é ‘uma individualização que não vai ser adquirida em relação a uma verdade reconhecida, [mas] que, pelo contrário, será adquirida pela produção de uma verdade interior, secreta e oculta (FOUCAULT, 2004b, p. 187)’” (STIVAL, 2021, p. 230). Assim, pensar a questão do sujeito, implica, levar em consideração, determinado quadro conceitual, um dos possíveis considera os termos de “um processo de subjugação”, “subjetivação” e assujeitamento. Como não pretendemos adentrar nesta questão do sujeito para Foucault, visto que este não é o escopo de nossa pesquisa, nos deteremos em sinalizar, ao menos os termos que acompanham um quadro conceitual do termo, neste momento.

dispersão e ficção, Foucault os reúne sob a rubrica da vontade de saber nietzschiana (v. FOUCAULT, 2014, p. 178), tomando por base exemplos emitidos de práticas sociais entre os séculos VII e V na Grécia.

A investigação que permite visualizar os processos de instauração da lei escrita no “limiar da Grécia Arcaica à Grécia Clássica” (NOTO, 2020, p. 81) se dá quando Foucault cria e faz uso dos supracitados princípios que ficam claros a *posteriori*. Detalhamos previamente o princípio de ficção, nesse momento do texto, traremos o teor dos princípios, de exterioridade, acontecimento e dispersão, a partir de exemplos apresentados em *Aulas sobre a vontade de saber*, antes desse desenvolvimento, uma consideração sobre o modo como Foucault concebe esses princípios. Se recorrermos ao *Foucault* de Deleuze (1986) podemos encontrar certo aporte teórico que nos permite visualizar como foi possível, Foucault elaborar seus princípios de investigação filosófica nos “livros posteriores à *Arqueologia*” (DELEUZE, 2005, p. 28).

Deleuze (2005, p. 28), sublinha que a “originalidade de Foucault está na maneira” pela qual ele determina o “*corpus*” de suas pesquisas, e num diálogo com os usuários do “método concreto”, ele diz que Foucault “não escolhe as palavras, as frases e as proposições de base segundo a estrutura, nem segundo um sujeito-autor de quem elas emanariam”, (esse é o modo de composição de pesquisa em que, o investigador é forçado a agir quando segue o citado método) mas, “segundo a simples função” que esses elementos “exercem num conjunto”. Deleuze (2005, p. 28) ressalta ainda que “as palavras, frases e proposições retidas no *corpus* devem ser escolhidas em torno dos focos difusos de poder (e resistência) acionados por esse ou aquele problema” e assim podemos ver como novos critérios de pesquisa são criados por Foucault.

Voltando ao Curso de 70, temos problemas oriundos de novas demandas sociais que vão requerer novas formulações teóricas e que possibilitarão a formação de um *corpus* de pesquisa. Vejamos o exemplo do *nomos*. A fim de diminuir as tensões ou fazer concessões, entre ricos e pobres, Sólon instaura reformas “elimina as dívidas, mas mantém a propriedade”, “desenvolve o artesanato (recorrendo a mão de obra, estrangeira) e as exportações” (FOUCAULT, 2014, p. 124), colocará em prática “a lei escrita, o *nomos*” (NOTO, 2020, p. 80). A partir dessa criação “um pouco de poder jurídico-político” ficou assegurado “a todos os cidadãos”, “mesmo os mais pobres, poderiam, por lei, participar das assembleias, reclamar justiça de outros cidadãos e se defender de condenações injustas: a lei escrita, portanto, descentraliza o poder político e dá a cada cidadão o direito à justiça” (NOTO, 2020, p. 80). Foucault quando nos apresenta essa trama, está aplicando e formulando o princípio de exterioridade, conforme indicado em *Aulas sobre a vontade de saber*, em que, a partir da

dimensão histórica, analisa a “função” ou o “papel” que “são dados a diferentes discursos no interior de uma sociedade”, nesse caso o discurso jurídico-político. Desse modo, ele recusa um enunciado prévio, que se conseguiria por um uso do “princípio da exegese” ou do “comentário” e faz outro percurso para chegar a novas conclusões (FOUCAULT, 2014, p. 179).

Em paralelo a análise da instauração da lei escrita, Foucault apresenta sua coexistência com a lei não-escrita, o *thesmos*. Agregando características que nos permitem visualizar o princípio de acontecimento, aquele em que “a verdade não define um conjunto de significações originais, mas constitui a cada vez uma invenção singular”²⁵. O *thesmos* era uma “regra não escrita”, isso significava estar “conservado numa memória” e que deveria “ser lembrado na ocasião, no momento, quando o acontecimento ou a circunstância o exigissem” (FOUCAULT, 2014, p. 134).

A eficácia do *thesmos* estaria assim “ligada ao acontecimento ritual de sua enunciação”, e seu poder se exerceria “no acontecimento” (FOUCAULT, 2014, p. 134), além dessas características, temos um terceiro momento que incide diretamente sobre o funcionamento exitoso do *thesmos*, sua aplicação, deveria ocorrer por meio do uso de “gestos e sinais de soberania adequados”, de modo que, apenas os “detentores do discurso”, que “pelas regras jurídicas”, eram detentores “do poder e da riqueza” teriam o direito de evocar esse tipo de lei não-escrita, assegurado pelo instrumento de exercício de poder que era a memória, segue Foucault, “o que merece ser guardado na memória deve ser conservado zelosamente, por causa de sua eficácia, em grupos fechados que o utilizam como um instrumento de poder”, como exemplo, ele cita os grupos dos aedos, os “guardiães das coisas ditas” nos templos e os exegetas (cf. FOUCAULT, 2014, p. 134-135).

Quanto ao *nomos*, cabe uma problematização que faz Foucault. A filosofia realiza uma aglutinação confusa a partir dessa noção, ligando a ela o ser e verdade. O *nomos* “designa várias formas de instituição muito distintas”, diz Foucault (2014, p. 135), a saber: a) “lei escritas e inscritas em tabuinhas de pedra ou em paredes que qualquer um pode olhar quando quiser e quando precisar”; b) lei não escrita “transmitida pela educação, exemplos, conselhos, hábitos de honra e orgulho dos homens uns para com os outros” tomando por referência as leis de Esparta (cf. FOUCAULT, 2014, p. 135); c) é também “lei exposta ao discurso, ao

²⁵ Gros, F. *Que sais-je?*, p. 57.

logos, que pode ser atingida pelo *logos* ou obtida a partir dele”; d) o *nomos* “tem sentido de natureza, de conduta em conformidade com a natureza” (FOUCAULT, 2014, p. 136).

Assim, quatro elementos: escrita, pedagogia, mudança pelo *logos* e natureza que foram localizados por Foucault (2014, p. 136 – 137) na designação do *nomos*, “se dissociarão sob o efeito de mudanças políticas” e farão oposição ao *thesmos*. Da dissociação “leis escritas – leis não escritas”, Foucault pontua que, “a instauração da filosofia respondeu” incluindo uma “complicação”, inseriu, pois, um “quinto elemento, um par: o Ser – a Verdade” (cf. FOUCAULT, 2014, p. 138), e com isso infere algumas consequências, elegeremos uma inversão como destaque: “é porque se detém a verdade que se tem boas leis, que a pedagogia alcança a natureza, que as leis que foram escritas são conformes com o *lógos* e que o *lógos* é conforme com a natureza”, Foucault identifica “filosofia, ciência, discurso de verdade” num “campo semântico” que vai se “isolar como instituição, como recorte social” e vai deter agora a possibilidade de serem “independentes, fundadores ou críticos do poder”, sob essas características a “verdade, que era efeito, passa a ser condição” (FOUCAULT, 2014, p. 138).

Temos ainda o princípio de dispersão funcionando na pesquisa foucaultiana em diálogo com as práticas sociais quando da análise do uso e função da verdade na sociedade grega. No princípio de dispersão “não é um sujeito que é portador da verdade e sim a própria verdade passa por uma multiplicidade de acontecimentos que a constitui” (FOUCAULT, 2014, p. 178), para mostrar como a verdade era formulada, e a cada vez, era colhida a partir de desdobramentos alheios a ela, Foucault, remete o exemplo de uma contestação a que se empreende entre Antíloco e Menelau (2014, v. p. 68). Nessa contestação, temos que “a verdade não é tanto uma lei que acorrenta os homens, é antes uma força que pode desencadear-se contra eles”, ela funciona como um “terceiro personagem” (FOUCAULT, 2014, p. 68). Isso “faz com que o juramento que se afirma a verdade” seja obtido “na série das rivalidades”, no que se pode chamar “espaço do agón” (cf. FOUCAULT, 2014, p. 69).

Há outros exemplos, destacados por Foucault ao longo do Curso de 70, que tocam a verdade a partir de peças judiciais, entre essas exposições ele destaca um ponto de convergência o que vincula “verdade” com um “certo exercício de soberania” (FOUCAULT, 2014, p. 70) e a partir dessa conclusão, uma inferência, entre as diferentes épocas e formas de colher a verdade “um sistema de poder” se modifica e o “poder” é o que “está em causa” (FOUCAULT, 2014, p. 71), a verdade não é mais portada por um sujeito e é possível determiná-la a partir de múltiplos acontecimentos num campo agonístico.

Até aqui falamos da verdade anterior ao conhecimento e como seu funcionamento é possível alheio às categorias de sujeito e objeto; falamos da verdade quando formada a partir

de diversas práticas sociais e de discursos institucionalmente ligados à verdade a partir de princípios elaborados por Foucault e reunidos sob a designação do modelo de vontade de saber nietzschiana; ainda nos resta um último movimento expositivo, a que aludimos anteriormente, as ressonâncias da vontade de poder, nesse duplo jogo manifestado por Foucault, do qual seguimos algumas pegadas através dos exemplos desenvolvidos em *Aulas sobre a vontade de saber*.

Passemos ao momento que deixamos em suspenso anteriormente que relaciona vontade de poder e verdade. Foucault relaciona conhecimento, verdade e vontade de poder, a essa trama, ainda resta um elemento entrar em cena: a noção de vontade. Notamos a presença da vontade de poder nas considerações a que chega Foucault no desenvolvimento da vontade de saber nietzschiana, a partir do trecho:

O conhecimento é um efeito ilusório da afirmação fraudulenta de verdade: a *vontade* que porta a ambos tem esta dupla característica de: (1) absolutamente não ser vontade de conhecer, e sim *vontade de poder*; (2) fundar entre conhecimento e verdade uma relação de crueldade recíproca e de destruição (FOUCAULT, 2014, p. 197, grifo nosso).

A negação da vontade de conhecer tem a perspectiva de Aristóteles por mirada, lembremos para quem se conhece por conhecer. Reafirmar essa vontade de poder como elemento que estaria aí entre conhecimento e verdade pede alguns esclarecimentos ou a detecção de algumas incompatibilidades, mas também a circunscrição do conceito a partir de outras bases na perspectiva de Foucault.

Primeiro porque Foucault identifica a vontade de poder, em uma de suas formas possíveis, como uma *ação* “de introduzir a verdade nos fatos” (2014, p. 193) e isso abre um pouco mais o leque interpretativo do termo, que, também em Nietzsche tem uma pluralidade de significações, comportando uma plasticidade como nos diz Deleuze (1976).

Concordamos com Noto (2020, p. 76) que “o conhecimento deve ser compreendido mais como vontade de potência²⁶ do que como vontade de verdade” em Foucault. Se em Nietzsche “o poder” ou a vontade de poder “sempre nos remete à cara real de alguém”, de tipos psicológicos de homens destacados como: Alcebiades, César, Napoleão, ou de “um grupo de pessoas”, pois, “sempre sabemos quem detém o poder” (NOTO, 2020, p. 79); se o termo vontade de poder traz esses e outros ruídos, a partir de Nietzsche porque Foucault

²⁶ Optamos por referenciar essa citação nos moldes que a comentadora utiliza, embora seja de nosso interesse, usar a tradução do termo *Wille zur Macht*, por *vontade de poder* em consonância com Oswaldo Giacóia.

insiste no seu uso? Seria um uso de maneira deliberada, esvaziado de sentido? Um risco assumido?

Posto que em Nietzsche, a vontade de poder pode ser entendida como: metafísica, biológica, cosmológica, política ou baseada em tipos psicológicos como os que apontamos acima, ou seja, tantas são as ramificações dessa vontade em Nietzsche quantos são os significados atribuídos por seus comentadores a ela. Vejamos, ainda que de maneira breve, algumas dessas ramificações para traçarmos as possíveis tensões que Foucault encontrou.

Podemos encontrar na interpretação metafísica “um conteúdo essencial da vontade de potência” (MOURA, 2005, p. 196) que não é “ôntico, ontológico e não designa um ser” designa antes, a “ideia de ‘superação de si’” (MOURA, 2005, p. 200). Aqui precisamos fazer uma bifurcação conceitual de surgimento do termo nos escritos de Nietzsche. Entender a vontade de potência como uma superação de si, implica lidar com o proposto em *Zarathustra*, parte II, “Da Superação de si” em que diz: “onde encontrei seres vivos, encontrei vontade de poder; e ainda na vontade do servente encontrei vontade de ser senhor” (NIETZSCHE, 2011, p. 101); ainda nesse âmbito é possível identificar a vontade de poder atuando numa *transição* que permite aproximá-la ao conceito de vida. A vida é a “própria fenomenalidade da vontade de potência e, conseqüentemente a sua verdadeira realidade” (MOURA, 2005, p. 198).

Podemos também, voltar à atenção para o §36, de *Para além de bem e mal* que traz a vontade de poder como o caráter inteligível do mundo. Encontramos comentadores que caracterizam essa linha interpretativa como “pluralidade de forças mediada pela noção de *quantum*²⁷, em que a vontade é exercida na relação e que visa dominar e ser abundante, constituindo assim hierarquia de forças” (NASCIMENTO, 2018, p. 56). Dentre eles cabe a menção aos escritos de Wolfgang Müller-Lauter (1997), Clademir Luis Araldi (2017), João Kamradt (2013), Juliano Neves (2015), temos ainda a interpretação cosmológica que Scarlet Marton (2000) faz da vontade de potência em Nietzsche como teoria das forças pautada em termos metafísicos.

Na interpretação biológica, a vontade de poder se coloca como “outra maneira de conceituar vida, esta que tem por base a *luta*, que ocorre entre homens e coisas que os rodeiam” no âmbito da “moral” ou no “caráter psicológico” (NASCIMENTO, 2018, p. 56).

²⁷ Esse conceito é aproveitado de Hegel por Nietzsche. Ele chama de *quantum* a “unidade dos *quanta*, desde que se entenda essa unidade como continuamente mutável”, “vontade de poder, ou forças, também podem ser chamadas de *quanta* (terminologia empregada por Nietzsche em alguns póstumos)”. Temos ainda, que, “Os *quantum* são unidades instáveis: um pode se tornar dois e de dois se formar um [...] não há uma unidade derradeira um *quantum* último ao qual se poderia chegar” (SALVIANO, 2006, p. 90).

Moura (2005, p. 200) nos dirá que “toda a vida será compreendida por Nietzsche como uma luta de potências, em que diferentes centros de força se determinam por sua relação a potências antagônicas”. É válido destacar que “esse jogo de forças entre beligerantes” que existe na vigência da vontade de poder, não visa o “aniquilamento do oponente, mas sempre implica um rearranjo de forças tendo em vista um domínio e uma obediência ou conformação” (NASCIMENTO, 2018, p. 49). A interpretação cosmológica apresenta um “viés imanente das forças, que no mundo orgânico ou inorgânico se digladiam, com a vontade de querer se expandir se tornar mais” (NASCIMENTO, 2018, p. 56).

O que podemos compilar até aqui? Dessa gama de sentidos, que a vontade de poder comporta uma *irreducibilidade* do termo e Foucault estaria diante de um espinhoso problema, para fazer uso dele, pois, até atenuar todos os ruídos que a amplitude do conceito traz para poder adequar o mesmo ao seu universo de pesquisa, possivelmente, ele não conseguiria conceituar o termo reduzindo-o a um denominador comum. Nesse sentido, ele assume um risco ao fazer uso da vontade de poder, torcendo Nietzsche, possivelmente fazendo-o ranger, para conseguir traçar seu percurso do uso dessa vontade de poder que dá contornos a essa vontade de saber de matriz nietzschiana que ele constrói ao longo do curso de 70.

Admitindo que Foucault assumiu o risco de fazer uso do termo, ainda que o termo guarde múltiplas vertentes interpretativas, desde Nietzsche. Podemos agora lhe fazer a crítica. É manifesta sua vontade de fazer “uma morfologia da vontade de saber na civilização europeia”, possivelmente porque ele pretende focar na “formação dos domínios de saber a partir de práticas sociais” (FOUCAULT, 2002, p. 7), mas também, temos sua queixa de que tal enfoque – na vontade de saber – “foi deixado de lado em favor de uma análise da vontade de poder”²⁸, nas análises filosóficas pregressas, questionemos – por que Foucault retomaria um conceito tão supervalorizado, nesse momento de suas pesquisas? Hipoteticamente diríamos que para mudar seu significado e de alguma maneira aproveitar o efeito que a marca da vontade de poder traz. Essa seria nossa hipótese, nesse momento de investigação, em que nos vemos obrigados a lidar com o termo, entretanto, deslocando sua significação.

Sustentar uma vontade de poder em sua filosofia causa certas dificuldades, a Foucault, pois como nos aponta STIVAL²⁹ (cf. 2021, p. 229) “paradoxalmente” ele não poderia

²⁸ Encontramos em “Situação do curso” uma remissão aos *Dits et écrits* referente a opção de Foucault em trabalhar a vontade de saber em detrimento da vontade de poder. Seu diálogo com Nietzsche nesse momento está destacado em “Lettre du 16 juillet” 1966, Vol. 1, p. 41.

²⁹ É válido ressaltar que no artigo em questão a autora está analisando as noções de corpo-poder e vida-governo, na concepção de sujeito em Foucault, no recorte dos textos de 1970-1976, utilizamos seu trabalho como base, na

permanecer fiel ao seu “ponto de partida” que seria a concepção nietzschiana de poder”, que já vimos em alguma medida, comporta uma plasticidade ampla. Então, “quando faz uso da ferramenta vontade, portanto, há elementos como “reconhecer um jogo de forças no plano do corpo fisiológico/psicológico” (STIVAL, 2021, p. 231) que “permitiram a formulação nietzschiana da expressão” vontade de poder, a qual Foucault não poderia compactuar sem recair em outros campos que buscou evitar como o vitalismo e o humanismo (cf. STIVAL, 2021, p. 229).

De fato, Foucault não pode seguir construindo sua vontade de saber nietzschiana baseado no conceito de vontade de poder, se, nos ativermos ao quadro conceitual que nos mostra Stival, entretanto, se ele imprimir novo significado ao termo acreditamos que o imbróglio se desfaz. Vejamos como isso é possível.

Em *Aulas sobre a vontade de saber* Foucault nos apresenta uma vontade de poder que *funciona* como “ponto de ruptura” entre “verdade e conhecimento”; a partir dessa cisão, esses termos “se desatam e se destroem mutuamente” (FOUCAULT, 2014, p. 197). Isso implica levar em consideração outro modo de conceber as relações entre verdade e vontade. Foucault (2014, p. 194) destaca que “no centro da relação vontade-verdade”, no contexto da tradição filosófica, encontramos outra noção operando “a liberdade”, “a vontade deve ser livre para poder dar acesso à verdade”, contudo, para alcançar a verdade, “a vontade devia eliminar de si mesma tudo o que não fosse lugar vago para a verdade. Eliminar todas suas características individuais, todos os seus desejos e todas suas violências” (FOUCAULT, 2014, p. 193). Nietzsche coloca na “vontade a raiz e a razão de ser da verdade” e interpõe a *violência* como elemento que articula “vontade e verdade” (FOUCAULT, 2014, p. 193-194).

Desse modo entendemos que a vontade de poder ora funciona como ponto de ruptura entre verdade e conhecimento, em que um polo e outro se destroem, ora funciona como uma forma de agir quando introduz a verdade nos fatos guiada pela noção de violência e não de liberdade entre a verdade e a vontade quando se tem por visada o conhecimento. Então, se for pra falar de uma vontade de poder em Foucault que seja pela ótica de uma operação; de uma ação sem agente.

Encaminhando-nos para as conclusões parciais desse capítulo precisamos fazer uma síntese do percurso empreendido. Seguindo as indicações de Foucault de que para falar da vontade de saber era preciso lidar com o jogo que acontece entre as noções de conhecimento,

medida em que ele acrescenta indicações do uso problemático da vontade de poder por Foucault, a partir de Nietzsche, sem contudo, basear-se na forma como essa é concebida pelo filósofo alemão.

verdade e vontade, buscamos explicar assim esse quadro conceitual, para ficarmos com a terminologia do autor, a partir de elementos próprios do modelo de vontade de saber aristotélico e nietzschiano. Dos desdobramentos aristotélicos, o cerne apontado foi o da implicação necessária entre desejo de conhecer, conhecimento e verdade, que estariam conformados num sujeito de conhecimento, de modo que, “não haveria em Aristóteles, oposição e exterioridade entre desejo e conhecimento, entre o sujeito que deseja e o sujeito que conhece [...] o saber e o desejo” não estariam, pois, “em dois lugares diferentes” (NOTO, 2020, p. 74). Dos desdobramentos nietzschianos o cerne estaria em desimplicar a relação estabelecida entre conhecimento, verdade e vontade (cf. FOUCAULT, 2014, p. 17).

Nietzsche coloca a verdade contra o conhecimento, pensando, portanto, a história da verdade sem basear-se nela, ela foi criada, assim como o conhecimento foi inventado por animais astuciosos, no instante da maior mentira e da suprema arrogância da história universal (cf. NIETZSCHE, 1983, p. 45). Para Nietzsche “a vontade de saber não supõe como preliminar um conhecimento já presente; a verdade não é dada de antemão; é produzida como um acontecimento” (FOUCAULT, 2014, p. 178), tal consideração se torna possível porque Nietzsche consegue “quebrar a predominância de um modelo filosófico da verdade neutra”³⁰ (GROS, 2007, p. 57).

A partir das considerações nietzschianas, Foucault (2014, p. 17) exercita o “pensar filosoficamente”, a partir de práticas sociais, “uma vontade de saber que não seja considerada de antemão na unidade de um sujeito cognoscente”. Foucault localiza um momento histórico que marca um possível surgimento da vontade de saber, ao menos em uma de suas faces possíveis, quando analisa a fábula de *Édipo*. Talvez, diz ele, “a história de Édipo seja sinalética de certa forma que a Grécia deu a verdade e suas relações com o poder e a impureza”, a partir daí, por identificação ou projeção ocorrem transformações e uma irresistível vontade de saber *quem?* cometeu o crime, vai ser o mote da investigação da tragédia edípiana, que narra em silêncio “um certo sistema de coerção ao qual, a partir da Grécia, o discurso de verdade obedece nas sociedades ocidentais” (FOUCAULT, 2014, p. 173).

Revelar o rosto da vontade de saber implica em destituir a verdade do lugar fictício em que ela foi colocada, permitindo o surgimento de outras ficções. Talvez seja preciso lidar com a verdade como sugere Foucault, a partir de Nietzsche “como erro” (FOUCAULT, 2014, p.

³⁰ GROS, F. “Pouvoir et gouvernementalité – La volonté de savoir”; In: *Que sais-je?*, p. 57

196) e nesse matiz outro tipo de vontade se manifesta a vontade de verdade. E em sua direção caminharemos no próximo capítulo.

3 A SINUOSA PRESENÇA DA VONTADE DE VERDADE

“É preciso destruir a vontade de verdade, não é?”, pergunta de maneira retórica, Roberto Machado, “Sim”, responde Foucault (2002, p. 142). Esse diálogo que faz emergir a temática da vontade de verdade surge em meio a inúmeras problematizações em torno de uma das exposições que Foucault apresenta sobre o texto de “Édipo-Rei”, em algumas das Conferências de *A verdade e as formas jurídicas*, em meio a animada discussão que se desenrola na Mesa Redonda dessas conferências. Apesar, de alguns dos interlocutores de Foucault insistirem em inquiri-lo a partir de uma ótica psicanalista e sempre que possível, conduzir o debate para os ares da psicanálise, que, forçavam Foucault a elaborar respostas apoiadas em Deleuze e Guattari, alguns interlocutores levaram o debate para ares histórico-filosóficos, entre eles está Roberto Machado.

Voltemos um pouco no diálogo que os dois desenvolvem, a fim de contextualizar, a emergência de tal pergunta. O interlocutor Affonso Romano de Sant’Anna faz uma questão a Foucault sobre a pertinência de colocá-lo ao lado dos sofistas no que toca a verossimilhança, em oposição aos filósofos por evocarem a palavra da verdade, já desenvolvemos uma problematização em torno disso, no capítulo primeiro de nossa pesquisa, retomamos de passagem esse momento, para continuar a investigação, agora, no enalço da vontade de verdade.

Segue-se dessa resposta, as falas de Roberto Machado, direcionadas a Foucault. Primeiro, no que toca a noção de discurso, depois, Foucault chega a uma problematização em torno da “oposição entre o retórico e o filósofo”, considera que tal cisão “parece caracterizar o que se passou no tempo de Platão” e defende que é preciso “estudar o discurso, mesmo o discurso de verdade, como procedimentos retóricos, maneiras de vencer, de produzir acontecimentos, de produzir decisões, de produzir batalhas, de produzir vitórias”, e nesse caminho, conseguiríamos “retorizar a filosofia” (2002, p. 142). Então, é nesse emaranhado de ideias que a pergunta retórica de Roberto Machado surge e encontra ressonância afirmativa em Foucault.

Mas o que é essa vontade de verdade para Foucault? Como ela ocorre? O que leva Foucault a afirmar, em *A Ordem do discurso* que dessa vontade de verdade é que menos se fala (cf. FOUCAULT, 1996, p. 19), qual a sua engrenagem? Segunda constatação, que ele nos dá, a respeito da vontade de verdade, ela é “um dos grandes sistemas de exclusão que atingem o discurso” (FOUCAULT, 1996, p. 19). Caminharemos no sentido dessas questões no presente capítulo para explicar os elementos que constituem essa vontade de verdade. Uma

palavra ainda, a seu respeito, teria ela algum tipo de influência nietzschiana? Visto que em alguns textos de Nietzsche, vemos a ocorrência de determinada vontade de verdade aparecer.

Faremos o seguinte caminho expositivo dos momentos da vontade verdade em Foucault, começaremos por abordar esse conceito com tipos de saberes que aparecem em *A ordem do discurso* e em seguida mostrando conexões possíveis com *Aulas sobre a vontade de saber*, notadamente, o que consta na “Aula sobre Nietzsche”; depois identificar a vontade de verdade através do discurso de verdade ou da busca pela verdade, tomando como exemplo, as conferências que tratam sobre o poder e o saber de *Édipo*. Por fim, problematizaremos se há similitudes entre Foucault e Nietzsche, na forma de conceber a vontade de verdade, localizando o conceito, em parágrafos específicos, dos seguintes textos do filósofo alemão: *Para além de bem e mal* (1886); *A gaia ciência* (1882) e *Genealogia da Moral* (1887).

As formas de interdições presentes em nossa sociedade, “exercem de modo privilegiado, alguns de seus mais temíveis poderes” no suposto lugar neutro que o discurso ocupa (FOUCAULT, 1996, p. 10). A vontade de verdade é identificada por Foucault como sistema de exclusão que ganhou novas formas, sofreu mutações com o passar dos tempos, mas não deixou de existir. Ela encontrou aporte e difusão na filosofia, no saber científico, no estatuto jurídico e no discurso religioso. A partir dos apontamentos de *A ordem do discurso* e *A verdade e as formas jurídicas* podemos inferir que o resultado mais próximo da vontade de saber ligada à vontade de verdade, apresenta-se no nosso contexto contemporâneo, com o surgimento da sociedade disciplinar.

Dada essa multiplicidade de lugares possíveis para a difusão e fortalecimento dessa vontade de verdade, percebemos que a tarefa de identificar e capturar seus momentos de aparição se torna mais difícil. Cremos que mirar nos efeitos do discurso de verdade ou do verdadeiro, ou ainda, da busca pelas verdades, “as verdades que constroem”, sejam possíveis caminhos apontados por Foucault, em *A ordem do discurso* para se chegar à descoberta da vontade de verdade, entender seu funcionamento e notar suas modificações, seus deslocamentos (FOUCAULT, 2014, p. 17).

Na filosofia a busca pela verdade mascara a vontade de verdade. Foucault identifica nas relações de saber-poder, sua presença, tais relações são desenvolvidas ao longo das conferências de *A verdade e as formas jurídicas*, por exemplo. Quando há pouco Foucault propôs “retorizar a filosofia”, entendemos que tal movimento implica em distanciar a filosofia da busca da verdade, tal propósito filosófico tem seu ponto de surgimento marcado com Platão. E por que a meta conforme, destaca Roberto Machado, seria a de destruir a vontade de verdade? Talvez, porque a verdade crie exclusões. Perguntamos assim, se a filosofia e a

ciência, não fizeram mais do que estabelecer historicamente, sistemas de dominação e exclusão sob a máscara da busca pela verdade?

Há toda uma malha de Instituições, de práticas, de produção de saberes que reforçam a separação, o que torna o funcionamento da vontade de verdade mais sutil. “Como se poderia razoavelmente comparar a força da verdade, com separações” tais quais: a interdição e a oposição razão e loucura? (FOUCAULT, 1996, p. 13), visto que essas separações “não são apenas modificáveis, mas estão em perpétuo deslocamento” são “sustentadas por todo um sistema de instituições” que têm por função impor e reconduzir discursos de verdade, e que “não se exercem sem pressão, nem sem ao menos uma parte de violência” (FOUCAULT, 1996, p. 14). Essa pressão mediada pelo elemento da violência, Foucault aproveita da dinâmica de funcionamento da relação entre vontade e verdade, identificada por ele, em Nietzsche (v. FOUCAULT, 2014, p. 194).

Foucault (1996, p. 16) identifica o funcionamento da vontade de verdade a partir das “formas que põe em jogo”, dos “domínios de objetos aos quais se dirige” e das “técnicas sob as quais se apóia”. Marca que a existência da vontade de verdade não coincide com outras, se nos situarmos em períodos históricos distintos. Classifica a vontade de verdade como um sistema que tem seu ponto de apoio num “suporte institucional” (1996, p. 17), que permite duas coisas: seu reforço e sua recondução.

O reforço da vontade de verdade ocorre no meio institucional através de um “compacto conjunto de práticas” que Foucault visualiza, por exemplo, na “pedagogia”, no “sistema dos livros, da edição, das bibliotecas”, nos “laboratórios de hoje”, mas também, essa vontade de verdade é reconduzida “mais profundamente sem dúvida, pelo modo como o saber é aplicado em uma sociedade, como é valorizado, distribuído, repartido e de certo modo atribuído” (FOUCAULT, 1996, p. 17).

No que toca essa recondução da vontade de verdade para sua aplicação como um saber numa sociedade, Foucault apresenta-nos “o velho princípio grego”, que de maneira astuciosa ensina ou (reproduz?) nas relações sociais o que se vislumbra fortalecer como sistema de divisão social em determinado modelo de sociedade. Assim diz Foucault, (1996, p. 18) “a aritmética pode bem ser o assunto das cidades democráticas, pois ela ensina as relações de igualdade; mas somente a geometria deve ser ensinada nas oligarquias, pois demonstra as proporções na desigualdade”. Diante desse princípio, o que viria primeiro, saber ou poder, na aplicação da vontade de verdade? Talvez a pergunta esteja mal colocada, uma vez que, saber e poder estão imbricados e reforçados, numa relação de fortalecimento mútuo quando Foucault utiliza a expressão saber-poder.

Há outros momentos em que podemos ver a maneira coercitiva com que o discurso de verdade, que fortalece a vontade de verdade, exerceu pressão e um poder de coerção sobre outros discursos em nossa sociedade, dando a tônica que queria. No exemplo da “literatura ocidental” Foucault aponta que ela, “teve de buscar apoio, durante séculos, no natural, no verossímil, na sinceridade, na ciência também [...] no discurso verdadeiro” (1996, p. 18), destaca também a maneira como o “sistema penal” baseado num “conjunto tão prescritivo”, “procurou seus suportes ou sua justificação, primeiro, [...] em uma teoria do direito, depois, a partir do século XIX, em um saber sociológico, psicológico, médico, psiquiátrico”, tal movimento observado por Foucault, referente às mudanças que o sistema penal absorve com o passar dos tempos, mostra que a “palavra da lei” passa a ser regida, “em nossa sociedade” por “um discurso de verdade” (1996, p. 18-19) e mais uma vez a vontade de verdade se faz presente.

Para identificar a vontade de verdade que atravessa as formas discursivas que reforçam a separação e interdição em nossa sociedade é preciso que se coloque em conflito “vontade de verdade” e “verdade”³¹, uma vez que, a verdade assume papéis decisivos quando desempenha, por exemplo, “a tarefa de justificar a interdição e definir a loucura” (FOUCAULT, 1996, p. 20). Desse modo, vemos como a vontade de verdade se alia à vontade de saber quando elabora e modifica práticas discursivas, criando formas de saber.

Aos olhos de Foucault a vontade de verdade funciona segundo uma dinâmica dissimulada³², em que “o discurso verdadeiro [...] não pode reconhecer” que é atravessado pela vontade de verdade, e ela, para funcionar como “prodigiosa maquinaria destinada a excluir”, precisa que a verdade que ela quer portar não se apresente às claras, precisa, pois, que esteja sob as máscaras de “riqueza” e “fecundidade” (1996, p. 20).

³¹ Segundo Francis Wolff, a partir do exposto em *A ordem do discurso*, é possível falar em “dois conceitos de verdade [...] na teoria de Foucault”. Ele sustenta, ainda que, a verdade seria um “conceito equívoco”, que porta uma ambiguidade em Foucault. (1999, p. 426 - 427). Segue Wolff: “a questão da verdade aparece duas vezes” no supracitado texto. “É, de fato, sob duas formas e de duas maneiras que o verdadeiro impõe sua ordem ao discurso: há, de uma parte, procedimentos que separam os discursos em verdadeiros ou falsos (p. 15-23), e, de outra parte, formas de organização disciplinares que permitem a certos discursos ‘estarem no verdadeiro’” (p. 31-38). (FOUCAULT apud WOLFF, 1999, p. 418 - 419).

³² A esse respeito existe um cuidadoso trabalho realizado por DIAS (2019) que localiza a vontade de verdade, dentro do texto de *A ordem do discurso*, num paradoxo, “como a verdade pode ser verdadeira se, historicamente, cada nova verdade diz que a anterior é falsa? Com isso, querer a verdade mais verdadeira a ponto de que toda a verdade revela-se uma mentira. A verdade, em outras palavras, o sistema do verdadeiro, revela sua máscara, que é a da mentira, uma mentira tornada verdadeira a partir da violência” (2019, p. 64). Uma possível saída a esse paradoxo, ele visualiza na “Aula sobre Nietzsche”, dentro do Curso de *Aulas sobre a vontade de saber*, em que diz: “a verdade é mentira, pois a vontade de verdade não quer necessariamente ‘o’ verdadeiro, mas sim a dominação através do verdadeiro” (2019, p. 70).

As “grandes mutações científicas”, além de serem consideradas como “consequências de uma descoberta”, para Foucault, também podem “ser lidas como a aparição de novas formas na vontade de verdade” (FOUCAULT, 1996, p. 16), novas formas que implicam uma mudança nos instrumentos, técnicas, formas de verificação, classificação e observação da vontade de saber que varia conforme o período histórico situado. Foucault expõe um exemplo curioso, do meio científico em que, o fato de determinado saber, não se localizar na forma discursiva do verdadeiro, fez com que certa descoberta realizada, não fosse considerada como verdade pelos demais cientistas da época³³.

Antes de abordá-lo, convém fazer uma análise a propósito do funcionamento da dinâmica de validação de um tipo de saber, vejamos o caso da botânica em que Foucault mostra algumas das dificuldades que uma proposição enfrenta para ser sustentada enquanto verdadeira. Diz Foucault, (1996, p. 31) “a botânica não pode ser definida pela soma de todas as verdades que concernem às plantas”, “para que uma proposição pertença à botânica”, “é preciso que ela responda a condições, em um sentido” mais estrito e complexo do que “a pura e simples verdade” (1996, p. 31), “ela precisa dirigir-se a um plano de objetos determinado” (1996, p. 32); ela deve ser enquadrada numa disciplina para “poder inscreve-se em certo horizonte teórico” (1996, p. 33). No “interior de seus limites, cada disciplina reconhece proposições verdadeiras e falsas: mas repele, para fora de suas margens, toda uma teratologia do saber” (1996, p. 33), sintetizando esses passos, Foucault (1996, p. 34) demarca que uma “proposição deve preencher exigências complexas e pesadas para poder pertencer ao conjunto de uma disciplina; antes de poder ser declarada verdadeira ou falsa, deve encontrar-se, como diria M. Canguilhem, no ‘verdadeiro’”, e então, vem o exemplo que gostaríamos de dar destaque.

Mendel constituiu o “traço hereditário como objeto biológico absolutamente novo, graças a uma filtragem que jamais havia sido utilizada até então” (FOUCAULT, 1996, p. 34) e o fato de realizar tal empreendimento o coloca às margens do saber constituído, pela biologia ou botânica da época (sec. XIX), isso porque, primeiro “ele falava de objetos, empregava métodos, situava-se num horizonte teórico estranho à biologia de sua época”

³³ Wolff localiza um problema conceitual entre “a verdade” e o “estar no verdadeiro”, nesse exemplo de Mendel, apontado por Foucault, na *Ordem do discurso*. Segundo Wolff, “é preciso admitir que o texto de Foucault é ambíguo, pois ele parece poder ser lido tanto num sentido ‘absolutista’, como num sentido ‘relativista’, para tanto, Wolff nos apresenta duas formas de lidar com o exemplo de Mendel e em todo caso, Foucault estaria numa cilada “entre o absolutismo metafísico e o relativismo histórico”, ao dizer que Mendel “dizia a verdade absolutamente” ou “não dizia o verdadeiro absolutamente” (WOLFF, 1999, p. 435 - 436).

(1996, p. 34); segundo porque partiu de um “novo objeto” que pedia “novos instrumentos conceituais e novos fundamentos teóricos” (1996, p. 35), assim, embora, Mendel estivesse “dizendo a verdade”, a partir de suas descobertas, por não estar “no verdadeiro do discurso biológico de sua época”, suas proposições figuraram como inexatas. Diante do exposto, é possível concluir que “*estar no verdadeiro* parece, portanto, uma condição necessária, mas não suficiente para *ser verdadeiro*” (WOLFF, 1999, p. 431, grifo nosso)³⁴.

Percebemos com esse exemplo que a vontade de verdade coage esse novo tipo de saber que se mostra na botânica, porque foge do aporte teórico que o precedia e ao mesmo tempo o reafirmava. Foucault nos mostra esse exemplo, enquanto, explica como funciona o princípio da disciplina, como aquele que regula as formações discursivas a partir do interior do campo discursivo, que, “foi preciso toda uma mudança de escala, o desdobramento de todo um novo plano de objetos na biologia para que Mendel entrasse ‘no verdadeiro’” (FOUCAULT, 1996, p. 35). Assim, apoiando-nos na interpretação de Wolff, podemos inferir que “as formas históricas da vontade de verdade” são oriundas das “diferentes maneiras” de “um discurso estar no verdadeiro”, e nesse momento arqueologia, ou nos dizeres de Wolff “retrogradação de tipo crítico, kantiano”, e, genealogia, ou “retrogradação de tipo nietzschiano”, se encontram. Nesse duplo viés de estar no verdadeiro e situar “a verdade no espaço histórico” (WOLFF, 1999, p. 431 - 432).

Temos ainda, o exemplo da literatura, que cabe uma exposição pontual de nossa parte, no que toca a possibilidade de forçar a aparição da vontade de verdade, desta feita, a partir do discurso de verdade, apoiado no autor que, por sua vez, funciona como indicador de verdade. Assim destaca Foucault, “penso na maneira como a literatura ocidental teve de buscar apoio, durante séculos, no natural, no verossímil, na sinceridade, na ciência também – em suma, no discurso verdadeiro” (FOUCAULT, 1996, p. 18).

Foucault destaca dois momentos históricos, em que a função autor, como regra, desempenha papéis distintos na ordem do discurso literário e na ordem do discurso científico (v. 1996, p. 27). Na Idade média o autor funcionava como *indicador de verdade* e, portanto, sua identificação, era “indispensável”; sua presença “conferia valor científico a uma proposição” (FOUCAULT, 1996, p. 27). A definição de autor dada por Foucault é aquele que funciona como “princípio de agrupamento do discurso, como unidade e origem de suas

³⁴ WOLFF, F. “Foucault, L’ordre du discours et la vérité”, 1999, p. 431). Vale observar que foi consultada a tradução realizada pela pesquisadora em Filosofia, Me. Lívia Francisco Arantes de Souza, doravante as citações que fizemos baseiam-se na sua tradução ainda não publicada, mas em vias de publicação.

significações, como foco de sua coerência” (FOUCAULT, 1996, p. 26). Entretanto, “desde o séc. XVII”, um enfraquecimento da função autor ocorre como indicador de verdade no discurso científico.

O esmaecimento dessa função fará com que o “autor” só sirva para “dar um nome a um teorema, um efeito, um exemplo, uma síndrome” (FOUCAULT, 1996, p. 27), em contrapartida,

Na ordem do discurso literário, e a partir da mesma época, [leia-se, sec. XVII], a função do autor não cessou de se reforçar: todas as narrativas, [...] os poemas, [...] os dramas ou comédias que se deixava circular na Idade média no anonimato ao menos relativo, eis que, agora, se lhes pergunta (e exigem que respondam) de onde vêm, quem os escreveu; pede-se que o autor preste contas da unidade do texto posta sob seu nome; pede-se-lhe que revele, ou ao menos sustente, o sentido oculto que os atravessa; pede-se-lhe que os articule com sua vida pessoal e suas experiências vividas, com a história real que os viu nascer (FOUCAULT, 1996, p. 27- 28).

Desse modo, pudemos observar, a partir dos elementos identificados por Foucault, o funcionamento da vontade de verdade analisando os exemplos da botânica/biologia por meio da ordem do discurso científico e da literatura com a ordem do discurso literário; Nos dois momentos a vontade de verdade se mostra, notadamente, pela sua confrontação com a verdade ou pelo reforço que esta confere a determinada ordem do discurso. Na filosofia se observarmos, o caso do surgimento e da fixação “do sujeito de conhecimento de Aristóteles” (NOTO, 2020, p. 81), a “partir de uma análise genealógica” (NOTO, 2020, p. 79) é possível que tenhamos ao longo das *Aulas sobre a vontade de saber* uma delimitação histórica do surgimento desse tipo de sujeito de conhecimento que perpassará a história da filosofia, de modo que, os elementos “extra filosóficos”, permitiram o estabelecimento de “um lugar de aparição” para esse sujeito (NOTO, 2020, p. 79).

Assim, com o surgimento desse tipo de sujeito, observamos o funcionamento da engrenagem da vontade de verdade como um sistema que coage outros tipos de verdade, apoiado em mecanismos internos e também, externos ao discurso filosófico aristotélico, por exemplo, lhe conferindo, pois, as “condições” sociais adequadas para fermentar e “subsidiar sua aparição” (NOTO, 2020, p. 81). Por analogia com a biologia e o caso de Mendel, diríamos que Aristóteles estava no “verdadeiro” que o campo discursivo filosófico de sua época, proporcionava à sua concepção de sujeito de conhecimento dentro do sistema de uma vontade de verdade, o que permitiu sua formulação e difusão.

Ainda, no contexto de *Aulas sobre a vontade de saber*, na “Aula sobre Nietzsche”, Foucault faz uma crítica à vontade de verdade, do modo como ambos os conceitos se ligaram historicamente, diríamos que esse movimento caracteriza o momento de quando a *vontade*

passou a ser *de verdade*³⁵ na história da filosofia, identificando um deslocamento, proposto por Nietzsche nessa equação.

Antes, porém, cabe destacar que a “Aula sobre Nietzsche” disposta no volume do Curso *Aulas sobre a vontade de saber*, seguindo a orientação de Daniel Defert, (cf. 2014, p. 26), seria uma extensão das problematizações apontadas por Foucault, na aula de 16 de dezembro de 1970. Sua ausência ao longo do Curso se deveu à perda de seus manuscritos. Sua inserção ocorre, como apêndice ao fim do volume de 1970-1971, uma vez que foi elaborada como uma palestra e fora ministrada por Foucault na Universidade de McGill, em Montreal, no Canadá, no ano de 1971. Entre outros elementos que esse texto movimenta, gostaríamos de destacar a liberdade e a violência, como aqueles que tiveram ênfase na análise de Foucault, quando está em questão demonstrar como acontece a união entre vontade e verdade.

Foucault exemplifica que a tradição filosófica correlacionou verdade e vontade, historicamente, a partir de uma relação de subordinação da vontade em relação a verdade, “a vontade teria apenas de deixar valer a verdade”, ela “deveria abrir espaço para a verdade”, “eliminando de si mesma tudo o que não fosse lugar vago para a verdade”, ou seja, “seus desejos” e “suas violências”, assim, a vontade seria “castrada, pois não [deveria] deixar subsistir nenhuma de suas determinações próprias” (FOUCAULT, 2014, p. 193). A partir dessas considerações, Foucault destaca que a “vontade de verdade só pôde ser pensada sob forma de atenção; puro sujeito, livre de determinação e pronto para acolher, sem deformação, a presença do objeto;” e “sob forma de sabedoria: domínio sobre o corpo, suspensão do desejo, bloqueamento dos apetites”; como correlatos, a esses momentos da vontade de verdade, Foucault cita, “Descartes e Platão”, ao primeiro relaciona o elemento da “evidência” e ao segundo, o da “pedagogia” (FOUCAULT, 2014, p. 194).

Há nesse momento da análise foucaultiana, o apontamento daquele primeiro elemento que citamos no começo dessa seção, assim diz, no “centro da relação vontade-verdade, o que encontramos na tradição filosófica é a liberdade”, para sustentar essa hipótese, exemplifica o “ὁμοίωσις τῷ θεῷ de Platão, o “caráter inteligível de Kant” e a abertura heideggeriana” (FOUCAULT, 2014, p. 194). Essa liberdade que guia a relação entre verdade e vontade nas filosofias dos autores supracitados designa uma “ontologia”, para qual “a liberdade do

³⁵ Existe um contraponto à junção desses dois termos e o encontramos em Wolff. Segundo o autor, verdade e vontade são conceitos incompatíveis, dada a duplicidade que o conceito de verdade comporta “na teoria de Foucault”. Para Wolff, não é possível acomodar vontade e verdade em Foucault. Realizar essa junção “provoca uma espécie de ‘choque semântico’ no uso do conceito de verdade” (1999, p. 426).

verdadeiro será Deus ou a natureza”, ou ainda, “uma ética” em que “o dever da vontade será a proibição; a renúncia, a passagem para o universal” (FOUCAULT, 2014, p. 194).

É importante marcar que na trama que se desenvolve entre verdade e vontade há certo grau de independência entre ambas, a verdade “não recebe” da vontade “nenhuma determinação”, a vontade, por sua vez, “deve ser livre para poder dar acesso à verdade” (FOUCAULT, 2014, p. 194). Se, nas filosofias destacadas, o elemento da liberdade, guia a relação que se estabelece entre verdade e vontade, com a filosofia de Nietzsche, essa relação se dará de modo diferente. Para Nietzsche “a articulação” da verdade com a vontade é regida pela “violência”. A “verdade só está no elemento da vontade a partir de suas características singulares e de suas mais precisas determinações, e em forma de coerção e de dominação” (FOUCAULT, 2014, p. 194). Só a partir desse “jogo da verdade” ou do “sistema verdadeiro e falso” (outra forma de falar da verdade em Foucault), em meio a “rede de coerções e dominações”, em que a verdade faz parte, será possível visualizar o seu rosto que é o da violência (FOUCAULT, 2014, p. 6).

Para Foucault esse deslocamento feito por Nietzsche tem um “efeito considerável” do qual, “ainda estamos longe de conseguir mensurar inteiramente”, uma vez que, poderia levar a impossibilitar “toda uma ‘ideologia’ do saber como efeito e recompensa pela virtude”, é possível visualizar aqui, a nosso ver, uma crítica à filosofia socrática que em seu registro ético pauta-se em virtudes. Segundo Nietzsche, em *Crepúsculo dos ídolos* (II, § 4 e 11, “O problema de Sócrates”) a equação socrática “razão=virtude=felicidade” é a “mais bizarra equação que existe, e que, em especial, tem contra si os instintos dos helenos mais antigos” (2006, p. 19). Essa equação é inconsistente por considerar a razão como elemento que levaria à virtude, e por sua vez, à felicidade. Ainda com Nietzsche, temos que, esta fórmula é uma “expressão do *décadence*”, que tem por alvo, combater os instintos, “a mais crua luz do dia, a racionalidade a todo custo, a vida clara, fria, cautelosa, consciente, sem instinto, em resistência aos instintos, foi ela mesma apenas uma doença – e de modo algum um caminho de volta à “virtude”, à “saúde”, a felicidade” (NIETZSCHE, 2006, p. 22).

Foucault fala em “deveria” impossibilitar tal “ideologia”, porque nota que, mesmo após esse deslocamento realizado por Nietzsche, permanecemos, quando analisamos a relação entre vontade e verdade e encontramos a violência conectando ambas, ainda, restritos ao “nível da reflexão filosófica” (2014, p. 194), há outros seguimentos que a partir do deslocamento nietzschiano poderiam ser trabalhados, ele cita a possibilidade de se “repensar outros problemas”, como “o que é a história do conhecimento e da ciência?”; “que estatuto

devemos dar a sua universalidade, e a ligação da ciência com certas formas de sociedade ou de civilização” (FOUCAULT, 2014, p. 194).

3.1 Busca pela verdade: o caso de *Édipo*

Se, a *vontade*, a partir do que aponta Foucault em determinado momento histórico, passa a ser *de verdade* uma vez que, se vincula a esta, primeiro pelo elemento da liberdade e posteriormente, através da violência, é porque enquanto sistema ela possui diferentes configurações não cessando, portanto, de se redefinir. Consideramos que a busca pela verdade é uma das formas de aparição da vontade de verdade em Foucault, a partir dos apontamentos presentes em *A ordem do discurso*; nas conferências de *A verdade e as formas jurídicas*, bem como em *Aulas sobre a vontade de saber*.

Gostaríamos de pontuar alguns desdobramentos do *Édipo-Rei*, como forma de demonstrar de que modo a busca pela verdade vai passar por transformações e ditar as regras que chegaram até nós, no nível da verdade, do saber e do poder político. Em *Aulas sobre a vontade de saber* vemos Foucault relacionar na aula de 17 de março, alguns elementos que nos foram legados. Por exemplo, “se somos submetidos” aos ditames do “discurso verdadeiro” é porque vemos em *Édipo* essa marca se desenvolver; o “sistema do significante como aquilo que marca o acontecimento para introduzi-lo na lei de uma distribuição”, isso se deve à “coerção” presente na narrativa edipiana; a criação de um *lugar fictício* onde o “poder se fundamenta numa verdade que só é acessível com a garantia da pureza” (2014, p. 173-174), também nisso, somos tributários de *Édipo*.

Destacados esses exemplos, voltemos aos elementos que Foucault busca assinalar, em torno do funcionamento desta peça que é também uma prática jurídica, visto que, se norteia pela verdade. Houve “táticas empregadas” ao longo da tragédia edipiana que permitiram o alcance da verdade; o “jogo de busca da verdade”, é o destaque que Foucault enfatiza com maior empenho em sua análise, entretanto, esse não é o único registro possível (cf. FOUCAULT, 2002, p. 135).

Precisamos marcar também, certa distância. Em *A verdade e as formas jurídicas* vemos a verdade ser buscada de outras formas, Foucault movimentava outros problemas como: o surgimento da sociedade disciplinar com o panoptismo que é uma “forma de poder que se exerce sobre os indivíduos em forma de vigilância individual e contínua”, “controle e correção” (FOUCAULT, 2002, p. 103). “Relações de poder” e “forma de funcionamento do saber” (FOUCAULT, 2002, p. 126), no cruzamento dessas instâncias que Foucault propõe

suas formulações que vinculam saber e poder. “O inquérito e o exame” são precisamente formas de saber-poder indicadas por Foucault, que perpassam as “relações de produção que caracterizam as sociedades capitalistas” (2002, p. 126).

Essa é distância que gostaríamos de marcar, desenvolveremos uma leitura das relações de saber-poder, a partir da busca da verdade evidenciando as torsões que esta verdade sofre e propõe a partir de *Édipo*. Não adentraremos, portanto, nos aspectos formativos da sociedade disciplinar. *Édipo* é o homem do saber e do poder político, “sua história 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” (2002, p. 31). A partir desse viés trabalhem os momentos do saber e do poder em busca da verdade, que segundo entendemos, leva a uma determinada vontade de verdade a partir da leitura de Foucault, que, caracteriza a peça de Sófocles como um capítulo da história da verdade no Ocidente.

Existem elementos políticos localizados por Foucault dentro da tragédia edípiana que testemunham mudanças que funcionarão como um duplo; ora atestando resquícios de mecanismos jurídico-sociais presentes na Grécia arcaica como a “lei das metades”, (FOUCAULT, 2002, p. 34), por exemplo, cujos ajustes e os encaixes simbólicos ou materiais permitem o estabelecimento da verdade, ora abrindo caminhos para novas formas de colher, localizar a verdade, desligando-a ao mesmo tempo, do poder em sua dimensão política, algo mais próximo da Grécia Clássica; a oposição entre as categorias de “puro” e “impuro”, ambas “efeitos” de uma prática que vinculam a pureza à verdade, configuram uma dessas mudanças (cf. FOUCAULT, 2014, p. 163).

Estas e outras mudanças não ocorrem sem a inserção de instrumentos e a interposição de novos eventos na história de *Édipo* e seu reflexo imediatamente próximo desemboca na Grécia Clássica. É o caso, por exemplo, do uso das práticas que instauram o inquérito. Foucault (2002, p. 12) identifica o surgimento e uso do inquérito nas práticas judiciárias, no período da Grécia Arcaica e reconduz seu “segundo nascimento” para o “meio da Idade Média”. O inquérito é “uma forma de verdade, tal qual foi praticada pelos filósofos do Sec. XV ao Sec. XVIII, e também por cientistas [...] em nossas sociedades”, afirma Foucault (2002, p. 12). O inquérito é também uma “forma política, uma forma de gestão, de exercício do poder” [...] “de saber-poder” (2002, p. 78), que se modifica continuamente, expandindo sua presença, para muitos outros domínios de práticas sociais, econômicas, religiosas (cf. FOUCAULT, 2002, p. 74).

A partir da história de *Édipo*, cria-se a oposição entre o “regime da prova e o sistema de inquérito” (2002, p. 13). O regime da prova consistia em um adversário desafiar o outro quando se queria contestar algo. Desse modo, a verdade do que havia acontecido era colhida, através de uma “série de rivalidades” que culminam num juramento, o curioso é que a “prova de verdade” opera sem que a “própria verdade tenha de manifestar-se” (FOUCAULT, 2002, p. 12). Para demonstrar essa forma do “primeiro testemunho que temos da pesquisa da verdade no procedimento judiciário grego”, Foucault utiliza a contestação entre Antíloco e Menelau³⁶.

Podemos marcar de maneira esquemática o percurso que Foucault desenvolve na segunda conferência, do seguinte modo: primeiro uma exposição do “mecanismo de estabelecimento da verdade”; segundo, *Édipo* representa na peça de Sófocles certo tipo do que se designa saber-e-poder, poder-e-saber” (FOUCAULT, 2002, p. 48); terceiro momento de análise e exposição consiste em mostrar que os eventos ocorridos na peça trazem “o pensamento, a história e a filosofia grega da época” (2002, p. 44) no seu desenrolar. Quarto elemento, Foucault “identifica Édipo à figura do tirano, situado historicamente conforme o “pensamento grego do Sec. V” (FOUCAULT, 2002, p. 46) e essa identificação não é gratuita, ela permite visualizar como certo tipo de saber e poder político saíram de certa composição que os unia, e conferia supremacia ao tirano, ou um pouco antes, ao rei assírio, e passa por mudanças, ao ponto de chegarmos em Platão, acreditando que deve haver antinomia entre saber e poder. Assim, num movimento de aproximação com o pensamento de Nietzsche, Foucault mostra o modo como será possível restituir essa ligação, em que o poder político “é tramado com o saber”; através dos textos de Nietzsche uma “política da verdade” é identificada por Foucault. Neles são reunidos “certo numero de elementos que põem a nossa disposição um modelo para uma análise histórica”, dessa política (FOUCAULT, 2002, p. 23). É possível localizar em Nietzsche, segundo Wolff (1999, p. 424), triplas “questões políticas da verdade” que apontam, por sua vez, para as “diversas formas da vontade de verdade”. São elas: “quem quer o verdadeiro e quem pode dizê-lo”? A propósito do que nós devemos dizer o verdadeiro? Em vista de que nós o queremos?”

Falamos anteriormente do mecanismo de estabelecimento da verdade em *Édipo*, a partir da lei das metades, por meio dessa “espécie de pura forma” (2002, p. 34), dos encaixes que se ajustam que a verdade “procede em *Édipo*”, segundo Foucault, (2002, p. 34) desde a

³⁶ Ver especialmente *A verdade e as formas jurídicas* páginas: 31-32 e *Aulas sobre a vontade de saber* páginas: 68-71, aula de 27 de janeiro de 1971.

“segunda cena de Édipo, tudo está dito e representado”, graças à composição desse jogo das metades, temos: “conspuração, assassinato, quem foi morto, quem matou. Temos tudo [...] dito na forma do futuro, da prescrição, da predição; nada se refere à atualidade do presente; nada é apontado” (2002, p. 35).

A partir daí, Foucault (2002, p. 36), nos mostra outro movimento, o do acoplamento dos testemunhos por meio do símbolo grego (σύμβολον) que é “um instrumento de exercício do poder”, “técnica jurídica, política e religiosa dos gregos” (2002, p. 38). Esse movimento marca a importância de duas mudanças, a interposição do olhar, do testemunho, como meio de verificação e o modo como os escravos terão espaço nessa “forma” de enunciar a verdade (cf. FOUCAULT, 2002, p. 39). Teremos assim, o nível do olhar dos deuses, dos reis e dos escravos e a partir do olhar desses últimos que “viram e se lembraram de ter visto com seus olhos humanos” (FOUCAULT, 2002, p. 39) a profecia se cumprir, teremos a “queda do poder de Édipo” (FOUCAULT, 2002, p. 43).

Os níveis do “olhar”, passando dos deuses aos reis e destes, aos escravos. Simboliza para Foucault uma das “grandes conquistas da democracia ateniense: a história do processo através do qual o povo se apoderou do direito de julgar, [...] de dizer a verdade, de opor a verdade aos seus próprios senhores, de julgar aqueles que os governam” (2002, p. 54); “opor a verdade ao poder” eis uma nova forma de fazer uso da verdade. Há em Édipo um jogo entre “uma verdade sem poder” e um “poder sem verdade” que a partir do direito, ganha aporte e difusão em outras “grandes formas culturais” (2002, p. 54). A todas essas mudanças, Foucault mostra como a partir de Platão teremos uma desvalorização desse olhar dos escravos. Assim diz: “na verdade, o saber dos escravos, memória empírica do que foi visto”, dará espaço à defesa de uma “memória mais profunda, essencial, que é a memória do que foi visto no céu intangível” (2002, p. 48-49). Temos ainda mais duas gradações desenvolvidas por Foucault, a problematização mais detalhada, sobre o que consiste o poder e o saber de *Édipo*.

Foucault identifica *Édipo* a figura do tirano. Ele se baseia para tanto nos “textos gregos dessa época”, (fim do sec. VI e início do V) em que a “irregularidade do destino é característica do personagem do tirano” e também, do “lendário herói épico” (FOUCAULT, 2002, p. 44). Ele elenca algumas características positivas do tirano, como a “distribuição econômica justa”, proposta por Cípselo de Corinto; a instauração de leis justas por Sólon, em Atenas. Eles possuíam ainda em comum o fato de quererem “reerguer” suas cidades (FOUCAULT, 2002, p. 45). Entretanto, é preciso ressaltar, as características negativas da tirania. *Édipo* “não dá importância as leis”, ele as “substitui por suas vontades e suas ordens”, “sua vontade será a lei da cidade” (FOUCAULT, 2002, p. 45-46).

Ainda segundo Foucault, o tirano é o detentor efetivo do poder (2014, p. 171) e à medida que “deixar-se convencer pelo sábio”, aproximar-se-á de certa positividade, em contrapartida, à medida em “aproximar-se do poder popular” e o “encarnar”, se tornará figura negativa. Isso porque o poder popular é “forçosamente impuro”, “escuta apenas seus interesses e desejos”; por estar “excluído do saber” ignora o νόμος, e, portanto, não tem acesso à ordem das coisas. É controversa a figura do poder popular na sociedade grega, pois, ao mesmo tempo em que, ele “não respeita o νόμος”, ele é capaz de se adequar a mudanças, propor mudanças, através do “discurso”, da “discussão”, do “voto”, caracteriza-se, pois, por uma “vontade móvel” (FOUCAULT, 2012, p. 171). Vejamos agora quais são as características constitutivas da figura do sábio.

O sábio ocupa um lugar fictício em que revela “a boa ordem da cidade” aos demais (FOUCAULT, 2014, p. 171). É aquele que “sabe a ordem das coisas” que “não está conspurcado por nenhum crime”, é, pois, o “homem de mãos puras”, tem ainda, seu lugar “situado ao meio” (FOUCAULT, 2014, p. 170-171). A partir dessa localização da figura do sábio, Foucault considera que temos, nesse momento um “saber-virtude” sendo forjado na formação do pensamento grego (cf. FOUCAULT, 2014, p. 173).

Insistimos, porém num questionamento, antes de adentrarmos nesse tipo de saber-virtude. Por que importa a Foucault, definir, assinalar, catalogar e caracterizar Édipo como tirano? Porque “este personagem do tirano não é só caracterizado pelo poder como também por um certo tipo de saber”, de modo que, era possível afirmar que “o poder que detinha ou fazia valer o fato de deter”, se devia a “certo saber superior em eficácia ao dos outros” (2002, p. 46), Foucault sinaliza que o saber de Édipo, era uma “espécie de saber de experiência” (2002, p. 47). Ele conseguiu “resolver por seu pensamento, por seu saber, o famoso enigma da esfinge” (2002, p. 46). Então, Foucault, faz um paralelo com a *República*, destaca que nesse diálogo o personagem do sofista será visado, por desempenhar o papel de “profissional do poder político e do saber” (FOUCAULT, 2002, p. 49). Desse modo, o personagem do sofista, do tirano e do rei assírio, elencados por Foucault, ao longo de sua exposição foram “fragmentados”, porque detinham “poder político” e “certo tipo de saber” (2002, p. 49). Continua Foucault (2002, p. 49), “saber e poder eram exatamente correspondentes, correlativos, superpostos. Não podia haver saber sem poder”.

A partir da história de *Édipo*, o “homem do poder será o homem da ignorância” (FOUCAULT, 2002, p. 50), com *Édipo* temos um “desmantelamento” da grande unidade que existia, reunida na figura do tirano, de um “poder político” que era ao “mesmo tempo um saber”. Decorrente daí, uma dualidade será criada, “haverá por um lado: o adivinho e o

filósofo em comunicação com a verdade, verdades eternas, dos deuses ou do espírito” e por outro, “haverá o povo, que, sem nada deter do poder, possui em si a lembrança ou pode ainda dar testemunho da verdade”, isso enquanto ao fundo temos uma nova fulguração do poder, ele será agora, “taxado de ignorância, inconsciência, esquecimento” (FOUCAULT, 2002, p. 50).

Assim, Foucault (2002, p. 50), constata que o “Ocidente vai ser dominado”, a partir desse conjunto de mudanças, pelo “grande mito de que a verdade nunca pertence ao poder político, de que o poder político é cego, de que o verdadeiro saber é o que se possui quando se está em contato com os deuses ou nos recordamos das coisas, quando olhamos o grande sol eterno”. Com Platão seremos influenciados a acreditar que se “há o saber, é preciso que ele renuncie ao poder. Onde se encontra saber e ciência em sua verdade pura, não pode mais haver poder político”, para Foucault (2002, p. 51) esse mito começa a ser liquidado a partir de Nietzsche, a partir do momento em que mostra que “por trás de todo saber, de todo conhecimento, o que está em jogo é um luta de poder”.

Com essas mudanças instauradas, abre-se espaço para o saber-virtude. Este será pautado pela separação entre puro e impuro, no estabelecimento da verdade (cf. FOUCAULT, 2014, p. 168). O “gesto que qualifica o impuro é que ele ignora voluntária ou involuntariamente, o νόμος”, é (ἄνομος, sem lei) (2014, p. 169). A pureza, por seu turno, é a “condição exigida para se dizer e ver o νόμος” a partir de quatro modos, a saber: “a impureza produz seus efeitos no espaço do νόμος”; ela deve ser “excluída do νόμος”, pois é a própria “lei que diz que é preciso excluir”; ela “só teve lugar porque a pessoa já foi excluída do νόμος pela ignorância ou pela cegueira”; por fim, as “relações da impureza com a lei” são “estabelecidas por intermédio do saber” (FOUCAULT, 2014, p. 170).

Dessa constatação Foucault identifica que, “os efeitos da impureza montam prontamente as armadilhas do saber” (2014, p. 167), de modo que, o que vai ligar saber e poder será a pureza. A “impureza oculta o saber e expulsa do poder” (2014, p. 172). Esse último movimento vemos acontecer no desfecho de *Édipo*. Após detalharmos os contornos que a *busca da verdade*, suscitam a partir da peça edipiana, precisamos reunir alguns elementos que sustentam a hipótese inicial que trouxemos sobre a busca pela verdade ser uma forma de aparição da vontade de verdade em Foucault.

Em uma “sociedade como a nossa, conhecemos, é certo, procedimentos de exclusão” (FOUCAULT, 1996, p. 7), os desdobramentos destacados nos atos da peça edipiana, nos mostram como a partir de uma série de instrumentos, testemunhos, gradações, novas formas de colher a verdade do fato, levarão a exclusão de Édipo do poder. Tal resultado do litígio acompanha ou (reflete?), as transformações sociais, econômicas e políticas da época. Foucault

nos apresenta em *A ordem do discurso* a vontade de verdade desenrolando-se como um sistema de exclusão (FOUCAULT, 1996, p. 14). Sua aparição parece ocorrer de “forma muito geral” (FOUCAULT, 1996, p. 14) e perpassar diversos campos do saber, porque inclusive, nas grandes mutações científicas, existe algo que nos remete a “novas formas na vontade de verdade” (FOUCAULT, 1996, p. 15).

Outra característica, a longevidade da vontade de verdade. Foucault assinala que ela “atravessou tantos séculos de nossa história” (FOUCAULT, 1996, p. 14), se atravessou, é porque teve a capacidade de se adaptar, às mudanças de cada época. Tal atravessamento se deveu às formas que a vontade de verdade teve de “pôr em jogo”, ou ainda, aos “domínios de objetos aos quais se dirigiu”, através das “técnicas sobre as quais” se apoiou (FOUCAULT, 1996, p. 16). A narrativa de *Édipo* nos traz esses elementos: a lei das metades; o inquérito; a *busca pela verdade* do fato. E, por mais que “a verdade em si mesma” ou sua busca “se aplique aos discursos segundo critérios necessários, constantes, eternos, epistêmicos, as diversas formas da vontade de verdade são instituídas, variáveis, históricas e políticas” (WOLFF, 1999, p. 424).

A longevidade e obscuridade da vontade de verdade ocorrem ainda, porque ela se “apóia” sobre um “suporte institucional”, desse âmbito, “um conjunto de práticas movimentarão, o saber e sua aplicação em nossa sociedade” (FOUCAULT, 2014, p. 17). A partir da narrativa de *Édipo* a “verdade passa a fazer parte dos grandes rituais jurídicos, religiosos, morais exigidos pela cidade”, e o fato de precisar da “verdade como princípio de separação”, precisar dos “discursos de verdade como sendo os que mantêm as separações” nortearão os rumos da cidade (FOUCAULT, 2014, p. 168). Talvez, diagnosticar o teor da vontade de verdade, em Foucault, tenha mais proximidade com o conjunto das formas que a vontade de verdade movimenta, com as técnicas que empreende, com os saberes que cria, do que com a designação específica do conceito, enquanto definição estática. Há ainda uma dúvida que paira se, o recurso a Nietzsche é algo que Foucault empreende nessa circunscrição da vontade de verdade, perguntamos: haveria resquícios do conceito de vontade de verdade nietzschiano, no *modus operandi* da vontade de verdade em Foucault? É o que veremos na próxima seção.

3.2 A vontade de verdade entre Foucault e Nietzsche

Temos na filosofia de Nietzsche, a aparição e uso da vontade de verdade (*Wille zur Wahrheit*) relacionada notadamente, à ciência e à filosofia. Ele problematiza essa vontade em consonância com a moral, algo que não vemos acontecer em Foucault. Não queremos desenvolver aqui, as distâncias conceituais entre ambos os autores, em relação ao conceito, antes, nosso intento é destacar se há ecos de Nietzsche em Foucault; se Foucault atribui uma nova dinâmica ao conceito, ou ainda, se ele não estaria realizando de fato a tarefa proposta por Nietzsche em *Para além de bem e mal* de fazer a crítica da vontade de verdade na sua filosofia.

Tomaremos alguns aforismos nietzschianos para nossa argumentação, partindo do princípio de que seus aforismos são coesos e breves pela própria intenção do autor dispensando-nos assim, de uma busca por coesão entre os aforismos sucedentes ou precedentes aos que destacamos. Dentre outras razões, no § 381, de *Gaia ciência*, Nietzsche deixa subentendido que está falando de sua forma de articular sua escrita em aforismos, quando pontua que sua “brevidade”, leva em consideração o fato de que ele tem muitas coisas para “dizer brevemente” e para que “seja ainda mais brevemente ouvido”, utiliza aforismos (NIETZSCHE, 2001, p. 285).

Na terceira dissertação da *Genealogia da moral*, §24, Nietzsche nos apresenta a vontade de verdade, como algo que “requer uma crítica”, e postula isso como uma *tarefa* do qual nós não podemos mais nos abster, nós, leia-se, os filósofos do porvir, os filósofos do perigoso *talvez*, devemos assim, “por em questão” experimentalmente o “valor da verdade” (1998, p. 140). Colocar o problema do *valor da verdade* em evidência é algo que até o momento, não fora praticado, porque a “verdade não podia ser em absoluto um problema” (1998, p. 140), era antes, uma condição de justificação das filosofias e também da ciência.

Nietzsche destaca que é “preciso fazer uma longa reflexão”, do valor da verdade, pois, tanto na ciência quanto na filosofia “falta à consciência de quanto a vontade de verdade mesma requer primeiro uma justificação”; “aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é *divina*” (1998, p. 140), remonta a longa data a necessidade dessa análise. Esse valor da verdade foi perpassando diversos períodos de nossa história das filosofias forjadas com o passar dos tempos, porque “entronizaram” a verdade: “como Ser, como Deus, como instância suprema”, como ideal ascético, e, fazer a crítica só é possível porque em nós a “vontade de verdade toma consciência de si mesma como um

problema (1998, p. 148) cujo intuito final é, segundo acredita Nietzsche, levar a moral a um perecimento (1998, v. p. 148).

Mas para fazer esse movimento de crítica à vontade de verdade, foi preciso que mudanças históricas assentassem o terreno dessa nova experimentação. A partir do “momento em que a fé no Deus do ideal ascético” foi negada, foi possível colocar a verdade como um problema (NIETZSCHE, 1998, p. 140). No contexto histórico que perpassa a *Genealogia da moral*, vemos Nietzsche pontuar críticas ao surgimento do niilismo europeu, às insurgências sociais das minorias, aos movimentos do feminismo e do anarquismo, por exemplo, aos quais ele classificou como sinais de *décadence* do homem europeu. A partir desse cenário, e mais especificamente, tendo o niilismo por alvo principal, Nietzsche propõe uma diluição em cascata do que compõe essa vontade de verdade.

A vontade de verdade ganha forma, consistência, resistência porque “os filósofos ainda creem na verdade” (1998, p. 138). Mas o “que força a isso”? Essa crença, na “incondicional vontade de verdade”? Segundo Nietzsche “é a fé no próprio ideal ascético [...] é a fé em um valor *metafísico*, um valor *em si* da verdade, tal como somente esse ideal garante e avaliza” (1998, p. 139). Façamos, pois, uma explicação pontual, do que concerne o ideal ascético, quais suas características principais, quais suas figuras de representação, antes de continuar a exposição em torno do conceito de vontade de verdade em Nietzsche.

A terceira dissertação da *Genealogia da moral* versa sobre essa temática, tem por título: “O que significam os ideais ascéticos”. Como não pretendemos desenvolver tese por tese esses ideais, presente na supracitada dissertação, por fugir do foco de nossa exposição, faremos apenas, uma incursão pontual, no uso do termo para facilitar nossa concatenação argumentativa.

O ideal ascético, Nietzsche não designa o que é, se não, para alguma figura, construindo uma exposição do que significa para esta figura o ideal ascético. Então ele exemplifica o que significa o ideal ascético para o artista, a partir de sua crítica a mudança de Wagner, quando introduz a ascese na arte, praticando o que ele considera, uma corrupção artística, “para os artistas” o ideal ascético “nada” significa, ou significa “coisas demais” (1998, p. 87); para os sacerdotes o ideal ascético, significa fazer uso do seu “melhor instrumento de poder”, sua “fé sacerdotal” (1998, p. 87) que visa fragilizar a vida, tratá-la como um “caminho errado”, como “um erro que se refuta”, tais considerações, ocorrem, a partir do seu modo de “valorar a existência” (1998, p. 106). Eles “tornam doentes” para parecerem “mais necessários do que os homens de medicina”, para prefigurarem como “salvadores” (1998, p. 103).

“Que significa o ideal ascético para o filósofo?”, pergunta Nietzsche, e indica que o “filósofo sorri” ao encontro do ideal ascético, “como a um *optimum* das condições da mais alta e ousada espiritualidade” (1998, p. 97), esse *optimum* a que alude Nietzsche, é explicado por ele mesmo, ao longo aforismo sete, como as “condições favoráveis” que busca o filósofo para “expandir inteiramente a sua força e alcançar o seu máximo de sentimento de poder” (1998, p. 96).

O ideal ascético pode ser resumido a partir de três palavras “humildade, pobreza, castidade” (1998, p. 98). Até mesmo a ciência está em consonância com o ideal ascético, ela é a “força propulsora na configuração interna” do ideal ascético. (1998, p. 141). Há outras categorias que devotam préstimos ao ideal ascético, “ateístas, anticristãos, imoralistas, niilistas, céticos, eféticos”, eles assim o são, porque “*ainda creem na verdade*” (1998, p. 138).

Nietzsche parece querer buscar o “antagonista” do ideal ascético (1998, p. 140), ou antes, deseja investigar o poder desse ideal. Questiona: “Por que lhe foi concedido tamanho espaço? Por que não lhe foi oposta maior resistência? O ideal ascético expressa uma vontade: onde está a vontade contrária, em que se expressaria um *ideal contrário*? (1998, p. 135) e parece encontrar, ao menos, “na esfera espiritual”, um tipo de inimigo capaz de *prejudicar* o ideal, são os comediantes desse ideal – porque despertam desconfiança” (1998, p. 147).

Depois dessa incursão que realizamos sobre o ideal ascético, podemos agora, regressar, às considerações em torno da vontade de verdade. Reunimos até aqui algumas características, a saber: ela está vinculada por direito à verdade, e esta a um valor moral que se tornou ideal, e acabou por *esquecer-se* de sua origem histórica. Ao trazê-la de volta ao âmbito das vivências humanas, cotidianas, Nietzsche decide contar a história, ou mostrar que existem várias histórias da vontade verdade, retirando, pois, a verdade do registro de divindade, atemporalidade; do lugar de postulado, princípio em que se fundam as descobertas científicas. Dentro dos textos que lidamos com Foucault, os do início da década de 70, esse aparato conceitual figura com adequações. As conexões que fazemos entre ambos os autores, localiza-se na crítica a vontade de verdade, a necessidade de separar vontade e verdade; o fato de que a verdade tem uma história que não coincide, ou não encontra de maneira pacífica a vontade. Mas, também,

No deslocamento da questão, [no] questionamento da própria questão, [no] modo de retrospectiva das interrogações postas pela verdade (o que é a verdade? Como dizer o verdadeiro? Em que reconhecemos o discurso verdadeiro?), nesta problematização destas próprias interrogações (porque buscar a verdade, que significa querer dizer o verdadeiro?) teremos reconhecido um modo de deslocamento e um conceito tipicamente nietzschianos, o da vontade de verdade (WOLFF, 1999, p. 424).

Ou, como aludimos outrora, conseguimos ouvir ecos da filosofia do Nietzsche na do Foucault, envolvendo a história da vontade de verdade.

Notamos, ainda, uma torsão de Foucault, na forma que ele concebe a “verdade como moral” (FOUCAULT, 2014, p. 192), ele busca situar-se nas nuances do conhecimento, diferente da moralidade dos costumes visada por Nietzsche em sua genealogia. Na “Aula sobre Nietzsche”, essa noção aparece articulada com a concepção de conhecimento, de modo que, para Foucault, não é possível “falar em verdade”, no “núcleo do conhecimento”, tal qual o fez Aristóteles em sua teoria do conhecimento. Diríamos que a crítica de Foucault, nesta aula e noutras ao longo do curso de 70, é mais situada em determinado contexto histórico, valendo-se de dois referenciais diametralmente opostos (Aristóteles e Nietzsche) para mobilizar e desestabilizar essa suposta coesão entre conhecimento e verdade, que foi sendo sedimentada ao longo da história da filosofia como única forma discursiva que mereceu nossa atenção ou a atenção dos filósofos que vieram *a posteriori*, exceto Nietzsche, a partir daí uma viragem conceitual em torno do que liga verdade e vontade com conhecimento, a violência, a dominação que se quer impor, a qual Foucault se compraz.

Adentremos agora na proposta nietzschiana indicada previamente, a necessidade de interrogar o valor da verdade que valida a vontade de verdade, é preciso, antes, situar a verdade; sob quais condições sua formulação se deu, o que ou quais figuras a sustentam? Em *Para além de bem e mal*, Nietzsche nos mostra um caminho possível. Deixaremos aqui de lado, sua tentativa, ainda que metafórica, de identificar à verdade a uma mulher e chegar a conclusões que para os dias atuais, são impróprias, para não dizermos coisa pior, de que os filósofos foram inábeis na medida em que foram dogmáticos na conquista da verdade, tal qual foram com as damas com quem se depararam; estaria Nietzsche nos dando uma amostra de sua autobiografia, nesse momento? Não sabemos (v. Prólogo, 1992, p. 7).

A verdade é um valor sediado na metafísica, mas também na ciência. E a vontade de verdade que com a verdade encontra aporte e difusão é “uma ambição metafísica”. Esta ambição busca “manter um posto perdido”, que “afinal preferirá sempre um punhado de ‘certeza’ a toda uma carroça de belas possibilidades” (NIETZSCHE, 1992, p. 16). Para que a verdade se destaque é preciso entender o posto que ela ocupa e a partir de qual jogo se sustenta. Para Nietzsche ela se sustenta no jogo de oposição dos metafísicos, é partir da “crença na oposição dos valores”, que os metafísicos “alcançam seu ‘saber’” e também “algo que no fim” é batizado solenemente de “verdade” (NIETZSCHE, 1992, p. 10).

Poderíamos interpor aqui a seguinte questão: porque para os metafísicos determinados valores precisam ter sua origem na mais elevada concepção e os seus opostos são rebaixados a uma categoria distinta, destoante? À verdade opõe-se o erro; à vontade de verdade opõe-se a vontade de engano (*Wille zur Täuschung*); “a ação desinteressada o egoísmo; a pura e radiante contemplação do sábio à concupiscência” (cf. NIETZSCHE, 1992, p. 10), Nietzsche constrói uma exposição que nos leva a pensar que um valor está atrelado a outro, como seu duplo e não seu oposto. Visando assim, destituir de nossa interpretação essa crença na oposição dos valores tão arraigada pela filosofia. Em detrimento de tal crença ou preconceito dos metafísicos, Nietzsche (1992, p. 10) indica: “é possível que se deva atribuir à aparência, à vontade de engano, ao egoísmo e à cobiça um valor mais alto e mais fundamental para a vida”.

Para destituir em mais um nível a crença na verdade como um ideal a ser seguido, Nietzsche problematiza, porque deveríamos “preferir a verdade em detrimento da “inverdade? Da incerteza? Ou mesmo da insciência?”, “o *que*, em nós, aspira realmente à ‘verdade’”? (1992, p. 9). Essas questões nos levam a certos abalos no edifício metafísico da verdade. Nietzsche, segue perguntando, “o problema do valor da verdade apresentou-se à nossa frente – ou fomos nós a nos apresentar diante dele? Quem é Édipo, no caso? Quem é a Esfinge? Ao que parece, perguntas e dúvidas marcaram aqui um encontro” (1992, p. 9).

Preferir a verdade ao engano é uma crença que Nietzsche desmobiliza primeiro nos questionando: se a vontade de verdade seria uma “*vontade de não se deixar enganar?* Ou uma “*vontade de não enganar?*”, pois ela poderia também ser “interpretada dessa maneira” por pouco que se admita que dizer “*não quero me enganar*” é a generalização do caso particular “*não quero enganar*”. Julga-se a priori que “não se quer deixar-se enganar porque se considera que é prejudicial, perigoso, nefasto ser enganado”, entretanto, Nietzsche questiona “por que não enganar? Mas por que não se deixar enganar?”, quais razões nos levam a acreditar que estar do lado da plena convicção é o melhor lado a se colocar? “O fato de não querer se deixar enganar diminuiria verdadeiramente os riscos de encontrar coisas prejudiciais, perigosas, nefastas”? (cf. NIETZSCHE, 2001, p. 235).

Percebemos ao longo da exposição do aforismo §344 de *A gaia ciência* que Nietzsche está visando desmobilizar a “crença incondicional” que funciona como “convicção e serve de base” para a ciência afirmar a verdade “como mais importante que qualquer outra coisa, também que qualquer convicção” (2001, p. 235), entretanto, há mais um ponto a ser destacado em torno da vontade de verdade, seu valor moral; ao afirmar para si “não quero enganar, nem

sequer a mim mesmo”, temos aí, uma forma de valorar moralmente a vontade de verdade, para Nietzsche (2001, p. 236).

Precisamos aqui reunir algumas considerações em torno da vontade de verdade nietzschiana, como forma de síntese para verificar se encontramos, assim o que procurávamos a princípio, em relação a vontade de verdade em Foucault. Quando fala em vontade de verdade, na *Gaia ciência*, por exemplo, Nietzsche critica a ciência e o quanto ela se baseia na fé metafísica da verdade, e talvez não perceba que assim recai no campo moral, de modo que à vontade de verdade pode-se objetar a vontade de engano; quando estamos localizados nos aforismos de *Para além de bem e mal*, a vontade de verdade está em confronto (conflito?) com a filosofia ou o modo com os filósofos metafísicos lidaram com o valor da verdade de modo que agora é preciso se propor como tarefa, a crítica a essa valor; e quando estamos no universo conceitual de *Genealogia da moral*, a vontade de verdade, vai funcionar como um ideal ascético que assim como os outros, precisam ser demolidos.

Pois bem, perguntamo-nos se seria possível, no início dessa seção, ouvir ecos do conceito de vontade de verdade de Nietzsche em Foucault. Entendemos que sim, quando o conceito é visto a partir de um viés histórico e, ou no vocabulário de Foucault “enquanto um sistema de exclusão histórico e institucional” (RIBAS, 2017, p. 145) que inclusive o discurso filosófico vem reforçar, a partir do momento “em que atribuí a si mesmo o papel” de ser “discurso sobre a verdade” (RIBAS, 2017, p. 145). Vemos similitude entre os autores, na interposição criativa de narrar mais de uma história da vontade de verdade. Situar o conceito num recorte temporal específico é um modo de operar o conceito por Nietzsche que visualizamos também em Foucault, guardadas as singularidades históricas às quais ambos os autores, pertencem.

Contrapor a verdade a uma vontade nos parece ser um ponto de convergência no uso do conceito por ambos. Exceto por um aspecto, a conotação moral que confere Nietzsche à verdade, em suas investigações. Lembrando que estamos, circunscritos nos textos do início da década de 70 de Foucault, não figura em suas análises o termo verdade ligado a uma moral e, por conseguinte, não parece ser a tônica do filósofo francês, ao menos, nesse momento, direcionar suas investigações para o campo da verdade como moral. E como pontuamos, anteriormente, se for para falar em verdade como moral, que seja dentro da concepção de conhecimento e a partir do confronto com uma forma discursiva que ganhou destaque na história da filosofia, a concepção aristotélica dos elementos que possibilitam o alcance da verdade e do conhecimento pelo homem.

Temos o exemplo de *Édipo* partilhado por ambos, no trato com a verdade. Talvez essa narrativa marque de maneira mais emblemática nossa relação com o saber, com a verdade do que a psicanálise dominada pela interpretação freudiana deixa perceber. Temos certa distância entre ambos, no que toca a crítica à ciência. Esse parece ser o alvo de Nietzsche em *A gaia ciência*, em *Para além de bem e mal* e também na *Genealogia da moral*, entretanto, nos dois últimos textos o filósofo alemão abre mais o leque da crítica da verdade, para outras figuras do ideal ascético.

Foucault não fala em ideais, não considera mais confrontar a metafísica, em seus escritos ela já está superada. Nesse sentido, nos parece que ele superou certos pontos de conflito e se encontra, propriamente, no campo da crítica, realizando a tarefa de destituir a verdade do local de atemporalidade a qual ela se colocou historicamente na filosofia. O aparato conceitual mobilizado por Foucault é outro quando está em questão analisar a vontade de verdade. Ele fala em formas, técnicas, criação de saberes, horizontes teóricos e fortalecimento de poderes. Ao situar formas da vontade de verdade em instituições sociais podemos perceber que numa *microfísica do poder* ela se desenvolve, e se camufla, o que permite com que ela não desapareça, apenas se transmute com o passar dos tempos. E por isso, falar em destruir a vontade de verdade parece ser a nova tarefa empreendida na filosofia, a partir de Foucault. Que poderia ser, segundo entendemos, um daqueles filósofos do perigoso talvez a que Nietzsche aludia, evocava, conclamava em seus escritos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nossa pergunta inicial de pesquisa foi se havia distinções no uso dos conceitos de vontade de saber e vontade de verdade em Foucault nas pesquisas que ele desenvolveu no início da década de 70. Nas linhas que se seguiram trouxemos argumentos, exemplos, definições a partir dos textos de Foucault e comentadores visando explicar as nuances de ambos os conceitos e fomos percebendo que a distinção existe. Para responder à questão inicial que propusemos percebemos que era preciso movimentar um determinado quadro conceitual, caro a esse período estabelecido. A saber: conhecimento, saber, poder, verdade, acontecimento e discurso.

O ponto que escolhemos partir, porque as leituras assim indicavam, era a noção de discurso. Por seus usos contínuos e longevos, os discursos, se proliferaram conforme nos apontou Foucault, de modo controlado, internamente (na concepção de sua auto-regulação) e externamente (na forma simbólica da exclusão dos sofistas, por exemplo, estes que representavam o desejo externo ao discurso filosófico e que colocavam em risco sua coesão). Essa suposta coesão é uma primeira máscara que devemos retirar, se quisermos devolver ao discurso, seu caráter de acontecimento e evidenciarmos sua materialidade (sendo coisa pronunciada ou escrita). Devolver aos discursos essas características permite uma série de deslocamentos, de usos e configurações dos discursos, sejam eles filosóficos, jurídicos, religiosos.

Na análise que faz dos discursos, Foucault evidencia o poder que ele opera quando legitimado por Instituições. Nos mostra ainda, como a formação de saberes acontecem em concomitância com o poder, no que ele identifica e nomeia de relações de saber-poder. Foucault (1996, p. 70- 71) evitando analisar os discursos como prescrevem “os métodos de exegese tradicional ou do formalismo linguístico” que buscariam por seu turno, reforçar a “monarquia do significante”, faz algo diferente, recorre ao *uso* que fazemos dos discursos. Em *Aulas sobre a vontade de saber* temos desenvolvimentos extraídos de práticas sociais que incidem diretamente nos movimentos constitutivos da Filosofia.

Os exemplos históricos utilizados por Foucault possuem um elemento que perpassa sua duração histórica, que funcionaria como uma constante, a nosso ver, esse elemento é a verdade ou sua busca. Por ser o discurso verdadeiro uma força à qual outras forças não resistem como nos apontou Foucault, a partir de Dumézil, seria então a verdade o elemento a ser dessacralizado, desmascarado (cf. FOUCAULT, 2014, p. 76) no uso do discurso

verdadeiro. Temos então, a retirada de uma segunda máscara, a da verdade ante os discursos e práticas discursivas que ela pretende legitimar.

Foucault nos mostrou como a partir de “práticas sociais” a verdade buscada para a concepção de justiça, por exemplo, passa de um modo a outro de atuação com o decorrer dos tempos. Nas “práticas judiciárias” da Grécia Arcaica, a verdade que era “simbolizada por uma prática do juramento – desafio, ao qual” quem jura se expõe à “cólera dos deuses”, podendo ser derrotado ou sair vitorioso, dá lugar à busca de uma verdade como “medida exata das trocas e das dívidas, igualdade (democrática) das relações, que permite o advento de uma prática social da verdade como medida, matriz das matemáticas e outras ciências das justas quantidades” (GROS, S/d)³⁷, na Grécia Clássica. E então, teremos uma nova concepção de justiça nesse período, qual seja, a “de ordem do mundo” (GROS, S/d).

Gros identifica o “segundo período intelectual de Foucault” como “uma genealogia do poder” a partir de uma “política da verdade” ou como história política da verdade. Há muitos momentos de análise dessa constituição da verdade nos escritos de Foucault desse período; procuramos nesta pesquisa nos deter nos movimentos que a vontade de saber e a vontade de verdade nos levou tendo sempre como companhia a verdade e seus efeitos. E para dar maiores definições e contornos a ambas as vontades, buscamos mapear elementos dessa política da verdade, a partir de exemplos sociais, apresentados por Foucault ao longo de *Aulas sobre a vontade de saber*, bem como de modelos extraídos da filosofia.

Localizamos o conceito de vontade de saber, no curso de 70-71, a partir da oposição entre os modelos teóricos de Aristóteles e Nietzsche construídos por Foucault. Em comum a ambos os modelos vimos que o “desejo de conhecimento”, se faz presente. Nesse momento Foucault localiza outro elemento operacional de ambos os modelos de vontade – o conhecimento. Vimos na vontade de saber aristotélica, que, sua assunção exclui outro tipo de saber, o sofístico. O tipo de saber sofístico funcionou na história da filosofia como um desfragmentador da unidade do discurso filosófico que se pretendia apofântico. A contraposição sofística representou um fator de risco à sustentação da máscara da vontade de saber filosófica de aspirações apofânticas. Por meio dessas contraposições entre Aristóteles e Sofistas, Foucault identificou e evidenciou o discurso como coisa e como acontecimento em sua materialidade, realizando assim, dois dos momentos de sua proposta inicial de trabalho no *Collège de France* como dispostos na *Ordem do discurso*.

³⁷ Gros, Frédéric. Introduction à la philosophie de Michel Foucault: Michel Foucault, une philosophie de la vérité. Disponível em: <<http://1libertaire.free.fr/IntroPhiloFoucault.html>>, Acesso em: 21 de fevereiro de 2022.

Lembremos que “o desejo de conhecer” identificado por Foucault em “Platão e Aristóteles a Spinoza é o que liga um sujeito a uma verdade predeterminada um acordo interior, que desde sempre já está secretamente conectado, num movimento pelo qual o sujeito conhece a verdade e realiza sua natureza imemorial” (GROS, S/d). Com Aristóteles, vimos que essas ligações permitem ainda, sobrepor uma vontade e uma moralidade entre o sujeito que fala e o discurso que profere. Gros identifica a vontade de saber dos “sofistas a Nietzsche e a Freud” como sendo aqueles que “descobrem por trás da busca da verdade o jogo sempre em movimento das pulsões ou dos instintos de dominação”, desta feita, a “relação do sujeito com a verdade é uma relação de poder que se conecta à exterioridade da história, apoiada em práticas e nos interesses sociais”. Em todo caso, a verdade “deve ser considerada”, para Foucault, como “um evento produzido e não como uma natureza descoberta” (GROS, S/d.).

O desejo de conhecer em Nietzsche, situado no modelo nietzschiano da vontade de saber, é caracterizado por Foucault, como um desejo que escapa da grandeza do conhecimento que ele visa, em última instância alcançar. Pois, sim, há na “raiz do conhecimento um desejo”, mas nada diz a princípio que ele será da ordem do conhecimento ou do que “visa ser conhecido” (cf. NOTO, 2020, p. 74). Nesse momento o paradigma da vontade de saber nietzschiano é identificado por Foucault. Pois, para ele “Nietzsche é o filósofo [...] que ao *desimplicar* verdade e conhecimento tenta compreender a vontade de verdade, como vontade de conhecer, mas como uma vontade de saber guiada pelo poder” (NOTO, 2014, p. 97, grifo nosso). Frisemos, Nietzsche é o que tem por ponto de partida e guia; a vontade de saber funcionando a partir da *desimplicação* entre verdade e conhecimento. Já, Aristóteles em sua vontade de saber é o que “toma a verdade em seu valor de verdade a valoriza enquanto discurso apofântico” (NOTO, 2014, p. 99) e implica verdade e conhecimento e vontade.

A vontade de saber nos coloca ainda, diante de outro desdobramento, além dos desdobramentos que o desejo de conhecer permite abordar quando é confrontado com ela. Assim, chegamos à vontade de verdade. Extraímos e trabalhamos, para tanto com exemplos da filosofia, da biologia, das práticas judiciárias, e vimos que a partir desses meios foi possível dar uma, duas, três faces à vontade de saber a partir da vontade de verdade; Foucault dá a entender, no âmbito da *Ordem do discurso*, que temos uma junção da vontade de saber com a vontade de verdade, entretanto, esse movimento só é possível de ser compreendido a partir da criação de novos instrumentos conceituais. A partir das práticas judiciárias, destacamos o caso de *Édipo*, por entendermos que aí, se desenvolve uma vontade de verdade, alinhada a uma vontade de saber cujos desdobramentos teremos até os dias atuais na história do Ocidente, Foucault, atesta isso, nas linhas finais da última aula de curso de 70-71.

Na investigação do caso de *Édipo* temos uma *busca da verdade* a partir de instrumentos como o “jogo das metades” e um “saber do inquerito” se desenvolvendo, e que, “encontrará importantes prolongamentos nas grandes ciências empíricas do Ocidente” (GROS, S/d.). A partir dessa investigação Foucault demonstra como a vontade de verdade pôde se transmutar em técnicas, objetos, saberes;

O caso de Mendel, a nosso ver, envolvia também uma vontade de verdade. A partir do momento em que *dizer a verdade* é o elemento que faria com que suas descobertas fossem validadas; estar no verdadeiro de determinada época é uma forma de fabricar exclusões; e a verdade funciona de maneira operante nessa prática discursiva, nesse uso do saber condensado na biologia.

A aparição da vontade de verdade, nos parece, algo difícil de ser detectável apreendido à primeira vista, porque ela atua ocultada por máscaras, a da *busca* da verdade, mas também, através de *relações* entre “verdade/poder, saber/poder” e essa “camada de relação” não se mostra de imediato como quando analisamos algum objeto (FOUCAULT, 2006, p. 229)³⁸. Nesse percurso, Foucault é um “empirista cego” como irá declarar numa entrevista de 1977, que “está na pior das situações”, visto que não tem “teoria geral” ou um “instrumento certo”. Precisa, pois tatear e fabricar os seus, para evitar recair “num método sólido para um objeto que não se conhece”, ou “fabricar um método para analisar” um objeto já conhecido, mas, que não fora bem analisado pelos métodos existentes (cf. FOUCAULT, 2006, p. 230).

Portanto, será através das *facetras* da verdade que poderemos capturar a vontade de verdade. Assim, entendemos que a verdade “espécie de erro que tem a seu favor o fato de não poder ser refutada, sem dúvida porque o longo cozimento da história a tornou inalterável” seria o grande objeto, ocultado e buscado, que perpassa diversos espaços de produção do saber em nossa sociedade. A “questão da verdade”, e seu “reino originário”, nos diz Foucault (1999, p. 19), “tiveram sua história na história”, identificada pelo “direito que ela se dá de refutar o erro de se opor à aparência,” ou ainda, pela maneira a qual “alternadamente ela foi acessível aos sábios, depois reservada apenas aos homens de piedade, em seguida, retirada para um mundo fora de alcance, onde desempenhou ao mesmo tempo o papel de consolação e de imperativo, rejeitada enfim como ideia inútil, supérflua, por toda parte contradita”, eis os

³⁸ Ver também, *Dits et écrits*, vol. III, 1994, p. 404-405.

caminhos pelos quais a verdade, sua *busca*, sua *afirmação* e certo declínio são traçados por Foucault em suas investigações filosóficas com às quais trabalhamos.

Não entenderíamos a vontade de saber se não passássemos por outros temas como: conhecimento, poder, saber, desejo de conhecer. Esse último é melhor visualizado nos *modelos* que a filosofia nos proporciona. A partir desses modelos, pudemos notar a *forma* e *conteúdo*, da vontade de saber operando.

Lembremos que a noção de vontade de saber em Foucault não tem um sujeito, nem histórico nem transcendental, que seja o polo que irradia tal vontade. Não está dotada de forças que imprimam sentido a ela, buscando uma apropriação maior, tal qual em Nietzsche, em que, a vontade de poder quer mais poder, quer expandir-se indistintamente. Ela acontece aqui e alí, orientada por princípios de exclusão e escolha, múltiplos; como no caso da exclusão dos Sofistas na história da filosofia. Ela “toma forma em práticas” cujas “transformações são relativamente autônomas” (FOUCAULT, 2014, p. 204). Ela é “anônima e polimorfa, sujeita a transformações regulares e considerada num jogo de dependência identificável” (FOUCAULT, 2014, p. 204).

Suas transformações ocorrem no cruzamento de múltiplas variáveis acompanhando as transformações das práticas discursivas, estas que por sua vez, estão ligadas “a todo um conjunto frequentemente muito complexo, de modificações que podem dar-se tanto fora dela (nas formas de produção, nas relações sociais, nas instituições políticas) como nela (nas técnicas de determinação dos objetos, no afinamento e ajuste dos conceitos, no acúmulo de informação) ou ao seu lado (em outras práticas discursivas) (FOUCAULT, 2014, p. 204).

Referente ao funcionamento da vontade de verdade, não a entenderíamos, sem passarmos pelos conceitos de vontade, verdade, conhecimento. A vontade de verdade se apóia em sistemas institucionalizados, dirá Foucault, na *Ordem do discurso*, esses mesmos sistemas lhes confere modificações e renovações.

Ao término dessa condensação que apresentamos dos conceitos que investigamos ao longo dessa pesquisa, ainda cabe uma provocação, se Schopenhauer conforme denuncia Nietzsche (BM, §19) condensa toda sorte de significação ao termo vontade em sua filosofia, Foucault conforme investigamos, busca esvaziar o termo de significação e conexão com um sujeito. Mobiliza outros conceitos atuantes na forma da vontade seja ela de saber ou de verdade. Atribui-lhe assim um sentido (ou vários?), uma função relacional (ou várias?) visualizada na operação de um tipo de sistema de dominação, cujo chão em que se assenta é o da nossa história efetiva. Supervalorizando ou esvaziando o termo é importante que digamos algo aqui, seu uso persiste na filosofia. Sua incidência seria sempre renovada, possivelmente,

porque a uma vontade subjaz um querer, seja ele situado num sujeito, grupo social ou atuação de forças beligerantes. E nesse sentido com Foucault aprendemos a identificar uma ampliação das relações que dão sentido ao termo sem necessariamente excluí-lo, mesmo com todas as dificuldades que sua significação comporta, a vontade, resiste.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGGIO, Juliana Ortegosa. **Prazer e desejo em Aristóteles**. Salvador: Edufba, 2017.

ALBUQUERQUE JR., Durval Muniz de. A história em jogo: a atuação de Michel Foucault no campo da historiografia. **Anos 90**, Porto Alegre, v. 11, n. 19/20, jan./dez. 2004.

ARALDI, Clademir Luís. A vontade de potência e naturalização da moral. In: **Cadernos Nietzsche**, nº 30, 2012, p.101-120. Disponível em: <http://gen.fflch.usp.br/sites/gen.fflch.usp.br/files/u41/artigo4_1.pdf>. Acesso em: 12/04/2022.

ARISTÓTELES. **Retórica**. Trad. Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. São Paulo: Folha de São Paulo, 2015. (Coleção Folha. Grandes nomes do pensamento; v.1)

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Trad. Leonel Vallandro. Porto Alegre: Editora Globo, 1969. (Biblioteca dos Séculos)

ALEXANDRE Jr. “Prefácio”. In: ARISTÓTELES. **Retórica**. Trad. Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. São Paulo: Folha de São Paulo, 2015. (Coleção Folha. Grandes nomes do pensamento; v.1)

CASSIN, Barbara. **O efeito sofístico: sofística, filosofia, retórica, literatura**. Trad. Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2005. (Coleção TRANS)

CASTRO, Edgardo. **El vocabulario de Michel Foucault: un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores**. S/d.

DELEUZE, Gilles. **Foucault**. Tradução: Claudia Sant’Anna Martins; revisão da tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2005.

_____. **Nietzsche e a filosofia**. 1ª ed. Brasileira: Trad. Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

DIAS, Rafael Gironi. Os primeiros passos de Foucault rumo à genealogia: *A ordem do discurso* e as *Aulas sobre a vontade de saber*. **Em curso**, São Carlos, v. 6, 2019. Disponível em: <[http://2359-5841.20170405\(editoracubo.com.br\)](http://2359-5841.20170405(editoracubo.com.br))>, Acesso em 12 outubro de 2021.

DINUCCI, Aldo. Paráfrase do MXG do Tratado do não-ser de Górgias de Leontinos. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, 31(1), 2008. Disponível em: <<https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/976>>. Acesso em 01 de novembro de 2020.

FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Tradução: Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Moraes. 3. ed. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2002.

_____. **Arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2008, 7ª edição. Tradução: Felipe Baeta Neves.

_____. **Aulas sobre a vontade de saber**: curso no Collège de France (1970-1971). Tradução: Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2014. (Obras de Michel Foucault).

_____. **A ordem do discurso**. Tradução: Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1996. 3ª edição.

_____. **Poder e Saber** (1977). Estratégia poder-saber. Organização e seleção de textos. Manoel Barros da Mota. Trad. Vera Lúcia Avelar Ribeiro. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense universitária. 2006.

_____. **Dits et Écrits**, vol. I (1954-1969). Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris: Quarto Gallimard, 1994.

_____. **Dits et Écrits**, vol. III (1976-1979). Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris: Quarto Gallimard, 1994.

_____. **Microfísica do poder**. Organização e tradução: Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1999. p. 15-37. (Biblioteca e filosofia das ciências, 7).

_____. *O que é a crítica?* Trad. Pedro Elói Duarte. São Paulo: Textos & grafia, 2015.

_____. “Sobre a Arqueologia das ciências: Resposta ao Círculo de Epistemologia”. In: Ditos e Escritos, vol. II [Arqueologia das ciências e História dos sistemas de pensamento]. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. 2ª edição. Manoel Barros da Mota (Organização e seleção de textos). Tradução: Elisa Monteiro.

GIACÓIA Jr, Oswaldo. **Nietzsche e para além de bem e mal**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 2002. 2ª edição. Filosofia passo a passo (volume 8).

GROS, Frédéric. “Pouvoir et gouvernementalité – La volonté de savoir”; In: *Que sais-je?*, Troisième édition. 16^o mille. Paris. 2007. Presses Universitaires de France.

_____. Introduction à la philosophie de Michel Foucault: Michel Foucault, une philosophie de la vérité in Nouveau millénaire, Défis libertaires. Disponível em: <<http://libertaire.free.fr/IntroPhiloFoucault.html>>, Acesso em: 21 de fevereiro de 2022.

KAMRADT, João. Virtú e vontade de poder: Apropriações de Nietzsche a Maquiavel. In: **Perspectiva Filosófica**. Vol. 2, n^o 40, 2013. Disponível em: <http://www.academia.edu/16994840/Virt%C3%B9_e_vontade_de_poder_apropria%C3%A7%C3%B5es_de_Nietzsche_a_Maquiavel>. Acesso em: 10/02/2021.

KIRK, G.S.; RAVEN, J. E; SCOHOFIELD, M. **Os filósofos pré-socráticos: história crítica com seleção de textos**. Trad. Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994. 4ª edição.

MACHADO, Roberto. **Foucault, a ciência e o saber**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 2012. (3ª edição revista e ampliada).

MALHADAS, Daisi; DEZOTTI, Maria Celeste Consolin e NEVES, Maria Helena de Moura. **Dicionário grego-português (DGP)**: São Paulo: Ateliê Editorial, 2006. vol. 1.

MARCONDES, Danilo e JAPIASSÚ, Hilton. **Dicionário básico de filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 2008. 5ª edição.

MARTON, Scarlett. **Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos**. 2. ed. Belo Horizonte: UFRG, 2000. 290p. (Humanistas).

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. **Nietzsche: civilização e cultura**. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Coleção Tópicos)

MOURANI, Daniela Silva. **Michel Foucault e a vontade de saber**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - São Paulo. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009. Disponível em: <<https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/11815/1/Daniela%20Silva%20Mourani.pdf>>. Acesso em: 04 de janeiro de 2020.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**; Trad. Oswaldo Giacóia. São Paulo: Annablume, 1997. (Coleção E)

NASCIMENTO, Gláucia Silva do. **Os sentidos da vontade de poder em Nietzsche**. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) – Departamento de Educação, Universidade do Estado da Bahia. Salvador, 59p. 2018. Disponível em: <http://www.academia.edu/62222260/OS_SENTIDOS_DA_VONTADE_DE_PODER_EM_NIETZSCHE>. Acesso em 10 de abril de 2022.

NEVES, Juliano. Cosmologia dionisíaca. In: **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, v.36 n.1, 2015, p.267-277. Disponível em: <www.scielo.br/pdf/cniet/v36n1/2316-8242-cniet-36-01-00267.pdf>. Acesso em 02.02.2022.

NIETZSCHE, F. **A gaia ciência**. Trad. notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

_____. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. Trad. notas e posfácio: Paulo César d Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

_____. **Crepúsculo dos ídolos**. Trad. notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2006.

_____. **Genealogia da moral**. Trad. notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

_____. **Para além de bem e mal**. Trad. notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 1992.

_____. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. In: **Obras Incompletas**. Seleção de textos de Gerard Lebrun. Trad. e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho; posfácio de Antônio Cândido. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os pensadores)

NOTO, Carolina de Souza. A exterioridade do discurso em Foucault: da vontade de potência ao dispositivo. **Ipseitas**. São Carlos, vol.6, n.1, jan/jun. 2020. Disponível em: <<http://www.revistaipseitas.ufscar.br/index.php/ipseitas/article/view/369/0>>. Acesso em 09 de outubro de 2020.

_____. Vontade e verdade em Foucault. **Philosophos**. Goiânia, v.15, n. 2, jul./dez. 2010. Disponível em: <<http://revistas.ufg.br/philosophos/article/view/9084>>. Acesso em julho 2020.

_____. **A recusa do transcendental**: um estudo sobre a filosofia crítica de Foucault. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014. Disponível em: <<http://10.11606/T.8.2014.tde-07112014-193129>>. Acesso em: 17 fevereiro de 2022.

RAFFIN, Marcelo. “Fragmentos para una morfología de la voluntad de saber” La relación verdad-subjetividad em la filosofía de Michel Foucault entre el primero y los últimos cursos del Collège de France. S/d. Disponível em: <<https://uba.academia.edu/MarceloRaffin>>. Acesso em: 25 de novembro de 2021.

RIBAS, Tiago Fortes. **Foucault: saber, verdade e política**. São Paulo: Intermeios, 2017.

SOARES, Jean D., Do outro lado do discurso: considerações sobre Michel Foucault e a sofística. **Sapere aude**. Belo Horizonte, vol. 7, n. 12, jan.jun. 2016. Disponível em: <<http://seer.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/P.2177-6342.2016v7n13p101/9729>>. Acesso em 27 de outubro de 2020.

TEMPLE, Giovana Carmo. **Acontecimento, poder e resistência em Michel Foucault**. Cruz das Almas-Bahia. Editora UFRB, 2013.

VANDRESEN, Salésio Daniel. O discurso na arqueologia de Michel Foucault. S/d. Disponível em: <http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos_teses/FILOSOFIA/Artigos/Daniel_Salesio_Vandresen.pdf>. Acesso em 31 de outubro de 2020.

SALVIANO, Jarlee Oliveira Silva. **Labirintos do nada: A crítica de Nietzsche ao Nihilismo de Schopenhauer**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 145p. 2006.

SPINOZA, Baruch. **Tratado da correção do intelecto**. Trad. e notas de Carlos Lopes de Mattos. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os pensadores).

STIVAL, Monica Loyola. Le sujet chez Foucault: du corps-pouvoir à la vie-gouvernement. **Praxis Filosófica**. Cali, n. 52, enero/junio. 2021. Disponível em: <<https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i52.10792>>. Acesso em 14 de dezembro de 2021.

WOLFF, Francis. *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. Org. Edgar da R. Marques; Ethel M. Rocha; Lia Levy; Luiz Carlos Pereira; Marcos A. Gleizer; Ulysses Pinheiro. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

YAZBEK, André Constantino. Acontecimento e crítica em Michel Foucault: dos usos do nietzschianismo na formação de uma contra-história do poder. **Ipseitas**. São Carlos, vol.6,

n.1, jan/jun. 2020. Disponível em:
<<http://www.revistaipseitas.ufscar.br/index.php/ipseitas/article/view/363>>. Acesso em 17 de
fevereiro de 2020.

ZINGANO, Marcos. Prefácio. In: AGGIO, Juliana Ortégosa. **Prazer e desejo em Aristóteles**.
Salvador: Edufba, 2017.