

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
INSTITUTO DE SOCIOLOGIA E POLÍTICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**



**A CONSTITUIÇÃO OBJETIVA DO SUJEITO MODERNO NO
DIAGNÓSTICO DE MICHEL FOUCAULT: UMA DIGRESSÃO
ENTRE PODER E SABER NO DISCURSO DA ARQUE-
GENEALOGIA**

MATEUS WEIZENMANN

PELOTAS, 2012.

MATEUS WEIZENMANN

**A CONSTITUIÇÃO OBJETIVA DO SUJEITO MODERNO NO
DIAGNÓSTICO DE MICHEL FOUCAULT: UMA DIGRESSÃO
ENTRE PODER E SABER NO DISCURSO DA ARQUE-
GENEALOGIA**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de mestre em filosofia, no programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas.

Orientador: Prof. Dr. Robinson dos Santos

2012

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação:
Bibliotecária Daiane Schramm – CRB-10/1881**

W448c Weizenmann, Mateus

A constituição objetiva do sujeito moderno no diagnóstico de Michel Foucault: uma digressão entre poder e saber no discurso da arque-genealogia. / Mateus Weizenmann; Orientador: Robinson dos Santos. – Pelotas, 2012.

173f.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Instituto de Sociologia e Política. Universidade Federal de Pelotas.

CDD 100

PELOTAS, 2012

BANCA EXAMINADORA:

APROVADA EM: _____

Prof. Dr. Robinson dos Santos (Orientador)

Prof. Dr. Clademir Araldi

Prof. Dr. Alessandro Pinzani

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, professor Robinson dos Santos e ao professor Joãozinho Beckenkamp, pelas importantes contribuições à constituição deste trabalho.

Aos professores Clademir Araldi e Luis Rubira que, ao participarem da banca de qualificação, me auxiliaram na compreensão dos caminhos desta pesquisa.

Aos demais professores do Departamento de Filosofia, em especial a professora Sonia Schio, pelo incentivo às discussões sobre o pensamento político na contemporaneidade.

Aos colegas do mestrado, que se fizeram amigos, pelo apoio e participação como torcedores em favor da maturação desta empreitada.

A Mirela pela solicitude e eficácia em resolver questões burocráticas.

Aos professores que tive na graduação em filosofia, em especial Osmar Miguel Schaefer, Jovino Pizzi, Stella Maris Moreira, Elisabete Cezar, Agemir Bavaresco e Jandir Zanoteli, que ajudaram decisivamente na minha formação, incitando os questionamentos, a insatisfação com as “evidências”, a busca por métodos e o rigor investigativo.

Aos meus alunos da disciplina eletiva *Tópicos sobre o pensamento de Michel Foucault*, do curso de bacharelado e licenciatura em filosofia da UFPEL, por sua notável curiosidade que instigou tanto mais meus estudos. Agradeço às perguntas e proposições em aula que me propiciaram diferentes visões sobre o legado teórico que me propus a investigar. Manifesto-lhes igualmente gratidão pelo companheirismo entremeado por acaloradas discussões filosóficas dentro e fora da universidade.

A minha família e aos amigos que compreenderam minhas ausências em função deste diálogo interior com a filosofia e, sobretudo, pelo afeto, a confiança depositada e a dedicação de todos os dias.

Por fim a CAPES, pela concessão da bolsa de estudos.

“Todos os filósofos têm em seu ativo esse defeito comum de partir do homem atual e pensam, fazendo uma análise do mesmo, chegar ao objetivo. Involuntariamente o ‘homem’ lhes aparece como *aeterna veritas*, como um elemento estável no meio de todos os turbilhões, como uma medida segura das coisas. Mas tudo o que o filósofo enuncia sobre o homem nada mais é, no fundo, que um testemunho sobre o homem num espaço de tempo muito limitado. A falta de sentido histórico é o defeito original de todos os filósofos”.
(FRIEDRICH NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*).

“Não sou de forma alguma um teórico do poder. Eu diria que o poder, em última instância, não me interessa como questão autônoma e se, em várias ocasiões fui levado a falar da questão do poder, é na medida em que a análise política que era feita dos fenômenos do poder não me parecia ser capaz de dar conta desses fenômenos mais sutis e mais detalhados que quero evocar ao colocar a questão do dizer verdadeiro sobre si mesmo. Se digo a verdade sobre mim mesmo como eu o faço, é porque, em parte, me constituo como sujeito através de um certo número de relações de poder que são exercidas sobre mim e que exerço sobre os outros”.
(MICHEL FOUCAULT, *Estruturalismo e pós estruturalismo*).

Resumo: O presente trabalho visa traçar o diagnóstico de Foucault sobre a constituição objetiva do sujeito moderno, em seu entender erigido como efeito da mútua implicação entre o poder disciplinar e os saberes antropológicos que emergem em paralelo ao discurso iluminista. A questão oferece uma visão alternativa à elucubração da verdade como tema candente, à medida que embota o estatuto do sujeito doador de sentido, núcleo central do conhecimento validado desde fins do século XVIII. Com Foucault a própria noção de verdade é substituída pela composição de discursos contingentes situados na trama histórica, que projetam o verdadeiro e o falso no terreno do conhecimento. Esta disposição é coerente a uma historiografia alheia ao modelo antropológico que pretende colocar em marcha com sua arqueologia e genealogia. No conjunto de seus escritos, a relação que estabelece entre poder e saber com a formação do sujeito se dá tanto como objetivação, quanto sob a forma da subjetivação, uma versando sobre a construção desde um ponto exterior e a outra através de uma elaboração como prática de si. Esta pesquisa se reserva a uma digressão imanente aos conteúdos de formação que incidem exteriormente sobre o homem para constituí-lo na modernidade como sujeito, cuja forma é a do indivíduo dócil, útil e produtivo. Este caminho lhe confere o significado do sujeito como sujeitado, um autômato contraposto ao sujeito transcendental creditado à filosofia de Kant. Para a consecução deste trabalho é discutida a reposição de um tribunal da verdade que demonstra os limites traçados por Foucault aos temas antropológicos, o que imputa a consciência produtora de outrora à condição de produto. Faz-se igualmente o percurso de Foucault enquanto arqueólogo dos saberes que constituíram simultaneamente o homem como seu objeto e sujeito, e do genealogista que investiga a mecânica do poder em sua licenciosa relação com o conhecimento, para definir as condições objetivas que fabricaram o sujeito na leitura que o francês faz da modernidade. O resultado decorre da leitura da obra de Foucault, sobretudo de seus escritos entre 1961 e 1976, e dos comentadores, em especial Gilles Deleuze, Paul Veyne, Hubert Dreyfus, Paul Rabinow, Roberto Machado, César Candiotto e Jürgen Habermas.

Palavras-chave: sujeito, poder, saber, crítica aos universais antropológicos, arqueologia, genealogia.

Abstract: This paper aims to outline the diagnosis of Foucault on the objective constitution of the modern subject, erected in his opinion as the effect of mutual implication between disciplinary power and anthropological knowledge that emerge in parallel to the Enlightenment discourse. The issue offers an alternate vision to the digression of the truth as important issue, as it dulls the status of the subject of donor direction, main core of knowledge validated since the late eighteenth century. With Foucault the notion of truth is replaced by the composition of contingent speeches located in a historical plot, which project the true and false in the field of knowledge. This is consistent with a historiography unrelated to the anthropological model that has the intention to put in motion with its archeology and genealogy. In all his writings, the relationship he establishes between power and knowledge with the formation of the subject as much as the objectification occurs, as in the form of subjectivity, one dealing on the construction from an external point and the other through a drawing of oneself as a practice. This research reserves itself to a digression immanent to the content of construction focused on the outward man in order to set him as a subject in modernity, whose form is that of a docile, useful and productive individual. This path gives the meaning of the subject as subjected, an automaton opposed to the transcendental subject credited to the philosophy of Kant. To achieve this work, it is discussed the replacement of a tribunal of fact that demonstrates the limits set by Foucault to anthropological themes, which imputed producer consciousness once the condition of product. It is also shown in this issue the route of Foucault as an archaeologist of the knowledge which constituted both the man as his object and subject, and the genealogist who investigates the mechanics of power in his licentious relationship with knowledge, so to define the objective conditions which made the subject interpreted by the French philosopher about modernity. The result is gathered from reading the work of Foucault, especially his writings between 1961 and 1976, and commentators, especially Gilles Deleuze, Paul Veyne, Hubert Dreyfus, Paul Rabinow, Roberto Machado, César Candiotta and Jürgen Habermas.

Keywords: subject, power, knowledge, criticism of the anthropological universal, archaeology, genealogy.

Résumé: Ce travail a le but de tracer le diagnostic de Foucault à propos de la constitution objective du sujet moderne, dans sa compréhension érigé comme effet de l'implication mutuelle entre le pouvoir disciplinaire et les savoirs anthropologiques qui émergent parallèlement au discours illuministe. La question offre une vision alternative à l'élucubration de la vérité comme thème brûlant, dans la mesure où elle affaiblit le statut du sujet donateur de sens, noeud central de la connaissance validée dès la fin du XVIII^{ème} siècle. Avec Foucault, cette notion de vérité est remplacée par la composition de discours contingents situés dans la trame historique qui projectent le vrai et le faux dans le terrain de la connaissance. Cette disposition est cohérente avec une historiographie qui fuit au modèle anthropologique qu'il veut mettre en oeuvre avec son archéologie et sa généalogie. Dans l'ensemble de ses écrits, la relation qu'il établit entre pouvoir et savoir avec la formation du sujet se fait autant comme objectivation que sous la forme de la subjectivation, l'une versant sur la construction depuis un point extérieur, l'autre à travers d'une élaboration comme pratique du soi. Cette recherche se réserve à une digression intrinsèque aux contenus de formation qui retombent extérieurement sur l'homme pour le constituer dans la modernité comme sujet, dont la forme est celle de l'individu docile, utile et productif. Ce chemin lui donne la signification du sujet tel que soumis, un automate face au sujet transcendantal crédité à la philosophie de Kant. Pour la suite de ce travail on discute la remise en place d'un tribunal de la vérité qui démontre les limites tracés par Foucault aux thèmes anthropologiques, ce qui impute la conscience productrice de jadis à la condition de produit. On suit également le parcours de Foucault en tant qu'archéologue des savoirs qui ont constitué simultanément l'homme comme son objectif et sujet, et du généalogiste qui investigate la mécanique du pouvoir dans sa licencieuse relation avec la connaissance, pour définir les conditions objectives qui ont fabriqué le sujet dans la lecture que le Français fait de la modernité. Le résultat advient de la lecture de l'oeuvre de Foucault, surtout de ses écrits parmi 1961 et 1976, et des commentateurs, spécialement Gilles Deleuze, Paul Veyne, Hubert Dreyfus, Paul Rabinow, Roberto Machado, César Candiotto e Jürgen Habermas.

Mots-clés: sujet, pouvoir, savoir, critique aux universels anthropologiques, archéologie, généalogie.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 - Entre saber e poder: Foucault e a reformulação do tribunal da verdade	16
1.1 - Descontinuidade e acontecimento como princípios de inteligibilidade histórica	19
1.2 - A descentralização do homem e seus derivativos: consciência, humanismo e sujeito	32
1.3 - Um <i>ethos</i> moderno como prisma ao pensamento da atualidade	38
2 - Arqueologia: a circunscrição epistêmica dos universais antropológicos na Era da História	49
2.1 - O discurso proto-arqueológico: de Paul-Michel a Foucault	49
2.2 - A construção do sujeito no percurso da arqueologia: um caminho entre a representação e as ciências empíricas	55
2.3 - Um <i>intermezzo</i> entre a arqueologia e a genealogia	75
3 - Genealogia: a constituição do sujeito moderno em torno da imbricação poder-saber	83
3.1 - O método genealógico	83
3.2 - A genealogia de Foucault em face à herança de Nietzsche	90
3.3 - O percurso teórico-prático enquanto professor do <i>Collège de France</i>	97
3.4 - As experiências práticas do intelectual específico nas sendas de uma microfísica do poder: um caminho à transfiguração do sujeito de sentido ao sujeito sujeitado... 103	
3.5 - A analítica do poder	114
3.6 - Soberania x disciplina: a trajetória da construção política do indivíduo moderno nas figuras da penalidade	125
3.7 - A inscrição política da sexualidade na conformação do sujeito moderno	143
4 – CONSIDERAÇÕES FINAIS	160
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	163
ÍNDICE ONOMÁSTICO	172

INTRODUÇÃO

A trajetória filosófica de Foucault encontra-se profundamente marcada pela crítica ao “sono antropológico” a que a conjuntura de saberes se investiu, sobretudo, a partir do século XIX. Em *As palavras e as coisas* a afirmação da recente data de nascimento do homem e de seu fim próximo gerou polêmicas em torno de seu pensamento que, avesso à tradição, pretendia supostamente esfacelar o núcleo essencial de sentido de todo saber e construtor das relações de poder na modernidade. Seria então o filósofo de Poitiers um inimigo da subjetividade, a instância sobre a qual nos orgulhamos como se ela se tratasse de um elo libertário em face aos dogmatismos desde o *cogito* de Descartes, passando pelo sujeito transcendental kantiano e indo até a intencionalidade dos fenomenólogos? Aí se encontra um ponto central de sua crítica: é ao sujeito que Foucault investe um olhar mais atento, podendo-se tomar outra via para interpretá-lo, a de que ele procurou justamente problematizar este homem para além de uma hermenêutica de sentido, a fim de reabilitar o que dele pode restar para a consecução de uma existência mais liberta de suas amarras mais sutis.

Certamente critica sua constituição objetiva como dado anistórico ou como um ponto de chegada de um progresso ascendente da razão, um estágio terminal a cujos saberes derivam. Mas o filósofo não pretende aniquilar em absoluto o sujeito, e sim situá-lo em suas condições históricas. Desvendando o que possibilitou sua constituição ao mesmo tempo objetiva e subjetiva, coloca-se contra as ideias de uma substancialidade imanente a esta individualidade que pensa e define o seu mundo, opondo-se igualmente aos universais antropológicos que engessam o sujeito moderno a uma forma pretensamente acabada e autossuficiente.

A crítica encontra-se, portanto, em uma seara precisa: para Foucault a subjetividade pode ser explicada a partir de condições políticas e epistemológicas que contingentemente fomentaram seu aparecimento e que por vezes se mascaram como necessidades históricas. O sujeito a que ataca é aquele correlato aos processos de sujeição, executados por uma incidência política sobre os corpos e que encontra respaldo em uma rede de saberes, que o cerca esquadrinhando seus movimentos, promovendo automatismos, adestrando suas paixões, fabricando individualidades dóceis, úteis e produtivas. Com um diagnóstico acurado desta modernidade que erige positivamente o sujeito e, em seus mecanismos de afirmação o amarra a formas prototípicas, o filósofo pretende criar condições para que se possam desatar os nós das sujeições e se pensar em formas genuinamente novas de vida, constituindo a renovação de um dos propósitos da modernidade kantiana: a emancipação relativa aos dados previamente impostos ao sujeito que pensa.

Perfazendo uma arqueologia e uma genealogia do indivíduo moderno, Foucault encontra a mútua imbricação entre saber e poder, não existindo prevalência de um sobre o outro, mas amarração, duplo nascimento e existência conjunta. Neste ínterim, ambos convalidam seus objetos, instituídos por sua vez como pontos de apoio, sob o horizonte dos discursos de verdade, os ancorando em Deus, na natureza ou nas ciências. Nesta construção, o filósofo encontra o sujeito como alternativa histórica, epistemológica e politicamente tornada possível, e neste ponto, embora pretenda colocar em marcha a atitude de modernidade inaugurada com Kant com a resposta à pergunta *Was ist Aufklärung?*, elide o *a priori* que o alemão concebe imanente ao sujeito, doravante atrelando as condições primeiras a um discurso impessoal.

O caminho que empreende o francês para deflagrar esta constituição objetiva do sujeito passa, grosso modo, por três estágios: na década de 1960 investiga as formas

epistemológicas que o instituíram como individualidade que vive, trabalha e possui linguagem. Esta é a inquirição da *arqueologia*. Neste estágio encontra-se uma importante ferramenta para toda sua filosofia futura: a constatação de descontinuidades no terreno da história a constituir diferentes substratos para a produção de discursos válidos, o que permite elaborar uma historiografia não antropológica. Neste ínterim Foucault encontra somente em fins do século XVIII as condições próprias para o aparecimento do homem simultaneamente como sujeito e objeto, coroado, por fim, pelo surgimento das ciências humanas, da biologia, da filologia e da economia política. No segundo estágio, nos anos 1970, através da *genealogia* investiga a objetivação do sujeito por estratégias de poder amparadas no saber, que assim divide a sociedade entre os duplos normal x anormal, louco x razoável, enfermo x saudável, ajustado x delinquente, fabricando modos de ação e (des)qualificando discursos como marginais e indesejáveis, verdadeiros ou falsos. Em sua última etapa, Foucault investiga como os sujeitos se constituíram interiormente, definindo por meio da sexualidade uma caracterização identitária, do mesmo modo restritiva em face a todos os “eu” possíveis.

No primeiro capítulo desta pesquisa, correspondendo à historiografia adotada por Foucault com base nas teorias epistemológicas de Bachelard e Canguilhem, trata-se da caracterização dos discursos verdadeiros na esteira das descontinuidades históricas, donde se realizam acontecimentos singulares que elevam elementos outrora indiferenciados à condição de conceito positivo ou objeto. Para tanto, são definidos os critérios discursivos não antropológicos de seu olhar sobre a história, em uma crítica contra a ideia da consciência produtora e os discursos humanistas. Neste escopo, trata-se primeiramente das noções de método que percorrem sua arque-genealogia, apresentando os conceitos de *épistémè*, acontecimento e descontinuidade. Por fim, definindo-se a pretensão de Foucault de ser tributário da perspectiva crítica de Kant, se apresenta o

ethos que, conforme o francês, se expressa no plano teórico desde a resposta do alemão à questão que define o Iluminismo. Conforme Foucault, este kantismo motivou suas investigações no terreno do poder e do saber, exigindo-lhe a constância da perspectiva crítica, repondo a indagação sobre o que é atualidade situando um *a priori* histórico que alimenta a imagem que fazemos de nós mesmo e do mundo, e o modo como nele articulamos nossos discursos.

No segundo capítulo faz-se a descrição do itinerário que compõe a *arqueologia*, tratando-se inicialmente da ligeira vinculação aos fenomenólogos, como se evidencia na introdução a *Le rêve et l'existence* de Binswanger, e a seguir a demarcação empírico-descritiva que transpassa *História da Loucura*, *Nascimento da Clínica* e *As palavras e as coisas* e que tem como elemento comum o surgimento do homem finito e das ciências que o objetivam. A passagem por estes escritos situa o sujeito em uma objetividade de cunho epistemológico realizada por Foucault na década de 1960.

No terceiro capítulo é apresentado o momento da *genealogia*, no que ela consiste como método, quais são suas raízes teóricas, a postura do intelectual que com ela se exige, o percurso do filósofo nesta empreitada - que coloca em cena a realidade política moderna -, e a aplicação do duplo poder-saber no constructo objetivo do sujeito. Embora Foucault tenha tratado dos processos de objetivação e subjetivação do indivíduo em sua genealogia, o presente trabalho se restringe ao estudo dos saberes, práticas e formas de um poder que o instituiu em sua objetividade, incidindo sobre o sujeito como corpo de prazeres, alvo de punição e de controle ininterrupto. O texto percorre a analítica do poder moderno a fim de apresentar seu caráter afirmativo, contrapondo a forma do poder soberano ao disciplinar, afirmada em escritos como *A verdade e as formas jurídicas*, *Vigiar e punir*, *O poder psiquiátrico* e *Em defesa da sociedade*, bem como a formação do modelo confessional em que se alicerçam as

ciências humanas e produzem individualidade, adentrando temas presentes em *Os anormais* e *A vontade de saber*.

Enquanto o primeiro capítulo pretende apresentar subsídios à leitura da arqueologia e da genealogia, trafegando prioritariamente pelos conceitos; no segundo e no terceiro capítulos se evidencia uma exposição mais cronológica, em que a temática do sujeito se apresenta em uma conjuntura epistêmica, no segundo capítulo, e de saber e poder mais visivelmente combinados, no terceiro capítulo. A genealogia se apresenta, para tanto, como método que continua e amplia a relação sujeito-verdade-poder esboçada no período arqueológico.

1 - ENTRE SABER E PODER: FOUCAULT E A REFORMULAÇÃO DO TRIBUNAL DA VERDADE

Desde seus primeiros escritos, Foucault provocou forte impacto no âmbito do conhecimento, desgarrando-se de uma tradição que colocava a razão em uma história cujo gradiente de verdade se deslocava em direção ascendente¹. Subvertendo a linearidade histórica com vistas aos acontecimentos em sua aparição singular, o filósofo trava batalha contra os universais e a sinonímia entre o progresso científico e a conquista de certezas. Doravante parece não mais ser lícito falar em “verdade”, senão no “verdadeiro”, imerso em uma composição temporária e aleatória, denominada ora *épistémè*, ora discurso.

No tratamento dos temas trafega por diferentes vias que se complementam sem formar um sistema fechado e que, em seu curso, erigiu-se primeiramente como *arqueologia*² e, a seguir, como *genealogia*³, atendendo, grosso modo, às preocupações do filósofo nos anos sessenta e setenta, respectivamente. Os matizes epistemológicos e políticos, que no itinerário de suas reflexões preponderam em cada caso, sugerem aproximação inicial com o projeto de Kant e, posteriormente, com Nietzsche. Nos anos

¹ A noção hegeliana de progresso histórico - descrita como natural teleologia gradual do Espírito -, bem como a noção de progresso da razão - própria ao positivismo comtiano, cujo estágio da ciência se constitui como a maturidade das formas deficitárias da razão -, se encontram aquém do pensamento de Michel Foucault. O filósofo, diferentemente, aproxima-se do estruturalismo de Lévi-Strauss, encontrando racionalidades diversas, mas não hierarquicamente superiores, em cada contexto. Para Foucault, a noção de progresso só pode ser creditada às ciências e no interior de seu próprio discurso, mas não à racionalidade como fenômeno universal.

² Foucault adota a expressão *arqueologia* para definir seu trabalho de pesquisa empreendido na década de sessenta e a traduz livremente como uma “descrição do *arquivo*”, entendido como conjunto de discursos que, para além de um acontecimento, se constitui como raiz de inúmeras formações enunciativas.

³ A *genealogia* não cabe uma disposição antagonista ou de ruptura relativa à arqueologia. Ambas estão constituídas sob a base de escrever a história sem referências a um sujeito universal. A genealogia se ancora no conteúdo descrito pela pesquisa arqueológica, agregando e centralizando o questionamento sobre as implicações do poder, suas estratégias e táticas, na ordem dos saberes. Seus princípios metodológicos encontram-se esboçados, sobretudo, em sua aula inaugural do *Collège de France - A ordem do discurso* -, em *Vigiar e Punir* e no curso *Em defesa da sociedade*.

oitenta, dirige suas investigações ao terreno da ética do cuidado de si e à resistência política.

O caráter não sistemático de seus escritos permite-nos localizar suas ideias sem fixá-las na rigidez de um quadro, não as compreendendo como fundadoras de uma escola, ou alinhadas entre si por um plano pré-estabelecido. Os arquivos de Foucault devem ser lidos como um irrequieto fluxo. Conforme Philippe Artières:

Foucault sempre se recusou a considerar seu trabalho como obra, o que pressupõe um começo e um fim, e considerava-o bem mais uma trajetória formada por uma série de paralelos (...). Há na escrita do autor de *As palavras e as coisas* uma preocupação permanente e crescente, conforme os anos passam, de praticar a escrita tensa, isto é, que não é fechada sobre ela mesma, mas está sempre progredindo na direção de outro ponto, um ponto desconhecido até mesmo para seu autor (ARTIÈRES: 2006, p. 22-23).

O movimento que à primeira vista pode levar o leitor a considerá-lo impreciso e incoerente encontra-se no cerne de sua grandeza e engajamento intelectual: Foucault aceita de bom grado desdizer-se à medida que adentra novos domínios e se propõe uma ontologia do presente, a qual requer desapego a cânones rígidos atribuídos aos métodos e à fixação perene de conceitos. Neste íterim sentencia Gilles Deleuze em *Conversações*:

Creio que o pensamento de Foucault é um pensamento, não que evoluiu, mas que procedeu por crises. Não acredito que um pensador possa não ter crises, ele é sísmico demais. Há em Leibniz uma declaração esplêndida: 'Depois de ter estabelecido estas coisas, eu pensava entrar no porto, mas quando me pus a meditar sobre a união da alma e do corpo, fui como que lançado de volta ao alto mar'. É justamente o que dá aos pensadores uma coerência superior, essa faculdade de partir a linha, de mudar a orientação, de se reencontrar em alto mar, portanto, de descobrir, de inventar (DELEUZE: 1992, p. 130).

Por inconstante que possa parecer no tocante ao método, sobretudo quando se contrapõe o modo de análise próprio da arqueologia com o da genealogia, algumas indicações permanecem válidas no conjunto de suas pesquisas. Habermas atenta a três princípios adotados pelo filósofo em sua arque-genealogia: a) o abandono de uma

consciência presentista da modernidade; b) a despedida metodológica da hermenêutica; e c) o fim de perspectivas globais próprias a uma historiografia que concebe a história como uma macroconsciência⁴. Com estas diretrizes, Foucault procura romper com as ideias de um acabamento histórico e de um sentido profundo e imanente à espera de um sujeito cognoscente. Sobre esta questão, em *O Discurso filosófico da modernidade*⁵ Habermas afirma:

O historiador crítico dissolverá, em primeiro lugar, as falsas continuidades, voltando sua atenção para as rupturas, os limites e as mudanças de rumo. Não cria nexos teleológicos; não se interessa pelas grandes causalidades; não conta com sínteses; renuncia a princípios estruturantes tais como o progresso e a evolução; não divide a história em épocas (...). O espaço da história, como se apresenta agora, é antes ocupado, sem solução de continuidade, pelo acontecer puramente contingente do aparecimento e desaparecimento desordenado de novas formações discursivas; nessa diversidade caótica de universos discursivos efêmeros, não resta mais lugar para qualquer sentido abrangente (HABERMAS: 2002, p. 352-354).

Sob este prospecto, Foucault investiga a estrutura interna de formações discursivas ao longo da história, a fim de definir os limiares da modernidade a qual nos encontramos cingidos. Atentando às ínfimas rupturas que recaem sobre os conceitos em campos diversos do saber, aquém de uma antropologia entendida em seu uso corrente, põe em juízo disciplinas que, em seu entender, escamoteiam a vontade que lhes subjaz e devieram a personagem homem em objeto de saber e ponto de articulação dos poderes. Seja sob o amparo de uma arqueologia da loucura, da morte e da linguagem, ou caracterizando a política dos corpos em disciplinas, normalizações e táticas biopolíticas, se descortina com o filósofo de Poitiers uma “antropologia às avessas⁶”.

⁴ No texto Habermas não nomeia os autores desta consciência universal imersa no modelo historiográfico antitético a Foucault, mas se pode supor o idealismo de Hegel como um de seus representantes.

⁵ A análise que Habermas faz nesta obra não deixa de esgrimir uma crítica a Foucault, especialmente no que concerne à analítica do poder. Para o presente, todavia, é protelada a tensão, tomando-se o aspecto em que a interpretação habermasiana trafega por um lugar-comum à leitura da arqueologia de Foucault.

⁶ A expressão é aqui livremente adotada para designar o movimento que, mantendo a subjetividade como mote principal de análise, não se deixa seduzir pela centralização da entidade “homem” e seus derivativos: consciência, sujeito e humanismo, como focos de onde emanam conhecimentos em si superiores ou núcleos essenciais de sentido. Foucault se afasta do uso tradicional da antropologia e da hermenêutica e faz de seu trabalho uma análise dos modos de subjetivação e objetivação constituídas no bojo da história. Por meio de sua arque-genealogia, Foucault interroga o estatuto das ciências humanas

1.1 - Descontinuidade e acontecimento como princípios de inteligibilidade histórica

Na esteira da epistemologia francesa, voltando olhares a Bachelard e Canguilhem que, tendo enfeixado o itinerário das ciências a certo número de conceitos ou núcleos fundamentais que conferem sentido às enunciações, a arqueologia de Foucault se inscreve no horizonte de uma história descontínua. Em *A arqueologia do saber*, texto de 1969 que dedica à exposição e revisão do método empregado no período homônimo, entrevê o engenho de suas pesquisas no terreno de racionalidades cambiantes em consonância às cisões bachelardianas efetuadas no domínio das ciências.

Para o filósofo, estas rupturas:

Suspendem o acúmulo indefinido dos conhecimentos, quebram sua lenta maturação e os introduzem em um tempo novo, os afastam de sua origem empírica e de suas motivações iniciais, e os purificam de suas cumplicidades imaginárias; prescrevem, desta forma, para a análise histórica, não mais a pesquisa dos começos silenciosos, não mais a regressão sem fim em direção aos primeiros precursores, mas a identificação de um novo tipo de racionalidade e de seus efeitos múltiplos (FOUCAULT: 2008a, p. 4).

Cabe, todavia, ressaltar que enquanto Bachelard e os epistemólogos interessaram-se pela demarcação de zonas de cientificidade nas ciências da natureza e da vida, como a física, a biologia e a química, estabelecendo cortes epistemológicos restritos as suas fronteiras, Foucault conduz as rupturas à história, atendendo, sobretudo, as ciências humanas, a cuja origem vincula um recente e acidental conceito de homem. Apesar de não haver incompatibilidades significativas entre a arqueologia e uma história epistemológica, não concerne à primeira verificar o estatuto de cientificidade e a distinção entre o científico e o pré-científico com pretende a segunda. A arqueologia adentra o nível pré-conceitual desempenhando sua pesquisa no horizonte dos saberes,

(sociologia, psicologia) e emprega as “contraciências” do homem (linguística, etnologia e psicanálise), inspiradas em Saussure, Lévi-Strauss e Lacan, para compor a grade de inteligibilidade desta peculiar “antropologia” que, ironicamente, descentraliza o homem.

mas não necessariamente das ciências. Em seu livro *Ciência e saber*, Roberto Machado assim as distingue:

Enquanto a epistemologia, se situando em uma perspectiva normativa, recorrente, pretende estabelecer a legitimidade de conhecimentos, a arqueologia, neutralizando a questão da cientificidade, interroga as condições de existência de discursos, mesmo quando os discursos analisados são ou se pretendem científicos (MACHADO: 1982, p. 173).

O arqueólogo do saber opera, portanto, um deslocamento de objeto em relação a Canguilhem⁷, Koyrè e Cavaillès e, conseqüentemente, de critério analítico aplicado ao objeto em questão. Em outra obra reitera Roberto Machado:

Enquanto a epistemologia examinou, ao nível dos conceitos científicos, a produção de verdades nas ciências, definidas como processos históricos de criação e desenvolvimento de racionalidades específicas, a arqueologia, pelo fato de ter gravitado em torno do homem, domínio a respeito do qual não parece ser possível estabelecer critérios rigorosos de cientificidade, pensou os conceitos como independentes das ciências, neutralizando a questão da cientificidade e realizando uma história filosófica de onde, em princípio, desapareceram os traços de uma história do progresso da razão, do conhecimento ou da verdade (MACHADO: 2005, p. 9).

Influenciado pelo estruturalismo, corrente que viera a negar futuramente, o filósofo adota o conceito de *épistémè*⁸ como foco prioritário de onde emerge certo número de ideias coerentes. Sob a forma de estrutura inconsciente, a *épistémè* se porta como condição de possibilidade de toda formação discursiva, não havendo entre uma e outra um elo necessário de continuidade. Em *As palavras e as coisas* situa seu caráter *a priori* na perspectiva histórica, como:

⁷ Em *Ciência e saber* Roberto Machado comenta a recusa de Foucault pelas histórias factuais das ideias, e salienta sua proximidade aos modelos estabelecidos ao domínio das ciências por Bachelard e Canguilhem. A proximidade a este é afirmada pelo próprio Foucault em *A ordem do discurso*: “é a ele que devo o fato de ter compreendido que a história da ciência não se acha presa necessariamente à alternativa: crônica das descobertas ou descrições das ideias e opiniões que cercam a ciência do lado de sua gênese indecisa ou do lado de suas origens exteriores; mas que se podia, se devia fazer a história da ciência como de um conjunto ao mesmo tempo coerente e transformável de modelos teóricos e de instrumentos conceituais” (FOUCAULT: 2006b, p. 71-72).

⁸ A *épistémè* é adotada nos anos sessenta como conceito operatório da arqueologia, caracterizando-se em *As palavras e as coisas* como geográfica e temporalmente situada, tratando-se de uma concepção monolítica que abrange a formação do imaginário. Em *Arqueologia do Saber* Foucault tentará dar-lhe um conteúdo discursivo. Na década seguinte, com vistas aos temas éticos e políticos, o conceito é substituído por *dispositivos e práticas*.

Aquilo que, numa dada época, recorta na experiência um campo de saber possível, define o modo de ser dos objetos que aí aparecem, arma o olhar cotidiano de poderes teóricos e define as condições em que se pode sustentar sobre as coisas um discurso reconhecido como verdadeiro (FOUCAULT: 2002a, p. 219).

Com a noção de *épistémè* inserida em sua arqueologia, Foucault apresenta uma alternativa contra a história linear e o modelo anistórico de racionalidade universal. A história é interceptada e cindida por discursividades locais que não têm mais um começo no início dos tempos, tampouco um fim estabelecido por um plano que lhe transcende. Este conceito ampara, portanto, a existência das discontinuidades no terreno da verdade e da história, constituindo-se como moldura à validade dos discursos a ela vinculados. Em *Ciência e saber* Roberto Machado esclarece a vinculação entre discontinuidades e *épistémè* na trama arqueológica:

A história arqueológica nem é evolutiva, nem retrospectiva, nem mesmo recorrente; ela é epistêmica; nem postula a existência de um progresso contínuo, nem de um progresso descontínuo; pensa a descontinuidade neutralizando a questão do progresso, o que é possível na medida em que abole a atualidade da ciência como critério de julgamento de um saber do passado (MACHADO: 1982, p. 155).

Cumprido notar que os delineamentos de sua arqueologia pontuam questões que se mantêm em contextos ulteriores. Se em um primeiro momento revelam a conjunção dos saberes modernos, invertendo princípios tradicionais de leitura, à continuação, os pressupõem em sua genealogia, como sintetiza Habermas ao comentá-lo. A fim de compreender o revigoramento que oferece seu ideário ao plano da verdade, pode-se, de modo inicial, elencar procedimentos intimamente imbricados, a saber:

a) Como método, a arqueologia desfaz um sem fim de paternidades e filiações, tal a vinculação da autonomia do sujeito iluminista ao *cogito* cartesiano dada como direta e inevitável consequência. Da mesma forma, a mecânica quântica e a relatividade não se conectam em relação de mútua dependência com a física newtoniana, inscrevendo-se ambas em cenários conceituais distintos. Neste sentido, a tese de

Bachelard quanto à presença de racionalidades incongruentes compoendo a história de uma mesma disciplina científica é acolhida por Foucault, que a retoma no plano da constituição histórica dos saberes, sejam estes da alçada da ciência ou de outra ordem. Caracterização limiar se encontra em *O novo espírito científico*, donde, a seu gosto, afirma o epistemólogo:

A astronomia relativista não sai de modo algum da astronomia newtoniana. O sistema de Newton era um sistema acabado (...) não havia necessidade de subverter de cima abaixo o pensamento teórico para adaptá-lo aos dados da observação (...). O pensamento newtoniano era de saída um tipo maravilhosamente transparente de pensamento fechado; dele não se podia sair a não ser por arrombamento (...) não se pode dizer corretamente que o mundo newtoniano prefiguraria em suas grandes linhas o mundo einsteiniano. É bem depois, quando nos instalamos de improviso no pensamento relativista, que reencontramos nos cálculos astronômicos da Relatividade – por mutilações e abandonos – os resultados numéricos fornecidos pela astronomia newtoniana. Não há, portanto, transição entre o sistema de Newton e o sistema de Einstein. Não se vai do primeiro ao segundo acumulando conhecimentos, redobrando os cuidados nas medidas, retificando ligeiramente os princípios. É preciso, ao contrário, um esforço de novidade total (BACHELARD: 2000, p. 43-44).

b) Foucault não define o provável ou requerido futuro da “verdade”, antes diagnostica o presente, a vigência de um “verdadeiro” versado através de certa constituição ventilada pelo passado, que nem por isso se submete a uma inevitável sequência lógica. Com seu declarado desprestígio aos desenvolvimentos lineares, a emergência dos saberes se torna histórica, passando a positivities somente dentro de um contexto discursivo propício ao seu amadurecimento, tornando-se quaisquer intentos absolutistas, pretensamente válidos na esfera do conhecimento, quimeras temporalmente situadas. Doravante os objetos se condicionam às práticas adjacentes e se explicam por meio do que com eles se fez. A verdade sobre seu fazer desvincula-se assim do produto finalizado, constituindo-se antes como consequência.

c) O pensamento de Foucault abala as relações entre o necessário/imutável e o contingente no que tange à produção de verdades, atentando diretamente contra as metafísicas tradicionais. Deste modo, não faz uma filosofia do objeto ou do sujeito,

tampouco da combinação entre estas polaridades para qualificar quocientes de verdade, e sim trata dos modos de objetivação e de subjetivação decorrentes de práticas validadas em uma historicidade cambiante, donde disputas despersonalizadas movem os acontecimentos em uma perspectiva crivada pelo poder.

Nesta dispersão avessa à tradição, o filósofo é apontado por Paul Veyne, em sentido estrito, como um verdadeiro positivista, posto desqualificar a locação de premissas maiores para dedução de verdades em sistemas doutrinários, negando, igualmente, a naturalização dos objetos.

Foucault propõe um positivismo: eliminar os últimos objetos não historicizados, os últimos traços de metafísica; e propõe um materialismo: a explicação não passa de um objeto a outro, mas de tudo a tudo, e isso objetiva objetos datados sobre uma matéria sem rosto (VEYNE: 2008, p. 280).

Na observação encontra-se patente a crítica aos positivistas assim declarados por não terem sido capazes de cumprir a promessa de purificar o campo do conhecimento de toda perspectiva nebulosa dos mitos e metafísicas, e vicejar a luz da verdade por meio de uma exata identificação do empírico. Estes, ao contrário, elevaram o fenômeno da razão moderna aos confins de um projeto traçado por uma supra-história, cujo acabamento a ciência acenava.

d) Com a supressão do *continuum* histórico, Foucault igualmente dispensa a hierarquia qualitativa da razão, entrelaçando-se um possível progresso da mesma somente dentro de limitações conceituais, ao mesmo tempo raízes e gestoras dos discursos, e a cujos critérios de veridicidade encontram-se nela definidos. A projeção de racionalidades fora deste espaço não representa ascensão ou queda relativa à verdade, caindo por terra o profetismo soteriológico das ciências como teleologia histórica vinculada à ideia de uma razão una e pretensamente neutra. Doravante, as condições de possibilidade do conhecimento se tornam atreladas a uma estrutura conceitual primeva

que, no entanto, há de se entender como não definitiva. Torna-se então claro que o aceno positivista de seu pensamento, a que se refere Paul Veyne, encontra-se restrito a sua crítica à metafísica, mas nem de longe chancela a crença de que uma era da ciência possa dissipar a categoria do erro. Foucault, assim, não raro, desponta como continuador do projeto da modernidade que se estabelece com Kant, visando demarcar os limites do conhecimento e excluindo as pretensões da metafísica de se constituir como ciência. Tal empreitada é balizada pelo próprio filósofo, sobretudo em seus últimos escritos⁹, mas deve ser pontuado o sentido em que a concebe.

Ao postular o primado da *descontinuidade*, analisa a história, portanto, sob uma perspectiva desvinculada das noções de *influência*, *teleologia*, *tradição*, *desenvolvimento* ou *evolução*. O filósofo sugere que estas noções perfilam um sistema permanente de ideias a orquestrar a mecânica dos fenômenos, engessadas a uma deificação causal que dela depende e a ela tudo retorna. Em seus escritos, o finalismo histórico é desprestigiado em nome da irrupção de fluxos dispersos de acontecimentos que engendram ou desagregam discursos, despojando, paralelamente, a consciência como elemento *a priori* de seu desvelamento. Deste modo, ao contrário do que pretendiam Condorcet ou Comte, Foucault não propõe uma cronologia horizontal das ideias, ou conformação ditada por uma razão melhor acabada a reter em um olhar retrospectivo a trajetória de si mesma. “A história dos conhecimentos não obedece simplesmente à lei geral do progresso da razão, não é a consciência humana, não é a razão humana que detém de alguma forma as leis de sua história” (VEYNE: 2011, p. 60).

⁹ Em 1984, no verbete *Foucault*, escrito para a *Enciclopédia dos filósofos* de Denis Huisman, o autor de *As palavras e as coisas* afirma ter projetado uma história crítica, cujo sustentáculo encontra-se na filosofia de Kant, contraposta a uma cronologia das ideias. No mesmo ano faz apologia ao autor da *Crítica da Razão Pura* em seu artigo *Qu'est-ce que les Lumières?*, definindo a modernidade kantiana como atitude aberta, e não como período histórico, que carece de problematização continuada a fim de atender ao questionamento sobre o que é o presente.

A descontinuidade na historiografia clássica constituía-se como elemento negativo o qual se tratava de apagar no curso uniforme de uma história de caráter narrativo. O que os historiadores perceberam, e também Bachelard e Canguilhem, em aspecto sob o qual Foucault lhes é tributário, é que na descontinuidade se apresenta a formulação de conceitos singulares, até então ausentes no imaginário. Estes conceitos existem mesmo antes de sua formulação por qualquer ciência, tratando-se antes de uma disposição epistemológica. O descontínuo passa, na nova historiografia, à posição paradoxal de simultaneamente ser objeto e instrumento de pesquisa para as disciplinas históricas. Quanto a estas, afirma:

A grande mutação que as caracteriza em nossa época não é a expansão de seu domínio até os mecanismos econômicos que elas há muito tempo conheciam; tampouco é a integração de fenômenos ideológicos, de formas de pensamento, dos tipos de mentalidade: o século XIX já os havia analisado. É antes a transformação do descontínuo: sua passagem de obstáculo à prática; essa interiorização no discurso do historiador que permitiu que ele não fosse mais a fatalidade exterior que é preciso reduzir, mas o conceito operatório que se utiliza (FOUCAULT: 2008a, p. 85).

O modelo historiográfico posto em ação atinge a crença de que a permanência temporal das ideias se constitua como indício de validação, a cujos acontecimentos díspares o epíteto de erro é relegado, ou suas marcas apagadas. Para Foucault tal perenidade é fictícia, estando envolta pela cegueira da crença universalista dos objetos e da nobreza das origens. A este propósito, recorre à dupla tipificação do conceito: a distinção entre *verdades apofânticas* e *verdades acontecimento*. A primeira, pretendendo-se objetiva, estabelece uma origem profética e um desenvolvimento encadeado por gradientes cada vez mais elevados de saber, perfazendo uma linearidade do objeto sobre o qual se refere e a ele ensejando uma idílica apreensão cabal no terreno do conhecimento. A segunda leva em conta sua aparição contingente, mediada por choques diversos de caráter aleatório construídos no horizonte da materialidade.

De outro modo, pode-se estabelecer a distinção, a princípio definida, assim discorrendo sobre uma e outra: enquanto a *verdade apofântica* está sempre aí, à espera de uma decifração intermediada por instrumental específico, mas generosamente receptiva a qualquer um, não havendo, de antemão, eleitos para desbravar seus mistérios; é a *verdade acontecimento*, enquanto verdade ritualizada e produzida, manifesta em locais e tempos precisos, sendo somente apreendida em um *kairós* entre descontinuidades por meio das quais se anuncia e através de indivíduos iniciados. Daí segue que, se a primeira nos escapa, a explicação encontra-se nos próprios limites de nosso entendimento, ou na inadequação dos processos e métodos utilizados para fazê-la falar. Este modelo é o caso das práticas científicas e traz em seu bojo a pretensão do progresso linear. Já a segunda, não sendo perene, tem um calendário e ritos que devem ser respeitados para que se possa apreciar, tal como se fazia nos oráculos e através das pitonisas que, em Delfos, sobre os vapores do templo, proferiam enigmas. Trata-se de uma verdade-ritual, verdade-raio, verdade-acontecimento, contraposta à outra, verdade-apofântica, verdade-céu, verdade-conhecimento.

O filósofo postula uma gênese moral às verdades apofânticas, na atualidade inscrita nas pretensões totalizadoras do discurso científico. A título de exemplificação, encontramos em *Il faut défendre la société*¹⁰ a seguinte crítica contra as pretensões de cientificidade inerentes a certos discursos, sob a forma do questionamento:

Quais tipos de saber vocês querem desqualificar no momento em que vocês dizem ser este saber uma ciência? Qual sujeito falante, qual sujeito discorrente, qual sujeito de experiência e de saber vocês querem minimizar quando dizem: ‘eu, que faço esse discurso, faço um discurso científico e sou cientista’? Qual vanguarda teórico-política vocês querem entronizar, para destacá-la de todas as formas maciças, circulantes e descontínuas de saber? (FOUCAULT: 2005a, p. 15).¹¹

¹⁰ Traduzido como *Em defesa da sociedade*, trata-se de um curso proferido por Michel Foucault entre janeiro e março de 1976 no *Collège de France*.

¹¹ Esta crítica apresentada no texto de *Em defesa da sociedade* é endereçada, sobretudo, às pretensões de ser ciência, atribuídas aos psicanalistas e aos marxistas. Para o presente, todavia, a citação faz-se cabível a toda pretensão de cientificidade identificada como um dizer verdadeiro, absoluto, estando, assim, aberta também a outros destinatários. Esta crítica ao reclamado estatuto de verdade da ciência não é uma

Se à primeira vista faz-se aparente uma dicotomia inconciliável, Foucault afirma a estrita vinculação entre a verdade que decorre dos processos científicos àquela a que se pretende oposta e, neste reajuste de falsas oposições, salienta as diretrizes da política de verdade que empreende em sua arque-genealogia, o que se pode constatar no curso *O poder psiquiátrico* de 1974:

Eu gostaria de fazer valer a verdade-raio contra a verdade-céu, isto é, mostrar por um lado como esta verdade-demonstração (...) identificada, grosso modo, em sua tecnologia, com a prática científica (...), deriva na realidade da verdade-ritual, da verdade acontecimento, da verdade-estratégia, como a verdade-conhecimento no fundo não passa de uma região e de um aspecto, um aspecto que se tornou pletórico, que adquiriu dimensões gigantescas, mas um aspecto ou uma modalidade, mais uma vez, da verdade como acontecimento e da tecnologia dessa verdade-acontecimento. Mostrar que a demonstração científica no fundo nada mais é que um ritual, mostrar que o sujeito supostamente universal do conhecimento na realidade nada mais é que um indivíduo historicamente qualificado de acordo com certo número de modalidades, mostrar que a descoberta da verdade é na realidade certa modalidade de produção da verdade (FOUCAULT: 2006c, p. 305-306).

Com esta reviravolta que põe em xeque a neutralidade dos pretensos discursos de verdade, se descortina uma geografia e uma história dos dizeres em sua validação, cujo núcleo gerador deve ser buscado no conceito de *acontecimento*¹², parcialmente definido em *A ordem do discurso*:

O acontecimento não é substância nem acidente, nem qualidade, nem processo; o acontecimento não é da ordem dos corpos. Entretanto, ele não é imaterial; é sempre no âmbito da materialidade que ele se efetiva, que é efeito; ele possui seu lugar e consiste na relação, coexistência, dispersão, recorte, acumulação, seleção de elementos materiais; não é o ato nem a propriedade de um corpo; produz-se como efeito de e em uma dispersão material (FOUCAULT: 2006b, p. 57-58).

novidade do pensamento de Foucault, podemos encontrá-la em Heidegger, que foi para o filósofo de Poitiers uma importante referência em sua formação intelectual.

¹² O *acontecimento* é inicialmente adotado na arqueologia como novidade e diferença no plano dos saberes, tomando, na genealogia, o sentido de um ponto de maturação discursiva que se vinha gestando no correr da história.

A adoção do conceito de acontecimento firma postura não historicista e um nominalismo à eira dos universais, a cuja vigência só poderia ser mantida sobre uma pseudo-essencialidade composta por uma base moral de caráter flutuante.

Na primeira aula do curso *Nascimento da Biopolítica* de 1979, afirma:

Em vez de partir dos universais para deles deduzir fenômenos concretos, ou antes, em vez de partir dos universais como grade de inteligibilidade obrigatória para um certo número de práticas concretas, gostaria de partir dessas práticas concretas e, de certo modo, passar os universais pela grade dessas práticas... O historicismo parte do universal e passa-o, de certo modo, pelo ralador da história. Meu problema é o inverso disso. Parto da decisão, ao mesmo tempo teórica e metodológica, que consiste em dizer: suponhamos que os universais não existem; e formulo nesse momento a questão à história e aos historiadores: como vocês podem escrever a história, se não admitem *a priori* que algo como o Estado, a sociedade, o soberano, os súditos existem? (FOUCAULT: 2008c, p. 5).

A decorrente impossibilidade, ou descrédito, à caracterização ontológica ou essencialista do real, candente ao tema da finitude humana, e consoante à materialidade que advém da perspectiva do acontecimento, não pode ser confundida como negativa às evidências empíricas. A percepção dos fenômenos anuncia a existência de coisas, cujas objetivações são mutantes em face de sua locação discursiva. Conforme Paul Veyne em *Foucault - seu pensamento, sua pessoa*, à salvaguarda deste método é correto afirmar:

A sexualidade, a loucura, isso existe realmente, não são invenções ideológicas. Por mais que se especule ao infinito, o homem continua a ser um animal sexuado, a fisiologia e o instinto sexual o provam. Tudo o que pensou sobre o amor ou a loucura ao longo dos séculos assinala a existência e como que o sítio de coisas em si. Contudo, não temos verdade adequada dessas coisas, pois só atingimos uma coisa em si por meio da ideia que dela formamos a cada época (...). Só a atingimos, portanto, como 'fenômeno', pois não podemos separar a coisa em si do 'discurso' por meio do qual ela está cingida em nós (VEYNE: 2011, p. 22).

A referência confere ao filósofo postura análoga àquela realizada por Kant na *Crítica da Razão Pura* acerca dos limites do conhecimento. Cabe ressaltar que Foucault situa o kantismo como ponto de inflexão de uma atitude de modernidade a qual não estamos desvencilhados e que, constantemente, busca atualizar nosso presente seguindo o questionamento sobre quem somos agora, o que podemos conhecer, fazer e esperar,

constituindo-se esta tarefa como perene compromisso filosófico e político. Para explicar os objetos e as objetivações ambos salientam um *a priori* que, enquanto para Kant se constitui em referencial subjetivo, Foucault o persegue no entrecortado curso da história.

A diretriz kantiana é assumida pelo próprio Foucault no *Dictionnaire des Philosophes* organizado por Denis Huisman. Nele, usando o pseudônimo Maurice Florence, escreve sobre si mesmo¹³:

Se Foucault está inscrito na tradição filosófica, é certamente na tradição *crítica* de Kant, e seria possível nomear sua obra *História crítica do pensamento*. Ela não deveria ser entendida como uma história das ideias que fosse simultaneamente uma análise dos erros que poderiam ser posteriormente avaliados; ou uma decifração dos desconhecimentos aos quais elas estão ligadas e dos quais poderia depender o que pensamos hoje em dia. Se por pensamento se entende o ato que coloca, em suas diversas relações possíveis, um sujeito e um objeto, uma história crítica do pensamento seria uma análise das condições nas quais se formaram ou se modificaram certas relações do sujeito com o objeto, uma vez que estas são constitutivas de um saber possível (FOUCAULT: 2010c, p. 234).

Em seu livro *Foucault*, Pierre Billouet confirma a tangência entre estes pensadores críticos, demarcando, todavia, uma ressalva:

Assim como Kant procurava descrever as estruturas *a priori* do conhecimento científico e da ação moral ou política, Foucault procura rastrear o *a priori* histórico do saber e do poder. E, assim como Kant não deixava de se questionar sobre o estatuto de seu próprio discurso em relação ao período iluminista e a estas estruturas (da razão), Foucault finalmente refletiu sua situação ao comentar o artigo *O que é o Iluminismo*, de Kant, e ao reinterpretar o cuidado de si dos estóicos romanos. A comparação se detém aí, porque o principal inimigo de Foucault é a tradição universalista e humanista emanada de Kant, que ele chama de ‘sono antropológico’ (BILLOUET, 2003, p. 16-17).

Conforme Paul Veyne, o filósofo de Poitiers encontra também simetria com Wittgenstein, único entre os analíticos que se lhe permite comparar. Na sétima

¹³ Denis Huisman, à elaboração do referido dicionário, propôs a François Ewald que escrevesse um verbete sobre Foucault. Ewald, que na ocasião era seu assistente no *Collège de France*, solicitou, todavia, que o próprio Foucault o fizesse. Foucault havia acabado de redigir uma primeira edição do segundo volume da *História da sexualidade*, para a qual escrevera uma introdução versando sobre seu percurso filosófico e, considerando a necessidade de desenvolver melhor a referida obra, entrega a Ewald a dita introdução, assinada sob o pseudônimo Maurice Florence, cujas letras coincidem com as iniciais de seu nome (M. F.) e permitem sua identificação. O texto encontra-se na edição brasileira dos *Ditos e escritos v. V – Ética, Sexualidade, Política*.

proposição do *Tractatus* decreta o vienense que sobre “o que não se pode falar, se deve calar” (WITTGENSTEIN: 1968, p. 129). Entremeados pela comum leitura anti-metafísica do real, ambos visam auscultar as coisas na peculiaridade do acontecimento. No *Tractatus* Wittgenstein destaca a pertença do pensamento sobre os objetos ao seu estado de coisas. O mundo se constitui como entrecruzamento de fatos que não cumprem um plano pré-estabelecido por qualquer ordem metafísica. Nas *Investigações*, por sua vez, os *jogos de linguagem* abrangem uma dimensão além de um escalonamento que adequa as palavras às coisas.

Foucault e ele têm em comum o fato de serem apenas em singularidades, de recusarem a verdade como *adequatio mentis et rei* e de estarem persuadidos de que algo em nós (o discurso ou, segundo Wittgenstein, a linguagem) pensa mais em nosso lugar do que nós mesmos pensamos (VEYNE: 2011, p. 99).

Entre Foucault e os dois germânicos – Kant e Wittgenstein -, a comparação se reforça no desapeço comum às pretensões totalitárias do saber sobre o terreno dos fenômenos, ante a demarcação de limites à especulação da verdade. Cabe ressaltar, entretanto, que formulações anteriores a Foucault e estes críticos fustigaram a estrita credibilidade de um (re)encontro possível de uma *Idade de Ouro*, cuja verdade e harmonia cósmicas dissipariam todo temor da condição do homem, através da correta aplicação de regras de pensamento, cuja razão, devido sua pretensa neutralidade, daria o balizamento seguro. Acreditando-se desvelar verdades imperecíveis ao tempo, em sua forma melhor acabada, tais utopias forjavam seu produto – a moral, o conhecimento - como necessidades ontológicas. Em oposição, Hume salienta o permutável uso da racionalidade frente à moral, afirmando: “não é contrário à razão eu preferir a destruição do mundo inteiro a um arranhão em meu dedo” (HUME: 2009, p. 452). O mesmo filósofo teria sido, conforme Kant, o responsável por despertar-lhe do sono dogmático dos racionalistas.

Rousseau, contra a equivalência entre o progresso nas artes e nas ciências e o bem, firma desalinho com o ideal de civilização (e, simultaneamente, com o protótipo racionalista que supostamente encadeia o desenvolvimento cognitivo e moral) que culmina com a quebra de uma espontaneidade originária em face de convenções a serviço dos mais fortes. Assim, abre seu *Contrato Social* com a sentença de que “o homem nasceu livre e por toda parte ele está agrilhado” (ROUSSEAU: 1996, p. 9). Marx, por sua vez, levanta a questão das ideologias a moldar o verdadeiro conforme o interesse econômico de uma classe dominante.

Estas teorias situam a razão no tempo, no espírito de uma época, e na sensibilidade do indivíduo, enfatizando interesses privados a reger silenciosamente seu compasso, o que se coaduna com a crítica ao domínio desarrazoado da racionalidade. Foucault, por sua vez, não propõe uma dicotomia “selvagem x civilizado”; não confere primazia da razão à emoção, ou vice-versa; tampouco personifica, como o autor do *Capital*, os agentes de uma derradeira batalha, que fariam a inversão de uma relação de jugo. Seu discurso se pretende anterior à ideologia, adentrando o estágio embrionário das formações discursivas, até o ponto em que se percebe o que deu origem às noções que correntemente adotamos como inquestionáveis, ou que nos parecem irromper como o segredo mantenedor das relações sociais. Assim, a despeito de uma tradição que se opôs à dominante de uma racionalidade estrita, a crítica operada por Foucault no tocante às regras do discurso, possui a especificidade de historicizar a própria crítica, inclusive a sua. Em *Foucault revoluciona a história*, Paul Veyne afirma:

O discurso (...) não é a ideologia: seria quase o contrário; ele é o que é realmente dito, sem que os locutores o saibam: esses crêm falar de maneira livre, enquanto ignoram que dizem coisas acanhadas, limitadas por uma gramática imprópria; a ideologia, essa, é bem mais livre e ampla; e com razão: é racionalização, idealização; é um amplo planejamento (VEYNE: 2008, p. 252).

Conforme o próprio filósofo, em *Verdade e Poder*, entrevista concedida a Alessandro Fontana, a precariedade da noção de ideologia encontra-se entremeadada ao estatuto da verdade como contingência histórica e à crítica que faz ao subjetivismo reinante. Assim, enuncia três razões a fim de reprovar o emprego desta noção tão apreciada pelos marxistas como operador das relações sociais:

A primeira é que, queira-se ou não, ela está sempre em oposição virtual a alguma coisa que seria a verdade. Ora, creio que o problema não é de se fazer a partilha entre o que num discurso releva da cientificidade e da verdade e o que relevaria de outra coisa; mas de ver historicamente como se produzem efeitos de verdade no interior de discursos que não são em si nem verdadeiros nem falsos. Segundo inconveniente: refere-se necessariamente a alguma coisa como o sujeito. Enfim, a ideologia está em posição secundária com relação a alguma coisa que deve funcionar para ela como infraestrutura ou determinação econômica, material, etc. (FOUCAULT: 2003b, p. 7).

Com a análise de Foucault a ideologia se desvanece e, com ela, seus correlatos. Paralelamente, o *cogito*, entendido como noção solitária, faz-se fundamentação insuficiente à esfera cognitiva, levando o filósofo ao câmbio da fórmula cartesiana de um “eu penso” para um “algo pensa através de mim”, sem com isso reportar-se às chaves mestras da história de Marx (ideologia, luta de classes e interesses econômicos), o que suspende a visibilidade de um oponente. Sob a ordem do discurso, para Foucault torna-se inócuo apontar um inimigo objetivo contra o qual se luta para a obtenção de uma pretensa liberdade derradeira.

1.2 – A descentralização do homem e seus derivativos: consciência, humanismo e sujeito.

A construção do verdadeiro por Foucault anunciada, sem poder ser esclarecida através de uma teoria social como o marxismo ou por meio de uma exaltação ao “eu” - conforme o receituário do romantismo alemão, ou de acordo com o existencialismo ou a fenomenologia - não deduz para a sua filosofia um niilismo ou negação da liberdade

humana. Esta, acredita ele, granjeia patamares superiores mediante a reinvenção de si e o diagnóstico constantemente renovado da atualidade. Todavia, com a aparente minimização da capacidade deliberativa do sujeito, ante a conversão da ideia da consciência a um produto historicamente constituído e tanto mais sob trâmites não dirigíveis por quaisquer classes, seu pensamento é diretamente confrontado com as filosofias da existência, sobretudo com Jean-Paul Sartre, segundo o qual “o homem está condenado a ser livre” (SARTRE: 1990, p. 9). Na perspectiva foucaultiana, a liberdade não resulta da consciência de classe ou da produção de um “eu” pensante. A noção de subjetividade tão cara às ciências humanas é concebida como efeito de superfície de uma conjuntura de saberes e poderes situados no tempo e no espaço, sendo a que vige locada a partir da realidade europeia pós-iluminista.

Malgrado os ecos de uma antropologia que no século XX julgou-se a verdadeira filosofia, a reposição dos discursos da modernidade, sob a ótica de Foucault, trouxe à tona a importante polêmica que na década de sessenta veio a cercear a primazia do homem, personagem que a razão kantiana ajudou a erigir: torna-o uma invenção frágil e recente e, como tal sujeita ao desvanecimento, ideia desenvolvida com base na etnologia de Lévi-Strauss e com a qual desfecha *As palavras e as coisas*.

O homem é uma invenção cuja recente data a arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente. E talvez o fim próximo. (...) Se, por algum acontecimento de que podemos quando muito pressentir a possibilidade, mas de que no momento não conhecemos ainda nem a forma nem a promessa, se desvanecessem, como aconteceu, na curva do século XVIII, com o solo do pensamento clássico – então se pode apostar que o homem se desvaneceria, como, na orla do mar, um rosto de areia (FOUCAULT: 2002a, p. 536).

Seguindo esta perspectiva, no Terceiro Debate do *International Philosopher's Project*, gravado na Escola Superior de Tecnologia de Eindhoven (Holanda), em 1971, aos debatedores Noam Chomsky e Michel Foucault, é proposto se a determinação do conceito de homem se constrói com base em fatores externos ou se de fato existe uma

natureza humana comum amparada por estruturas de pensamento inatas. Chomsky defende uma estrutura interna de organização da vida intelectual e social dos indivíduos, como, relativa à linguagem, a que permite que com um limitado léxico um falante faça variar e multiplicar a representação do pensamento em esquemas compreensíveis e partilháveis por meio de seu ser criativo. Em contrapartida, Foucault rechaça a noção de natureza humana, tomando-a antes como um “indicador epistemológico”. Em sua fala acrescentando: feita “para designar certos tipos de discurso em relação ou em oposição à teologia, à biologia ou à história. Eu teria dificuldades em reconhecer nela um conceito científico” (FOUCAULT: 2006g, p. 91). Entre Chomsky e Foucault uma importante diferença: ao primeiro, um sistema regulador interno da ordem das neurociências estabelece o alcance e os limites do conhecimento, criando-lhe a expectativa de uma futura demarcação destes; ao segundo, o espaço cognitivo encontra-se estruturado na esfera sociocultural, permanentemente mutável.

Foucault atenta à periculosidade de definir uma suposta natureza humana conferindo-lhe estatuto científico. Este tipo de discurso comporta pretensões de verdade e se investe de temíveis poderes, como o que se expressa na correlata definição de sua antítese, a anti-natureza do homem. No curso *Os anormais* o filósofo explora as diferentes roupagens do “monstro humano”: a bruxa, o hermafrodita, a criança masturbadora, tomados na contracorrente de um homem natural, definido por conceitos científicos, nem por isso judicativamente isentos de perfídias morais. Em seu olhar sobre a história, o pano de fundo de tais definições decorre sob a forma do espetáculo institucionalizado.

O aniquilamento conceitual do homem como natureza fixa ceifa igualmente a determinação de temas irmanados: a consciência, o humanismo e o sujeito. Em 1968, em resposta ao *Círculo de Epistemologia* quanto às aplicações de seu método ao

estatuto das ciências e da história, Foucault afirma que as filosofias que assentam uma consciência sintética como vórtice do conhecimento estão em perfeita consonância com os modelos filiados à continuidade histórica.

Se a história podia, de fato, manter o laço das continuidades ininterruptas, se ela incessantemente ligava os encadeamentos que nenhuma análise poderia desfazer sem abstração, se ela tramava, em torno dos homens, de suas palavras e de seus gestos, obscuras sínteses sempre prontas a se reconstituírem, ela seria então um abrigo privilegiado para a consciência: o que ela lhe retira, evidenciando as determinações materiais, as práticas inertes, os processos inconscientes, as intenções esquecidas nos mutismos das instituições e das coisas, ela lhe restituiria sob a forma de uma síntese espontânea; ou, antes, ela lhe permitiria recuperá-la, apoderar-se novamente de todos os fios que lhe haviam escapado, reanimar todas essas atividades mortas e voltar a ser, em uma ótica nova ou restaurada, o sujeito soberano. A história contínua é o correlato da consciência: a garantia de que o que lhe escapa poderá lhe ser devolvido. A promessa de que todas essas coisas que a circundam e a ultrapassam lhe será dado um dia tornar a se apropriar delas, restaurar aí seu domínio, e encontrar o que é necessário chamar – atribuindo à palavra tudo o que ela tem de sobrecarga – sua morada. Querer fazer da análise histórica o discurso contínuo e fazer da consciência humana o tema originário de qualquer saber e de qualquer prática são as duas faces de um mesmo sistema de pensamento. Nele o tempo é concebido em termos de totalização, e a revolução nada mais é do que uma tomada de consciência (FOUCAULT: 2008d, p. 85-86).

Quanto ao humanismo, em um artigo alusivo à resposta de Kant de 1784 para a *Berlinische Monatsschrift*, escrito em seu bicentenário sob o título *Qu'est-ce que les Lumières?*, Foucault afirma a fragilidade dos argumentos que a este tema recorrem como aporte discursivo autolegitimador. Primeiro porque exalta o conceito de homem como um universal, tomado como ética e epistemologicamente válido para fins empíricos quaisquer; segundo porque, como instrumento, o humanismo facilmente faz confundir filosofia com retórica edificante. A seu tom desfere Foucault:

A temática humanista é em si mesma muito maleável, muito diversa, muito inconsistente para servir de eixo à reflexão. E é verdade que, ao menos desde o século XVII, o que se chama de humanismo foi sempre obrigado a se apoiar em certas concepções do homem que são tomadas emprestadas da religião, das ciências, da política. O humanismo serve para colorir e justificar as concepções do homem às quais ele foi certamente obrigado a recorrer (FOUCAULT: 2008d, p. 346).

A temática humanista para Foucault aporta em um fenômeno não reflexivo, a cujas utopias libertárias se ancoram, para posteriormente erigirem-se como frágeis

administradoras de uma liberdade empobrecida. Assim, se afirmaram humanistas os partidários de Stalin e mesmo o *Nacional Socialismo* hitlerista. Conforme Edgardo Castro “liberar-se do humanismo é, para Foucault, uma exigência e uma tarefa filosófica e política” (CASTRO: 2009, p. 217).

Ao comentar *História da loucura* em sua obra *Filósofos na tormenta*, Elisabeth Roudinesco, em uma leitura psicanalítica, chancela o empreendimento, afirmando:

Se a civilização mais avançada da Europa fora capaz de pôr em ação, com Auschwitz, uma potência de destruição e de autodestruição jamais igualada até os dias de hoje, isso significa que a inumanidade – isto é, a pulsão de morte – jazia no próprio coração do humano, e não fora dele, no mais profundo de uma improvável animalidade. Como conseqüência, o discurso humanista continha em si mesmo os germes de uma possível aniquilação de seus próprios valores (ROUDINESCO: 2007, p. 149).

A fim de suprir o vácuo de sua recusa ao humanismo, Foucault não retoma as velhas questões dos jusnaturalistas que elucubravam sobre potencialidades naturais humanas, para o bem ou para o mal, como dados de natureza. Se no curso da história o humanismo é modelado pela ação de poderes em si cambiantes, o filósofo concebe sua versão moderna em perfeita simetria com as práticas alicerçadas no automatismo e na normalização das massas da sociedade industrial, que através deste conceito funcionam e recebem justificativa para a ação. De acordo com Habermas:

Analisando os movimentos de reforma dos quais surgiram a instituição psiquiátrica e a psicologia clínica, Foucault desenvolve por fim aquela afinidade interna entre humanismo e terror, que confere agudeza e inflexibilidade à sua crítica da modernidade. Nos seus estudos sobre a instituição psiquiátrica, nascida com base nas ideias humanitárias do esclarecimento, Foucault evidencia pela primeira vez aquele ‘duplo movimento de libertação e escravidão’ que reconhecerá mais tarde, de forma ampliada, nas reformas do aparelho penal, do sistema educacional, do sistema de saúde, da assistência social etc. A libertação do louco, por razões humanitárias, da situação de abandono a que está sujeito nos locais de internação; a criação de clínicas higiênicas com finalidades médicas; o tratamento psiquiátrico dos doentes mentais e o direito que conseguiram em matéria de compreensão psicológica e cuidado terapêutico – tudo isso torna-se possível pelo regime institucional que converte o paciente em objeto de vigilância contínua, de manipulação, isolamento, regulamentação e, sobretudo, um objeto de pesquisa médica (HABERMAS: 2002, p. 345).

Por fim, sua crítica ao sujeito pretende dissipar o transcendental kantiano, sem com isso recusar radicalmente a subjetividade. Sua filosofia se descortina em torno dos modos de objetivação e subjetivação como resultado de práticas de poder, raramente dirigidas pelo sujeito de discurso. Esta tendência, de acordo com César Candiotto, domina o ambiente intelectual da França no curso da arqueologia de Michel Foucault.

Na filosofia francesa do decênio de 1960 prevalece a percepção de que o lugar do sentido não está naquele que discursa e sim na própria discursividade; não no emissor, mas no código que o precede; não no sujeito de significação, mas no significante que a ele se antecipa. O mérito de Foucault foi ter apresentado o deslocamento do sujeito doador de sentido para o sujeito constituído pelo discurso a partir da perspectiva da história. Não é o sujeito que faz história; ele é constituído por ela, tem data de nascimento e está prestes a desaparecer (CANDIOTTO: 2007, p. 8).

No Prefácio à edição inglesa¹⁴ de *As palavras e as coisas* o filósofo sustenta a possibilidade de diferentes abordagens para situar o sujeito em sua relação com a verdade. Todavia, à pluralidade metodológica, estabelece um limite: deve-se terminar com as análises que colocam a consciência como um “em si” para dela derivar o conhecimento. Deste modo, desfere um ataque à fenomenologia de Husserl e ao tema da intencionalidade fundadora.

Se há uma abordagem que rejeito categoricamente é aquela (vamos chamá-la, de maneira geral, de fenomenológica) que dá uma prioridade absoluta ao sujeito de observação, atribui um papel constitutivo a um ato e coloca seu ponto de vista como origem de toda historicidade – essa, em suma, que desemboca em uma consciência transcendental. Parece-me que a análise histórica do discurso científico deveria resultar, em última instância, antes em uma teoria das práticas discursivas do que em uma teoria do sujeito do conhecimento (FOUCAULT: 2008d, p. 188).

A questão é revalidada na década seguinte, o que atesta, neste quesito, a continuidade entre os empreendimentos crítico e genealógico. Para tanto, em *Verdade e poder*, afirma:

¹⁴ Esta edição de *Les mots e les choses* foi publicada em Londres em 1970 sob o título diferenciado *The order of things*. A ela Foucault escreveu um prefácio específico, que por sua singularidade figura nos *Ditos e escritos II – Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*.

É preciso se livrar do sujeito constituinte, livrar-se do próprio sujeito, isto é, chegar a uma análise que possa dar conta da constituição do sujeito na trama histórica. É isso que eu chamaria de genealogia, isto é, uma forma de história que dê conta da constituição dos saberes, dos discursos, dos domínios de objeto, etc., sem ter que se referir a um sujeito, seja ele transcendente com relação ao campo de acontecimentos, seja perseguindo sua identidade vazia ao longo da história (FOUCAULT: 2003b, p. 7).

Ao sabor de uma filosofia descentrada do sujeito, o pensador busca subsídios na literatura surrealista – Roussel, Klossovski, Blanchot - que faz desaparecer a autonomia de um cômico agente; e igualmente na psicanálise e na etnologia, que, alijando-se ao conteúdo próprio da consciência, lhe permitem requerido distanciamento ao discurso que como ator se insere. Ao empreendimento de Foucault cabe, no entanto, propor algumas questões: seria genuinamente possível este distanciamento para a consecução de uma original filosofia ou seu propósito tenderia a cair no mesmo discurso a que critica? O que ele pretende com sua crítica ao sujeito se trata de uma despedida ou de uma reabilitação desta positividade que se erige como ponto de partida do pensamento? Como o filósofo procede esta dissecação da subjetividade elevada a conceito objetivo? E, finalmente, o que se pode ou se deve extrair como critérios de verdade e ação desta filosofia que entronizou a subjetividade moderna e a qual Foucault se pretende crítico?

1.3 – Um *ethos* moderno como prisma ao pensamento da atualidade

Conforme anteriormente anunciado, em um de seus últimos escritos Foucault reivindica uma herança kantiana, cuja digressão ao conjunto de suas ideias atesta relação ambígua e controversa, marcada simultaneamente por ruptura e continuidade. Por um lado, é curioso que tenha feito uma crítica ao humanismo tendo como operador um texto de Kant, posto que à tradição emanada pelo filósofo de Königsberg responsabiliza-se o recrudescimento do discurso humanista. E, se descarta o recurso ao

sujeito transcendental, através do qual o conhecimento adquire sentido, bem como a noção de natureza humana, também as diretrizes da *Fundamentação da metafísica dos costumes* não podem ser consideradas para pensar (e por pensar) o espaço moral em termos universais. Por outro, a noção de uma crítica perene é reativada em seus escritos que, ao constituir racionalidades heterogêneas e aleatórias no curso da história, exploram os limites do conhecimento, não sob o ponto de vista do sujeito transcendental, mas de um *a priori*¹⁵ localizado no horizonte da cultura. Assim, ruptura relativa ao sujeito kantiano e as derivações que o sucedem, e continuidade com o projeto crítico que define o próprio Iluminismo.

Foucault militou contra o discurso humanista, foi reticente ao racionalismo idealista e avesso a igualização de critérios para erigir o horizonte da ética, celebrando, em sua última fase, a vida como obra de arte, avessa ao *Imperativo categórico* ou a quaisquer princípios válidos para todo sujeito humano. Em relação aos neokantianos Habermas e Rawls, por exemplo, no tocante às pretensões de universalidade e consenso, encontra-se um abissal distanciamento, concebendo suas perspectivas como antípodas de sua filosofia, entendendo-as como artificial apelação a critérios normativos ideais com acordos entre partes pensados escapando às exclusões. Assim, conforme Foucault,

¹⁵ Este, não identificado como princípio formal, é por Foucault definido em *A arqueologia do saber* do seguinte modo: “Quero designar um *a priori* que não seria condição de validade para juízos, mas condição de realidade para enunciados. Não se trata de reencontrar o que poderia tornar legítima uma assertiva, mas isolar as condições de emergência dos enunciados, a lei de sua coexistência com outros, a forma específica de seu modo de ser, os princípios segundo os quais subsistem, se transformam e desaparecem. *A priori*, não de verdades que poderiam nunca ser ditas, nem realmente apresentadas à experiência, mas de uma história determinada, já que é a das coisas efetivamente ditas. A razão para se usar esse termo um pouco impróprio é que esse *a priori* deve dar conta dos enunciados em sua dispersão, em todas as falhas abertas por sua não-coerência, em sua superposição e substituição recíproca, em sua simultaneidade que não pode ser unificada e em sua sucessão que não é dedutível; em suma, tem de dar conta do fato de que o discurso não tem apenas um sentido ou uma verdade, mas uma história, e uma história específica que não o reconduz às leis de um devir estranho” (FOUCAULT: 2008a, p. 144). Assim o *a priori* que entra em cena na arqueologia de Foucault é de outra ordem daquele *a priori* a que se refere Kant, entretanto, o segundo pode ser capturado na trama histórica do primeiro, descrito mediante um método tanto arqueológico quanto genealógico.

um estar momentâneo se mascara como dado a-histórico, sem que um engajamento político possa subsistir alheio à demagogia¹⁶.

Em contrapartida, é interessante observar que sua trajetória acadêmica tem início com sua tese complementar sobre a *Antropologia de um ponto de vista pragmático* de Kant, em 1961, e culmina, duas décadas depois, com seu artigo alusivo ao bicentenário de *Was ist Aufklärung?*. O “enigma kantiano”, como se refere em algumas entrevistas, estivera à espreita de seu pensamento, por um lado afirmando-se tributário de seu criticismo, por outro estando situado à eira de algumas de suas principais teses. Assim, faz-se mister interrogar: sob que aspecto(s) tal relação pode ser sustentada, visto que amiúde parecem tratar-se de filosofias antitéticas cuja dúvida parental, existente na comparação com o próprio Kant, parece tanto mais desvanecer quaisquer semelhanças se colocado lado a lado com outros tributários do filósofo alemão tais como Habermas e Rawls?

Na aula de 05 de janeiro de 1983 do curso *O governo de si e dos outros*, sem tratar de definir quem esgrime um kantismo por excelência que excluiria os demais pretensos kantianos, Foucault apresenta as filiações que emergem no pensamento contemporâneo através do autor das *Críticas*, indicando a tradição que lhe corresponde:

Para mim, Kant fundou duas grandes tradições críticas entre as quais foi partilhada a filosofia moderna. Digamos que, em sua grande obra crítica, Kant formulou, fundou a tradição da filosofia e instituiu a questão das condições sob as quais um conhecimento verdadeiro é possível. A partir daí, pode-se dizer que toda uma parte da filosofia moderna, desde o século XIX, apresentou-se, desenvolveu-se como analítica da verdade. Existe, porém, na filosofia moderna e contemporânea outro tipo de interrogação, outro modo crítico de indagação: é justamente o que vemos nascer na questão da *Aufklärung* ou no texto sobre a revolução. Esta outra audição crítica formula a questão: “o que é nossa atualidade? Qual é o campo atual das experiências possíveis?”. Não se trata de uma analítica da verdade, tratar-se-á do que se poderia chamar uma ontologia do presente, uma ontologia de nós mesmos. E me parece que a escolha filosófica com a qual nos confrontamos atualmente é esta: podemos optar por uma filosofia crítica que se apresentará como uma filosofia analítica da verdade em geral, ou então podemos optar por um pensamento crítico que tomará a forma de uma ontologia de nós mesmos, de uma ontologia da

¹⁶ Uma das críticas de Habermas se relaciona justamente às pretensões de neutralidade requeridas por Foucault. Conforme o alemão, todavia, subsiste um criptonormativismo na genealogia do filósofo francês.

atualidade. Foi essa forma de filosofia que, de Hegel à Escola de Frankfurt, passando por Nietzsche e Max Weber fundou um modo de reflexão no qual procurei trabalhar (FOUCAULT: 2011, p. 267-268).¹⁷

Dado o caminho, cumpre ainda observar o desdobramento desta relação em três décadas de intensa atividade intelectual. Ricardo Terra, em seu artigo *Foucault leitor de Kant*, acena a três diferentes perspectivas, mas não excludentes, adotadas pelo filósofo no diálogo com a obra do iluminista em seu percurso:

a) Primeiramente como crítico das antropologias filosóficas, mas não exatamente com a de Kant, por meio da tese de 1961¹⁸, a cujo termo menciona Terra, que na concepção de Foucault as antropologias filosóficas pós-kantianas estariam envoltas pelo seguinte contrassenso: o de “querer que a antropologia faça o papel de crítica. Partindo de um campo de positividades, tem-se a pretensão de fundar as ciências humanas, perdendo-se assim a noção crítica do limite” (TERRA: 1997, p. 83).

b) Em 1966 inserindo o autor da *Crítica da Razão Pura* na *épistémè* a qual, se não o considera arauto, o apresenta como destacado personagem de um tempo em que se abrem as condições de possibilidade do surgimento do homem simultaneamente como objeto e sujeito de si e para si¹⁹. “Em *Les mots e les choses* Kant é afogado na *épistème*, mas nem por isso deixa de desempenhar ali um papel estratégico” (TERRA: 1997, p. 85).

¹⁷ A citação é extraída de *O que são as Luzes?*, trecho de *O governo de si e dos outros* encontrado em *Ditos e escritos VII – Arte, Epistemologia, Filosofia e História da Medicina* que corresponde a aula de 05 de janeiro de 1983 proferida no *Collège de France*.

¹⁸ Trata-se da tese complementar de 1961 sobre a *Antropologia de um ponto de vista pragmático* que, sob a orientação de Jean Hyppolite, foi intitulada *Introduction à l'anthropologie de Kant*. Esta foi constituída por uma introdução redigida por Foucault antecipando a tradução do texto kantiano, até então inédito em língua francesa. A mesma foi defendida junto a *História da loucura*, como requisito ao doutoramento de Michel Foucault.

¹⁹ O tema é apresentado mais detalhadamente no item 2.2 - *A construção do sujeito no percurso da arqueologia: um caminho entre a representação e as ciências empíricas* -, que perfaz o itinerário das ideias de Foucault na década de sessenta. Neste período Kant é discutido pelo filósofo, sobretudo, em *As palavras e as coisas* (1966).

c) Na década de oitenta, donde utilizando a resposta de Kant à *Berlinische Monatsschrift* de 1784, define o papel da filosofia e a noção de modernidade como ontologia do presente, e sobre o qual afirma o brasileiro:

No curso de 1983 sobre *Was ist Aufklärung?*, Foucault não está mais preso estritamente à camisa de força da arqueologia e pode retomar o projeto crítico kantiano. Não, evidentemente, a antropologia ou a analítica da verdade, também tributárias de Kant, mas uma ontologia do presente que se encontraria em textos como *Was ist Aufklärung* e *Der Streit der Fakultäten*, onde Kant se perguntaria sobre a atualidade, na medida em que se interroga pela *Aufklärung* ou pela Revolução Francesa (TERRA: 1997, p. 86).

Para o momento desenvolve-se a posição presente no escrito tardio, por meio do qual Foucault baliza não somente a especificidade de seu kantismo, mas também sua compreensão do necessário exercício contemporâneo da filosofia. E é neste contexto que o francês observa as Luzes em seu caráter de atitude em face do presente como acontecimento que singulariza a modernidade e discute o hoje através de si mesmo. Foucault chancela esta posição com a retomada da sentença a qual em 1784 o prussiano assim nomeia a Ilustração:

Esclarecimento é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir de seu entendimento sem a direção de outrem. Tal menoridade é por culpa própria se a causa da mesma não reside na falta de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem de servir-se dele sem a direção de outrem. *Sapere aude!* Tem a coragem de te servires do teu próprio esclarecimento! (KANT: 2008, p. 26).

Na assertiva, por menoridade não se trata de uma etapa do pensamento humano, uma era de desconhecimento e imaturidade que viria a ser substituída por um período de bonança intelectual, tampouco de um dado de natureza ou da usurpação da liberdade por outros indivíduos. Tanto a menoridade quanto a saída emancipatória a que Kant se refere, se ancoram na postura do homem ante os acontecimentos que lhe são contemporâneos, e são traços de uma atitude que singulariza o *modus operandi* da modernidade em detrimento de épocas diferentes.

Não seria, por certo, a primeira vez em que o presente é abordado como questão filosófica, mas Foucault, ao comparar a resposta de Kant com pensadores como Descartes e Leibniz, por meio dos quais a temporalidade deste “hoje” é definida através de um eu pensante, como categoria interna e em termos metafísicos, afirma a diferença entre o estabelecimento de um diagnóstico - com Kant - e as anteriores justificativas de método do classicismo cartesiano. Para tanto afirma:

Cuando Descartes, al principio del *Discurso del método*, cuenta su propio itinerario y el conjunto de las decisiones filosóficas que ha tomado a la vez para sí mismo y para la filosofía, se refiere sin duda, de una manera muy explícita, a algo que puede considerarse como una situación histórica en el orden del conocimiento, de las ciencias, de la institución misma del saber en su propia época. Pero digamos que, en este tipo de referencia siempre se trata – podríamos encontrar lo mismo en Leibniz, por ejemplo – de hallar, en esa configuración designada como presente, un motivo para una decisión filosófica. Ni en Descartes ni en Leibniz, me parece, habrán de encontrar una cuestión que sea del orden de: ¿qué es pues precisamente este presente al cual pertenezco? (FOUCAULT: 2010a, p. 29).

A postura que diferencia a resposta de Kant a *Berlinische Monatsschrift* das elucubrações cartesianas que culminam no *cogito ergo sum* demarca o que Foucault entende por modernidade: uma continuada tentativa de seguir respondendo o que é a especificidade do hoje ao qual pertencemos. Não significa, conforme dito, negar a problematização do tempo presente em períodos anteriores, as respostas, contudo, fizeram-se variar em torno de exigências epistemológicas diferentes daquela adotada por Kant.

No escrito de 1984, *O que são as Luzes?*, Foucault comenta três distintos posicionamentos que ancoram a reflexão sobre o presente em dados que lhe são externos para, por fim, volver à perspectiva kantiana, a saber:

a) A atualidade foi representada como “pertencendo a uma certa época do mundo, distinta das outras por algumas características próprias, ou separada das outras por algum procedimento dramático” (FOUCAULT: 2008d, p. 336), tal é o caso desenvolvido por Platão no *Político*. A observância do diálogo entre o Estrangeiro de

Eléia e o Jovem Sócrates, apontada por Foucault, diz respeito ao recurso ao mito, utilizado por Platão a fim de aniquilar uma hipótese que no diálogo havia sido cotejada: a identificação do rei com a figura de um pastor de homens. Trata-se do *Mito de Cronos*, que considera estar o mundo sujeito a dois movimentos contrários alternados por longos períodos: na *Era de Cronos* o demiurgo controla a rotação do mundo em seu todo enquanto as particularidades o são pelos deuses, assim, os homens vivem em perfeita harmonia, não tendo que se preocupar com a subsistência, guerras e competições. Chegado o fim do ciclo cósmico, dá-se a *Era de Zeus*, donde o mundo, abandonado à própria sorte, inverte o movimento de rotação. O sol que nascia no oeste doravante nele se põe. A desordem se instaura frente ao esquecimento da longa pretérita fase, levando ao caos e quase à completa destruição das coisas sensíveis, quando novamente o movimento se inverte, por intermédio da ação divina.

Conforme o Estrangeiro, o presente figuraria nesta era de desordem, donde o engenho humano é requerido para a garantia da sobrevivência.

Sócrates, o jovem:

- Dize-me agora se a vida que, a teu ver, existia sob o império de Cronos, pertencia ao outro ciclo ou a este, pois que a mudança de sentido no curso dos astros e do sol aconteceu, evidentemente, em ambos.

Estrangeiro:

- Acompanhaste bem a discussão. Mas a ordem a que tu te referes, em que tudo nascia de si mesmo para servir aos homens, não tem relação alguma com o ciclo ora em curso: pertencia ela ao ciclo precedente (PLATÃO: 1972, *Político* 271 c-d).

b) Uma segunda perspectiva, brevemente mencionada por Foucault, para igualmente contrapor à singularidade da resposta de Kant, trata-se do que chama uma “espécie de hermenêutica histórica”, a qual, segundo ele, Agostinho poderia dar exemplo. Esta se constitui em “interrogar o presente para nele tentar decifrar os sinais que anunciam um acontecimento iminente” (FOUCAULT: 2008d, p. 336).

c) Por fim, foi possível “analisar o presente como um ponto de transição na direção da aurora de um mundo novo” (FOUCAULT: 2008d, p. 337). Neste caso, que

apresenta Vico como expoente, o tempo presente é vinculado ao processo de uma marcha rumo à civilização.

O caso de Kant é diferente, em sua resposta ao mesmo tempo diagnóstica e prognóstica, o investigador se encontra no próprio elemento de investigação, perguntando, através da atualidade, o que ela é, sem buscar pontos de ancoragem que lhe são exteriores e, ao questionar esta atualidade, propõe igualmente o autoquestionamento. Sua *Ausgang*, como análise que repõe a questão do presente e responsabiliza o homem pela tomada de consciência de si e de seu tempo, desembaraça perspectivas simplistas e autoritárias que fazem do “discurso verdadeiro”, aquele historicamente situado, “verdade” cristalizada. Essa “saída” é uma busca pela verdade atenta aos limites impostos pelas *Críticas* e que se sabe visão perspectiva.

Ao considerar a modernidade uma atitude aberta com a resposta de Kant à questão *Was ist Aufklärung?*, Foucault recusa o termo pós-modernidade com o qual muitas vezes se tratou o pensamento dos últimos decênios do século XX. Para o francês não há uma posteridade do moderno, porquanto a modernidade, como atitude irradiada desde o Iluminismo, não está encerrada, e projeta seu *ethos* com pontual tarefa à filosofia, a cujo receituário expressa:

Se a questão kantiana era saber a que limites o conhecimento deve renunciar a transpor, parece-me que, atualmente, a questão crítica deve ser revertida em uma questão positiva: no que nos é apresentado como universal, necessário, obrigatório, qual é a parte do que é singular, contingente e fruto das imposições arbitrárias. Trata-se, em suma, de transformar a crítica exercida sob a forma de limitação necessária em uma crítica prática sob a forma de ultrapassagem possível... A crítica vai se exercer não mais na pesquisa das estruturas formais que têm valor universal, mas como pesquisa histórica através dos acontecimentos que nos levaram a nos constituir e a nos reconhecer como sujeitos do que fazemos, pensamos, dizemos. Nesse sentido, essa crítica não é transcendental e não tem por finalidade tornar possível uma metafísica: ela é genealógica em sua finalidade e arqueológica em seu método. Arqueológica – e não transcendental – no sentido de que ela não procurará depreender as estruturas universais de qualquer conhecimento ou de qualquer ação moral possível; mas tratar tanto os discursos que articulam o que pensamos, dizemos e fazemos como acontecimentos históricos. E essa crítica será genealógica no sentido de que ela não deduzirá da forma do que somos o que para nós é impossível fazer ou conhecer; mas ela deduzirá da contingência que nos fez ser o que somos a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar o que somos, fazemos ou pensamos (FOUCAULT: 2008d, p. 347-348).

O tribunal instaurado à razão, que como acontecimento identifica o Iluminismo, é assim reestruturado como crítica que não mais adentra o aspecto formal do conhecimento, senão através deste *a priori* histórico e impreciso, porque em constante mutação, e que viceja possibilidades sempre renovadas de ser e agir por meio do diagnóstico de seus pontos de estrangulamento e metamorfoses latentes.

A atitude de modernidade que Foucault defende embaraça os críticos que o colocam como aniquilador das liberdades humanas, niilista ou pós-moderno. A proposta de retomar a *Aufklärung* como *ethos* denota não se tratar de um aniquilador da possibilidade de sermos livres, ele pretende, todavia, a consecução de uma liberdade mais genuína, ou menos ilusória, descomprometida com as frágeis estruturas como a que se esboça no conceito de humanismo ou ante um “desinteressado” acordo entre partes. Seu trabalho consiste, em última instância, em desenredar as amarras que cristalizamos com a cultura, estando, portanto, na esteira do propósito libertário dos iluministas, e conforme a supracitada *Ausgang*. São, todavia, desconcertantes os patamares que alcança, posto derrubarem o conforto empreendido pelas aceitas dicotomias sujeito x objeto de nossa história recente, retirando-nos do solo epistemológico donde se assentam nossas convicções.

Ao largo de suas pesquisas demarca, sobretudo em sua arqueologia, o substrato epistêmico das formações discursivas, fornecendo subsídios para na década de setenta levar as práticas a um tribunal onde o poder é inquirido e retratado como instância formadora de uma identidade forjada. A questão dos limites, despertada por Kant, ganha contornos de uma questionada atitude estruturalista.

A pesquisa arqueo-genealógica é concebida como uma história subterrânea da racionalidade, um inventário documentado dos seus ‘limites’, cuja função seria pôr a descoberto as origens históricas da racionalidade aplicada ao homem enquanto objeto de saber e alvo de técnicas políticas de dominação. Porém, esta crítica não se

realiza mais a partir da figura kantiana do ‘tribunal da razão’, responsável por delimitar as fronteiras e estabelecer o critério que separa o uso legítimo do uso ilegítimo da razão. Mas a crítica da razão, genealogicamente reformulada, abre mão de qualquer perspectiva transcendental ou intenção normativa, recusando-se a submeter o material histórico à lógica abstrata do conceito. Na perspectiva genealógica, é somente a partir da pesquisa histórica – documental e empírica – que a crítica imanente da racionalidade poderá se realizar, evitando o risco de cair na abstração (ALVES: 2007, p. 34-35).

Com o emprego das noções de *épistémè* e discurso, descontinuidade e acontecimento, e a subsunção do sujeito portador de sentido universal em uma história aleatoriamente composta, o criticismo foucaultiano é ainda no meio acadêmico visto com olhares desconfiados. Não raro, ao cabo da exposição dos princípios que alimentam seu projeto, se propõe a mesma questão: o que faz válido seu diagnóstico se ele mesmo é autodestrutivo, no sentido de que confere à individualidade um espaço limitado frente aos imperativos do discurso corrente que, em si, não é dirigível por sujeitos autônomos, se ele, o homem Paul-Michel, é também um indivíduo e, como tal, em sua própria teoria, minimizado como agente de conhecimento e transformação? O mesmo Foucault, propositor de estratégias para desatar os nós da atualidade, sabe-se ator da modernidade, permitindo-se bruscas mudanças conceituais cada vez que lhe parece ter caído nas armadilhas das soluções prontas. A leitura cronológica de seus textos evidencia recusas de suas próprias reflexões em contextos distintos. O esforço libertário dá-se como exercício continuado, *ad infinitum*, posto que as amarras constantemente mudam seus pontos de ação. Aos inquiridores sabe-se frente às condições limites de uma ordem posta no discurso que, um tanto veladas, mascaram a requerida espontaneidade, contudo, não invalidam o ensejo do confronto continuado em nome de uma liberdade possível a ser descoberta, assim retruca: “Quando acredito, infundadamente, que digo algo novo estou, todavia, consciente do fato de que em meu enunciado há regras trabalhando, regras não somente linguísticas, mas epistemológicas, e que caracterizam o saber contemporâneo” (FOUCAULT: 2006g, p. 102).

Como reformulação do tribunal da verdade, a trajetória filosófica do francês não parece ruir em absoluto com a subjetividade, mas pretende encontrar na trama da história como ela tomou a forma central que fez supor sua permanência como dado anistórico e fundamental ao conhecimento. Através da crítica que pôde estabelecer, sabendo-a temporalmente situada e, portanto, restrita, questionou a vontade de verdade que lhe subjaz e o encontro entre poder e saber que convalida e separa o verdadeiro do falso, o normal do anormal, o certo do errado, no discurso contemporâneo. Para tanto, Foucault quis se valer da atitude aberta com a modernidade no que dela considera de melhor, o projeto crítico, como posologia não somente epistemológica, mas moral, questão que embora se tenha esboçado mais nitidamente nos seus anos finais, fez-se uma máxima no curso de suas investigações.

2 – ARQUEOLOGIA: A CIRCUNSCRIÇÃO EPISTÊMICA DOS UNIVERSAIS ANTROPOLÓGICOS NA ERA DA HISTÓRIA

2.1 – O discurso proto-arqueológico: de Paul-Michel a Foucault

A posição belicosa com os temas do humanismo e do sujeito nem sempre foi evidente. Nos anos cinquenta, o marxismo, a fenomenologia e o existencialismo, se constituíam como importantes tradições a formar a intelectualidade francesa. Foi neste período que Foucault esteve influenciado por Merleau-Ponty e Althusser, dos quais fora aluno na *École Normale Supérieure*. Sob a influência do último ele esteve vinculado ao *Partido Comunista Francês* entre os anos 1950 e 1952.

Sua trajetória intelectual conta neste decênio com uma incursão pela analítica existencial, momento em que se encontra com a obra de Ludwig Binswanger, de *O sonho e a existência*²⁰. Movido pelo interesse de estabelecer o contato, a seu ver disperso, entre sujeitos e objetos, em meio a uma racionalidade que define limites a suspender esta relação, pensa no universo dos sonhos como um elo agregador a tal dicotomia. Para tanto, anuncia no comentário a *Le rêve et l'existence* uma ontologia da existência onírica, cujo sujeito é o próprio sonho, e não o eu vigilante. O sonho é assim envolto pelo duplo papel de ser uma experiência e o sujeito de sua própria experiência. A colocação do problema salienta o engaste de seu pensamento em uma tradição que remonta a Husserl, passando pelo próprio Binswanger, Merleau-Ponty e Heidegger, por

²⁰ Foucault se vê seduzido pela obra do psicanalista suíço, escrita em 1930, em um momento em que, através da fenomenologia, eram feitas críticas ao biologismo na psiquiatria, que desde o século XIX considerava a doença mental como degenerescência orgânica. Em 1953, junto com Jacqueline Verdeaux, faz a tradução e introdução da referida obra. Cabe ressaltar que seu comentário excede o texto do próprio Binswanger e é hoje tomado como um referencial das leituras de Foucault às *Investigações Lógicas* de Husserl, sendo o eco máximo de sua formação fenomenológica.

quem afirma ter sido mais fortemente influenciado²¹. A preocupação com o estatuto do sujeito, sob o viés de uma ontologia, contudo, tornar-se-á gradativamente apenas uma lembrança nebulosa de seu itinerário quando a ele volverem olhares mais atentos no início dos anos sessenta. O assentamento do homem como portador universal de sentido passará, neste prospecto, a compor a forma das utopias ingênuas.

Antes de se pensar em seu desvanecimento, todavia, convém observar o paralelo desta temática com uma suposta ontologia da loucura, sugerida em 1954 no seu primeiro livro *Doença mental e personalidade*, onde destaca a formação de um mundo privado do louco, cuja experiência subjetiva é construtora de um universo seu, que mesmo o distanciando dos elos de uma realidade mais amplamente aceita e partilhada, detém um sentido e uma coerência por ele edificadas. Neste cenário Foucault trata de um sujeito da loucura, identificando-o como doente mental, não atentando às tramas exteriores que compuseram diversas paisagens para o louco e a loucura.

Cumprir notar que após a publicação de sua tese doutoral em 1961, o filósofo renega *Doença mental e personalidade* e tenta, sem sucesso, impedir a reedição da obra. Acaba então, no ano seguinte, fazendo uma edição modificada e a denomina *Doença mental e psicologia*. A mudança de título indica uma guinada de percepção nem tão sutil: do indivíduo com sua loucura em si, e concebida como patologia, passa à observação de uma pretensa ciência que define *quem é e o que é* o louco. Enquanto na primeira edição o ponto de partida encontra-se na interioridade do sujeito, na segunda

²¹ Em 1984 em *O retorno da moral*, entrevista concedida a André Scala e Gilles Berbedette e publicada por Daniel Defert três dias após a morte de Foucault, o filósofo afirma: “Heidegger sempre foi para mim o filósofo essencial. Comecei a ler Hegel, depois Marx, e me pus a ler Heidegger em 1951 ou 1952; e em 1953 ou 1952 – não me lembro mais – li Nietzsche. Ainda tenho as notas que tomei sobre Heidegger no momento em que o lia - são toneladas! -, e elas são muito mais importantes do que aquelas que tomei sobre Hegel ou Marx. Todo o meu futuro filosófico foi determinado por minha leitura de Heidegger. Entretanto reconheço que Nietzsche predominou (...). É provável que se eu não tivesse lido Heidegger, não teria lido Nietzsche. Tentei ler Nietzsche nos anos 50, mas Nietzsche sozinho não me dizia nada. Já Nietzsche com Heidegger foi um abalo filosófico! Jamais escrevi sobre Heidegger, e escrevi sobre Nietzsche apenas um pequeno artigo; no entanto, são os dois autores que mais li” (FOUCAULT: 2010c, p. 259).

assente que há uma configuração exterior a definir os limites entre a lucidez e a insanidade²². Em linhas gerais, a influência estruturalista coteja sobrepor-se ao arcabouço da fenomenologia na obra do filósofo²³. O trânsito que o leva a um distanciamento de Husserl se conforma em não mais visar a consciência como produtora, mas como produto inserido em um contexto aleatório, tornando-se inócuas as tentativas de fixar um objeto, como a loucura, com base na mesma. A partir dos anos sessenta, com Foucault, pode-se dizer que “a própria consciência faz parte do objeto que se supõe explicá-la” (VEYNE: 2008, p. 279).

Uma diferença nuclear entre as edições de 1954 e de 1962 se desdobra no próprio objeto de análise, conforme Chaim Samuel Katz enuncia na *Revista Latinoamericana de Psicopatologia*, em nota sobre o lançamento da edição brasileira do primeiro volume dos *Ditos e escritos, Problematização do sujeito, psicologia, psiquiatria e psicanálise*. Para o psicanalista com a reformulação de Foucault,

[n]ão se tratava mais de analisar a organização psicológica ou existencial das personalidades, mas da abordagem dos mecanismos que permitiram a emergência e a constituição científica das psicologias, estes saberes que estudam cientificamente e determinam os destinos de tais personalidades (KATZ: 2000, p. 184).

Ao rechaçar a consideração de uma natureza humana regida por leis, bem como as pretensões da psicologia de buscar um estatuto de cientificidade nos moldes das ciências naturais, faz deste ponto uma resposta ao dogmatismo experimentalista e ao positivismo imiscuídos nas formulações de psicologias que lhe eram contemporâneas. Neste contexto não há loucura em estado puro passível a um desvelamento pela ciência,

²² Apesar da mudança, Foucault neste período ainda reclama uma existência originária da loucura, cujo encobrimento se deu ao longo da história por meio dos discursos e das práticas não discursivas. O abandono completo desta concepção essencialista dar-se-á somente no segundo meado da década de sessenta.

²³ A esta afirmação é conveniente a ressalva de que embora haja uma aproximação metodológica com o estruturalismo, sendo Foucault por diversos comentadores e historiadores da filosofia, como François Dosse, classificado entre os estruturalistas ou pós-estruturalistas, o filósofo não aceita esta tarja e a contesta em diversas entrevistas. Para o presente, todavia, anuncia-se esta proximidade sem com ela identifica-lo ao estruturalismo e suas derivações.

não há método de tratamento permanente, a própria noção de doença não pode ser cristalizada, e a loucura torna-se assunto de sensibilidade social. Em entrevista ao *Le Monde* em 1961 afirma: “a loucura não pode ser encontrada no estado selvagem. A loucura só existe em uma sociedade, ela não existe fora das normas da sensibilidade que a isolam e das formas de repulsa que a excluem ou a capturam” (FOUCAULT: 2010b, p. 163). Neste ponto sua filosofia se encaminha para a consideração de que não existem verdades e normalidades alheias à circunscrição societária, com seus regimentos e ritualizações, e antecipa uma das máximas de sua genealogia, segundo a qual “a verdade não existe fora do poder ou sem poder” (FOUCAULT: 2003b, p. 12).

Apresentado o distanciamento da tradição fenomenológica, por meio da parcial adesão ao estruturalismo²⁴, faz-se mister destacar o movimento não menos importante que o afasta da teoria marxista²⁵. Por um lado, a noção de ideologia, pensada aplicando-se através dos aparatos governamentais, encontra-se, a seu ver, situada na superfície do diagnóstico discursivo, remetendo o discurso a um possível dirigismo de classe. De acordo com o filósofo, o marxismo, desta forma, embota a realidade do poder, posto

²⁴ Ao fazer referência à tese doutoral de Foucault *História da loucura na Idade Clássica*, François Dosse, em seu livro *História do estruturalismo*, salienta a vinculação do filósofo de Poitiers ao pensamento estrutural, conforme segue: “essa busca de um objeto desembaraçado das camadas sedimentarizadas de discurso que sobre ele se depositaram corresponde inteiramente à temática estruturalista do momento que assume a forma da investigação dos diversos graus zero da escritura, da língua, do parentesco, do inconsciente... O projeto foucaultiano inscreve-se nesta perspectiva ao se propor ‘alcançar na história esse grau zero da história da loucura em que ela é experiência indiferenciada, experiência ainda não repartida pela própria partilha” (DOSSE: 2007, p. 178-180). À especificidade que lhe confere dentre os marcos do estruturalismo Dosse afirma: “Michel Foucault atém-se aos limites do social sem se comprometer numa história social que procurasse reestabelecer uma coerência global da sociedade ocidental. Nesse plano, ele já se situa no terreno privilegiado de um estruturalismo que atribui à esfera do discurso uma autonomia máxima em relação às contingências sociais” (DOSSE: 2007, p. 180).

²⁵ Foucault critica os neomarxistas e não propriamente Marx. Exceção, contudo, encontra-se em Althusser, mesmo rechaçando sua teoria dos aparelhos de Estado e a noção de um corte epistemológico em Marx. Em *Metodologia para o conhecimento do mundo: como se desembaraçar do marxismo*, conversa com R. Yoshimoto em 1978, afirma o filósofo: “é preciso distinguir Marx, de um lado, e o marxismo, de outro, como objeto de que se precisa desembaraçar (...). Não acho muito pertinente acabar com o próprio Marx. Marx é um ser indubitável, um personagem que expressou sem erro certas coisas, quer dizer um ser inegável como acontecimento histórico: por definição, não se pode suprimir um tal acontecimento (...). Ora, a situação é totalmente diferente no que concerne ao marxismo. É que o marxismo existe como a causa do empobrecimento, do dessecamento da imaginação política (...). O marxismo não é outra coisa senão uma modalidade de poder em um sentido elementar” (FOUCAULT: 2010d, p. 190-191).

concebê-la sob a forma de localização e apreensão possíveis, tornando plausível uma proposição como: “o poder pertence a X e age sobre Y”. Por outro lado, encontra-se o problema da aplicação governamental do comunismo, alvo de críticas de Foucault. Em entrevista concedida a *Partisan Review* a J. K. Simon em 1971, afirma o que já visava no decênio anterior ao se desligar do Partido Comunista:

Uma das maiores decepções que o partido comunista e a União Soviética nos causaram provém do fato de que eles retomaram por sua conta, em sua quase totalidade, o sistema de valores da burguesia. Tem-se a impressão de que o comunismo, em sua forma tradicional, sofre de um traumatismo de nascimento: dir-se-ia que ele busca reapropriar-se do mundo tal como este existia na época em que ele nasceu, o mundo de uma burguesia triunfante; a estética comunista é a do realismo à maneira do século XIX: *O lago dos Cisnes*, um quadro que conta uma história, um romance social. O partido comunista aceita e perpetua a maioria dos valores burgueses (na arte, na família, na sexualidade, na vida cotidiana, em geral). Devemos desmascarar nossos rituais e fazê-los aparecer como são: coisas puramente arbitrárias, ligadas ao nosso modo de vida burguês (FOUCAULT: 2006g, p. 25).

Candente à reprodução marxista do ideário burguês, convém ressaltar a avaliação de Foucault apresentada em *Verdade e Poder* ao descrédito às teses de *História da loucura* na época de sua publicação. De acordo com o filósofo, a investigação no terreno da psiquiatria permitia melhor penetrar o imbricado relacionamento entre as estruturas políticas e econômicas, se comparado às ciências exatas como a física e a química orgânica, visto o caráter epistemológico maleável que constitui a psiquiatria e os saberes médicos. As razões do silêncio daqueles a quem diz justamente ter pensado suscitar maior interesse pela obra, afirma, estão vinculadas ao despreço da intelectualidade marxista francesa aos novos temas ou aos saberes de pouco destaque frente “às formas do racionalismo clássico”, ao seu conservadorismo em face ao positivismo pavloviano que vigorava na União Soviética e à intimidação gerada pela colocação em discurso do encarceramento em função do *Gulag*²⁶ no leste comunista. O dito pensamento de esquerda, assim, se apresenta como espelho daquilo

²⁶ Campos de trabalho forçado para onde eram levados criminosos e contestadores do regime político soviético. Neles a maioria dos detentos acabava morrendo de frio, fome e maus tratos. Foram descritos por Alexander Soljenítsin em sua volumosa obra *Arquipélago Gulag* (1973-1978).

que critica, fazendo apelo demagógico por flutuações entre os antigos temas da burguesia nascente.

As perspectivas adotadas, mediante o distanciamento destas correntes, o levam a dialogar com a psicanálise lacaniana e com a etnologia, que com Lévi-Strauss empreendia uma crítica à antropologia histórica. Em entrevista concedida a J. Nobécourt ao periódico *Corrieri della sera*, a 11 de setembro de 1981, refere-se à influência destes autores no modo de “fazer” cultura:

Se remonto aos anos 1950, na época em que o estudante que eu era lia as obras de Lévi-Strauss e os primeiros textos de Lacan, parece-me que a novidade era a seguinte: nós descobríamos que a filosofia e as ciências humanas viviam sobre uma concepção muito tradicional do sujeito humano, e que não bastava dizer, ora com uns, que o sujeito era radicalmente livre e, ora com outros, que ele era determinado por condições sociais. Nós descobrimos que era preciso procurar libertar tudo o que se esconde por trás do uso aparentemente simples do pronome ‘eu’ (FOUCAULT: 2010b, p. 331-332).

Com um objetivo diante de si, o de percorrer formas de análise do real desvinculadas da primazia do sujeito transcendental pensado por Kant e Husserl, Foucault granjeia maior autonomia em seu trabalho. A partir de sua tese de doutorado, ao grande público surge um filósofo que pensa a diferença de modo singular, não mais como um acadêmico em busca de identidades entre a fenomenologia e o estruturalismo. A fase que se descortina é, certamente, muito prolífera, e isola objetos que farão parte de suas investigações futuras. Ironicamente, a singularidade desta nascente “filosofia foucaultiana” e a fama que o acompanha, lhe gera constrangimento: por trás de seu nome se constitui um princípio de referência e autoridade para a opinião pública, posição indesejada e que para ele desmantela nos leitores a possibilidade de uma leitura mais crítica. Em *O filósofo mascarado*, entrevista ao *Le monde* em janeiro de 1980, fala de sua “nostalgia do tempo em que, sendo de fato desconhecido, o que dizia tinha algumas chances de ser ouvido” (FOUCAULT: 2008d, p. 300). O homem Paul-Michel, nascido no interior da França, se torna conhecido nos primeiros anos da década de 1960

e doravante, simplesmente como Foucault, é o filósofo brilhante que circula pelas rodas intelectuais de Paris. Nesta etapa, investiga com maior precisão os caminhos percorridos por este “eu”, que tenta recuperar através da compreensão de suas origens históricas, primeiramente com seu método arqueológico, abarcando elementos de Bachelard, Canguilhem, Lacan e Lévi-Strauss de modo novo.

2.2 – A construção do sujeito no percurso da arqueologia: um caminho entre a representação e as ciências empíricas

À luz crepuscular de uma subjetividade triunfante dilacerada pela vanguarda estruturalista, nos anos sessenta dois momentos qualificam seu trabalho, divididos em quatro obras principais: *História da Loucura na Idade Clássica*, *Nascimento da Clínica*, *As palavras e as coisas* e *Arqueologia do Saber*²⁷. Enquanto as três primeiras, mantendo itinerário temporal correlato, se referem a um momento empírico-descritivo de campos específicos do saber ocidental: a loucura, o olhar médico e o discurso das *épistémè*; em *Arqueologia do saber*, de 1969, o autor empreende um momento crítico: a reflexão metodológica que alicerçou o percurso dos anos anteriores é o próprio objeto do texto. A perspectiva de uma unidade de sentido se mantém nos dois primeiros trabalhos: *História da Loucura* compõe a cisão entre razão e desrazão, enquanto *Nascimento da Clínica* faz a arqueologia do olhar médico. Em *As palavras e as coisas*, todavia, irá radicalizar a autonomia do discurso. Conforme Alexandre Alves:

Ao autonomizar o campo discursivo da referência ao sujeito constituinte, Foucault abandona a necessidade de um princípio transcendental, de forma que a arqueologia dispensa a necessidade de um ponto fixo ou de uma referência absoluta em valores universais para pensar a historicidade dos discursos (ALVES: 2007, p. 29).

²⁷ É também de 1963 a obra sobre o escritor surrealista Raymond Roussel.

À pluralidade metodológica e ao curso assistemático posto em marcha com a arqueologia, refere-se Roberto Machado em seu livro *Ciência e saber*:

Uma característica fundamental da arqueologia é justamente a multiplicidade de suas definições; é a mobilidade de uma pesquisa que, não aceitando se fixar em cânones rígidos, é sempre instruída pelos documentos pesquisados. Os sucessivos deslocamentos da arqueologia não atestam, portanto uma insuficiência, nem uma falta de rigor: assinalam uma provisoriade assumida e refletida pela análise. Com Michel Foucault é a própria ideia de um método histórico imutável, sistemático, universalmente aplicável que é desprestigiada (MACHADO: 1982, p. 14).

Em *Histoire de la folie*, de 1961, desconstrói a compreensão da loucura como desrazão ou doença mental, situando-a em uma trama histórica que permite constituir seus modos de objetivação, variáveis em face de cada substrato epistêmico. Para tanto, não reconhece um *continuum* entre a experiência social que a contrapôs à racionalidade e, com ela, à moral do *setecento*, e a organização psiquiátrica engendrada em torno da doença mental desde Tuke ou Pinel. Foucault desfaz-se de toda forma de evolucionismo em seu discurso sobre o louco. Conforme Elisabeth Roudinesco:

Entre 1954 e 1961, Michel Foucault mudara de posição. Em sua primeira obra teórica, *Doença mental e psicologia*²⁸, publicada em 1954, mostrava que a gênese das formas modernas da alienação devia ser percebida a partir de seus exemplos antigos: o ‘energúmeno’ dos gregos, o ‘cativo’ dos latinos, o ‘demoníaco’ dos cristãos. Nesta época, portanto, adotava a respeito da loucura uma visão evolucionista, a mesma que seus detratores lhe criticariam mais tarde por ter abandonado. Fazia do conceito de doença mental o desfecho de um olhar sobre a loucura aberto na Antiguidade e passando pela noção medieval de ‘possessão divina’. Em 1954, portanto, pressupunha, uma permanência da alienação ao longo da história, enquanto em 1961 renunciava a qualquer ideia de continuidade em prol de um sistema das divisões fundado na exclusão da loucura pela razão. (ROUDINESCO: 2007, p. 122).

A recepção de sua *História da loucura* encontra-se entre a apologia e o desdém. De um lado é associada à luta anti-psiquiátrica desenvolvida por certos movimentos de esquerda que levantavam a bandeira anticolonialista, anti-imperialista, anti-totalitária, cuja razão moderna perfazia o ícone máximo de um sistema de opressão

²⁸ Seria mais prudente neste caso a autora ter utilizado o título original *Doença mental e personalidade*, porquanto, com a mudança de posição evidente em 1961 em relação a 1954, é que Foucault altera o título para *Doença mental e psicologia*, em reedição de 1962.

geral. Por outro, desagradava os historiadores da psiquiatria, que liam a história de sua ciência como discurso ancorado na ancestralidade exemplar de Phillippe Pinel. Com os anti-psiquiatras havia o esboço comum de que a loucura é construída no espaço da cultura, a mesma que define a identidade da razão.

Os antipsiquiatras partilhavam com Foucault a ideia de que a loucura devia ser pensada como uma história cujos arquivos haviam sido recalçados sob o preço de uma formidável conjuração: a do alienismo transformado em psiquiatria, a da razão transformada em opressão (ROUDINESCO: 2007, p. 111).

Em entrevista ao jornal *Le Monde* no dia 22 de junho de 1961, questionado quanto às influências que guiaram sua investigação, afirma ter encontrado incentivo na leitura de obras literárias, de Roussel e Blanchot, e no modelo estruturalista adotado por Dumézil²⁹. O trabalho exercido nos hospitais e o acesso aos arquivos psiquiátricos resultaram em profunda decepção com o que ele ironicamente viria chamar de “boa consciência dos psiquiatras”. Sua pesquisa procura retomar as origens da cisão que, tornada evidência, dispõe a loucura e a razão em pólos opostos, perigosamente seccionados por critérios morais, cujos sujeitos são feitos representantes do bem e do mal, culpabilizados ou eleitos redentores. Neste corte se desdobra um obscuro mutismo relegado aos loucos, colonizados pela razão.

No prefácio de 1961, mantido apenas na edição original, Foucault apresenta um diagnóstico da linguagem presente entre as polarizadas loucura e razão, estabelecendo o propósito de auscultar os silêncios por meio de uma arqueologia que se dirige às origens deste corte.

²⁹ A referência encontra-se em *A loucura só existe em uma sociedade*, texto de 1961 (Ditos e escritos I). Em 1970, em *A ordem do discurso*, faz nova e importante menção a Dumézil, atestando a permanência prolongada de seu método nas investigações arqueológicas: “foi ele que me ensinou a analisar a economia interna de um discurso totalmente diferente dos métodos de exegese tradicional ou do formalismo linguístico; foi ele que me ensinou a detectar, de um discurso ao outro, pelo jogo das comparações, o sistema de correlações funcionais; foi ele que me ensinou como descrever as transformações de um discurso e as relações com a instituição” (FOUCAULT: 2006b, p. 71).

No meio do mundo sereno da doença mental, o homem moderno não se comunica mais com o louco: há de um lado o homem de razão que delega para a loucura o médico, não autorizando, assim, relacionamento senão através da universalidade abstrata da doença; há, do outro lado, o homem de loucura, que não se comunica com o outro senão pelo intermediário de uma razão igualmente abstrata, que é ordem, coação física e moral, pressão anônima do grupo, exigência de conformidade. Linguagem comum não há; ou melhor, não há mais; a constituição da loucura como doença mental, no final do século XVIII, estabelece a constatação de um diálogo rompido, dá a separação como já adquirida e enterra no esquecimento todas essas palavras imperfeitas, sem sintaxe fixa, um tanto balbuciantes, nas quais se fazia a troca entre a loucura e a razão. A linguagem da psiquiatria, que é monólogo da razão sobre a loucura, só pode estabelecer-se sobre um tal silêncio. Não quis fazer a história dessa linguagem; antes a arqueologia desse silêncio (FOUCAULT: 2010b, p. 153).

Na sua escrita, Foucault conduz o leitor a um percurso de imagens elucidativas: a nave dos loucos, o grande confinamento e o asilo psiquiátrico, que remetem a três diferentes modos de articulação da loucura no real. A periodização é marcada pela experiência medieval e renascentista, o classicismo dos séculos XVII até meados do século XVIII, e a modernidade iluminista, respectivamente. Um de seus objetivos constitui-se em poder locar lado a lado o discurso das ciências, prestigiadas em virtude de uma pretensa neutralidade acessível ao saber, e os caracteres morais que as conduzem, mas ocultam sua silenciosa operação. A questão volta a ser tratada no opúsculo *A ordem do discurso* de 1970 e no curso *O poder psiquiátrico* de 1974, ao confrontar verdades demonstração às decorrentes do acontecimento³⁰. A aparição de objetos de saber dirigidos por imperativos morais sedimenta a objetividade em múltiplas objetivações possíveis, temporalizadas e restritas aos seus horizontes discursivos. Para tanto, afirma Marcos Nalli:

Em *História da Loucura* há uma objetivação - contada em todo livro - que, nesse sentido, lembra a tese husserliana da objetivação científica. Contudo, a objetivação relatada por Foucault não é científica: ela é ética, moral. Só no momento que se tem cristalizado, até do ponto de vista racional, uma objetivação ética e moral do louco é que se consegue formular uma construção científica que permite uma leitura desse objeto isolado que é o louco. Transforma-o, assim, em doente mental. É por isso que Foucault afirmará várias vezes que a ciência não é a condição de possibilidade da psiquiatria, da psicopatologia. Elas não são a condição de possibilidade da loucura e do louco. Ao contrário, a loucura e o louco é que são as condições de possibilidade da psicopatologia, da psiquiatria e da psicanálise. E, desse aspecto, é a própria

³⁰ O tema é abordado no capítulo anterior.

loucura e o próprio louco como objetivados que são a própria condição de possibilidade de sermos hoje racionais (NALLI: 2006, p. 278).

Em *Histoire de la folie* Foucault apresenta a loucura na Renascença como elemento imanente ao mundo e não alteridade absoluta à razão. O louco singularizava sua presença por retratar verdades ocultas ao homem comum. Compunha o cenário natural da vida, temperando o passar dos dias, o que se encontra expresso tanto em Erasmo quanto em Bosch. No centro do trítico *Jardim das delícias* um hipotético mundo de descobertas e experimentos se exhibe através de uma explosão despudorada de prazeres. A *Nau dos loucos*, pintura tardia do holandês, alusiva a *Das Narrenschiff*, obra popular do humanista Sebastian Brant publicada em 1494, confirma a recorrência do tema na alvorada da Reforma. Erasmo, separando a loucura louca da loucura sã, afirma em seu *Elogio*: “A meu ver, a loucura é o mesmo que a sabedoria... Dizei-me se há, acaso, um só dia na vida que não seja triste, desagradável, fastidioso, enfadonho, aborrecido, quando não é animado pela volúpia, isto é, pelo condimento da loucura” (ERASMO: 2002, p. 22). Como mensagem viva e em movimento de um apocalipse iminente, em suas ações desordenadas o louco manifestava a tragicidade da experiência humana em seu fim próximo sobre a Terra. Sem o saber, comportava uma verdade que transcendia a razão ordinária e, mesmo provocando o medo entre os sãos, se exhibia ao mundo como elemento familiar, estando a loucura em posição contígua à genialidade.

Em *O discurso filosófico da modernidade* salienta Habermas que Foucault:

Atribui ao século XVI uma certa inquietude autocrítica e abertura no relacionamento com os fenômenos da loucura. A razão tem ainda uma permeabilidade osmótica— a loucura encontra-se ainda vinculada ao trágico e ao visionário, sendo um lugar de verdades apócrifas; cumpre a função de um espelho que desmascara ironicamente as fraquezas da razão. Durante o Renascimento, não se elimina ainda toda reversibilidade na relação da razão com seu outro (HABERMAS: 2002, p. 341).

Se no tempo dos ideais que brotaram de Florença para toda a Europa vicejava uma cética liberdade às diferenças, à contraposição, afirma Foucault que o Classicismo

dos séculos XVII e XVIII promove a grande partilha entre razão e desrazão, firmando a primeira, sobretudo, de forma negativa. É o momento da ereção de métodos para o bom pensar, como fizeram Descartes e Bacon, tempo em que as pretensões do cálculo acreditaram abranger a realidade de modo integral. Conforme linguagem corrente, o desequilíbrio próprio da espontaneidade das emoções distanciaria o homem de um benfazejo fim na esfera privada e comunitária. Para tanto, os princípios de excelência moral seriam extraídos nos solilóquios da razão, antitética às emoções, tal como sugerem as *Regras para a direção do Espírito*, donde é afirmado que “todo o método consiste na ordem e disposição dos objetos sobre os quais é preciso fazer incidir a penetração da inteligência para descobrir qualquer verdade” (DESCARTES, 1987, p. 32). Sob tal posologia, inteligência e racionalidade estrita são identificadas, e as antigas formas de linguagem espontânea, cuja loucura se misturava ao discurso verdadeiro, serão vaticinadas como perigo iminente. No *Novum Organon* Francis Bacon destaca: “Que o gênero humano recupere os seus direitos sobre a natureza (...). Restitua-se ao homem esse poder e seja o seu exercício guiado por uma razão reta” (BACON: 1999, p. 98).

Sob a tutela do método, seja no empirismo inglês ou no racionalismo continental, é entronizada a razão consonante em detrimento da dissonância voluptuosa. Incorrer à heterogeneidade de comportamentos implicava o pagamento de sanções. Tratava-se de uma colonização metódica a apreender o disforme, o inclassificável, que se posicionava na contramão aos propósitos auto afirmativos da racionalidade nascente.

No *Leviatã* Thomas Hobbes relaciona o comportamento próprio ao louco à falta de pudor, desmesura similar à embriaguês, em todo caso, suficientemente embaraçosa ao convívio social:

Que a loucura não é mais do que o excesso de manifestação da paixão é coisa que se pode verificar nos efeitos do vinho, que são idênticos aos da má disposição dos

órgãos. A variedade da conduta dos homens que bebem demais é a mesma que a dos loucos, uns enraivecendo-se, outros amando, outros rindo, tudo isso de maneira extravagante, mas conformemente às várias paixões dominantes. Os efeitos do vinho limitam-se a eliminar a dissimulação, ao mesmo tempo ocultam do próprio indivíduo a deformidade de suas paixões. Os homens mais sóbrios não gostariam que a futilidade e extravagância de seus pensamentos, nos momentos em que andam sozinhos dando rédea solta a sua imaginação, fossem tornadas públicas, o que vem confirmar que as paixões sem guia não passam, em sua maioria, de simples loucura (HOBBS: 2003, p. 64).

Se nos apontamentos teóricos lampeja a volúpia constrangedora na face do louco, cumpre notar que na mesma época um fenômeno nos mercados internacionais corrobora para cristalizar o banimento geral à desordem. A bancarrota da Espanha, endividada e desabastecida de prata, outrora abundante nas minas de Potosi, provoca uma grave crise econômica na Europa. Enquanto o desemprego amargava o cenário mercantilista, os antigos leprosários medievais eram transformados em hospitais e casas de correção: dá-se o grande internamento. Quem eram os internos? Loucos, homossexuais, vagabundos, transgressores da moral vigente. Dispostos em um quadro indiferenciado, como sobra indesejável ao convívio social, o estigma da loucura não tinha especificidade em relação à delinquência encarcerada. Estava antes inscrito em um tablado moral do que em um espaço medicalizável. O internamento geral correspondia à necessidade de privilegiar a ocupação dos “cidadãos morais” e marcar seu horror ao ócio, interditando os ditos “anormais”. Assim afirma Foucault: “No século XVII a loucura se tornou assunto de sensibilidade social; aproximando-se do crime, da desordem, do escândalo, ela pode ser julgada, como estes, pelas formas mais espontâneas e mais primitivas dessa sensibilidade” (FOUCAULT: 2007a, p. 128).

Em meados do século XVII 1% da população de Paris encontrava-se privada de liberdade em espaços cujos médicos não tinham por função estabelecer a cura, e sim punir a presunção de gênios. A pobreza viera a engrossar estes ingressos, vinculada sua culpabilidade com a quebra de um caráter místico a ela anteriormente atribuído. Conforme Pierre Billouet:

O confinamento procede da ideia burguesa presente sob a monarquia e depois sob a república, de que a virtude é uma questão do Estado. Os loucos não são os únicos a apresentar a desrazão; no hospital geral encontra-se toda uma população de pessoas atacadas por doenças venéreas, de libidinosos, perdulários, homossexuais, blasfemadores, alquimistas e libertinos. Essa percepção da desrazão certamente ocorre a partir da razão: é a rejeição de seu Outro, do que não chega a se integrar ao grupo, que perde a razão comum, que escolhe a revolta. A loucura era sagrada, tornou-se imoralidade profana (BILLOUET: 2003, p. 28).

Em *O alienista* Machado de Assis satiriza aos superlativos o poder psiquiátrico encarnado na personagem Simão Bacamarte, homem de ciência que, através do policiamento de hábitos alheios, visa purificar a cidade de toda intemperança, fazendo confundir os limites entre sanidade e insensatez em sua Casa Verde. A ficção machadiana deduz uma realidade de perseguições morais, distintamente salvaguardadas em duas realidades epistemológicas: no barroco por poderes coercitivos da soberania e do Estado; na modernidade por uma ciência experimental que se assenta em frágeis utopias positivistas. Em um de seus diálogos afirma o cientista:

A loucura, objeto dos meus estudos, era até agora uma ilha perdida no oceano da razão; começo a suspeitar que é um continente (...). Supondo o espírito humano uma vasta concha, o meu fim, Sr. Soares, é ver se posso extrair a pérola, que é a razão; por outros termos, demarquemos definitivamente os limites da razão e da loucura. A razão é o perfeito equilíbrio de todas as faculdades; fora daí insânia, insânia, e só insânia (MACHADO DE ASSIS: p. 20).

O asilo surge somente em meados do século XVIII, quando com a Revolução Industrial o pobre se torna útil. São desagrilhoados os presos comuns, os que podem trabalhar e tornar a produção em série rentável. O louco, entretanto, não se pode adequar a este ofício, assim permanece isolado. A condição, agora singular, propicia um olhar diferente a este até então indiferenciado sujeito. A objetividade que desponta com a era moderna delega ao psiquiatra o governo dos temperamentos delirantes, condimentada ao sabor de padrões morais localizados, que perduram sob o amparo da ciência.

O asilo da era positivista, por cuja fundação se glorifica a Pinel, não é um livre domínio de observação, de diagnóstico e de terapêutica; é um espaço judiciário onde se é acusado, julgado e condenado e do qual só se consegue a libertação pela versão desse processo na profundidade psicológica, isto é, pelo arrependimento. A loucura será punida no asilo, mesmo que seja inocentada fora dele. Por muito tempo, e pelo menos até nossos dias, permanecerá aprisionada num mundo moral (FOUCAULT: 2007a, p. 496).

Divisão semelhante ocorre em *O Nascimento da Clínica*, que segmenta a medicina em: classificatória, clínica e anatomopatológica, correspondendo no tempo, grosso modo, respectivamente, à Renascença, ao Classicismo e ao Iluminismo. Foucault descreve que enquanto na primeira o médico mantinha postura de espectador passivo, a observar congruências sintomáticas para definir as doenças; na segunda interfere como detentor do saber através de seu olhar, que é a garantia de sua verdade integral. A visão, todavia, se atém à superfície, e a enfermidade compreende o discurso da história natural, situada no quadro de gêneros e espécies.

Antes da medicina moderna, a doença é tomada como entidade independente em relação ao corpo. Este é concebido como mero acidente e cabe ao médico identificar e separar o que é próprio do paciente, de acordo com sua idade e tipo físico, e a essência que identifica o ser da doença. Sydenham³¹ afirma:

É preciso que quem descreva uma doença tenha o cuidado de distribuir os sintomas que a acompanham necessariamente, e que lhe são próprios, dos que são apenas acidentais e fortuitos, como os que dependem do temperamento e da idade do doente (FOUCAULT: 2006, p. 7).

O modelo que organiza este saber o fez depender minimamente da percepção. Ocorre é que o visto estava condicionado à linguagem. Ver se constituía em adequar, remeter ao pensamento ou a uma razão abstrata os sintomas, e enquadrá-los em uma disposição nosográfica.

³¹ Thomas Sydenham (1624-1689) foi um médico inglês bastante influente em seu tempo.

No prefácio à obra assinala o autor a diferença central conferida ao estatuto do olhar na curva entre a clínica e a medicina anatomopatológica:

Para Descartes e Malebranche, ver era perceber (...); mas se tratava de, sem despojar a percepção de seu corpo sensível, torná-la transparente para o exercício do espírito: a luz anterior a todo olhar, era o elemento da idealidade, o indeterminável lugar de origem em que as coisas eram adequadas à sua essência e a forma segundo a qual estas a ela se reuniam por meio da geometria dos corpos (...). No final do século XVIII, ver consiste em deixar a experiência em sua maior opacidade corpórea; o sólido, o obscuro, a densidade das coisas encerradas em si próprias têm poderes de verdade que não provêm da luz, mas da lentidão do olhar que os percorre, contorna e, pouco a pouco, os penetra, conferindo-lhes apenas sua própria clareza. A permanência da verdade no núcleo sombrio das coisas está, paradoxalmente, ligada a este poder soberano do olhar empírico que transforma sua noite em dia. Toda luz passou para o lado do delgado facho do olho que agora gira em torno dos volumes e diz, neste percurso seu lugar e sua forma. O discurso racional apóia-se menos na geometria da luz do que na espessura insistente, intransponível do objeto (FOUCAULT: 2006a, p. IX-X).

Foucault anuncia uma novidade que se descortina com a medicina anatomopatológica: o aparecimento da autópsia transfigura a penetração do olhar e erige um indivíduo singularizado. “O olhar não é mais redutor, mas fundador do indivíduo em sua qualidade irreduzível. E, assim, torna-se possível organizar em torno dele uma linguagem racional” (FOUCAULT: 2006a, p. XI). A nova sensibilidade ao corpo liga a vida a uma história lida através da morte, e da morte individual. Para cada corpo uma história, para cada doença, uma análise. Esta prática se coaduna à abertura de um espaço empírico às ciências e ao homem, condizente com a “morte de Deus”. A bidimensionalidade é substituída pela tridimensionalidade do olhar. A histologia de Bichat é uma das práticas que, neste contexto, desintegra a noção de doença dos órgãos para moléstia dos tecidos, como entidades independentes.

Abrir cadáveres se converte em questão de higiene pública, o que denota o engaste político da nova medicina. Em um período de ascensão burguesa, a assistência pública reflete o medo sanitário. O pobre se deixa cuidar para viver, o rico patrocina estes cuidados para não adoecer com as epidemias que acometem os subúrbios.

Mesmo sem pretensa definição, o escrito de 1963 acena a elementos constituintes da filosofia posterior de Foucault: o surgimento do indivíduo moderno e a gradual problematização da vida da espécie. Por um lado, a conversão do homem como objeto das ciências humanas, em certa medida possível em face à fundação da biologia como positividade empiricamente constituída (questão desdobrada em sua arqueologia); por outro a disposição de cada homem no singular como objeto de disciplinas (temática inicial da genealogia); e ainda a especulação quanto ao problema político da população pelo viés de suas regularidades somáticas, articulado secundariamente no texto e que, em pouco mais de uma década, constituir-se-á na matéria central de suas pesquisas sob os nomes de biopolítica e biopoder.

Com *As palavras e as coisas* (1966) Foucault atinge o clímax do momento empírico descritivo que compõe seu conjunto bibliográfico da década de sessenta. Obra escrita sob o signo das rupturas que percorrem as antecedentes *História da Loucura* e *O Nascimento da Clínica*, sentencia o xeque-mate às perspectivas de uma história terminal avaliada por ideias de progresso, e formaliza o conceito de homem como construção desenvolvida de um sentido abrangente e necessário.

Segundo o filósofo, o livro nasceu ante a surpreendente classificação apresentada por Borges de uma enciclopédia chinesa que, violentando as familiaridades a que estamos acostumados, dividia os animais em:

a) pertencentes ao imperador, b) embalsamados, c) domesticados, d) leitões, e) sereias, f) fabulosos, g) cães em liberdade, h) incluídos na presente classificação, i) que se agitam como loucos, j) inumeráveis, k) desenhados com um pincel muito fino de pêlo de camelo, l) *et cetera*, m) que acabam de quebrar a bilha, n) que de longe parecem moscas (FOUCAULT: 2002a, p. IX).

Parece correto afirmar que queremos um pouco de ordem, e que estamos acostumados a estabelecer parentescos que organizam as coisas, mas, o que Foucault enfatiza, é que o fazemos através do murmúrio silencioso de um *a priori* discursivo, que

de antemão define os limites entre o lícito e o ilícito, entre o semelhante e o diferente. A presente taxonomia chinesa, entretanto, une fábula e realidade no mesmo espaço, donde uma justaposição seria possibilitada somente no não-ser da linguagem, burlando princípios organizativos arraigados na nossa cultura. Foucault questiona, a partir desta classificação incomum, o domínio que vincula a existência das coisas à ordem das palavras, e com elas impelindo identidades e diferenças.

A apresentação da obra se dá mediante descontinuidades epistemológicas congruentes aos escritos anteriores. Se, todavia, elege campos específicos do saber ocidental nas análises de 1961 e 1963, em *Les mots et les choses* empreende um projeto mais abrangente. Mediante uma erudição incomum, que versa sobre diferentes áreas do conhecimento, fornece subsídios à compreensão das tessituras que possibilitaram o surgimento das ideias e práticas correntes na modernidade. Analisados em três eixos principais: a linguagem, a economia política e a biologia, e contrapostos, respectivamente, às representações clássicas da gramática geral, análise das riquezas e história natural, os conhecimentos modernos aportam a um destino comum que tangencia suas investigações sobre a loucura e o olhar médico: o homem erigido como objeto empírico e sujeito transcendental. O subtítulo *Uma arqueologia das ciências humanas* não acena a um princípio de onde parte sua escrita, tampouco a uma tematização isolada. As ciências do homem são, outrossim, um ponto de chegada de entrecruzamentos históricos dos sobreditos eixos.

Em sua análise, a Renascença toma a similitude como princípio norteador do conhecimento. A natureza é compreendida como escritura de caracteres a serem lidos e decifrados por uma semiótica das semelhanças que desembaraça a mensagem impressa pelo criador que, generosamente, cobriu as coisas com a função e o sentido que lhes cabem. Assim afirma que:

Até o fim do século XVI, a semelhança desempenhou um papel construtor no saber da cultura ocidental. Foi ela que, em grande parte, conduziu a exegese e a interpretação dos textos: foi ela que organizou o jogo dos símbolos, permitiu o conhecimento das coisas visíveis e invisíveis, guiou a arte de representá-las. O mundo enrolava-se sobre si mesmo: a terra repetindo o céu, os rostos mirando-se nas estrelas e a erva envolvendo nas suas hastes os segredos que serviam ao homem. A pintura imitava o espaço. E a representação – fosse ela festa ou saber – se dava como repetição: teatro da vida ou espelho do mundo, tal era o título de toda linguagem, sua maneira de anunciar-se e de formular seu direito de falar (FOUCAULT: 2002a, p. 23).

Conforme Foucault, neste contexto, consistia como tarefa humana encontrar no mundo uma sintonia originária com o cosmos, cujo acesso estava articulado sob as formas da *conveniência*, *emulação*, *analogia* e dos *jogos de simpatia*. A *conveniência* é construída pela contiguidade espacial, donde elementos distintos, mas próximos, passam a falar uns pelos outros. Nesta vizinhança os limites se confundem, tendendo a unificar seus contornos, comportamentos, matéria e forma. Assim os peixes são identificados com a água e as aves com o ar. As coisas se comunicam com seu ambiente, tomando a forma de sua morada e dela fazendo uma extensão de si. Por se tocarem, os elementos se interseccionam e se igualam. A *emulação*, por sua vez, corresponde a um espelho que estabelece ligações sem necessária proximidade espacial, refletindo semelhanças que podem ser hierarquicamente iguais ou dispostas sob o modelo de uma imagem dominante e outra reflexa. As *analogias* perfilam ajustamentos e concordâncias, que imbricam parentescos distantes sem o imperativo da semelhante visibilidade. Já os *jogos de simpatias* funcionam como forças de atração e repulsa, conferindo caráter dinâmico à natureza. Pela simpatia ocorre a aproximação, daí a *conveniência*. Através das antipatias se constroem distanciamentos.

Para Foucault, Cervantes - escrevendo a primeira das obras modernas, dada a ruptura que aponta entre a linguagem e as coisas, e a marca de um anti-herói estigmatizado pela loucura - teria anunciado através do *Dom Quixote* o aniquilamento

da compreensão do mundo pelas supracitadas categorias da similitude³². O protagonista, imerso na leitura das histórias de cavalaria, tentava provar as semelhanças que transpassavam os livros de sua biblioteca ao mundo. Em sua condição de fidalgo errante impunha-se o dever de proteger donzelas e emprestar sua espada à honra dos reis, contudo os tempos eram outros sem que o percebesse. *Dom Quixote* mirava a realidade como um símbolo em movimento, lutando contra dragões e feiticeiros imaginários que tomava por reais.

As frustrações constantemente impostas ao cavaleiro espanhol, todavia, não perturbavam suas convicções, estavam previstas nas páginas envelhecidas das histórias da *Távola Redonda*. Estas e tantas outras o haviam ensinado tratar-se de feitiçarias que, como “gênios malignos”, deturpavam a verdade. Somente os jogos de uma dimensão exotérica tornavam-se, pois, capazes de completar a periclitante coerência de seu universo. O protagonista atravessava dois mundos e, se podia subsistir seu discurso, seria no espaço restrito dos devaneios poéticos.

Dom Quixote desenha o negativo do mundo do Renascimento; e a escrita cessou de ser a prosa do mundo; as semelhanças e os signos romperam sua antiga aliança; as similitudes decepcionam, conduzem à visão e ao delírio; as coisas permanecem obstinadamente na sua identidade irônica: não são mais o que são; as palavras erram ao acaso, sem conteúdo, sem semelhança para preenchê-las; não marcam mais as coisas; dormem entre as folhas dos livros, no meio da poeira. A magia, que permitia a decifração do mundo descobrindo as semelhanças secretas sob os signos, não serve mais senão para explicar de modo delirante porque as analogias são sempre frustradas. A erudição, que lia como um texto único a natureza e os livros, é reconduzida às suas quimeras: depositadas nas páginas amareladas dos livros, os signos da linguagem não têm como valor mais do que a tênue ficção daquilo que representam. A escrita e as coisas não se assemelham mais. Entre elas, Dom Quixote vagueia ao sabor da aventura (FOUCAULT: 2002, p. 65).

A ruptura com os jogos de semelhança dilapida o heroísmo do Quixote, convertendo-o em imagem contígua à loucura e, assim, ao vergonhoso, burlesco e

³² “Dom Quixote é a primeira das obras modernas, pois que aí se vê a razão cruel das identidades e das diferenças desdenhar infinitamente dos signos e das similitudes; pois que aí a linguagem rompe seu velho parentesco com as coisas, para entrar nessa soberania solitária donde só reaparecerá, em seu ser absoluto, tornada literatura; pois que aí a semelhança entra numa idade que é, para ela, a da desrazão e da imaginação” (FOUCAULT: 2002, p. 67).

imoral. Embora Foucault não se atenha à construção teórica de cada época para sinalizar as mudanças nos critérios de validação discursiva, amiúde aponta, ao lado de Cervantes, a recepção do método cartesiano como efígie de um pensamento que matura no século XVII marcando novos contornos no imaginário europeu. Deste modo, faz-se interessante remeter a algumas passagens às quais o texto cartesiano apresenta compatibilidade com o que Foucault expõe em *As palavras e as coisas* sobre este período e sua correspondente *épistémè*. No *Discurso do método* encontra-se a seguinte afirmação:

As fábulas levam-nos a imaginar como possíveis muitos acontecimentos que não o são, e as histórias, mesmo as mais fiéis, quando não mudam ou aumentam o valor das coisas para torná-las mais dignas de serem lidas, omitem pelo menos quase sempre as suas mais baixas e menos ilustres circunstâncias, de onde resulta que o que sobra não parece tal qual é, e aqueles que regulam os seus costumes pelos exemplos que daí tiram estão sujeitos a cair nas extravagâncias dos paladinos dos nossos romances e a conceber desígnios que vão além de suas forças (DESCARTES: 1965, p. 49).

A *démarche* cartesiana converte o conhecimento comum à Renascença – assinalações, magia cabalística e sagração das palavras, como procedem Ficino e Pico de Mirandola - ao consórcio entre heresia e imoralidade. Os sinais outrora visados na natureza perdem o direito de falar ou o estatuto de linguagem. Doravante, todo saber encontra-se modelado pelos distritos da razão, em um quadro ordenado pela *mathêsis universalis* e a taxonomia, uma destinada ao conhecimento da unidade, outra às seriações naturais.

As identidades e diferenças passam a ser postuladas sob o crivo de um *cogito* que ordena as coisas das mais simples às mais complexas. Todo conhecimento se apresenta passível ao estabelecimento de uma sucessão ordenada pela atividade do pensar. Assim, René Descartes enuncia o processo mediante o qual constrói seu método, ancorado sob quatro princípios que pretensamente inviabilizam a ocorrência do erro:

evidência, divisão, ordem e enumeração, ou *intuição, análise, ordenação e síntese*. Em seu *Discurso de 1637* explica seus procedimentos metódicos:

O primeiro consistia em nunca aceitar, por verdadeira, coisa nenhuma que não conhecesse como evidente; isto é, deveria evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção; e nada incluir em meus juízos que não se apresentasse tão clara e tão distintamente ao meu espírito que não tivesse nenhuma ocasião de o por em dúvida. O segundo – dividir cada uma das dificuldades que examinasse em tantas parcelas quantas pudessem ser e fossem exigidas para melhor compreendê-las. O terceiro – conduzir por ordem os meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de serem conhecidos, para subir, pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos, e supondo mesmo certa ordem entre os que não se precedem naturalmente uns aos outros. E o último – fazer sempre enumerações tão completas e revisões tão gerais, que ficasse certo de nada omitir (DESCARTES: 1965, p. 67-68).

Se observada a análise foucaultiana da loucura, a obediência ao modelo de racionalidade que prepondera entre os séculos XVII e XVIII se torna assunto de caráter político e moral, questão exposta em sua tese de 1961. Em *As palavras e as coisas* o filósofo estende os domínios de análise e expressa que em face às cercanias do verdadeiro soerguem, no horizonte desta razão, vigilantes indicações e posologias para a construção de conhecimentos e ações. Relacionando com a filosofia na conjuntura epistemológica do classicismo moderno, além das *Regras para a direção do espírito* de Descartes, é notória a exposição, na primeira parte do *Novum Organon* de Bacon, das idolatrias enganadoras como simulacros classificados sob quatro modos distintos, denominados ídolos da *caverna*, da *tribo*, do *fórum* e do *teatro*. Com eles Francis Bacon define os contornos de uma pretensa racionalidade genuína, valendo-se daquilo que ela rejeita e simultaneamente alertando contra os perigos do pensar desregrado.

Os ídolos e noções falsas que ora ocupam o intelecto humano e nele se acham implantados não somente o obstruem a ponto de ser difícil o acesso da verdade, como, mesmo depois de seu pórtico logrado e descerrado, poderão ressurgir como obstáculos à própria instauração das ciências, a não ser que os homens, já precavidos contra eles, se cuidem o mais que possam (BACON: 1999, p. 39).

Em correlação ao vigente princípio ordenador, o policiamento da linguagem se torna condição necessária para o cumprimento do que o homem deseja garantir no plano epistemológico e moral. Bacon atenta à questão tratando a *idolatria do fórum* como a mais perturbadora e assim afirma: “Os homens, com efeito, crêem que a sua razão governa as palavras. Mas sucede também que as palavras volvem e refletem suas forças sobre o intelecto” (BACON: 1999, p. 46).

Hobbes também se preocupa com esta temática, afirmando que sem a linguagem “não haveria entre os homens: Estado, sociedade, contrato, paz, tal como não existem entre os leões, os ursos e os lobos” (HOBBS: 2003, p. 31). Sem poder externar de modo compreensível as vontades e deveres, ser-nos-ia débil qualquer tentativa de pactuar acordos, o que explica, por este viés, a degradação axiomática da loucura, posto não aceder ao rigor das definições, ao peso dos contratos e ao cálculo da punição pelo não cumprimento do pactuado. A exigência metódica recai sobre a linguagem desde as instâncias triviais da vida à constelação de filosofias e ciências. Neste ínterim encontra-se no *Leviatã* a seguinte afirmação:

A luz dos espíritos humanos são as palavras claras, meridianas, mas primeiramente limpas por meio de exatas definições e purgadas de toda ambiguidade. A razão é o passo, o aumento da ciência o caminho, e o benefício da humanidade é o fim. De outro lado, as metáforas e as palavras ambíguas e destituídas de sentido são como *ignes fatui*, e raciocinar com elas é o mesmo que perambular entre inúmeros absurdos. Seu fim é a disputa, a sedição ou a desobediência (HOBBS: 2003, p. 44).

No arcabouço epistemológico que subjaz estas filosofias, o interstício entre o significante e o significado perde sua escrita codificada. Se no Renascimento figurava uma lógica ternária, a comportar a prosa do mundo mediante um sistema onde se inseria o significante, o significado e a marca que tornava possível a interpretação, nos séculos XVII e XVIII emerge a análise binária do representado, acabando o espaço marcado à leitura pelos homens. A ordenança de limpar conceitos em suas capilares construções,

desde o emprego adequado das palavras, visa uma quimérica exatidão requerida às definições. A perspectiva matemática que rege o discurso verdadeiro segue, assim, a fórmula apontada por Foucault, mediante a qual, na *épistémè* clássica,

[a] verdade encontra sua manifestação e seu signo na percepção evidente e distinta. Compete às palavras traduzi-la, se o podem; não terão mais direito a ser sua marca. A linguagem se retira do meio dos seres para adentrar na era de sua transparência e neutralidade (FOUCAULT: 2002a, p. 59).

A instauração de uma ciência geral da ordem tem como conceito primeiro a representação: a moeda representa as trocas e a riqueza; a vida é embutida no quadro classificatório dos gêneros e espécies como história natural; a gramática geral é a ciência que reflete a linguagem em sua função estática de designar coisas, identificada com o pensamento.

Se, todavia, em *Les mots e les choses*, Foucault trata da época clássica, é para dar ênfase de que nesta não poderia haver filosofia transcendental, um sujeito correspondente, tampouco ciências empíricas. Tomando o exemplo da história natural, afirma que a mesma encontrava-se restrita à classificação hierárquica dos seres vivos por meio de uma estrutura meramente visível. Enquanto o tato, o paladar, a audição e o olfato eram tomados como duvidosos meios de caracterização dos objetos, valorava-se a visão como o mais fidedigno dos sentidos, por sua capacidade de compartilhamento universal e, portanto, de verificabilidade e adequação. Contudo, ao olhar cumpria diferenciar graus de importância às qualidades da coisa vista, assim, forma e movimento, cores e texturas, se dispunham à segregação elementar primária e secundária em cada caso. Sobre a importância dos olhos, que unidos à imagem de um mundo eterno classificavam as naturezas corpóreas, refere-se Foucault a Diderot que, em sua *Lettre sur les aveugles*, teria afirmado, em conformidade ao tema corrente: “o

cego do século XVIII pode perfeitamente ser geômetra, mas não será naturalista” (FOUCAULT: 2002a, p. 182).

À passagem que erige a biologia, define Foucault, fez-se necessário o desprendimento da estrutura idealizada que com a história natural cingia os seres entre naturezas simples e complexas, doravante considerando as invisibilidades entranhadas nos corpos como aspectos relevantes à identificação da vida. Nesta perspectiva, no corpo perfila uma identidade única, independente, que conta com uma história escrita no singular. Sem recorrer à imagem da perfeição, o olhar penetra a organicidade oculta.

Deixando de privilegiar a estrutura visível dos seres, o conhecimento torna-se empírico; não é mais a análise de uma representação, não tem mais as ideias como objeto: torna-se sintético; seu objeto é uma coisa concreta, não mais ideal, mas real, tendo uma existência independente do próprio conhecimento. Este deslocamento assinala a passagem da história natural para a biologia (MACHADO: 1982, p.129).

Em fins do século XVIII a supracitada ciência se atém ao conceito de organização espacial, enquanto no seguinte adentra o escopo das analogias funcionais. Nesta conformação aparece o interesse pelos sistemas dos corpos: respiração, circulação, digestão. Sem exigir identidades morfológicas, é sob o prisma do funcionamento que coligem os ditos sistemas. O câmbio epistemológico que se abre à biologia é correlato das práticas médicas assinaladas em *O Nascimento da Clínica*, às quais a vida se apresenta à meticulosa observação volumétrica.

A mesma passagem há de se dar com a análise das riquezas que, esgotando-se na *épistémè* clássica, positiva a economia política como ciência no horizonte moderno. Enquanto na primeira o valor equivale à capacidade de representar as coisas, servindo de parâmetro às trocas; a segunda é transpassada pelo trabalho, a princípio como meio de avaliação do que produz, a seguir como produto autônomo. O valor-representação torna-se valor-produto e orienta as digressões de Ricardo e Marx no plano da política econômica.

De forma análoga, a anterior designação direta entre as coisas e o pensamento no âmago da linguagem é tomada por uma historicidade própria subscrita ao horizonte da cultura, manifestando-se a filologia no lugar antes destinado à gramática geral. A evasão do caráter meramente representativo a inscreve como sentimento identitário de uma sociedade. A expressão faz cintilar no saber linguístico moderno a pluralidade de núcleos de sentido aos falantes e suas línguas, exigindo a compreensão de percursos independentes.

Os saberes que bosquejam a vida, o trabalho e a linguagem, conforme se apresentam, são balizados pela sobreposição do tempo ao espaço, do movimento imperfeito à harmonia da tradição fixista. Tais empiricidades concernem a todo um conjunto de transformações que contornam tanto o plano dos saberes aqui tomados, quanto os circuitos do poder, como se verá no capítulo dedicado à genealogia dos setenta. Para o momento é suficiente a caracterização de *As palavras e as coisas*, segundo a qual:

A história é o modo de ser fundamental das empiricidades, aquilo a partir de que elas são afirmadas, postas, dispostas e repartidas no espaço do saber para eventuais conhecimentos e para ciências possíveis (...). A história, a partir do século XIX, define o lugar de nascimento do que é empírico, lugar onde, aquém de toda cronologia estabelecida, ela assume o ser que lhe é próprio (FOUCAULT: 2002a, p. 300).

Na esteira de uma Era da História, a finitude do homem sintetiza os saberes modernos, cuja sintomatologia se apresenta por meio da arte romântica, da elevação ao doentio, da exaltação ao eu, do aparecimento dos objetos e sujeitos de saber vinculados a um ser finito, do discurso antropológico. A filosofia acompanha a revolução e adota o homem como seu fundamento. Os contornos da vida, do trabalho e da linguagem planificam a gestão de seu corpo.

Com a tematização pelas ciências empíricas da vida, do trabalho e da linguagem, o homem torna-se objeto do saber. Estudar esses objetos é estudar o homem. Eles o

requerem, na medida em que o homem é meio de produção, se situa entre os animais e possui a linguagem. Eles o determinam, na medida em que a única maneira de conhecê-lo empiricamente é através desses conteúdos do saber. Esta dependência necessária do homem com relação aos objetos empíricos significa que através deles ele se descobre como um ser finito (MACHADO: 1982, p. 133-134).

A perscrutação à história toma em escritos posteriores a forma de uma transição donde o dissenso entre discursos - da soberania ao poder disciplinar; do direito ancestral ao liberalismo, combinado à sociedade normalizada - exhibe a face do moderno. A passagem pela arqueologia, se não permite situar o trânsito entre modelos políticos, cerca o objeto donde mais diretamente é garantida a eficácia do poder. Nas sendas que positivam um ser finito, contrariamente ao tema da carestia ao absoluto, nasce o homem e, com ele, os simulacros que o sedimentam em objeto, sujeito, meio, e dubitável fim.

2.3- Um *intermezzo* entre a arqueologia e a genealogia

Como história conceitual, a arqueologia investiga o conteúdo próprio de formações epistêmicas seja em campos determinados como a organização psiquiátrica ou o olhar médico, ou sob a perspectiva de totalidade como em *As palavras e as coisas*, constituindo-se internamente como pesquisa heterogênea no tocante aos objetos ou em seus pontos de ataque. Igualmente em seu percurso encontra-se clara distinção no tratamento acerca do duplo caráter discursivo e não discursivo, sobretudo entre as pesquisas de 1961 e 1966. Enquanto a primeira aponta para a percepção das formas de gerir a loucura e os lugares estabelecidos para o louco na esfera social, privilegiando as práticas às elaborações teóricas decorrentes da psiquiatria, e com ela toda uma trama política e econômica a dar respaldo à história deste sufocamento da razão ao seu outro; na segunda se recusa a explicitar as condições de possibilidade de surgimento e maturação dos saberes por meio de orquestrações exteriores.

Les mots e les choses, estudando a constituição das ciências humanas a partir do estabelecimento de uma rede conceitual dos saberes que lhes servem de condição de possibilidade, deixa inteiramente de lado a relação entre os saberes e as estruturas econômicas e políticas. Situando pela primeira vez de maneira clara e sistemática o saber – e não mais a percepção ou o olhar – como o nível próprio da análise arqueológica, Foucault se interessa fundamentalmente por explicitar as condições de possibilidade intrínsecas do nascimento e da transformação de determinados saberes, o que o leva a procurar desclassificar todo tipo de história que queira explicá-los a partir do exterior, do não-discursivo (MACHADO: 1982, p. 180).

Ao se observar a versatilidade que atravessam as investigações que vigoram na década de sessenta se as poderiam isolar, por comparação, como diferentes arqueologias, a saber:

a) Com *Histoire de la folie* estando destinada a desterrar o silêncio dos sujeitados por uma razão monológica, tratando-se de uma história da percepção e da construção do conhecimento da colonizada experiência originária da loucura, tomada então como horizonte normativo. Esta arqueologia demonstra, através da preponderância de elementos extra discursivos, como a modernidade exerceu a cisão entre os indivíduos ditos normais e patológicos, e a correlata edificação de uma racionalidade normalizadora.

b) Com *Naissance de la Clinique* se esboça uma arqueologia que através do olhar médico adentrou a volumetria dos corpos e os transformou em organicidades empíricas, demonstrando como o aprofundamento do campo de visão próprio à medicina anatomopatológica criou individualidades somáticas, objetivou indivíduos, tratou corpos singulares e ao mesmo tempo abriu margem à inquirição de regularidades no campo da saúde e da doença não mais apoiadas em princípios metafísicos. *O nascimento da clínica* desfaz um propósito ainda hermenêutico que anteriormente ritmava muitas passagens de *História da loucura*. Esta diferença é observada por Roberto Machado: na tese de 1961 trata-se de “uma experiência fundamental da loucura – mascarada e dominada, mas não destruída, pela história – que serve de critério de julgamento da loucura produzida teórica e institucionalmente” (MACHADO: 1982, p.

183) e, deste modo, se apresenta esta suposta “loucura real” ou “primeira” como um balizador externo ao discurso que se fez comentário. Na segunda arqueologia, diferentemente:

A ruptura entre a medicina moderna e a medicina clássica é estabelecida a partir da análise do próprio conhecimento médico e suas transformações, a partir de critérios que cada época define como verdadeiros e que são explicitados através da correlação entre o olhar e a linguagem. Com este livro a história dos discursos de determinada época é esclarecida não por critérios posteriores ou anteriores – e, portanto, exteriores – mas por condições de possibilidade internas e profundas (MACHADO: 1982, p. 183-184).

Este significativo direcionamento é anunciado por Foucault no prefácio de *O nascimento da clínica* através do questionamento e proposição:

Não seria possível uma análise dos discursos que escapasse à fatalidade do comentário, sem supor resto algum ou excesso no que foi dito, mas apenas o fato de seu aparecimento histórico? Seria preciso, então, tratar os fatos de discurso não como núcleos autônomos de significações múltiplas, mas como acontecimentos e segmentos funcionais formando, pouco a pouco, um sistema. O sentido de um enunciado não seria definido pelo tesouro de intenções que contivesse, revelando-o e reservando-o alternadamente, mas pela diferença que o articula com os outros enunciados reais e possíveis, que lhe são contemporâneos ou aos quais se opõe na série linear do tempo. Apareceria, então, a história sistemática dos discursos (FOUCAULT: 2006a, p. XIV).

c) A terceira abordagem, a de *Les mots e les choses*, é composta como uma arqueologia das ciências humanas que pleiteia integrar maior extensão de objetos sem se deter a um campo específico do saber, ordenando conjuntos discursivos por meio da *épistémè* que encontra regularidades onde em muitos casos se percebiam discordâncias. Nesta obra Foucault demonstra o caráter acidental dos discursos antropológicos desmascarando seus universais como a consciência e o sujeito, e diagnostica espaços de raridade onde os enunciados são dotados de funções específicas, somente possíveis entre suas fronteiras, independentemente dos sujeitos que atuam como agentes enunciativos. Do mesmo modo, reúne os saberes populares e eruditos sem conceder primazia a modalidades específicas de enunciação, pois sua empreitada se pretende

anterior à constituição dos critérios de cientificidade e verdade. Sobre esta indistinção que atravessa, sobretudo, os epígonos de sua arqueologia, comenta Deleuze:

O essencial não é haver superado uma dualidade ciência-poesia que ainda perturbava a obra de Bachelard. Não é também haver encontrado um meio de tratar cientificamente textos literários. É haver descoberto e medido esta terra desconhecida onde uma forma literária, uma proposição científica, uma frase cotidiana, um *non-sense* esquizofrênico, etc. são igualmente enunciados, mas sem medida comum, sem nenhuma redução nem equivalência discursiva. E é esse o ponto que nunca foi atingido pelos lógicos, pelos formalistas ou pelos intérpretes. Ciência e poesia são, igualmente, saber (DELEUZE: 2005, p. 30-31).

Apesar das diferenças internas, se tomadas estas pesquisas em bloco e contrapostas às ulteriores investigações, percebem-se elementos comuns que justificam a separação em um antes e depois de 1970, vigorando certa unidade na arqueologia em relação à abordagem de seus temas. Com o empreendimento arqueológico o filósofo pôs em evidência os núcleos epistêmicos que tornaram objetos determinados possíveis, validando *a posteriori* seus resultados como identificação dos discursos dominantes a cada recorte histórico. A arqueologia estabeleceu limites, cercou o homem e suas correlatas ciências, situou vizinhanças, transformou “documentos” mudos em “monumentos” iconográficos, e propôs um tempo finito às pretensões totalitárias de pensamento e ao reducionismo sociológico da ideologia. Quanto ao homem, cujo estatuto a genealogia retoma questionando-o como entidade sujeitada por elementos simultaneamente externos e internos a si mesmo, a arqueologia comporta as condições primárias da empreitada que segue, operando a descentralização necessária da unidade imperativa do sujeito como núcleo essencial de proliferação hermenêutica. Conforme Fonseca:

A arqueologia encontra o seu ponto de equilíbrio num domínio em que o sujeito é necessariamente situado e dependente, sem que aí jamais possa figurar como titular. Tal domínio é o domínio do saber. E, situando-se nele, Foucault distancia-se do eixo consciência – conhecimento – ciência, necessariamente preso ao index da subjetividade, para percorrer o eixo prática discursiva – saber – ciência, que se encontra livre da subjetividade, seja enquanto atividade transcendental, seja enquanto consciência empírica (FONSECA: 1995, p. 17).

Com a colocação em marcha de novos procedimentos no horizonte da genealogia, Foucault não projeta uma recusa aos resultados decorrentes do método arqueológico empregado entre 1961 e 1969. Ocorrem sim, internamente, por questões levantadas pela própria arqueologia e, externamente, pelo contexto histórico que atravessam os últimos levantes desta década, deslocamentos de abordagem, acentuando o caráter político e, com ele, o regime não discursivo e institucional da pesquisa. Neste ínterim, Foucault sinaliza a estrita vinculação entre o saber que orienta as práticas institucionais e o poder que as perfila, sem identifica-los³³. Se na arqueologia a passagem de um saber à condição de ciência - que lhe granjeia elevação estatutária no quadro hierárquico das verdades-demonstração - não é suficientemente esclarecida - embora tenha desmistificado a profunda cisão entre saber cotidiano e ciência - a ênfase do poder nos trabalhos que seguem as descrições epistêmicas que rareiam na curva dos anos 1970-1971, funciona como princípio explicativo destas passagens. Francesco Paolo Adorno assim define a relação doravante examinada: “o poder produz um saber capaz de assegurar e de reiterar o mecanismo de sua própria produção: podemos assim falar de uma verdadeira produção do poder na qual o saber desempenha um papel motor” (ADORNO: 1996, p. 57).

Hubert Dreyfus e Paul Rabinow acenam à necessidade interna da empreitada de Foucault se converter em uma genealogia, posta a insuficiência da arqueologia como teoria prescritiva, já que em si sua arqueologia deveria se limitar a descrever conjuntos

³³ Em seu livro *Foucault*, Deleuze define a diferença e mútua imbricação entre saber e poder: “Entre o poder e o saber, há diferença de natureza, heterogeneidade; mas há também pressuposição recíproca e capturas mútuas e há, enfim, primado de um sobre o outro. Primeiramente diferença de natureza, já que o poder não passa por formas, apenas por forças. O saber diz respeito a matérias formadas (substâncias) e a funções formalizadas, repartidas segmento a segmento sob as duas grandes condições formais, ver e falar, luz e linguagem: ele é, pois, estratificado, arquivado, dotado de uma segmentaridade relativamente rígida. O poder, ao contrário, é diagramático: mobiliza matérias e funções não estratificadas, e procede através de uma segmentaridade bastante flexível. Com efeito, ele não passa por formas, mas por pontos, pontos singulares que marcam, a cada vez, a aplicação de uma força, a ação ou reação de uma força em relação às outras, isto é, um afeto como ‘estado de poder sempre local e instável’” (DELEUZE: 2005, p. 81).

discursivos. O engajamento político, ante a crítica às ciências humanas³⁴ como maquinaria de sujeição, parece estar no arcabouço das pretensões não assumidas pelo filósofo nos anos sessenta e, deste modo, uma genealogia do poder completaria o caminho aberto entre *História da loucura e As palavras e as coisas*.

Se Foucault tivesse se limitado a seguir seus próprios princípios metodológicos, ele teria nos dado uma descrição valiosa das práticas discursivas por ele estudadas. Suas descrições detalhadas dos estudos sobre o trabalho, a linguagem e a vida são extremamente convincentes no sentido de haver relações complexas e regulares entre as práticas discursivas e aquilo que consideramos como objetos, sujeitos, etc. Porém, quando seguimos essa descrição pura, achamos que Foucault ultrapassa seu “modesto empirismo”, e, apesar de apresentar seu método como uma indagação baconiana das regularidades, não parece resistir a dar uma explicação quase estruturalista dos fenômenos por ele descobertos. Longe de aceitar uma teoria descritiva, parece exigir uma teoria prescritiva (DREYFUS & RABINOW: 2010, p. 112).

Para Habermas, a sugestão à passagem se assenta ante uma insuperável aporia própria ao método arqueológico no tocante ao relacionamento das teorias com as práticas, cuja questão acerca de qual esfera toma dianteira e a de como o regime discursivo atua sobre o não discursivo permanecem sem respostas. O alemão acusa este empreendimento como auto referencial. Sob a égide estrita do conceito de *épistémè* a consecução da genealogia torna-se uma necessidade lógica, tanto para salvar o contexto de *As palavras e as coisas*, quanto para dar continuidade aos problemas suscitados no conjunto da arqueologia dos saberes.

Esse discurso que se tornou completamente autônomo e se desprendeu das restrições de contexto e condições funcionais, ou seja, o discurso que comanda as práticas subjacentes, padece de uma dificuldade conceitual. As regras arqueologicamente acessíveis que possibilitam a respectiva práxis discursiva são consideradas fundamentais. Mas essas regras podem tornar compreensível um discurso somente no que diz respeito às condições de sua possibilidade; não bastam para explicar a práxis discursiva em seu funcionamento efetivo. Com efeito, não existem regras capazes de regular sua própria aplicação. Um discurso guiado por regras não pode regular por si mesmo o contexto do qual está inserido (...). Foucault contorna essa dificuldade abandonando a autonomia das formas do saber em favor de sua fusão em

³⁴ Habermas igualmente sublinha o caráter político-instrumental das ciências humanas na obra de Foucault mesmo antes da genealogia, afirmando em *O discurso filosófico da modernidade* que as ciências do homem, “convertidas em terapias e técnicas sociais, constituem o *medium* mais eficaz da nova violência disciplinadora que domina a modernidade” (HABERMAS: 2002, p. 344).

tecnologias de poder e subordinando a arqueologia do saber a uma genealogia que explica a formação do saber a partir de práticas de poder (HABERMAS: 2002, p. 375-376).

A interpretação de Habermas e a dos americanos Rabinow e Dreyfus em um ponto são complementares, indo ao encontro do reconhecimento efetuado pelo próprio Foucault sobre a insuficiência que o método arqueológico fez surgir às questões que suscita. Ambas sustentam que a genealogia se constrói como uma resposta ao empreendimento interno desta filosofia, o que parece estar correto, posto que, valendo-se de novos pontos de ataque, Foucault resgata os objetos problematizados em sua arqueologia para inseri-los no contexto genealógico.

Com a genealogia, Foucault não nega que o sujeito tenha uma data de nascimento e talvez um fim próximo, tampouco que uma configuração epistêmica impessoal o tenha produzido em sua especificidade. Com a adoção do método genealógico o filósofo agrega o conceito de *discurso* ao lugar outrora ocupado pela *épistémè*, firmando a mútua imbricação entre poder e saber no fabrico e manutenção dos objetos centrais de sua pesquisa. A conjuntura que segue expande, assim, a discussão epistemológica para o terreno da política, refinando o trabalho iniciado em *História da loucura*. As pesquisas arqueológicas configuram elementos pretensamente comprobatórios do surgimento de uma individualidade positiva, de um sujeito tematizado como objeto de si e para si no saber moderno, ajudando a definir o escopo da genealogia. O sujeito epistemologicamente demonstrado por Foucault na década de sessenta reaparece como indivíduo sujeitado por uma razão política escrita sob o signo dos saberes dispostos no discurso tomado como “verdadeiro”.

Seja sob o enfoque de um saber auto referencial, como acusa Habermas a empreitada arqueológica, ou sob a tematização de uma singular analítica do poder executada na década de setenta, as pesquisas de Foucault apontam a uma preocupação

comum assumida no decênio seguinte: o estatuto do sujeito sempre foi o núcleo de suas indagações³⁵. Com a genealogia percorre as sujeições unitárias (através das disciplinas) e massificadoras ou de espécie (por estratégias biopolíticas) prototípicas de um sujeito requerido por instâncias dominantes de poder. Em seus últimos anos de vida, Foucault investiga como os processos de sujeição se tornaram possíveis a partir do próprio indivíduo que se autorregula, transformando-se em agente de uma dominação geral que começa em foro íntimo. Assim completa sua trilogia temática da constituição de uma subjetividade que ludibriou promessas libertárias desde os iluministas. Para o presente limita-se a investigar o caminho percorrido pelo filósofo entre a arqueologia e os primeiros passos da genealogia com vistas a encontrar pistas para a constituição objetiva do sujeito moderno em seus interstícios.

³⁵ Em *O sujeito e o poder*, apêndice da primeira edição de *Michel Foucault. Uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*, de Dreyfus e Rabinow (1982), o filósofo afirma: “Meu objetivo (...) foi criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornaram-se sujeitos. Meu trabalho lidou com três modos de objetivação que transformam os seres humanos em sujeitos. O primeiro são os modos da investigação, que tenta atingir o estatuto da ciência, como, por exemplo, a objetivação do sujeito do discurso na *grammaire générale*, na filosofia e na linguística. Ou ainda a objetivação do sujeito produtivo, do sujeito que trabalha, na análise das riquezas e na economia. Ou, um terceiro exemplo, a objetivação do simples fato de estar vivo na história natural ou na biologia. Na segunda parte do meu trabalho, estudei a objetivação do sujeito naquilo que chamarei de ‘práticas divisoras’. O sujeito é dividido no seu interior e em relação aos outros. Esse processo o objetiva. Exemplos: o louco e o são, o doente e o sadio, os criminosos e os ‘bons meninos’. Finalmente, tentei estudar – meu trabalho atual – o modo pelo qual o ser humano torna-se ele próprio um sujeito. Por exemplo, escolhi o domínio da sexualidade – como os homens aprenderam a se reconhecer como sujeitos de ‘sexualidade’. Assim, não é o poder, mas o sujeito que constitui o tema geral de minha pesquisa” (FOUCAULT: 2010e, p. 273-274).

3 - GENEALOGIA: A CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO MODERNO EM TORNO DA IMBRICAÇÃO PODER-SABER

3.1 – O método genealógico

As questões sobre a origem e os desdobramentos de método inerentes à genealogia de Foucault são em diversas ocasiões ao largo da década de setenta anunciadas, sendo *A ordem do discurso* e *Nietzsche, a genealogia e a história* importantes marcos a registrar sua nova atitude. É, no entanto, com *Vigiar e punir*, *A vontade de saber* e *Em defesa da sociedade* que a genealogia mais acuradamente se desenvolve em seus pontos de aplicação e se apresenta como revisão metodológica, embora seu conteúdo não se restrinja a tais escritos, e tampouco ao trabalho teórico.

Hubert Dreyfus e Paul Rabinow, ao proporem a questão “O que é a genealogia?”, acentuam princípios de método nada estranhos à anterior filosofia de Foucault, como a ausência do progresso linear, o emprego de uma historiografia marcada por descontinuidades, a recusa às essências eternas e o ceticismo à hermenêutica, como se pode constatar:

A genealogia se opõe ao método histórico tradicional; seu objetivo é “assinalar a singularidade dos acontecimentos, fora de toda finalidade monótona”. Para a genealogia não há essências fixas, nem leis subjacentes, nem finalidades metafísicas. A genealogia busca descontinuidades ali onde desenvolvimentos contínuos foram encontrados. Ela busca recorrências e jogo ali onde o progresso e a seriedade foram encontrados. Ela recorda o passado da humanidade para desmascarar os hinos solenes do progresso. A genealogia evita a busca da profundidade. Ela busca a superfície dos acontecimentos, os mínimos detalhes, as menores mudanças e os contornos sutis. Ela evita a profundidade dos grandes pensadores; seu maior inimigo é Platão (DREYFUS & RABINOW: 2010, p. 141-142).

Conforme se pode supor, a genealogia é tomada na esteira de um projeto traçado desde a arqueologia, não se opondo aos seus mais elementares princípios. Ao mesmo tempo, é salutar a definição de um recorte cronologicamente situado entre

Arqueologia do saber (1969) e *A ordem do discurso* (1971), a identificar o isolamento de ao menos duas pesquisas, e não o *continuum* do mesmo por meio de uma nova ou particular arqueologia. A primeira vista é possível afirmar a não contradição entre os referidos métodos e de fato sob muitos aspectos ambos se superpõem. Cabe ressaltar que sua convivência é por Foucault salvaguardada em sua aula inaugural do *Collège de France*, mas a arqueologia gradativamente pende ao comando do método genealógico em escritos maduros. Em *A ordem do discurso* o filósofo se refere ao conjunto dual de procedimentos que pretende pôr em marcha nos anos setenta, mediante a complementar desenvoltura que pode ser encontrada na seguinte passagem:

A crítica³⁶ analisa os processos de rarefação, mas também de reagrupamento e de unificação dos discursos; a genealogia estuda sua formação ao mesmo tempo dispersa, descontínua e regular. Na verdade, estas duas tarefas não são nunca inteiramente inseparáveis (...). Entre o empreendimento crítico e o empreendimento genealógico, a diferença não é tanto de objeto ou de domínio, mas sim, de ponto de ataque, de perspectiva e de delimitação (FOUCAULT: 2006b, p. 65-67).

Em outro momento, no mesmo texto destaca:

As descrições críticas e as descrições genealógicas devem alternar-se, apoiar-se umas nas outras, e se completarem. A parte crítica da análise liga-se aos sistemas de recobrimento do discurso; procura detectar, destacar estes princípios de ordenamento, de exclusão, de rarefação do discurso (...). A parte genealógica da análise, em contrapartida, nas séries da formação efetiva do discurso: procura apreendê-lo em seu poder de afirmação, e por aí entendo não um poder que se oporia ao poder de negar, mas o poder de constituir domínios de objetos, a propósito dos quais se poderia afirmar ou negar proposições verdadeiras ou falsas (FOUCAULT: 2006b, p. 69-70).

Observadas estas caracterizações e seus respectivos atributos, ainda que combinados, cumpre notar que tais métodos não se equivalem a uma espécie de variação mútua, porquanto a genealogia alberga uma identidade própria e insubordinada. Na anterior definição de Dreyfus e Rabinow, que destaca elementos

³⁶ Entendida como propriedade da arqueologia.

comuns, uma novidade do método genealógico se evidencia com o termo “jogo³⁷”, ainda que sutilmente empregado na citação, a sugerir um relacionamento donde vige o confronto, articulação estratégica ou espécie de competição velada entre agentes não definidos em sua compreensão do espaço social. Despegadas de uma constante estrutural, doravante as regras que orientam os discursos e saberes em uma determinada sociedade se dispõem sob a forma de combates localizados, questão fortemente embebida no pensamento nietzschiano.

Em *Verdade e poder* Foucault salienta o modelo de enfrentamento inerente à história, descrito em uma perspectiva não equivalente à dialética, entendida como força sintética de apaziguamento e homogeneização de ideias, e tampouco a uma forma de semiologia interpretativa.

A historicidade que nos domina e nos determina é belicosa e não linguística. Relação de poder, não relação de sentido. A história não tem “sentido”, o que não quer dizer que seja absurda ou incoerente. Ao contrário, é inteligível e deve poder ser analisada em seus menores detalhes, mas segundo a inteligibilidade das lutas, das estratégias, das táticas (FOUCAULT: 2003b, p. 5).

Em outra passagem de *Michel Foucault uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*, os autores Dreyfus e Rabinow identificam um princípio de inversão que baliza as pesquisas genealógicas e as diferencia da diretriz geral do método arqueológico, trata-se da sobreposição das práticas às teorias. Do mesmo modo, contrapondo-se à igualização hierárquica de método anteriormente apresentada em *A ordem do discurso*, os norte-americanos comentam a subsunção da arqueologia ao método que se erige, mas que toma a dianteira somente no contexto de meados da década de setenta.

Foucault introduz a genealogia como um método de diagnosticar e compreender o significado das práticas sociais a partir do seu próprio interior. Como ferramenta

³⁷ Na expressão que sobre a genealogia afirma: “ela busca recorrências e jogo ali onde o progresso e a seriedade foram encontrados”.

para conceder um relativo grau de desvinculação das práticas e teorias das ciências humanas, a arqueologia, embora ainda desempenhe um papel importante, é subordinada à genealogia. Desse modo, Foucault inaugura um novo nível de inteligibilidade das práticas que não pode ser capturado por uma teoria; ao mesmo tempo introduz um método de “decifração” do sentido dessas práticas. Ao utilizar esse método, a teoria não apenas se subordina à prática, mas também é mostrada como um dos componentes essenciais, através dos quais as práticas organizadas operam (DREYFUS & RABINOW: 2010, p. 137-138).³⁸

Uma diferenciação entre os propósitos que vigoram, grosso modo, entre este antes e depois da curva do ano 1970, é apresentada por Roberto Machado na introdução à edição brasileira da *Microfísica do poder*. A definição que segue reitera uma mudança de foco, sem exaltar antagonismo ou recusa ao conjunto arqueológico e põe em evidência a incógnita lançada sobre o poder com a genealogia.

A arqueologia, procurando estabelecer a constituição dos saberes, privilegiando as inter-relações discursivas e sua articulação com as instituições, respondia a como os saberes apareciam e se transformavam. Podemos então dizer que a análise que em seguida é proposta tem como ponto de partida a questão do porquê. Seu objetivo não é principalmente descrever as compatibilidades e incompatibilidades entre saberes a partir da configuração de suas positivities; o que pretende é, em última análise, explicar o aparecimento de saberes a partir de condições de possibilidade externas aos próprios saberes, ou melhor, que imanentes a eles – pois não se trata de considerá-los como efeito ou resultante – os situam como elementos de um dispositivo de natureza essencialmente estratégica. É essa análise do porquê dos saberes, que pretende explicar sua existência e suas transformações situando-o como peça de relações de poder ou incluindo-o em um dispositivo político, que em uma terminologia nietzschiana Foucault chamará genealogia (MACHADO: 2003, p. 10).

A genealogia é, pois, transpassada pela interrogação política que no conjunto das digressões arqueológicas se esboçava sub-repticiamente sem nunca haver se tornado mote central da pesquisa. Em *Verdade e poder* Foucault comenta a insuficiente clareza relativa ao tema que comandava sua empreitada na década de sessenta:

O que faltava no meu trabalho era este problema do regime discursivo, dos efeitos de poder próprios do jogo enunciativo. Eu o confundia demais com a sistematicidade, a forma teórica ou algo como o paradigma. No ponto de confluência da *História da loucura* e *As palavras e as coisas*, havia, sob dois aspectos muito diversos, este problema central do poder que eu havia isolado de uma forma ainda muito deficiente (FOUCAULT: 2003b, p. 4).

³⁸ Em uma passagem de *Em defesa da sociedade* a coligação entre essas estratégias de pesquisa é assinalada por Foucault do seguinte modo: “A arqueologia seria o método próprio da análise das discursividades locais, e a genealogia, a tática que faz intervir, a partir dessas discursividades locais assim descritas, os saberes dessujeitados que daí se desprendem” (FOUCAULT: 2005a, p. 16).

Na guinada própria à genealogia o filósofo convida a observar o papel dos acontecimentos externos à sua filosofia como posições decisivas na constituição de sua pesquisa. Neste ínterim, menciona que desde a década de sessenta houve uma “insurreição dos saberes sujeitados”, aqueles sob a tutela de outrem, ou de antemão adstritos por falta de qualificação científica³⁹. A este termo, teria a conjuntura epistemológica do decênio que antecede a genealogia, fomentado críticas localizadas que, mesmo sob a forma da erudição, despertaram os saberes particularizados que não se adequam a um modelo uniforme e totalitário de pensamento⁴⁰. Neste encontro de saberes correntemente distintos por critérios de elaboração, surgiram produções autônomas, não vinculadas necessariamente às perspectivas teóricas globais validadas por regras do discurso da ciência, mas se abrindo ao compasso dos embates históricos que as compõem. No curso *Em defesa da sociedade* comenta o filósofo:

Essas genealogias, como acoplamento desse saber erudito e desse saber das pessoas, só foram possíveis, e inclusive só puderam ser tentadas, com uma condição: que fosse revogada a tirania dos discursos englobadores, com sua hierarquia e com todos os privilégios das vanguardas teóricas. Chamemos, se quiserem, de “genealogia” o acoplamento dos conhecimentos eruditos e das memórias locais, acoplamento que permite a constituição de um saber histórico das lutas e a utilização desse saber nas táticas atuais (...). A genealogia seria, pois, relativamente ao projeto de uma inserção dos saberes na hierarquia do poder próprio da ciência, uma espécie de empreendimento para dessujeitar os saberes históricos e torna-los livres, isto é,

³⁹ Em *O discurso filosófico da modernidade* Habermas comenta esta afirmação, expressa por Foucault no curso *Em defesa da sociedade*: “A genealogia do saber utiliza aqueles tipos de saberes desqualificados dos quais as ciências estabelecidas se diferenciam; oferece o *medium* para a revolta dos ‘tipos de saber sujeitados’. Em primeira linha, Foucault não entende por essa expressão os sedimentos do saber erudito, ao mesmo tempo velados e presentes, mas as experiências jamais promovidas a saber oficial, jamais suficientemente articuladas de grupos sujeitados pelo poder. Trata-se do saber implícito daquela ‘gente’ que constitui o sedimento de um sistema de poder e que são os primeiros, ora como sofrendores, ora como executores da maquinaria de sofrimento, a experimentar no próprio corpo uma tecnologia do poder – por exemplo, o saber dos psiquiatrizados e dos enfermeiros, dos delinquentes e dos guardas, dos prisioneiros dos campos de concentração e dos vigias, dos negros e dos homossexuais, das mulheres e das feiticeiras, dos vagabundos, das crianças e dos fantasistas. A genealogia realiza seu trabalho de escavação nos terrenos obscuros daquele saber local, marginal e alternativo, que ‘retira seu vigor apenas da rudeza com que resiste a tudo que o cerca’” (HABERMAS: 2002, p. 391-392).

⁴⁰ Além dos agentes a noticiarem diferentes possibilidades de dispor os saberes, a referida rebelião constituiu novas e distintas positivities daquelas adstritas ao modelo da ciência.

capazes de oposição e de luta contra a coerção de um discurso teórico unitário, formal e científico (FOUCAULT: 2005a, p. 13-15)⁴¹.

Para melhor esclarecer a questão de início levantada “o que é a genealogia?”, encontra-se na mesma aula de janeiro de 1976 uma resposta explicativa à sua ação:

Nessa atividade, que se pode, pois, dizer genealógica (...) trata-se, na verdade, de fazer que intervenham saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra a instância teórica unitária que pretenderia filtrá-los, hierarquiza-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência que seria possuída por alguns. As genealogias não são, portanto, retornos positivistas a uma forma de ciência mais atenta e mais exata. As genealogias são, muito exatamente, anti-ciências. Não que elas reivindicuem o direito lírico à ignorância e ao não-saber, não que se tratasse da recusa de saber ou do pôr em jogo, do pôr em destaque os prestígios de uma experiência imediata, ainda não captada pelo saber. Não é disso que se trata. Trata-se da insurreição dos saberes. Não tanto contra os conteúdos, os métodos ou os conceitos de uma ciência, mas de uma insurreição sobretudo e acima de tudo contra os efeitos centralizadores de poder que estão vinculados à instituição e ao funcionamento de um discurso científico organizado no interior de uma sociedade como a nossa (...). É exatamente contra os efeitos de poder próprios de um discurso considerado científico que a genealogia deve travar o combate (FOUCAULT: 2005a, p. 13-14).

De acordo com a interpretação de Axel Honneth, com a genealogia, Foucault toma distância do que afirma se tratar de uma teoria cognitivo-semiológica das relações sociais – própria à arqueologia -, em face à adesão de um terreno já desbravado pela Escola de Frankfurt, donde, em termos de dominação e estratégia, se articulam poder e saber. Assim, em *Crítica do poder* o alemão descreve os primeiros passos deste método atrelados a um dualismo vitalista que tem no poder e no desejo as diretrizes dos sistemas sociais, e os vincula com a recepção nietzschiana na obra do francês⁴².

⁴¹ É interessante observar que na própria obra de Foucault, retrocedendo uma década a este texto de *Em defesa da sociedade*, encontra-se no Prefácio de *As palavras e as coisas* uma rebelião na taxonomia das espécies de animais que o autor afirma ter encontrado na sua leitura de Borges (Ver item 2.2). A obra de 1966 se constitui em um questionamento à ordem estabelecida como consequência natural de um conhecimento crescente e pretensamente certo. A insubordinação que fomenta o surgimento de novos domínios do saber, que aqui o filósofo designa como incremento à genealogia, trafega internamente em sua obra e não apenas no contexto epistemológico francês dos anos 1960, como prova a escrita de *As palavras e as coisas*.

⁴² A afirmação de Honneth encontra eco nas primeiras páginas de *A ordem do discurso*, conforme diz Foucault: “Por mais que o discurso seja aparentemente bem pouca coisa, as interdições que o atingem revelam logo, rapidamente, sua ligação com o desejo e o poder. Nisto não há nada de espantoso, visto que o discurso – como a psicanálise nos mostrou – não é simplesmente aquilo que manifesta (ou oculta) o desejo; é, também, aquilo que é o objeto do desejo; e visto que – isto a história não cessa de nos ensinar –

Este cambio de perspectiva surge en primer lugar cuando Foucault, con la mirada puesta en la filosofía de Nietzsche, busca identificar las disposiciones afectivas sociales fundamentales que subyacen a los procesos institucionales orientados a la conservación y mantenimiento de los sistemas sociales (HONNETH: 2009, p. 232).

Ao curso da genealogia Honneth observa, entretanto, a inoperância da referida fonte dual vinculada aos afetos como princípio explicativo das relações sociais e caracteriza as investigações de *Vigiar e punir* e *A vontade de saber* como um giro a uma mais coerente concepção do poder. Escapando ao anterior dualismo, Foucault nem por isso identifica o espaço social como reação a um poder de estratégias unitárias.

Con la introducción de una concepción monista del poder, Foucault no sólo abandona definitivamente el marco metodológico del estructuralismo semiológico; el también proporciona a su teoría en general un nuevo campo objetivo de investigación. En lugar de investigar las formas culturalmente determinantes de conocimiento de la historia de la Modernidad, son ahora las estrategias institucionales y cognitivas de integración social las que deben ser objetos de análisis, subrayando sobre todos sus efectos de conservación y estabilización en las sociedades de la Europa moderna (HONNETH: 2009, p. 235).

Em linhas gerais, pode-se afirmar que a temática do poder não percorre uma linha preestabelecida, intencionalmente projetada, dirigida por um método fixo, nem é tratada como uma teoria, e sim como uma analítica. Há de se observar que os vetores da genealogia, contudo, percorrem tibiamente a filosofia de Foucault desde seus primeiros escritos, tendo a perspectiva crítica de um Kant revisitado e a relativização nietzschiana das verdades apolíneas como bases a fundar suas práticas futuras. Se enquanto método a genealogia emerge em um espaço e tempo determinados - quando a maturação da pesquisa arqueológica apresenta insuficiências para resolver os problemas que levanta, conforme anteriormente dito⁴³ - esteve gestada desde suas primeiras inquirições de teor

o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual queremos nos apoderar” (FOUCAULT: 2006b, p. 10).

⁴³ Ver item 2.3, *Um intermezzo entre a arqueologia e a genealogia*.

político⁴⁴. Para a compreensão de sua analítica do poder e dos conceitos que com ela se erigem, faz-se então necessário trafegar pelos caminhos abertos desde os primeiros anos da década de 1960, e observar a coerência da problemática, embora o filósofo utilize metodologias diferenciadas para cada questão; estar atento aos seus referenciais teóricos e à consequente apreensão que deles faz. Os primeiros anos do decênio genealógico certamente não definem de modo cabal o futuro de sua pesquisa, conforme se pode observar se comparados os comentários de Axel Honneth, anteriormente citados a fim de esboçar os desdobramentos da concepção de poder na filosofia de Foucault. Entretanto, para seguir o propósito de situar o horizonte da análise política foucaultiana, estes elementos, tanto teóricos quanto práticos, servem para alicerçar o edifício conceitual que segue.

3.2 – A genealogia de Foucault em face à herança de Nietzsche

Se Nietzsche referiu-se à “morte de Deus”, Foucault encerra *As palavras e as coisas* (1966) com o anúncio da “morte do homem”, cujo fim potencial e desejável aparece ante a escavação das condições que tornaram possível seu nascimento. Atravessado pela problemática nietzschiana, desde a tese complementar de 1961, o filósofo enuncia a mútua imbricação deste duplo homicídio, conforme ressalta Ricardo Terra:

A empresa nietzschiana poderia ser entendida como um basta enfim dado à proliferação da interrogação sobre o homem. Com efeito, a morte de Deus se manifestou num gesto duplamente mortal que, colocando um termo ao absoluto, é ao mesmo tempo assassino do próprio homem. Pois o homem, em sua finitude, não é separável do infinito do qual ele é ao mesmo tempo a negação e o arauto; é na morte do homem que se completa a morte de Deus (TERRA: 1997, p. 85).

⁴⁴ Prestam-se como exemplos as elucubrações sobre o internamento geral de *História da loucura* e sobre a consciência política da saúde em *O nascimento da clínica*.

Ao historicizar o discurso sobre o homem e os antecedentes de sua crítica, em *As palavras e as coisas* o filósofo destaca o pensamento de Nietzsche como saída possível ao que nomeia o “sono antropológico” em que se assenta a experiência moderna.

Talvez se devesse ver o primeiro esforço desse desenraizamento da Antropologia ao qual, sem dúvida, está voltado o pensamento contemporâneo, na experiência de Nietzsche: através de uma crítica filológica, através de uma certa forma de biologismo, Nietzsche reencontrou o ponto em que o homem e Deus pertencem um ao outro, onde a morte do segundo é sinônimo do desaparecimento do primeiro, e onde a promessa do super-homem significa, primeiramente e antes de tudo, a iminência da morte do homem. Com isso, Nietzsche, propondo-nos esse futuro, ao mesmo tempo como termo e como tarefa, marca o limiar a partir do qual a filosofia contemporânea pode recomeçar a pensar (...). Se a descoberta do Retorno é, realmente, o fim da filosofia, então o fim do homem é o retorno do começo da filosofia (FOUCAULT: 2002a, p. 472-473).

Na arqueologia dos anos sessenta Nietzsche servia como anúncio e utopia prognóstica, possibilidade aberta à liberação em face da dupla entidade Deus-homem que dirigira a história recente, e que Foucault se fizera crítico por excelência ao completar o homicídio. Mas é no decênio seguinte que seu timbre é empregado mais concisamente como método, o próprio termo *genealogia* evidencia esta aproximação, relação a qual comenta Scarlet Marton:

As marcas que a leitura do filósofo deixou em seu pensamento são, sem dúvida, perceptíveis: desinteresse por uma obra sistemática, primado da relação sobre o objeto, papel relevante da interpretação, importância dos procedimentos estratégicos e até mesmo absorção da noção de genealogia (MARTON: 1985, p. 36).

No mesmo texto, todavia, completa: “talvez Foucault encare Nietzsche menos como objeto de análise do que como instrumento; talvez se relacione com ele menos como o comentador (...) do que como o pensador com sua caixa de ferramentas” (MARTON: 1985, p. 45).

A ressalva é coerente com a perspectiva definida pelo próprio Foucault de não se interessar pelos autores e sim pelo instrumental que fornecem às análises. Sem aqui

apresentar juízos acerca do quão preciso tenha sido sua leitura desta genealogia oitocentista, faz-se mister apresentar seus pontos principais, visto corroborarem com as pretensões que percorre na década de setenta.

Se desde *História da loucura* aos cursos do *Collège de France* o francês faz referências a Nietzsche, em dois momentos se lhe presta um exame mais direto e acurado. O primeiro encontra-se em uma comunicação do Colóquio *Nietzsche*, realizado em Royaumont em 1964; o segundo em *Nietzsche a genealogia e a história*, artigo inscrito em *Hommage a Jean Hyppolite*, de 1971⁴⁵. Se naquele destaca a possibilidade de uma nova hermenêutica pelo autor de *Humano demasiado humano*, neste, através da linguagem que demarca a propriedade de suas pesquisas de origem, baliza o instrumental a que recorre seu projeto.

Sob o título *Nietzsche, Freud, Marx*, o primeiro é publicado nos *Cahiers de Royaumont* em 1967, sustentando que, ao menos na cultura indo-europeia, a linguagem sempre levantou duas suspeitas: a de que nunca expressa todo seu conteúdo, mantendo em seus silêncios ou entrelinhas algo latente de maior importância; e a de que há uma mensagem viva para além de toda verbalização articulando-se através de elementos diversos à fala e ao gesto⁴⁶. Lembrando tratar-se o escrito de uma comunicação de 1964, nele Foucault antecipa o esquema das tessituras específicas de saber e seus modos de articulação na linguagem desenvolvido em 1966⁴⁷. Como uma propedêutica às teses de *As palavras e as coisas* afirma que no século XVI a interpretação é a tarefa por excelência do conhecimento, trafegando por entre signos que permitem a decifração das coisas pela via das semelhanças. Se a crítica de Descartes e Bacon a dissipa situando o empírico no quadro binário das representações, comenta Foucault que no século XIX é

⁴⁵ O presente encontra-se na edição brasileira da *Microfísica do poder*.

⁴⁶ A seu tono encontra-se, por exemplo, em *A prosa do mundo*, manuscrito póstumo de Merleau-Ponty, a sentença: “Na Terra, já se fala há muito tempo, e a maior parte do que se diz passa despercebido” (MERLEAU-PONTY: 2002, p. 23).

⁴⁷ Em *Les mots e les choses*.

reaberta a possibilidade do interpretar. Com Marx, Nietzsche e Freud surge um novo espaço hermenêutico que, sem criar novos signos, subverte o modo de análise renascentista, não mais se interessando pelo conteúdo intrínseco das coisas em sua matéria bruta ou primeira, mas dirigindo a interpretação tanto ao intérprete quanto aos conteúdos construídos por interpretações. Neste prospecto afirma:

Se a interpretação nunca pode se concluir, é muito simplesmente porque nada há a interpretar. Nada há de absolutamente primeiro a interpretar, pois no fundo tudo já é interpretação; cada signo é nele mesmo não a coisa que se oferece à interpretação, mas interpretação de outros signos. Nunca há (...) um *interpretandum* que não seja já *interpretans*, embora seja estabelecida, na interpretação, uma relação tanto de violência como de elucidação. De fato a interpretação não esclarece uma matéria a interpretar, que se ofereceria a ela passivamente; ela pode apenas apoderar-se, e violentamente, de uma interpretação já ali, que ela deve subverter, revirar, quebrar a marteladas (FOUCAULT: 2008d, p. 47).

A questão é retomada, com o escrito de 1971, sob a oposição nietzschiana à pesquisa das origens ideais a marcar seu rechaço a uma meta-história disponível a uma hermenêutica de sentido, a qual uma subjetividade transcendental e a-histórica far-se-ia triunfar. Foucault toma o argumento ante a reticência de Nietzsche ao termo *Ursprung*⁴⁸, correspondendo à recusa de uma essência intrínseca nas coisas, à solenidade dos começos e à existência de uma verdade primeira abalada por discursos secundários, que no decorrer da história ter-se-ia constrangido ao erro. Ao pontuar esta pesquisa como *Herkunft*⁴⁹, e não *Ursprung*, Nietzsche concebe origem como

⁴⁸ Foucault assinala o duplo emprego do termo *Ursprung* na obra de Nietzsche: um não marcado, em alternância a diferentes terminologias de origem; outro marcado e usado de maneira depreciativa, como origem miraculosa que se pretende adentrar a essência primeira e intocada das coisas, evocada por discursos metafísicos. Em *Nietzsche, a genealogia e a história*, o francês comenta que o autor da (e na) *Genealogia da moral* “se lembra do tempo em que ‘caligrafava’ a filosofia e em que se perguntava se era preciso atribuir a Deus a origem do Mal. Questão que agora o faz sorrir e sobre a qual ele diz justamente que era uma pesquisa de *Ursprung*” (FOUCAULT: 2003b, p. 17). Dada a perspectiva não metafísica de Nietzsche, percebe-se que o termo não responde aos propósitos da genealogia, que justamente rechaça a homogeneidade da origem. Ora, para o genealogista, se há essência ela “foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas” (FOUCAULT: 2003b, p. 18).

⁴⁹ Conforme Foucault, *Herkunft* demarca “o tronco de uma raça (...) o antigo pertencimento a um grupo (...), entretanto, não se trata de modo algum de reencontrar em um indivíduo, em uma ideia ou um sentimento as características gerais que permitem assimilá-los a outros – e de dizer: isto é grego ou isto é inglês; mas de descobrir todas as marcas sutis, singulares, subindividuais que podem se entrecruzar nele e formar uma rede difícil de desembaraçar; longe de ser uma categoria da semelhança, tal origem permite ordenar, para coloca-las à parte, todas as marcas diferentes” (FOUCAULT: 2003b, p. 20).

“proveniência”, provir heterogêneo que, em princípio, é associado a múltiplos acontecimentos que não se identificam com o estado germinativo de um conceito atual. Esta característica pesquisa de origem dissolve a unidade das aparências para encontrar fragmentos desonrosos no ponto em que se encontram dissociados. Assim desfazem-se objetos, mas também sujeitos e racionalidades, ante o espectro caótico que contingentemente formou as sínteses atuais. Através da digressão aos textos de Nietzsche, a própria genealogia foucaultiana se desdobra no comentário:

Fazer a genealogia dos valores, da moral, do ascetismo, do conhecimento não será, portanto, partir em busca de sua “origem”, negligenciando como inacessíveis todos os episódios da história; será, ao contrário, se demorar nas meticulosidades e nos acasos dos começos; prestar uma atenção escrupulosa à sua derrisória maldade; esperar vê-los surgir, máscaras enfim retiradas, com o rosto do outro; não ter pudor de ir procura-las lá onde elas estão, escavando os *bas-fond*; deixar-lhes o tempo de elevar-se do labirinto onde nenhuma verdade as manteve jamais sob sua guarda. O genealogista necessita da história para conjurar a quimera da origem (FOUCAULT: 2003b, p. 19).

A “proveniência” visada por Nietzsche concerne ao corpo, é nele que se erigiu a razão e sob a forma de violências explícitas ou veladas. Na *Genealogia da moral* Nietzsche toma o exemplo da memória como elemento necessário à razão e aos contratos e assinala a correspondência das coerções corporais, das dores impingidas aos homens, na tarefa de inculcar-lhes a seriedade da lembrança. Sob o escopo de reter a negação de certos grupos às vontades de outros, compôs-se todo um ritual de adestramento da vontade dos que se faziam obedecer e assim, certas verdades erigidas pela força, ganharam estatuto de transcendência.

Jamais deixou de haver sangue, martírio e sacrifício, quando o homem sentiu a necessidade de criar em si uma memória; os mais horrendos sacrifícios e penhores (entre eles o sacrifício dos primogênitos), as mais repugnantes mutilações (as castrações, por exemplo), os mais cruéis rituais de todos os cultos religiosos (todas as religiões são, no seu nível mais profundo, sistemas de crueldades) – tudo isso teve origem naquele instinto que divisou na dor o mais poderoso auxiliar da mnemônica (...). Ah, a razão, a seriedade, o domínio sobre os afetos, toda essa coisa sombria que se chama reflexão, todos esses privilégios e adereços do homem: como foi alto o seu preço! Quanto sangue e quanto horror há no fundo de todas as ‘coisas boas’! (NIETZSCHE: 1998, p. 51-52).

Na genealogia de Foucault é também o corpo foco de aplicação do poder, marca e substrato indelével de seu exercício, podendo-se entender que, a pretexto de comentar a genealogia de Nietzsche, no referido artigo encontra-se uma de suas prerrogativas de método:

O corpo: superfície de inscrição dos acontecimentos (enquanto que a linguagem os marca e as ideias os dissolvem), lugar de dissociação do Eu (que supõe a quimera de uma unidade substancial), volume em perpétua pulverização. A genealogia, como análise da proveniência está, portanto, no ponto de articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado com a história e a história arruinando o corpo (FOUCAULT: 2003b, p. 22).

A continuação, Foucault situa diferente dissociação da genealogia nietzschiana a *Ursprung*. Desta vez, a precisão da origem é apontada como *Entstehung*, designando “emergência”, ponto de surgimento, cujo cenário colige à confrontação de um estado de forças, cuja resultante, todavia, não é uma síntese pacífica, e sim nova posição no espetáculo de poderes de características bélicas.

As diferentes emergências que se podem demarcar não são figuras sucessivas de uma mesma significação; são efeitos de substituição, reposição e deslocamento, conquistas disfarçadas, inversões sistemáticas. Se interpretar era colocar lentamente em foco uma significação oculta na origem, apenas a metafísica poderia interpretar o devir da humanidade. Mas se interpretar é se apoderar por violência ou sub-repção, de um sistema de regras que não tem em si significação essencial, e lhe impor uma direção, dobra-lo a uma nova vontade, fazê-lo entrar em um outro jogo e submetê-lo a novas regras, então o devir da humanidade é uma série de interpretações. E a genealogia deve ser a sua história: história das morais, dos ideais, dos conceitos metafísicos, história do conceito de liberdade ou da vida ascética, como emergências de interpretações diferentes. Trata-se de fazê-las aparecer como acontecimentos no teatro dos procedimentos (FOUCAULT: 2003b, p. 26).

No tocante às interpretações, Nietzsche não deixou de criticar o modelo de história que recolhe atrás de si uma unidade reconciliada. Opondo *Wirkliche Historie*⁵⁰ à história tradicional, o alemão traça descontinuidades a qualquer pretensa unidade e objetivação dos acontecimentos em uma linearidade ao sabor de um tempo presente. À tomada do modelo nietzschiano de verdade, sobressai na filosofia de Foucault o

⁵⁰ Pode ser traduzido como “História efetiva”.

acontecimento como princípio de inteligibilidade histórica, apresentando-se como elemento de inversão de uma relação de forças. A história, para ambos pensadores, rejeita, assim, ser o oráculo de verdades agregadas à imanência do mundo, a hermenêutica fidedigna de um conhecimento que se desdobra em seu percurso crescente, e sabe-se visão perspectiva, sujeita ao horizonte que produz seu olhar, por mais que dele se tente despegar.

Com este arcabouço cumpre observar os temas e problemas levantados por Foucault, nomeadamente marginais em relação a uma história tradicional das ideias. Ao invés de estabelecer o *continuum* retroativo da racionalidade e entrever sua crítica na emergência de seu ponto de afirmação, Foucault visa um frente a frente com as experiências às quais a razão ocidental construiu seu negativo: a loucura, o crime, a sexualidade. E o encontro não deixa de ser surpreendente, ao invés de emudecer tais experiências, com frequência, a razão as articula como ponto sobre o qual algo “mais digno” deveria comandar o discurso, assim, sobre a objeção ao mundo da loucura, lampeja a aurora da razão; sobre os efeitos do sexo, coteja-se uma ciência sexual. Em sua *História do estruturalismo* François Dosse comenta a abertura a novos domínios efetuada pelo filósofo, que teria atribuído positividade aos comumente relegados negativos da razão triunfante.

Michel Foucault faz ressurgir o esquecido, o recalcado da razão e abre assim para uma nova sensibilidade histórica que já não é mais a da valorização dos heróis (que estão cansados), nem a da glorificação dos réprobos (a dialética ficou tolhida em seus nós em 1956), mas a dos esquecidos da história, investigados em todos os seus traços atrás dos muros onde a razão os encerrou (DOSSE: 2007, p. 169).

Em entrevista concedida em 1971 a J. K. Simon para a *Partisan Review*, em consonância ao sobredito, afirma Foucault:

Até o momento, parece-me que os historiadores de nossa sociedade, de nossa civilização buscaram, sobretudo, penetrar no segredo íntimo de nossa civilização, em seu espírito, na maneira como ela constitui sua identidade, nas coisas às quais ela

concede valor. Em contrapartida, estudou-se muito menos o que nossa civilização rejeita. Pareceu-me interessante tentar compreender nossa sociedade e nossa civilização através de seus sistemas de exclusão, de rejeição, de recusa, através daquilo que elas não querem, seus limites, a obrigação em que se encontram de suprimir um certo número de coisas, de pessoas, de processos, o que elas devem deixar soçobrar no esquecimento, seu sistema de repressão-supressão (FOUCAULT: 2006g, p. 14).

Ainda quanto ao seu método, Foucault observa a necessidade de seguirmos uma genealogia do *acontecimento*, atualizando as perspectivas da *Herkunft* e da *Entstehung* por Nietzsche enunciadas. E, com este pano de fundo, duvidar das pretensões de mediação universal da subjetividade, conforme já havia prevenido em sua arqueologia. Apesar das afinidades intelectuais entre Nietzsche e Foucault, Hubert Dreyfus e Paul Rabinow salientam deslocamentos:

Uma diferença importante entre Nietzsche e Foucault é que, frequentemente, Nietzsche parece fundar a moralidade e as práticas sociais em práticas de atores individuais; Foucault afasta totalmente o caráter psicológico da abordagem e considera toda motivação psicológica não como a fonte, mas como o resultado de estratégias sem estrategistas (DREYFUS & RABINOW: 2010, p. 145).

Neste ínterim, a noção de discurso conduz sua filosofia a outras veredas que aquelas seguidas pelo alemão. Se Foucault toma Nietzsche como “mestre”, ou ao menos como referência, em seu percurso intelectual se rebela e confere originalidade a uma genealogia característica de fins do século XX.

3.3 – O percurso teórico-prático enquanto professor do *Collège de France*

Aos holofotes do público, enquanto no contexto da arqueologia a filosofia de Foucault se revela por meio de grandes obras, constituindo-se como exercício solitário, a genealogia encontra-se vinculada a sua atuação no *Collège de France*, por meio de seus cursos - balizados por princípios de método expostos em sua aula inaugural pronunciada em dezembro de 1970, publicada pelas Éditions Gallimard no ano seguinte

sob o título *A ordem do discurso* – donde toma semanalmente a palavra em meio a uma legião de atentos espectadores. À aurora do novo decênio, o filósofo fora convidado a assumir a então recente cátedra de *História dos sistemas de pensamento*, proposta por Jules Vuillemin, para substituir a de *História do pensamento filosófico* por ocasião da morte de Jean Hippolyte, seu titular. Neste período, em que era pago pela renomada instituição de ensino francesa para anualmente executar pesquisas inéditas e apresentá-las nos meses de inverno, predomina a ação direta com o público⁵¹, um corpo a corpo expresso em comunicações e entrevistas, entremeado pela publicação de artigos e dos resumos dos resultados ministrados na referida instituição⁵². No prefácio de *Em defesa da sociedade*, descrevem François Ewald e Alessandro Fontana:

O ensino no Collège de France obedece a regras específicas. Os professores têm a obrigação de cumprir 26 horas de ensino por ano (podendo a metade, no máximo, ser dada sob a forma de seminários). Devem expor todos os anos uma pesquisa original, o que os força a estar sempre renovando o conteúdo de seu ensino. A assistência aos cursos e aos seminários é inteiramente livre; não requer inscrição nem diploma. E o professor não emite nenhum. No vocabulário do Collège de France, diz-se que os professores não têm alunos e sim ouvintes (EWALD & FONTANA: 2005, p. X).

As pesquisas apresentadas entre 1971 e 1984 por muito tempo estiveram indisponíveis e seu acesso só se tornou possível através da transcrição de gravações efetuadas pelos presentes. Tais cursos conferem maior visibilidade ao empreendimento genealógico, exibindo diferentes pontos de ataque no fluxo de sua analítica do poder. Parte deste material veio à tona ao grande público somente em 1994 com a edição da coletânea *Dits et Écrits* dirigida por Daniel Defert e François Ewald inicialmente em

⁵¹ Na primeira aula do curso *Em defesa da sociedade*, em 07 de janeiro de 1976, Foucault reclama da dificuldade de se estabelecer uma troca, interlocução com o público presente, durante a exposição de sua pesquisa no *Collège de France*. Para tanto, afirma ter alterado o horário desses encontros para as manhãs frias de Paris, na expectativa de encontrar um público menor e, assim, ter a possibilidade de responder perguntas e debater os temas de sua pesquisa, o que de fato não aconteceu. As salas da referida instituição continuaram superlotadas, inibindo este pretendido debate direto, esse jogo de perguntas e respostas.

⁵² A publicação do resultado integral das pesquisas anuais não era exigida aos ministrantes dos cursos do *Collège de France*, senão seu resumo, que foram publicados no Brasil. Os cursos, todavia, até o presente estão incompletos.

quatro volumes. No período compreendido como genealógico as grandes obras começam a surgir somente em meados da década de setenta, quando o filósofo esboça mais precisamente conceitos-chave que perfilam a maturidade de seu pensamento político⁵³, tais como o poder disciplinar e o biopoder, em *Vigiar e punir* (1975) e *A vontade de saber* (1976), respectivamente.

A recusa transitória à escrita tradicional⁵⁴ segue um propósito condizente com as exigências do novo tempo e é mencionada em entrevista a J. Hafsia a *La presse de Tunisie* em 12 de agosto de 1971. Nesta, afirma seu interesse por assumir a postura de intelectual específico e engajado.

Há um tempo escrevi um livro sobre história da loucura. Ele foi bastante mal recebido, exceto por alguns como Blanchot ou Barthes. Ainda recentemente, nas universidades, quando se falava desse livro aos estudantes, se fazia observar que ele não fora escrito por um médico e que, conseqüentemente, era preciso desconfiar dele como da peste. Ora, uma coisa me chocou: há alguns anos desenvolveu-se na Itália, em torno de Basaglia, e na Inglaterra um movimento que chamamos a antipsiquiatria. Essas pessoas, certamente, desenvolveram seu movimento a partir de suas próprias ideias e de suas próprias experiências como psiquiatras, mas viram no livro que eu escrevera uma espécie de justificativa histórica e, de algum modo, elas o reassumiram, reconsideraram e, até certo ponto, se encontraram, e eis que esse livro histórico está em via de ter uma espécie de resultado prático. Digamos então que estou um pouco ciumento, e que agora eu gostaria muito de fazer as coisas eu mesmo. Em vez de escrever um livro sobre a história da justiça que seria, em seguida, tomado por pessoas que poriam praticamente em questão a justiça, eu gostaria de começar por recolocar em questão a prática da justiça, depois, palavra de honra!, se eu ainda estiver vivo, e se não tiver sido posto na prisão, pois bem, escreverei o livro... (FOUCAULT: 2006g, p. 35-36).

A supracitada afirmação, para além de assumir uma potencial autoria de trabalho, reflete um ordenamento que em ato permeia a crítica, validação e composição

⁵³ O termo aqui é adotado sem a pretensão de delegar a Foucault a existência de um pensamento unificado sobre os temas políticos ou uma filosofia política tradicional. De acordo com Gérard Lebrun: “Foucault não podia ter pensamento político, porque para ele a filosofia política era uma disciplina obsoleta, mas ao mesmo tempo considerava que o pensamento, por ser pensamento, é político de ponta a ponta. Isso pode esclarecer por que se dedicava a ações pontuais, sem propor uma filosofia política” (LEBRUN & RIBEIRO: 1985, p. 1).

⁵⁴ O uso da expressão “recusa transitória à escrita tradicional” neste contexto se refere ao espaço decorrido entre um período de maior proliferação escrita, a arqueologia, e a publicação de obras como *Vigiar e Punir* e *A vontade de Saber*. Neste espaço predominam as entrevistas, pequenos textos e conferências. Pode-se, contudo, objetar a expressão ao se levar em conta o modo imprevisível de escrita de Foucault, constituindo-se, neste sentido, à eira de uma escrita tradicional desde seus primeiros trabalhos. De acordo com Deleuze “Foucault nunca encarou a escritura como um objetivo, como um fim. É exatamente isso que faz dele um grande escritor...” (DELEUZE: 2005, p. 33).

dos discursos correntes. Ao remeter ao ceticismo gerado no meio acadêmico em virtude de escrever sobre um tema “periférico”, tradicionalmente legado aos cuidados da psiquiatria e não dos filósofos, Foucault questiona o aparato institucional que concede ou recusa a licença de objetos a determinados sujeitos. O estatuto das publicações, as sociedades científicas, as universidades, são observadas em seu caráter excludente, pertencente a um conjunto de mecanismos destinados a coibir indesejáveis manifestações em face dos limiares estabelecidos pela ordem dominante. Sem identificar tais regramentos e seus consequentes párias com o tema marxista da luta de classes, é memorável a hipótese lançada em sua aula inaugural do *Collège de France*:

Suponho que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade (FOUCAULT: 2006b, p. 8-9).

Eis que no opúsculo de dezembro de 1970 estes mecanismos são descritos pelo filósofo partindo de um diagnóstico dos procedimentos discursivos de exclusão então divididos em três grupos: a) aqueles que põem em jogo o poder e o desejo; b) os que visam dominar as aparições aleatórias; e c) os que selecionam os sujeitos falantes. O primeiro, formado para estabelecer fronteiras, subdivide-se em *interdição*, *separação* ou *rejeição* e *vontade de verdade*. O segundo, visando seu policiamento interno, promove a rarefação dos acasos de aparições discursivas, sob os princípios do *comentário*, do *autor*, e das *disciplinas*. O terceiro, valendo-se do imperativo de que “ninguém entrará na ordem do discurso se não satisfizer a certas exigências ou se não for, de início, qualificado para fazê-lo” (FOUCAULT: 2006b, p. 37), trata dos *ritos*, *sociedades discursivas*, *doutrinas*, e sobre as *apropriações sociais* que selecionam e atribuem direitos ou mutismos aos indivíduos.

Conforme Foucault, a *interdição*, mais evidente e familiar de todos estes procedimentos, promove o tabu do objeto, os rituais de circunstância, e o direito privilegiado e exclusivo de quem fala. Ou seja, dita “como”, “em que situação”, “sob que caracteres”, e “através de quem” se pode falar sobre determinadas questões - o que de antemão desqualifica possibilidades diversas de aparições discursivas. As *separações* ou rejeições o filósofo qualifica como arbitrárias – segundo ele, estes procedimentos visam atender aos critérios morais inerentes aos discursos, sendo impulsionadas por uma vontade que permanece oculta aos agentes, já que não se trata de um querer subjetivo. Por fim, toma a *vontade de verdade* como mola propulsora à consecução de quaisquer hipóteses ou teorias, tratando-a como vontade impessoal. Sem refletir o desejo consciente da maioria, encontra-se a mesma atrelada ao funcionamento de um poder que se cristaliza e ganha autonomia.

Sendo a *vontade de verdade* o mais oculto e pernicioso mecanismo de exclusão, Foucault sustenta que ela deve ser o principal alvo da pesquisa genealógica. Na ordem estabelecida, o estatuto do “verdadeiro” suspende a aparição da vontade que o constitui e o faz como medida estratégica necessária à sua manutenção.

O discurso verdadeiro, que a necessidade de sua forma liberta do desejo e libera do poder, não pode reconhecer a vontade de verdade que o atravessa; e a vontade de verdade, essa que se impõe a nós há bastante tempo, é tal que a verdade que ela quer não pode deixar de mascarar-la. Assim, só aparece aos nossos olhos uma verdade que seria riqueza, fecundidade, força doce e insidiosamente universal. E ignoramos, em contrapartida, a vontade de verdade como prodigiosa maquinaria destinada a excluir todos aqueles que, ponto por ponto, em nossa história, procuraram contornar essa vontade de verdade e recolocá-la em questão contra a verdade, lá justamente onde a verdade assume a tarefa de justificar a interdição e definir a loucura (FOUCAULT: 2006b, p. 21).

Foucault ainda comenta que qualquer sociedade encontra-se cindida por uma ordem dominante a dividir espaço com a existência de discursos marginais, que por vezes resistem e maculam o verdadeiro, sem destituir sua preponderância. Concordantes ou antitéticos, entre si há um desnivelamento: alguns discursos são tomados como

fundadores, outros como comentários que passam logo que proferidos. O comentário, entretanto, pode adquirir força suficiente para sobrepor-se ao dominante e, neste caso, embora um dos termos tenha sido suprimido, a relação propriamente permanece, constituir-se-ão outras manifestações marginais policiadas pelo discurso que se fez principal e verdadeiro, e um dia elas poderão adentrar no terreno da verdade, se legitimadas pela moral em ação. Neste balbuciar secundário que se projeta à primazia dos dizeres, encontra-se o devir daquilo que Foucault chama de *acontecimento*, conceito que perpassa o conjunto de sua filosofia.

Aos referidos mecanismos inibidores de um discurso livre, o professor do *Collège de France* destaca, em contrapartida, contornos necessários à consecução do método que põe em marcha nos anos seguintes. A fim de simplificar o proscrito que se encontra em um segundo momento de *A ordem do discurso*, sintetiza Deleuze:

Foucault se opõe a três maneiras de fazer começar a linguagem: pelas pessoas, ainda que sejam pessoas linguísticas ou embreagens (a personologia linguística, o “eu falo” ao qual Foucault sempre oporá a preexistência da terceira pessoa enquanto não-pessoa); ou pelo significante enquanto organização interna ou direção primeira à qual a linguagem remete (o estruturalismo linguístico, o “isso fala” ao qual Foucault supõe a preexistência de um *corpus* ou de um conjunto dado de enunciados determinados); ou, finalmente, por uma experiência originária, uma cumplicidade primeira com o mundo que nos abriria a possibilidade de falar dele, e faria do visível a base do enunciável (a fenomenologia, o “Mundo diz”, como se as coisas visíveis já murmurassem um sentido que a nossa linguagem só precisaria levantar, ou como se a linguagem se apoiasse num silêncio expressivo, ao qual Foucault opõe uma diferença de natureza entre ver e falar) (DELEUZE: 2005, p. 64-65).

Aos sinais levantados à direção da genealogia, ouve-se o eco da crítica de *As palavras e as coisas*, agregado ao tempero de uma maior fluidez social. A recusa ao ponto de partida do sujeito, da hermenêutica e da metafísica, vigora, mas sob a mira de uma história ainda mais volátil que a estabelecida com a arqueologia. Os critérios para a pesquisa futura, levantados no opúsculo de 1970, celebram um compromisso político: por trás de um coro unísono cumpre dar voz aos murmúrios calados, prestar ouvidos às foscas desarmonias e deixar fluir a diacronia caótica, emudecida sob a ordem

regulamentadora. À análise da logofobia que edifica muros de instituições e dirige as prensas editoriais, propõe “questionar nossa vontade de verdade; restituir ao discurso seu caráter de acontecimento; e suspender a soberania do significante” (FOUCAULT: 2006b, p. 51). Neste encaço, é nítido o timbre daqueles comumente tomados na contramão de nosso filisteísmo moderno: seja Artaud, Bataille ou Nietzsche, para citar alguns dos visionários que lhe inspiram⁵⁵.

3.4 – As experiências práticas do intelectual específico nas sendas de uma microfísica do poder: um caminho à transfiguração do sujeito de sentido ao sujeito sujeitado.

Por mais avesso a Foucault que seja fazer uma abordagem biográfica a fim de compreender sua trajetória filosófica, marcada pela recusa explícita de emergir dados pessoais a este propósito⁵⁶, bem como a pretendida ruptura que estabelece com os psicologismos que determinam valor significativo à função autor⁵⁷, cumpre ressaltar que seu programa temático é repaginado após os protestos de maio de 1968⁵⁸. À ocasião,

⁵⁵ “Todos aqueles como Nietzsche a Artaud e a Bataille devem agora nos servir de sinais, altivos sem dúvida, para o trabalho de todo dia” (FOUCAULT: 2006b, p. 21).

⁵⁶ Foucault sempre se recusou a responder sobre as razões psicológicas que motivaram suas pesquisas. Este posicionamento, todavia, não pode ser reduzido à discrição no plano pessoal, trata-se antes da própria coerência com sua concepção de história e acontecimento. Em *Da natureza humana: justiça contra poder* é insistentemente questionado pelo entrevistador quanto aos motivos de tratar como problema falar sobre sua vida pessoal, ao qual responde: “Não, não faço um problema de uma questão pessoal; faço de uma questão pessoal uma ausência de problema” (FOUCAULT: 2006g, p. 107). A continuação, o filósofo exemplifica a indisposição ao tema da personalidade através do exemplo da medicina, desvinculando a prática de exumação de cadáveres à pessoa de Bichat. “Foram necessários quatro ou cinco mil anos de medicina no Ocidente para ter a ideia de pesquisar a causa da doença na lesão de um cadáver. Tentar explicar isso pela personalidade de Bichat é, penso eu, sem interesse” (FOUCAULT: 2006g, p. 107).

⁵⁷ É digna de nota a entrevista concedida por Foucault a Christian Delacampagne ao jornal *Le Monde* em janeiro de 1980, donde sob o título *O filósofo mascarado*, aceita responder as perguntas propostas com a condição de que sua autoria permaneça no anonimato, acordo que vem à tona somente após a sua morte. À primeira questão “por que o anonimato?”, responde: “Pela nostalgia do tempo em que, sendo de fato desconhecido, o que eu dizia tinha algumas chances de ser ouvido” (FOUCAULT: 2008d, p. 300). Na resposta encontra-se a crítica ao estrelismo dos autores que chancelam a palavra em determinados temas pelo índice de seu nome, sua tradição, seu histórico pessoal, o que é fomentado pela mídia. Foucault deseja que a palavra seja ouvida e criticada independentemente de quem a pronuncia, da posição em que o sujeito se encontra na hierarquia do discurso corrente. A questão da autoria se inscreve em sua crítica ao sujeito fundador e portador de sentido própria da fenomenologia e é desenvolvida em seu texto *Qu’est-ce q’un auteur?*.

⁵⁸ Sem conferir demasiada importância às motivações externas à própria trajetória conceitual de Foucault, cabe ressaltar que este é um dos aspectos, não o mais relevante, da consecução do empreendimento

mesmo radicado na Tunísia e, portanto, fora dos levantes de Paris, tais eventos reverberam sobre seu modo de pensar as relações entre poder e saber.

Neste fim de década, e estendendo-se pelos anos setenta, os dispositivos de repressão às militâncias de esquerda tornam as censuras mais visíveis: a *Guerra Fria* germina ditaduras militares na América Latina; no leste os soviéticos reprimem com violência a *Primavera de Praga*; a *Guerra do Vietnã* motiva enfrentamentos contra as autoridades nos Estados Unidos, e faz emergir os movimentos de *Contracultura*; as perseguições aos estudantes se acirram na Europa; uma guerra geral aos costumes une sindicatos e universitários nas ruas de Paris. Em toda França, marcada por greves que se alastram da capital ao interior, a sensação de insegurança que deriva da reação do governo De Gaulle de restabelecer a obediência civil é partilhada entre agrupamentos sociais até então indiferentes uns aos outros. Neste cenário, as pesquisas do filósofo de Poitiers caminham ao sabor das tensões contemporâneas que o dirigem a um *vis-à-vis* com a questão do poder em sua materialidade⁵⁹, seja enquanto militante nas ruas ou na condição de teórico a serviço do *Collège de France*.

Se os acontecimentos vinculados ao maio de 1968 não representam a miraculosa ascensão de um policiamento geral, tampouco a novidade de micro poderes

genealógico que se situa por volta de 1970. Neste sentido em *O discurso filosófico da modernidade* Habermas faz importante ressalva: “O contexto político da recepção de Nietzsche – a desilusão diante do fracasso da revolta de 1968 – torna compreensível, ainda que em termos biográficos, o projeto de uma historiografia das ciências humanas articulada como crítica da razão, mas não é capaz de fundamentar o uso específico do conceito de poder, que Foucault encarrega à sua empresa paradoxal. A guinada para a teoria do poder deve antes ser entendida como uma tentativa, internamente motivada, de transpor os problemas diante dos quais Foucault se encontra depois de levar a termo, em *As palavras e as coisas*, um desmascaramento das ciências humanas unicamente com os meios da análise do discurso” (HABERMAS: 2002, p. 349).

⁵⁹ Foucault alternou experiências práticas e intelectuais, e fez de sua filosofia não um receituário conceitual restrito ao público acadêmico, pretendendo dirigi-la ao espaço das militâncias políticas de uma maneira singular, aquém de ingênuos partidarismos a dividir a sociedade em classes, polarizada como “direita” e “esquerda”. Sua genealogia, no plano teórico, é alimentada pela leitura de Nietzsche; no terreno prático, pelo acompanhamento dos protestos que eclodem em 1968 e se alastram na década de setenta. Nesta perspectiva observa modulações capilares de repressão além daquelas grandes ações às quais intervêm exércitos e aparelhos de Estado, e propõe a escuta aos locais de silêncio, sobretudo através do *Grupo de Informação sobre as Prisões*, estendendo as experiências em face ao poder para além das tradicionais questões de legitimidade jurídica. É igualmente notória sua participação ativa em movimentos populares como a Revolução Iraniana de 1978, donde atua como correspondente do jornal italiano *Il Corriere della Sera*.

postos em ação nas sociedades ocidentais - dado que o século XX impusera um Estado de polícia ainda mais violento com a Segunda Guerra Mundial -, sua importância é celebrada pela conjugação de forças diversas que, independente de sexo, faixas etária e socioeconômica, agem em prol de uma reconfiguração do cenário moral e político⁶⁰. Como uma avalanche, são levantadas as bandeiras do feminismo, dos direitos dos homossexuais, da liberdade de expressão, da laicização do Estado, pela transparência governamental, e contra a burocratização das instituições⁶¹. Percebe-se que um Estado de polícia gravita os contatos cotidianos veladamente adestrando comportamentos, agindo antes da ocorrência do “crime”, minimizando a capacidade de ação dos sujeitos. Ante este prospecto, a sujeição aparece como um dado arbitrário e generalizado, o que se coaduna à afirmação de Foucault:

A rua está se tornando o domínio reservado da polícia; sua arbitrariedade, ali, é a lei; circule e não pare; caminhe e não fale; o que você escreveu não o dará a ninguém; nada de agrupamento. A prisão começa bem antes de suas portas. Desde que você sai de sua casa (FOUCAULT: 2006g, p. 26).

Em março de 1972, ao suíço *Tages Anzeiger Magazin* o filósofo confirma a importância que tivera a onda de protestos de maio para a sensibilidade às formas contemporâneas do poder. A entrevista, cujo título é *O grande internamento*, relaciona o caráter arbitrário de mecanismos coercitivos contemporâneos às práticas seiscentistas de internação geral analisadas em *História da Loucura*.

⁶⁰ Na entrevista intitulada *Não ao sexo rei*, incluída na *Microfísica do poder*, Foucault relaciona suas análises políticas da década de setenta aos acontecimentos de maio de 1968, mas faz uma ressalva: “acredito que estes acontecimentos jamais poderiam ter adquirido sentido e intensidade se não tivessem atrás de si estas duas sombras gigantescas que foram o fascismo e o estalinismo” (FOUCAULT: 2003b, p. 238). Assim, o contexto da Segunda Guerra Mundial teria ativado, sob a versão sangrenta do poder, a inquietude sobre seu funcionamento e seus matizes mais sutis.

⁶¹ Os eventos que têm início em 1968 despertam um olhar para as redes mais ínfimas de atuação do poder e, assim, são positivamente acolhidos por Foucault, no sentido em que o filósofo recusa a ideia de posse de poder como se podia verificar no esquema de política partidária a separar personagens à direita e à esquerda, tal recepção encontra-se nas entrelinhas de *Vigiar e punir*. Por outro lado, no tocante ao discurso de liberação sexual, Foucault observará em *A vontade de saber* um elo de continuidade entre a colocação do sexo em discurso ocorrido no século XIX como estratégia biopolítica e o tom profético que faz correr o discurso de sexualidade no século XX, mesmo em 1968, como uma marca de identidade imposta aos indivíduos. Todos são “convocados” a falar sobre seu sexo, definindo-se entre fronteiras bem marcadas.

Depois de Maio de 1968, quando o problema da repressão e das perseguições judiciais tornou-se cada vez mais agudo, é provável que isto tenha me causado uma espécie de choque e reavivado uma lembrança. Pois tínhamos a impressão, e isso, aliás, já antes de Maio de 1968, de que se retornava a essa espécie de internamento bastante comum que já existia no século XVII: uma polícia com amplos poderes discricionários. Naquela época, internavam-se sem qualquer discriminação os velhos, os enfermos, as pessoas que não queriam ou não podiam trabalhar, os homossexuais, os doentes mentais, os pais dilapidadores, os filhos pródigos; eram encarcerados todos juntos no mesmo espaço (...). Hoje, por razões que não compreendo ainda muito bem, retorna-se a uma espécie de internamento geral indiferenciado. Os campos de concentração nazistas fizeram conhecer a variante sangrenta, violenta, inumana desse novo internamento – judeus, homossexuais, comunistas, vagabundos, ciganos, agitadores políticos, operários, todos no mesmo campo. E, hoje vê-se a mesma coisa desenhar-se sob uma forma mais discreta, mais velada, de um modo aparentemente científico. Os célebres asilos psiquiátricos da União Soviética começam a funcionar dessa maneira. Todas essas instituições que, na França, parecem tão humanitárias, tão médicas, tão científicas, os centros profiláticos, os centros para jovens em perigo, os reformatórios, dirigidos por pessoas com jeito de assistentes sociais, educadores, médicos, mas que, finalmente, são policiais: nesse grande leque de profissões tão diferentes em aparência, constata-se uma função comum que os encadeia juntos, a de carcereiro. Todas essas profissões têm por função comum a vigilância, a manutenção aferrolhada das existências marginais que não são nem verdadeiramente criminais nem verdadeiramente patológicas (FOUCAULT: 2010b, p. 287-288).

Em *Verdade e poder*, entrevista concedida a Alessandro Fontana, declara o filósofo que no período dedicado ao trabalho arqueológico a situação política era desfavorável à percepção de micro poderes, falando-se correntemente no “poder”, unitário, centralizado, distendido *a posteriori* às estruturas a seu serviço. Somente no contexto da genealogia se fez evidente que este não irradiava a partir de uma polaridade que o detém, e sim que forças dispersas agem em todas as relações: nas escolas, no sistema de saúde, na organização familiar, como vetores imbricados que resultam na regulação pública e privada da vida. Desta forma, o apanágio totalitário que correntemente lhe dá um rosto, além de fragmentado e agindo por engrenagens justapostas, não se reserva à viciada tipologia característica da moderna dicotomia “capitalismo x socialismo”, que senta raízes em discursos de legitimidade jurídica ou de fluxos de ordem econômica. O poder não se identifica com a face do ditador e suas ordenanças, com as leis que chancelam um pacto social, tampouco se restringe ao monólogo da ideologia da classe dominante. Devemos nos livrar do esquema

partidarista que divide o poder em representações sociais, mas também do modelo do *Leviatã* como força soberana⁶². De acordo com Foucault, porém, o repertório inerente ao tema até o primeiro meado da década de sessenta apresentava-se do seguinte modo:

Pela direita, estava somente colocado em termos de constituição, de soberania, etc., portanto em termos jurídicos; e, pelo marxismo, em termos de aparelho de Estado. Ninguém se preocupava com a forma com que ele se exercia concretamente e em detalhe, com sua especificidade, suas técnicas e suas táticas (...). Só se pode começar a fazer este trabalho depois de 1968, isto é, a partir das lutas cotidianas e realizadas na base com aqueles que tinham que se debater nas malhas mais finas da rede do poder. Foi aí que apareceu a concretude do poder e ao mesmo tempo a fecundidade possível destas análises do poder, que tinham como objetivo dar conta destas coisas que até então tinham ficado à margem do campo da análise política (FOUCAULT: 2003b, p. 6).

As ações repressivas que decorrem a pretexto de um programa estatal de reestabelecimento da ordem pública põe em evidência o sistema carcerário francês, doravante povoado por uma classe de prisioneiros políticos. A detenção em massa de integrantes de movimentos ligados à *Gauche Prolétarienne*⁶³ corrobora com a transformação das prisões em espaços discursivos. Conforme Alvarez:

Como resposta à agitação de maio de 1968, buscava-se restaurar a autoridade do Estado por meio de diversas medidas repressivas, tais como a dissolução do grupo maoísta da Esquerda Proletária (*Gauche Prolétarienne*) e o projeto de lei que buscava responsabilizar penalmente os organizadores de manifestações públicas. É nesse clima de exceção que muitos militantes de esquerda passaram a ser presos, o que acabou chamando a atenção de alguns intelectuais não apenas para as precárias condições de encarceramento dos prisioneiros políticos, mas também para a situação cotidiana em que se encontravam os presos comuns e para a situação mais geral do sistema prisional francês, temas até então de pouco interesse para a assim chamada opinião pública (ALVAREZ: 2006, p. 49).

⁶² Na aula de 14 de janeiro de 1976, no curso *Em defesa da sociedade*, Foucault se refere à imagem do *Leviatã* como elaboração antitética às precauções de método adotadas em sua análise do poder. Em suas palavras a afirmação é pontual: “O *Leviatã*, enquanto homem fabricado, não é mais do que a coagulação de um certo número de individualidades separadas, que se encontram reunidas por certo número de elementos constitutivos do Estado. Mas, no coração, ou melhor, na cabeça do Estado, existe alguma coisa que o constitui como tal, e essa alguma coisa é a soberania, da qual Hobbes diz precisamente que é a alma do *Leviatã*. Pois bem, em vez de formular esse problema da alma central, eu acho que conviria tentar – o que eu tentei fazer – estudar os corpos periféricos e múltiplos, esses corpos constituídos, pelos efeitos do poder, como súditos” (FOUCAULT: 2005a, p. 34).

⁶³ *Esquerda proletária*: movimento de tendência maoísta surgido na França em 1968, reclamando a sucessão da *União da Juventude Marxista-Leninista*, dissolvida por decreto presidencial no mesmo ano. O grupo propunha a reconstrução do Partido Comunista, então fortemente burocratizado. Contou com a simpatia de Sartre e defendia a luta armada como via de acesso à revolução.

Sob este pano de fundo, a prisão se converte em campo bastante visível à análise da concretude do poder, já que nela a dicotomia bem x mal não se esconde. A violência, historicamente vinculada ao seu exercício, comumente se justifica sob o selo da proteção social, dada a identificação dos detentos como inimigos do povo, embora a instituição prisão se tenha edificado, desde o século XIX, sob a escusa da prevenção ao crime e da reabilitação do indivíduo perigoso⁶⁴. Em conversa com Deleuze afirma Foucault:

A prisão é o único lugar onde o poder pode se manifestar em estado puro em suas dimensões mais excessivas e se justificar como poder moral. ‘Tenho razão em punir, pois vocês sabem que é desonesto roubar, matar (...)’. O que é fascinante nas prisões é que nelas o poder não se esconde, não se mascara cinicamente, se mostra como tirania levada aos mais ínfimos detalhes, e, ao mesmo tempo, é puro, é inteiramente ‘justificado’, visto que pode inteiramente se formular no interior de uma moral que serve de adorno a seu exercício: sua tirania brutal aparece então como dominação serena do Bem sobre o Mal, da ordem sobre a desordem (FOUCAULT: 2003b, p.73).

O convívio diário com a fome, o frio e a insalubridade, marca no corpo do prisioneiro a instituição manifesta do monopólio estatal da violência e um profundo contrassenso do discurso humanista que a edificou⁶⁵. Em torno desta problemática, em resposta à *La presse de Tunisie* quanto ao futuro de sua obra, o filósofo define seu interesse pelas práticas correntes que demarcam sob a forma da lei e dos castigos o bem e o mal na esfera pública⁶⁶. Sua confrontação parte de um inquérito ao sistema

⁶⁴ Ao tema da reabilitação Foucault esgrima a denúncia de que através do fichário judicial as possibilidades de reinserção social do ex-presidiário se tornam ínfimas. Resulta que, através do *Grupo de Informação sobre as prisões*, o filósofo pretende abolir o fichário. Este “desqualifica, de saída, a pretensão hipócrita de fazer passar a prisão por lugar de reeducação (...). O sistema judicial contradiz o direito ao trabalho: ele condena os antigos detentos ao desemprego, à arbitrariedade dos empregadores, aos trabalhos os mais explorados” (FOUCAULT: 2006g, p. 31).

⁶⁵ Em *Vigiar e Punir* Foucault descreve o percurso das práticas punitivas. Partindo das execuções exemplares denominadas “suplícios”, que vigem até o século XVIII, faz a genealogia da prisão oitocentista. No intervalo entre as duas morfologias de poder, o soberano e o disciplinar, sustenta a existência de um discurso humanizador, principalmente a cargo de Beccaria, Dupaty, Servan e Voltaire. A perspectiva humanista, que fizera a denúncia à brutalidade dos castigos do Antigo Regime, e que em certa medida se vincula aos propósitos da Revolução Francesa, entretanto, não fora o princípio o qual edificou a prisão como instituição punitiva por excelência. Se existe a prisão é antes por melhor se adequar à economia de poder da sociedade capitalista.

⁶⁶ Entrevista a J. Hafsia em 12 de agosto de 1971, contida em *Ditos e escritos IV*, sob o título *Um problema que me interessa há muito tempo é o do sistema penal*.

penitenciário: o que ele esconde? O que com ele se pretende? Como se insere na economia de poder que vige no espaço além-muros? Em entrevista concedida a Claude Angeli à *Politique Hebdo*⁶⁷ refere-se: “a instituição prisão é, de longe, um iceberg. A parte aparente é a justificativa: ‘é preciso prisões porque há criminosos’. A parte escondida é o mais importante, o mais temível: a prisão é um instrumento de repressão social” (FOUCAULT: 2006g, p. 9).

Cabe ressaltar que no ano de 1971 estoura uma série de revoltas nas penitenciárias francesas. No seu interior são os presos políticos – maoístas e rebeldes argelinos - que incitam o protesto. Os presos comuns tomam consciência de que no outro lado as militâncias criticavam o modelo punitivo francês. Em meio à onda de rebeliões, a crítica é endossada pela criação do *Group d’information sur les prisons*⁶⁸, o qual Foucault integra com Daniel Defert, Pierre Vidal-Naquet e Jean-Marie Domenach. O grupo primava pela luta de se fazer conhecer o cotidiano prisional, levando a imprensa, até então interdita, a estes recônditos espaços de silêncio. Em seu primeiro manifesto, a extensão cogente ao pensamento e ação é assinalada por Foucault:

Nenhum de nós pode ter certeza de escapar à prisão. Hoje, menos do que nunca. Sobre nossa vida do dia-a-dia, o enquadramento policial estreita o cerco: nas ruas e nas estradas; em torno dos estrangeiros e dos jovens. O delito de opinião reapareceu: as medidas antidrogas multiplicam a arbitrariedade. Estamos sob o signo do ‘vigiar de perto’ (FOUCAULT: 2006g, p. 2).

A ação do GIP começa com a distribuição de questionários aos presos e às famílias, e o recolhimento de relatos. Desenvolvendo empiricamente seu arquivo, se constitui como um efetivo trabalho de denúncia. As prisões vêm a público como depósito humano e local de vingança: exploração do trabalho, espancamentos, repressão sexual e o vaticínio ao crime para além das grades, àqueles sob o estigma de indivíduo

⁶⁷ Revista francesa semanal de esquerda fundada em 1970 por Paul Noirot. A entrevista ocorre em 18 de março de 1971 e encontra-se em *Ditos e escritos IV*, sob o título *Inquirição sobre as prisões: quebrems a barreira do silêncio*.

⁶⁸ Grupo de Informação sobre as Prisões. A seguir mencionado sob a abreviação GIP.

perigoso. Diferente do propósito da *Anistia Internacional*, o GIP se interessa menos pelos presos políticos do que pela condição dos delinquentes em geral, os presos comuns⁶⁹: ladrões, assassinos, violadores. Sobre estes, na mencionada entrevista à *Politique-Hebdo*, completa o filósofo:

O mais importante talvez seja a ausência de todo direito real. A justiça envia um homem à prisão, e esse homem não pode defender seus direitos perante ela. Ele está totalmente desarmado. A extensão da detenção preventiva e as condições de vida, tudo depende da justiça. Ora, quando ele escreve ao procurador para queixar-se, sua carta pode ser interceptada ou parcialmente reescrita pelo escrevente. As vezes, inclusive, ele será mandado para a solitária a fim de que cesse de se queixar (...). Um detento nos escreveu: ‘o prisioneiro é o objeto de uma agressão social perpétua’ (FOUCAULT: 2006g, p. 9-10).

Através do GIP, o filósofo reforça sua postura acerca do intelectual ante os movimentos sociais. Em conversa com Deleuze, em 1972, com o fim de dar voz ao próprio foco onde mais espontaneamente incidem os poderes, rechaça o papel de representação que a intelectualidade se arroga em relação às massas. Em conformidade com os princípios de rarefação discursiva, apresentados em sua aula inaugural do *Collège de France*, afirma a concessão de um privilegiado direito de falar, na esteira de um sistema de poder, aos intelectuais, que, no entanto, é desnecessária e mesmo ingênua ante o esclarecimento dos fenômenos acometidos àqueles que mais diretamente sofrem a coação. Para tanto, afirma:

O que os intelectuais descobriram recentemente é que as massas não necessitam deles para saber; elas sabem perfeitamente, claramente, muito melhor do que eles; e elas o dizem muito bem. Mas existe um sistema de poder que barra, proíbe, invalida esse discurso e esse saber. Poder que não se encontra somente nas instâncias superiores da censura, mas que penetra muito profundamente, muito sutilmente toda a trama da sociedade. Os próprios intelectuais fazem parte deste sistema de poder, a ideia de que eles são “agentes” da consciência e do discurso também faz parte desse sistema. O papel do intelectual não é mais o de se colocar “um pouco na frente ou um pouco de lado” para dizer a muda verdade de todos; é antes o de lutar contra as formas de poder exatamente onde ele é, ao mesmo tempo, o objeto e o instrumento:

⁶⁹ Em *Inquirição sobre as prisões: quebramos a barreira do silêncio* afirma Foucault a este respeito: “Os presos políticos têm meios que os de direito comum não têm. Meios de se expressar. Conhecimentos, relações sociais, contatos exteriores que permitem fazer saber o que dizem, o que fazem e, sobretudo, o suporte político que faz ricochetear sua ação. Algumas dezenas de prisioneiros de direito comum não teriam podido, com os políticos, reagir junto, escrever e fazer conhecer suas reivindicações no exterior” (FOUCAULT: 2006g, p. 8).

na ordem do saber, da “verdade”, da “consciência”, do discurso (FOUCAULT: 2003b, p. 71).

À nova intelectualidade cumpre a tarefa de se colocar nas lutas locais, investigar os pontos de articulação do poder e os pôs a descoberto, sem a pretensão de ser consciência global. Fazer uma ontologia do presente por intermédio do acontecimento, dispensando a autoridade de personalidades referenciais e as totalizações. A despeito do tema Edgardo Castro afirma: “a função do intelectual consiste em diagnosticar o presente, não em raciocinar em termos de totalidade para formular as promessas de um tempo que virá” (CASTRO: 2009, p. 229). Foucault procura romper com quaisquer identidades que se exerçam como razão superior, exterior aos acontecimentos, conferindo às ações localizadas valor próprio, não necessariamente atrelado a uma “luta final”, maior e mais digna⁷⁰ e, assim, contrapõe a imagem do intelectual específico à sua variante universal. Esta, vinculada ao que o filósofo atribui ser uma debilidade marxista, pode ser apresentada mediante a fórmula: “O intelectual seria a figura clara e individual de uma universalidade da qual o proletariado seria a forma obscura e coletiva” (FOUCAULT: 2003b, p. 8-9).

Ao questionamento sobre “qual o papel do intelectual na prática militante” responde à revista *Quel corps* em junho de 1975:

O intelectual não tem mais que desempenhar o papel daquele que dá conselhos. Cabe àqueles que se batem e se debatem encontrar, eles mesmos, o projeto, as táticas, os alvos de que necessitam. O que o intelectual pode fazer é fornecer os instrumentos de análise, e é este, hoje, essencialmente o papel do historiador. Trata-se, com efeito, de ter do presente uma percepção densa, de longo alcance, que permita localizar onde estão os pontos frágeis, onde estão os pontos fortes, a que estão ligados os poderes – segundo uma organização que já tem cento e cinquenta anos – onde eles se implantaram. Em outros termos, fazer um sumário topográfico e

⁷⁰ Sobre esta questão, em *Da arqueologia à dinástica*, entrevista com S. Hasumi ocorrida em setembro de 1972, Foucault critica a importância que os marxistas conferem à interpretação do texto de Marx como um diagnóstico sempre válido para os desdobramentos políticos do futuro, como se os acontecimentos seguissem um plano predeterminado pela história. Presos à tradição acadêmica, não se atrevem a desbravar o material histórico contemporâneo, e pretendem conferir o estatuto de ciência as suas análises, como se tal titulação comportasse em si um grau mais elevado de uma verdade de cunho metafísico.

geológico da batalha... Eis aí o papel do intelectual. Mas de maneira alguma dizer: eis o que vocês devem fazer! (FOUCAULT: 2003b, p. 151).

O papel conferido a esta figura coloca Foucault mais uma vez em linha oposta a Sartre, acusado de se pretender mediador e intérprete da consciência alheia. À querela entre os dois franceses salienta Renato Janine Ribeiro:

Sartre, por essa época, compreendia Flaubert, como antes havia compreendido Baudelaire; é isso o que Foucault se recusava a fazer. Estranhamente, Foucault, que acreditava no inconsciente, não queria dismantelar a consciência que alguém – até mesmo um preso, personagem usualmente desdenhada – tinha de si e de sua situação (e com o tempo ele veio a pensar que essa consciência era bastante justa, e merecia respeito não só ético, mas também no plano do conhecimento), enquanto Sartre, para quem as escolhas sempre foram algo prioritário, admitia ser a consciência alheia (RIBEIRO: 1995, p. 170).

É interessante observar, todavia, que a tensão entre Sartre e Foucault é minimizada no tocante ao engajamento político que os coloca lado a lado nos anos setenta por meio do GIP. Em 1972 ambos se reúnem em frente ao Ministério da Justiça em Paris a fim de chamar atenção da opinião pública com a leitura de um manifesto que lhes fora enviado por detentos. Foucault certamente continuou rejeitando o humanismo e o pensamento existencial do autor de *O ser e o nada*, mas se o desencontro se manteve foi, sobretudo, referente ao trabalho teórico. Neste período de luta conjunta, sobre o colega refere-se: “quando Sartre totaliza, ele se afasta da realidade. E cada vez que ele se apossa de um problema determinado, que ele tem uma estratégia determinada, que ele luta, ele se aproxima da realidade” (FOUCAULT: 2010b, p. 296).

À questão de como empregar a luta contra o sistema penal, em vista de suas declarações amiúde sufocadas⁷¹, responde Foucault:

É um trabalho penoso. Disseram-me mil vezes: ‘escreva-me um artigo sobre a prisão almejada pelo senhor’. E mil vezes eu respondi: ‘Merda! Isso não me interessa’. Em compensação, se propomos aos jornais um texto redigido pelos detentos, no qual é

⁷¹ A censura a que ambos, Foucault e o entrevistador Meienberg, se referem em *Die grosse Einsperrung (O grande internamento)*, gira em torno do manifesto lido em 1972 com Sartre às portas do Ministério da Justiça em Paris, o qual a mídia negou-lhes repercussão.

dito ‘Nós queremos isso e aquilo...’, os jornais não o publicam. A própria *La Cause du Peuple* censurou um texto de prisioneiros. Ele não correspondia às ideias deles, eles preferiam revoltas sobre os telhados. Quando os detentos falam, isso coloca muitíssimos problemas (...). O primeiro passo a fazer é, portanto, dar a palavra aos detentos (FOUCAULT: 2010b, p. 292).

A figura do intelectual específico deve então se mover às sendas das lutas cotidianas para perseguir as estratégicas políticas em seus pontos de ação, partindo dos referenciais empíricos em detrimento de teorias que definem as singularidades por dedução de premissas maiores. Segue-se daí um ceticismo à razão universal, contra a qual se deve renovar o papel da intelectualidade e a exigência de perscrutar estas zonas singularizadas do saber e das práticas cotidianas. Em *Não ao sexo rei* reafirma Foucault:

O sábio grego, o profeta judeu e o legislador romano são sempre modelos que obcecamos os que, hoje, têm como ocupação falar e escrever. Sonho com o intelectual destruidor das evidências e das universalidades, que localiza e indica nas inércias e coações do presente os pontos fracos, as brechas, as linhas de força; que sem cessar se desloca, não sabe exatamente onde estará ou o que pensará amanhã, por estar muito atento ao presente; que contribui, no lugar em que está, de passagem, a colocar a questão da revolução, se ela vale a pena (quero dizer qual revolução e qual pena). (FOUCAULT: 2003b, p. 242).

Em *O sujeito e o poder*, consonante ao ensejo desta nova intelectualidade, categoricamente afirma Foucault: “considero a palavra racionalização perigosa. O que devemos fazer é analisar racionalidades específicas mais do que evocar constantemente o progresso da racionalização em geral” (FOUCAULT: 2010e, p. 276).

A postura que lança com o GIP é também manifesta na edição do dossiê *Pierre Rivière*⁷², que conta com relatos extraídos dos autos de um crime ocorrido em 1835 na Baixa Normandia, tendo por clímax o texto do próprio assassino expondo suas razões. Sem construir uma análise psicológica, e sinalizando a rede de saberes que com a criminologia oitocentista converge sobre a individualidade do sujeito criminoso, o

⁷² *Moi Pierre Rivière ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère* (Eu Pierre Rivière que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão). Caso relatado nos *Anais de Higiene Pública* de 1836 que foi publicado por Foucault em 1973, acompanhado de textos complementares. A autobiografia do matricida foi utilizada pelo tribunal como prova a fim de verificar a presença virtual do crime na subjetividade do criminoso, antes de cometer o assassinato.

dossiê oferece, sobretudo, a palavra ao réu. Foucault chama atenção ao aparecimento de um sujeito objetivado por uma classe de doutos: psiquiatras, juristas e confesores, pretensamente capazes de dizer “a verdade” sobre seus impulsos interiores e decidir seu quociente de loucura e sanidade e, assim, seu destino: a prisão ou o asilo.

Conforme Foucault, o objetivo central de suas investigações foi: “criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornaram-se sujeitos. (...) Assim, não é o poder, mas o sujeito, que constitui o tema geral de minha pesquisa (FOUCAULT: 2010e, p. 273-274).

Negando valor fundamental a um “eu” pensante, ou a uma natureza fixa como princípio válido à definição do sujeito, é no próprio poder que questiona o núcleo gerador das subjetivações. Neste propósito, seu interesse pela prisão corresponde a uma especificidade do novo intelectual, a de problematizar o poder com vistas à constituição do sujeito, definido como identidade positiva, mas também adstrito a exterioridades que o submetem e o duplicam como objeto para si mesmo. Se Foucault trata da prisão não é por considera-la o espaço de exercício de um poder restrito aos seus portões, mas por ela se constituir como chave de acesso a uma rede sutil e polivalente que lhe extrapola e da qual ela é o reflexo menos mascarado. O sistema prisional torna visível o invisível, sinaliza o programa disciplinar que se faz dominante desde o século XIX, presente nas escolas, fábricas, hospitais, que dociliza o indivíduo e produz uma nova subjetividade.

3.5 - A analítica do poder

De acordo com Deleuze, à construção da genealogia, Foucault toma uma preocupação que se fez presente no pensamento de esquerda em fins da década de 1960, a saber: a objeção tanto das análises do poder em termos marxistas, quanto das concepções de origem burguesa. Todavia, neste contexto de pretensa descentralização

política e de não legitimação da mesma por meio de apelos jurídicos, os grupos de esquerda frequentemente entram em contradição e desalinho entre os planos teórico e prático. Se por um lado, põem à baila outros domínios, especializados e locais, não raro, as ações destes mesmos grupos retomam posturas centralizadoras, desenhando um quadro do poder que salienta importância à soberania pessoal (o líder, o governante), e a imagem de uma instância externa e estritamente cogente ao indivíduo (o poder como aquele que diz não)⁷³. Um de seus sinais repousa no uso corrente da temática da repressão sexual ao proletariado, como protesto dirigido a um poder que coíbe e que advém de um grupo privilegiado contra a “massa reprimida”. Nesta perspectiva, o poder é tomado como agente de negação, negligenciando-se sua capacidade criativa e a multiplicidade de focos por meio dos quais se apresenta.

Em diversas ocasiões Foucault tentou reconduzir a discussão sobre o tema, observando a força de atração que adjectiva o poder como instância sedutora que agrega, fabrica e transforma quem ele envolve. Em *Verdade e poder* encontra-se uma dessas ocasiões, conforme se pode constatar:

Quando se define os efeitos do poder pela repressão, tem-se uma concepção puramente jurídica deste mesmo poder; identifica-se o poder a uma lei que diz não. O fundamental seria a força da proibição. Ora, creio ser esta uma noção negativa, estreita e esquelética do poder que curiosamente todo mundo aceitou. Se o poder fosse somente repressivo, se não fizesse outra coisa a não ser dizer não você acredita que seria obedecido? O que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso (FOUCAULT: 2003b, p. 7-8).

Com o movimento que Foucault e Defert dirigem entre 1971 e 1973, vigora uma prática específica que se coaduna ao que mais tarde sua analítica confirma. “Quando Foucault volta em 1975 com uma publicação teórica, deve ter sido o primeiro a inventar essa nova concepção de poder, que buscávamos, mas não conseguíamos

⁷³ DELEUZE: 2005, p. 34.

encontrar nem enunciar” (DELEUZE: 2005, p. 34) – afirma Deleuze. A referência, relativa a *Vigiar e Punir*, se assenta na reformulação operada pelo filósofo contra a leitura tradicional do poder, vinculada a qualificativos que explicam sua suposta natureza, tais como: propriedade, localização, subordinação, essência ou atributo, modalidade e legalidade. A inversão descrita em 1975 corresponde, respectivamente, à negação das ideias de que o poder: a) possa pertencer a alguém; b) é localizado em um foco de onde emana; c) subordinado ao Estado e aos seus aparelhos, age exteriormente sobre os indivíduos; d) possui uma essência qualificadora, funcionando como metafísica que coroa o(s) representante(s); e) é repressor, existindo sob a forma da violência e da ideologia; f) a lei, expressão do poder do Estado, é manifestação da paz imposta à brutalidade da guerra e sua vigência reflete a vitória da ordem sobre a desordem.

A recusa evidencia o distanciamento aos modelos de análise política que conferem, proporcionalmente, maior ou menor acessibilidade ao poder, enquanto capacidade diretiva e possuidora, em face à posição das partes em uma hierarquia social constituída. Neste ínterim evita considerar os “aparelhos de Estado” como maquinário devoto aos interesses de classe, como instituições a serviço de grupos cômicos de sua posição. Igualmente encontra-se aquém ao discurso que explica a origem e negociação políticas em um ato fundador como o contrato. Inapreensível, inalienável e intransferível, o poder não cabe à esteira jurídica ou a uma ordem estritamente econômica, orquestrada por interesses subjetivos ou de classe. A este termo, em janeiro de 1976, Foucault menciona a congruência entre teorias políticas de cunho jurídico e liberal do século XVIII e o marxismo, no que tange ao repertório “economista” empregado para definir uma pretensa natureza do poder. Segundo o filósofo, ambas se lhe referem como um bem: em um caso passível de alienação, como o que oblitera um estado selvagem e erige a soberania e a sociedade civil; no outro como força destinada à

manutenção de relações de produção e a conseqüente divisão social, donde vige um parcelamento da sociedade entre classes, estando de um lado os que produzem e na extremidade oposta os seus beneficiários. Tanto em um caso quanto no outro, o poder é identificado como atributo que pode ser reclamado, pactuado e usurpado, cabendo ao direito ou a uma revolução proletária granjear-lhe equidade em seu uso e distribuição⁷⁴.

A posição de Foucault, diferentemente, se ancora na consideração de um equilíbrio provisório de forças, cujos atores, como sujeitos, em nada ou pouco controlam sua direção. Deste modo, ao soberano ou à classe privilegiada, é lhes destituída a posse, sem alocá-la como propriedade de quaisquer outros indivíduos. Em uma sentença, Foucault traduz a crítica tanto ao modelo jurídico setecentista quanto ao marxismo: “O poder não se dá, nem se troca, nem se retoma (...) ele se exerce e só existe em ato” (FOUCAULT: 2005a, p. 21). E complementa: “O poder não é primeiramente a manutenção e recondução das relações econômicas, mas, em si mesmo, primariamente, uma relação de força” (FOUCAULT: 2005a, p. 21).

No curso *Em defesa da sociedade*, ao rechaçar a leitura que submete o poder à economia, Foucault aborda, alternativamente, duas hipóteses não antitéticas, amiúde levantadas sobre o tema: uma que imediatamente o retrata como aquele que reprime (hipótese de Reich), e outra que o concebe sob a forma dos combates (hipótese de Nietzsche)⁷⁵. Em face à alternativa alusiva ao psicanalista austro-ucraniano, cumpre notar que para o filósofo de Poitiers o poder se sustenta como uma relação de equilíbrio

⁷⁴ Seria interessante observar que, conseqüente à consideração do poder como um bem, nesta perspectiva se poderia pensar a possibilidade de se criar espaços os quais dele se lhe pode escapar, como uma forma de anarquismo sem relações de poder. Para Foucault, contudo, as relações sociais são, por excelência, relações de poder, não havendo assim relação isenta de poder.

⁷⁵ Foucault introduz as referidas hipóteses no curso *Em defesa da sociedade* em face à inicial recusa aos modelos que se apoiam em concepções economistas para a análise do poder. O filósofo afirma também tê-las deste modo nomeado por uma questão de comodidade, o que não significa que sejam absolutamente concordantes com os pensamentos de Reich e Nietzsche respectivamente, mas que deles se aproximam. A hipótese repressiva, conforme Edgardo Castro, se refere, sobretudo, à obra *A irrupção da moral sexual repressiva. Estudo das origens do caráter compulsivo da moral sexual* escrita por Wilhelm Reich.

polivalente que encontra na repressão⁷⁶ uma de suas consequências possíveis, sem, com isso, ser correto elevá-la à condição primeira ou essencial de seu exercício. Consonante a outra via afere: enquanto equilíbrio, a relação de poder estabelecida não reflete propriamente um estado apaziguado, que se coadunaria à interpretação cuja lei o exprime e vela pela paz, ao contrário, no tocante ao poder, o que é estável é a permanência de forças mantidas sob a forma de enfrentamentos, explícitos ou velados. Sem aceitar a modalidade ideologia/repressão como princípio explicativo de uma constante do poder, de acordo com Deleuze, para Foucault:

O poder ‘produz realidade’, antes de reprimir. E também produz verdade, antes de ideologizar, antes de abstrair ou de mascarar (...). Foucault não ignora de modo algum a repressão e a ideologia, mas, como Nietzsche já havia visto, elas não constituem o combate das forças, são apenas a poeira levantada pelo combate (DELEUZE: 2005, p. 38-9).⁷⁷

Do mesmo modo, trafegando pela via aberta por Nietzsche, esfacela a quimera de um Estado dirigido por uma racionalidade neutra e desencarnada que se manifesta através das leis e que se exerce como mediação entre discursos conflitantes. Conforme Deleuze:

Foucault mostra que a lei não é nem um estado de paz nem o resultado de uma guerra ganha: ela é a própria guerra e a estratégia dessa guerra em ato, exatamente como o poder não é uma propriedade adquirida pela classe dominante, mas um exercício atual de sua estratégia (DELEUZE: 2005, p. 40).

⁷⁶ A noção de repressão é neste contexto correlata à guerra como modelo de análise do poder, assim como o é a opressão para a teoria jurídico-política da soberania como excesso do poder. Em *A vontade de saber* Foucault retoma a temática da repressão melhor precisando seu emprego na configuração política moderna.

⁷⁷ A afirmação de Deleuze confirma a recepção de Foucault à hipótese de Nietzsche, sem que proceda à recusa absoluta da hipótese de Reich e, do mesmo modo, à análise de forças repressoras contra o proletariado nas sociedades industriais efetuada por Marcuse. Ao longo de *A vontade de Saber* Foucault esclarece que a repressão do proletariado urbano se dá como efeito posterior a eventos de individualização da burguesia, desferidos contra ela mesma e, neste sentido, são “apenas a poeira levantada pelo combate” como afirma Deleuze.

Ao se referir ao princípio de Clausewitz em torno às guerras napoleônicas⁷⁸, que compreende a guerra como a própria política continuada por outros meios, Foucault sugere, diferentemente, ser a política a continuação de um estado perene de guerra⁷⁹. A consideração remete à filosofia de Nietzsche que, do mesmo modo, encontrara a brutalidade voluptuosa e mesquinha sob o presente mascarado de uma razão “pacificadora”. No curso *Em defesa da sociedade* a referência se confirma:

As relações de poder, tais como funcionam numa sociedade como a nossa, têm essencialmente como ponto de ancoragem uma certa relação de força estabelecida em dado momento, historicamente precisável, na guerra e pela guerra. E se é verdade que o poder político pára a guerra, faz reinar ou tenta fazer reinar uma paz na sociedade civil, não é de modo algum para suspender os efeitos da guerra ou para neutralizar o desequilíbrio que se manifestou na batalha final da guerra. O poder político, nessa hipótese, teria como função reinserir perpetuamente essa relação de força, mediante uma espécie de guerra silenciosa, e de reinseri-la nas instituições, nas desigualdades econômicas, na linguagem, até nos corpos de uns e de outros (FOUCAULT: 2005a, p. 22-23).

Cumpre, todavia, notar que se a preponderância da então nomeada “hipótese de Nietzsche” se faz evidente na obra de Foucault, o que atesta sua inversão ao princípio de Clausewitz, àquela identificada com Reich não é, nem por isso, absolutamente falseada. Foucault a entende, desde o ponto de vista da repressão, como possível análise dos efeitos de superfície, posta a existência de discursos de caráter repressivo em nossa sociedade, mas salienta sua negligência ante uma pretensa consideração binomial da sociedade e do poder, fortemente amparada por um desgastado conceito de ideologia. A este propósito afirma em *Não ao sexo rei* que “o interdito, a recusa, a proibição, longe de serem as formas essenciais do poder, são apenas seus limites, as formas frustradas ou extremas. As relações de poder são, antes de tudo, produtivas” (FOUCAULT: 2003b, p. 236).

⁷⁸ Foucault faz referência à obra *Da guerra* no curso *Em defesa da sociedade*.

⁷⁹ “A política é a guerra continuada por outros meios” (FOUCAULT: 2005a, p. 22).

Após a recusa de elementos tradicionais de análise política, o filósofo exhibe na aula de 14 de janeiro de 1976 de *Em defesa da sociedade*, as precauções de método que dirigiram seu trabalho no primeiro meado da genealogia, quando o clímax da pesquisa girava em torno às disciplinas sociais. Em consonância aos postulados de *Vigiar e punir*, no referido curso pontua o passado recente de sua pesquisa e determina o modo de ação futura, a fim de evitar uma análise defasada do poder. Conforme Foucault:

a) O poder não deve ser analisado a partir de uma instância central supostamente capaz de dirigir seus mais elementares pontos de ação, e sim, deve-se proceder sua investigação justamente entre os espaços onde ele se faz mais sensivelmente operante, ou seja, nas posições e formas em que materialmente incide.

Ao caráter local desta analítica afirma Deleuze:

O funcionalismo de Foucault corresponde a uma topologia moderna que não assinala mais um lugar privilegiado como fonte do poder e não pode mais acertar a localização pontual (...). O poder é local porque nunca é global, mas ele não é local nem localizável porque é difuso (...). ‘As relações de poder não se encontram em posição de exterioridade com respeito a outros tipos de relações... a posição (delas) não é a de superestrutura... elas possuem, onde agem, um papel diretamente produtor’ (DELEUZE: 2005, p. 36-7).

Para o filósofo, “trata-se de apreender o poder em suas extremidades, em seus últimos lineamentos, onde ele se torna capilar” (FOUCAULT: 2005a, p. 32). Sob este princípio, compreende-se o interesse que atravessa seu trabalho teórico e prático por conceder a palavra aos loucos, delinquentes e a toda ordem de marginalizados no espaço social. Procurando desligar-se do tipo de ação de uma intelectualidade cujo papel é definido como a de intérprete e agregadora de sentido às experiências da coletividade, o filósofo investiga estas individualidades produzidas como pontos de encontro mais genuínos com o poder em sua ação efetiva.

b) Não se deve personalizar o poder, atribuir-lhe alma ou essência, ou trafegar por questões vinculadas às intenções ocultas de um sujeito, a fim de extrair-lhe um

conceito ou modo operacional. Ao comentar a analítica de Foucault, confirma Deleuze: “o poder não tem essência, ele é operatório. Não é atributo, mas relação... longe de se exercer numa esfera geral ou apropriada, a relação de poder se insere em todo lugar onde existem singularidades” (DELEUZE: 2005, p. 37-8).

Neste escopo, Foucault visa desmascarar a posição que concebe o sujeito como o núcleo elementar das relações que o cercam. Para o filósofo, diferentemente, o indivíduo moderno é erigido como o produto de uma sujeição historicamente situada, cuja existência se deve à cumplicidade entre os saberes e o poder constituído. Sob esta exigência, o autor de *Vigiar e Punir* desfaz a metáfora do rei ungido que carrega duplicidade corpórea⁸⁰, sendo simultaneamente corpo natural e místico, possuidor do poder e corporificação de sua substancialidade. À inversão do modelo do *Leviatã* sugere:

Estudar o poder, de certo modo, do lado de sua face externa, no ponto em que ele está em relação direta e imediata com o que se pode denominar, muito provisoriamente, seu objeto, seu alvo, seu campo de aplicação (...). Em vez de perguntar-se como o soberano aparece no alto, procurar saber como se constituíram pouco a pouco, progressivamente, realmente, materialmente, os súditos, o súdito a partir da multiplicidade dos corpos, das forças, das energias, das matérias (FOUCAULT: 2005a, p. 33).

c) De modo complementar à anterior precaução, Foucault afirma ser necessário desligar-se das análises que concebem formas homogêneas e regulares de ação do poder como vetores guiados verticalmente desde uma classe ou vontade subjetiva dominante contra a base social dominada. Para o filósofo o poder não se exerce em bloco, tampouco se submete aos desígnios de indivíduos específicos.

⁸⁰ Conforme Ernst Kantorowicz, na Idade Média se construiu uma teologia política que transformou a imagem do soberano em duplicidade corpórea: o rei é simultaneamente seu corpo natural, orgânico e um corpo místico. Desta forma, com a morte do corpo natural, mantinha-se viva a realeza que seria encarnada no seu sucessor. Pode-se dizer que esta noção perpassou, na filosofia moderna, o pensamento político de filósofos como Bodin e Hobbes, em seus conceitos de soberania.

A esta prerrogativa desfaz a estrita articulação da vigência do poder com a vontade soberana e, assim, a responsabilidade política se dispersa para além do indivíduo que governa, não bastando liquidá-lo para se completarem mudanças paradigmáticas. Ao genocídio de judeus durante a Segunda Guerra Mundial, por exemplo, não se deve imputar uma origem na mente perversa de Hitler, pois o racismo de Estado já se articulava como operador político desde o século XVIII.

Em *Il faut défendre la société* afirma o francês:

O poder, acho eu, deve ser analisado como uma coisa que circula, ou melhor, como uma coisa que só funciona em cadeia. Jamais ele está localizado aqui ou ali, jamais está entre as mãos de alguns, jamais é apossado como uma riqueza ou um bem. O poder funciona. O poder se exerce em rede e, nessa rede, não só os indivíduos circulam, mas estão sempre em posição de ser submetidos a esse poder e também de exercê-lo. Jamais eles são alvo inerte e consentidor do poder, são sempre seus intermediários. Em outras palavras, o poder transita pelos indivíduos, não se aplica a eles (FOUCAULT: 2005a, p. 35).

A analítica de Foucault questiona, por meio desta circularidade, a relação entre o indivíduo e o poder, propondo ser o primeiro uma consequência e elemento condutor do segundo, não mais o substrato primitivo sobre o qual emerge. Neste sentido, é interessante observar que no conjunto de seus escritos, desde a arqueologia, o filósofo elabora um refinamento gradativo desta constituição do indivíduo moderno, buscando sempre destituí-lo de sua posição transcendental. Enquanto nos anos 1960 o precisa em uma trama epistêmica que lhe institui como ser finito, nos anos 1970 o enfeixa em relações de poder, cujos mecanismos exigem que se apresente em sua intimidade, se retrate, seja disciplinado e normalizado. “O poder transita pelo indivíduo que ele constituiu” (FOUCAULT: 2005a, p. 35), o que decorre uma mudança significativa ao modo de análise tradicionalmente empregado na filosofia. De acordo com Candiotti:

Tem sido uma evidência significativa na filosofia moderna que o sujeito é fundamento de verdade e fonte universal de significação. Foucault quer problematizar evidências como esta, ao mostrar que tanto os discursos de verdade quanto o que se entende por sujeito são produzidos, constituídos a partir da

articulação entre jogos de regras, mecanismos e estratégias de poder pertencentes às nossas práticas sociais e culturais (CANDIOTTO: 2010, p. 17).

d) Analisar as relações de poder em sua origem polimorfa, gradativamente colonizada e tornada homogênea. Deste modo, em conformidade ao que já havia postulado acerca das pesquisas de origem como *Herkunft e Entstehung*, no artigo *Nietzsche, a genealogia e a história*, trata-se de partir deste caos inicial e ascender ao ponto em que estas multiplicidades são apreendidas por estratégias globais previamente indefinidas. Conseqüentemente, não só o poder, mas também o estatuto do sujeito, como seu tributário, resultam de um emaranhado inicialmente disperso e carente de sentido, ajustando-se às demandas discursivas em que se inserem.

A esta assertiva de método serve como exemplo a relação que Foucault estabelece entre o poder e a lei, colocando a segunda como resultado pretensamente homogeneizador e, no entanto, aquém de igualizar-se com a paz. À perspectiva nietzschiana de uma abordagem da origem enquanto caos agrega-se a belicosidade perene que transpassa a política, sendo esta traduzida como embate contínuo, mesmo ante a sombra monótona da lei.

A lei não nasce da natureza, junto das fontes frequentadas pelos primeiros pastores; a lei nasce das batalhas reais, das vitórias, dos massacres, das conquistas que têm sua data e seus heróis de horror; a lei nasce das cidades incendiadas, das terras devastadas; ela nasce com os famosos inocentes que agonizam no dia que está amanhecendo. Mas isso não quer dizer que a sociedade, a lei e o Estado sejam como que o armistício nessas guerras, ou a sanção definitiva das vitórias. A lei não é pacificação, pois, sob a lei, a guerra continua a fazer estragos no interior de todos os mecanismos de poder, mesmo os mais regulares (FOUCAULT: 2005a, p. 58-59).

Seguindo esta posologia, a analítica foucaultiana exhibe a violência velada sob a aparência incólume de uma conjuntura donde as dissonâncias elementares ecoam em artificial uníssono. E, assim, prossegue: “a paz, na menor de suas engrenagens, faz surdamente a guerra (...). Cumpre decifrar a guerra sob a paz: a guerra é a cifra mesma da paz” (FOUCAULT: 2005a, p. 59).

e) Para além de um encontro com as ideologias subjacentes às relações de poder, cumpre fazer uma arque-genealogia dos saberes que, ao mesmo tempo, alimentam e são produzidos pelas tramas políticas. Foucault compreende a noção de ideologia como uma faceta do discurso em ação que supõe um lugar privilegiado ao poder e aos sujeitos enquanto classe. Assim, o discurso, como conjunto das coisas ditas e não ditas, lhe antecede, constituindo-se a ideologia como efeito de superfície; a ele, todavia, os saberes são concomitantes, sem que haja preponderância definida. Entre saber e poder vigora mútua imbricação e entre eles o sujeito é uma ocorrência possível, mas não a priori necessariamente necessária.

Ao resumir em um parágrafo as anteriores precauções metodológicas, o filósofo torna mais evidente que o padrão que encara negativamente o poder e o remete à imagem de uma instância superior que se legitima através das leis, é um dos destinatários centrais de sua crítica.

Em vez de orientar a pesquisa sobre o poder para o âmbito do edifício jurídico da soberania, para o âmbito dos aparelhos de Estado, para o âmbito das ideologias que o acompanham, creio que se deve orientar a análise do poder para o âmbito da dominação (e não da soberania), para o âmbito dos operadores materiais, para o âmbito das formas de sujeição, para o âmbito das conexões e utilizações dos sistemas locais dessa sujeição e para o âmbito, enfim, dos dispositivos de saber (FOUCAULT: 2005a, p. 40).

As mencionadas indicações presentes em *Il faut défendre la société* negam, em relação ao poder, tanto a perspectiva do sujeito como seu núcleo gerador, quanto as análises centradas em um modelo de soberania que perpassa os contratualistas, Bodin, Hobbes, Locke, e os depositários mais recentes da armadura jurídica que lhe fazem eco. A propósito desta tradição, Foucault sinaliza em *A vontade de saber* que “no pensamento e na análise política ainda não cortaram a cabeça do rei” (FOUCAULT: 2006e, p. 99), sugerindo que na atualidade persistam concepções equivocadas acerca do tema, cujo caráter pernicioso se dá em ocultar, em face à aparência de uma soberania

reformada e democratizada por meio das leis, a domesticação dos corpos pelo disciplinamento geral que vigora sob uma microfísica do poder, grosso modo, desde a Revolução Industrial.

3.6 – Soberania x disciplina: a trajetória da construção política do indivíduo moderno nas figuras da penalidade

A consideração de que poder não funciona em termos de repressão levanta uma suspeita contra o aparelho jurídico-político, que designa sob a forma da lei o permitido e o proibido na esfera social e ampara a modalidade contratual de análise política. Foucault aponta a forma do direito como o discurso por excelência de uma conjuntura que pode ser situada na história e através da história, e que não condiz com o funcionamento efetivo do poder ao menos desde o início do século XIX. Em *A verdade e as formas jurídicas*, encontra sua morfologia no cenário das monarquias medievais, descrevendo-a como elemento de unificação da realeza feudal⁸¹.

O filósofo sustenta que a soberania se erige no horizonte do direito penal, passando gradativamente a mediar contendas privadas, então reguladas pelo direito germânico. O francês comenta que com este modelo bárbaro, sobrepondo-se às instâncias judicativas da antiguidade greco-romana, a reação ao sofrimento físico passou a ser validada como prova jurídica. Os ordálios, geralmente empregados por

⁸¹ A consideração sobre a relação de origem estabelecida entre o direito e o poder soberano se confirma no curso *Em defesa da sociedade*, donde afirma Foucault: “Do poder régio trata-se de duas maneiras: seja para mostrar em que armadura jurídica o poder real se investia, como o monarca era efetivamente o corpo vivo da soberania, como seu poder, mesmo absoluto, era exatamente adequado a um direito fundamental; seja, ao contrário, para mostrar como se devia limitar esse poder do soberano, a quais regras de direito ele devia submeter-se, segundo e no interior de que limites ele deveria exercer seu poder para que esse poder conservasse sua legitimidade. O papel essencial da teoria do direito, desde a Idade Média, é o de fixar a legitimidade do poder: o poder maior, central, em torno do qual se organiza toda a teoria do direito é o problema da soberania. Dizer que o problema da soberania é o problema central do direito nas sociedades ocidentais significa que o discurso e a técnica do direito tiveram essencialmente como função dissolver, no interior do poder, o fato da dominação, para fazer que aparecessem no lugar dessa dominação, que se queria reduzir ou mascarar, duas coisas: de um lado, os direitos legítimos da soberania, do outro, a obrigação legal da obediência” (FOUCAULT: 2005a, p. 30-31).

meio de afogamentos e queimaduras, eram interpretados como ocasiões em que se punha em questão a interferência de Deus a favor ou contra o acusado, selada pela resistência às dores e a cicatrização das feridas em prazo previamente estabelecido. Do mesmo modo, o justo poderia ser determinado por meio de duelos, cuja força e destreza das partes, preponderavam sobre a inquirição da verdade. Assim, pode-se dizer que vigorava um embate a demarcar vencedores e vencidos em lados opostos, mas não culpados e inocentes, posto não ser a verdade o escopo da investigação jurídica. A força, o acaso e o destino compunham este domínio que se manteve ao menos até o fim da Alta Idade Média.

Uma vez que um indivíduo se declarasse vítima e reclamasse reparação a um outro, a liquidação judiciária devia se fazer como uma espécie de continuação da luta entre os indivíduos. Uma espécie de guerra particular, individual se desenvolve e o procedimento penal será apenas, a ritualização dessa luta entre os indivíduos. O direito germânico não opõe a guerra à justiça, não identifica justiça e paz. Mas, ao contrário, supõe que o direito não seja diferente de uma forma singular e regulamentada de conduzir uma guerra entre os indivíduos e de encadear os atos de vingança. O direito é, pois, uma maneira regulamentada de fazer guerra (...). No sistema da prova judiciária feudal trata-se não da pesquisa da verdade, mas de uma espécie de jogo de estrutura binária. O indivíduo aceita a prova ou renuncia a ela. Se renuncia, se não quer tentar a prova, perde o processo de antemão. Havendo a prova, vence ou fracassa, não há outra possibilidade. A forma binária é a primeira característica da prova (FOUCAULT: 2002b, p. 56-61).

Neste horizonte as disputas poderiam ser pactuadas sob a forma do pagamento de uma quantia estabelecida por um árbitro externo, escolhido em comum acordo pelos interessados, como forma de cessar a possível vingança do acusador. A multa funcionava como uma compra da paz, não tendo a função de reparar o dano, mas somente a de lesar aquele que paga. Com a ausência de uma instância central a gerir o lícito e o ilícito na esfera pública, estas contendas pessoais, a guerra e a rapina, constituíam-se como mecanismo de circulação dos bens, donde os mais fortes potencializavam sua força com o desarmamento dos mais fracos. Foucault assinala, todavia, a gradativa apropriação do direito de punir como meio de acumulação de poder,

o que fomenta a constituição jurídica da soberania a partir do século XII e a reposição do direito romano em cena.

Na alta Idade Média não havia poder judiciário. A liquidação era feita entre indivíduos. Pedia-se ao mais poderoso ou àquele que exercia a soberania não que fizesse justiça, mas que constasse, em função de seus poderes político, mágicos e religiosos, a regularidade do procedimento. Não havia poder judiciário autônomo, nem mesmo poder judiciário nas mãos de quem detinha o poder das armas, o poder político. Na medida em que a contestação judiciária assegurava a circulação dos bens, o direito de ordenar e controlar esta contestação judiciária, por ser um meio de acumular riquezas, foi confiscado pelos mais ricos e mais poderosos (FOUCAULT: 2002b, p. 65).

Foucault define em *A verdade e as formas jurídicas* este empreendimento de estatização penal que na Baixa Idade Média começa a centralizar o poder na figura do soberano, por meio de quatro etapas intrinsecamente ligadas: 1) a proibição aos contendores particulares de resolverem suas pendências entre si, migrando esta tarefa a uma instância externa e pretensamente neutra; 2) o aparecimento do procurador como representante do rei a fim de mediar os litígios privados; 3) a noção de infração que emerge como ato de violência pública; 4) a secularização da culpa e a consequente codificação de uma jurisdição das penas.

Ante a maturação do monopólio estatal da violência, e consequentemente das monarquias absolutistas, ocorre uma identificação do crime como afrontamento pessoal ao rei, concebido como a encarnação da própria justiça. Neste contexto, o soberano, revestindo-se do poder como um atributo de natureza e constituído pela força, é erigido como elemento paradoxal: define-se como o corpo da lei e podia fazer da suspensão da mesma um ato legal. Neste sentido confirma Giorgio Agamben:

‘O soberano está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico’. Se o soberano é, de fato, aquele no qual o ordenamento jurídico reconhece o poder de proclamar o estado de exceção e de suspender, deste modo, a validade do ordenamento, então ‘ele permanece fora do ordenamento jurídico e, todavia, pertence a este, porque cabe a ele decidir se a constituição *in toto* possa ser suspensa. A especificação ‘ao mesmo tempo’ não é trivial: o soberano, tendo o poder legal de suspender a validade da lei, coloca-se legalmente fora da lei. Isto significa que o paradoxo pode ser formulado também deste modo: ‘a lei está fora dela mesma’, ou

então: ‘eu, o soberano, que estou fora da lei, declaro que não há um fora da lei’ (AGAMBEN: 2007, p. 23).

Sob esta tipologia política, os ilegalismos são entendidos como crimes de lesa-majestade, e se apresentam como ocasião em que a soberania agredida deve responder mostrando-se como força reparatória sobre-humana⁸². Neste ínterim, nenhum delito poderia escapar à vingança do príncipe, o que fazia de qualquer suspeito, mesmo sem provas, um corpo em que devia recair ao menos certa punição, proporcional aos indícios da culpa. Era preferível punir um inocente que deixar escapar impune um culpado.

Se a confissão se constituía como prova irrefutável, a tortura compunha um processo de extração legítima da verdade. Ao mesmo tempo, ao resistir o suspeito às dores que lhe eram impostas, encontrava-se fragilizado o veredito de uma prova completa. Neste cenário em que no plano epistemológico, como Foucault demonstra em *As palavras e as coisas*, a medida e a ordem regem as diretrizes de todo conhecimento, os epítetos “culpado” e “inocente” resultam de uma aritmética de provas, existindo a possibilidade de uma “culpa fracionada”, seguindo o modelo matemático do discurso corrente.

O suspeito, enquanto tal, merecia sempre um certo castigo; não se podia ser inocentemente objeto de suspeita. A suspeita implicava, ao mesmo tempo, da parte do juiz um elemento de demonstração, da parte do acusado a prova de uma certa culpa, e da parte da punição uma forma limitada de pena. Um suspeito que continuasse suspeito não estava inocentado por isso, mas era parcialmente punido (FOUCAULT: 1997b, p. 37-38).

Foucault abre seu *Vigiar e punir* com o relatório truculento de uma condenação capital donde o réu Robert-François Damiens é apresentado repetindo seus atos

⁸² A lógica deste sistema pode ser observada em afirmações como a que segue, presente em *Les six livres de la République* de Jean Bodin: “Assim como uma coroa perde seu nome se está aberta ou quando seus florões são arrancados, assim a majestade soberana perde a sua grandeza se fizer nela abertura para usurpar qualquer prerrogativa sua” (BODIN: 2011, p. 292). Ora, neste contexto, o direito de infringir a própria lei que promulga encontra-se restrito à pessoa do príncipe, ao tomar um súdito para si este direito significa valer-se de uma prerrogativa real e, portanto, o cometimento de uma violência contra a majestade, seu poder e sua pessoa.

simbolicamente ao público, de modo a evidenciar a justiça em face de seu castigo. O anúncio de sua pena demonstra o exercício de uma prática punitiva que integra a representação das infrações, que temporariamente destituíram ou ameaçaram o poder do príncipe, ao conjunto de uma cerimônia de restituição e afirmação política em que se demonstra a “verdade”. Os suplícios desta ordem, castigos corporais que levavam lenta e dolorosamente à morte, não eram comuns, mas estavam previstos no sistema jurídico dominado pelas monarquias europeias até fins do século XVIII.

O mencionado relatório de execução assim começa:

[Damiens fora condenado, a 2 de março de 1757], a pedir perdão publicamente diante da porta principal da Igreja de Paris [aonde devia ser] levado e acompanhado numa carroça, nu de camisola, carregando uma tocha de cera acesa de duas libras; [em seguida], na dita carroça, na praça de Grève, e sobre um patíbulo que aí será erguido, atenazado nos mamilos, braços, coxas e barriga das pernas, sua mão segurando a faca com que cometeu o dito parricídio, queimada com fogo de enxofre, e às partes em que será atenazado se aplicarão chumbo derretido, óleo fervente, piche em fogo, cera e enxofre derretidos conjuntamente, e a seguir seu corpo será puxado e desmembrado por quatro cavalos e seus membros e corpo consumidos ao fogo, reduzido a cinzas, e suas cinzas lançadas ao vento (FOUCAULT: 1997b, p. 9).

Os suplícios como este eram executados como manifestação da disparidade de forças existente entre o príncipe e o malfeitor, por isso sobre os corpos dos condenados se aplicavam múltiplas mortificações, impingindo-se um cálculo da dor para que o supliciado se mantivesse vivo e o ritual se completasse até suas últimas manifestações de caráter exemplar. Daí não bastava eliminar o indivíduo que cometera o crime, era preciso reduzi-lo ao mais genuíno desespero e ouvir seu pedido de clemência a Deus e ao soberano para ter sua morte abreviada. A mutilação dos corpos deveria ser apreciada por uma legião de espectadores, partícipes do ritual que reconsagrava a soberania ofendida, inculcando-lhes o medo como forma de garantir a obediência das leis⁸³.

⁸³ A eficácia do medo como instrumento de manutenção política, tema candente a esta lógica auto-afirmativa do poder soberano, é apresentada por Maquiavel. Em *O príncipe* encontra-se a seguinte passagem: Os homens têm menos escrúpulo em ofender a alguém que se faça amar do que a quem se faça temer, posto que a amizade é mantida por um vínculo de obrigação que, por serem os homens maus, é

A dramaticidade sangrenta compunha o cenário da ostentação da força neste modelo cujo povo, escrito no singular, constituía-se em muitos corpos como indivíduo único. Não era relevante a morte ou a vida especificamente de um condenado, já que se desprezava sua individualidade somática. Seu corpo se apresentava, e assim bastava ao poder, como substrato próprio à manifestação desta soberania de caráter metafísico que conseguia subsistir pela legitimidade divina e/ou contratual e pela aplicação do terror.

O indivíduo comum, sob o selo do poder soberano, era classificado somente enquanto pertencente a um agrupamento, classe ou família, mas encontrava-se aquém de uma singularização pelo poder. O corpo da realeza, contrariamente, composto como *gemina persona*, simultaneamente natural e místico, era o corpo que de fato abrigava importância política. Sua duplicidade permitia que uma parte de si não perecesse ao ciclo que abate o mundo orgânico. Sobre esta questão, Foucault, apoiando-se no estudo de Ernst Kantorowics intitulado *Os dois corpos do rei*, afirma:

O rei, para assegurar sua soberania, deve ser um indivíduo com um corpo, mas esse corpo não pode perecer com a singularidade somática do rei; quando o monarca desaparece, a monarquia tem de subsistir; este corpo do rei, que mantém juntas todas essas relações de soberania, não pode desaparecer com o indivíduo X ou Y que acaba de morrer. É necessária portanto certa permanência do corpo do rei; é necessário que o corpo do rei não seja simplesmente sua singularidade somática, tem de ser, além disso, a solidez de seu reino, da sua coroa. De sorte que a individualização que vemos se esboçar no topo da relação de soberania implica a multiplicação do corpo do rei (...). A relação de soberania põe em ligação, aplica algo como um poder político no corpo, mas nunca faz a individualidade aparecer. É um poder que não tem função individualizante ou que só esboça a individualidade do lado do soberano, e ainda assim à custa dessa curiosa, paradoxal e mitológica multiplicação dos corpos. De um lado, corpos, mas não individualidade; de outro lado, uma individualidade, mas uma multiplicidade de corpos (FOUCAULT: 2006c, p. 57).

De acordo com Foucault, é a soberania, deste modo, concebida como extensão de uma hierarquia amparada em Deus e/ou nas leis naturais, o que justifica a ordem estabelecida e o decorrente direito de vida e morte que a vontade do rei faz valer sobre

quebrado em cada oportunidade que a eles convenha; mas o temor é mantido pelo receio de castigo que jamais se abandona (MAQUIAVEL: 1997, p. 96).

seus súditos. Em busca de sua legitimidade, o soberano ocorre constantemente aos elos que o vinculam a um passado que manifesta a união de sua linhagem pelo criador ou a celebração de seu poder através de um pacto entre os homens.

A relação de soberania sempre traz, creio, a marca de uma anterioridade fundadora. Para que haja relação de soberania, é preciso que haja outra coisa, como um direito divino ou como uma conquista, uma vitória, um ato de submissão, um juramento de fidelidade, um ato firmado entre o soberano que concede privilégios, uma ajuda, uma proteção, etc., e alguém que, em compensação, se empenha; ou tem de haver algo como um nascimento, direitos de sangue. Em suma, podemos dizer, a relação de soberania olha sempre para trás, na direção de algo que a fundou de uma vez por todas (FOUCAULT: 2006c, p. 53-54).

Cumpra notar, porém, que apesar do poder soberano ter como sustentáculo uma suposta origem divina, ele se encontrava em posição comumente frágil em face aos seus possíveis confrontadores. A violência de seu exercício alimentava a insatisfação popular, o que se convertia facilmente em revoltas, por outro lado, era na própria demonstração de sua força arrebatadora que ela conseguia garantir sua permanência. Ritualizada desde o nascimento até a morte, a soberania se reatualizava a cada manifestação de poder e, neste processo, estavam incluídos também os sacrifícios dos condenados, oferecidos ao deleite e horror de uma plateia de espectadores, conforme comenta o filósofo em *Vigiar e punir*:

O suplício tem (...) uma função jurídico-política. É um cerimonial para reconstituir a soberania lesada por um instante. Ele a restaura manifestando-a em todo o seu brilho. A execução pública, por rápida e cotidiana que seja, se insere em toda a série dos grandes rituais do poder eclipsado e restaurado (coroação, entrada do rei numa cidade conquistada, submissão dos súditos revoltados): por cima do crime que desprezou o soberano, ela exhibe aos olhos de todos uma força invencível. Sua finalidade é menos de estabelecer um equilíbrio que de fazer funcionar, até um extremo, a dissimetria entre o súdito que ousou violar a lei e o soberano todo-poderoso que faz valer sua força (FOUCAULT: 1997b, p. 42).

Ocorre que a soberania, ao utilizar estes rituais contra cada ameaça a ela impingida, demonstrava, no corpo supliciado, o limite de sua ação. Assim, o intento de punição exemplar, além de esporadicamente promover a identificação dos espectadores

com o sofrimento escrachado de um súdito ante seus olhos, selava a força soberana como poder negativo, cuja presença estava restrita aos seus ritos de consagração e que se abria ao fabrico de resistências. O poder soberano funcionava de modo descontínuo e, assim, fomentava a existência de espaços de contestação pública.

Sob o ponto de vista teórico, podemos situar a compatibilidade de pensadores como Bodin, Hobbes e Bossuet com a racionalidade política da soberania. Em seu artigo *Foucault, a lei e o direito*, Sérgio Adorno comenta o respaldo jurídico que a cerca e a reverberação de seus temas em alguns dos clássicos que na época pensaram o poder:

No século XVIII o poder soberano revestiu-se de legalidade; o rei exerce o poder por direito, inicialmente direito divino, em seguida por direito consuetudinário. Foi esse modelo que povoou o imaginário da filosofia política moderna, em torno de nomes como Bodin, Maquiavel, Hobbes e Locke, contribuindo para disseminar a identidade entre lei e poder, entre direito e justiça, entre soberania e juridicidade (ADORNO: 2006, p. 209).

Conforme Bodin, a soberania, perpétua e absoluta, se constitui como a própria força de coesão social. O filósofo caracteriza o príncipe como portador legítimo do poder, estando alheio às próprias leis que promulga. Deste modo, o desprezo de um súdito à soberania nele personificada corresponde a um insulto a Deus, conforme se pode verificar em *Les six livres de la République*:

Já que não há nada maior na Terra, depois de Deus, que os Príncipes soberanos, e que eles são estabelecidos por Ele como seus lugares-tenentes para comandar os outros homens, é preciso levar em consideração a sua qualidade, a fim de respeitar e reverenciar a sua majestade com toda obediência, ouvir e falar deles com toda honra. Pois quem despreza seu Príncipe soberano despreza a Deus, de quem o Príncipe é a imagem na Terra (BODIN: 2011, p. 289).

Em Hobbes encontra-se a defesa da centralização de poder com o intuito de alijar a condição natural de guerra entre os homens com a formação do Estado. A fim de defender esta posição afirma que “nada que o soberano representante faça a um súdito pode, sob qualquer pretexto, ser propriamente chamado de injustiça ou injúria”

(HOBBS: 2003, p. 160)⁸⁴. Quanto a Bossuet, atribuindo à providência o governo dos homens, confere à monarquia na Terra o caráter sagrado da representação dada pelos céus. Ungidos, os príncipes se tornam a própria imagem de Cristo e sobre eles não há instância coativa no reino dos homens.

Apesar do amparo jurídico-político ancorado na ancestralidade e, em última instância, na vontade de Deus, os rituais da soberania caducam em face à realidade das Luzes. A expansão demográfica, a mudança no tipo de delito predominante e a ascensão da burguesia encontram-se entre os fatores desta guinada. No tocante ao direito, no século XVIII ocorre a *Reforma humanística* que critica o sistema de provas parciais e as atrocidades infligidas aos corpos como manifestação política. Sob o argumento de que os indivíduos se unem por um contrato social, a crítica rechaça a consideração de que os delitos se constituam como ofensas particularmente dirigidas ao soberano, e afirma que todo crime fere a sociedade por inteiro e é em sua defesa que a justiça deve atuar. Sob esta perspectiva, os reformadores pretendem desembaraça-la das paixões desenfreadas do monarca, substituindo-as por um sistema racional e despersonalizado, que se aplica de modo mais sutil e, no entanto, mais constante, não se restringindo ao espetáculo de sangue e dor que selava a propriedade da força e alimentava a imagem da tirania. Em

⁸⁴ Para Hobbes o Estado, representado pelo soberano, deve ser dotado de aparência indestrutível, como força infinitamente superior aos súditos que o compõe. O título de sua máxima obra política, extraída de um mito hebraico, denota o caráter aterrorizante que a soberania se reveste para garantir a obediência civil. No capítulo 41 do livro de *Jó* (Antigo Testamento) encontra-se uma descrição deste *Leviatã* mitológico ao qual Hobbes compara o Estado: “Suas costas são fileiras de escudos, ligados com lacre de pedra; são tão unidos uns com os outros que nem ar passa entre eles; cada um é tão ligado com o outro que ficam travados e não se podem separar. Seus espirros lançam faíscas, e seus olhos são como a cor rosa da aurora. De sua boca irrompem tochas acesas e saltam centelhas de fogo. De suas narinas jorra fumaça, como de caldeira acesa e fervente. Seu bafo queima como brasa, e sua boca lança chamas. Em seu pescoço reside sua força, e diante dele dança o terror. Os músculos do seu corpo são compactos, são sólidos e imóveis. Seu coração é duro como rocha e sólido como pedra de moinho. Quando ele se ergue, os heróis tremem e fogem apavorados. A espada que o atinge não penetra, nem a lança, nem o dardo, nem o arpão. Para ele o ferro é como a palha, e o bronze como madeira podre. A flecha não o afugenta, e as pedras da funda se transformam em palha para ele. A maça é para ele como estopa, e ele zomba dos dardos que assobiam. Seu ventre, coberto de escamas pontudas, é uma grade de ferro que se arrasta sobre o lodo. Ele faz ferver o fundo do mar como caldeira, e a água fumegar como vasilha quente cheia de unguentos. Atrás de si deixa uma esteira brilhante, e a água parece uma cabeleira branca. Na terra ninguém se iguala a ele, pois foi criado para não ter medo. Ele se confronta com os seres mais altivos, e é o rei das feras soberbas” (BÍBLIA SAGRADA: cap. 41, p. 669).

Dos delitos e das penas refere-se Cesare Beccaria que “a exata medida dos crimes é o prejuízo causado à sociedade” (BECCARIA: 2008, p. 70), defendendo que a punição reparatória se sobreponha à vingança soberana cujo excesso fere as razões do pacto.

De acordo com Foucault, por questões não propriamente humanitárias, mas de utilidade social, os reformadores perceberam que a gestão do medo não era eficiente para conter os ilegalismos, afirmando que a violência dos suplícios era convertida em ensejo para as revoltas populares contra o Estado. Beccaria define uma nova diretriz no sistema penal para incutir o comportamento moralmente aceitável nos indivíduos, e assim, propõe a substituição da brutalidade dos castigos aplicados como rituais do *Antigo Regime*. Para o italiano,

[o] rigor do castigo faz menor efeito sobre o espírito do homem do que a duração da pena, pois a nossa sensibilidade é mais fácil e mais constantemente atingida por uma impressão ligeira, porém frequente, do que por um abalo violento, porém passageiro. Todo ser sensível está dominado pelo império do hábito; e, como é este que ensina o homem a falar, a andar, a satisfazer as suas necessidades, também é ele que inscreve no coração humano as ideias morais por meio de impressões reiteradas (BECCARIA: 2008, p. 53).

Os reformadores defendiam a publicidade dos julgamentos, de suas sentenças e do cumprimento da pena. Esta incluía trabalho em obras públicas, estradas e canais, exibindo aos transeuntes que a justiça reverte a punição em benefício da sociedade que foi lesada. Quanto ao criminoso, caberia investir em sua alma e não mais mutilar seu corpo, fazer-lhe sentir que o crime é desvantajoso, prevenindo reincidências e transformando-lhe em exemplo vivo aos seus concidadãos. A justiça se faria atuante para além dos ritos de expressão soberana, que deixavam vácuos de poder entre um sacrifício e outro. Neste ínterim refere-se Beccaria:

O rigor dos suplícios não é o que previne os delitos com maior segurança, porém a certeza da punição, o zelo vigilante do juiz e essa severidade inalterável que só é uma virtude no magistrado quando as leis são brandas. A perspectiva de um castigo moderado, porém inflexível, provocará sempre uma impressão mais forte do que o vago temor de um suplício horrendo, em relação ao qual aparece alguma esperança de impunidade (BECCARIA: 2008, p. 64).

Embora não se complete a implantação de um sistema de reforma penal que vise a humanidade dos condenados como limite e medida, discutido por teóricos como Beccaria, Servan e Dupaty, uma nova economia das punições se descortina paralelamente ao surgimento do homem como sujeito e objeto de si mesmo. A compatibilidade histórica de *Vigiar e punir* com a arqueologia é notória. Enquanto em um plano epistemológico a loucura se converte em patologia, o corpo em substrato tridimensional de decifração da vida e as ciências humanas em controle infinitesimal sobre as regularidades do indivíduo⁸⁵, a prisão nasce como espaço confiscatório dos corpos e os pune sem ostentação ou excesso. Nestes espaços de reclusão as autoridades aplicam sanções que recebem o respaldo dos cidadãos, pois a prisão não provoca a comoção pública, como aquelas que atingiam a multidão ante as dores do criminoso - como se convertia amiúde o espetáculo de dilaceração dos corpos nos suplícios do *Antigo Regime* -, e se edifica em nome da reabilitação social dos indivíduos, portanto, como proteção coletiva. Com o novo sistema se confere visibilidade aos julgamentos, mas restrição de olhares sobre a punição efetiva a quem está do lado de fora de seus muros. Conforme Hubert Dreyfus e Paul Rabinow,

[a] punição não buscava mais a representação pública significativa e a visão didática moral, mas tentava, antes, uma modificação comportamental – do corpo e da alma – através da aplicação precisa de técnicas administrativas de poder e saber. A punição seria bem-sucedida quando produzisse “corpos dóceis”. A aplicação da punição era, mais uma vez, inscrita no corpo, mas seu alvo não era mais estraçalhá-lo, desmembrá-lo e vencê-lo. Ao contrário, o corpo deveria ser tratado, exercitado e supervisionado. A produção de um novo aparelho de controle era necessária para desenvolver esse programa de disciplina. Deveria ser um aparelho de vigilância total, contínua e eficiente (DREYFUS & RABINOW: 2010, p. 200).

Candente à ascensão dos saberes antropológicos com a *épistémè* moderna, analisada por Foucault na década de sessenta, o filósofo retrata com a genealogia uma

⁸⁵ Referência respectivamente a *História da loucura*, *O nascimento da clínica* e *As palavras e as coisas* quanto à constituição do objeto “homem” na modernidade.

modalidade política erigida entre o fim do século XVIII e o alvorecer do século XIX, a qual a verdade jurídica perde a substancialidade de outrora. Os vereditos desde o século XIX, não mais se orientando por leis naturais ou laços de sangue, tampouco pela medida exata do dano social - como pretenderam Beccaria e os reformadores - dependem cada vez mais dos especialistas capacitados para realizarem o exame das virtualidades do sujeito. Neste ínterim não se julga propriamente o fato, mas a latência do crime em uma mente potencialmente perversa, procurando-se definir a ocasião em que as disposições particulares do indivíduo construíram o dolo antes de sua existência em ato. Neste sentido o caso *Pierre Rivière* é bastante elucidativo, nele Foucault aponta para a participação de um corpo examinador que, ao fazer a análise retrospectiva da vida do réu, procura definir a mente criminosa por trás do crime, diagnosticando sua construção orgânica e/ou social. Conforme Foucault, na ata de apresentação perante a câmara de acusação, encontra-se o seguinte comentário:

A investigação pesquisou com cuidado os antecedentes de Rivière e daí se deduz que desde a mais tenra idade demonstrou pendores para a crueldade. Tinha prazer em maltratar as crianças e torturar os animais. Trazia habitualmente nos bolsos pregos e tachas destinados a prender às árvores os animais que maltratava; enfim, confessou mesmo que inventou um instrumento de tortura para matar os pássaros. 'A educação não pode corrigir as más inclinações de Rivière, porque ele não a recebeu; aprendeu somente a ler e a escrever, e ninguém preocupou-se em mostrar o bom caminho a seu espírito. Dotado de memória prodigiosa, parece ter tirado das leituras apenas exemplos que justificassem seu ato, e que transformassem este ato num motivo de orgulho aos olhos dos homens' (FOUCAULT: 2007b, p. 38).

O sistema jurídico se apoia gradualmente na ciência psiquiátrica para compor objetivamente a subjetividade de cada um. A psiquiatria e a jurisprudência estão intrinsecamente vinculadas desde a inserção das razões psicológicas que motivaram os delitos. Neste intercâmbio de domínios teóricos o crime é desdobrado em história pessoal do indivíduo criminoso. Doravante a medicina ocupa lugar privilegiado sobre o direito como desveladora da verdade. Foucault afirma que, neste cenário, o destino dos sujeitos investigados é orientado por uma cumplicidade entre poder e saber que

gradualmente se inscreve no panorama geral de uma sociedade de controle microfísico e total.

Em *Vigiar e punir* Foucault faz alusão a um regulamento de fins do século XVII encontrado nos *Archives Militaires de Vincennes* para demonstrar a instituição de um modelo de vigilância geral que preponderou na França quando se declarava a epidemia de peste em uma cidade. Segundo tal regulamento, um sistema hierarquizado de controle e de distribuição do espaço e dos indivíduos garantia a eficácia à erradicação da doença. Entre as medidas contava-se com a disposição de indivíduos em cada logradouro, encarregados de vigiar os habitantes, anotar suas aparências, questionar seu estado de saúde, mantendo a devida distância destes moradores que se apresentavam diariamente em suas janelas para a inspeção. Nenhum contato físico era permitido, entre a rua e as casas canais de madeira favoreciam a distribuição dos alimentos de modo a evitar o perigo dos encontros; proibição de circular às ruas; extermínio dos animais errantes. Qualquer sintoma da peste seria registrado e passado a um encarregado superior, a fim de que toda cidade fosse esquadrihada e contasse com dados precisos e atualizados sobre o desenvolvimento da enfermidade. A quarentena era obrigatória a todos, cada um respondia por seu espaço, dele não podendo se ausentar sob o risco de morte, e tampouco o intendente poderia deixar de cumprir seu trabalho, estando sujeito à mesma punição. Conforme Foucault:

Esse espaço fechado, recortado, vigiado em todos os seus pontos, onde os indivíduos estão inseridos num lugar fixo, onde os menores movimentos são controlados, onde todos os acontecimentos são registrados, onde um trabalho ininterrupto de escrita liga o centro e a periferia, onde o poder é exercido sem divisão, segundo uma figura hierárquica contínua, onde cada indivíduo é constantemente localizado, examinado e distribuído entre os vivos, os doentes e os mortos – isto tudo constitui um compacto do dispositivo disciplinar. A ordem responde à peste (...). Ela prescreve a cada um seu lugar, a cada um seu corpo, a cada um sua doença e sua morte, a cada um seu bem, por meio de um poder onipresente e onisciente que se subdivide ele mesmo de maneira irregular e ininterrupta até a determinação final do indivíduo, do que o caracteriza, do que lhe pertence, do que lhe acontece. Contra a peste que é mistura, a disciplina faz valer seu poder que é de análise (FOUCAULT: 1997b, p. 163-164).

Enquanto o tratamento da peste fomentava excepcionalmente o disciplinamento nas cidades europeias no século XVII, as medidas empregadas contra a lepra inscreviam-se em uma ordem de exclusão, sem promoção terapêutica ou regulação progressiva dos corpos enfermos. A lepra suscitava o exílio e o abandono, seus portadores eram destinados a um isolamento, a fim de repartir a sociedade entre doentes e sãos, estabelecendo-se um corte preciso entre o bem e o mal. De acordo com Foucault, “o exílio do leproso e a prisão da peste não trazem consigo o mesmo sonho político. Um é o de uma comunidade pura, o outro, o de uma sociedade disciplinar” (FOUCAULT: 1997b, p. 164), diferentes registros, porém não incompatíveis. No século XIX com a extensão das disciplinas a toda organização da esfera pública, os marginalizados que figuram como leprosos de um novo tempo (vagabundos, desajustados, loucos) são esquadrihados pela técnica que decorre do controle da peste, e então classificados no quadro das anomalias. Em *Vigiar e punir* Foucault manifesta que a exclusão do “leproso” contemporâneo encontra respaldo nos saberes que se originam com a cidade pestilenta.

De um lado, “pestilentam-se” os leprosos; impõem-se aos excluídos a tática das disciplinas individualizantes; e de outro lado a universalidade dos controles disciplinares permite marcar quem é “leproso” e fazer funcionar contra ele os mecanismos dualistas da exclusão. A divisão constante do normal e do anormal, a que todo indivíduo é submetido, leva até nós, e aplicando-os a objetos totalmente diversos, a marcação binária e o exílio dos leprosos; a existência de todo um conjunto de técnicas e de instituições que assumem como tarefa medir, controlar e corrigir os anormais, faz funcionar os dispositivos disciplinares que o medo da peste chamava. Todos os mecanismos de poder que, ainda em nossos dias, são dispostos em torno do anormal, para marca-lo como para modifica-lo, compõem essas duas formas de que longinquamente derivam (FOUCAULT: 1997b, p. 165).

A esta sociedade que se desenvolve, sobretudo, no século XIX Foucault relaciona um ícone arquitetônico multifuncional concebido por Jeremy Bentham em fins do século XVIII, o *Panóptico*, como modelo elucidativo das relações disciplinares. Projetado para ser uma prisão em forma de anel, tendo uma torre central destinada a um

observador com a visão integral das celas sem que pudesse ser visto, o que se conseguia escurecendo a torre, esta edificação é cercada pelos claustros tangentes à circunferência externa, transpassados por um jogo de luzes que lançam a sombra dos apenados ao campo de visão do encarregado pela vigilância, por meio de janelas voltadas para o interior e para o exterior do anel. Conforme Bentham “sua essência consiste, pois, na centralidade da situação do inspetor, combinada com os dispositivos mais bem conhecidos e eficazes para ver sem ser visto” (BENTHAM: 2008, p. 28). O *panoptico* permite observar comportamentos, inibir tentativas de fugas e rebeliões, coibir sem enfrentamento corpo a corpo, e isso com custo mínimo. A visibilidade introjeta nos detentos a sensação de estarem sendo constantemente vigiados, sem que de fato isso necessariamente seja verdade. Segundo Bentham,

[a]s pessoas a serem inspecionadas devem sempre sentir-se como se estivessem sob inspeção ou, pelo menos, como tendo uma grande possibilidade de estarem sob inspeção (...). Aparente onipresença do inspetor, combinada com a extrema facilidade de sua real presença (BENTHAM: 2008, p. 30).

Segundo a análise de Foucault, com esta construção se pode observar o desembaraço de uma justiça que doravante age de modo mais econômico e eficaz, valendo-se da luz como aliada que permite, simultaneamente, garantir o cativo e produzir um saber sobre os cativos. Bentham afirma que, como princípio, o *panoptico* pode ser aplicado a toda espécie de fins: identificar comportamentos, garantir a execução de trabalhos, observar o aprendizado dos estudantes. Como dispositivo de poder-saber ele penetra nas mentes, gerando, pela virtualidade de um olhar onipresente, comportamentos dóceis. Foucault descreve em *Vigiar e punir* que com o projeto de Bentham,

[o] princípio da masmorra é invertido; ou antes, de suas três funções – trancar, privar de luz e esconder – só se conserva a primeira e suprimem-se as outras duas. A plena luz e o olhar de um vigia captam melhor que a sombra, que finalmente protegia. A visibilidade é uma armadilha (FOUCAULT: 1997b, p. 166).

Foucault não relaciona, todavia, o novo sistema de punições a um coeficiente maior de humanização para com os indivíduos. A disciplina é instituída por sua eficiência preventiva e como processo de fabricação de um indivíduo útil e dócil. Sem os excessos das torturas exemplares, a construção de hábitos, que suplanta as antigas técnicas de punição próprias ao poder soberano, exercita padrões de comportamento ditos normais e passíveis de previsão. Neste sentido comenta Paul Veyne:

Não basta dizer que, sob o Antigo Regime, os castigos eram atrozes, o que mostra como eram rudes os costumes. Nos espantosos suplícios da época, a soberania real 'abate-se com toda a sua força' sobre o súdito rebelde, para fazer medir aos olhos de todos a enormidade do crime e a desproporção de forças entre esse rebelde e seu rei, que o suplício vinga cerimonialmente. Com a era das Luzes, a punição, infligida à parte por um aparelho administrativo especializado, torna-se preventiva e corretiva; a prisão será uma técnica coercitiva de adestramento, para instaurar novos hábitos no cidadão que não respeitou certa lei. Trata-se de um progresso humanitário, seguramente, mas é preciso compreender que, além disso, temos aí também algo diferente de uma melhora: é uma mudança completa (VEYNE: 2011, p. 19-20).

Com a prisão é enaltecido um olhar que transforma os condenados em individualidades somáticas, objetos unitários, apreciados discretamente, mas captados em cada uma de suas sutilezas. Cumpre notar que o modelo penitenciário proposto por Bentham não se restringe às sombras dos cárceres, a forma segundo a qual ele se oferece como representação adentra escolas, fábricas, hospitais, ruas, asilos e até mesmo os espaços privados do lar. Se Foucault toma a prisão como local privilegiado para a análise é porque nela o poder se apresenta cruamente coabitando as celas, legitimado como luta do Bem contra o Mal, mas de fato seu exercício se engasta em todas as relações, não proliferando desde um centro irradiador.

Na virada dos séculos XVIII para o XIX, o desaparecimento da carne mutilada com a violência dos suplícios não representa um abandono ao corpo, contrariamente, sob a efígie da nova modalidade política, o teor agonizante do sangue visível cede espaço ao investimento regular dos movimentos corporais em seus mais ínfimos

detalhes. Em *O poder psiquiátrico* o filósofo afirma que com a ascensão das disciplinas “o que há de essencial em todo poder é que seu ponto de aplicação é sempre, em última instância, o corpo. Todo poder é físico, e há entre o corpo e o poder político uma ligação direta” (FOUCAULT: 2006c, p. 18).

Em *Vigiar e punir* o filósofo oferece exemplos da aplicação somática do poder disciplinar, que se volta à consolidação de uma sociedade composta por indivíduos de corpos autômatos, cuja força física é desenvolvida em proporção inversamente oposta à força política dos indivíduos. Quanto à constituição dos exércitos entre a soberania e as disciplinas afere: da antiga forma do bom soldado, própria ao século XVII, como aquele que detém as condições ideais por natureza, verificável à primeira olhadela, o poder disciplinar compreende que este pode e deve ser fabricado, o que garante que qualquer camponês bruto possa cumprir esta função, desde que seja preparado. A disciplina trabalha a correção das posturas, os exercícios conferem destreza e agilidade, e as repetições, por fim, operam indivíduos autômatos.

A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência). Em uma palavra: ela dissocia o poder do corpo; faz dele por um lado uma “aptidão”, uma “capacidade” que ela procura aumentar; e inverte por outro lado a energia, a potência que poderia resultar disso, e faz dela uma relação de sujeição estrita (FOUCAULT: 1997b, p. 119).

O propósito das disciplinas inverte a individualidade visível na pirâmide social. Enquanto, conforme apresentara Ernst Kantorowicz em seu *Os dois corpos do rei*, o soberano na teologia política medieval era imbuído da duplicidade do corpo natural e místico, que o mantinha vivo após a morte ante um poder atributo de soberania, e o povo era massa de súditos e não multiplicidades individuais, o poder disciplinar inverte a relação: doravante o corpo é o objeto a ser conhecido, seja à ciência médica, à criminologia, à educação, enquanto corpo sexual, corpo encarregado do trabalho e

produtor de riquezas. A inversão da invisibilidade moderna segue a estrutura panóptica: o observador do alto é aquele que não se vê, mas nem por isso é o detentor do dispositivo: a máquina de saber-poder é auto gestora. Os corpos em suas singularidades sentem-se de tal modo vigiados que o mecanismo de vigilância é internalizado e constituído a fim de se exercer sozinho. O cargo de governante não assinala um poder-vontade pessoal, mas uma peça diferente dentro da engrenagem que congrega todos os corpos úteis, estando ele também sob a direção deste poder invisível, ou pouco visível, e de ninguém.

O que se projeta com a sociedade panoptica, ou disciplinar, é a realização de um sonho político suscitado pela peste e que no século XVII se realizava somente em caráter extraordinário. Em *Os anormais*, conforme a dinâmica dos modelos históricos analisados em *Vigiar e punir* para descrever a intrínseca vinculação do indivíduo com o duplo poder-saber na modernidade, afirma Foucault:

Enquanto a lepra pede distância, a peste implica uma espécie de aproximação cada vez mais sutil do poder aos indivíduos, uma observação cada vez mais constante, cada vez mais insistente. Não se trata (...) de uma espécie de grande rito de purificação, como na lepra; trata-se, no caso da peste, de uma tentativa para maximizar a saúde, a vida, a longevidade, a força dos indivíduos. Trata-se, no fundo, de produzir uma população sadia; não se trata de purificar os que vivem na comunidade, como acontecia com a lepra (...). Não se trata de uma marcação definitiva de uma parte da população; trata-se do exame perpétuo de um campo de regularidade, no interior do qual vai se avaliar sem cessar cada indivíduo, para saber se está conforme a regra, à norma de saúde que é definida (FOUCAULT: 2002c, p. 58).

Enquanto a soberania se agarrava aos laços do passado e justificava na transcendência a centralização política simbolizada pelo cetro e a coroa, perfazendo uma fórmula utilizada pelo imperador Augusto ao encomendar a *Eneida* ao poeta Virgílio, a fim de glorificar seu nome entre os mortais; o poder que se descortina com a substituição do peso da sociedade nobiliárquica do sangue, pela ascensão da burguesia eugênica, visa o futuro. Assim, da forma de um poder repressor de ancoragem jurídica

ao controle ininterrupto empregado com as disciplinas oitocentistas, a mudança possibilita que se previna, se projete, se sane, e se defina a individualidade de todos e de cada um, desde a mais fina e singular expressão do comportamento.

3.7 – A inscrição política da sexualidade na conformação do sujeito moderno

Foucault, ao descrever em *Vigiar e punir* as formas de ação política em face ao perigo de epidemias como a lepra e a peste, a fim de pontuar com dados empíricos o surgimento do discurso que se fez dominante desde o final do século XVIII, confirma o caráter positivo que se investe este poder cuja força de coesão social atribui a cada indivíduo uma participação específica em sua mecânica. Enquanto sob a lepra vigora o isolamento e a exclusão da indesejada massa indiferenciada ao convívio com a sociedade sã, o modelo que reflete as práticas adotadas contra a disseminação da peste incita o controle total de cada singularidade somática para gestar a saúde e o bem públicos. Em *Os anormais*, do mesmo modo, o filósofo aborda a substituição do modelo da lepra pelo da peste como marco de um discurso em que não se pode mais conceber o poder tendo a repressão como sustentáculo. Na aula de 15 de janeiro de 1975, afirma Foucault no *Collège de France*:

No fundo, a substituição do modelo da lepra pelo modelo da peste corresponde a um processo histórico importantíssimo que chamarei, numa palavra, de invenção das tecnologias positivas de poder. A reação à lepra é uma reação negativa; é uma reação de rejeição, de exclusão, etc. a reação à peste é uma reação positiva; é uma reação de inclusão, de observação, de formação de saber, de multiplicação dos efeitos de poder a partir do acúmulo da observação e do saber. Passou-se de uma tecnologia do poder que expulsa, que exclui, que bane, que marginaliza, que reprime, a um poder que é, enfim, um poder positivo, um poder que fabrica, um poder que observa, um poder que sabe e um poder que se multiplica a partir de seus próprios efeitos (FOUCAULT: 2002c, p. 59-60).

Em *Sexualidade e poder*, conferência proferida em 20 de abril de 1978 na Universidade de Tóquio, é reforçado o caráter estratégico das técnicas de adestramento

social, como emblemas de um poder positivo que, se por ventura toma a forma da repressão, apenas o faz em caráter extraordinário, não tendo os imperativos de negação como fins em si mesmos. O exemplo a seguir remete à formação do poder disciplinar, que o filósofo apresenta, sobretudo, em *Vigiar e punir* e no curso *O poder psiquiátrico* entre os anos 1974 e 1975:

Creio que vemos se desenvolver, nas sociedades ocidentais – aliás, ao mesmo tempo que o capitalismo -, toda uma série de procedimentos, toda uma série de técnicas para vigiar, controlar, se encarregar do comportamento dos indivíduos, dos seus atos, de sua maneira de fazer, de sua localização, de sua residência, de suas aptidões, mas esses mecanismos não tinham como função essencial proibir. Certamente, eles interditavam e puniam, mas o objetivo essencial dessas formas de poder – o que constituía sua eficácia e solidez – era permitir, obrigar os indivíduos a aumentar sua eficácia, suas forças, suas aptidões, em suma, tudo aquilo que possibilitasse utilizá-los no aparelho de produção da sociedade (FOUCAULT: 2010c, p. 74-75).

Igualmente na conferência de Tóquio, Foucault expõe o caráter empírico de suas investigações políticas, o que confirma a perpetração dos princípios refletidos em *Vigiar e Punir*, quais sejam: escapar às análises que investem em uma origem e essência do poder, sua identificação com os governos, a soberania, o Estado e as leis, concebendo-o antes com relação social capilar que põe em marcha a fabricação do indivíduo moderno. Nas palavras que seguem é possível encontrar tanto a tangente entre seu trabalho genealógico e as teorias de Reich e Marcuse - compreendidas como expoentes de um hipotético poder de caráter repressivo -, quanto o teor em que cabalmente divergem.

O que tento fazer é, em um nível empírico, tomar as coisas pelo meio. Não “De onde vem o poder, para onde ele vai?”, mas: “Por onde ele passa, e como isso se passa, quais são todas as relações de poder, de que modo se podem descrever algumas das principais relações de poder exercidas em nossa sociedade?”. Não entendo, portanto, o poder no sentido do governo, no sentido do Estado (...). Não sou o primeiro, longe disso, a ter tentado. Os psicanalistas, Freud e muitos de seus sucessores, em particular toda uma série de pessoas como Marcuse, Reich, etc., também no fundo tentaram não colocar a questão da origem do poder, do fundamento do poder, de sua legitimidade ou de suas formas globais, mas, sim, verificar como isso se passava no psiquismo do indivíduo, no inconsciente do indivíduo ou na economia de seu desejo, o que ocorria com as relações de poder. O que o pai vem fazer no desejo do indivíduo? Como a interdição, por exemplo, da masturbação, ou como as relações pai-mãe, a distribuição dos papéis etc., vem se inscrever no psiquismo das crianças?

Portanto, eles também fazem certamente a análise dos mecanismos do poder, das relações de poder pelo meio e empiricamente. Porém, o que me surpreendeu é que essas análises sempre consideravam que o poder tinha por função e papel dizer não, interditar, impedir traçar um limite. (FOUCAULT: 2010c, p. 73-74).

Com a referida conferência, o filósofo retoma em muitos pontos a temática de *A vontade de saber*, a qual polemiza justamente contra a “hipótese repressiva” que identifica o poder com a forma da lei e a uma negatividade que age exteriormente sobre os indivíduos sem nada construir. Cabe ressaltar que o francês começa o primeiro volume de sua *História da sexualidade* fazendo a apresentação, à primeira vista convincente, acerca dos efeitos de uma moralidade vitoriana, que supostamente dera fim ao pavoneio dos corpos que vituperava no cotidiano anterior ao século XVII, para então discutir a verossimilhança de seus pressupostos. A noção ordinária de repressão sexual é definida promovendo a “condenação ao desaparecimento, mas também injunção ao silêncio, afirmação de inexistência e, conseqüentemente, constatação de que, em tudo isso, não há nada para dizer, nem para ver, nem para saber” (FOUCAULT: 2006e, p. 10). Em outras palavras, reafirma que sob um hipotético estágio de repressão, à exceção de espaços mercantis de relativa liberdade como o divã do psicanalista e o prostíbulo, se fez crer que “o puritanismo moderno teria imposto seu tríplice decreto de interdição, inexistência e mutismo” (FOUCAULT: 2006e, p. 11) às expressões naturais da libido.

No tocante à formalização teórica desta hipótese, o projeto de Herbert Marcuse de entrelaçar as teses de Freud de *O Mal estar na civilização* e as considerações de Marx acerca das regras do capital dominante, responsável pela alienação do trabalho nas sociedades industriais, sofre críticas ao largo de escritos como *A vontade de Saber* e *Os anormais*. A crítica decorre contra esta negatividade do poder, embora, como se viu, tanto em Marcuse, quanto em Reich, se desenhe um quadro disperso do poder o qual Foucault confirmaria.

De acordo com Marcuse, o modo de produção capitalista intensificou um *princípio de rendimento*, sobretudo contra as classes menos abastadas, distanciando ainda mais a posição entre os imperativos de realidade e o *princípio de prazer* do indivíduo. Do inevitável embate entre vontade individual e geral, inclinação e dever, id e superego⁸⁶; para o berlinense, um princípio de desempenho se desenha à luz da mais valia, diminuindo a idade da força de trabalho, o que atesta a visão de crianças operárias nas minas de carvão e, por outro lado, aumentando o tempo de vida gasto em atividades laborais. O labor se torna, deste modo, cada vez mais inimigo da libido e o trabalho alienado uma garantia à manutenção da vida para cumprir o papel de mera engrenagem do maquinário fabril. O destino trágico do homem de não poder escapar a um quociente natural de repressão, operado pela própria estrutura inconsciente do *self* enunciada por Freud, é transbordado pelo que Marcuse denomina como *mais-repressão*, um excesso para além das pulsões imposta pela exploração do trabalho e da própria vida que alimenta o espírito do capitalismo. Em *Eros e civilização*, afirma seu autor:

O trabalho tornou-se agora geral, assim como as restrições impostas à libido: o tempo de trabalho, que ocupa a maior parte do tempo de vida de um indivíduo, é um tempo penoso visto que o trabalho alienado significa ausência de gratificação, negação do princípio de prazer. A libido é desviada para desempenhos socialmente úteis, em que o indivíduo trabalha para si somente na medida em que trabalha para o sistema, empenhado em atividades que, na maioria dos casos, não coincide com suas próprias faculdades e desejos (MARCUSE: 1972, p. 58).

De acordo com o diagnóstico do teórico da Escola de Frankfurt, em razão do primado da produção não cabiam dispersões de tempo e gasto desnecessário de energia. Visto que o século vitoriano, em detrimento de épocas precedentes, falou do sexo com mais reticência e cerimônia, traduziu-se o encarceramento da sexualidade em nome do exercício da produção, leitura aceita pelos defensores de uma *hipótese repressiva*, tais como Marcuse, Reich e Van Ussel. Da energia libidinal deveria ser extraído o esforço

⁸⁶ Alusão a Rousseau, Kant e Freud em torno à dificuldade conciliatória entre o que se quer e o que se pode ou deve fazer na esfera social.

do fazer lucrativo. Tal hipótese, conforme Foucault, assim facilmente identifica a dessexualização do proletariado com a ascensão do princípio da mais-valia do mundo capitalista.

Em *A vontade de saber*, ao cabo da mencionada paródia do poder-repressor a versar sobre o fim de uma era de espontaneidade dos corpos, Foucault começa a dilapidar o argumento, questionando a paixão com que nos dispomos a falar em termos de repressão, como se através desta fala desmembrássemos o último elo de uma cadeia opressiva que hipoteticamente nos conduziria à liberdade. Provavelmente aludindo a um discurso que culmina no maio de 1968 e aos seus *slogans* vinculados às questões de gênero, comenta que no curso do século XX a colocação do sexo em pauta parecia entoar o tom profético e libertário que requerem as vanguardas teóricas, vitalizando a promessa de um retorno idílico a um mundo o qual a natureza primeira das coisas se acercaria ao seu lugar de direito.

Há dezenas de anos que nós só falamos do sexo fazendo pose: consciência de desafiar a ordem estabelecida, tom de voz que demonstra saber que se é subversivo, ardor em conjurar o presente e aclamar um futuro para cujo apressamento se pensa contribuir (FOUCAULT: 2006e, p. 13).

Foucault afirma que esta fala, estando ligada à ideia de um sobrepoder autoritário e a uma ideologia identificada e nominada a cercear o prazer, encontra na posição do intelectual universal a verdade como entidade impermeável aos cidadãos comuns. Neste escopo – denuncia -, o repertório sobre a repressão é pontuado de modo solidário à ordem do discurso estabelecido, definindo os locais e os agentes que comportam gradientes maiores de verdade, uma verdade, todavia, pouco refletida e

cercada por uma pretenciosa intelectualidade portadora dos segredos ocultos às massas⁸⁷.

Em contraposição, pretendendo traçar como intelectual específico uma história efetiva desses discursos, Foucault sustenta que o século XIX protagonizou um duplo fenômeno de ausência e superabundância de saber acerca da sexualidade. O exemplo em torno à noção de histeria, compreendida em decorrência do desconhecimento ou esquecimento de si mesmo pelo sujeito, enfatiza o quanto a psicanálise se pôs a questionar os fundamentos desta incógnita inerente à condição humana, tragando-a ao esteio do desejo. Ao mesmo tempo, enquanto Freud tratava a histeria como ausência de saber, uma superprodução discursiva sobre o sexo povoava o cenário cultural da Europa Vitoriana. A discussão sobre a hipótese repressiva é aqui aviltada mediante a correção de uma negligência histórica recorrente, sendo lícito doravante afirmar que o século XIX de fato foi um período em que se falou com parcimônia sobre o sexo, mas que dele não se parou de falar. Assim, a tríplice condenação de interdição, inexistência e mutismo contra as expressões da libido, não reflete a história efetiva da sexualidade oitocentista, ou não se poderia pensar na referida proliferação de discursos sobre ela dirigidos. Neste quesito Foucault e os psicanalistas concordam, mas, ao se colocar a questão de como conciliar estes aspectos à primeira vista divergentes, em que no plano individual o sexo é mistério e no plano cultural é amplamente abordado, é traçado um abismo entre os dois tipos de análise. Em *Sexualidade e poder* Foucault confirma esta tensão:

A psicanálise tenderia a dizer que, no fundo, essa produção, essa superprodução teórica, discursiva em relação à sexualidade nas sociedades ocidentais é apenas o produto, o resultado de um desconhecimento da sexualidade que se produzia no nível dos indivíduos e no próprio sujeito (FOUCAULT: 2010c, p. 59).

⁸⁷ O que Foucault se refere em *A vontade de saber* como o “benefício do locutor” se coaduna aos princípios de rarefação discursiva expostos em *A ordem do discurso*, sobretudo à interdição definidora do “direito privilegiado e exclusivo de quem fala”.

Foucault, entretanto, toma outra via. Fugindo da perspectiva de um sujeito carente de sentido em seu universo de prazeres, analisa o fenômeno que cerca a sexualidade moderna a partir do próprio crescente discursivo que versa sobre o tema e que se porta como elemento fundante da dita subjetividade que se supõe ser nexos fundador. Seguindo esta direção o filósofo questiona se os diagnósticos e críticas de cunho psicanalítico e existencialista sobre uma idade da repressão, que vigoraram no século XX, estariam fora da era que criticam, tornando-se genuinamente discursos de vanguarda, ou seriam a expressão contemporânea do mesmo discurso que encontra na suposta identidade profunda do sujeito o caminho de sua libertação. Em meio a esta temática o filósofo assim define seu projeto:

Por um lado, é preciso tentar estudar, em si mesmo, em suas origens e formas próprias, essa superprodução de saber sociocultural sobre a sexualidade e, por outro, tentar verificar em que medida a própria psicanálise, que se apresenta justamente como fundamento racional de um saber sobre o desejo, como a própria psicanálise faz parte, sem dúvida, dessa grande economia da superprodução do saber crítico acerca da sexualidade (FOUCAULT: 2010c, p. 60).

A tese apresentada em *A vontade de saber* é a de que encontramos, sob a hipótese repressiva, um princípio explicativo da própria vontade de verdade que a instituiu e que nos faz afirmar com veemência o quanto somos sexualmente reprimidos. Foucault dirá que a dita sanção, supostamente iniciada no século XVII, maximizada no século XIX e afrouxada no seguinte, carece de fontes históricas e, se tão facilmente a aceitamos, é porque ela não fere a vontade de verdade que a produziu, ao contrário, a transfigura, porquanto “é somente mascarando uma parte importante de si mesmo que o poder é tolerável. Seu sucesso está na proporção daquilo que consegue ocultar dentre seus mecanismos” (FOUCAULT: 2006e, p. 96).

De acordo com Foucault, a interpretação dos psicanalistas acerca da saturação teórica da sexualidade apresenta um ponto crítico: ela não só incorre em erro

interpretativo, ao desconhecer a extensão do terreno discursivo sobre o qual opera; mas também se presta, enquanto saber, como instrumento de fabricação de uma subjetividade erigida como projeto associado à ascensão burguesa. Sob o escudo da “neutralidade” científica, o saber psicanalítico extrai uma pretendida verdade fundamental do indivíduo e o amarra a um processo político normalizador.

Para elucidar esta questão é conveniente observar a constituição de uma tipologia de poder que, de acordo com o filósofo, se encontra na raiz da definição da subjetividade reclamada pelos psicanalistas. Cumpre notar que em *A vontade de saber* Foucault encontra na direção de consciência o discurso base das práticas modernas que objetivam os indivíduos e os classificam como normais ou patológicos. Neste ínterim, no curso *Segurança, território, população* (1978) o francês faz uma digressão sobre a forma pastoral de poder que serve de diretriz às práticas ascéticas do monarquismo medieval e que compõe o corolário, simultaneamente disciplinar e biopolítico, que reveste a mecânica do poder moderno. Presente na sociedade hebraica pré-cristã, cuja divindade tanto mais se manifesta quanto se desloca seu povo, o poder pastoral cultua um Deus das pessoas, não das terras. Os gregos, diferentemente, acreditavam em divindades territorialistas, o que demonstra a tragédia de Sófocles: ante o parricídio e o incesto de Tebas é o espaço intramuros da cidade que padece pelos infortúnios de Édipo, pois é sobre a *polis* que os deuses do Olimpo governam. Enquanto a sociedade hebraica se emoldurou em face à imagem de um Deus pastor, introjetando a resignação como fim em si mesmo; os gregos restringiam sua obediência a uma promessa de libertação futura.

Foucault afirma que o ocidente, fruto das duas tradições, institucionalizou o poder pastoral com o cristianismo, constituindo um governo das almas, de suas virtudes e de seus pecados, desde os primeiros tempos da Patrística à consolidação da Igreja.

Como controle ininterrupto sobre o indivíduo e a coletividade, embasado na submissão incondicional, o pastorado eclesiástico perfaz a metáfora da ovelha que depende do seu condutor. Em *A vontade de saber* o filósofo sustenta que com a confissão sacramental, instituída no Concílio de Latrão em 1215, todo bom cristão se torna indivíduo confessando, fortalecendo este poder que tem na direção de consciência um de seus baluartes. O funcionamento da prática confessional, embora insular no período entre a Escolástica e os primórdios da modernidade, é por Foucault revestido como acontecimento discursivo que penetra as práticas laicas ulteriores, a exemplo dos discursos médico e jurídico.

Na perspectiva genealógica, Foucault concebe que a sexualidade no século XIX se converte em receptáculo propício a uma colonização guiada por um poder-saber que lhe cerca de tabus, institui-lhe códigos, seleciona os interlocutores, mas que se importa menos com seu conteúdo moral do que com a riqueza estratégica que seu discurso acarreta. O Estado moderno cambia a regência tingida pela ideia do pecado que vigorava nas comunidades disciplinares de orientação cristã da Idade Média em orientação médica a serviço da saúde dos cidadãos; doravante, à medida que a medicina se sobrepõe à teologia, a figura do “pecador” corresponde a do “anormal”, indivíduo correntemente identificado pela manipulação de seu sexo.

Apresentando este cenário em que a sexualidade passa a compor a identificação da natureza do indivíduo por meio de uma imbricação político-epistemológica, Foucault reforça a positividade do poder acrescentando à sua análise histórica a circunspeção de dois registros diferentes a versar sobre a verdade do sexo. Para tanto, em *A vontade de saber* o filósofo afirma que enquanto em sociedades como na Índia, China e Japão se construiu uma *ars erotica*, que remete à maximização do prazer como fim em si mesmo; o ocidente criou uma *scientia sexualis*, que transforma o

sexo em discurso, objeto de análise, instância normativa entre o normal e o patológico, constituindo-se sob a forma de um poder pastoral docilizador dos corpos e pensamentos.

De acordo com Foucault, a *arte erótica* funcionava certamente como segredo que era transmitido do mestre ao discípulo como ritual de iniciação. Seu quociente de mistério era mantido não por lhe supor um conteúdo infame, e sim para garantir maior eficácia dos prazeres que gradativamente o discípulo aprenderia a gozar. Se fazendo partícipe de um saber libertador, a obediência do discípulo ao mestre se configurava como estágio transitório para a ascensão ao domínio de si.

Os efeitos dessa arte magistral, bem mais generoso do que faria supor a aridez de suas receitas, devem transfigurar aquele sobre quem recaem seus privilégios: domínio absoluto do corpo, gozo excepcional, esquecimento do tempo e dos limites, elixir de longa vida, exílio da morte e de suas ameaças (FOUCAULT: 2006e, p. 66).

Com a *ciência do sexo* a relação entre os interlocutores que vige sob uma *ars erotica* é invertida: o confessor, hierarquicamente superior ao confessando, inicialmente se cala, pois para este saber a palavra deve brotar de baixo. Sentindo e vivendo os desejos da carne o confessando deve minuciosamente relatar o conteúdo de seu desejo, dadas as restrições às palavras, para que o confessor as confisque, signifique, ofereça luz à opacidade da volúpia supostamente irrefletida. Um poder deste modo se investe no desejo como instrumento para que o diretor de consciência possa pastorear seu rebanho. De acordo com o filósofo, “a pastoral cristã inscreveu, como dever fundamental, a tarefa de fazer passar tudo o que se relaciona com o sexo pelo crivo interminável da palavra” (FOUCAULT: 2006e, p. 27). Erigido o confessionário como espaço arquetípico de uma relação de jugo, o filósofo afirma que através dele se desenvolve uma forma de colonização em que o sujeito se entrega e assume o dever de obediência.

A confissão é um ritual de discurso onde o sujeito que fala coincide com o sujeito do enunciado; é, também, um ritual que se desenrola numa relação de poder, pois não se confessa sem a presença ao menos virtual de um parceiro, que não é simplesmente o interlocutor, mas a instância que requer a confissão, impõe-na,

avalia-a e intervém para julgar, punir, perdoar, consolar, reconciliar; um ritual onde a verdade é autenticada pelos obstáculos e as resistências que teve de suprimir para poder manifestar-se; enfim, um ritual onde a enunciação em si, independentemente de suas consequências externas, produz em quem a articula modificações intrínsecas: inocenta-o, resgata-o, purifica-o, livra-o de suas faltas, libera-o, promete-lhe a salvação (FOUCAULT: 2006e, p. 70-71).

Para o filósofo, a herança que se pode imputar ao cristianismo na regulamentação do comportamento afetivo-sexual se assenta prioritariamente no uso de seus mecanismos de extração de verdade, a exemplo da confissão sacramental, e não como posologia moral como frequentemente suposto. Neste sentido, a despeito do impreciso vínculo estabelecido entre um poder considerado repressor ao sexo e a cristandade medieval, Foucault afirma, com base na leitura de Paul Veyne, que as práticas de ascetismo sobre o casamento e o sexo já vigoravam na Roma Antiga sob a influência dos estoicos. Com o cristianismo, defende o francês, se constitui uma das pedras angulares de um discurso que entrelaça sexo e verdade.

Com a projeção de uma microfísica do poder, a sexualidade se torna uma aposta de controle para além do corpo unitário, correlata à constituição do indivíduo erigido por processos de fabricação de seu corpo dócil, útil e produtivo. Se sob a escusa de promover a salvação das almas o pastor de outrora construía um saber meticuloso sobre os homens por ele dirigidos, e este conhecimento era edificado por meio de um estado confessional perpétuo, o pastorado moderno coloniza a figura do clérigo mediante a atuação de outros agentes da engrenagem política: o jurista, o psiquiatra, a polícia, o pedagogo. Entre a medicalização da sexualidade, a irreverência de Sade e o divã de Freud, vigora um exercício politicamente arraigado no corpo, que lhe exige a permanente confissão. Entre as recônditas expressões do desejo e as prescrições sobre a saúde do corpo, o médico se inscreve como agente da verdade e se aloja em um poder de organização policial dos homens. O sujeito moderno é então fabricado e envolvido

pela quimera de uma verdade intrínseca ao seu sexo e responde aos critérios de normalidade operados pelos especialistas⁸⁸.

Ao diagnóstico dos processos disciplinares de organização das esferas públicas e privadas da vida definidas em *Vigiar e punir*, Foucault apresenta em *O poder psiquiátrico* outro importante elemento de vigilância solidário a este poder onipresente: o modelo familiar burguês. O filósofo apresenta sua composição como ponto de ancoragem entre as individualidades somáticas, suas aptidões e desejos, com o dispositivo disciplinar. Neste núcleo formado pelo pai, a mãe e os filhos, a representação de uma vontade soberana, selada por um nome e as responsabilidades sobre os tutelados, aparece sob a imagem do chefe de família, fazendo lembrar aquela única corporeidade encontrada no topo da pirâmide social de outrora, o rei. A família, no entanto, não é, segundo a interpretação de Foucault, a efígie residual do poder de soberania, mesmo detendo algumas de suas características como a presença do pai enquanto polaridade dominante e provedora a orquestrar uma força coercitiva sobre os filhos. No curso *O poder psiquiátrico* afirma: “Numa sociedade como a nossa, isto é, numa sociedade em que a microfísica do poder é de tipo disciplinar, a família não foi

⁸⁸ Em *O verdadeiro sexo* afirma Foucault: “precisamos *verdadeiramente* de um *verdadeiro* sexo? Com uma constância que beira a teimosia, as sociedades do Ocidente moderno responderam afirmativamente a esta pergunta” (FOUCAULT: 2010c, p. 82). A questão-afirmação é posta em função de um caso encontrado pelo filósofo nos *Annales d'hygiène publique* que serve como exemplo de intervenção da ciência em torno de um verdadeiro e único sexo a cada indivíduo no século XIX. Herculine Barbin, hermafrodita criada como mulher e educada em uma instituição religiosa, é na juventude examinada por um médico que diagnosticou se tratar de um homem, mesmo que a anatomia escondesse sua real identidade. O exame resultou na redefinição de seu “verdadeiro sexo” e na consequente imputação jurídica de mudança de registro. Herculine, também conhecida como Alexina, passa a se chamar Abel Barbin. Alguns anos após a “descoberta” de sua “verdade interior” por homens da ciência, Barbin se suicida, deixando em seu diário a marca de uma preferida indefinição de gênero. Sobre este caso afirma Foucault em 1980: “é possível dizer que Alexina pôde viver durante muito tempo no lusco-fusco do regime da ‘discrição’ que era o dos conventos, internatos e o da monossexualidade feminina e cristã. Mais tarde - este foi o seu drama – ela passou para um regime completamente diverso daquele da ‘discrição’ – o da administração, da justiça e da medicina. As nuances, as diferenças sutis que eram reconhecidas no primeiro, não tinham mais curso no segundo. Aquilo que se devia calar, no primeiro, devia ser, no segundo, expressado e claramente partilhado. Não é mais de discrição que é preciso falar, e sim de análise” (FOUCAULT: 2010c, p. 87-88). Sobre a questão observa-se como a medicina do século XIX relacionou a identidade ao sexo. Para Foucault, na sexualidade os saberes se ancoram, reivindicam uma suposta verdade interior e articulam estratégias de poder.

dissolvida pela disciplina; ela se concentrou, se limitou, se intensificou” (FOUCAULT: 2006c, p. 102-103).

Na conjuntura em questão, os pais são os pontos de engaste entre os diferentes dispositivos que tornam úteis e dóceis os corpos na modernidade e, assim, a família faz-se partícipe na ascensão deste novo poder em sua capilaridade⁸⁹. A necessidade de subsistência obriga seus integrantes ao trabalho, e garante a adesão de cada um ao processo disciplinar que organiza o espaço exterior à residência. Cumpre-se assim uma rotina exigida por um poder despersonalizado, que se ancora na hierarquia visível do seio familiar. “A família é a instância de coerção que vai fixar permanentemente os indivíduos aos aparelhos disciplinares, que vai de certo modo injetá-los nos aparelhos disciplinares” (FOUCAULT: 2006c, p. 100).

De acordo com o filósofo, no Antigo Regime ela não tinha especificidade, estava imersa em relações semelhantes a do suserano com o vassalo, e com os corporativismos em ação desde a segunda Idade Média. A existência do núcleo celular da família burguesa, em contraposição, se constitui em torno da vigilância ao corpo, sobretudo da criança, então tomado como base para um poder-saber que vai nele definir o futuro da sociedade saudável e a fronteira entre o normal e a anomalia na vida de cada indivíduo. Em torno de uma suposta periculosidade da erotização infantil, são construídos discursos que colocam na etiologia das doenças um elo com o sexo erroneamente manipulado. Neste sentido as famílias são revestidas como extensão panóptica, donde os pais se tornam olheiros e responsáveis por uma majoração política sobre o corpo dos filhos. Em *Os anormais* afirma Foucault:

⁸⁹ A família é convertida em um dos olhares mais atentos à mecânica do poder. No curso *O poder psiquiátrico* Foucault entende que a vigilância nesta instituição em que circulam e se apoiam os diferentes dispositivos disciplinares é uma atividade suplementar e não constituinte da nova modalidade política. Em *Os anormais*, todavia, adota outra perspectiva, a de que a própria instituição familiar moderna encontra-se ancorada no primado da vigilância.

A família aristocrática e burguesa, até meados do século XVIII, era afinal essencialmente uma espécie de conjunto relacional, feixe de relações de ascendência, descendência, co-lateralidade, parentesco, primogenitura, aliança, que correspondiam a esquemas de transmissão de parentesco, de divisão e repartição de bens e dos estatutos sociais. Era essencialmente às relações que se referiam efetivamente os interditos sexuais. O que está se constituindo é uma espécie de núcleo restrito, duro, substancial, maciço, corporal, afetivo da família: a família-célula no lugar da família relacional, a família-célula com seu espaço corporal, com seu espaço afetivo, seu espaço sexual, que é inteiramente saturado pelas relações diretas pais-filhos. Em outras palavras, não serei tentado a dizer que a sexualidade perseguida e proibida da criança é, de certa forma, a consequência da formação da família restrita, digamos conjugal ou parental, do século XIX. Direi, ao contrário, que ela é um de seus elementos constituintes (FOUCAULT: 2002c, p. 314-315).

Em *A vontade de saber* Foucault vincula o desenvolvimento de uma razão de Estado moderno ao investimento no corpo de sua população e, para tanto, na manipulação de seu sexo, à medida que ele se constitui como “acesso, ao mesmo tempo, à vida do corpo e à vida da espécie” (FOUCAULT, 2006e, p. 159). A sexualidade é, sobretudo, depositária da minuciosa manipulação biopolítica que pretende otimizar a vida, majorando uma força social. De acordo com o filósofo:

Por volta do século XVIII nasce uma incitação política, econômica, técnica, a falar do sexo. E não tanto sob a forma de uma teoria da sexualidade, mas sob a forma de análise, de contabilidade, de classificação e de especificação, através de pesquisas quantitativas ou causais. Levar “em conta” o sexo, formular sobre ele um discurso que não seja unicamente o da moral, mas da racionalidade, eis uma necessidade suficientemente nova (...). Cumpre falar do sexo como de uma coisa que não se deve simplesmente condenar ou tolerar, mas gerir, inserir em sistemas de utilidade, regular para o bem de todos, fazer funcionar segundo um padrão ótimo. O sexo não se julga apenas, administra-se (FOUCAULT: 2006e, p. 30-31).

A análise histórica da referida gestão política do sexo entrelaçada à constituição disciplinar dos corpos no interior de famílias celulares, põe em xeque a hipótese repressiva de Reich e Marcuse. Foucault expõe em *A vontade de saber* que o foco inicial de incidência política, diversamente do que afirmam as correntes de cunho marxista, não decorre de uma repressão ao proletariado. O francês afirma que décadas de investimento na constituição de uma sociedade burguesa saudável antecederam a normalização das classes operárias. A construção de bairros populares, com edificações

unifamiliares a fixar papéis sociais, como o quarto do casal (espaço para a procriação), o quarto das crianças (preferencialmente dividido por sexos), surge em um momento em que se pretende fixar uma mão de obra outrora itinerante no espaço urbano que concentra a indústria. A crescente densidade demográfica, a carência de mão de obra fixa para a indústria nas cidades, não mais entendidas somente como lugar do comércio, mas de manufaturas, promove a preocupação com os casamentos entre os pobres e a construção de habitações para lhes abrigar⁹⁰. Se as hipóteses de Reich e Marcuse, no que tangem os prolegômenos da história da repressão sexual moderna, estivessem corretas, afirma Foucault que teríamos o campo da psiquiatria voltado antes ao proletário adulto do que à criança burguesa.

Se se tratasse efetivamente da repressão pura e simples do corpo de prazer e da exaltação do corpo produtivo, teríamos de assistir a uma repressão da sexualidade do adulto que trabalha ou, se preferirem da sexualidade operária adulta. Ora, temos algo totalmente diferente; o que vemos não é o questionamento da sexualidade, mas da masturbação, e da masturbação na criança e no adolescente burguês (FOUCAULT: 2002c, p. 300).

De acordo com Foucault o modelo societário que vigora desde a projeção do poder disciplinar e a gradativa ascensão do biológico ao terreno da política teve de produzir uma individualidade correspondente ao seu funcionamento. Neste escopo todo o corpo é investido, desde a majoração de suas forças, o automatismo de suas respostas e a previsão de seus movimentos, participando da operacionalidade do discurso corrente. Mas a consolidação deste poder não se reserva a definir o sujeito singular: a

⁹⁰ Se na arqueologia a Revolução Industrial se apresenta como solo propício à fabricação da loucura como doença mental, e participa da formação de um discurso centrado na personagem homem, em *A vontade de saber* e *Os anormais* Foucault enfatiza seu papel enquanto revolução burguesa que, moldando seu próprio corpo às necessidades circunstanciais, distende ao proletariado as modulações que lhe atrela à dinâmica de poder vigente. Tornou-se uma necessidade social internalizar nesta classe alguns imperativos moralizantes de conduta sexual que, sob a forma de prescrições médicas, constituía-se como o discurso irrefletido da burguesia. Irrefletido no sentido de não se tratar de uma série de atos voluntários previamente concebidos, planejados, o que seria mais adequado a uma análise marxista das relações de poder, com seus conceitos de ideologia e luta de classes. Com a análise foucaultiana não se concebe a formação de uma verdade política meramente ideológica, posto que a construção do discurso antecede a ideologia.

sexualidade que se constitui como definidora de um eu, alimenta também o plano da hereditariedade. No primeiro meado da genealogia o filósofo descortina os processos desta constituição forjada da subjetividade reinante, enquanto no meado seguinte vai estender a investigação ao terreno biopolítico que fabrica conjuntos de indivíduos, incitando comportamentos com base nas regularidades da espécie. O amparo destas disposições políticas depende, como se viu, da coligação com o saber, anulando as pretensões de neutralidade científica e mesmo da filosofia como posologia para o viver.

Se o diagnóstico de Foucault não estiver correto ao menos terá injetado um ceticismo “prudente” às pretensões da razão, da ciência, da filosofia e do sujeito⁹¹. Em caso positivo, podemos desconhecê-lo e continuar no confortável domínio que nos oferece o discurso corrente e fazer-se produtor já que este poder constitui-se de modo afirmativo. Mas também temos a opção de tentarmos encontrar formas de vida possíveis para além do que convencionalmente aprendemos a aceitar entre o duplo normal x patológico. A tarefa beira a aporia, pois: como viver o “verdadeiro sexo”, ser o “verdadeiro eu”, se a própria noção de “verdadeiro” que conhecemos intimamente, de acordo com as indicações desta filosofia, encontra-se contaminada por uma externalidade política tão eficaz que se agrega à subjetividade como identidade interior? Foucault talvez não tenha oferecido uma resposta, mas levantou a dúvida, e cotejou uma vida mutante, donde o eu predefinido é desejavelmente abatido para a projeção de novos espaços de liberdade. O diagnóstico do presente, sua genealogia e campos possíveis de resistência, ainda carecem de investigação, dado que os objetos cambiam e se erguem novas estratégias de aprisionamento. Neste sentido, se em Foucault não se deslumbra a

⁹¹ Este ceticismo poderia ser tomado como elemento central em face à carência de projetos prescritivos na filosofia de Foucault, como o acusa Habermas. Entretanto, não se deve toma-lo como um ceticismo radical, o que atesta sua tentativa de reabilitação do sujeito. O que o ceticismo de Foucault, aqui adjetivado como “prudente”, reflete, é uma recusa aos dogmatismos dos discursos pretensamente verdadeiros e, desta forma, não inviabiliza a constituição de uma filosofia propositiva. Sua proposição encontra-se na perspectiva da crítica que, segundo ele, é a marca inaugural da modernidade.

constelação de uma ética e política terminais, encontra-se em suas falas subsídios para a compreensão das amarras que, a pretexto de manter seus segredos, comumente se mascaram sob os gritos de “liberdade”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O empreendimento que Foucault põe em marcha no início da década de 1970, compatível às novas interfaces do poder na materialidade mais visivelmente expressa com os acontecimentos de sua época, matura uma questão ainda pouco explicada pela arqueologia, a de que os saberes não possuem independência em relação ao poder e que este trabalha em uma ordem microfísica. Conforme a leitura de Habermas, a arqueologia não poderia mais se sustentar com os próprios problemas que deixou em suspenso, e assim questiona se os saberes entrelaçados a uma estrutura independente poderiam dar as regras a si mesmos. Foucault parece ter percebido esta dificuldade metodológica e buscou definir uma resposta que interpelasse a arqueologia como empresa autossuficiente, transformando sua investigação sobre o sujeito e o saber em uma análise mais coerente e que é, ao mesmo tempo, política e epistemológica.

Mas não se trata apenas de suprir uma dificuldade de método: a arqueologia e a genealogia se completam como um grande projeto que congrega preocupações comuns, uma reclama a outra e ambas se sobrepõem como pontos de ataque diferenciados. A leitura dos americanos Dreyfus e Rabinow oferece argumentos convincentes a esta íntima relação que sugere a latência da genealogia desde o momento em que Foucault trabalha com a análise arqueológica. Para os comentadores a arqueologia não se reserva a descrever conjuntos epistêmicos, mas se apresenta igualmente como velado ideário prescritivo, postura que assume na genealogia através da militância no *Grupo de Informação sobre as prisões* e com a crítica ao *status quo* da irmanada relação de poder e saber que permeia todas as relações sociais contemporâneas. Através do diagnóstico que torna legível a realidade que de banal que é passa despercebida e do corpo a corpo

com as vozes e olhos do poder, projeta transformações possíveis e espaços de liberdade ao sujeito.

Entre uma modalidade de ação e outra, tanto na arqueologia quanto na genealogia, o questionamento sobre o homem aparece atravessado pela análise de aspectos que o constituem, seja a razão ou a verdade, contadas positivamente através dos saberes e ciências que lhe cercam, seja negativamente, sob a forma do que é rejeitado, o antinatural ou o indesejável à racionalidade instituída. Neste escopo encontra-se o sujeito da loucura, o delinquente, o monstro humano, o corpo marcado pela peste, o desregrado, como sobras da individualidade padrão, constituindo-se igualmente como figuras colonizadas pelo duplo poder-saber, sendo seus atributos justamente classificados por estas instâncias normativas. Estes negativos de uma “subjetividade excelente” são arrebanhados por discursos e práticas que se apresentam como medidas de interesse público e expressão humanizadora de uma política que visa o bem-estar social. A esta organização Foucault não atribui uma origem ideológica, sendo coerente a sua crítica à consciência produtora. Nesta perspectiva, é sob a égide de um discurso despersonalizado que se constroem os olhares da vida cotidiana.

Eis que o homem descrito entre *História da loucura* e *As palavras e as coisas* desponta no decênio que lhe segue sob a semântica desconcertante de um sujeito sujeitável, ferindo o corolário blasé das ciências e das formas afirmativas do discurso antropológico. No alvorecer da modernidade as ciências humanas erigem uma subjetividade prototípica e tentam agarrar as formas de vida que escapam aos padrões de normalidade, por sua vez sustentados por um discurso que nelas se ancoram. Deste modo congregam, enquanto poder, uma legião de individualidades somáticas e de almas dispersas, compondo um rebanho humano finamente adestrado por seus ardis, que se legitimam não somente pelas forças de coerção – que de fato em menor medida atuam -,

mas pelos saberes e, sobretudo, pela quimera de uma existência qualitativamente superior que eles prometem.

A análise que põe em questão uma modernidade identificada sob o paradoxo de constituir positivamente o indivíduo que reclama autonomia e que é, simultaneamente, submetido aos processos de individuação que o massificam, não é estranha a uma vertente da filosofia alemã do século XX. A *Dialética do esclarecimento* de Adorno e Horkheimer teria frisado a deturpação do projeto iluminista de emancipar o homem, posta a atuação de uma racionalidade instrumental que segue as veredas do capitalismo. A noção de indústria cultural afirmada por Adorno, por exemplo, encontra correspondência com a assertiva de que estratégias de poder seduzem, fabricam e alienam um homem submisso. Mas Foucault radicaliza a crítica postulando a ausência de qualquer subjetividade na direção deste poder. O que sobra então do sujeito ante esta aparente radical despedida? E se não se puder resgatá-lo, o que resta de todo conhecimento e formas de vida que validamos desde que o reconhecemos como ponto de articulação de nossa sonhada independência frente aos dogmatismos? A crítica de Foucault parece sim pretender reabilitar este “eu” que existe empiricamente, mas como critério para se lutar por um grau maior de independência tenta escapar da racionalização que o objetiva. Ora, se esta racionalização é fruto de um poder que disciplina e normaliza, a subjetividade reinante é seu principal produto. Por onde então discutir espaços de uma liberdade genuína sem o sujeito do discurso? A aposta de Foucault é a continuidade da resposta dada por Kant à questão do Esclarecimento, qual seja, manter-se em um estado perene de crítica, problematizando o hoje. Deste modo, com uma visão alargada sobre as evidências do cotidiano, tentar elidir as amarras tornadas visíveis e escolher o que não mais se aceita como realidade presente e futura, projetando-se, assim, novas possibilidades a este “eu” ainda não desbravadas.

BIBLIOGRAFIA

1 - OBRAS DE MICHEL FOUCAULT

FOUCAULT, Michel. **Histoire de la folie a l'age classique**. Paris: Gallimard, 1976.

_____. **Naissance de la clinique**. 8. ed. Paris: PUF, 2009(a).

_____. **Les mots et les choses**. Paris: Gallimard, 1990.

_____. **L'Archeologie du savoir**. Paris: Gallimard, 1969.

_____. **Le pouvoir psychiatrique**. Paris: Seuil, 2003(a).

_____. **Surveiller et punir**. Paris: Gallimard, 1993.

_____. **Les anormaux**. Paris: Seuil, 1999 (a).

_____. **La volonté de savoir**. Paris: Gallimard, 1994.

_____. **Il faut défendre la société**. Paris: Seuil, 1997(a).

_____. **Sécurité, territoire, population**. Paris: Seuil, 2004(a).

_____. **Naissance de la biopolitique**. Paris: Seuil, 2004(b).

_____. **L'Hermeneutique du sujet**. Paris: Seuil, 2001.

_____. **Doença mental e psicologia**. 6. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000.

_____. **Gênese e estrutura da Antropologia de Kant**. São Paulo: Loyola, 2011.

_____. **História da loucura na Idade Clássica**. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007(a).

_____. **O Nascimento da clínica**. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006(a).

_____. **Raymond Roussel**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999(b).

_____. **As palavras e as coisas. Uma arqueologia das ciências humanas**. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002(a).

_____. **Arqueologia do saber**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008(a).

_____. **O homem e o discurso**. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

_____. **A ordem do discurso**. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 14 ed. São Paulo: Loyola, 2006(b).

_____. **A verdade e as formas jurídicas**. 3. ed. Rio de Janeiro: Nau, 2002(b).

_____. **Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão**. 8. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2007(b).

_____. **Vigiar e Punir. História da violência nas prisões**. 32. ed. Petrópolis: Vozes, 1997(b).

_____. **O poder psiquiátrico**. São Paulo: Martins Fontes, 2006(c).

_____. **Os anormais**. São Paulo: Martins Fontes, 2002(c).

_____. **Microfísica do poder**. 18. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2003(b).

_____. **Resumo dos Cursos do Collège de France**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997(c).

_____. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2005(a).

_____. **Segurança, território, população**. São Paulo: Martins Fontes, 2008(b).

_____. **Nascimento da biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2008(c).

_____. **O governo dos vivos**. São Paulo: Centro de Cultura Social, 2009(b).

_____. **A hermenêutica do sujeito**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006(d).

_____. **História da sexualidade 1. A vontade de saber**. 17. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006(e).

_____. **História da sexualidade 2. O uso dos prazeres**. 10. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2003(c).

_____. **História da sexualidade 3. O cuidado de si.** 8. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2005(b).

_____. **El gobierno de sí y de los otros.** Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010(a).

_____. **Ditos e escritos I. Problematização do sujeito: psiquiatria, psicologia e psicanálise.** 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010(b).

_____. **Ditos e escritos II. Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento.** 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008(d).

_____. **Ditos e escritos III. Estética: linguagem e pintura, música e cinema.** 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006(f).

_____. **Ditos e escritos IV. Estratégia, poder-saber.** 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006(g).

_____. **Ditos e escritos V. Ética, sexualidade, política.** 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010(c).

_____. **Ditos e escritos VI. Repensar a política.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010(d).

_____. **Ditos e escritos VII. Arte, epistemologia, filosofia e história da medicina.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

_____. **Ditos e escritos VIII. Segurança, penalidade e prisão.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. **Sujeito e poder.** (In.: DREYFUS, H.; & RABINOW, P.. Michel Foucault, uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010 (e).

2 – COMENTÁRIOS À OBRA DE FOUCAULT

ADORNO, Francesco Paolo. **Le style du philosophe : Foucault et le dire-vrais.** Paris: Kimé, 1996.

ADORNO, Sérgio. **Direito, violência e controle social.** (In.: SCAVONE, L.; ALVAREZ, M. C.; MISKOLCI, R., (Org). O legado de Foucault). São Paulo: UNESP, 2006.

ALVAREZ, Marcos C. **Punição, poder e resistências: a experiência do Groupe d'Information sur les Prisons e a análise crítica da prisão.** (In.: SCAVONE,

L.; ALVAREZ, M. C.; MISKOLCI, R., (Org). O legado de Foucault). São Paulo: UNESP, 2006.

ALVES, Alexandre. **A crítica de ponta-cabeça: sobre a significação de Kant no pensamento de Foucault**. São Paulo: Tran/Form/Ação, 2007, v. 30, n. 1. p. 25-40.

ANDRADE, Daniel Pereira. **Vidas paralelas: Foucault, Pierre Rivière e Herculine Barbin**. Tempo Social: Revista de Sociologia da USP, 2007, v. 19, p. 233-252.

ARTIÈRES, Philippe. **Entrelinhas: ler os arquivos de Michel Foucault** (In.: SCAVONE, L.; ALVAREZ, M. C.; MISKOLCI, R., (Org). O legado de Foucault). São Paulo: UNESP, 2006.

BILLOUET, Pierre. **Foucault**. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

BRAGA JÚNIOR, Marcos. **Michel Foucault, a legitimidade e os corpos políticos**. Barueri: Minha Editora, 2007.

BRUNI, José C. **Foucault: o silêncio dos sujeitados**. (In.: SCAVONE, L.; ALVAREZ, M. C.; MISKOLCI, R., (Org). O legado de Foucault). São Paulo: UNESP, 2006.

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

_____. **Foucault e a crítica da verdade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

_____. **Verdade e diferença no pensamento de Michel Foucault**. Belo Horizonte: Kriterion: Revista de Filosofia, 2007, v. 48, n. 115, p. 203-217.

CASTELO BRANCO, Guilherme & VEIGA-NETO, Alfredo. **Foucault – Filosofia e Política**. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

CASTRO, Edegaro. **Vocabulário de Foucault**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

DELEUZE, Gilles. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 2005.

_____. **Conversações**. Rio de Janeiro: 34, 1992.

DÍAZ, Ester. **La filosofía de Michel Foucault**. 2. ed. Buenos Aires: Biblos, 2005.

DOSSE, François. **História do estruturalismo**. Bauru: EDUSC, 2007. v. 2.

DREYFUS, H.; & RABINOW, P.. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

EIZIRIK, Marisa F. **Michel Foucault**. Um pensador do presente. 2. ed. Ijuí: UNIJUÍ, 2005.

ERIBON, D. **Foucault, uma biografia**. 2. ed. São Paulo: CIA das Letras, 1990.

_____. **Michel Foucault e seus contemporâneos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

ESCOBAR, C. H. **Discurso científico e discurso ideológico**. (In.: FOUCAULT, Michel. O homem e o discurso). 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

_____. **Dossiê Michel Foucault**. Rio de Janeiro: Taurus, 1984.

EVRARD, Frank. **Michel Foucault et l'histoire du sujet en Occident**. Paris: Bertrand - Lacoste, 1995.

EWALD, François. **Foucault, a norma e o direito**. Lisboa: Vega, 1993.

_____. & FONTANA, Alessandro. **Advertência**. (In.: FOUCAULT, Michel. Em defesa da sociedade). São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FONSECA, Márcio Alves. **Michel Foucault e a constituição do sujeito**. São Paulo: Educ, 2003.

GROS, Frederic. **Foucault. Le courage de la vérité**. Paris: PUF, 2002.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HONNETH, Axel. **Crítica del poder**. Madrid: Antonio Machado, 2009.

KATZ, Chaim S. **Michel Foucault. Problematização do sujeito**. Rio de Janeiro: Rev. Latino-americana. Psicopatologia Fundamental, III, 1, p. 183-188, 2000.

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

_____. **Foucault: o poder é positivo**. Folha de São Paulo, domingo, 14 de abril de 1985(b).

LECOUR, Dominique. **A arqueologia e o saber**. (In.: FOUCAULT, Michel. O homem e o discurso). 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

MACHADO, Roberto. **Ciência e saber**. A trajetória da Arqueologia de Michel Foucault. Rio de Janeiro: Graal, 1981.

_____. **Foucault. A filosofia e a literatura**. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. 18. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2003(a).

_____. **Introdução: por uma genealogia do poder.** (In.: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*). 18. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2003(b).

MARCIONILO, Marcos. **Foucault. A coragem da verdade.** São Paulo: Parábola, 2004.

MARTON, Scarlet. **Foucault leitor de Nietzsche.** (In.: RIBEIRO, Renato J. *Recordar Foucault*). São Paulo: Brasiliense, 1985.

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

NALLI, Marcos. **Foucault um fenomenólogo malgré lui?** (In.: SCAVONE, L.; ALVAREZ, M. C.; MISKOLCI, R., (Org). *O legado de Foucault*). São Paulo: UNESP, 2006.

ORTEGA, Francisco. **Habermas versus Foucault. Apontamentos para um diálogo impossível.** Belo Horizonte: Síntese, 1999, v. 26, n. 85.

PEREIRA, Antônio. **A analítica do poder em Michel Foucault. A arqueologia da loucura, da reclusão e do saber médico na Idade Clássica.** Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

PRADO FILHO, Kleber. **Michel Foucault. Uma história da governamentalidade.** Florianópolis/ Rio de Janeiro: Insular/ Achiamé, 2006.

QUEIROZ, André. **Foucault. O paradoxo das passagens.** Rio de Janeiro: Pazulin, 1999.

REVEL, Judith. **Dicionário Foucault.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

_____. **Foucault. Conceitos essenciais.** São Carlos: Claraluz, 2005.

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

ROUANET, Sérgio Paulo. **A gramática do homicídio.** (In.: FOUCAULT, Michel. *O homem e o discurso*). 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

ROUDINESCO, Elisabeth. **Filósofos na tormenta. Canguilhem, Sartre, Foucault, Althusser, Deleuze e Derrida.** Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

SCAVONE, L.; ALVAREZ, M. C.; MISKOLCI, R., (Org). **O legado de Foucault.** São Paulo: UNESP, 2006.

TERRA, Ricardo. **Foucault leitor de Kant: da antropologia à ontologia do presente.** São Paulo: 1997, v. 2, n. 1, p. 73-87.

TESHAINER, Marcus. **Psicanálise e biopolítica. Contribuição para a ética e a política em Michel Foucault.** Porto Alegre: Zouk, 2006.

VEYNE, Paul. **Foucault, seu pensamento sua pessoa.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

_____. **Foucault revoluciona a história.** 4. ed. Brasília: UnB, 2008.

3 - BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua.** Belo Horizonte: UFMG, 2007.

BACHELARD, Gaston. **O novo espírito científico.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000.

BACON, Francis. **Novum Organum** (In.: Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1999.

BAUMER, Franklin. **Pensamento Europeu Moderno.** Lisboa: 70, 1990. v. 2.

BECCARIA, Cesare. **Dos delitos e das penas.** 2. ed. São Paulo: Martin Claret, 2008.

BENTHAM, Jeremy. **O panoptico.** 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

BÍBLIA SAGRADA. Edição Pastoral. São Paulo: Paulinas, 1990.

BODIN, Jean. **Os seis livros da República – Livro primeiro.** São Paulo: Ícone, 2011.

CANGUILHEM, Georges. **O normal e o patológico.** 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

CHEVALLIER, Jean-Jacques. **As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias.** 3. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1980.

CLAUSEWITZ, Carl von. **Da Guerra.** 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

DESCARTES, René. **Discurso do Método.** Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1965.

_____. **Regras para a orientação do Espírito.** 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 1987.

ERASMO DE ROTTERDAM. **Elogio da Loucura.** São Paulo: Martin Claret, 2002.

HARDT, Michael & NEGRI, Antonio. **Império**. 7. ed. Rio de Janeiro: Record, 2005.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. São Paulo: Martin Claret, 2003.

HUISMAN, Denis. **Dictionnaire des Philosophes**, 2 v., Paris: PUF, 1984.

HUME, David. **Tratado da natureza humana**. 2. ed. São Paulo: UNESP, 2009.

KANT, Immanuel. **Resposta à pergunta: que é Esclarecimento?** (In.: PECORARO, Rosano. Os filósofos clássicos da filosofia. De Kant a Popper). Petrópolis: Vozes, 2008. v. 2.

KANTOROWICZ, Ernst. **Os dois corpos do rei. Um estudo sobre teologia política medieval**. São Paulo: CIA das Letras, 1998.

LE GOFF, Jacques & TRUONG, Nicolas. **Uma história do corpo na Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

MACHADO DE ASSIS, Joaquim Maria. **O alienista**. São Paulo: Escala educacional, 2006.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. 20. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

MARCUSE, Herbert. **Eros e Civilização. Uma interpretação filosófica do pensamento de Freud**. 5. Ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

MERLEAU-PONTY. **A prosa do mundo**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**. São Paulo: CIA das Letras, 1998.

_____. **Humano, demasiado humano**. 2. ed. São Paulo: Escala, 2007.

PLATÃO. **Diálogos. Banquete, Fédon, Sofista e Político**. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

REICH, Wilhelm. **Psicopatologia e sociologia da vida sexual**. 2. ed. São Paulo: Global, 2000.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**. (In.: Os pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1990.

SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. São Paulo: CIA das Letras, 1996.

WEFFORT, Francisco (org). **Os clássicos da política**. 13. ed. São Paulo: Ática, 2001. v. 1.

WEFFORT, Francisco (org). **Os clássicos da política**. 7. ed. São Paulo: Ática, 1998. v. 2.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus logico-philosophicus**. 3. ed. São Paulo: EDUSP, 2001.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Adorno (F. P.), 79
Adorno (S.), 132
Adorno (T.), 162
Agamben (G.), 127, 128
Agostinho, 44
Althusser (L.), 49, 52
Alvarez (M.), 107
Alves (A.), 47, 55
Angeli (C.), 109
Artaud (A.), 103
Artières (P.), 17
Bachelard (G.), 13, 19, 20, 22, 25, 55, 78
Bacon (F.), 60, 70, 71, 92
Barbin (H.), 154
Barthes (R.), 99
Basaglia (F.), 99
Bataille (G.), 103
Baudelaire (C.), 112
Beccaria (C.), 108, 134-136
Bentham (J.), 138-140
Berbedette (G.) – 50
Bichat (M.), 64, 103
Billouet (P.), 29, 61, 62
Binswanger (L.), 14, 49
Blanchot (M.), 38, 57, 99
Bodin (J.), 121, 124, 128, 132
Borges (J.), 65, 88
Bosch (J.), 59
Bossuet (J-B.), 132, 133
Brant (S.), 59
Candiotto (C.), 7-9, 37, 122, 123
Canguilhem (G.), 13, 19, 20, 25, 55
Castro (E.), 36, 111, 117
Cavaillès (J.), 20
Cervantes (M.), 67, 69
Chomsky (N.), 33, 34
Clausewitz (C.), 119
Comte (A.), 24
Condorcet (N.), 24
Damiens (R. F.), 128, 129
De Gaulle (C.), 104
Defert (D.), 50, 98, 109, 115
Delacampagne (C.), 103
Deleuze (G.), 7-9, 17, 78, 102, 108, 110, 114, 116, 118, 120, 121
Descartes (R.), 11, 43, 60, 64, 69, 70, 92
Diderot (D.), 72
Domenach (J-M.), 109
Dosse (F.), 51, 52, 96
Dreyfus (H.), 7-9, 79-86, 97, 135, 160
Dumézil (G.), 57
Dupaty, 108, 135
Einstein (A.), 22
Erasmus de Rotterdam, 59
Ewald (F.), 29, 98
Ficino (M.), 69
Flaubert (G.), 112
Fonseca (M.), 78
Fontana (A.), 32, 98, 106
Freud (S.), 92, 93, 144-146, 148, 153
Habermas (J.), 7-9, 17, 18, 21, 36, 39, 40, 59, 80, 81, 87, 104, 158, 160
Hafsia (J.), 99, 108
Hasumi (S.), 111
Hegel (G.), 16, 18, 41, 50
Heidegger (M.), 27, 49, 50
Hitler (A.), 122
Hobbes (T.), 60, 61, 71, 107, 121, 124, 131-133
Honneth (A.), 88-90
Horkheimer (M.), 162
Huisman (D.), 24, 29

- Hume (D.), 30
- Husserl (E.), 37, 49, 51, 54
- Hyppolite (J.), 41, 92
- Kant (I.), 7-9, 12, 13, 7-9, 16, 24, 28-30, 35, 38-46, 54, 89, 146, 162
- Kantorowicz (E.), 121, 130, 141
- Katz (C.), 51
- Klossovsky (P.), 38
- Koyrè (A.), 20
- Lacan (J.), 19, 54, 55
- Lebrun (G.), 99
- Leibniz (G.), 17, 43
- Lévi-Strauss (C.), 16, 19, 33, 54, 55
- Locke (J.), 124, 132
- Machado de Assis (J. M.), 62
- Machado (R.), 7-9, 20, 21, 56, 73, 75-77, 86
- Malebranche (N.), 64
- Maquiavel (N.), 129, 130, 132
- Marcuse (H.), 118, 144-146, 156, 157
- Marton (S.), 91
- Marx (K.), 31, 32, 50, 52, 73, 92, 93, 111, 145
- Merleau-Ponty (M.), 49, 92
- Nalli (M.), 58
- Newton (I.), 22
- Nietzsche (F.), 6, 16, 41, 50, 83, 89-95, 97, 103, 104, 117-119, 123
- Nobécourt (J.), 54
- Pico della Mirandola (G.), 69
- Pinel (P.), 56, 57, 63
- Platão, 43, 44, 83
- Rabinow (P.), 7-9, 79-86, 97, 135, 160
- Rawls (J.), 39, 40
- Reich (W.), 117-119, 144-146, 156, 157
- Ribeiro (R.), 99, 112
- Ricardo (D.), 73
- Rivière (P.), 113, 136
- Roudinesco (E.), 36, 56, 57
- Rousseau (J.-J.), 31, 146
- Roussel (R.), 38, 55, 57
- Sade (D.), 153
- Sartre (J. P.), 33, 107, 112
- Saussure (F.), 19
- Scalla (A.), 50
- Servan, 108, 135
- Simon (J. K.), 53, 96
- Sófocles, 150
- Soljenítsin (A.), 53
- Sydenham (T.), 63
- Terra (R.), 41, 42, 90
- Tuke (W.), 56
- Van Ussel (J.), 146
- Verdeau (J.), 49
- Veyne (P.), 7-9, 23, 24, 28-31, 51, 140, 153
- Vico (G.), 45
- Vidal-Naquet (P.), 109
- Virgílio, 142
- Voltaire, 108
- Vuillemin (J.), 98
- Weber (M.), 41
- Wittgenstein (L.), 29, 30
- Yoshimoto (R.), 52